

N. Berdiajew: Das Reich des Geistes und das Reich des Caesar

NIKOLAI BERDIAJEW

DAS REICH DES GEISTES
UND
DAS REICH DES CAESAR

HOLLE VERLAG
DARMSTADT UND GENÈVE

Von der YMCA-Press, Paris, autorisierte Übersetzung
aus dem Russischen von Alice Sesemann

1952

Gesamtherstellung: Franz W. Wesel, Baden-Baden

Alle Rechte vorbehalten

Abdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlages

INHALT

Gnoseologische Einführung: Der Kampf um die Wahrheit	11
Kapitel I: Mensch und Gott. Geistigkeit	35
Kapitel II: Mensch und Kosmos. Die Technik	49
Kapitel III: Der Mensch und die Gesellschaft. Sozialismus	63
Kapitel IV: Der Mensch und Caesar. Die Macht	77
Kapitel V: Von der Hierarchie der Werte. Mittel und Zwecke	95
Kapitel VI: Widersprüche der Freiheit	113
Kapitel VII: Kommunautarität, Kollektivismus und Konziliarität (Sobornost)	129
Kapitel VIII: Widersprüche des Marxismus	141
Kapitel IX: Einheit der Menschheit und Nationalismus	167
Kapitel X: Vom ewigen und vom neuen Menschen	179
Kapitel XI: Die Tragödie der menschlichen Existenz und die Utopie. Die Sphäre der Mystik	193

Einleitung zur Übersetzung

„Das Reich des Geistes und das Reich Caesars“ ist das letzte Werk des großen russischen Denkers. Professor N. Berdiajew vollendete es kurz vor seinem im März 1948 erfolgten Tode, und in seinem Nachlaß fand sich nur die erste Niederschrift; von der begonnenen Reinschrift lagen bloß einige Seiten vor. Das Buch wurde in sehr kurzer Zeit niedergeschrieben, was die Besonderheiten der Schreibart erklärlich macht. Der Stil ist hastig, überstürzt, oft elliptisch, sich vielfach wiederholend. In seiner Selbstbiographie, die bisher nur im Russischen erschienen ist, sagt Berdiajew selbst: „Mein Gedanke läuft mit einer solchen Geschwindigkeit, daß ich kaum die Zeit habe, ihn niederzuschreiben. Ich schreibe die Worte nicht zu Ende, um ihm folgen zu können. Von Anfang an ist mein Gedanke an das innere Wort gebunden.“

Die außerordentliche Unleserlichkeit der Handschrift sowie die Gewohnheit, zwei oder drei halbgeschriebene Worte in eins zusammenzuziehen, machten das Entziffern des Manuskriptes so schwierig, daß mehrere mit der Schreibart Berdiajews vertraute Personen fast zwei Jahre brauchten, um den Originaltext für den Druck vorzubereiten.

In der Übersetzung wurde eine möglichst genaue Wiedergabe der Eigenart des Originaltextes angestrebt, soweit es sich mit dem Sprachgebrauch vertrug.

D. Ü.

GNOSEOLOGISCHE EINFÜHRUNG

Der Kampf um die Wahrheit

Wir leben in einer Zeit, in der man die Wahrheit weder liebt noch sucht. Die Wahrheit wird immer mehr durch Profitsucht und Eigennutz, durch den Willen zur Macht verdrängt. Die Abneigung gegen die Wahrheit zeigt sich nicht nur in einer nihilistischen oder skeptischen Einstellung, sondern auch darin, daß man die Wahrheit durch irgend einen Glauben, durch irgend eine dogmatische Lehre ersetzt, in deren Namen die Lüge Eingang findet und nicht mehr als böse, sondern als gut gilt. Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit zeigte sich auch schon früher in einem dogmatischen Glauben, der kein freies Suchen nach Wahrheit duldete. Die Wissenschaft entwickelte sich in der europäischen Welt als freie Forschung, als Suche nach der Wahrheit, unabhängig von Vorteil oder Nutzen. Dann aber begann auch die Wissenschaft sich in ein Werkzeug antireligiöser dogmatischer Lehren, wie z. B. des Marxismus oder der technischen Macht, zu verwandeln. Wenn sich aber unsere Zeit durch die außergewöhnliche Rolle auszeichnet, die die Lüge in ihr spielt, so ist diese Lüge von besonderer Art. Die Lüge wird im Namen höherer Ziele zur heiligen Pflicht erhoben. Das Böse wird im Namen des Guten gerechtfertigt. Das ist natürlich nicht neu. Die Geschichte liebte es immer, das Böse für ihre höheren Ziele zu rechtfertigen (List der Vernunft bei

Hegel). Aber in unserer Zeit hat dies ungeheure Ausmaße angenommen. In der Philosophie ist es ziemlich neu, daß die Idee der Wahrheit selbst ins Wanken geraten ist. Allerdings, die Vorläufer in dieser Negation der Wahrheit waren die alten Sophisten. Aber sie wurden bald durch Plato, Aristoteles, Plotin aus dem Felde geschlagen, das heißt, auf den Höhen des griechischen Denkens. Die Auffassung der Wahrheit bei den Empirikern und Positivisten war widerspruchsvoll und unbestimmt, aber im Grunde genommen erkannten sie ihre Unbezweifelbarkeit ebenso unbedingt an, wie es die entgegengesetzten philosophischen Richtungen taten, für die die Wahrheit absolut war.

Der Zweifel an dem alten Begriff der Wahrheit begann mit der pragmatischen Philosophie, doch zeichnete er sich nicht durch Radikalismus aus und war nur von vorübergehender Bedeutung. Eine viel tiefere Bedeutung hat die Erschütterung der Wahrheit bei Marx und Nietzsche, obgleich sich diese Erschütterungen in zwei verschiedenen Richtungen auswirkten. Marx proklamiert den historischen „Relativismus“ der Wahrheit als ein Werkzeug des Klassenkampfes, auf der Grundlage der Hegelschen Dialektik. Die dialektische Lüge, die von den Marxisten in der Praxis in weitem Maße geübt wird, findet ihre Rechtfertigung im dialektischen Materialismus, der in tiefem Widerspruch zu seinen eigenen philosophischen Grundlagen als die endlich entdeckte absolute Wahrheit verkündet wird. Und diese von den Marxisten entdeckte Wahrheit wird durch ein dogmatisches Verhalten gekennzeichnet, welches an das Verhalten der katholischen Kirche zu ihrer dogmatischen Wahrheit erinnert. Aber die marxistische Philosophie, welche eine Philosophie der Praxis ist, betrachtet

die Wahrheit als ein Kampfwerkzeug des revolutionären Proletariats, dessen Wahrheit eine andere ist als die der bürgerlichen Klassen, auch wenn es sich um naturwissenschaftliche Wahrheit handelt. Nietzsche hat die Wahrheit als den Ausdruck des Kampfes um den Willen zur Macht verstanden, als einen erschaffenen Wert; die Wahrheit wird in den Dienst der Erzeugung eines Geschlechts von Übermensch gestellt. Die irrationale Lebensphilosophie interessiert sich im Grunde nicht für die Wahrheit — aber sie enthält eine Teilwahrheit, nämlich die, daß Erkenntnis eine Funktion des Lebens ist. Die für die Zukunft viel interessantere und bedeutsamere Existenzialphilosophie neigt nicht zur alten objektivierten Auffassung der Wahrheit, sondern zur subjektiv-existenziellen. Aber das bedeutet nicht eine Negation der Wahrheit. Bei Kierkegaard offenbart sich im Subjektiven und Individuellen die absolute Wahrheit. Die neuesten Strömungen der Existenzialphilosophie sind sehr widersprüchlich in bezug auf die Wahrheit. Heidegger, den man als Existenzialphilosophen anerkennen muß, neigt in seiner dem Problem der Wahrheit gewidmeten Schrift der ontologischen und objektiven Auffassung der Wahrheit zu. Diese klassische Auffassung der Wahrheit findet jedoch ihren Ausdruck in einer neuen Terminologie und hat einen eigenartigeren, originelleren Charakter. Letzten Endes bleibt es jedoch unverständlich, warum der Mensch (das Dasein) bei Heidegger die Wahrheit erkennen kann. Die Wahrheit auf die Freiheit zu gründen, widerspricht der ontologischen Auffassung der Wahrheit, nach der das Schwergewicht in dem sich offenbarenden Seienden liegt. Im Unterschied zu den übrigen Existenzialphilosophen hält Heidegger an der alten Auffassung der Wahrheit

fest, die aber auf neue Art ausgedrückt ist. In weiten, philosophisch naiven Kreisen triumphieren Relativismus und Historismus, die wohl einen Teil Wahrheit enthalten im Vergleich mit dem alten, statischen Begriff der Wahrheit, aber einen noch größeren Teil fundamentaler Lüge. Der Historismus kann den Sinn der Geschichte nicht erfassen, weil er den Sinn überhaupt leugnet. In der Politik, die in unserer Zeit eine beherrschende Rolle spielt, spricht man gewöhnlich nicht von Wahrheit und Lüge, nicht von Gut und Böse, sondern von „links“ und „rechts“, von „reaktionär“ oder „revolutionär“, obgleich Kriterien dieser Art jeden Sinn zu verlieren anfangen.

Das Chaos, in welches gegenwärtig die Welt gestürzt ist und mit ihr das Denken, müßte uns zu einem Verständnis der unlösbaren Verbundenheit der Wahrheit mit der Existenz des Logos, des Sinnes führen. Die Dialektik verliert jeden Sinn, wenn es keinen Sinn, keinen Logos gibt, der in der dialektischen Entwicklung triumphiert. Darum ist dialektischer Materialismus ein Widerspruch in sich. Die historische Entwicklung, welche den Relativismus erzeugt, ist unmöglich, wenn es keinen Logos, keinen Sinn der historischen Entwicklung gibt. Dieser Sinn kann nicht im Prozeß der Entwicklung selbst liegen. Wir werden sehen, daß der alte statische, objektivierte Begriff der Wahrheit unrichtig ist und eine Reaktion hervorgerufen hat, die bis zur Leugnung der Wahrheit geht. Aber auch bei einer subjektiv-existenziellen, dynamischen Auffassung der Wahrheit bleibt sie ewig und erhält einen neuen Sinn. Letzten Endes, in größerer Tiefe, wird es offenbar, daß die Wahrheit, die ganze Wahrheit, Gott ist, daß die Wahrheit nicht eine Korrelation oder eine Identität des erkennenden und urteilenden Subjekts mit der objektiven

Realität, dem objektiven Sein ist, sondern ein Eingehen in das göttliche Leben, jenseits von Subjekt und Objekt. Wissenschaftliche Erkenntnis wird gewöhnlich als das Erkennen eines bestimmten Objekts definiert. Aber diese Definition dringt nicht bis in die Tiefe vor; sie ist den Bedingungen unserer objektivierten Welt angepaßt. In der Tiefe aber fällt noch auf die sicherste und genaueste wissenschaftliche Erkenntnis der natürlichen Welt ein Abglanz des Logos.

Der alte traditionelle Standpunkt erkennt ein objektives Kriterium der Wahrheit an. Die Wahrheit wird fast mit Objektivität identifiziert. Dieser Objektivismus in der Auffassung der Wahrheit und der wahren Erkenntnis ist durchaus nicht nur dem sogenannten naiven Realismus eigen, welcher von den meisten philosophischen Richtungen verworfen wird. Vorherrschend bleibt dennoch die Auffassung der Erkenntnis als einer Übereinstimmung mit der „objektiven“ Wahrheit, die sich enthüllt.

Kants Kritik bricht mit dieser Art von Objektivismus und sieht die Wahrheit in der Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, sie wird bestimmt durch ihr Verhältnis zu den Gesetzen der Vernunft und der Übereinstimmung der Gedanken untereinander. Aber Kant hält dennoch fest am Objektivismus, an der mit dem transzendentalen Bewußtsein verbundenen Allgemeingültigkeit. Die Begriffe des Subjektiven und des Objektiven bleiben bei ihm widersprüchlich und sind nicht genügend klargestellt. Der Neukantianismus der Schule Windelbands, Rickerts und Lasks sieht die Wahrheit als einen Wert an, gibt aber eine falsche Deutung im Sinne eines unschöpferischen Normativismus. Husserl bewegt sich in Richtung auf einen objektiven Idealismus des Bewußtseins, einen eigenartigen, von den

platonischen Mythen losgelösten Platonismus. Erst die Existenzialphilosophie bricht mit der Herrschaft des Objektivismus, sei es in realistischer oder idealistischer Form, obgleich sie verschiedene Richtungen einschlägt und in eine neue Form des Objektivismus verfallen kann, wie z. B. bei Heidegger, trotz der Befreiung von der alten Terminologie. Nur bei Kierkegaard ist die Wahrheit in der Subjektivität und in der Individualität, aber bei ihm fehlt die philosophische Begründung.

Vor allem muß hervorgehoben werden, daß die Wahrheit im Erkennenden nicht eine Übereinstimmung mit der objektiv gegebenen Realität ist. Niemand hat jemals erklären können, auf welche Weise die Realität des Seins in die Idealität der Erkenntnis übergehen kann. Wenn ich sage, daß sich ein Tisch vor mir befindet, so ist das eine gewisse Teilwahrheit, aber es ist keine Übereinstimmung zwischen diesem Tisch und meiner Behauptung, daß es ein Tisch sei. Dieses bescheidene Erkennen des Tisches hat vor allem eine pragmatische Bedeutung. Es gibt Grade der Erkenntnis der Wahrheit, die abhängig sind von den Graden der Gemeinsamkeit der Menschen untereinander und ihrer Gemeinsamkeit mit dem Weltall. Aber die Wahrheit ist auch keine Übereinstimmung der Vernunft mit sich selbst und mit ihren allgemeingültigen Gesetzen. Die Wahrheit, auf die alle Teilwahrheiten zurückzuführen sind, ist nicht abstrakten, sondern geistigen Ursprunges. Der Geist aber steht jenseits einer vernunftmäßigen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt. Wahrheit bedeutet nicht ein Verweilen in einem in sich geschlossenen Denken, im ausweglosen Kreise des Bewußtseins — sie ist ein öffnen, ein Sich-Entfalten. Wahrheit ist nicht objektiv, sondern transsubjektiv. Höchste Erkenntnis erschließt sich nicht durch

Objektivierung, sondern im Transzendieren. Das durchschnittlich-normale Bewußtsein ist dem Zustande der objektivierten Welt angepaßt. Und die logische Allgemeingültigkeit der Erkenntnis ist soziologischer Natur. Ich habe schon mehrfach darauf hingewiesen, daß die Erkenntnis von der geistigen Gemeinsamkeit der Menschen abhängt. Auf einer hohen Stufe geistiger Gemeinsamkeit der Menschen erschließt sich eine Wahrheit, welche ein Transzendieren der objektiven — richtiger, der objektivierten — Welt ist. Das, was man „Sein“ nennt, ist nicht die letzte Tiefe. Das Sein ist bereits ein Produkt des rationalen Denkens, es ist abhängig vom Zustande des Bewußtseins und vom Zustande der Welt. Tiefer als das Sein ist die geistige Existenz oder das geistige Leben, dem der Primat über das Sein gebührt. Die allumfassende Wahrheit ist nicht eine Widerspiegelung der Realität der Welt oder eine Übereinstimmung mit ihr, sondern ein Triumph des Sinnes der Welt. Der Sinn ist aber nicht ein Triumph der Logik, welche der gefallenen, von logischen Gesetzen eingezwängten Welt angepaßt ist, angefangen beim Gesetz der Identität. Der göttliche Logos triumphiert über die Sinnlosigkeit der Objektwelt. Wahrheit ist Triumph des Geistes. Die allumfassende, die ganze Wahrheit ist Gott. Und die Strahlen dieser allumfassenden göttlichen Wahrheit des Logos fallen auch auf die fragmentarische wissenschaftliche Erkenntnis, welche der gegebenen Objekt-Weltwirklichkeit zugewandt ist. Die Erschließung der Wahrheit ist ein schöpferischer Akt des Geistes, ein schöpferischer Akt des Menschen, ein schöpferischer Akt, welcher die Versklavung durch die Welt der Objekte überwindet. Erkenntnis ist aktiv und nicht passiv. Die Phänomenologie verlangt im Grunde genommen die Passivität des Erkennenden,

indem sie Aktivität als Psychologismus ansieht. Die Phänomenologie Husserls kommt daher der existenziellen Philosophie nicht eben entgegen. Die Anerkennung des schöpferisch-aktiven Charakters der Erkenntnis bedeutet keineswegs Idealismus. Ganz im Gegenteil.

Erkenntnis der Wahrheit ist nicht eine Erarbeitung von rationalen Begriffen, sondern vor allen Dingen ein Werten. Die Wahrheit ist das Licht des Logos, das im Sein selbst entzündet ist, wenn man die traditionelle Terminologie gebrauchen will, oder in der Tiefe der Existenz, also des Lebens. Die eine, allumfassende Wahrheit zerfällt in viele Wahrheiten. Die durch einen Lichtstrahl erhellte Sphäre (eine bestimmte Wissenschaft) kann den Lichtquell, die Sonne des Logos leugnen, aber ohne diesen einzigen Lichtquell könnte sie keine Erleuchtung empfangen. Alle Erkennenden in den verschiedenen Sphären der Erkenntnis erkennen die Logik und ihre als unumstößlich geltenden Gesetze an; aber sie können den Logos, das volle geistige Verstehen des Wortes leugnen.

Während die Gesetze der Logik, der Satz der Identität und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, notwendige Anpassungen an die Bedingungen unserer gefallenen Welt bedeuten, bewegt sich der Geist jenseits der Gesetze der Logik; im Geiste aber brennt das Licht des Logos. Ich habe mich vielfach über den soziologischen Charakter in der Allgemeingültigkeit der Logik geäußert, über den wechselseitigen Bezug dieser überzeugend zwingenden Allgemeingültigkeit auf die jeweilige geistige Gemeinsamkeit. Ich möchte mich nicht wiederholen. Besonders wichtig aber ist, folgendes festzustellen: weder der Materialismus noch der Phänomenalismus (in den verschiedenen Arten des Positivismus) noch ein Existenzialismus wie der Heideggers

können das eigentliche Entstehen des Wahrheitsproblems erklären. In diesem Zusammenhang ist gerade Heidegger besonders wichtig. Ganz unverständlich ist es, wie der Mensch (Dasein) sich über die Niedrigkeit der Welt erheben, aus dem Reich des „Man“ heraustreten kann. Dazu muß im Menschen ein höheres Prinzip vorhanden sein, welches ihn über die Gegebenheiten der Welt hinaushebt. Die Existenzialisten der antireligiösen Richtung denken vom Menschen so niedrig, verstehen ihn so ausschließlich von unten her, daß es unverständlich bleibt, wieso das Erkenntnisproblem entstehen und das Licht der Wahrheit sich überhaupt entzünden kann. Was wir auch vom Menschen denken mögen — wir sind vor die Tatsache gestellt, daß der Mensch sowohl das Licht der Wahrheit erkennen wie auch in die Finsternis von Irrtümern und Irrungen verfallen kann. Warum ist die Tragödie der Erkenntnis möglich, warum erleuchtet das Licht des Logos nicht immer den Weg der Erkenntnis des Menschen als eines geistigen, über der Welt stehenden Wesens? Die Erkenntnis ist nicht nur ein intellektueller Prozeß; in ihr wirken alle Kräfte des Menschen, Willensentscheidung, Anziehung und Abstoßung von der Wahrheit. Descartes wußte um die Abhängigkeit der Irrtümer vom Willen. Ganz falsch ist die Auffassung des Pragmatismus, die Wahrheit sei das dem Leben Nützliche. Die Wahrheit kann für die Organisation des alltäglichen Lebens schädlich sein. Die christliche Wahrheit konnte sogar sehr gefährlich sein: sie konnte den Zusammenbruch aller Staaten und Zivilisationen herbeiführen. Und deshalb wurde die reine Wahrheit des Christentums dem alltäglichen menschlichen Leben angepaßt und so weit verzerrt, daß man das Werk Christi korrigierte, wie der Großinquisitor bei Dostojewski sagt. Wenn wir an die

Rettung durch Wahrheit glauben, so tun wir das in einem ganz anderen Sinne. Durch die Wahrheit erfolgt die Trennung zwischen dem, „was Gottes“, und dem, „was des Caesar“ ist, zwischen Geist und Welt. Ganz am entgegengesetzten Ende, in den exakten Wissenschaften von der natürlichen Welt, erleben wir heute eine wahre Tragödie des Gelehrten. Physik und Chemie des XX. Jahrhunderts machen große Entdeckungen, führen zu bestürzenden Erfolgen der Technik. Aber diese Erfolge führen zur Vernichtung des Lebens und gefährden die Existenz der menschlichen Zivilisation schlechthin. So die Arbeiten auf dem Gebiet der Atomzertrümmerung und die Erfindung der Atombombe. Die Wissenschaft erschließt wenn auch nicht die Wahrheit, so doch Wahrheiten — und die Welt versinkt in immer finstere Bezirke. Der Mensch wendet sich von der allumfassenden Wahrheit ab, und die sich ihm erschließenden Einzelwahrheiten helfen ihm nicht. Durch die trügerische Trennung der Welt in zwei Teile, welche eine ungemeine Lügenhaftigkeit zur Folge hat, werden die wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen zur furchtbaren Gefahr, immer wieder neue Kriege auszulösen. Die Chemiker konnten uneigennützig die Wahrheit entdecken, wenn es auch eine Einzelwahrheit war, das Resultat war die Atombombe, die mit Vernichtung droht. Das geschieht im Reiche des Caesar. Retten kann allein das Licht der allumfassenden, ganzen Wahrheit, welche sich im Reich des Geistes offenbart.

Wenn wir das sogenannte objektive Kriterium der Wahrheit verwerfen, sowohl im Sinne des naiven Realismus als auch im Sinne des rationalistischen Realismus oder dem des transzendentalen kritischen Idealismus, so geschieht es keineswegs, um willkürliche „Subjektivität“, „Psychologismus“

im Sinne Husserls im Gegensatz zur Tiefe der Wirklichkeit zu behaupten. Die Tiefe der Realität offenbart sich in der Subjektivität, einer Subjektivität, die außerhalb der Objektivierung bleibt. Die Wahrheit ist subjektiv und nicht objektiv, sie wird objektiviert in Übereinstimmung mit der Welt der Notwendigkeit, mit dem Reiche des Caesar, in der Anpassung an die Zerbrochenheit und üble Vielfältigkeit der gegebenen Welt. Eine der Wahrheit und der tiefen Realität entgegengesetzte Subjektivität, eine Subjektivität, die in sich verschlossen ist, unfähig zur Transzendenz, zum Heraustreten aus sich selbst, ist gerade ein Bestimmt werden von außen her. Der in sich selbst eingeschlossene Mensch ist gerade das unfreie Wesen, nicht bestimmt durch die Tiefe, sondern von außen her, bestimmt durch die allgemeine Notwendigkeit, in welcher alles zerrissen, einander feindlich, von der Tiefe abgeschnitten, d. h. nicht geistig ist. Wenn Heidegger, Sartre und andere vom Geworfensein des Menschen (Dasein) in die Welt und von seinem Verurteiltsein zu dieser Welt sprechen, so sprechen sie von der Objektivierung, welche das Schicksal des Menschen ausweglos, von der tiefen Realität abgeschnitten sein läßt. Darüber läßt sich kaum streiten, es ist das eine Angelegenheit der letzten freien Wahl. Eine solche Philosophie nenne ich nicht Existenzialphilosophie, weil sie der Macht der Objektwelt unterworfen ist. Der Unterschied zwischen dieser Philosophie und der alten klassischen ontologischen Philosophie liegt darin, daß sie der Objektivität einer absurden, sinnlosen Welt gegenübersteht, während die ontologische sich der Objektivität der Vernunft und des Sinns des Seins gegenüber zu befinden glaubte. Es ist das eine sehr ernste Krisis des philosophischen Denkens. Aber die eine

wie die andere Richtung bleibt im Banne der Objektwelt.

Die Objektivierung schafft verschiedene Welten, die in höherem oder geringerem Maße wirklich oder geistig sind. Es wäre falsch zu denken, daß der Mensch in einer einzigen objektiven, von außen gegebenen Welt lebt. Er lebt in verschiedenen, oft rein geistigen Welten, die, für sich betrachtet, der komplexen und vielfältigen Wirklichkeit nicht entsprechen. Je mehr er sich auf ein einziges Element konzentriert, bis es schließlich alle anderen verdrängt, um so mehr begibt er sich in die Welt des rein Geistigen, ja Illusionären. Daß jemand überhaupt imstande ist, die Welt als Ganzes zu erfassen, ist sehr selten. Priester und Theologen, Gelehrte und Erfinder, Politiker, Sozialreformer und Revolutionäre, Schriftsteller und Künstler, Geschäftsleute, Industrielle — sie alle leben in verschiedenen Welten. Sie sind oft nicht in der Lage, sich gegenseitig zu verstehen. Die Art der Erfassung der Welt hängt ebenfalls vom Glauben der Menschen und ihrer ideologischen Richtung ab; sie ist eine andere beim Katholiken und Marxisten, eine andere beim Liberalen oder Sozialisten, beim Materialisten oder Spiritualisten usw. Verschieden wird die Welt auch je nach der Klassenzugehörigkeit aufgefaßt: anders erscheint sie dem Kapitalisten, dem Arbeiter oder dem Intellektuellen. Die Menschen leben häufiger, als sie meinen, im Reich von Abstraktionen, Fiktionen und Mythen. Selbst das Leben höchst rationaler Menschen ist von Mythen erfüllt. Der Rationalismus selbst ist eine der Mythen. Die rationale Abstraktion verwandelt sich leicht in einen Mythos. So ist der Marxismus z. B. voll von Abstraktionen, die sich in Mythen verwandelt haben. Das menschliche Bewußtsein ist beweglich: es verengt oder erweitert sich, es konzentriert sich auf etwas

oder zersplittert sich. Das durchschnittlich-normale Bewußtsein ist eine dieser Abstraktionen. Die Vernunft des Rationalismus ist einer dieser Mythen. Der sogenannte Heroismus, der Mut, der dazu gehören soll, jedem Glauben an eine höhere, geistige, göttliche Welt, jedem Trost zu entsagen, ist gleichermaßen eine der Mythen unserer Zeit, eine ihrer Selbsttröstungen. Der Mensch ist ein unbewußt listiges, durchaus nicht völlig „normales“ Wesen; er betrügt leicht sich selbst und andere, vor allem aber sich selbst. In der Entstehung einer — oft von Täuschungen erfüllten — Weltanschauung (je nachdem, worauf das Bewußtsein gerichtet ist) waltet ein Pragmatismus, den die Erkenntnis der wahren Realität nicht besitzt.

Die russischen Soziologen der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts, die den Naturalismus in den Sozialwissenschaften kritisieren, folgten der subjektiven Methode in der Soziologie und wurden deshalb von den Marxisten verspottet, die sich, wenn auch irrtümlicherweise, für Objektivisten hielten.*) Der Klassenstandpunkt ist ebenfalls eine subjektive Methode in der Soziologie. Die russischen „subjektivistischen“ Soziologen konnten ihren Standpunkt nicht philosophisch begründen, weil sie Positivisten waren, und der Positivismus damals eine beherrschende Stellung einnahm. Aber in der subjektiven Methode und ihrer Anwendung auf die Soziologie lag fraglos eine Wahrheit. Mehr noch: man konnte die subjektive Methode auf die ganze Philosophie anwenden. Die Existenzialphilosophie ist eine subjektive Methode in der Philosophie, sie bejaht die Erkenntnis der Welt im menschlichen Dasein und durch das menschliche Dasein hindurch, sie ist anthropozentrisch. Und man legt vergeblichen Widerspruch

*) N. Michailowski und P. Lawroff.

dagegen ein, wenn man es Psychologismus nennt. Der Psychologismus bleibt eine naturalistische Richtung. Schon mit besserem Recht könnte man von Ethizismus sprechen, aber auch das wäre nicht richtig. Der Ethizismus ist kein klarer, einheitlicher Standpunkt, kein geistiger Standpunkt, der aus der Tiefe der im menschlichen Dasein sich offenbarenden Geistigkeit urteilt. Der Geist steht jenseits der üblichen Auseinandersetzungen über Subjektivismus und Objektivismus. Das Werten ist der Weg zur Erkenntnis der sogenannten Geisteswissenschaften, jedoch bezieht sich dieses Werten nur auf den Geist, nicht aber auf die Sphäre der Objektivierung, die nicht nur in Naturphänomenen, sondern auch in psychischen und sozialen Phänomenen gegeben ist. Die geschichtliche Welt oder, richtiger, die geschichtlichen Welten, welche aus dem Objekt heraus erkannt werden, haben es schon mit Objektivierung zu tun. Die wahre Philosophie der Geschichte, die frei von Objektivierung ist, ist messianisch und prophetisch, das heißt: geistig. In der geistigen, zutiefst existenziellen Erkenntnis offenbaren sich Wahrheit und Sinn. Die objektive Erkenntnis ihrerseits kennt nur das Reich des Caesar und nicht das Reich des Geistes.

Es erhebt sich die entscheidende und letzte Frage: gibt es eine echte Realität, eine, die nicht die der Objekte ist, eine nicht illusorische, eine nicht fiktive? Natürlich existiert sie, aber sie ist weder „objektiv“ noch „subjektiv“ im üblichen Sinne des Wortes: sie ist jenseits der schon sekundären Trennung und Entgegensetzung von Subjekt und Objekt; nach indischer Terminologie ist sie Atman und Brahman. Alles setzt das Vorhandensein dieser Realität voraus, ohne welche wir der Illusion völlig ausgeliefert wären, den Fakten der „Objektivierung“, der phantomhaften

Macht der Objektwelt, was recht eigentlich Subjektivismus im üblen Sinne des Wortes bedeutet. Wir leben in hohem Maße in einer illusorischen „objektiven“ Welt, welche durch eine falsche Orientierung des der objektmäßigen Notwendigkeit unterworfenen Subjekts entstanden ist. Alle Religionen haben gegen diese Unterwerfung angekämpft — um dann schließlich selbst eine neue Knechtschaft der Objektivierung entstehen zu lassen. Die Grundlage der Philosophie, die dem Reich des Geistes und nicht dem Reich des Caesar angehört, ist die erlebte geistig-religiöse Erfahrung und nicht nur die Erfahrung Kierkegaards und Nietzsches, wie es Jaspers will. Damit will ich durchaus nicht die außerordentliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches in Abrede stellen.

Die Existenzialisten neuerer Prägung könnten sagen, daß mein philosophischer Standpunkt den Mythos von Gott und den Mythos vom Geist voraussetzt. Möge man das einen Mythos nennen, wenn man will! Es beunruhigt mich wenig. Es handelt sich um den umfassendsten und größten aller Mythen. Das Wichtigste aber ist dies: dieser Mythos ist auch ein Mythos von der Wahrheit, ohne welchen es schwer ist, über die Wahrheit auch nur irgend etwas auszusagen, nicht nur über d i e Wahrheit, sondern auch über andere Wahrheiten. Die Realität des Mythos von Gott, vom Geist, von der Wahrheit kann und braucht nicht bewiesen zu werden. Es ist das eine Frage letzter, freiheitlicher Wahl. Ich habe Grund, mich zu den Existenzialisten zu zählen, obwohl ich meine Philosophie viel eher eine Philosophie des Geistes oder, noch besser, eine eschatologische Philosophie nennen könnte. Es besteht aber ein radikaler Unterschied zwischen mir und den heutigen Existenzialisten. Sie meinen, daß die Würde des Menschen

in der furchtlosen Hinnahme des Todes als der letzten Wahrheit liegt. Der Mensch lebt, um zu sterben, sein Leben ist ein Leben zum Tode. Schon Freud hielt den Todesinstinkt für das Edelste im Menschen, den er für ein sehr niedriges Wesen erachtete. Heidegger sieht im Grunde genommen im Tode den einzigen wahren Triumph über das niedrige „Man“, d. h. er sieht im Tode eine größere Tiefe als im Leben. Der Mensch ist ein begrenztes Wesen; in ihm offenbart sich nicht die Unendlichkeit, und der Tod gehört zu seiner Struktur. Sartre und Simone de Beauvoir neigen dazu, im Tode positive Eigenschaften zu entdecken. Mir erscheint diese gegenwärtige Strömung als eine Niederlage des Geistes, als ein Ausdruck von Dekadenz, als eine Vergottung des Todes. Fraglos liegt die Würde des Menschen in der Furchtlosigkeit vor dem Tode, in der freien Hinnahme des Todes in dieser Welt — aber dies um des endgültigen Sieges willen über den Tod, um des Kampfes willen gegen den Triumph des Todes. Alle Religionen kämpften gegen den Tod. Und das Christentum ist die Religion der Auferstehung par excellence. Der gegenwärtigen Tendenz, wonach im Triumph des Todes das letzte Wort des Lebens zu sehen ist, müssen die sehr russischen Gedanken N. Feodorows, des großen Kämpfers gegen den Tod, entgegengesetzt werden, der nicht nur die Auferstehung anerkannte, sondern auch das aktive Erwecken vom Tode. Die Existenzialisten sind den Marxisten insofern überlegen, als sich wenigstens für sie das Problem des Todes überhaupt erhebt, das die Marxisten gar nicht kennen. Für die Marxisten unterdrückt das Aufgehen im Kollektiv und die Aktivität in ihm das Problem des Todes. Aber so armselig diese Lösung auch ist, so kennen sie doch keine Vergottung des Todes. Wenn es keine Auferstehung

zum ewigen Leben für alle, die gelebt haben, wenn es keine Unsterblichkeit gibt, so ist die Welt absurd und sinnlos. Die heutigen Existenzialisten sehen diese Absurdität und die Sinnlosigkeit der Welt. Sartre möchte einen Ausweg in der Anerkennung der Freiheit des Menschen finden, die nicht durch seine Natur bestimmt ist. Der Mensch ist ein niederes Wesen, aber durch die Freiheit kann er sich selbst umschaffen, kann er eine bessere Welt erschaffen. Dies müßte Sartre eigentlich zwingen, ein ideales, geistiges Prinzip im Menschen anzuerkennen. Ohne diese Anerkenntnis müssen die Existenzialisten in Materialismus verfallen, wenn auch von verfeinerter Art. Man könnte die Gedanken Sartres, Camus' und anderer mit dem tragischen Humanismus Herzens vergleichen, für welchen die Welt zufällig und sinnlos, der Mensch aber ein freies Wesen war, fähig, eine bessere Welt zu erschaffen. Jedoch kannte Herzen, wie später Nietzsche, die religiöse Qual, welche man bei den Existenzialisten neuester Prägung nicht findet. Eine tiefere Wahrheit steckt in dem Gedanken, daß die Welt nicht sinnentkleidet und absurd ist, sondern sich in einem Zustand des Un-Sinns befindet. Diese Welt, die Welt, wie sie uns erscheint, ist eine gefallene Welt, in welcher der absurde und sinnentblöhte Tod triumphiert. Eine andere Welt, eine Welt des Sinnes und der Wahrheit, kann sich nur in der geistigen Erfahrung offenbaren, die die heutigen Existenzialisten verwerfen. Man muß die Absurdität und den Un-Sinn der Welt, in der wir leben, sehen und zugleich an den Geist glauben, mit welchem die Freiheit verbunden ist, wie an den Sinn, der den Un-Sinn besiegen und die Welt verwandeln wird. Damit wird das Reich des Geistes über das Reich des Caesar triumphieren, die Wahrheit nicht nur über die Lüge, sondern auch über

einzelne Teilwahrheiten, die auf eine beherrschende Rolle Anspruch erheben, den Sieg davontragen.

Es gibt nichts Höheres als die Suche nach der Wahrheit und die Liebe zu ihr. Die einzige, umfassende, ganze Wahrheit ist Gott, und die Erkenntnis der Wahrheit ist ein Eingehen in das göttliche Leben. Kleine, Universalbedeutung beanspruchende Teilwahrheiten an die Stelle der einzigen, ganzen, befreienden Wahrheit zu setzen, führt zu Götzendienst und Sklaverei. Auf diesem Boden erwächst eine Wissenschaft als Selbstzweck, die keineswegs Wissenschaft ist. Alle Teilwahrheiten bedeuten eine, sei es auch unbewußte, Teilhaberschaft an der einen, höchsten Wahrheit. Die Erkenntnis der Wahrheit kann nicht ausschließlich menschliche Erkenntnis, kann aber auch nicht ausschließlich göttliche Erkenntnis sein wie z. B. im monistischen Idealismus Hegels; sie kann nur gott-menschliche Erkenntnis sein. Die Erkenntnis der Wahrheit ist eine schöpferische Tätigkeit des Menschen, der das Ebenbild und Gleichnis Gottes in sich trägt, d. h. ein göttliches Element in sich enthält. Dieses göttliche Element ist das „Ganz Andere“ Gottes. Die Erkenntnis der Wahrheit, nach der die Philosophie trachtet, ist unmöglich durch die abstrakte, mit Begriffen operierende Vernunft, sie ist möglich nur durch geistig umfassende Vernunft, durch Geist und geistige Erfahrung. Das westeuropäische Denken schlägt sich mit den Widersprüchen von Rationalismus und Irrationalismus herum, welche in gleicher Weise Resultate der Spaltung der geistigen Ganzheitlichkeit sind. Auch die Existenzialphilosophie liegt damit im Streit. Das tritt besonders klar hervor bei Jaspers. Man kommt zu dem Schluß, daß die philosophische Erkenntnis existenziell sein muß; das aber ist unmöglich, weil die erkennende Vernunft

die Existenz nicht zu erkennen vermag, weil diese niemals Objekt sein kann. Jedoch ist Erkenntnis der Existenz außerhalb der Objektivierung möglich durch den Geist, es ist eine geistige Erkenntnis möglich, die es auf den Gipfeln immer gegeben hat, sie findet sich schon im alten Indien. Geistige Erkenntnis ist gott-menschliche Erkenntnis, Erkenntnis nicht durch Vernunft und nicht durch Gefühl, sondern aus allumfassendem ganzheitlichem Geist. Die Leugnung gott-menschlicher Erkenntnis führt dazu, die Wahrheit durch Nützlichkeit, Interessen, durch den Willen zur Macht zu ersetzen. Die Erkenntnis der Wahrheit ist Transfiguration, Verklärung der Welt und nicht eine abstrakte Erkenntnis; in ihr stimmen Theorie und Praxis überein.

Im Menschen steckt ein aktives, schöpferisches Prinzip, mit welchem die Erkenntnis verknüpft ist. Dieses aktive Prinzip ist das geistige Prinzip. Die Erkenntnis schließt ein theurgisches Element in sich. Und von daher kann der Mensch das Reich des Geistes bereiten und nicht nur das Reich des Caesar. Wenn in der Vergangenheit die Philosophen von angeborenen Ideen sprachen, so drückten sie infolge des statischen Charakters ihres Denkens nur unvollkommen die Wahrheit vom aktiven Geist im Menschen und in der menschlichen Erkenntnis aus. Sofern man diese Aktivität des Geistes im Menschen nicht gelten läßt, kann man nichts im Menschen verstehen; man kann nicht einmal die Möglichkeit seiner Existenz zulassen. Es ist erstaunlich: der Mensch ist nicht so weit von dem unendlich Bösen der Welt erdrückt, daß er die Möglichkeit zur Erkenntnis der Wahrheit eingebüßt hat. Nicht nur der Verstand, auch die Vernunft wäre nicht fähig, die Möglichkeit zur Erkenntnis der Wahrheit zu entdecken — das tut einzig und allein der

Geist. Im Griechischen ist „nous“ nicht nur Vernunft, sondern auch Geist. Der Geist befindet sich nicht im Gegensatz zum Rationalen und zum Irrationalen. Die wahre Existenzialphilosophie ist die Philosophie des Geistes.

Die zeitgenössische Philosophie neigt dazu, den Dualismus der Welt zu leugnen (die numenale und die phänomenale Welt), der auf Plato zurückgeht. Diese Tendenz ist durchaus nicht neu, sie ist eigen dem Phänomenalismus, dem Empirismus, dem Positivismus, dem immanenten Monismus, dem Materialismus, sie ist Nietzsche wie den heutigen Existenzialisten eigen und noch vielen anderen. Gegenwärtig nimmt diese Tendenz immer verfeinere Formen an. Meiner Meinung nach haben wir es hier mit zwei entgegengesetzten Grundtypen der Philosophie zu tun: einer, die sich auf die gegebene Welt beschränkt, und einer transzendierenden. Aber was kann der Dualismus zweier Welten bedeuten und wie kann er mit der wissenschaftlichen Erkenntnis in Einklang gebracht werden? Vor allem muß der ontologische Dualismus sowie jeder Gebrauch des statischen Substanzbegriffes ausgeschaltet werden. Es handelt sich nicht um den Dualismus von Geist und Materie, von Geist und Körper, wie er in den schulmäßigen spiritualistischen Richtungen zu finden ist. Es handelt sich um zwei Zustände der Welt, die zwei verschiedenen Strukturen und Richtungen des Bewußtseins entsprechen — vor allem um den Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit, innerer Einheit und Uneinigkeit wie Feindschaft, von Sinn und Un-Sinn. Wir leben in einer Welt der Notwendigkeit, der Uneinigkeit und Feindschaft, des Absurden und des Sinnlosen. Aber die Welt beschränkt sich nicht auf diesen Zustand, der ein Zustand der Gefallenheit ist — ein anderer Zustand der Welt ist möglich,

der ein anderes Bewußtsein erfordert. Es liegt auch kein Grund dafür vor zu behaupten, daß es nur eine einzige Welt gebe. Am wichtigsten aber ist die Erkenntnis, daß der Geist durchaus keine Realität ist, die anderen Realitäten gleichgesetzt werden kann, beispielsweise der Realität der Materie; der Geist ist eine Realität in einem ganz anderen Sinn, er ist Freiheit und nicht Sein, qualitative Veränderung der Weltgegebenheit, schöpferische Energie, welche die Welt verwandelt. Es muß noch hinzugefügt werden, daß es keinen Geist ohne Gott als Urquell gibt. Die geistige Erfahrung des Menschen, auf die einzig eine Metaphysik gegründet werden kann, ist der alleinige Beweis der Existenz Gottes. Die Welt der Notwendigkeit, der Entfremdung, des Absurden, der Endlichkeit, der Feindschaft — sie ist eine Welt des beschränkten Bewußtseins, das an die Oberfläche getrieben ist und dem die Unendlichkeit verschlossen bleibt. Es gibt noch andere Ebenen allumfassenden Lebens, die sich nur einem veränderten Bewußtsein eröffnen können. Darin haben die Okkultisten recht. Die Welt, Gottes alleinige Welt, ist vielschichtig. Aber wie kann man die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis damit in Einklang bringen? Das ist durchaus nicht schwierig für die Wissenschaft im exakten Sinne des Wortes und schafft gar keinen Konflikt. Die Wissenschaft erkennt die reale Welt in dem Zustande, in welchem sie sich befindet, und sie ist nicht schuld an der Gefallenheit der Welt. Die Wissenschaft sucht die Wahrheit, und in ihr spiegelt sich der Logos wider. Aber sie hat bestimmte Grenzen, und es gibt Probleme, die sie nicht nur nicht lösen, sondern auch nicht stellen kann. Der Konflikt entsteht durch die falschen Ansprüche der Wissenschaft, die das menschliche Leben beherrschen möchte und sich für fähig hält, autoritativ

religiöse, philosophische und moralische Fragen zu entscheiden, ebenso wie dem Schaffen geistiger Kultur Richtlinien zu ziehen. Diese Ansprüche erzeugen dann natürlich den Konflikt, nicht aber die exakte Wissenschaft selbst. Keine Wissenschaft kann etwas darüber aussagen, ob es andere Welten gibt oder nicht. Wenn die Wissenschaft die Existenz anderer Welten leugnet, so nur, weil der Gelehrte, der ausschließlich mit der ihm gegebenen Welt beschäftigt ist, nicht die notwendige geistige Freiheit besitzt, um andere Ebenen der Welt zu erkennen. Eine Wissenschaft, die Selbstzweck ist, predigt die Versklavung an die Welt. Es muß aber ausgesprochen werden, daß auch die orthodoxe Theologie es für nötig befindet, die Existenz vieler Ebenen der Welt zu leugnen, und ebenfalls eine Versklavung an die Welt predigt. Die Lehre des Origenes von der Vielheit der Welten wurde verdammt. Die Quelle ist die gleiche. Solcherweise gibt sich die Teilwahrheit für die einzige umfassende Wahrheit aus, die sich doch nur einem unablässig sich vertiefenden und erweiternden Bewußtsein offenbart, das heißt geistigem Wachstum. Die gegebene Welt, diese Welt, ist nur ein Teil der Welt, wie ein Tag unseres Lebens auch nur ein Teil des Lebens ist.

KAPITEL I

Mensch und Gott. Geistigkeit.

Mensch und Gott. Geistigkeit.

Der Mensch steht vor der Frage aller Fragen — der Frage nach Gott. Diese Frage wird selten in ihrer Reinheit und Uranfänglichkeit gestellt, sie ist zu sehr mit toter Scholastik, mit verbaler Philosophie, mit dem Spiel mit Begriffen verwachsen. Diejenigen, die die Idee Gottes erhöhen wollten, haben sie tief erniedrigt, indem sie Gott Eigenschaften zuschrieben, die dem Reiche des Caesar und nicht dem Reiche des Geistes entlehnt waren. Es gibt keine Garantien der Existenz Gottes, immer kann der Mensch zweifeln und leugnen. Gott zwingt nicht, ihn anzuerkennen, wie materielle Dinge zwingen. Er ist der Freiheit des Menschen zugewandt. Der Glaube an Gott ist nur eine innere Begegnung in der geistigen Erfahrung. Man muß entschlossen zugeben, daß alle traditionellen Beweise des Seins Gottes — ontologische, kosmologische und physikalisch-theologische — nicht nur unzulänglich, sondern ganz unnötig, sogar eher schädlich sind. Kants Kritik dieser Beweise des Seins Gottes ist sehr überzeugend und ist nicht durch die traditionelle Apologetik widerlegt worden. Viel stärker ist der Beweis, den man anthropologisch nennen könnte. Er besteht darin, daß der Mensch ein Wesen ist, welches zwei Welten angehört und nicht von dieser natürlichen Welt der Notwendigkeit umfaßt wird, welches sich selbst als ein empirisch gegebenes Wesen transzendiert, welches eine Freiheit

zeigt, die aus dieser Welt nicht abgeleitet werden kann. Das beweist nicht die Existenz Gottes, weist aber auf sie hin, weil ein geistiges Prinzip im Menschen enthüllt wird. Noch wichtiger ist die Erstempfindung, welche keinen gehörigen Ausdruck finden kann. Wenn man sich einen Augenblick lang die Selbstgenügsamkeit der Welt vorstellt, z. B. die Selbstgenügsamkeit der sich bewegenden Materie als Urgrund, so staunt man über die Unverständlichkeit, Sinnlosigkeit, Finsternis, Unrealisierbarkeit des Gedankens einer solchen Welt. Ein zweifelloses Resultat der Meditationen über Gott: man kann über Gott nicht in rationalen Begriffen denken, die immer dieser Welt entnommen sind, welche Gott unähnlich ist. Die Wahrheit war nur auf Seiten der apophatischen Theologie. Es ist unmöglich, eine Ontologie Gottes zu konstruieren. Gott ist nicht Sein, welches immer schon eine Bearbeitung des abstrakten Gedankens ist. Gott ist nicht Sein, Gott ist Geist. Gott ist nicht Essenz, sondern Existenz. Über Gott läßt sich nur in der Sprache der Symbolik der geistigen Erfahrung reden. Überhaupt, Metaphysik ist nur möglich als eine Symbolik geistiger Erfahrung, als eine intuitive Beschreibung geistiger Begegnungen. Die Frage über Gott kann nicht abstrakt gestellt, kann nicht vom Menschen abstrahiert werden. Die Existenz des Menschen — in seiner Tiefe und nicht an der Oberfläche genommen — ist das einzige Zeugnis der Existenz Gottes, denn der Mensch ist eine Widerspiegelung des Bildes Gottes, obgleich dieses Bild oft verzerrt erscheint. Der Mensch ist nicht nur ein endliches Wesen, wie es das Denken unserer Zeit will, er ist auch ein unendliches Wesen, er ist die Unendlichkeit in endlicher Form, eine Synthese des Endlichen und des Unendlichen. Das Unbefriedigtsein des Menschen mit dem Endlichen, das Hinstreben zum Unendlichen

ist die Enthüllung des Göttlichen im Menschen, das menschliche Zeugnis von der Existenz Gottes und nicht nur der Welt. Das Verstehen Gottes als eines sich selbst genügenden und bewegungslosen Wesens ist ein beschränkter und abstrakter rationaler Gedanke; ein solches Verstehen ist nicht in der geistigen Erfahrung gegeben, in welcher die Beziehungen zu Gott immer dramatisch sind. Der Mensch begegnet Gott nicht im Sein, über welches man in Begriffen denkt, sondern im Geist und in der geistigen Erfahrung. Im Sein liegt schon eine Objektivierung — entweder die tötende Abstraktion des Begriffes oder eine idealisierte Naturnotwendigkeit und sozialer Zwang. Nur die Begegnung im Geist ist Begegnung in Freiheit. Nur im Geist und in der Freiheit ist die Begegnung mit Gott ein dramatisches Geschehen.

Die Beziehungen zwischen Gott und Mensch sind paradoxal und lassen sich gar nicht im Begriff ausdrücken. Gott wird im Menschen geboren, und dadurch wird der Mensch erhoben und bereichert. Dies ist die eine Seite der gottmenschlichen Wahrheit, sie offenbart sich in der Erfahrung des Menschen. Aber es gibt eine andere Seite, die weniger offenbar und weniger klar ist. Der Mensch wird in Gott geboren, und dadurch wird das göttliche Leben bereichert. Der Mensch hat Gott nötig, und Gott hat den Menschen nötig. Das setzt eine schöpferische Antwort des Menschen an Gott voraus. Die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen können nur dramatisch, d. h. dynamisch verstanden werden. Gott kann nicht statisch gedacht werden. Das statische Verstehen ist rational und exoterisch. Die Symbolik der Bibel ist im höchsten Grade dramatisch und dynamisch. Die statische Ontologie ist aus der griechischen Philosophie entlehnt. Die Möglichkeit der Existenz zweier

Naturen — der menschlichen und der göttlichen, welche vereinigt werden können, aber nicht identisch sind und nicht zusammenfließen — ist eine über-vernünftige, für die objektivierende Vernunft unfaßbare Wahrheit, denn die Vernunft neigt an sich entweder zum Monismus oder zum Dualismus. Das Mysterium des Christentums, welches in theologischen Systemen rationalisiert enthüllt wird, ist mit diesen paradoxalen und dramatischen Beziehungen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen verbunden. Das Paradoxon liegt darin, daß die höchste Menschlichkeit göttlich und zugleich eine Enthüllung des Menschen und des Menschlichen ist. Dieser vor die Vernunft gestellte Widerspruch ist rational unüberwindlich. Man könnte sagen, daß Gott menschlich, der Mensch aber unmenschlich ist. Darum gibt es in Wirklichkeit nur eine gottmenschliche Menschlichkeit. Das Grundproblem ist das Problem des Gott-Menschen und der Gott-Menschlichkeit, nicht das Problem Gottes. Die Bejahung Gottes außerhalb der Gottmenschlichkeit, d. h. abstrakter Monotheismus, ist eine Form des Götzendienstes. Daher die außerordentliche Bedeutung der Lehre von der Dreifaltigkeit der Gottheit, welche vor allem mystisch, in Termini geistiger Erfahrung und nicht rational-theologisch verstanden werden muß. Die großen deutschen Mystiker behaupteten kühn, daß kein Gott ohne Mensch sei, daß Gott verschwinde, wenn der Mensch verschwindet (besonders Eckhart und Angelus Silesius). Dies muß geistig verstanden werden und nicht in Begriffen naturalistischer Metaphysik und naturalistischer Theologie. Es ist eine Erfahrung der Liebe und nicht ein Begriff. Die fundamentale Antinomie muß für uns nicht die scholastische Antinomie des Natürlichen und Übernatürlichen sein, die den griechischen Kirchenvätern unbekannt

war, sondern der Gegensatz des Natürlichen und Geistigen. Es gibt zwei Arten, das Transzendente zu verstehen: entweder Gott als Transzendierung meiner Begrenztheit, als eine geheimnisvolle, aktuelle Unendlichkeit, die das göttliche Element im Menschen selbst voraussetzt — oder Gott als eine außerhalb des Menschen liegende ontologische Realität, die eine Entäußerung der menschlichen Natur voraussetzt, ihre Außergöttlichkeit. Nicht götzendienerisch, geistig ist nur die erste Auffassung. Ganz falsch und erniedrigend ist die oft wiederholte Idee, daß der Mensch vor Gott ein Nichts sei. Im Gegenteil, man muß sagen, daß vor Gott, in seiner Gerichtetheit auf Gott der Mensch emporsteigt, er ist erhaben, er besiegt das Nichts. Die rationalen ontologischen Lehren von den Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen sind unerträglich, solche Konstruktionen haben nur einen christlich-sozialen Wert für die christliche Gemeinschaft. Vor allem muß die in theologischen Lehren verbreitete Auffassung zurückgewiesen werden, daß Gott die Ursache der Welt, der Urgrund ist. Denn Kausalität und kausale Beziehungen sind ganz unanwendbar auf das Verhältnis zwischen Gott und der Welt, zwischen Gott und dem Menschen. Kausalität ist eine Kategorie, die nur auf die Welt der Phänomene anwendbar und gänzlich unanwendbar auf die noumenale Welt ist. Das ist in genügender Weise von Kant klargelegt worden, obgleich er inkonsequent war, indem er kausale Beziehungen zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung anerkannte. Gott ist nicht die Ursache der Welt. Man kann allenfalls sagen, daß Gott die Grundlage der Welt, der Schöpfer der Welt ist, aber auch diese Worte sind sehr unvollkommen. Man muß sich von allem Soziomorphismus und Kosmomorphismus freimachen. Gott ist nicht eine in

Zeit und Raum wirkende Kraft, er ist nicht Herr und Lenker der Welt, er ist auch nicht die Welt selbst oder eine Kraft, welche die Welt durchdringt. Richtiger ist es zu sagen, daß Gott der Sinn und die Wahrheit der Welt ist, Gott ist Geist und Freiheit. Wenn wir im Gegensatz zum pantheistischen Monismus sagen, daß Gott eine Person ist, so darf das nicht im beschränkten, natürlich-menschlichen Sinn verstanden werden, sondern im geistigen Sinn einer konkreten Gestalt, mit welcher für uns eine persönliche Gemeinschaft möglich ist. Die Begegnung und die Gemeinschaft mit Gott ist möglich nicht als Gemeinschaft mit dem Absoluten, für welches es kein Anderes geben kann, mit welchem keine Beziehungen möglich sind, nicht mit dem Gott der apophatischen Theologie, sondern mit dem konkreten, persönlichen Gott, der Beziehungen zu dem Anderen hat. Eine Welt ohne Gott ist ein unüberwindlicher Widerspruch zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen und ist sinnlos und zufällig.

Der Mensch kann nicht selbstgenügsam sein, das würde bedeuten, daß er nicht ist. Das ist das Geheimnis der menschlichen Existenz: sie beweist die Existenz eines Höheren als des Menschen, und darin liegt die Würde des Menschen. Der Mensch ist ein Wesen, welches seine Begrenztheit überwindet und zum Höheren transzendiert. Wenn es Gott nicht gibt als Wahrheit und Sinn, wenn es keine höhere Wahrheit gibt, so wird alles platt, es ist niemand und nichts da, zu dem man sich erheben könnte. Wenn aber der Mensch Gott ist, so ist das das Hoffnungsloseste, Flachste und Nichtigste. Jeder qualitative Wert erweist schon, daß in der menschlichen Bahn etwas Höheres als der Mensch selbst ist. Und das, was höher ist als der Mensch, d. h. das Göttliche, ist nicht eine äußere Macht, die über ihm steht

und über ihn herrscht, sondern ist das, was in ihm selbst ihn ganz zum Menschen macht, ist seine höchste Freiheit. Hier ist der Unterschied zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten terminologisch konventionell und weist auf das unüberwindlich Paradoxe in den Bedingungen unserer Zeit. Der Mensch hat von der ersten Morgendämmerung seines Daseins an die Existenz des Göttlichen vorausgesetzt, sei es auch in der größten Form. Wenn Gott nicht ist, wenn es keine sich über die Welt erhebende Wahrheit gibt, so ist der Mensch völlig der Notwendigkeit oder der Natur unterworfen, dem Kosmos oder der Gesellschaft, dem Staat. Die Freiheit des Menschen liegt darin, daß außer dem Reiche des Caesar noch das Reich des Geistes besteht. Die Existenz Gottes wird offenbar in der Existenz des Geistes im Menschen. Und Gott gleicht weder der Naturkraft noch der Macht der Gesellschaft und des Staates. Hier gibt es gar keine Analogien, alle Analogien bedeuten sklavischen Kosmomorphismus und Soziomorphismus im Verstehen Gottes. Gott ist Freiheit und nicht Notwendigkeit, nicht eine Macht über dem Menschen und der Welt, nicht die oberste, in der Welt wirkende Kausalität. Das, was die Theologen Gnade nennen, indem sie dieselbe mit menschlicher Freiheit verbinden, ist die Wirkung göttlicher Freiheit im Menschen. Man kann sagen, daß die Existenz Gottes die Magna Charta des Menschen ist, seine innere Rechtfertigung im Kampf für die Freiheit mit Natur und Gesellschaft. Die Würde des Menschen liegt darin, daß er sich nicht dem unter ihm Stehenden unterwirft. Aber dazu muß es etwas geben, was höher ist als er selbst, wenn auch nicht außerhalb seiner und nicht über ihm. Der Irrtum des Humanismus bestand gar nicht darin, daß er den höheren Wert des Menschen

und seine schöpferische Berufung behauptete, sondern darin, daß er zur Selbstgenügsamkeit des Menschen neigte und infolgedessen zu niedrig vom Menschen dachte, indem er ihn für ein ausschließlich natürliches Wesen hielt und das geistige Wesen in ihm nicht sah. Christus lehrte, daß der Mensch das Ebenbild und Gleichnis Gottes sei, und dadurch wurde die Würde des Menschen als eines freien geistigen Wesens behauptet, der Mensch war kein Sklave der natürlichen Notwendigkeit. Freiheit ist nur in dem Falle möglich, wenn außer dem Reiche des Caesar das Reich des Geistes, d. h. das Reich Gottes existiert. Ich wiederhole es: Gott ist nicht objektives Sein, auf welches rationale Begriffe anwendbar sind, Gott ist Geist. Die Grundeigenschaft des Geistes ist aber Freiheit. Geist ist nicht Natur. Freiheit kann nicht in der Natur wurzeln, sie wurzelt im Geist. Die Verbindung des Menschen mit Gott ist nicht natürlich-seinsmäßig, sondern geistig-existenziell, urtief. Wenn kein Gott ist, so ist kein Mysterium. Wenn kein Mysterium ist, so ist die Welt platt und der Mensch ein zweidimensionales Wesen, welches unfähig ist emporzusteigen. Wenn Gott nicht ist, so ist kein Sieg über den Tod, ist kein ewiges Leben, so ist alles sinnlos und absurd. Gott ist die Fülle, und der Mensch kann nicht anders als ihr zustreben. Die Existenz des Menschen beweist nicht durch tote logische Dialektik die Existenz Gottes, sondern zeigt ihn und zeugt von ihm. Die Identifizierung des Reiches des Geistes mit dem Reiche des Caesar ist ein falscher Monismus, der unvermeidlich Sklaverei erzeugt. Der Dualismus zwischen dem Reiche des Geistes und dem Reiche des Caesar ist eine durchaus notwendige Grundlage der Freiheit des Menschen. Doch dies ist kein endgültiger Dualismus, es ist ein Dualismus des geistigen und religiösen

Weges des Menschen. Der endgültige Monismus wird nur im Reiche Gottes obsiegen, er wird sich nur eschatologisch enthüllen.

Nicht nur ein verfeinertes, hochentwickeltes Bewußtsein, sondern auch ein mehr elementares und wenig entwickeltes Bewußtsein muß durch die geheimnisvolle Lehre von der Vorsehung, vom Verstehen Gottes als des Herrschers und Lenkers dieser Welt beunruhigt werden. Wie kann man das mit dem Triumph des Bösen und des Leidens in der Welt vereinigen? Meiner Meinung nach ist dies eine der Hauptquellen des Atheismus. Gewöhnlich umgeht man die Schwierigkeit mit Hilfe der Lehre vom Sündenfall. Jedoch erklärt und rechtfertigt das gar nichts. Die Macht des Bösen bleibt unerklärlich. Die Leiden der Menschen stehen in gar keinem Verhältnis zu ihrer Sündhaftigkeit, am meisten leiden nicht die Schlimmsten, sondern die Besten. Unerklärlich bleiben die Perioden der Gottverlassenheit im historischen und im individuellen Leben. Die Erklärung furchtbarer Katastrophen im menschlichen Leben durch Gottes Zorn und Strafe ist unerträglich. Es ist außerordentlich schwer, die Allgegenwart des allmächtigen und allgütigen Gottes im Bösen, in der Pest, in der Cholera, in der Folter, in den Schrecknissen der Kriege, Revolutionen und Gegenrevolutionen zu rechtfertigen und zu erklären. Das Verständnis für das Wirken der Vorsehung Gottes in dieser Welt des Bösen und des Leidens muß umgewertet werden. Viel richtiger denkt Kierkegaard: daß Gott inkognito in der Welt bleibt. In dieser Welt regiert nicht Gott, sondern der Fürst dieser Welt, nach seinen eigenen Gesetzen, den Gesetzen der Welt, und nicht nach den Gesetzen Gottes. Diese Welt ist mehr dem Reiche des Caesar als dem Reiche des Geistes unterstellt. Die Antwort des lebendigen Gottes kann nur eschatologisch

verstanden werden: „Dein Reich komme“. Es ist noch nicht da. Die Welt der Objekte, die Welt der Phänomene mit der in ihr herrschenden Notwendigkeit ist nur die äußere Sphäre, aber hinter ihr verborgen ist die Tiefe der Zusammengehörigkeit mit Gott. Man darf nicht denken, daß Gott in dieser Welt als eine Ursache wirke, gleich den Naturkräften, daß er regiere und herrsche, wie Fürsten und Regierungen in Staaten regieren, daß er das Leben der Welt und des Menschen determiniere. Es läßt sich kein Progreß in bezug auf Gott im historischen Prozeß, in der historischen Notwendigkeit denken. In der Geschichte geht ein Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit vor sich, Gott aber kann nur in der Freiheit sein, er ist nicht in der Notwendigkeit anwesend. Das zieht eine völlige Änderung der Lehre von der Vorsehung nach sich. Gnade ist nicht eine von außen her wirkende Kraft, Gnade ist eine Enthüllung des Göttlichen im Menschen. Es existiert kein Gegensatz zwischen Freiheit und Gnade, Gnade ist nur eine erhellte Freiheit. Wie ich schon mehrfach geschrieben habe, indem ich es als Grundthema behandelte, ist es möglich, ihr das Böse und die Kreatürlichkeit entgegenzustellen sowie die vorangehende, unerschaffene und daher undeterminierte Freiheit, die irrationale Freiheit. Aber die Freiheit kann zur Erhellung und Vergöttlichung werden.

Deshalb können in der Geschichte der Welt und des Menschen irrationale Kräfte wirken, eine dunkle Freiheit, welche Notwendigkeit und Gewalt erzeugt. Aber es wirkt auch die erhellte Freiheit, es wirkt auch die göttliche Kraft. Deshalb ist die Geschichte in hohem Grade dramatisch, deshalb geschehen in ihr fortwährend Zusammenstöße und geht ein Kampf vor sich zwischen dem Reiche des Geistes und dem Reiche des Caesar, welches die Tendenz hat, ein

totalitäres Reich zu sein. Es ist gleich falsch, überall im Leben der Welt den Triumph der bösen, teuflischen Macht und die fortschreitende Enthüllung der göttlichen, guten Macht und ihren Triumph zu sehen. Der Geist erschließt sich nicht progressiv im historischen Prozeß, und es obsiegen offensichtlich auch böse Prozesse, aber man muß überall mögliche Keime und das Herabsteigen des Geistes und des geistigen Reiches erblicken. Das Verhältnis des Menschen zu Gott setzt einen dramatischen Kampf zwischen dem Reiche des Geistes und dem Reiche des Caesar voraus, ein Hindurchgehen durch den Dualismus, im Namen des endgültigen Monismus, der sich nur eschatologisch erschließen kann. Dieses Thema wird verwickelter durch das Verhältnis des Menschen zum Kosmos.

KAPITEL II

Mensch und Kosmos. Die Technik.

Mensch und Kosmos. Die Technik.

Der Mensch ist ein natürliches Wesen, er ist durch viele Fäden mit dem kosmischen Leben verbunden, hängt von dem Kreislauf des kosmischen Lebens ab. Der Körper des Menschen ist auch durch physikalisch-chemische Prozesse bestimmt. Der Mensch stirbt als ein natürliches Wesen, und sein körperlicher Bestand zerstreut sich in der Materie und in dem Weltenleben. Der Mensch lebt in der natürlichen Welt und muß sein Verhalten zu ihr bestimmen. Jedoch das Geheimnis des Menschen liegt darin, daß er nicht nur ein natürliches Wesen und aus der Natur heraus nicht erklärbar ist. Der Mensch ist auch Persönlichkeit, d. h. ein geistiges Wesen, welches das Bild des Göttlichen in sich trägt. Daher ist die Lage des Menschen in der natürlichen Welt eine tragische. Der Mensch ist nicht nur eines der Objekte dieser Welt, er ist vor allem ein aus dem Objekt nicht deduzierbares Subjekt. Zugleich wird das Verhältnis des Menschen zum Kosmos dadurch bestimmt, daß er ein Mikrokosmos ist, er schließt in sich den Kosmos oder die Geschichte ein. Der Mensch kann nicht nur ein Teil von etwas sein, er ist ein Ganzes. Durch das geistige Prinzip in ihm ist der Mensch der Natur nicht unterstellt und unabhängig von ihr, obgleich die Naturkräfte ihn töten können. Wenn der Mensch ein ausschließlich

natürliches und endliches Wesen wäre, so würde sein Tod nichts Tragisches in sich haben, tragisch ist nur der Tod eines unsterblichen Wesens, das der Unendlichkeit zustrebt. Nur von außen her, aus dem Objekt heraus, ist der Mensch ein Teil der Natur; von innen, aus dem Geiste heraus, ist die Natur in ihm. Darum ist das Verhalten des Menschen zum Kosmos ein zwiefaches. Er ist Sklave und Beherrscher der Natur. Die zentrale Stellung des Menschen in der Natur wird gar nicht astronomisch bestimmt und hat sich nach Kopernikus nicht geändert; sie hängt gar nicht von dem ab, was die Naturwissenschaften entdecken. Diese Stellung des Menschen wird durch den Geist bestimmt. Daher ist das Grundthema: Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit.

Man kann vier Perioden in dem Verhältnis des Menschen zum Kosmos feststellen: 1. Versunkenheit des Menschen in das kosmische Leben, Abhängigkeit von der Objektwelt, in der die menschliche Persönlichkeit noch nicht herausgesondert ist, der Mensch noch nicht von der Natur Besitz ergreift und sein Verhalten zu ihr ein magisches und mythologisches ist (primitive Viehzucht und Ackerbau, Sklaverei). 2. Befreiung von der Macht der kosmischen Kräfte, von den Geistern und Dämonen der Natur, Kampf durch Askese — und nicht durch Technik — (elementare Wirtschaftsformen, Hörigkeit). 3. Mechanisierung der Natur, wissenschaftliches und technisches Besitzergreifen von der Natur, Entwicklung der Industrie in der Form des Kapitalismus, Befreiung der Arbeit und ihre Versklavung durch die Ausbeutung der Produktionsmittel und die Notwendigkeit, die Arbeit gegen Lohn zu verkaufen. 4. Zersetzung der kosmischen Ordnung durch die Entdeckung des unendlich Großen und des unendlich Kleinen, die Entstehung

einer neuen Organisiertheit — im Unterschied zum Organischen — durch Technik und Maschinismus, ein ungeheures Anwachsen der Macht des Menschen über die Natur und die Versklavung des Menschen durch seine eigenen Entdeckungen.

Diese Unterschiede im Verhalten des Menschen zur Natur sind typologisch und nicht chronologisch, obgleich der Wechsel der Zeiten seine Bedeutung hatte. Aber heutzutage, da wir in das technische Zeitalter eingetreten sind, gibt es noch andere schreckliche Themen. Wenn der Mensch früher die Dämonen der Natur fürchtete und Christus ihn von der Dämonolatrie befreite, so fürchtet er sich nunmehr vor dem Weltmechanismus der Natur. Die Macht der Technik ist die letzte Metamorphose des Reiches des Caesar. Sie verlangt nicht mehr jene Sakralisierungen, welche das Reich des Caesar in der Vergangenheit forderte. Es ist das letzte Stadium der Säkularisierung, der Zerfall des Zentrums, die Bildung getrennter autonomer Sphären und der Anspruch einer dieser Sphären auf totalitäre Anerkennung. Der Mensch befindet sich unter dem Einfluß einer der autonomen Sphären. Es läßt sich auch eine fünfte Periode in dem Verhalten des Menschen zur Natur denken. In dieser fünften Periode werden die Naturkräfte in noch höherem Maße vom Menschen gemeistert werden, eine reale Befreiung der Arbeit und des Arbeitenden wird stattfinden, die Technik wird dem Geist unterstellt werden. Doch setzt dieses eine geistige Bewegung in der Welt voraus, die eine Sache der Freiheit ist.

Ich habe mehrfach die Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, daß die unglaubliche Macht der Technik eine Umwälzung des ganzen menschlichen Lebens herbeigeführt hat. Die Krisis, die der Mensch durchlebt, hängt zusammen

mit dem Mißverhältnis zwischen der seelischen und physischen Organisation des Menschen und der modernen Technik. Seele und Leib des Menschen wurden geformt in einer Zeit, da sich das menschliche Leben noch in Übereinstimmung mit dem Rhythmus der Natur befand, da noch die kosmische Ordnung für ihn existierte. Der Mensch war noch mit der Mutter-Erde verbunden. Die Herrschaft der Technik bedeutet das Ende des tellurgischen Zeitalters. Die organische, natürliche Umgebung des Menschen — Erde, Pflanzen, Tiere usw. — kann von der Technik vernichtet werden; was wird dann sein? Eine elementare Technik hat es seit Urzeiten gegeben. Vom Ende des 18. Jahrhunderts an beginnt das revolutionäre Eindringen der Maschine, mit welchem die Entwicklung der kapitalistischen Industrie zusammenhängt. Erst in unserer Zeit gewinnt die Technik eine determinierende Macht über den Menschen und die menschlichen Gesellschaften, und es entsteht der Typus der technischen Zivilisation. Das ließ sich noch nicht vom 19. Jahrhundert sagen, welches kompliziert und widerspruchsvoll war, aber noch den alten Typ der Kultur bewahrte. Heute ist die kosmische Ordnung, an welche die Menschen glaubten — sowohl die Materialisten wie die Positivisten des 19. Jahrhunderts — ins Wanken geraten. Der Mensch ist auf eine neue Weise den kosmischen Kräften gegenübergestellt. Der Kosmos — im antiken, griechischen Sinne des Wortes, der Kosmos der Aristoteles, Thomas von Aquino, Dante — existiert nicht mehr. Die Natur ist nicht mehr die von Gott eingesetzte, hierarchische Ordnung, auf die man sich verlassen konnte. Diese Veränderung begann mit Kopernikus. Schon Pascal empfand Entsetzen vor der Unendlichkeit der Räume und fühlte scharf die Verlorenheit des Menschen in einer kalten, unendlichen

Welt. Ein nicht geringeres Entsetzen muß mit der Entdeckung der Welt des Unendlich-Kleinen entstehen. Die Wissenschaft dringt ein in die innere Struktur der Natur, in die Tiefe der Materie. In dieser Hinsicht kommt der Atomzertrümmerung eine ungeheure Bedeutung zu. Sie hat zur Entdeckung der Atombombe geführt, welche mit ungeheuren Katastrophen droht. Das schreckt die Gelehrten, die sich in ihren Laboratorien nicht frei fühlen. Die Zersetzung der Materie befreit eine ungeheure Energie. Man kann sagen, daß die Materie die Energie band und fesselte. Das stabilisierte die kosmische Ordnung. Heutzutage sagen die Gelehrten, daß die wissenschaftlichen Entdeckungen durch ihre technischen Folgen die kosmische Ordnung sprengen und kosmische Katastrophen hervorrufen können. Der Krieg hat aufgehört, eine lokalisierte Erscheinung zwischen Völkern und Staaten zu sein, er wird zu einer kosmischen — oder richtiger — zu einer antikosmischen Erscheinung. Eine außerordentliche Bedeutung für die Veränderung der Auffassung der kosmischen Ordnung hatte auch die Entdeckung des Relativitätsgesetzes. Aus ist es auch mit dem evolutionistischen Optimismus des 19. Jahrhunderts, welcher behauptete, alles gehe zum Besseren in der natürlichen Welt. Die Evolutionstheorien waren auf dem Boden der biologischen Wissenschaften entstanden und hatten einen beschränkten Gesichtskreis. Jetzt haben Physik und Chemie eine bestimmende Bedeutung, und der Horizont wird kosmisch, und dies gerade in einer Zeit, da der Kosmos dem Zerfall nahe zu sein scheint. Das Verhalten zur Natur wird ausschließlich durch die Praxis bestimmt, und es eröffnen sich der Praxis unbegrenzte Möglichkeiten. Dieser Umstand kann in gleicher Weise optimistisch und pessimistisch stimmen.

Eine neue Realität tritt ins Dasein, die verschieden ist sowohl von der natürlichen unorganischen Realität wie von der natürlichen organischen Realität. Diese neue Realität ist eine organisierte Realität. Der Mensch hat es nicht mehr mit der von Gott erschaffenen Natur zu tun, sondern mit einer neuen, von dem Menschen und der Zivilisation geschaffenen Realität, mit der Realität der Maschinen, der Technik, die es in der Natur nicht gibt. Die Maschine wird mit Hilfe von der alten Natur entnommenen materiellen Elementen geschaffen, aber es kommt etwas ganz Neues hinzu, das nicht mehr natürlich ist und nicht der alten kosmischen Ordnung angehört. Der Mensch hat nicht sogleich bemerkt, welches die Folgen hiervon sein können. Wahrlich — die Maschine und die Technik haben eine kosmogonische Bedeutung. Es ist ein neuer Tag der Schöpfung oder eine neue Nacht derselben. Eher eine Nacht, weil das Sonnenlicht erlöschen kann. Doch die Rolle der Technik ist eine zwiefache — sie hat eine positive und eine negative Bedeutung. Und das romantische Leugnen der Technik ist ohnmächtig und reaktionär. Man muß nicht die wissenschaftlichen Entdeckungen der Technik leugnen, sondern sie geistig meistern. Als eine verhängnisvolle Konsequenz der Technik, die nur ihrem eigenen, technische Weltkriege erzeugenden Gesetz unterstellt ist, erscheint das übermäßige Anwachsen der staatlichen Macht. Der Staat wird allmächtig, wird immer mehr totalitär, und dies nicht nur in totalitären Regimen; er will keine Grenzen seiner Macht kennen und betrachtet den Menschen nur als sein Mittel und Werkzeug. Die Macht der Technik hat noch eine andere, für den Menschen sehr schwierige Konsequenz, welcher seine Seele nicht genügend angepaßt ist. Es findet eine ungeheure Beschleunigung der Zeit statt, eine Geschwindigkeit, welche der

Mensch nicht erjagen kann. Vom Menschen wird eine unglaubliche Aktivität verlangt, die ihn nicht zu sich kommen läßt. Aber diese aktiven Minuten machen den Menschen passiv. Er wird zum Mittel außerhalb des menschlichen Prozesses, er ist bloß eine Funktion des Produktionsprozesses. Die Aktivität des menschlichen Geistes erweist sich als geschwächt. Der Mensch wird utilitaristisch bewertet, nach seiner Produktivität. Das ist eine Entäußerung der menschlichen Natur und eine Zerstörung des Menschen. Marx sprach mit Recht von der Entäußerung der menschlichen Natur in der kapitalistischen Ordnung. Aber dieselbe Entäußerung setzt sich fort in der Ordnung, durch die er die zerfallende kapitalistische Struktur ersetzen will. Im technischen Zeitalter findet sich auch das aktive Eintreten in die Geschichte ungeheurer menschlicher Massen — gerade da, wo sie ihren religiösen Glauben verloren haben — Massen, die man nicht mit den Arbeiterklassen identifizieren darf. Das alles erzeugt eine tiefe Krisis des Menschen und der menschlichen Zivilisation. Worin liegt die Hauptursache dieser Krisis?

Seit dem Austritt aus dem Mittelalter hat der Mensch den Weg der Autonomie verschiedener Sphären der menschlichen Aktivität beschritten. In den Jahrhunderten der neuen Geschichte, die schon aufgehört hat, neu zu sein und eine sehr alte geworden ist, begannen alle Sphären der Kultur und des sozialen Lebens, nur ihrem eigenen Gesetz zu leben und sich zu entwickeln, ohne einem geistigen Zentrum unterstellt zu sein. Auf diese Weise konnten sich die schöpferischen Kräfte des Menschen entwickeln, welche im Mittelalter gebunden waren. Politik, Ökonomie, Wissenschaft, Technik, Nationalität usw. wollen nichts von einem ethischen Gesetz, nichts von einem höheren, über ihrer

Sphäre stehenden geistigen Prinzip wissen. Macchiavellismus in der Politik, Kapitalismus in der Wirtschaft, Scientismus in der Wissenschaft, eine absolute Herrschaft der Technik über den Menschen — alles dies sind Ausgeburten dieser Autonomien. Der fundamentale und verhängnisvolle Widerspruch im Schicksal des europäischen Menschen war der Umstand, daß die Autonomie der verschiedenen Sphären seiner Aktivität keine Autonomie des Menschen selbst als eines ganzheitlichen Wesens war. Der Mensch wurde mehr und mehr Sklave der autonomen Sphären; sie sind nicht dem menschlichen Geist unterstellt. Der immer größer werdende Verlust seiner Ganzheitlichkeit erweckt in dem Menschen das Bedürfnis, sich vor dem drohenden Untergang, vor dem Verlust der menschlichen Gestalt zu retten. Einerseits strebt der europäische Mensch dem Neohumanismus zu, andererseits will er Ganzheitlichkeit im totalitären System der Organisation des ganzen Lebens erreichen. Die Frage des Totalitarismus, über die man so viel schreibt, ist komplizierter, als man gewöhnlich denkt. Der Totalitarismus ist eine religiöse Tragödie, und in ihm äußert sich der religiöse Instinkt des Menschen, sein Bedürfnis nach einem ganzheitlichen Verhältnis zum Leben. Aber die Autonomie der verschiedenen Sphären der menschlichen Aktivität, der Verlust des geistigen Zentrums haben dazu geführt, daß das Teilweise, Getrennte Anspruch auf Totalität, auf Ganzheitlichkeit erhebt. Wissenschaft und Politik haben schon längst diesen Anspruch geltend gemacht. In unserer Zeit werden Wirtschaft, Technik, Krieg totalitär. Die Wissenschaft wird utilitaristisch in bezug auf diese Sphären. Der Marxismus strebt zum ganzheitlichen Menschen, er will sich nicht mit der Entäußerung der menschlichen Natur abfinden, welche in der kapitalistischen Epoche

geschieht. Aber er will den ganzheitlichen Menschen aus der besonderen, autonomen Sphäre der Ökonomie heraus wiedererschaffen; er befindet sich im Banne des Ökonomismus der kapitalistischen Epoche. Deshalb ist der marxistische Totalitarismus falsch, weil er den Menschen nicht befreit, sondern knechtet. Der Mensch, in seiner Tiefe, ist nicht ein vorwiegend ökonomisches Wesen. Doch die größte Bedeutung hat der totalitaristische Anspruch der Technik. Die Technik will nichts von einem höheren Prinzip über sich wissen. Sie ist gezwungen, nur mit dem Staat zu rechnen, der ebenfalls eine totalitäre Bedeutung erwirbt. Die erschütternde Entwicklung der Technik als einer autonomen Sphäre führt zu der fundamentalen Erscheinung unseres Zeitalters: zum Übergang vom organischen zum organisierten Leben. Im technischen Zeitalter muß das Leben ungeheurer Menschenmassen, welche eine Lösung der Frage des täglichen Brotes verlangen, organisiert und geregelt werden. Der Mensch ist losgelöst von der Natur im alten Sinne des Wortes und ist in eine abgeschlossene soziale Welt versenkt, wie wir sie im Marxismus sehen. Gleichzeitig aber entsteht in ihm ein immer größer werdendes planetares Gefühl der Erde. Das Leben des Menschen ist in Widerspruch versenkt, er hat das Gleichgewicht verloren. Die autonome Macht der Technik ist der extreme Ausdruck des Reiches des Caesar, seine neue, allen früheren Formen unähnliche Form. Der Dualismus des Reiches des Geistes und des Reiches des Caesar nimmt immer schärfere Formen an. Das Reich des Caesar will keine neutralen Sphären anerkennen, es wird monistisch gedacht.

Charakteristisch für unsere Epoche ist die Vereinigung des Rationalen und des Irrationalen. Das mag widersprüchlich erscheinen, aber in Wirklichkeit ist es verständlich.

Es geht ein Ausbruch irrationaler Kräfte vor sich, und der Mensch ist im Begriff, in dem entstandenen Chaos unterzugehen. Er sucht sich durch Rationalisierung zu retten. Doch ist die Rationalisierung nur die Kehrseite des Irrationalen. Die Situation des Menschen in der Welt wird sinnlos, absurd. Er ist in die Sinnlosigkeit des Lebens versenkt, erkennt aber den Sinn nicht an, der allein die Sinnlosigkeit rechtfertigen kann. Die Welt gelangt zu einer rationalisierten Finsternis. Die Rationalisierung selbst des Lebens kann irrational sein. Die Rationalisierung selbst geschieht zu einer Zeit, da der Glauben an die Vernunft ins Wanken geraten ist. Das macht den ganzen Lebensprozeß widerspruchsvoll. Die Herrschaft der rationalisierten Technik macht die Situation des Menschen in der Welt absurd. Diese Situation des Menschen, dieses Hinausgeworfensein in die Welt des Absurden hat sich in der Philosophie Heideggers, in den Romanen Kafkas wiedergespiegelt. In ihnen wird mit erneuter Schärfe das Problem des Menschen und die Forderung einer neuen religiösen und philosophischen Anthropologie gestellt. Die Technisierung des Lebens ist gleichzeitig seine Enthumanisierung. Der alte Humanismus ist ohnmächtig gegenüber dem machtvollen technischen Prozeß, gegenüber dem anwachsenden Bewußtsein der Absurdheit des Lebens. Nur die Marxisten wollen optimistisch bleiben, glauben an den Segen der Technik, indem sie das Bewußtsein der Absurdheit ausschließlich auf die zum Tode verurteilten bourgeoisen Klassen beziehen, und verbinden mit ihr den unabwendbaren Triumph des Proletariats. Dieser Standpunkt läßt den Menschen ausschließlich als ein soziales Wesen gelten, in welchem die Klasse denkt und wirkt. Der marxistische Optimismus stellt in seiner Tiefe weder die Frage des Verhältnisses des Menschen zum Kosmos

noch die Frage nach dem inneren Leben des Menschen, welches einfach geleugnet wird.

Ich habe schon öfters über die Dualität des Humanismus geschrieben, über seine innere Dialektik, welche zur Leugnung des Menschen führt. Das Bestreben, die Technik zu leugnen, ist sinnlos. Die Technik muß nicht geleugnet, sondern dem Geist unterstellt werden. In seinem historischen Schicksal geht der Mensch nicht nur durch radikale Veränderungen des sozialen Lebens hindurch, welche eine neue Struktur der Gesellschaft erschaffen sollen, sondern auch durch eine radikale Veränderung des Verhältnisses zum kosmischen Leben. Man vergißt zu sehr, daß das soziale Leben der Menschen mit dem kosmischen Leben verbunden ist, und daß keine vollkommene Gesellschaft ohne Beziehung zum kosmischen Leben und dem Wirken der kosmischen Kräfte erreicht werden kann. Die Grundlagen des Marxismus bleiben unhaltbar in der sozialen Welt. Die Entwicklung der Technik und ihre Macht über das menschliche Leben steht in direkter Beziehung zum Thema „Mensch und Kosmos“. Es ist bereits erwähnt worden, daß die moralische und geistige Entwicklung der technischen Entwicklung nicht entsprechen, und daß darin die Hauptursache der Störung im Gleichgewicht des Menschen liegt. Nur die Verbindung der sozialen mit der geistigen Bewegung kann den Menschen aus dem Zustand der Zwiespältigkeit und der Verlorenheit herausführen. Nur durch das geistige Prinzip, welches das Band zwischen Gott und dem Menschen ist, wird der Mensch sowohl von der natürlichen Notwendigkeit wie von der Macht der Technik unabhängig. Doch die Entwicklung der Geistigkeit im Menschen bedeutet nicht eine Abwendung von Natur und Technik, sondern ihre Meisterung. Das vor dem Menschen

stehende Problem ist noch komplizierter: mit der mechanisierten Natur sind keine wechselseitigen Beziehungen möglich. Die uralte Gemeinschaft des Menschen mit dem Naturleben ist jetzt nur durch geistiges Erschauen möglich, sie kann nicht einfach organisch im alten Sinne des Wortes sein. Aber damit wird das noch brennendere Problem der Beziehungen des Menschen zur Gesellschaft gestellt.

KAPITEL III

*Der Mensch und die Gesellschaft.
Sozialismus.*

*Der Mensch und die. Gesellschaft.
Sozialismus.*

Der Mensch ist ein natürliches, soziales und zugleich geistiges Wesen. Er ist ebenso ein freies wie sklavisches Wesen, zu Opfer und Liebe wie zu Egoismus neigend, ein hohes wie aber auch niederes Wesen, das in sich das Bild Gottes wie zugleich das der natürlichen und sozialen Welt trägt. Deshalb wird der Mensch durch sein Verhalten zu Gott, zur Natur und zur Gesellschaft bestimmt. Dazwischen fühlt er sich in viel höherem Maße vor die Gesellschaft als vor den Kosmos gestellt und fühlt viel mehr die Macht der Gesellschaft. Auch die Macht der Technik fühlt er als die Macht der Gesellschaft und nicht als die Macht der Natur. Deshalb wird mit größter Schärfe die Frage nach den Grenzen dieser gesellschaftlichen Macht über den Menschen gestellt. Die Gesellschaft hat totalitäre Ansprüche und ist geneigt, dem Menschen zu sagen: „Du bist mein Geschöpf und gehörst mir ungeteilt“. Christus behauptete den Dualismus des Reiches Gottes und des Reiches des Caesar. Gegenwärtig vollzieht sich eine Rückkehr zum antiken, heidnischen Bewußtsein, welches eine ungeteilte Macht der Gesellschaft und des Staates anerkannte. Die Beziehungen zwischen dem Menschen und der Gesellschaft erscheinen paradoxal. Von außen her, aus dem Objekt heraus, ist die menschliche Persönlichkeit nur

ein geringer Teil der Gesellschaft, von innen heraus ist die Gesellschaft ein Teil der menschlichen Persönlichkeit, ihre soziale Seite, gleichwie der Kosmos ein Teil der menschlichen Persönlichkeit als des alles in sich schließenden Mikrokosmos ist. Das Wichtigste ist zu erkennen, daß der Mensch nicht nur dem gesellschaftlichen Plan angehört, sondern auch dem geistigen Plan — und das ist der Quell seiner Freiheit. Es ist notwendig, auf jede Weise die Lüge jeglichen Monismus zu entlarven, der stets eine Quelle der Tyrannei ist. Annehmbarer wäre der Pluralismus, aber in bourgeoisen und kapitalistischen Gesellschaften ist der Pluralismus mit dem Individualismus verbunden und ist eine verhüllte Form der Tyrannei der kapitalistischen Herrschaft. Deshalb kann nur die Rede sein von der Erschaffung einer ganz neuen, brüderlichen Gesellschaft, einer personalistischen und auf Gemeinschaftssinn gegründeten Gesellschaft. Die Gesellschaft ist für den Menschen ein ihn von außen determinierendes Objekt. Sie muß verwandelt werden in ein Subjekt, welches innerlich den kommunautären und sozialen Charakter des Menschen kennzeichnet.

Der Kommunismus leugnet, genau so wie der Faschismus, den tragischen Konflikt zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft. Dieser Konflikt gilt nur als der aus Klassen bestehenden Gesellschaft eigen. So scheint es, wenn man an der Oberfläche bleibt; aber in größerer Tiefe wird dieser Konflikt nur im Reiche Gottes völlig beseitigt. Die Tragik der Situation des Menschen liegt darin, daß er gezwungen ist, in einer natürlichen und objektiven Ordnung zu leben, d. h. die Wirkung der Notwendigkeit auf ihn ist größer als die Wirkung der Freiheit in ihm. Die Gesellschaft ist weder ein besonderes Wesen noch ein Organismus. Völlig falsch ist in dieser Hinsicht die Metaphysik des Kollektivismus,

welche in dem sozialen Kollektiv eine über dem Menschen stehende Realität sieht. Auf diese Frage werden wir noch zurückkommen. Die Gesellschaft ist dennoch eine gewisse Realität. Realität ist nicht nur „Ich“ und „Du“, sondern auch „Wir“. Aber die Realität des „Wir“ gibt durchaus nicht das Recht, den Primat der Gesellschaft über die menschliche Persönlichkeit anzuerkennen. Außerhalb des Menschen und der Beziehungen von Mensch zu Mensch existiert die Gesellschaft nicht, oder sie existiert als Entäußerung der Natur des Menschen selbst. Der Universalismus Hegels, Marx', Dürkheims, Spanns usw., welcher den Primat der Gesellschaft oder des Staates über die menschliche Persönlichkeit anerkennt, ist ein falscher Universalismus und ist auf der Logik des Realismus der Begriffe begründet, für den das Allgemeine realer als das Individuelle ist. Marx ist widerspruchsvoll in dieser Beziehung, aber er hat einen scholastischen Realismus der Begriffe, der im Widerspruch zum Materialismus steht. Für ihn ist die Klasse realer als der Mensch. Es ist sehr interessant, daß dieser Widerspruch der sozialen Dialektik, wie es J. J. Rousseau bestätigte, zum despotischen Staat der Jakobiner führte. Rousseau leugnete schon die religiöse Gewissensfreiheit und kehrte zur antiken, vorchristlichen Auffassung der Freiheit zurück. Richtiger sahen Proudhon, bei uns Herzen und Michailowski, die den Sozialismus im Namen des Individuums, im Namen des Menschen behaupteten.

Die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit kann nicht durch die Gesellschaft gegeben werden und kann ihrem Ursprung und Kennzeichen nach nicht von ihr abhängen — sie gehört dem Menschen als einem geistigen Wesen. Die Gesellschaft, wenn sie keine totalitären Ansprüche hat, hat diese Freiheit bloß anzuerkennen. Diese Grundwahrheit

über die Freiheit spiegelte sich in der Lehre von dem natürlichen Recht, von den Rechten des Menschen, die unabhängig vom Staat sind, von der Freiheit nicht nur als der Freiheit in der Gesellschaft, sondern auch als Freiheit von der Gesellschaft, welche keine Grenzen in ihren Ansprüchen kennt. Benjamin Constant sah hierin den Unterschied zwischen der Auffassung der Freiheit in der christlichen Periode der Geschichte und der Auffassung in der antiken, griechisch-römischen Welt. Die Lehre von dem natürlichen Recht, welche die Menschenrechte als unabhängig von politischen, vom Staat festgesetzten Rechten anerkannte, beging den theoretischen Fehler, welcher der unreifen Metaphysik jener Zeit eigen ist. In Wirklichkeit werden die unveräußerlichen Rechte des Menschen, welche die Grenzen der Macht der Gesellschaft über den Menschen festsetzen, nicht von der Natur, sondern von dem Geist bestimmt. Es sind geistige und nicht natürliche Rechte, die Natur setzt gar keine Rechte fest. Denselben Fehler beging man, als man die Revolution im Namen der Natur vollzog; man kann sie nur im Namen des Geistes machen, die Natur hingegen, d. h. der dem Menschen eigene Instinkt, schuf nur neue Formen der Sklaverei. Das Christentum hat einst die größte geistige Revolution vollzogen, es befreite den Menschen geistig von der unbegrenzten Macht des Staates und der Gesellschaft, welche in der antiken Welt sich auch auf das religiöse Leben erstreckte. Es entdeckte im Menschen das geistige Prinzip, welches nicht von Welt, Natur und Gesellschaft, vielmehr nur von Gott abhängt. Das eben ist die Wahrheit des christlichen Personalismus, welche der antiken, vorchristlichen Welt unbekannt war. Jedoch in seinem historischen Schicksal wurde das Christentum durch die Anpassung an das Reich des Caesar entstellt, es

beugte sich vor der Staatsmacht und suchte diese Macht zu sakralisieren. So entstanden zwangsläufig die christlichen Theokratien, so kam man zur Anpassung und Rechtfertigung des kapitalistischen Regimes, welches sich im schärfsten Widerspruch zum Christentum befindet. Eine verhängnisvolle Bedeutung hatten die Worte des Apostels Paulus: „Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott“ (Röm. 13, 1), die gar keine religiöse, sondern nur eine zeitliche, historische Bedeutung hatten. Die Worte des Apostels Paulus wurden zu einer Quelle des Opportunismus. Auf Paulus' Christentum wurden zwei Wege festgelegt: entweder der asketische Weg der Weltflucht, welcher die asketisch-metaphysische Weltanschauung rechtfertigte, oder der Weg der Anpassung an die in der Welt herrschenden Kräfte. Das Christentum bestimmte immer sein Verhältnis zu den Organisationen der Gesellschaft, welche von anderen begründet wurden, aber es erschloß nicht die Wahrheit der Organisation der Gesellschaft aus der Tiefe des Christentums selbst heraus. Die christliche Wahrheit von der Gesellschaft war noch nicht erschlossen, die Zeiten waren noch nicht erfüllt. Deshalb muß man zeitweilig den Dualismus dessen, was „Gottes“, und dessen, was „Caesars“ ist, behaupten, den Dualismus des Natürlich-Sozialen sowie den Dualismus der Gesellschaft und des Staates. Das ist die Quelle der Freiheit. Aber das ist nicht das Endgültige, das ist ein Dualismus unterwegs, ein zeitweiliger Dualismus. Die endgültige Zugewandtheit muß eine Zugewandtheit zum Reiche Gottes sein, in welchem jeder Dualismus überwunden ist. Es ist auch notwendig, den Unterschied zwischen der Gesellschaft und der kommunautären Gemeinschaft festzustellen. Die Organisation der Gesellschaft, in der ein großer Teil Notwendigkeit ist, ist nicht eine

Schöpfung des Gemeinschaftssinnes. Im nächsten Kapitel soll die Rede sein von dem tiefgehenden Unterschied zwischen der Idee religiöser Konziliarität und der sozialistischen Idee des Kollektivismus. Die Endziele des menschlichen Lebens sind nicht soziale, sondern geistige Ziele. Andererseits ist aber die Trennung des individuell-moralischen von dem sozial-moralischen Akt grundfalsch; man kann nicht ein moralischer Mensch und ein guter Christ im individuellen, persönlichen Leben und ein grausamer Erpresser und amoralischer Mensch im sozialen Leben sein, in der Eigenschaft des Vertreters der Obrigkeit, des Besitzers von Unternehmen, des Familienoberhauptes usw. Falsch und unmenschlich ist der Unterschied zwischen dem Menschen und dem hierarchischen Rang, der Ersatz des Menschen durch einen hierarchischen Rang. Die Hauptursache der Krisis des Christentums sowie der Krisis der Gesellschaft und des Niedergangs des Glaubens ist jedoch die ausschließliche Auffassung des Christentums als einer Religion der persönlichen Erlösung. Auf dem Boden eines solchen Bewußtseins ist eine Lösung des Problems der Beziehungen zwischen dem Menschen und der Gesellschaft unmöglich. Nur ein neues Bewußtsein im Christentum, nur seine Auffassung als einer Religion nicht nur einer persönlichen, sondern auch einer sozialen und einer kosmischen Transfiguration, d. h. die Verstärkung des Messianismus und der Prophetie im christlichen Bewußtsein kann zu einer Lösung des qualvollen Problems der Beziehungen zwischen dem Menschen und der Gesellschaft führen.

Das Problem der Beziehungen zwischen Mensch und Gesellschaft hat sich sehr zugespitzt infolge der Rolle, die der Sozialismus heutigentages spielt. Das Wort „Sozialismus“ selbst kommt von dem Wort „Gesellschaft“. Als der

Sozialismus noch Traum und Poesie, noch nicht Prosa des Lebens und Obrigkeit geworden war, wollte er organische Menschlichkeit sein. Sogar Marx dachte, daß der Sozialismus eine neue Gesellschaft im Namen des Menschen verwirklichen müsse. Die verhängnisvolle Dialektik alles dessen, was in der Welt, in dem Reiche des Caesar verwirklicht wird, war noch nicht offensichtlich geworden. Aber ungeachtet der zweifellosen praktischen Wahrheit des Sozialismus — jedenfalls der kritischen Wahrheit in bezug auf den Kapitalismus — ist die Metaphysik des Sozialismus falsch. Diese Metaphysik ist auf dem Primat der Gesellschaft über die menschliche Persönlichkeit begründet, wenn auch mit der Voraussetzung, daß der Mensch durch diesen Primat nur gewinnen kann. Der Sozialismus ist doppelsinnig: er kann entweder eine neue freie Gesellschaft oder ein neues Sklaventum errichten. Die Tiefe und Wahrheit des Sozialismus liegt darin, daß die menschliche Persönlichkeit, insbesondere die Persönlichkeit des Arbeiters, aus dem Objekt zum Subjekt werden muß. Der fundamentale Gegensatz bleibt der Gegensatz von Persönlichkeit und Ding. Es ist unzulässig, daß der Mensch als Ding und Objekt angesehen wird. Der Mensch ist Subjekt und Persönlichkeit, und gerechtfertigt ist nur die soziale Ordnung, welche dieses anerkennt. Über den Unterschied zwischen Sozialismus und Kommunismus wird weiter unten die Rede sein, in dem Kapitel vom Kollektivismus und Marxismus.

Es wird gesagt, daß der Unterschied zwischen Sozialismus und Kommunismus darin bestehe, daß die Losung des Sozialismus heißt: „von jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung“, während die Losung des Kommunismus heißt: „von jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“. Dieser Unterschied ist

kein prinzipieller, sondern ein sekundärer und weist bloß auf verschiedene Stufen des von der Gesellschaft erreichten Wohlstandes. Ein viel tieferer Unterschied ist, daß der Sozialismus keine totalitäre Weltanschauung verlangt wie der Kommunismus, nicht bestrebt ist, das ganze persönliche Leben des Menschen zu kollektivieren, und nicht alle Mittel für erlaubt hält. Aber auch der Sozialismus, der in den meisten Fällen auf einer falschen Metaphysik gegründet ist, erkennt die Welt der Objekte als primäre Realität an, die Welt des Subjektes hingegen als sekundär. Das ist eine der Transformationen des Reiches des Caesar. Der Materialismus, d. h. die Verabsolutierung des Dinges und des Objektes, ist ein Erbe der bourgeoisen Weltanschauung. Kapitalismus ist praktischer Atheismus. Ragaz sagt darüber viel Richtiges. Aber sein Gedanke birgt die Illusion, daß dem Proletariat die Unendlichkeit offen steht, weil es frei von Eigentum ist. Die Gefahr der Verbürgerlichung des Sozialismus liegt stets vor — das hat Herzen mit großer Schärfe hervorgehoben. Auch der Kommunismus kann bürgerlich werden im geistigen Sinne des Wortes. Der tiefste Gegensatz ist nicht der Gegensatz zum Kapitalismus als ökonomischer Kategorie, sondern der zum Bürgertum als einer geistigen und moralischen Kategorie. Das Revolutionäre im sozialen Kampf für eine neue Gesellschaft wird gewöhnlich nicht nach dem sozialen Ideal bestimmt und nicht nach der geistigen und moralischen Veränderung der Menschen, welche die neue Gesellschaft schaffen, sondern nach den Mitteln, die im Kampfe angewandt werden, nach dem Grad der Anwendung der Gewalt. Gandhi war sicherlich revolutionärer im geistigen Sinn des Wortes als die Kommunisten, aber er wurde gerade wegen dieses revolutionären Geistes ermordet.

Eine außerordentliche Bedeutung hat hier das Verhältnis zur Zeit. Kann die Gegenwart als Mittel für die Zukunft betrachtet werden und die gegenwärtige Generation als ein Mittel für die kommenden Generationen? Man will oft den revolutionären Sozialismus in dieser Art der Betrachtung der gegenwärtigen Generation lebendiger Menschen als eines einfachen Mittels für die Zukunft sehen. Deshalb erachtet man es für möglich, ungeheure Massen von Menschen zu töten, unermessliches Leiden zu verursachen für die Verwirklichung des künftigen Wohls und Glücks der Menschen. So wurde und wird noch immer das Reich des Caesar geschaffen; das ist sein Gesetz. Der Unterschied liegt nur im Grad. Die Revolution wird als Antipersonalismus verstanden.

Das quälendste Problem im Sozialismus ist das Problem der Freiheit. Wie ist die Lösung des Problems des täglichen Brotes für alle Menschen, des Problems, von welchem das Leben der Menschen überhaupt abhängt, mit der Freiheit zu vereinigen, von der die Würde des Menschen abhängt? Dies Problem ist gänzlich unlösbar auf dem Boden des Materialismus, es könnte nur auf dem Boden des religiösen Sozialismus gelöst werden. Aber das Tragische der Situation liegt darin, daß die menschlichen Massen durch einen Prozeß der Entchristlichung und einen Materialismus hindurchgehen, woran die Christen selbst schuld sind. Der Sozialismus an sich wird niemals eine vollkommene Gesellschaft und auch niemals Gleichheit verwirklichen. Es wird nicht mehr die sündige Form der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen geben, es wird keine Klassen geben in dem Sinne, in welchem sie in der kapitalistischen Ordnung entstehen konnten. Aber es wird eine neue bevorzugte regierende Schicht entstehen, eine neue Bürokratie

— diejenige, die man heute „Manager“ nennt (James Burnham).

In der Geschichte geht ein zwiefacher Prozeß vor sich: ein Prozeß der Sozialisierung und ein Prozeß der Individualisierung. Der Kommunismus hat eine Tendenz zu einer totalitären Sozialisierung. Darin liegt seine Eigenart. Das ökonomische System des Kommunismus braucht noch nicht eine totalitäre Sozialisierung des menschlichen Lebens zu sein. Sie folgt aus der philosophischen Weltanschauung des Kommunismus, aus seinem religiösen Glauben. Darin liegt sein Hauptunterschied zum Sozialismus. Der Sozialismus ist weniger geistig, in ihm geht ein Prozeß der Individualisierung vor sich. Aber der Sozialismus kann als Gattungsbegriff betrachtet werden, und in diesem Falle sind verschiedene Formen des Sozialismus möglich. Möglich ist ein revolutionärer Sozialismus und ein reformatorischer Sozialismus, ein religiöser Sozialismus und ein atheistischer Sozialismus, ein demokratischer Sozialismus und ein aristokratischer Sozialismus. Es ist jetzt nicht die Rede von den sozialen Veränderungen in Europa, sondern von Prinzipien. Im Sozialismus war immer ein chiliastisches Element, es war im utopischen Sozialismus und in Marx' Sozialismus. Aber eben das nicht zum Bewußtsein gelangte chiliastische und messianische Element erzeugt Fanatismus, und mit ihm ist verbunden sein kriegerischer antireligiöser Charakter. Die äußerste Feindseligkeit der Religion gegenüber kann ein Verlangen nach Religion sein. Das ist eher diejenige Art des Sozialismus, welche Kommunismus genannt wird. Das Wort Sozialismus selbst ist farblos und will kaum etwas besagen, es kommt von dem Worte „Gesellschaft“ her. Das Wort Kommunismus ist sinnvoller, es hängt mit Kommunion, mit Kommunautarität zusammen.

Aber in der Praxis gewinnt der Kommunismus nicht so sehr einen kommunautären wie einen kollektivistischen Charakter. Wir werden sehen, daß dies der Grundunterschied ist. Wäre nicht die Verwandlung des Kommunismus in einen extremen Kollektivismus, der für keinerlei Individualisierungen Platz läßt, so würde ich das Wort „Kommunismus“ vorziehen, ich würde den religiösen und aristokratischen Kommunismus (nicht im sozialen, sondern im klassischen Sinne) verteidigen. Jedoch gemäß der nun üblich gewordenen Terminologie gebe ich den Vorzug dem Worte „Sozialismus“.

Man muß zugeben, daß der Sozialismus wählerischer in seinen Mitteln ist, weniger dazu neigt, seine Ziele durch Gewalt zu erreichen. Auch in der Vergangenheit war der chiliastische, christliche Kommunismus, der sich die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden als Ziel setzte, zu blutigen Gewalttaten geneigt. In dieser Hinsicht ist die Figur Thomas Münzers bezeichnend. Die kommunistische Utopie, z. B. die Utopie Campanellas oder Cabets, entwarf eine ideale Ordnung, in welcher kein Raum für Freiheit und die Organisation der Gesellschaft tyrannisch war. Im Grunde ist das Problem des Sozialismus, vor welchem der heutige Mensch steht — das Problem des „täglichen Brotes“ und der sozialen Gerechtigkeit — elementar und relativ. Der Sozialismus, im radikalen Sinne des Wortes, kann nicht die Grundprobleme des menschlichen Daseins lösen. Nach der Verwirklichung der elementaren Wahrheit des Sozialismus werden die tiefsten Fragen mit besonderer Schärfe vor dem Menschen aufsteigen, und das Tragische des menschlichen Lebens wird besonders deutlich werden. Die Ziele des menschlichen Lebens sind geistig und nicht sozial, das Soziale gehört zu den Mitteln.

Der Kampf gegen die bourgeoise Gesellschaft und den bourgeoisen Geist, der weder vom Sozialismus noch vom Kommunismus genügend bekämpft wird, bedeutet gar nicht ein Leugnen der Verdienste der bourgeoisen und humanistischen Periode der Geschichte, der Begründung der Freiheit des Denkens und der Wissenschaft, der Aufhebung der Folter und grausamer Strafen, der Anerkennung größerer Menschlichkeit. In dieser Beziehung war das 19. Jahrhundert ein großes Jahrhundert. Ganz sinnlos ist die Idee einer proletarischen Kultur, welche Marx wie Lenin keineswegs behaupteten. Eine proletarische Psychologie und eine proletarische Kultur können nur die Versklavung des Menschen bedeuten, Kultur kann nur allgemein menschlich sein und setzt unbedingt ein aristokratisches Element voraus. Ebenso sinnlos ist die Behauptung einer Religion der Arbeit. Die Arbeit hat einen religiösen Sinn, aber das Ziel ist die Befreiung von der Last der Arbeit. Das wird eines der Resultate der Technik sein, wenn sie dem Geist untergeordnet wird. Doch der Sozialismus muß mit einem neuen, nicht bourgeoisen Verhalten zum Leben, mit einem neuen, nicht bourgeoisen Verhalten des Menschen zum Menschen verbunden sein. Das ist nicht bloß eine soziale Aufgabe, das ist vor allem eine geistige Aufgabe, eine geistige Revolution. Man muß die Entwicklung und den Sieg des religiösen Sozialismus wünschen, aber das bedeutet keineswegs eine Religion des Sozialismus. Die Unterstellung des Sozialismus unter religiöse Prinzipien und Zwecke heißt ihn von einer falschen Religion des Sozialismus, von einer falschen Objektivierung der Gesellschaft befreien.

KAPITEL IV

Der Mensch und Caesar
Die Macht

Der Mensch und Caesar.

Die Macht.

Der Caesar ist das ewige Symbol der Macht, des Staates, des Reiches dieser Welt. Die Wechselbeziehungen zwischen dem Caesar, der Macht, dem Staat, dem Reiche dieser Welt und dem Geist, dem geistigen Leben des Menschen, dem Reiche Gottes können von zwei grundsätzlichen Standpunkten aus betrachtet werden. Diese Wechselbeziehungen können dualistisch oder monistisch verstanden werden. Die relative Wahrheit des Dualismus in den Bedingungen unserer Welt ist bereits erwähnt worden. Der Monismus hat immer eine tyrannische Tendenz, sei er religiös oder antireligiös. Hingegen kann der richtig verstandene Dualismus des Reiches des Caesar und des Reiches Gottes, des Geistes und der Natur, des Geistes und der zu einem Staat organisierten Gesellschaft die Freiheit begründen. Falsch verstanden und gedeutet werden die Worte des Evangeliums „Gebt dem Caesar, was des Caesars ist, und Gott, was Gottes ist“ sowie die Worte des Apostels Paulus: „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott“. Die Deutung dieser Worte trug einen sklavischen Charakter. „Gebt dem Caesar, was des Caesars ist“ bedeutet gar nicht eine religiöse Definition des Caesars und seines Reiches, bedeutet gar keine Wertung. Es ist bloß eine Unterscheidung zweier Sphären, um eine Vermengung zu verhindern. Die Worte jedoch „Es ist keine Obrigkeit

ohne von Gott“, welche eine verhängnisvolle Bedeutung gewannen, bedeuten gemeinhin Servilität und Opportunismus inbezug auf die Staatsmacht und eine Sakralisierung von Machtformen, die mit dem Christentum nichts gemein hatten. Die Worte des Apostels Paulus haben gar keine religiöse Bedeutung, ihr Charakter ist rein historisch und relativ, und sie wurden durch die Lage der Christen im römischen Reich veranlaßt. Der Apostel Paulus befürchtete, daß das Christentum sich in eine anarchische, revolutionäre Sekte verwandeln könnte. Er wollte das Christentum in die Weltgeschichte einführen. Außerdem darf man nicht vergessen, daß etwas später, während der Regierung Domitians, die Staatsmacht als das aus dem Abgrund emporsteigende Tier bezeichnet wurde. Die Frage ist unendlich verwickelter, als man gewöhnlich meint, wenn man sich auf die Worte des Apostels Paulus beruft. Das Christentum hat schon genügend Servilität gegenüber dem Reiche des Caesar gezeigt, wobei es gewöhnlich auf folgende Weise zuging: jede Veränderung im Reiche des Caesar — ob revolutionär oder reformatorisch — rief zunächst einen Widerstand seitens der Kirche hervor, eine Verurteilung der Neuerung als einer Äußerung des Geistes des Antichrist. Aber wenn die neue Macht des Caesar sich stabilisiert und gefestigt hatte, bemerkte die Kirche plötzlich, daß dies gerade die Macht war, die von Gott stammte, und sanktionierte sie. Auf diese Weise geschah es, daß die Kirche nur das sanktionierte, was andere, außerkirchliche, unchristliche Kräfte taten, und kein eigenes Ideal der Gesellschaft und des Staates hatte. Wenn sie scheinbar ein solches besaß — in den christlichen Theokratien der Vergangenheit — so war das noch schlimmer; denn diese Theokratien waren christlich nur dem Namen nach und

leugneten die Freiheit. Die Theokratie war eine der Verführungen, welcher die christliche Menschheit ausgesetzt war. Verführung waren nicht nur die Theokratie im mittelalterlichen Sinn des Wortes, sondern auch die christlichen Staaten, welche immer nur symbolisch und nicht real christlich waren und das Christentum kompromittierten. Die Tiefe des Problems liegt darin, daß der Geist nicht von der Natur und der Gesellschaft abhängen und durch sie bestimmt werden kann. Geist ist Freiheit, aber in der Objektivierung des Geistes in der Geschichte entstand eine Reihe Mythen, durch welche die Autorität der Macht gefestigt wurde. So der Mythos von der Souveränität auf religiösem Gebiete, so der Mythos von der päpstlichen Unfehlbarkeit oder der Mythos vom Bischofskonzil. Die Mythen im Leben der Staaten und der Gesellschaften sind folgende: der Mythos der Monarchie von der Souveränität der Macht des Monarchen, der Mythos der Demokratie von der Souveränität der Macht des Volkes (*volonte generale*), der Mythos des Kommunismus von der Souveränität der Macht des Proletariats. All diese Mythen hatten im Grunde einen mystischen Charakter, wenn dies auch nicht oft zugegeben wurde, und diese Mythen bedeuteten in der Regel nicht einen neu verstandenen Mythos von der Souveränität, sondern eine Leugnung der Idee der Souveränität selbst. Die Souveränität gehört niemandem. Sie ist nur eine Illusion der Objektivierung.

Man könnte sagen, daß mein Standpunkt im Banne des anarchistischen Mythos steht, doch ist das keineswegs richtig. Die Utopie eines glücklichen, staatenlosen Seins ist mir fremd. Die Funktionen des Staates verbleiben in den Bedingungen dieser Welt. Aber der Staat hat nur eine funktionelle und untergeordnete Bedeutung. Was verneint werden muß, das

ist die Souveränität des Staates. Der Staat hat von jeher die Tendenz gehabt, seine Grenzen zu überschreiten. Er hat sich in eine autonome Sphäre verwandelt. Der Staat will totalitär sein. Das gilt nicht nur für Kommunismus und Faschismus. Auch in der christlichen Periode der Geschichte vollzieht sich eine Rückkehr zur heidnischen Auffassung des Staates, d. h. zur totalitären, monistischen Auffassung. Eines der wichtigsten klassischen Argumente Celsius' gegen die Christen besteht darin, daß die Christen schlechte, unloyale Staatsbürger seien, daß sie sich zu einem anderen Reiche gehörig fühlten. Dieser Konflikt besteht auch heute noch. Es besteht der ewige Konflikt zwischen Christus, dem Gottmenschen, und Caesar, dem Menschengott. Die Tendenz zur Vergöttlichung Caesars ist eine ewige Tendenz, sie tritt zutage in der Monarchie und kann auch in der Demokratie und im Kommunismus zutage treten. Keine Souveränität der irdischen Macht kann sich mit dem Christentum vertragen, weder die Souveränität der Monarchie noch die Souveränität des Volkes oder der Klasse. Das einzige mit dem Christentum vereinbare Prinzip ist die Behauptung der unveräußerlichen Rechte des Menschen. Aber damit versöhnt sich der Staat ungerne. Und selbst das Prinzip der Menschenrechte wurde entstellt, es wurde in das Reich des Caesar mit einbeschlossen und bedeutete weniger die Rechte des Menschen als eines geistigen Wesens als die Rechte des Staatsbürgers, d. h. eines Teilwesens. Monismus und Dualismus kämpfen gegeneinander an. Monismus bedeutet immer die Rückkehr zur heidnischen Auffassung der Staatsmacht, wohingegen der Dualismus christlichen Ursprunges ist, er ist durch das Blut der Märtyrer besiegelt. Die Beziehungen zwischen Monismus und Dualismus sind paradoxer Art. Das Thema der sozialen Revolution

schließt in sich sowohl ein extrem monistisches als auch ein dualistisches Element ein. Sie ist dualistisch in der Trennung der Welt in zwei Teile — für die soziale Revolution und gegen sie, und ist sie monistisch in der Behauptung ihres neuen Reiches. Die soziale Revolution enthält ein messianisches und chiliastisches Element, sie strebt fraglos dem Reiche Gottes auf Erden zu, wenn auch ohne Glauben an Gott. Und das führt zum Monismus, der den Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Caesar leugnet, dem kommenden Reiche des Caesar und dem urewigen Reiche des Geistes. Die Zwiespältigkeit in der Psychologie der Sozialrevolutionäre zeigt, daß Monismus, Einheit, nur eschatologisch gedacht werden kann. Möglich ist eine säkularisierte Eschatologie, welche nicht das ewige Leben, sondern das Leben der Zukunft vergöttlicht. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist eine der Formen der Beziehungen zwischen Geist und Caesar, aber schon in der Form historischer Objektivierung. Die Kirche nahm in der Geschichte leicht das Reich des Caesar, d. h. das Reich der Objektivierung an, aber in ihr blieb immer auch das andere Element. Der Caesar gehört der objektivierten Welt an, er ist der Notwendigkeit unterstellt. Der Geist gehört dem Reich der Freiheit an. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche waren und bleiben widerspruchsvoll und unlösbar. Der Konflikt läßt sich auch dann nicht beseitigen, wenn die Kirche sich opportunistisch dem Staat anpaßt. Die kirchliche Politik paßte sich ehestens dem Reiche des Caesar an. Eine besondere Bedeutung hatte in dieser Beziehung das Werk Konstantins. Das Imperium wurde christlich in seiner Symbolik. Noch wichtiger ist es aber, daß die Kirche kaiserlich wurde. Die Väter und Lehrer der Kirche hörten

auf, Verteidiger der Gewissensfreiheit zu sein, wie sie es vordem gewesen waren. Der Geist ist durch den Caesar geschmälert, eine Verschmelzung zweier Reiche findet statt. Der Caesar wird durch die Kirche sakralisiert. Die ökumenischen Konzile werden von den byzantinischen Kaisern einberufen, welche als kirchliche Würdenträger gelten. Es bildet sich ein Christentum westlichen und östlichen Typs heraus mit der Tendenz zum Caesaropapismus und Papocaesarismus. Die Macht des Caesar erhält die kirchliche Weihe. Man kann sogar sagen, daß ein besonderes Sakrament sich herausbildet — das Sakrament der kaiserlichen Macht. Und dies mußte einen revolutionären Aufstand vorbereiten. Doch die Anerkennung der heiligen Macht des Monarchen geht über in die Anerkennung der heiligen Macht des Volkes, später der Macht des Proletariats. Ihre Souveränität und der heilige Charakter der Macht bleiben bestehen.

Von alters her hatten die Menschen das Bedürfnis einer religiösen Sanktionierung der Macht, die bisweilen die Form des Sakraments der Salbung annahm. Es wurde vorausgesetzt, daß das Volk sich sonst der Macht nicht fügen werde. Bei den Alten war Mensch und Bürger ein und dasselbe. Die Religion war stammesmäßig, national. Im alten Israel hatte dies einen besonderen Charakter. Es war das die einzige ernste und tiefe Form des Rassentums, das Blut hatte eine religiöse Bedeutung. Die Bedeutung des Volkes, des Stammes, des Blutes in der hebräischen Religiosität wurzelte in dem Bewußtsein der Auserwähltheit des jüdischen Volkes als eines Volkes Gottes und war darum mit der Oekumenizität verbunden. Der Messianismus hat immer einen ökumenischen Charakter. In der vorchristlichen Welt bestand die Tendenz zur Gleichsetzung von Politik und

Moral. Von größerer Wichtigkeit für unser Thema ist die Apotheose der römischen Kaiser. Sie geht weiter als die Sakralisierung der Macht. Sie steht in direkter Beziehung zu unseren gegenwärtigen Diktatoren, sie sind sogar heiligere Personen als Kaiser und Könige. Die Reform des Caesar Augustus war ein Versuch, eine religiöse Reform in Rom herbeizuführen. Die Ordnung aber, die er einsetzen wollte, war ein totalitäres Regime. Augustus war Pontifex Maximus, und er vereinigte in sich zwei Prinzipien — das Prinzip des Geistes und das Prinzip des Caesar. Es wurde entschieden, daß Caesar Augustus von den Göttern abstamme. Der Kultus des Caesar festigte die Stellung Roms. Im heidnischen Bewußtsein bestand keine unübersteigbare Grenze zwischen den Göttern und den Menschen. Der Kaiser Augustus bedeutete nicht die Vergöttlichung des gegebenen Menschen. In dem Menschen-Kaiser verehrte man seinen Genius im antiken Sinne des Wortes. Es ist ein Unterschied zwischen *divus* (selig im Himmel) und *deus*. Die Macht des Caesar und sogar die des Zaren hat einen heidnischen Charakter und ist dem Christentum prinzipiell fremd. Celsius verteidigte das Imperium und die Apotheose der kaiserlichen Macht den Christen gegenüber, indem er Argumente benutzte, die denjenigen sehr ähnlich sind, mit welchen heute der totalitäre Staat verteidigt wird. Die Apotheose des Caesar ist der Ursprung des Totalitarismus in seinem extremen Ausdruck. Mit ihr wird der Geist dem Caesar unterworfen. Man darf nicht vergessen, daß die Apotheose der Caesaren, wie aller Tyrannen und Diktatoren, durch den Glauben des Volkes, der armen Leute, geschaffen wurde und nicht durch den Senat, der schon skeptisch war und mystischem Glauben wenig zugeneigt. Oft entsinnt man sich nicht oder weiß nicht genug,

daß die antike, griechisch-römische Welt das Prinzip der Gewissensfreiheit nicht kannte, welches den Dualismus des Geistes und des Caesar voraussetzt. Gegen das Ende der antiken Welt verschwand die Freiheit gänzlich. Das Schlimmste dabei aber ist, daß der Kultus der Kaiser auch in der christlichen Welt weiterlebt. Dies ist besonders auffallend in Byzanz, das dadurch zu einem nicht eben christlichen Reich wurde. Die mittelalterlichen Bischöfe wiederholten das, was den Kaisern im römischen Staat gesagt wurde: „Ihr seid das Bild der Gottheit“, wogegen der Westen die Macht des Caesar durch die Kirche in Schranken zu halten versuchte. Dem Mittelalter war die Idee der organischen Einheit eigen. *Omnis multitudo derivatur ab uno*. Jeder Teil setzte die Einheit des Ganzen voraus. Die Menschheit ist eins und ist ein mystischer Körper. Gleichzeitig ist die Vergöttlichung des Staates dem mittelalterlichen Denken gar nicht eigen. Das ist der Vorzug des Westens vor dem Osten. Der Staat wurde durch einen Gewaltakt in der sündigen Welt geschaffen und war von Gott nur geduldet. Die biblische Idee von dem Ursprung der königlichen Macht ist für diese sehr ungünstig. Die königliche Macht entstand gegen den Willen Gottes. Wenn man alles bis zum Ende durchdenkt, so muß man erkennen, daß von Gott nur Freiheit stammt, nicht aber Macht. Das mittelalterliche christliche Bewußtsein erkannte eine bedingungslose Unterwerfung unter die Obrigkeit nicht an. Einer tyrannischen, bösen Obrigkeit braucht man sich nicht zu fügen. Sogar die Möglichkeit des Tyrannenmordes wurde zugelassen. Gleichzeitig wurde die absolute Bedeutung des natürlichen Rechtes, welches von Gott stammt, anerkannt. Die Macht muß dem Volke dienen. Eine Reihe mittelalterlicher christlicher Theologen und Juristen erkannten die angeborenen

unveräußerlichen Rechte des Individuums an (Gierke). Darin stand das mittelalterliche Bewußtsein höher als das gegenwärtige. Doch war dies Bewußtsein widerspruchsvoll. Die Todesstrafe für Häretiker wurde anerkannt. Sklaverei galt für eine Folge der Sünde, anstatt daß man sie für Sünde gehalten hätte. In der Geschichte des Christentums wurde die Idee der Erbsünde schlimm mißbraucht, und es wurden aus ihr sklavische Folgerungen gezogen. Noch Melanchthon verteidigt die Hinrichtung der Häretiker, Calvin läßt Servet hinrichten, Théodore de Bèze ist gegen Gewissensfreiheit. Das Imperium war vom Westen nach dem Osten gewandert, deshalb war der Prozeß der Verabsolutierung der Macht im Osten schärfer als im Westen. Im Katholizismus war der Dualismus immer stärker als im Osten, wo der Monismus herrschte. Wichtig ist es jedoch hervorzuheben, daß die widersprüchlichen Beziehungen zwischen dem Reiche des Geistes und dem Reich des Caesar tiefer sind als der mittelalterliche Gegensatz von geistlicher und weltlicher Macht.

Die Verwechslung und sogar die Identifizierung des Reiches des Caesar mit dem Reiche Gottes kam beständig vor, sowohl in der Praxis des Lebens als im Denken und Lehren. Die Menschen besaßen eine unüberwindliche Zuneigung zu monistischen und totalitären Systemen. Ein solches System war vor allem die Theokratie und, in einer außerordentlich extremen Form, die byzantinische Theokratie. Doch ebenso monistisch und totalitär ist die Demokratie Rousseaus und der Jakobiner. Dieselbe Identifizierung zweier Reiche und zweier Ordnungen finden wir bei Hegel, bei Marx, bei A. Comte, bei Spann, im Kommunismus und im Faschismus. Die sogenannten liberalen Demokratien, welche bereit waren, sich dem Reiche des Geistes

gegenüber als neutral zu bekennen, gibt es nicht mehr, sie werden immer mehr zu Diktaturen. Das Verschwinden der Neutralität im Reiche des Caesar ist ein wichtiger Moment im historischen Schicksal. Der Caesar spricht sich mehr und mehr in den Fragen des Geistes aus, sei es auch in der Form einer radikalen Leugnung des Geistes. Wenn die Kaiser behaupteten, nicht nur zum Regieren des Staates berufen zu sein, sondern auch zur Seelsorge, so sorgt der neue Caesar auch für das Seelenheil, und sei dies auch nur die Rettung der Seelen von religiösem Aberglauben. Der Caesar hat eine unüberwindliche Tendenz, für sich nicht nur, was des Caesars, sondern auch, was Gottes ist, zu fordern, d. h. die Unterwerfung des ganzen Menschen. Das ist die Haupttragödie der Geschichte, die Tragödie der Freiheit und der Notwendigkeit, des menschlichen Schicksals und des historischen Schicksals. Der Staat, der dem Caesar dienen will, interessiert sich nicht für den Menschen, der Mensch existiert für ihn nur als statistische Einheit. Und wenn er anfängt, sich zu sehr für den Menschen zu interessieren, so ist das das Schlimmste: er beginnt nicht nur den äußeren, sondern auch den inneren Menschen zu knechten, obwohl das Reich des Geistes von dem Reich des Caesar nicht umfaßt werden kann. Der Geist ist unendlich und strebt der Unendlichkeit zu. Der Caesar aber ist endlich und will dem Geist den Stempel seiner Endlichkeit aufprägen. Es gibt Forderungen des Caesar, welche alle auf der Erde Lebenden erfüllen. Wir geben alle dem Caesar, was des Caesars ist, sei es auch in der Form von Revolutionen, an welchen wir teilnehmen. Die Forderung der Revolution ist auch eine Forderung des Caesar; nur die Revolution des Geistes würde außerhalb stehen, aber sie kann nicht politischen und sozialen Revolutionen gleich

gesetzt werden, sie gehört einem anderen Plan des Seins an. Der Dualismus des Geistes und des Caesar, der allem Monismus entgegengesetzt ist, darf nicht ein Sichabwenden von der Welt und den sich in ihr vollziehenden Prozessen bedeuten. Der Geist dringt unvermeidlich in die objektivierte Welt ein und wirft ihre Notwendigkeit und ihre Sklaverei um. Dies war immer eine Bewegung nach der Vertikale, die sich erst später nach der Horizontale objektivierte und symbolisierte. In den Bedingungen unserer Welt, in Raum und Zeit, läßt sich kein endgültiger Sieg des Geistes über den Caesar denken. Beständig vollzieht sich die Selbstentfremdung des Geistes in die Objektwelt, und beständig muß der Geist in seine eigene Tiefe zurückkehren. Hegel mit seinem historischen Pantheismus verstand dies nur halb. Das Reich des Caesar behauptet sich in dieser Sphäre der Entäußerung und der Objektivierung des Geistes. In dieser Sphäre wechselt der Caesar seine Gestalten, in dieser Sphäre hat die Macht eine funktionelle Bedeutung. Aber der endgültige Sieg des Geistes über den Caesar ist nur in eschatologischer Perspektive möglich. Bis dahin leben die Menschen in der Hypnose der Macht, und dies erstreckt sich auch auf das Leben der Kirche, die sich ebenfalls als eine der Formen des Reiches des Caesar erweisen kann.

Das Geheimnis der Macht, das Geheimnis der Unterordnung der Menschen unter die Träger der Macht ist bis heute nicht endgültig erraten. Warum sind große Massen von Menschen, welche die physische Übermacht auf ihrer Seite haben, bereit, sich einem Menschen oder einem kleinen Haufen Menschen zu unterwerfen, wenn diese Menschen Träger der Macht sind? Sogar ein gewöhnlicher Polizist ruft ein anderes Gefühl hervor als ein einfacher Sterblicher in Zivil. Wie in alten Zeiten so sind auch heute die Menschen

noch geneigt zu meinen, daß es eine Salbung zur Macht gibt. Hier macht sich natürlich ein Überbleibsel der alten Sklaverei des Menschen geltend, welche auch in den Demokratien nicht endgültig überwunden ist. Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß das Herrschen mit Hypnose zusammenhängt. Die Staatsmacht kann das Volk sehr rational regieren, aber das Prinzip der Macht selbst ist völlig irrational. Die Gabe der Machthabenden besteht in der Fähigkeit der Suggestion. Derjenige herrscht, der die Volksmassen in einen hypnotischen Zustand versetzt. Die Propaganda spielt hier eine erhebliche Rolle, sie ist die vulgäre Form der Hypnose. Und wenn die Menschen nicht für Hypnose empfänglich wären, so ist es ungewiß, welche Macht imstande wäre, sich zu halten. Viel bedeutsamer dabei ist, daß die Macht sich auf den religiösen Glauben des Volkes stützte und daß ihre historischen Formen zusammenbrachen, wenn dieser Glaube zerfiel. Das muß von den heiligen Monarchien der Vergangenheit gesagt werden. Die Demokratien hingegen halten sich hauptsächlich durch Propaganda und Rhetorik der Politiker. Es vollzieht sich die Objektivierung psychischer Zustände, die in der Tiefe nicht nur des individuellen, sondern noch mehr des kollektiven Unterbewußtseins wurzeln. Das Unterbewußte kann die Form des Bewußtseins annehmen, welches überraschend irrational ist. Der ganze Prozeß geht vor sich in komplexen, gegenseitig aufeinander einwirkenden Menschengruppen. Ganz irrtümlich ist der Standpunkt, der im politischen Leben nur die eigennützigsten Gefühle einzelner Menschen und sozialer Gruppen erblickt. Die sogenannten Interessen der sozialen Gruppen haben gemeinhin einen völlig irrationalen Charakter, der jeder vernünftigen Berechnung widerspricht. Ein Häufchen Großkapitalisten

kann den Wunsch hegen, einen Krieg hervorzurufen, die Kraft des Kapitalismus drängt automatisch dazu. Aber das kann zum Untergang dieser Kapitalisten und ihres Kapitals, zum Untergang des ganzen Regimes führen. Man könnte sagen, daß im eigennütigen Interesse sich Wahnsinn verbirgt. Die Menschen sind nicht so sehr von verstandesmäßigen Interessen geleitet als von Leidenschaften. Historisch festgelegte Formen der Macht sind immer bereits objektivierte und rationalisierte unterbewußte Zustände und Leidenschaften. Und dies bedeutet immer die Schöpfung von Mythen; ohne Mythen kann man die menschlichen Massen nicht regieren. Es entsteht dieser oder jener Mythos von der Souveränität. In den Jahrhunderten neuerer Geschichte hat man versucht, das Machtprinzip zu rationalisieren, indem man die Theorie des Gesellschaftsvertrages schuf. Bei Hobbes, der pessimistisch in bezug auf die menschliche Natur war, führte dies zur Bejahung der Monarchie. Bei Rousseau, der optimistisch in bezug auf die menschliche Natur war, führte dies zur Begründung der Demokratie. Aber in Wirklichkeit spielen Verträge und rationale Erklärungen gar keine Rolle, alle Formen der Macht stützen sich auf unterbewußte kollektive Gefühle und Leidenschaften, wenn sie sich nicht auf religiösen Glauben stützen. Bei Bossuet stützt sich die absolute Staatsmacht und die absolute Macht des Monarchen auf die religiöse Sanktion, obgleich dies im Widerspruch zum Katholizismus steht, der mehr dem dualistischen System zuneigt. Die falsche Idee der Souveränität wurde vom Monarchen auf das Volk übertragen. Ludwig XIV. sagte: „Der Staat — das bin ich“. Darauf antwortete das revolutionäre Volk: „Der Staat — das bin ich“. Aber es ist dasselbe falsche Prinzip der Souveränität. Es ist interessant

zu bemerken, daß die Idee der Volkssouveränität in Klöstern entstand, sie wurde von den katholischen Theologen Suarez und Bellarmin aufgestellt. Die Wahrheit dieser Ideologie ist eine negative, die höhere, positive Wahrheit besteht darin, daß es eine Souveränität überhaupt nicht gibt. Der Unterschied zwischen der antiken und der neuen Auffassung der Freiheit ist bereits erwähnt worden. Die Souveränität des Volkes kehrt zur antiken Auffassung zurück. Das machte sich geltend in den Formen, welche die sozialen Doktrinen annahmen. Cabet, der sich für einen christlichen Kommunisten hielt, verneint in der Utopie einer vollkommenen Ordnung die Pressefreiheit. Louis Blanc vertrat einen völlig autoritären, der Freiheit feindlichen Sozialismus. Hegel verabsolutierte völlig den Staat als die Verkörperung des Geistes. Dies aber beeinflusste die Verabsolutierung der Gesellschaft im Marxismus. Nicht mit Unrecht sagte Montalembert, daß die Demokratie der Gewissensfreiheit feindlich sei. Eine Ausnahme unter allen sozialen Doktrinen muß nur für Proudhon gemacht werden. Für ihn steht im Mittelpunkt die Idee der menschlichen Würde, d.h. Gerechtigkeit. Proudhon ist ein Feind der Gewaltsamkeit und definiert die Revolution als eine Erhellung der Geister. Er galt für einen Anarchisten, weil er die Souveränität nicht von einem Subjekt auf ein anderes übertragen wollte. Darin liegt seine Wahrheit. Es ist notwendig, das Bewußtsein von den Mythen der Macht zu reinigen, welche sich immer auf das Unbewußte stützen. Es gibt nur einen großen Mythos, der mit einer großen Realität verbunden ist, das ist der Mythos vom Menschen, von seiner Freiheit, seiner Schaffenskraft, seiner Gottähnlichkeit und seiner kommunautären Verbindung mit anderen Menschen und mit dem Nächsten.

Fraglos ist das Prinzip der Macht mit der Existenz des Bösen verbunden, und zwar in einem doppelten Sinne. Die Macht ist genötigt, gegen die Äußerungen des Bösen anzukämpfen; das ist ihre Funktion. Aber sie selbst sät das Böse und wird zu einem neuen Quell des Bösen. Dann erscheint die Notwendigkeit einer neuen Macht, die dem Bösen Schranken setzt. Aber dann wird die Macht, welche der Herrschaft der bösen Macht ein Ende setzte, selbst böse. Und es gibt keinen Ausweg aus diesem magischen Kreis. Sieg und Herrschaft bedeuten immer eine dialektische Mutation und eine Verwandlung in das Gegenteil dessen, wofür gekämpft wurde. Das ist der Ausgang aller Revolutionen. Die Revolution kämpft gegen die Macht, die böse geworden ist, und sie kämpft für die Macht, und in ihr siegen die Kräfte, die am ehesten befähigt sind, die Macht zu organisieren, indem sie die weniger Befähigten verdrängen und oft vernichten. Die Revolutionen lassen sowohl die Größe der menschlichen Natur hervortreten, leidenschaftliche Hingabe an die Idee einer besseren Lebensordnung, Opferfreudigkeit, Vergessen egoistischer Interessen — als auch Grausamkeit, Undankbarkeit, Vernichtung hoher geistiger Werte. So ist der Mensch in seinen Widersprüchen. Es muß kategorisch erkannt werden, daß es im Christentum keine Offenbarung über die Gesellschaft gegeben hat. Diese Offenbarung muß als der Epoche des Heiligen Geistes gehörend erkannt werden, worüber ich schon vielfach geschrieben habe. Und deshalb war das Schicksal aller Versuche, eine neue, bessere Gesellschaft zu schaffen, bis heute ein so tragisches. Das Problem der Gesellschaft ist das Problem der Beziehungen nicht zwischen dem „Ich“ und dem „Du“, sondern zwischen dem „Ich“ und dem „Wir“, und durch die Beziehungen zum „Wir“

— die Beziehungen zum „Du“. Aber das „Wir“ blieb ein unmenschliches Anonym, welches rücksichtslos über das „Ich“ und das „Du“ verfügte. Das „Wir“ war die Objektivierung der menschlichen Existenz. Die Macht des „Wir“ über jedes menschliche „Ich“ bedeutete keineswegs menschliche Beziehungen untereinander — und das ist richtig für jedes Regime. Die Befreiung des Menschen lag noch in weiter Ferne und war sehr relativ, sie erstreckte sich auf einige getrennte Sphären und keineswegs auf den ganzen Menschen. So z. B. befreite der Liberalismus den menschlichen Gedanken, die Wissenschaft von der äußeren Macht der kirchlichen Autorität, befreite aber durchaus nicht die Arbeitenden von der getarnten Macht des Kapitals. Die Befreiung des Arbeitenden von der Macht des Kapitals kann indessen ihrerseits zur Knechtung des Gedankens führen. Jede Macht, offen oder verdeckt, enthält Gift. Die wahre Befreiung wird erst dann eintreten, wenn die Idee der Souveränität überwunden sein wird, gleichviel, auf welches Subjekt diese Souveränität sich bezieht. Das ununterbrochene Chaos der Selbstbehauptung der Völker erzeugt Kriege, und die Menschheit hat von jeher die Überwindung dieses Chaos erstrebt, hat eine universale Einigkeit erträumt. Man kann drei Ideen unterscheiden: das Weltimperium (das Römische Reich, das Reich Karls des Großen, das Reich Napoleons); eine Menge souveräner Nationalstaaten, die einen Gleichgewichtszustand erstreben; eine Weltföderation freier Nationen, die der Souveränität entsagt haben und bereit sind, sich einer Weltorganisation zu fügen. Nur das Letzte soll erstrebt werden, aber dies setzt eine radikale geistige und soziale Umwandlung voraus.

KAPITEL V

*Von der Hierarchie der Werte
Mittel und Zwecke*

*Von der Hierarchie der Werte.
Mittel und Zwecke.*

Der Mensch ist ein Wesen, welches bewertet, die Qualität bestimmt. Die Bestimmung der Werte und die Festsetzung ihrer Hierarchie ist eine transzendente Funktion des Bewußtseins. Sogar der Wilde bewertet. Doch in unserer Welt ist die Hierarchie der Werte umgeworfen, das Niedere ist zum Höheren geworden, das Höhere ist erdrückt. Diese Verkehrung der Werte betrifft nicht nur Sowjetrußland, sondern vielleicht noch mehr Amerika — ja, auch ganz Europa. Das Leben der menschlichen Gesellschaften steht im Zeichen der Herrschaft der Ökonomik, der Technik, einer verlogenen Politik, eines wütenden Nationalismus. Die Hierarchie der Werte wird nach dem Prinzip des Nutzens bestimmt — wobei die Wahrheit völlig gleichgültig ist. Die geistige Kultur ist erdrückt. In Frage gestellt werden nicht einmal so sehr die vom Menschen geschaffenen Werte als der Wert des Menschen selbst. Die Ziele des menschlichen Lebens sind erloschen. Der Mensch hat aufgehört zu verstehen, wofür er lebt, und hat nicht die Zeit, über den Sinn des Lebens nachzudenken. Das Leben des Menschen ist angefüllt mit Mitteln zum Leben, die zum Selbstzweck geworden sind. Das Unterschieben der Mittel anstelle der Lebensziele ist ein sehr charakteristischer Prozeß des menschlichen Lebens, durch den vieles

erklärlich ist. Ein krasses Beispiel ist die bestimmende Rolle der Ökonomik, welche Marx so stark beeinflusste. Die Ökonomik gehört aber fraglos zu den Mitteln und nicht zu den Zwecken des Lebens. Zwischen den Zwecken des menschlichen Lebens und den Mitteln, die zur Verwirklichung der Zwecke angewandt werden, besteht ein Riß, und oft fehlt jede Ähnlichkeit. Das ist eine der Folgen der Objektivierung, welche immer einen Bruch bewirkt und sich der Notwendigkeit unterwirft. Der Umstand, daß in der Welt der Phänomene die Ursache die Folge erzeugt, ist im Grunde genommen eine anomale Erscheinung. Das führt dazu, daß im niederen Zustand der Welt zur Verwirklichung eines Zieles Kraft und Gewalt angewandt werden müssen. Es ist bezeichnend, daß niemand direkt böse Ziele steckt, das Böse hat immer das Gute als Deckmantel, bestiehlt immer das Gute. Das Böse ist nur an den angewandten Mitteln erkennbar. Überhaupt zeugen die Mittel immer vom Geiste der Menschen, vom Geiste der Freiheit oder der Sklaverei, der Liebe oder des Hasses. Es liegt eine Gefahr in der Verwirklichung eines Zieles um jeden Preis. Wenn es zur Verwirklichung einer vollkommen gerechten sozialen Ordnung und des Glückes der Menschen nötig ist, mehrere Millionen Menschen zu Tode zu quälen und umzubringen, so ist die Hauptfrage gar nicht das Ziel, sondern die angewandten Mittel sind es, das Ziel verschwindet in einer abstrakten Ferne, die Mittel jedoch sind unmittelbare Realität. Dostojewski formulierte scharf die Frage, ob eine paradiesisch selige Welt aus einer einzigen Träne eines unschuldig gemarterten Kindes erstehen könne. Und unter den Millionen der für die Verwirklichung der künftigen Seligkeit zu Tode Gemarterten sind sicherlich viele Unschuldige. Das Prinzip „der Zweck heiligt die

Mittel“ ist nicht heute erfunden worden. Einstmals wurde es den Jesuiten zugeschrieben, angewandt wurde es von viel zu vielen. Die Hauptsache ist jedoch: nicht das ist wesentlich, daß die Mittel amoralisch, grausam, den hohen Zielen unähnlich sind. Wesentlich ist, daß das Ziel niemals erreicht wird, wenn böse, dem Ziel entgegengesetzte Mittel angewandt werden; die Mittel ersetzen alles, und die Ziele werden vergessen, oder sie verwandeln sich in reine Rhetorik. Die bösen Mittel formen die Seele, die guten Ziele aber hören auf, lebenskräftig zu sein. Daher das Reich der Lüge, in welches der Mensch verwiesen ist. Die guten Ziele des Christentums wurden in der Vergangenheit allzuhäufig durch böse Mittel verwirklicht. Man wollte das Christentum in Europa durch blutige Gewalttaten einbürgern. Die Orthodoxie war in Byzanz mit bestialischer Grausamkeit verbunden. Allzugut sind die Scheiterhaufen der Inquisition bekannt, die Bartholomäusnacht, die Verneinung der Gewissens- und Denkfreiheit und vieles andere. Die bösen Mittel führten zur Entartung des Christentums und nicht zu seiner Festigung. Die guten Ziele der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit der französischen Revolution wurden ebenfalls durch blutige Gewalttätigkeit und Terror verwirklicht, welche während der ganzen Revolution wüteten. Es wurde die kapitalistische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts geschaffen, in welcher keine Gleichheit und noch weniger Brüderlichkeit herrschte. Die russische kommunistische Revolution wandte ebenfalls den Terror an. Bisher hat sie weder Brüderlichkeit noch eine kommunautäre Gesellschaft geschaffen. Niemals wird Freiheit durch Gewalttätigkeit, Brüderlichkeit durch Haß, Friede durch blutigen Hader verwirklicht. Böse Mittel vergiften. Der Herbst der Revolution gleicht niemals ihrem

Frühling. In der Anwendung böser Mittel erklärt man in bezug auf den Feind, den man nicht mehr als einen Menschen betrachtet, alles für erlaubt. Und es entsteht ein auswegloser magischer Kreis. Der Sinn der Worte Christi von der Liebe zu den Feinden führt aus diesem magischen Kreise, dem Kreise des Hasses, heraus. Wenn man im Namen der Befreiung Haß und Rache verkündet, so tritt Versklavung ein. Die Organisierung einer gerechteren und barmherzigeren Gesellschaft ist kein Zweck, sie ist nur ein Mittel zu einem würdigeren menschlichen Dasein. Das Ziel der Menschheit bleiben höhere Werte, welche jedoch eine Vermenschlichung der Mittel voraussetzen. Das Ziel hat nur einen Sinn, wenn man anfängt, es sofort, auf der Stelle, zu verwirklichen.

Es gibt zwei Typen der Philosophie: die Philosophie der Werte und die Philosophie des Nutzens oder des Wohls. Der Wert ist eine Qualität, es herrscht aber die Philosophie der Quantität. Der Marxismus ist eine Philosophie des Wohls, nicht aber der Werte. Mit den Marxisten ist es nicht einmal möglich, über die Hierarchie der Werte zu reden, denn sie lehnen das Problem der Werte selbst ab, für sie existieren nur Notwendigkeit, Nutzen, Lebensgüter. Im Gegensatz zur Philosophie des Marxismus ist die Philosophie Nietzsches eine Philosophie der Werte. Für ihn ist der Mensch vor allem ein Schöpfer von Werten. Doch ist die Philosophie der Werte bei Nietzsche widerspruchsvoll und nicht gerechtfertigt infolge der biologischen Färbung seiner Philosophie und seiner Deutung des Lebenssinnes als Wille zur Macht. Mit außerordentlicher Kraft offenbart sich in Puschkins Versen der Zusammenstoß der schöpferischen Freiheit des Dichters mit den utilitaristischen Forderungen der menschlichen Masse, des Pöbels, welcher für ihn vielleicht

am allermeisten ein Pöbel von Adligen, Beamten, Höflingen — und nicht der arbeitenden Massen war. Der Pöbel kann seinen sozialen Bestand ändern. In leidenschaftlicher Verteidigung der Freiheit des Schaffenden wandte sich Puschkin an den Pöbel: „Sein (des Dichters) Lied ist frei wie der Wind“, „der Kochtopf ist dir mehr wert, du kochst darin dein Essen“. Puschkin sprach die Worte aus, die eine so große Entrüstung in den sechziger Jahren hervorriefen: „Wir sind für Begeisterung geboren, für süße Klänge und Gebete“. Und weiter: „Dichter, suche nicht die Liebe des Volkes. Du bist König, lebe allein. Gehe freien Weges, wohin der freie Geist dich ruft.“ Aber derselbe Puschkin war sich bewußt, dem Volke zu dienen, und sah die kommenden Geschlechter ihn nach diesem Dienste schätzen. Man kann nicht ohne Bewegung die folgenden Zeilen lesen: „Ich habe mir ein Denkmal errichtet, das nicht von menschlichen Händen geschaffen wurde; das Volk wird den Weg dahin nicht vergessen.“ „Die Kunde von mir wird über das ganze Rußland gehen.“ „Lange werde ich noch dem Volke lieb sein, weil meine Lyra gute Gefühle weckte, weil ich in diesem grausamen Zeitalter die Freiheit verherrlichte und Gnade für die Gefallenen erflachte.“ Dienen widerspricht nicht der Freiheit des Schaffens, es kann nicht erzwungen sein und ist wertlos, wenn es ein Resultat der Gewalt ist. Das größte Übel ist ein utilitaristisches Verhalten zur Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht Dienerin des Menschen, und ihre Rechtfertigung liegt gar nicht in dem Nutzen, den sie bringt. Der Mensch ist berufen, der Wahrheit zu dienen. Für das Thema der Hierarchie der Werte hatte die Anerkennung der Ökonomik als der Voraussetzung des ganzen menschlichen Lebens eine ungeheure und fatale Bedeutung. Der ökonomische Materialismus

sieht in der Ökonomik eine Realität, welche der Illusion des Bewußtseins entgegengestellt wird. Jedoch liegt hier eine offenbare Verwechslung vor. Die Ökonomik ist nur eine notwendige Bedingung und ein Mittel des menschlichen Lebens, nicht aber sein Ziel, nicht der höchste Wert und nicht die bestimmende Ursache. Ich kann mich nicht mit Philosophie befassen, wenn es mir an Nahrung, Kleidung und Unterkunft fehlt. Aber die Philosophie wird nicht im geringsten durch diese Bedingungen bestimmt. Die These des Materialismus, daß das Höhere ein Epiphänomen des Niederen sei und sich daraus erkläre, ist eine fundamentale Lüge, die absolut nicht überzeugend ist. Alles Höhere im menschlichen Leben, wodurch allein sein Wert bestimmt wird, ist für den Materialisten eine Illusion des Bewußtseins, welche entlarvt werden muß. Das ist nur eine Degradierung des Menschen. Die höchsten Lebensziele sind weder ökonomische noch soziale, sondern geistige. Die Größe eines Volkes, sein Beitrag in der Geschichte der Menschheit wird nicht durch die Macht des Staates, nicht durch die Entwicklung der Ökonomik bestimmt, sondern durch die geistige Kultur. Deutschland war nicht am größten, als es das Kaiserreich Bismarcks war, sondern als es aus kleinen Staaten bestand. Die große Kultur Griechenlands war mit einem kleinen Staat verbunden. Der große schöpferische Aufschwung der Renaissance in Italien hängt mit der Periode der Zersplitterung Italiens zusammen. Allerdings, das große Werden der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts ist mit dem großen Imperium verbunden, aber sie war ganz gegen dieses Imperium gerichtet. Werte geistiger Kultur entstehen keineswegs proportional zu der staatlichen und ökonomischen Macht der Länder.

Die Revolution ist ein Fatum im Leben der Völker, ihr

Gang wird nicht durch die Freiheit bestimmt, in ihm waltet Unabwendbarkeit. Das wird gewöhnlich schlecht von den Zeitgenossen verstanden. Die Revolution ist eine Verschiebung der Massen und kann daher nicht anders, als die Werte herabzusetzen. Eine Revolution wirft immer die Hierarchie der Werte um. Viele Werte werden infolge ihrer falschen Ausnutzung in der Vergangenheit von der Revolution gestürzt. Die Revolution kann nicht gestürzt werden, man muß sie innerlich durcherleben, indem man den Geist verteidigt, an dem sie sich stets vergreift. Wenn die Revolution das freie Schaffen geistiger Werte leugnet, so wurde es von der organisierten, in ihren Formen erstarrten Religion der Vergangenheit ebenfalls gelehnt. Es ist oftmals gesagt worden, daß das Schaffen von Werten für das Seelenheil im ewigen Licht gar nicht nötig sei. Und man muß zugeben, daß das richtig ist. Aber das Schaffen von Werten ist nicht für das Heil nötig, sondern für die Fülle des Reiches Gottes im Himmel und auf Erden. Nur die Auffassung des Christentums als einer Gerichtsbarkeit sieht in ihm ausschließlich eine Religion des Heils. Aber das ist eine exoterische Idee, in größerer Tiefe ist das Christentum eine Religion der Verwirklichung des Reiches Gottes, der individuellen, sozialen und kosmischen Transfiguration. Es gleicht damit in vielem dem Verhalten der sozialen Revolution zu den schöpferischen Werten. Für die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit, für die Aufhebung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, für die Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft sind weder freies Schaffen noch Philosophie noch ästhetische Werte nötig, ist religiöse und mystische Gestimmtheit schädlich, und die aristokratische Auffassung geistiger Kultur widerspricht dem Ziel der sozialen Revolution. Alles dies lenkt

nur vom sozialen Kampf ab, hindert die Verwirklichung des einen, das not tut. Das hat man nicht nur jetzt, sondern auch vor fünfzig und fünfundsiebzig Jahren viele Male zu hören bekommen. Von außen gesehen scheint das wahr zu sein, aber innerlich, dem Wesen nach, ist es absolut falsch und zeigt die Zersplittertheit und Schwäche des Menschen. Die Revolution, im tiefen Sinne des Wortes — wenn sie nicht nur eine Änderung der Kleidung ist, wie es allzuhäufig vorkommt — ist eine ganzheitliche, integrale Veränderung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Soziale Gerechtigkeit kann nicht ohne Wahrheit und Schönheit verwirklicht werden. Wenn das nach der sozialen Revolution geschaffene Leben häßlich ist und sich auf einem niedrigen Niveau der Wahrheitserkenntnis befindet, so ist das ein Zeugnis innerer Verderbtheit. Mißgestaltung ist auch eine Lüge. Schönheit als höherer Wert ist für die Reorganisation der Gesellschaft notwendig. Andernfalls wird der Typ des Menschen entstellt, es wird weder Stil noch Form, weder Gestalt noch Harmonie geben. Vom utilitaristischen Standpunkt der Ausnutzung erscheinen alle Mittel als zulässig. Hier begegnen wir dem unheilvollsten Irrtum in bezug auf das Leben. Nichts ist böser als das Bestreben, das Gute um jeden Preis zu verwirklichen. Gewöhnlich bedeutet es nicht ein Ausstrahlen einer segensreichen Energie, die den Menschen und die menschliche Gesellschaft umwandelt, sondern vielmehr die Ausstrahlung einer bösen Energie zur Verwirklichung eines segensreichen Zieles. Die Wahrheit aber, die transfiguriert, muß nicht darin erblickt werden, daß der Mensch sich ein gutes Ziel setzt und es durch Mittel zu verwirklichen sucht, die dem Ziele unähnlich sind, sondern darin, daß er eine segensbringende Energie ausstrahlt. Die Mittel füllen das menschliche

Leben viel mehr aus als die Ziele, die mehr und mehr abstrakt werden können. Bei einem Standpunkt qualitativer Werte werden die Ziele durch Mittel verwirklicht, die selbst als solche qualitativen Werte anerkannt werden. Das Schreckliche des Menschenlebens liegt darin, daß das Gute mit Hilfe des Bösen verwirklicht wird — Wahrheit mit Hilfe der Lüge, Schönheit mit Hilfe der Mißgestaltung, Freiheit mit Hilfe der Gewalt. Um der Verwirklichung eines guten Zieles willen wurden die größten Greuel verübt. Das hat seine tiefen Ursachen. Solche utilitaristischen Deformationen fanden auch im Christentum statt. Zur Verwirklichung der Ziele des Christentums erachtete man es für angebracht, blutige Gewalttaten zu verüben, und das Christentum ist ebensowenig verwirklicht worden, wie die Ziele der Revolutionen verwirklicht wurden. Das hängt vor allem mit dem Problem der Zeit zusammen, mit der Auffassung der Gegenwart nicht als eines Zieles in sich, sondern als eines Mittels für die Zukunft — einer Zukunft, die niemals kommt. Kraft und Nutzen werden höher gestellt als Geist und Wahrheit. Es hat sich zur Genüge herausgestellt, daß die Brüderlichkeit der Menschen nicht verwirklicht werden kann ohne ein schöpferisches Ausstrahlen von Brüderlichkeit durch die angewandten Mittel. Gewalt und Zwang sind zulässig nur, um das Böse in Schranken zu halten, nur, um die Schwachen zu schützen. Und das darf nur gegen böswillige Ausbeutung, gegen aggressive Raubkriege geschehen.

Das Schaffen geistiger Kultur, geistiger Werte, religiöser, gnoseologischer, moralischer und ästhetischer — setzt die Existenz einer geistigen Aristokratie voraus. Eine geistige Aristokratie wird es auch in einer klassenlosen Gesellschaft geben. Ihr Verschwinden würde das Verschwinden der

Qualität bedeuten. Damit soll nicht gesagt sein, daß die geistige Kultur nur für wenige da ist. Das Schaffen großer schöpferischer Geister, so z. B. bei uns Puschkins und L. Tolstois, ist Gemeingut des ganzen Volkes. Aber hier muß vor einer Verwechslung gewarnt werden, die heutzutage ständig geschieht. Volkstümliches Schaffen bedeutet durchaus nicht kollektives Schaffen oder Schaffen auf Bestellung. Volkstümlichkeit hat nichts mit dem Kollektiv zu tun. Der große Schaffende ist immer individuell, ist niemandem und nichts unterstellt und drückt in seinem individuellen Schaffen den Volksgeist aus; er drückt den Geist seines Volkes viel mehr aus, als es das Volk selbst in seinem kollektiven Leben tut. Jeder Schaffende ist frei, er duldet keinen Zwang. In Freiheit vollzieht er sein Dienen. Wenn der Schaffende eine soziale Bestellung ohne Freiheit ausführt, so können die Erzeugnisse seines Schaffens nur talentlos und nichtig sein. Eine solche Art von Aktivität gehört in den Bereich der Polizei, nicht aber etwa in den des Schaffens. Um den ziemlich unerfreulichen modernen Ausdruck zu gebrauchen, könnte man sagen, daß Virgil die soziale Bestellung des Caesar Augustus ausführte, aber er führte sie frei aus, von innen heraus, seinem schöpferischen Drange folgend. Nur darum hat er ein geniales Werk geschaffen. Die russische Literatur des 19. Jahrhunderts war immer eine Literatur des Dienens und Lehrens. Und wir müssen lachen, wenn wir lesen, daß in der modernen französischen Literatur „engagement“ als etwas neues gilt. In seinen Artikeln über Literatur sagt Sartre unter anderm das, was in Rußland in den sechziger Jahren die russischen Kritiker Tschernyschewsky, Dobroliubow, Pissarew sagten, drückt es aber in einer verfeinerten Form aus. Letzten Endes ist es eine Rückkehr zur marxistischen klassischen Auffassung

der Kultur und Literatur. So sucht man sich vor raffinierter Dekadenz zu retten. Die geistige Elite durchlebt eine schwere Krisis, und sie droht, in der sozialen Massenbewegung zu verschwinden. Darüber habe ich mehrfach geschrieben. Isolierung, Hochmut, Verachtung müssen zum Untergang führen. Nur das Bewußtsein des Dienens kann retten. Das Genie drückt das Schicksal des Volkes aus und auf den Gipfeln auch das Schicksal des Menschen und der Welt. Aber es existiert die umgekehrte Gefahr — die Gefahr der Anpassung und des Verlustes der Freiheit. Der Schaffende muß vor allem und über alles seine schöpferische Freiheit wahren. Nur durch diese Freiheit ist sein Dienen möglich, vermag er dem Schicksal seines Volkes Ausdruck zu geben. Gleich falsch sind isolierter Individualismus und mechanischer, industrieller Kollektivismus. Das Wort Kollektivismus müßte ganz ausgeschaltet werden; wir werden weiter sehen, daß es nur eine Karikatur der Kommunautarität ist. Kommunautarität ist immer frei, Kollektivismus ist immer zwangsmäßig. Man darf nicht ein Herabsetzen der Qualität des Schaffens um der Quantität willen dulden. Die Sache der Schöpfer der Kultur darf nicht ein erniedrigendes Anpassen an die soziale Massenbewegung sein, sondern ein Veredeln dieser Bewegung durch das aristokratische Prinzip der Qualität. Das Volk drückt seine Bestimmung in der Welt in seinen großen Schöpfern aus und nicht in der gestaltlosen Kollektivität. Solche großen Erscheinungen der Weltkultur wie die griechische Tragödie oder die Renaissance, wie die deutsche Kultur des 19. Jahrhunderts oder die russische Literatur des 19. Jahrhunderts waren durchaus nicht Erzeugnisse des isolierten Individuums und ein Selbstgenuß des Schaffenden, sie waren Erscheinungen des freien schöpferischen

Geistes. Dienen für das Volk ist gleichzeitig schöpferisches Gestalten des Volkes. Das Schaffen geistiger Kultur bedeutet immer ein Beobachten der Hierarchie der Werte, der einzigen Hierarchie, die gerechtfertigt werden kann. Das führt uns zum Zusammenstoß des Wertes der Gerechtigkeit mit dem Werte der Freiheit, dem Grundthema unseres Zeitalters. Heutzutage ist es sehr beliebt, den Wert der sozialen Gerechtigkeit dem Werte der Freiheit entgegenzustellen und eine Wahl zwischen diesen beiden vorzuschlagen. Diese im Leben der Gesellschaft grundlegenden Werte werden geographisch verteilt: Sowjet-Rußland ist für die soziale Gerechtigkeit, Amerika für die Freiheit. Deshalb hält man einen Konflikt für unvermeidlich. Dabei wird die Freiheit fast gänzlich mit Kapitalismus identifiziert. Gegen eine derartige Problemstellung muß mit allem Nachdruck protestiert werden. Mich interessiert hier nicht ein politisches Tagesereignis, sondern die ewige Frage der Gerechtigkeit und Freiheit. Das Thema der Freiheit und ihrer Widersprüche soll im nächsten Kapitel erörtert werden. Aber inwiefern ist es überhaupt möglich, Freiheit und Gerechtigkeit einander entgegenzusetzen? Freiheit ist etwas viel Uranfänglicheres als Gerechtigkeit. Vor allem ist Gerechtigkeits-Justiz gar kein christlicher Gedanke, sie ist eine Idee gnadenloser Gesetzlichkeit. Das Christentum brachte nicht die Idee der Gerechtigkeit, sondern die Idee der Wahrheit. Wunderbar ist das russische Wort „prawda“ (ins Leben umgesetzte, konkrete Wahrheit, im Gegensatz zu „istina“, erkenntnismäßige Wahrheit. Anm. d. Übers.), welches kein Äquivalent in anderen Sprachen hat. Die gewaltsame Verwirklichung der Wahrheit-Gerechtigkeit (prawda) kann der Freiheit sehr ungünstig sein, wie auch formale Freiheit die größten Ungerechtigkeiten erzeugen

kann. Darin äußern sich die Widersprüche des menschlichen Lebens. Derselbe Widerspruch und derselbe Konflikt ist möglich zwischen Freiheit und Liebe, zwischen Liebe und Gerechtigkeit usw. Die Tragik des Menschenlebens liegt weniger im Konflikt von Gut und Böse als im Konflikt der positiven Werte. Um der Freiheit willen kann der Mensch die Liebe opfern, um der sozialen Gerechtigkeit willen kann er die Freiheit opfern, um des Mitleides willen kann er den wissenschaftlichen Beruf opfern usw. Doch all dies bedeutet keineswegs, daß man in der Organisation der menschlichen Gesellschaft entweder auf Freiheit oder auf Gerechtigkeit verzichten muß. Es ist notwendig, einer freien und gerechten Gesellschaft zuzustreben. Ohne Freiheit kann es keine Gerechtigkeit geben. Das wird nur eine abstrakte Gerechtigkeit sein, die nichts mit konkreten Menschen zu tun hat. Gerechtigkeit fordert Freiheit für alle Menschen. Ich kann meine Freiheit um des Mitleides mit den Menschen willen einschränken, aber ich kann es nur freiwillig tun, nur dann hat es einen Wert. Ein erzwungenes Opfer hat keinen Wert. Und mein Verzicht auf Freiheit vor den Konflikten des Lebens kann nur ein Akt der Freiheit sein. Es gibt nur eine Freiheit, auf die der Mensch nicht verzichten darf, wenn er seine Menschenwürde bewahren will — das ist die Freiheit des Gewissens, die Freiheit des Geistes. Die Entäußerung des Gewissens kann niemals geduldet werden, ihm gehört der Primat. Keine soziale Gerechtigkeit kann das fordern. Die Frage wird noch dadurch besonders verwickelt, daß man nicht nur eine gerechte Gesellschaft im Auge hat, in welcher es keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen geben wird, sondern eine brüderliche, kommunautäre Gesellschaft. Hier stoßen wir auf einen enormen prinzipiellen Unterschied. Das Gesetz

kann die Menschen zur Gerechtigkeit zwingen, aber es kann nicht zu Brüderlichkeit zwingen. Mitleid, Barmherzigkeit, Liebe sind gnadenvolle Sache der Freiheit und nicht des zwingenden Gesetzes. Das zwingende Gesetz kann als Gegensatz der Freiheit betrachtet werden, nicht aber die Gerechtigkeit selbst — und noch weniger die Brüderlichkeit. Auch kann das zwingende Gesetz selbst ein Schutz der Freiheit gegen menschliche Willkür sein. Die Herrschaft sozialer Gerechtigkeit in bezug auf die arbeitenden Klassen kann gerade die Befreiung dieser arbeitenden Massen von Unterdrückung bedeuten. Im 19. Jahrhundert liebte man es, von der Befreiung der Arbeit zu reden. Man verband den Sozialismus mit der Freiheit des Menschen. Wenn man es im 20. Jahrhundert vorzieht, von Planwirtschaft, von Lenkung, von Verstärkung der Macht des Staates über den Menschen zu reden, so geschieht das hauptsächlich, weil wir in einer Welt leben, die durch zwei Weltkriege geschaffen wurde, und uns auf einen dritten Krieg vorbereiten. Wir leben in einer Welt, in welcher die Revolution nur eine Transformation des Krieges ist. Das bestimmt alle Werte. Wir leben in einer chaotischen Welt, in welcher Freiheit als unstatthafter Luxus erscheint. Das Problem der Gerechtigkeit und der Freiheit wird gar nicht in seiner Reinheit gestellt, es ist in eine trübe Atmosphäre getaucht. Letzten Endes gibt es in der gegenwärtigen Welt weder Gerechtigkeit noch Freiheit. Der Kampf für die elementaren Güter, für die Lebensmöglichkeit selbst verdrängt die Frage der Werte. Auf den Gipfeln der Zivilisation findet eine Elementarisierung statt, die bloß dem Anscheine nach kompliziert ist.

Es lassen sich drei Ausgänge der Krisis, zu der die Welt gelangt, denken. 1. Der verhängnisvolle Ausgang: Der fort

schreitende Zerfall des Kosmos, des natürlichen Kosmos sowie des sozialen Kosmos, das weiter und weiter sich zersetzende kapitalistische Regime, die Macht der Atombombe, die chaotische Welt, die sich im Schaffen Henry Millers offenbart, nicht das Urchaos, das Chaos nicht des Anfanges, sondern des Endes, der Krieg aller gegen alle. Das ist der Untergang der Welt, den man nicht zulassen darf. 2. Die gewaltsame mechanische Ordnung des Kollektivs, eine Organisiertheit, die der Freiheit keinen Raum läßt, die Despotisierung der Welt. Auch das darf man kaum zulassen. 3. Die innere Überwindung des Chaos, der Sieg des Geistes über die Technik, die geistige Wiederherstellung der Hierarchie der Werte, verbunden mit der Verwirklichung der sozialen Wahrheit. Vorwiegend ist bisher eine Vermengung des ersten und des zweiten Ausganges. Die Welt tritt gleichsam in eine Periode des zwangsmäßigen, organisierten Chaos ein, welches innerlich keineswegs überwunden wird. Der dritte Ausgang, der einzig erwünschte, ist der menschlichen Freiheit zugewandt, er kann nicht das Resultat einer fatalen Notwendigkeit sein. Im ersten und zweiten Ausgang und in ihrer Vermengung erscheint der Mensch äußerlich aktiv, aber innerlich ist er passiv. Und dabei kann gar keine Rede von einer Hierarchie der Werte sein. Geistige Werte existieren einfach nicht. Das ist ein restloses Niederstürzen geistiger Werte in den Abgrund. Man kann ebensogut Pessimist im ersten und Optimist im zweiten Falle sein. Es ist völlig sinnlos zu verlangen, daß für die Existenz geistiger Werte und ihrer größeren Höhe im Vergleich mit den sogenannten vitalen Werten ein Beweis erbracht werde. Die geistigen Werte werden in erster Linie durch den Akt meiner Freiheit behauptet. Das Notwendigste ist nicht das Wertvollste. Die höchsten geistigen Werte verschwinden,

wenn die Freiheit nicht auf ihre Aufrechterhaltung gerichtet ist. Es steht dem Menschen frei, nur eine sehr kleine, sehr oberflächliche Welt als real anzuerkennen, es steht ihm frei, seine Freiheit zu leugnen. Das Problem der Realität ist sehr kompliziert, und es erscheint nur dem unphilosophischen Bewußtsein einfach. Das Leben gewinnt Tiefe und Bedeutung nur, wenn man es im Geiste des symbolischen Realismus versteht. Die sichtbare Welt ist ein Symbol der unsichtbaren Welt. Die unsichtbare Welt ist nicht eine uns aufgedrängte zwangsmäßige Realität, sie ist der Freiheit des Geistes zugewandt. Dabei ist das vom freien Geist Erschaffene auch das Realste.

KAPITEL VI

Widersprüche der Freiheit

Widersprüche der Freiheit

Die Philosophie der Freiheit beginnt mit dem freien Akt, vor welchem kein Sein ist noch sein kann. Wenn das Sein als Grundlage angenommen und der Primat des Seins über die Freiheit anerkannt wird, so wird dadurch alles determiniert, auch die Freiheit; determinierte Freiheit ist aber keine Freiheit. Es ist jedoch ein anderer Typ der Philosophie möglich, welcher den Primat der Freiheit, des schöpferischen Aktes über das Sein behauptet. Nur der zweite Typ ist der Freiheit günstig. Doch ist eine rationale Definition der Freiheit unmöglich. Das erkannte auch Bergson. Von den zwei Typen der Metaphysik — der intellektuellen und der voluntaristischen — ist der erstere der Freiheit immer ungünstig, der zweite hingegen günstig. Aber auch die voluntaristische Metaphysik an sich ist noch keine Philosophie der Freiheit. Mit aller Entschiedenheit jedoch muß behauptet werden, daß Freiheit Geist und nicht Sein ist. Das, was man Essenz oder Substanz nannte, ist Schöpfung des primären existenziellen Aktes. Der intellektuelle griechische Gedanke war der Freiheit sehr ungünstig. Das Gute war durch die Vernunft determiniert. Der Primat und die Herrschaft der Vernunft erkennt keine Freiheit an. Ich habe nicht die Möglichkeit, hier das komplizierte Verhältnis zwischen Freiheit, Zufall, Verhängnis, Vorsehung und Gnade zu analysieren. Doch ist es notwendig, eine

Korrelation zu erwähnen, nämlich die Korrelation zwischen Freiheit und Gnade. Dieses Thema ist Jahrhunderte hindurch im westlichen Christentum leidenschaftlich umstritten worden. Mir erscheint jedoch die Gegenüberstellung von Freiheit und Gnade als solche irrtümlich. Diese Gegenüberstellung bedeutete die Objektivierung der Gnade, die als eine von außen her wirkende göttliche Notwendigkeit verstanden wurde. Aber das, was man Gnade nennt, wirkt innerhalb der menschlichen Freiheit, als ihre Erhellung. Man darf die logische Notwendigkeit in der Erkenntnis nicht mit der Notwendigkeit im Weltleben verwechseln; aber auch die Erkenntnis selbst ist nicht ausschließlich logische Notwendigkeit, diese bildet nur einen Teil der Erkenntnis. Man ist gezwungen zu erkennen, daß es auch eine irrationale Erkenntnis gibt, die eine große Rolle spielt. Nur deshalb ist die Erkenntnis des Irrationalen möglich. Der sogenannte Rationalismus schließt völlig irrationale Elemente in sich, das betrifft besonders den Materialismus. Man hat versucht, die Freiheit philosophisch zu definieren durch ihre voluntaristische Auffassung als eines Kausalitätaktes (z. B. Maine de Biran); aber das drang nicht bis in die Tiefe des Problems vor. Die Tiefe fordert Anerkennung der Existenz einer primären, unerschaffenen Freiheit, welche außerhalb der psychologischen Kausalität liegt. Die sogenannte traditionelle Lehre von der Willensfreiheit trug immer einen pädagogisch-belehrenden Charakter. Diese Lehre bestimmt die Verantwortlichkeit des Menschen in diesem und in jenem Leben. Als ganz unzulänglich ist die indifferente Freiheit zu betrachten, welche eine Mechanisierung der Freiheit bedeutet. Das wahre Problem der Freiheit muß außerhalb von Lohn oder Strafe, des Heils oder des Verderbens, außerhalb der Streite des hl. Augustin

mit Pelagius, Luthers mit Erasmus gestellt werden sowie außerhalb des Streits über die Prädestination, die von vornherein in der Fragestellung selbst sowohl als Wort wie als Begriff abgelehnt werden muß. Alles dies liegt noch innerhalb der Auffassung des Christentums als einer Gerichtsbarkeit, innerhalb des Gedankens der Sanktionierung und Rechtfertigung anstatt des Gedankens der Transfiguration. Das eigentliche Problem der Freiheit ist das Problem des Schaffens. Dem Grundgedanken meines Buches gemäß werde ich mich nicht mit der metaphysischen Idee der Freiheit als solcher befassen, sondern vor allem mit ihren Konsequenzen im sozialen Leben.

Freiheit wird oft statisch verstanden, während sie dynamisch aufzufassen ist. Es gibt ein Schicksal der Freiheit in der Welt, eine existenzielle Dialektik der Freiheit in der Welt. Die Freiheit kann sich in ihren Gegensatz verwandeln. Die Sklaverei kann die Konsequenz einer falsch gerichteten Freiheit sein. Nach der allgemeinsten Definition der Freiheit, welche alle Teildefinitionen umfaßt, ist Freiheit die Bestimmung des Menschen nicht von außen her, sondern von innen, aus dem Geiste heraus. Das geistige Prinzip im Menschen ist die wahre Freiheit, die Verneinung des Geistes aber, wenn es bis zu Ende gedacht wird, ist notwendig eine Verneinung der Freiheit. Der Materialismus führt unvermeidlich zur Verneinung der Freiheit. Die Freiheit wurzelt im Reich des Geistes und nicht im Reiche des Caesar. Der Caesar will niemandem Freiheit gewähren. Sie ist nur durch eine Einschränkung des Reiches des Caesar zu erreichen. Die objektivierte Welt, welche eben als das Reich des Caesar erscheint, ist eine Welt, die knechtet. Eine andere Unterscheidung der Freiheit, welche oft gemacht wird, ist die Unterscheidung der äußeren und der inneren

Freiheit. Es wird gesagt, der Mensch könne auch in Fesseln innerlich frei sein, könne frei sein, auch wenn er auf dem Scheiterhaufen verbrannt wird. Das ist richtig. Aber das Problem der inneren Freiheit ist komplizierter, als man gewöhnlich denkt, besonders wenn man sich für das innere Leben des Menschen nicht interessiert. Der Mensch kann Sklave nicht nur der äußeren Welt, sondern seiner selbst, seiner niederen Natur sein. Die Befreiung des Sklaven in der äußeren Welt ist noch nicht eine Befreiung von der inneren Sklaverei. Der Mensch kann innerlich zum Sklaven werden. Das ist der Grund, weswegen Revolutionen gewöhnlich nicht zu der Erschaffung einer neuen, freien Gesellschaft führen und immer eine Rückkehr zur alten Gesellschaft in sich bergen. In Revolutionen gibt es gewöhnlich am allerwenigsten Freiheit. Die Definition der Freiheit als einer Wahl ist noch eine formale Definition. Die Wahl: ist nur eins der Momente der Freiheit. Die wahre Freiheit enthüllt sich nicht dann, wenn der Mensch wählen soll, sondern dann, wenn er die Wahl getroffen hat. Hier gelangen wir zu einer neuen Definition der Freiheit, der realen Freiheit. Freiheit ist die innere, schöpferische Energie des Menschen. Durch die Freiheit kann der Mensch ein völlig neues Leben schaffen, ein neues Leben der Gesellschaft und der Welt. Doch wäre es ein Irrtum, die Freiheit als innere Kausalität zu verstehen. Die Freiheit liegt außerhalb der kausalen Beziehungen. Die kausalen Beziehungen befinden sich in der objektivierten Welt der Phänomene. Die Freiheit ist aber ein Durchbruch in dieser Welt. Die Freiheit stammt aus einer anderen Welt, sie widerspricht dem Gesetz dieser Welt und wirft es um. Es ist ebenso falsch, die Freiheit nur als ein Mittel zur Verwirklichung einer kollektiven sozialen Ordnung anzusehen, wie sie

als ausschließlich von der sozialen Ordnung abhängig zu betrachten. Wir werden sehen, daß von dem formalen und dem realen Verstehen der Freiheit die Widersprüche der Freiheit im sozialen Leben abhängen. Die Freiheit, die zu leicht gemacht wird, die keinen heroischen Kampf erfordert, artet aus und verliert ihren Wert. Die ausgeartete Freiheit äußert sich nur im negativen Bewußtsein, daß ich nicht vergewaltigt werde. Der extremste Ausdruck einer dekadenten Freiheit ist „laßt mich in Ruhe“. Freiheit ist keineswegs Leichtigkeit, sie ist mühsam und schwer. Freiheit ist nicht ein Recht, sondern eine Pflicht. Die Liberalen verstehen die Freiheit gewöhnlich als ein Recht und nicht als eine Pflicht, und die Freiheit bedeutet für sie Leichtigkeit und Ungebundenheit. Deshalb wird die Freiheit zu einem Privilegium der herrschenden Klassen. In tieferem Sinn bedeutet Freiheit die Mündigkeit des Menschen, das Bewußtsein der Pflicht vor Gott, ein freies Wesen zu sein und nicht ein Sklave. Das heroische Verstehen der Freiheit ist der alten liberalen Auffassung der Freiheit entgegengesetzt. Freiheit setzt Widerstand voraus, sie ist eine Äußerung von Kraft. Um nicht bloß formal zu sein, muß die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte auch eine Deklaration der Pflichten des Menschen und Bürgers sein. Und der Akzent muß auf den Menschen als geistiges Wesen fallen, was in den politischen Revolutionen gewöhnlich nicht geschah. Es ist allzu bekannt, daß in Demokratien wahre Freiheit ganz fehlen kann. In der von Rousseau inspirierten jakobinischen Demokratie kann das Prinzip des totalitären Staates aufgestellt und die Selbstherrschaft der Volkssouveränität behauptet werden. In den kapitalistischen Demokratien kann Geld und eine bestochene Presse die Gesellschaft regieren. Die Deklaration der Menschen- und

Bürgerrechte entsprang religiösen Quellen, sie wurde aus der Erklärung der Gewissensfreiheit durch die Reformation geboren. Aber später entfernte man sich von diesen religiösen Quellen, deshalb schufen die innerlich nicht befreiten Seelen neue Formen einer sklavischen Gesellschaft. Eine lügnerische Propaganda vollzieht einen Gewaltakt an den Massen. Die dieser Propaganda ausgesetzten Massen haben keine innere Freiheit. Durch demagogische Propaganda hervorgerufen, machen Haß und Bosheit die Menschen innerlich zu Sklaven. Und sowohl Macht wie Parteien nutzen diese sklavischen Gefühle für ihre Zwecke aus. Von einer wahren Demokratie kann dabei überhaupt nicht die Rede sein. Die Gesellschaft ist so, wie die Menschen sind, aus denen sie besteht.

Freiheit als Wahl und Freiheit als schöpferischer Akt ist der grundlegende Unterschied bei der Freiheit. Aber es gibt ein noch wichtigeres Grundproblem der Freiheit, von dessen Entscheidung das Schicksal der Freiheit in der Welt abhängt. Wir begegnen hier einem schwer zu überwindenden Widerspruch. Das ist das Problem der Beziehungen zwischen Freiheit und Wahrheit. Ist Freiheit möglich ohne Erkenntnis der Wahrheit, und ist Erkenntnis der Wahrheit ohne Freiheit möglich? Im Evangelium heißt es: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Das setzt voraus, daß die Wahrheit, die wahre Wahrheit, frei macht. Diese Worte des Evangeliums sind in der heutigen Welt umgedeutet und werden von dem heutigen Totalitarismus wiederholt, welcher der Freiheit feindlich ist. So sagt der Marxismus-Kommunismus: „Erkennt die marxistische, die kommunistische Wahrheit, und sie wird euch frei machen. Außerhalb dieser Wahrheit gibt es keine Freiheit, außerhalb ihrer ist Lüge, ist formale

Freiheit, wie sie in kapitalistischen Gesellschaften behauptet wird.“ In Anbetracht der Verknüpfung des Marxismus mit dem Hegelianertum darf man sagen, daß diese Erkenntnis der Wahrheit die Freiheit als Anerkennung der Notwendigkeit gibt. Diese Auffassung der Freiheit ist dem Christentum völlig entgegengesetzt. Für das Christentum ist die Wahrheit auch der Weg und das Leben. Sie gibt nicht nur die Freiheit, sie offenbart sich auch in der Freiheit. Für die Wahrheit ist Freiheit nötig. Das Christentum behauptet zum erstenmal wirkliche Geistesfreiheit. Die Wahrheit von der Freiheit wurde durch das Blut der Märtyrer besiegelt. Das Christentum ist die Religion der gekreuzigten Wahrheit. Die gekreuzigte Wahrheit zwingt nicht, sie ist der Freiheit zugewandt. Und es war Verrat am Christentum, als man die christliche Wahrheit zum Zwang machen wollte. Bis ans Ende der Zeiten bleiben zwei Reiche bestehen. Der Konflikt des Christentums und des Imperiums war ein Konflikt des Geistes und des Caesar, der im vorchristlichen, heidnischen Bewußtsein nicht möglich war. In seiner Religion gehörte der antike Mensch dem Staate. Es gab keine Sphäre der Freiheit vom Staat und von der Gesellschaft, Freiheit des Geistes war nicht möglich. Das ist Monismus, der keine wahrhafte Freiheit kennen kann. Der Totalitarismus ist nicht ausschließlich eine neue Erscheinung unserer Zeit. Die christliche Theokratie und der Imperialismus waren totalitär, und sie leugneten monistisch die Freiheit des Geistes. Das imperialistische Regime Napoleons war ein nicht bis zu Ende durchgeführter Totalitarismus. Aber Totalitarismus in der christlichen Periode der Geschichte ist immer eine Rückkehr zu heidnischem Monismus. Der absolute Staat Hegels als Verkörperung des Geistes war auch eine Rückkehr zum Heidentum. Dasselbe gilt

auch für das autoritäre Regime A. Comtes, welches man als Katholizismus ohne Gott bezeichnen kann. Gott wurde zum Feinde der Freiheit gemacht, und man wollte die Freiheit in der Befreiung von der Idee Gottes sehen. An dieser furchtbaren Lüge war das Christentum in der Geschichte schuld. Der Geist wurde ebenfalls zum Feind der Freiheit gemacht, und sogar der Materialismus wurde als der Freiheit günstig anerkannt. Es ist schwer, sich eine größere Verirrung vorzustellen. Die Freiheit setzt die Existenz eines geistigen Prinzips voraus, das weder durch die Natur noch durch die Gesellschaft determiniert ist. Freiheit ist ein geistiges Prinzip im Menschen. Wenn der Mensch ein völlig durch die Natur und Gesellschaft determiniertes Wesen ist, so ist keine Freiheit möglich. Der Materialismus ist ein totales Leugnen der Freiheit, und eine auf Materialismus begründete soziale Ordnung kann keine Freiheit kennen. Das ist es, was wir in der Praxis sehen. Freiheit ist vor allem Freiheit der Persönlichkeit. Wenn man den Wert der Persönlichkeit leugnet und ihre Realität bezweifelt, so kann keine Rede von Freiheit sein. Die Persönlichkeit ist die Grenze der Macht der Natur, der Macht des Staates, der Macht der Gesellschaft. Aber die Persönlichkeit existiert nur dann, wenn der Mensch ein freier schöpferischer Geist ist, über welchen der Caesar nicht allmächtig ist.

Die Kompliziertheit des Problems der Freiheit in ihren sozialen Konsequenzen liegt darin, daß der durchschnittliche Massenmensch keinen besonderen Wert auf die Freiheit legt. Und es ist gar nicht Freiheit, wonach revolutionäre Massenbewegungen streben. Damit der Mensch für die Freiheit kämpft, ist es notwendig, daß die Freiheit schon in ihm ist, daß er innerlich kein Sklave ist. Die Demagogie,

zu welcher man immer den Massen gegenüber greift, ist ein Entziehen der Freiheit, eine psychologische Vergewaltigung der Menschen. Es ist durchaus keine leichte Sache, die aktiv in die Geschichte eingetretenen Massen zu lenken. Im Grunde genommen ist die Freiheit aristokratisch und nicht demokratisch. Mit Bitternis muß man zugeben, daß Gedankenfreiheit nur solchen Menschen teuer ist, welche ein schöpferisches Denken besitzen. Sie ist von geringem Nutzen für diejenigen, die keinen Wert auf den Gedanken legen. In den sogenannten Demokratien, welche auf dem Prinzip der Volkssouveränität begründet sind, besteht ein bedeutender Teil des Volkes aus Menschen, welche sich noch nicht bewußt sind, freie Wesen zu sein und die Würde der Freiheit in sich zu tragen. Es steht noch die Erziehung zur Freiheit bevor, die nur langsam vor sich gehen kann. Das alte Prinzip der Autorität, welches die Freiheit einschränkt oder auch ganz leugnet, gehört der Vergangenheit an und kann nicht wiederhergestellt werden. Später sind jedoch neue Autoritäten entstanden, für welche man eine Sanktion in den Massen selbst zu finden sucht, aber diese Autoritäten sind schwankend und lasten schwerer, sind gefährlicher für die Freiheit als die früheren. Man muß zugeben, daß die Freiheit eher aristokratisch als demokratisch ist. Und zugleich macht die Freiheit Demokratien möglich. Negativ ist in den Demokratien der Umstand, daß sie nicht so sehr die Macht einschränken als sie auf ein neues Subjekt übertragen. Der Liberalismus enthielt einstmals einen Teil Wahrheit, aber sie wurde gänzlich entstellt und verzerrt. Der im Leben verwirklichte Liberalismus wurde zum kapitalistischen System des „laissez faire — laissez passer“. Am wenigsten günstig ist für die Freiheit die jakobinische Auffassung der Demokratie. Die Widersprüche der Freiheit

im sozialen Leben finden ihren Ausdruck auch darin, daß man, in dem Wunsch, ein gegebenes Regime aufrechtzuerhalten, anfängt, Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit als Freiheit aufzufassen, Bewegung und Veränderung hingegen als Verletzung der Freiheit. Die Klasse, die in ihrer Jugend die Freiheit in der Bewegung sah und Freiheit forderte, beginnt im Alter, die Freiheit in der Unbeweglichkeit zu sehen. Die dem Verfall entgegengehenden bourgeoisen Klassen sehen in den bescheidensten sozialen Reformen eine Verletzung der Freiheit. In der Tat: jede Bewegung und Veränderung verursacht eine Umordnung in ihrer Umgebung, die als Vergewaltigung erscheinen kann. Das beweist nur, daß ein statisches Verstehen der Freiheit ganz unzulänglich ist. Eine solche statische Freiheit triumphiert im Status quo, das ist ein Prinzip des Caesar. Und deshalb haben wir die paradoxe Erscheinung, daß die allen sozialen Änderungen feindlichen Reaktionäre die Verteidigung der Freiheit als Deckmantel benutzen können. Dem muß ein dynamisches Verstehen der Freiheit entgegengesetzt werden, der Freiheit der schöpferischen Bewegung. Aber immer lauert die Gefahr, daß man im Namen der Freiheit anfängt, die Freiheit zu verneinen. Diktatoren und Tyrannen lehnen die Freiheit für andere ab, lieben sie aber sehr für sich selbst und sichern sie immer denjenigen zu, die ihnen folgen und mit ihnen verbunden sind. Richtig liebt die Freiheit nur derjenige, der sie für den anderen fordert. Es gibt einen Maßstab, mit dem sich Freiheit ermeszen läßt: das ist Toleranz — eine seltene Erscheinung, wenn man sie in der Tiefe versteht. Ganz unrichtig ist die Identifizierung der Toleranz mit indifferentem Skeptizismus. Unduldsamkeit wurde gewöhnlich mit starkem religiösem Glauben verbunden, und in nationaler oder revolutionär-sozialer

Unduldsamkeit sah man eine Übertragung religiösen Glaubens auf andere Gebiete. Die äußerste Form der Unduldsamkeit ist Fanatismus. Duldsame Menschen erscheinen als lauwarm. Das ist ein oberflächliches Urteil. Fanatismus, d. h. die äußerste Form der Unduldsamkeit, ist ein Verlust innerer Freiheit. Der Fanatiker ist geknechtet durch die Idee, an die er glaubt, sie engt sein Bewußtsein ein, verdrängt sehr wichtige menschliche Zustände; er verliert die innere Selbstbeherrschung. Der Fanatiker kann gar keine Verbindung zwischen der Idee, von der er besessen ist, und der Freiheit herstellen, sogar dann nicht, wenn er von der Idee der Freiheit besessen ist. Unduldsamkeit, eine gemilderte Form des Fanatismus, ist ebenfalls immer eine Einengung des Bewußtseins, ein Nichtverstehen der Vielfältigkeit und Individualität des Lebens. Wahrheit fordert Freiheit, Freiheit für den, der die Wahrheit erschließt, und Freiheit für den anderen. Duldsamkeit hängt damit zusammen, daß die Wahrheit unendlich ist, einen unendlichen Weg öffnet, und die Verwandlung der Wahrheit ist Endlichkeit — was eben Unduldsamkeit und Fanatismus bedeutet — ist im Grunde ein Verrat an der Freiheit. Die Unduldsamen und die Fanatiker sind gewöhnlich sehr orthodox, ganz gleich, was sie sind: Katholiken, Orthodoxe, Marxisten — und in dieser Orthodoxie verknöchert der Glaube, erstarrt die Bewegung des Lebens. Jedes Gespräch verlangt Duldsamkeit. Orthodoxien lassen kein Gespräch zu. Eine Duldsamkeit, die nicht Indifferenz ist, ist eine Bewegung in die Unendlichkeit. Und kein Mensch kann sich als Besitzer der Fülle und Vollendung der Wahrheit betrachten.

Im sozialen Leben gibt es Stufen der Freiheit. Die Freiheit wird gesteigert mit der Annäherung an den Geist und wird

verringert mit der Annäherung an die Materie. Die maximale Freiheit ist die Freiheit des geistigen Lebens, die minimale Freiheit ist die Freiheit des materiellen Lebens. Es ist verständlich, daß es normalerweise so sein muß, denn der Geist ist Freiheit, die Materie ist aber Notwendigkeit. Doch sind Perversionen häufig, die Freiheit des Gedankens und des Geistes wird geleugnet, und es wird eine sehr große Freiheit des wirtschaftlichen Lebens anerkannt. Die Ökonomik ist die Arbeit des Geistes an der Materie der Welt, von welcher die Existenz der Menschen in den Bedingungen dieser Welt abhängt. Die absolute Freiheit im wirtschaftlichen Leben, d. h. seine vollkommene Autonomie, war eben das System des „laissez faire — laissez passer“, d. h. des kapitalistischen Systems. Es versetzt ungeheure Menschenmassen in eine sehr schwere Lage. Es wird zur Quelle der Ausbeutung. Deshalb muß die wirtschaftliche Freiheit eingeschränkt werden, eingeschränkt gerade im Namen der Freiheit. In dem Maße, in welchem wir von der materiellen Seite des Lebens zur geistigen Seite emporsteigen, muß die Freiheit größer werden. Wenn eine wirtschaftliche und politische Diktatur dazwischen möglich ist, so bleibt eine intellektuelle und geistige Diktatur ganz unzulässig und kann auf keine Weise gerechtfertigt werden. Wenn die Frage nach dem „Brot“ für die menschliche Gesellschaft akut wird, so kann die Notwendigkeit einer wirtschaftlichen Diktatur anerkannt werden. Die intellektuelle Diktatur hält man für gerecht, weil ohne sie, d. h. ohne eine bestimmte, von der Staatsmacht aufgedrängte Weltanschauung die wirtschaftliche Diktatur nicht verwirklicht werden kann. Das eben ist die totalitäre Ordnung, welche praktisch immer die Herrschaft der Polizei über das Volksleben bedeutet. Sehr schwierig und dramatisch

ist das Problem der Beziehung zwischen den zwei großen Symbolen im Leben der Gesellschaft: dem Symbol des »Brot« und dem Symbol der „Freiheit“. Wenn eine Massenbewegung im Kampf um das „Brot“ beginnt, so wird immer die „Freiheit“ geopfert. Die geistige und intellektuelle Freiheit wird nur von kleinen Kulturschichten verteidigt. Dazu kommt noch, daß das Symbol der „Freiheit“ für üble, keineswegs befreiende Ziele mißbraucht wurde. Und dennoch bleibt die Freiheit der höchste geistige Wert, größer als die vitalen Werte. Für die Freiheit kann und soll das Leben geopfert werden, für das Leben darf man nicht die Freiheit opfern. Mit der Freiheit ist die Qualität des Lebens, die Würde des Menschen verbunden. Man kann nicht ein des Menschen unwürdiges Leben hinnehmen. Die arbeitenden Massen legen natürlicherweise Wert auf die materielle Seite des Lebens, die sie nicht befriedigt und in Abhängigkeit bringt. Es scheint ihnen und es wird ihnen suggeriert, daß sie für ökonomische Güter kämpfen, die sie als Hauptgrundlage des Lebens anerkennen, aber gerade deswegen müssen sie für die Freiheit kämpfen. Der Mangel an „Brot“ ist auch ein Mangel an „Freiheit“. Die ungelöste ökonomische Frage macht die Realisierung der Freiheit unmöglich. In Wirklichkeit sehen wir, daß die Unvermeidlichkeit des sozialen Umbaus der Gesellschaft von einer Verringerung nicht nur der ökonomischen und politischen, sondern auch der intellektuellen und geistigen Freiheit begleitet wird. Die Konzentrierung auf die materielle Seite des Lebens, die am weitesten ab von der Freiheit liegt, führt dazu, daß man in ihr nicht das Mittel, sondern den Zweck des Lebens zu sehen beginnt, daß man das schöpferische geistige Leben entweder ganz leugnet oder es dem materiellen Leben unterstellt, von welchem man die

Richtlinien erhält. Der Kampf um die Freiheit des Geistes kann einen heroischen Charakter annehmen. Wir müssen den Glauben daran bewahren, daß nach einer Periode der Versenkung in die materielle Seite des Lebens und des Triumphes des Materialismus eine reinere und auf Geistigkeit gerichtete Periode folgen werde. Die Geistigkeit der Vergangenheit war dazwischen zu sehr an das materielle Leben gebunden, welches als das organische, geheiligte, von Gott erschaffene und unveränderliche Leben betrachtet wurde. Heute löst sich der Geist von dieser Gebundenheit an die organische „Hyle“ des Lebens. Die Freiheit ist nicht in der Natur begründet (in natürlichem Recht), sondern im Geist. Es ist eine quälende und schwere Periode, in welcher die Lebensfreude sinkt. Die Freiheit ist die Hauptursache der Tragik des Lebens. Ein Leben in göttlicher Notwendigkeit wäre untragisch. Diese Tragik der Freiheit muß der Mensch hinnehmen. Er hat kein Recht, Erleichterung zu suchen. Eine leichte Lösung des Freiheitsproblems gibt es nicht. Zwei große Lebensprinzipien — Freiheit und Liebe — können in Konflikt kommen. Freiheit kann durch Liebe, Liebe kann durch Freiheit eingeschränkt werden. Und das ist nicht immer harmonisch. Im sozialen Leben kommt es aber zu Zusammenstößen von weniger reinen Prinzipien. Die Freiheit wird nicht durch Liebe, sondern durch Ökonomik beschränkt, die allmächtig wird. Zuweilen nennt man das eine Forderung der Gerechtigkeit, aber es läßt sich nicht immer so nennen. Die Erreichung des Monismus kann aber nur eschatologisch gedacht werden.

KAPITEL VII

*Kommunautarität, Kollektivismus
und Konziliarität (Sobornost)*

Anmerkung zu Kap. VII

Der russische Terminus „Sobornost“ (siehe auch schon S. 52), der von „sobor“ — Konzil abgeleitet ist, wird hier und in der Folge, anstatt mit dem üblichen theologischen Terminus „Katholizität“, mit dem Wort „Konziliarität“ übersetzt, welches dem Original genau entspricht. Der Begriff geht vom symphonisch geordneten Gemeinschaftssinn aus, d. h. von einer geistigen Beschaffenheit, welche als das wesentliche Prinzip der Orthodoxie angesehen wird, im Gegensatz zum formalen Autoritätsprinzip der römisch-katholischen Kirche. (Anm. d. Übers.)

Kommunautarität, Kollektivismus und Konziliarität
(*Sobornost*)

Man pflegt öfters das Wort Kollektivismus zu gebrauchen, ohne sich selbst und anderen darüber Rechenschaft zu geben, was es eigentlich bedeutet. Gewöhnlich versteht man Kollektivismus als Gegensatz zu Individualismus. Kollektivismus und Kommunautarität (Gemeinschaftswesen) werden häufig verwechselt, und man sieht es nicht besonders gern, wenn eine Unterscheidung gemacht wird: viele sagen mit Stolz, daß sie in die kollektive Epoche eingetreten sind. Die Entstehung von Termini ist zuweilen zufällig. Wie es scheint, wurde das Wort „Kollektivismus“ zuerst auf dem Basler Sozialistischen Kongreß 1869 gebraucht, im Gegensatz zum etatistischen Sozialismus des Marxismus. Später änderte sich der Sinn dieser Bezeichnung, und man fing an, den Marxismus selbst Kollektivismus zu nennen. Heutzutage wird Kollektivismus beinahe mit Kommunismus identifiziert. Es ist aber sehr wichtig, den Unterschied und den Gegensatz zwischen Kollektivismus und Kommunautarität festzustellen. Obgleich der Kommunismus die Form des äußersten Kollektivismus annimmt, ist das Wort Kommunismus vorzuziehen. Es ist schwierig, das Wort Kollektiv ganz außer Gebrauch zu setzen, wie ich es wohl gerne täte, weil damit solche Realitäten wie Armee, Nation, Klasse und andere überpersönliche Realitäten bezeichnet werden.

Es sind dies kollektive Realitäten, die häufig unkritisch im Sinne der Realität der Begriffe gedacht werden. Das ist immer bloß ein Prozeß der Objektivierung und Sozialisierung, welcher abgeleitete und sekundäre Realitäten für Erstrealitäten hält. Die sogenannten „kollektiven“ Realitäten müssen natürlich als Realitäten ganz anderer Ordnung erkannt werden als die Realität der menschlichen Persönlichkeit oder gar als die Realität des Tieres. Die „kollektive“ Realität hat einen existenziellen Sinn im menschlichen Leben, aber sie bedeutet keineswegs das, was man meint, wenn man ihr die menschliche Persönlichkeit unterstellen will. Man kann das Adjektiv „kollektiv“ gebrauchen, nicht aber das Substantiv „Kollektiv“. Kollektivismus ist das „Man“. Es gibt „kollektive“ Realitäten, aber keine „Kollektive“ als Realitäten. Das Kollektiv ist keine Realität, sondern eine bestimmte Einstellung von Menschen und Gruppen, ein Zustand, in welchem sie sich befinden. Der Kollektivismus ist ein falscher Zustand des Bewußtseins, welcher Pseudo-Realitäten erzeugt. Das Bewußtsein erzeugt viele Pseudorealitäten. Das Kollektiv hat nicht den Grad der Realität wie z. B. die Nation oder die Klasse. Wir sprechen oft von kollektivem Bewußtsein, von nationalem, kirchlichem, Klassenbewußtsein usw., als ob Kollektive ein Bewußtsein besitzen könnten. In Wirklichkeit ist es nur ein metaphorischer Ausdruck. Die sog. kollektiven Realitäten haben kein subjektives Bewußtsein. Es kann kein Bewußtsein der Kirche, der Nation, der Klasse geben, möglich ist aber ein kirchliches, ein nationales, ein Klassenbewußtsein der Menschen, die sich in derartige Realitäten gruppieren. Dieses Bewußtsein objektiviert sich in Quasi-Realitäten. Die Kirche ist zweifellos eine Realität, sowohl eine geistig-mystische Realität als eine sozial-historische

Realität. Aber diese Realität bedeutet keineswegs irgendein Kollektiv, welches über den Persönlichkeiten steht, die zur Kirche gehören und ihr eigenes Bewußtsein besitzen. Die Kirche hat einen außerordentlich großen existenziellen Sinn für das Schicksal der Menschen, aber die soziale Objektivierung der geistigen Realität der Kirche kann nicht Anspruch auf Erstrealität erheben, sie ist eine sekundäre Realität. Die Besonderheit der sog. kollektiven Realitäten besteht darin, daß sie kein existenzielles Zentrum besitzen, weder sich freuen noch leiden können. Leidensfähigkeit ist aber das Hauptmerkmal echter Erstrealität. Weder die Kirche noch die Nation noch die Arbeiterklasse können leiden; leiden können nur die Menschen, die zu diesen überpersönlichen Gemeinschaften gehören. In den Grenzen unserer gefallenen phänomenalen Welt bleibt immer die Unmöglichkeit, den Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen zu versöhnen. Daraus ergibt sich die despotische Macht des Allgemeinen, „Kollektiven“ über das Besondere, Individuelle. Man darf nicht vergessen, daß wir uns in einer halb illusorischen Welt bewegen, welche durch eine falsche Einstellung des Bewußtseins entstanden ist. Die Lüge des Kollektivismus besteht darin, daß er das moralische existenzielle Zentrum, das Gewissen des Menschen und seine Fähigkeiten, zu urteilen und zu bewerten, aus der Tiefe der menschlichen Persönlichkeit in eine über dem Menschen stehende Quasi-Realität verlegt. Im Kollektivismus hört der Mensch auf, der höchste Wert zu sein. Dieser Prozeß der Exteriorisierung des menschlichen Bewußtseins hat sich im Laufe der Geschichte in verschiedenen Formen vollzogen. Man kann staunen, daß von der Originalität des neuen kollektiven Menschen, eines neuen kollektiven Bewußtseins geredet wird, im Gegensatz zu allem Personalen.

Denn so ist ja fast die ganze Vergangenheit der Menschheit. Von Urzeiten her herrschte das kollektive, das Gruppenbewußtsein. Die Menschen dachten und urteilten gemäß ihrer Zugehörigkeit zum „Kollektiv“ des Stammes, der Nation, des Staates, der Familie, des Standes, der Konfession usw. Das Bewußtsein eines Menschen, der sich seiner Zugehörigkeit zum Adel oder zu irgend einem Garderegiment bewußt war, war nicht weniger „kollektiv“ als das eines Sowjetmenschen, der sich seiner Zugehörigkeit zum kommunistischen Vaterland bewußt ist. Ein persönliches Denken und Urteilen war immer sehr selten und gehörte eher zu den Ausnahmen. Das Erwachen der Persönlichkeit ist ein spätes Erwachen. Und in der sogenannten individuellen, liberalen, bourgeoisen Periode der Geschichte dachten die Menschen unpersönlich, urteilten nach ihrer Zugehörigkeit zur bourgeoisen Klasse, zu irgend einer Form der Industrie, nach der Stammtischmeinung. Vorherrschend war immer das, was Heidegger „das Man“ nennt, die unpersönliche Unterwerfung unter das, was „man sagt“. Die Originalität des gegenwärtigen Kollektivismus besteht lediglich darin, daß er ein universales, allgemeines, kollektives Gewissen, Denken, Meinen und Bewerten erzeugen will und nicht Äußerungen verschiedener Gruppen. Ihn dem Individualismus entgegensetzen, ist ganz falsch und irreführend, weil der Individualismus, den man leugnen will, niemals existiert hat. Wenn in der bourgeoisen kapitalistischen Gesellschaft die Meinung der Menschen durch ihren Besitz und ihre materielle Lage bestimmt wurde, so will das am allerwenigsten besagen, daß diese Meinung individuell und persönlich war. Die wahre soziale Befreiung würde gerade in der Möglichkeit eines individuellen persönlichen Bewußtseins, Denkens, Wertens liegen. Hier

stoßen wir auf eine entschiedene Gegenüberstellung von Kollektivismus und Kommunautarität. Der Kollektivismus herrscht in den historischen Objektivierungen der Religionen, sowohl in der Orthodoxie wie im Katholizismus. Am entgegengesetzten Ende tritt er im Kommunismus und Faschismus in Erscheinung. Der Kollektivismus tritt immer hervor, wenn in der Gemeinschaft und Vereinigung der Menschen sich autoritäres Wesen behauptet. Der Kollektivismus kann nicht anders als autoritär sein, er kann keine Freiheit in der Gemeinschaft dulden. Der Kollektivismus bedeutet immer, daß keine wahre Gemeinschaft (Kommunautarität) besteht, daß für die Organisation der Gesellschaft die fiktive Realität des Kollektivs geschaffen werden muß, von welchem Direktiven und Befehle ausgehen. Wenn die alten Autoritäten fallen, wenn man nicht mehr an die Souveränität der Monarchien und Demokratien glaubt, so entsteht die Souveränität und Autorität des Kollektivs, aber das bedeutet immer die innere Unfreiheit des Menschen und nicht die Kommunautarität der Menschen. Worin besteht der prinzipielle Unterschied zwischen Kommunautarität und Kollektivismus? Kollektivismus bedeutet die Beziehung von Mensch zu Mensch durch seine Beziehung zur kollektiven Realität oder Pseudorealität, zur objektivierten Gesellschaft, die über dem Menschen steht. Kommunautarität bedeutet hingegen die unmittelbaren Beziehungen von Mensch zu Mensch durch Gott als das innere Prinzip des Lebens. Der Kollektivismus will nichts von einem lebendigen Verhältnis von Mensch zu Mensch wissen, er kennt nur das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft, zum Kollektiv, das dann das Verhältnis von Mensch zu Mensch bestimmt. Der Kollektivismus kennt nicht den Nächsten im evangelischen Sinn des Wortes, er ist eine

Vereinigung von Fernen. Der Kollektivismus hat einen antipersonalistischen Charakter, er kennt nicht den Wert der Persönlichkeit. Kommunautarität ist dagegen personalistisch, ist eine Gemeinschaft und eine Gemeinschaftlichkeit von Persönlichkeiten. Das ist ein ungeheurer Unterschied. Kollektivismus ist ein falsches Verstehen der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit der Menschen. Das Wichtigste ist aber dies: in der „kollektivistischen“ Epoche geht eine Sozialisierung und Kollektivisierung vor sich nicht nur des wirtschaftlichen und politischen Lebens, sondern auch des Gewissens, des Denkens, des Schaffens, eine Exteriorisierung des Gewissens, d. h. seine Verlegung aus der Tiefe des Menschen als eines geistigen Wesens nach außen hin in das Kollektiv, welches autoritäre Organe besitzt. Ein krasses und unheimliches Beispiel einer solchen Exteriorisierung des Gewissens ist der Moskauer Prozeß der alten Kommunisten. Um Mißverständnissen vorzubeugen, welche für böse Ziele ausgenutzt werden könnten, muß erwähnt werden, daß eine Verlegung des Gewissens und des Wertungsorgans in die geistige Tiefe des Menschen am allerwenigsten das bedeutet, was man gerne „Individualismus“ nennt. Das Gewissen bedeutet nicht Verschließen und Isolierung des Menschen, sondern ein Aufschließen, einen Sieg über den Egozentrismus, ein Eingehen in die universale Gemeinschaft. Aber das hat keinen Sinn für diejenigen, welche die geistige Tiefe des Menschen leugnen und ihn nur als nach außen hinausgeworfen sehen.

Der gegenwärtige Kollektivismus ist in wesentlichem Maße ein Resultat des unpersönlichen, anonymen Charakters des Kapitalismus. Der Kapitalismus schuf die proletarisierten Massen, die zu ihrem Unglück sich dem Kollektivismus und nicht der Kommunautarität zuwenden. Hier

kommen wir zum russisch-orthodoxen Gedanken der Konziliarität (Sobornost), der wenig verstanden wird. Die Idee der Konziliarität ist hauptsächlich von Chomiakow zum Ausdruck gebracht worden, der sie unlöslich mit Freiheit und Liebe verband. Die kirchliche Konziliarität ist nicht irgend eine Autorität, weder die Autorität des Bischofskonzils noch der ökumenischen Konzile, sondern ein Verweilen des Kirchenvolkes und des Heiligen Geistes in Gemeinschaft und Liebe. Es gibt keine äußeren Anzeichen der Konziliarität, solche gibt es nur für die Organisation im Staat und in der Gesellschaft. Es ist das geheimnisvolle Leben des Geistes. „Wir“ in der Konziliarität ist kein Kollektiv. Kollektivismus ist nicht Konziliarität, sondern Massentum. Er hat einen mechanisch-rationalen Charakter. Die Objektivierung von menschlichen Leidenschaften, Interessen und Haß kann die Form des Kollektivs annehmen. Auf diesem Boden kann eine falsche Mystik des Kollektivismus erwachsen, die sehr dynamisch sein kann. Das Hauptübel in der Bildung eines kollektiven Bewußtseins und eines kollektiven Gewissens ist, daß es nur eine metaphorische Figur ist — Worte, hinter denen sich eine andere Realität verbirgt. Durch das kollektive Bewußtsein und das kollektive Gewissen, die einen mystischen Charakter erhalten, beginnt eine Gruppe von Menschen über andere Gruppen zu herrschen. Der Kollektivismus ist ein Werkzeug des Herrschens, und hinter ihm verbirgt sich der Wille zur Macht. Eine wahre Tyrannei kann durch eine falsche Mystik gerechtfertigt werden, obgleich das Wort „Mystik“ nicht nur ungebräuchlich, sondern sogar verboten sein kann. Der Kollektivismus wählt seine Führer, die nicht die Besten zu sein brauchen. Führer sind überhaupt selten die Besten. Der Kollektivismus

behauptet sich immer durch Vergewaltigung der menschlichen Persönlichkeit. Kommunautarität und Konziliarität erkennen immer den Wert der Persönlichkeit und der Freiheit an.

Kommunautarität ist eine geistige Beschaffenheit der Menschen, ist Gemeinschaft und Brüderlichkeit in ihren Beziehungen und bedeutet keineswegs irgend eine Realität, die über den Menschen steht und sie kommandiert. Kommunautarität beläßt Gewissen und Bewertung in der Tiefe der menschlichen Persönlichkeit. Das Gewissen kann gleichzeitig persönlich und kommunautär sein. Kommunautarität bezeichnet die Qualität des persönlichen Gewissens, welches nicht Verschließen und Isolierung sein kann. Religiöse Kommunautarität heißt eben Konziliarität (Sobornost), welche allem autoritären Verstehen der Kirche entgegengesetzt ist. Der Kollektivismus ist aber, wie schon gesagt, eine Entäußerung, eine Exteriorisierung des Bewußtseins und des Gewissens, ihre Übertragung auf die fiktive Realität des Kollektivs. Während Konziliarität immer eine hohe Qualität des Bewußtseins bedeutet, bedeutet Kollektivismus eine objektivierende Konsolidierung des Unterbewußten, welches immer eine außerordentlich große Rolle in den historischen Erscheinungen des Kollektivismus spielte. Die Objektivierung der Kirche in der Geschichte bedeutete gemeinhin einen autoritären Kollektivismus. Auf einen derartigen kirchlichen Kollektivismus wurde das religiöse Gewissen übertragen. Nur deshalb war eine Verneinung der Gewissensfreiheit möglich. Die Konziliarität-Kommunautarität kann keinerlei Autorität bedeuten, sie setzt immer Freiheit voraus. Autoritär ist immer nur der Kollektivismus. Und Kollektivismus bedeutet immer ein entäußertes Bewußtsein. Dieses entäußerte, sich auf unterbewußte Instinkte

stützende Bewußtsein konnte verschiedenartige historische autoritäre Formen schaffen, angefangen von den Theokratien und absoluten Monarchien bis zur jakobinischen Demokratie und dem totalitären Kommunismus und Faschismus in seinen verdeckten und offenen Formen. Der Staat verkörpert viel leichter den Kollektivismus als die Kommunautarität. Man muß mit aller Deutlichkeit feststellen, daß die Persönlichkeit nicht im Gegensatz zur Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit steht, sondern zum Ding und Kollektiv. Der Kollektivismus ist ein dingliches, objekthaftes Verstehen der Kommunautarität. Der Kollektivismus steht im tiefsten Gegensatz zur Auffassung des Sozialismus als einer Verwandlung des Menschen aus einem Objekt in ein Subjekt, er hat gerade die Tendenz, die menschliche Persönlichkeit in ein Objekt zu verwandeln. Die einzige Rechtfertigung des Sozialismus liegt darin, daß er eine Gesellschaft schaffen will, in welcher kein Mensch Objekt und Ding, sondern jeder Subjekt und Persönlichkeit ist. Im Marxismus gibt es zwei Tendenzen — eine Tendenz zur Objektivierung und zur Entäußerung des Menschen ins Kollektiv und eine Tendenz zum Subjektivismus, zur Befreiung der Arbeit und der Arbeiter von der Macht der Gesellschaft, zur Humanisierung der Gesellschaft. Nur die zweite Tendenz verdient Sympathie, gegen die erste muß geistig angekämpft werden. Gerade die erste Tendenz ist es, welche die falsche totalitäre Religion schafft, die Religion des autoritären Kollektivismus. In der Geschichte bestehen zwei Tendenzen — die Tendenz zur Sozialisierung und die Tendenz der Individualisierung. Beide Tendenzen sind notwendig. Heute und morgen gehört der Tag der Tendenz der Sozialisierung. Das entspricht der Unvermeidlichkeit eines Umbaues der menschlichen Gesellschaften.

Aber die kommenden Jahrhunderte werden der Tendenz der Individualisierung gehören. Und der geistige Boden dafür muß schon heute bereitet werden. Die Freiheit des Menschen liegt darin, daß er zwei Bereichen angehört — dem Bereich des Geistes und dem Bereich des Caesar. Der Kollektivismus und die auf seinem Boden entstehende Religion will das menschliche Leben auf einen Bereich reduzieren und zwar auf den des Caesar. Das bedeutet Monismus in den Bedingungen unserer Welt, d. h. Verneinung der Freiheit und Sklaverei. Der Kollektivismus kennt nur eine Wirklichkeit. Er erstrebt nicht die Umwandlung dieser Welt in das Reich Gottes, sondern die Errichtung — innerhalb der Grenzen dieser Welt — eines Reiches Gottes ohne Gott und folglich auch ohne den Menschen, denn Gott und Mensch sind unlöslich miteinander verbunden. Das Bejahen der menschlichen Wirklichkeit allein ist notwendig ein Leugnen des Menschen. Dahinter steht eine fatale Dialektik. Alle diese Gedanken über Kollektivismus und Kommunautarität können bei der Untersuchung des Marxismus und seiner Widersprüche konkretisiert werden.

KAPITEL VIII

Widersprüche des Marxismus

Widersprüche des Marxismus

Man kann über die Rolle staunen, welche der Marxismus gegenwärtig spielt. Die marxistische Doktrin wurde vor hundert Jahren geschaffen. Sie entspricht weder der heutigen sozialen Wirklichkeit noch dem heutigen philosophischen und wissenschaftlichen Denken; in vieler Hinsicht ist sie gänzlich veraltet. Und zugleich ist diese Doktrin andauernd dynamisch, und dieser Dynamismus ist in stetem Wachsen begriffen. Besonders veraltet ist der Marxismus in seiner Wertung der Rolle der Nationalität. Zwei Weltkriege haben bewiesen, daß es kein marxistisches und internationales Proletariat gibt. Arbeiter aller Länder töteten einander. Die Marxisten-Kommunisten sind eine ungewöhnliche, fast geheimnisvolle Erscheinung. Sie leben in einer von ihnen geschaffenen, fiktiven, phantasmagorischen, mythischen, abstrakt-geometrischen Welt. Sie sehen absolut nicht die Kompliziertheit und Vielfältigkeit der menschlichen Individualität in der Wirklichkeit. Dabei sind sie sehr aktiv, und es ist ihnen gelungen, in der ganzen Welt Furcht zu erwecken sowie eine gewisse Überzeugung einzuflößen, daß sie als Sieger hervorgehen werden. Die marxistische Doktrin hat sehr an theoretischem Erkenntniswert verloren, aber große Kraft als Werkzeug demagogischer Propaganda-Agitation gewonnen. Die gläubigen Adepten dieser Doktrin gehen ebensowenig auf einen Streit

ein wie die gläubigen Vertreter religiöser Orthodoxien. Jede Kritik fassen sie als eine Verschwörung und einen Angriff der bösen Kräfte der kapitalistischen Reaktion auf. Die Marxisten-Kommunisten teilen, wie die Manichäer, die Welt in zwei Teile: die Welt, die sie vernichten wollen, ist für sie von einem bösen Gott regiert, und deshalb sind ihr gegenüber alle Mittel erlaubt. Es gibt zwei Welten, zwei Lager, zwei Parteien. Es ist eine militärische Teilung. Es gibt keine Vielfältigkeit. Vielfältigkeit ist eine Erscheinung und eine List des Feindes. Jeder Appell an die allgemein-menschliche, universale Moral, ob christlich oder humanistisch, ist ebenfalls eine List des Feindes, der den Kampf abschwächen will. So entsteht ein magischer Kreis, aus dem es keinen Ausweg gibt. Man muß sich von den Affekten des Hasses und der Furcht freimachen und tiefer in die marxistische Doktrin eindringen, die man sehr schlecht kennt und versteht. Die größte Schwierigkeit für eine Verständigung liegt darin, daß der Marxismus hinter der Klasse nicht den Menschen sehen will, er will hinter jedem Gedanken und jeder Wertung des Menschen die Klasse mit ihren Klasseninteressen sehen. Der Gedanke ist nur ein Ausdruck der Klasse und hat an sich überhaupt keinen Wert. Die bourgeoise, kapitalistische Vernunft und die proletarisch-kommunistische Vernunft ist nicht ein und dieselbe Vernunft. Zwischen diesen zwei Arten der Vernunft ist keine Gemeinschaft möglich, sondern nur ein Kampf auf Leben und Tod. Ich meine, daß der Marxismus recht hat, wenn er die Veränderlichkeit der Vernunft behauptet, ihre Abhängigkeit von der Existenz der Menschen, von der ganzheitlichen Einstellung seines Bewußtseins. Aber das muß ganz anders verstanden und gedeutet werden. Ich habe öfters darüber geschrieben, daß die Struktur

des menschlichen Bewußtseins nicht statisch verstanden werden kann, daß sie sich ändert, enger oder weiter wird, und daß sich dementsprechend dem Menschen verschiedene Welten erschließen. Das hängt jedoch nicht von der wirtschaftlichen Lage der Klassen ab, die nur eine sekundäre Bedeutung hat. Von der Klassenzugehörigkeit des Menschen hängt nicht die Erschließung der Wahrheit ab, sondern Entstellung und Lüge. Die Wahrheit offenbart sich nur dann, wenn der Mensch seine Beschränktheit durch die Klassenzugehörigkeit überwindet, denn sie bestimmt nicht den ganzen Menschen, sondern nur einige seiner Seiten. Die marxistischen Begriffe der Klasse, des Proletariats, der Bourgeoisie usw. sind Abstraktionen, denen in der sozialen Wirklichkeit kompliziertere Phänomene entsprechen. Dem Marxismus ist der scholastische Realismus der Begriffe eigen, obgleich die Marxisten, die behaupten, Materialisten zu sein, dies nicht zugeben wollen. Das marxistische Proletariat ist eine Gedankenkonstruktion und existiert nur im Gedanken. In Wirklichkeit existieren nur verschiedenartige Gruppierungen der Arbeiter, welche gar kein einheitliches „proletarisches“ Bewußtsein haben. Die Arbeiterklasse existiert real, sie wird tatsächlich ausgebeutet, und sie kämpft für ihre vitalen Interessen. Das marxistische „Proletariat“ aber ist ein Erzeugnis des mythosschaffenden Prozesses. Das bedeutet keineswegs, daß die mythosschaffende „Idee“ des Proletariats keine dynamische Bedeutung im Kampfe haben kann. Im Gegenteil, Mythen sind viel dynamischer als die Realität, und so war es immer in der Geschichte. Abstrakte Gedanken, welche die Form eines Mythos annehmen, können die Geschichte umwenden, können die Gesellschaft radikal verändern. Alle Revolutionen waren auf Mythen

gegründet. Auf Mythen stützte sich auch der Konservativismus, z. B. die Idee der heiligen Monarchie. Sogar der so prosaische Kapitalismus war auf den Mythos der heilbringenden und über der Vernunft stehenden natürlichen Ordnung und Harmonie gegründet, welche aus dem Kampf der Interessen hervorgeht. Der Marxismus enthält zwei verschiedene Elemente, und eines davon ist vorwiegend dynamisch.

Die marxistische Philosophie ist vor allen Dingen eine Philosophie der Geschichte. Die Philosophie der Geschichte ist aber der am stärksten dynamische Teil der Philosophie. Und das ist verständlich. Die Philosophie der Geschichte schließt immer ein prophetisches und messianisches Element in sich. Das Erfassen des Sinnes der Geschichte ist immer messianisch und prophetisch. Dieser Prophetismus und Messianismus durchdringt die Geschichtsphilosophie Hegels, Marx', A. Comtes. Wenn man die Geschichte in drei Perioden teilt und in der letzten das Eintreten des Zustandes der Vollkommenheit sieht, so bedeutet das immer einen säkularisierten Messianismus. Die Geschichte ist noch nicht am Ende, wir befinden uns inmitten des historischen Prozesses, und eine wissenschaftliche Erkenntnis der Zukunft ist unmöglich. Doch ohne diese Erkenntnis ist es unmöglich, den Sinn der Geschichte zu erfassen. Nur das Licht, das von einer unsichtbaren Zukunft ausgeht, kann die Erfassung des Sinnes der Geschichte geben, aber dieses Licht ist prophetisch und messianisch. Auf dem Boden der griechischen Philosophie war eine Philosophie der Geschichte nicht möglich, sie ist nur auf hebräisch-christlichem Boden möglich, auch wenn man sich dessen nicht bewußt ist. Der Messianismus kann unbewußt sein und nicht eingestanden werden. Eben dies sehen wir im Marxismus, in

welchem das messianische Element stark ist. Nicht das wissenschaftliche Bewußtsein ist im Marxismus die Quelle des revolutionären Dynamismus, sondern seine messianische Erwartung, ökonomischer Determinismus kann keinen revolutionären Enthusiasmus hervorrufen und zum Kampf begeistern. Dieser Enthusiasmus wird durch die messianische Idee des Proletariates — die Befreiung der Menschheit — hervorgerufen. Auf das Proletariat werden alle Eigenschaften des auserwählten Volkes Gottes übertragen. Darüber habe ich schon öfters geschrieben. Die Idee des Proletariats, die gar nicht mit dem Proletariat der empirischen Wirklichkeit zusammenfällt, ist eine mystisch-messianische Idee. Gerade diese Idee des Proletariats, und nicht das empirische Proletariat, soll mit der Vollmacht der Diktatur bekleidet werden. Es ist eine messianische Diktatur, die mit der Wissenschaft nichts zu tun hat. Marx war ein hervorragender gelehrter Ökonomist. Aber nicht dadurch wird die außerordentliche Rolle des Marxismus in der Welt bestimmt. Sie wird durch die religiös-messianische Seite des Marxismus bestimmt. Marx muß in dem Sinne verstanden werden, daß er die Bestimmbarkeit des ganzen menschlichen Lebens durch die Ökonomie eher für ein Übel der Vergangenheit als für eine Wahrheit in alle Ewigkeit hielt. In der Zukunft wird der Mensch sich der Ökonomie bemächtigen, wird sie meistern und wird frei sein. Der Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit, von dem Marx und Engels sprachen, ist ein messianischer Sprung. Unrichtig ist die rein deterministische Auslegung des Marxismus, welche Ende des 19. Jahrhunderts sowohl unter den Marxisten wie unter ihren Gegnern verbreitet war. Eine solche Auslegung steht jedenfalls in völligem Widerspruch zum revolutionären Voluntarismus

der Kommunisten, für welche die Welt plastisch ist, aus der man, wie aus Wachs, beliebige Figuren formen kann. Nicht zufällig sagte Marx, daß bisher die Philosophen die Welt haben erkennen wollen, nun aber müßten sie die Welt umwandeln, eine neue Welt schaffen. Der Marxismus ist jedoch widerspruchsvoll und enthält heterogene Elemente. Zunächst wollen wir untersuchen, inwieweit Marx Materialist war.

Der Materialismus Marx' ist sehr fraglich. Nach der Veröffentlichung seines Nachlasses, besonders des Artikels „Nationalökonomie und Philosophie“ wurde der humanistische und seinem Wesen nach idealistische Ausgangspunkt Marx' klarer. Marx war aus der romantischen Epoche und aus dem deutschen Idealismus hervorgegangen. In seiner Jugend war er sogar romantischer Dichter gewesen. Seine Schreibart trägt romantische Züge: Ironie, Paradoxe, Widersprüche. Der Einfluß Hegels auf ihn war tiefer, als die Marxisten dachten, die sich von seinem Ausgangspunkt entfernt hatten. Aber in Marx blieb eine Zwiespältigkeit. Marx verurteilte den Kapitalismus vor allem als eine Entäußerung der menschlichen Natur, eine Verdinglichung, eine Verwandlung des Arbeiters in eine Sache, er verurteilte die Unmenschlichkeit des kapitalistischen Regimes. Das moralische Element, welches die marxistische Doktrin völlig leugnet, war in Marx sehr stark. Die Theorie des Mehrwertes, welche sich auf eine irrümliche, Ricardo entlehnte Arbeitstheorie des Wertes stützte, trägt vor allem einen moralischen Charakter, sie ist eine Verurteilung der Ausbeutung. Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der Klasse durch die Klasse, war für Marx die Erbsünde. Ausbeutung ist ein moralischer und kein ökonomischer Begriff. Ein Anhänger des kapitalistischen Regimes,

in welchem die Ausbeutung des Arbeiters zweifellos besteht, könnte fragen, warum die Ausbeutung eine schlechte Sache sei, sie könne zur ökonomischen Entwicklung, zum Gedeihen des Staates und der Zivilisation beitragen. Diese bourgeois Argumente sind oft von bourgeois Ideologen angeführt worden. Aber die Ausbeutung ist vor allem ein moralisches Übel und verfällt einer moralischen Verurteilung. Und die Marxisten, im Widerspruch zu ihrer amorali-schen Theorie, sind voller Entrüstungspathos den Ausbeutern gegenüber. Die fürchterlichen Beschimpfungen, deren die kommunistische Propaganda voll ist, haben den Charakter moralischer Urteile und sind außerhalb dieser moralischen Urteile jeden Sinnes bar. So die eine Seite des Marxismus, welche der Freiheit des Menschen und der moralischen Verantwortlichkeit zugewandt ist. Es besteht eine andere Seite, die nicht weniger wichtig ist; sie ist mit dem ökonomischen Determinismus verbunden. Der Kapitalismus wird nicht nur deswegen verurteilt, weil er mit dem moralischen Übel der Ausbeutung behaftet ist, sondern auch, weil die kapitalistische Ökonomik aufgehört hat, produktiv zu sein, weil sie der weiteren Entwicklung der produktiven Kräfte hinderlich und durch die historische Notwendigkeit zum Tode verurteilt ist. Die Marxisten glauben fest daran, daß ihnen der Gang der Geschichte in ihrer Entwicklung den Sieg verheißt. Sie verurteilen die Formen des Sozialismus, welche sich nicht auf die historische Notwendigkeit stützen wollen. Sie haben von Hegel den Glauben übernommen, daß der historische Prozeß einen Sinn hat, und daß die historische Notwendigkeit zum messianischen Reich führt. Es ist schwer zu sagen, welche Seite des Marxismus die stärkere ist. Die Argumentierung erweist sich immer als gemischt. Man muß tiefer in die

Philosophie des Marxismus eindringen, welche in allem Wesentlichen im Widerspruch zum Materialismus steht. Das ganze positive Pathos Marx' war mit seinem Glauben verbunden, daß der Mensch, der soziale Mensch, die Welt, die Welt der Notwendigkeit, meistern, eine neue Gesellschaft organisieren, der entstandenen Anarchie im Namen des Wohls der Menschheit, im Namen ihrer wachsenden Kraft ein Ende setzen werde. Der Marxismus war pessimistisch in bezug auf die Vergangenheit und optimistisch in bezug auf die Zukunft. Marx war der idealistischen These Fichtes treu, laut welcher das Subjekt die Welt schafft. Nach Fichte schafft das Subjekt die Welt theoretisch, im Gedanken; bei Marx muß er die Welt in Wirklichkeit schaffen, umändern, sie radikal umwandeln. Völlig irrtümlich ist es, den Marxismus im Geiste des Objektivismus auszulegen, wie es die Marxisten oft gern tun, und womit sie sagen wollen, daß die Geschichte für sie sei. Die marxistische Philosophie muß als eine Philosophie der Praxis, des Aktes, der Tat definiert werden, aber sie legt Wert auf die Realität der materiellen Welt, an welcher das Subjekt, der Mensch, arbeitet, sie lehnt sich gegen den Idealismus auf, wo Notwendigkeit und Macht der materiellen Welt nur im Gedanken besiegt werden. Der Materialismus Marx' muß aus der geistigen Atmosphäre der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts heraus verstanden werden, als eine Reaktion gegen den abstrakten Idealismus. Marx wollte den konkreten Menschen in die philosophische Weltanschauung hineinbringen und glaubte dies zu tun, indem er den Materialismus bejahte, obgleich der Materialismus eine abstrakte, die am wenigsten konkrete aller Philosophien ist. Die geistige Atmosphäre, in welcher der Marxismus entstand, existiert heute nicht mehr, und schon

deshalb ist der Marxismus als Weltanschauung veraltet. In seiner Arbeit über Demokrit und Epikur ist Marx gegen Demokrit, welcher Anhänger des mechanischen Materialismus war und den Ursprung der Bewegung im Impuls von außen sah, und für Epikur, der Indeterminist war. In den ersten Arbeiten über Feuerbach kritisierte er scharf die Materialisten der Vergangenheit, weil sie auf dem Standpunkt des Objektes und Dinges stehen und nicht des Subjekts und der menschlichen Aktivität. Diese These ist durchaus nicht materialistisch, sondern erinnert eher an die Existenzialphilosophie. Marx unterstreicht immer die Aktivität des Menschen, d. h. des Subjekts, seine Fähigkeit, die sogenannte Objektwelt zu ändern, sie zu beherrschen. Er deckt die Irrtümlichkeit des Bewußtseins auf, welches den Menschen für völlig abhängig von der Objektwelt hält. Kennzeichnend in dieser Beziehung ist seine bemerkenswerte Lehre vom Fetischismus der Ware. Dieses illusorische Bewußtsein sieht eine dingliche, objekthafte Realität dort, wo reale Menschenarbeit und Beziehungen zwischen Menschen wirken. Das Kapital ist nicht ein außerhalb des Menschen befindliches Ding, sondern die Beziehungen der Menschen innerhalb der Produktion. In ihm wirkt nicht nur der objektive Prozeß, sondern auch das aktive Subjekt. Nichts geschieht von selbst, automatisch. Es gibt keine fatale Notwendigkeit, keine unverbrüchlichen ökonomischen Gesetze; diese Gesetze haben nur eine vorübergehende historische Bedeutung. Der Marxismus hat die Tendenz, eine existenzielle Nationalökonomie zu schaffen, aber er ist nicht konsequent und verwechselt zwei verschiedene Prinzipien. Der größte Widerspruch des Marxismus liegt vielleicht darin, daß er die Teleologie, den vernünftigen Charakter des historischen Prozesses anerkennt,

den Sinn der Geschichte, welcher sich in der zukünftigen Gesellschaft realisieren soll. Das ist ganz offensichtlich bei Hegel entlehnt und durch die Annahme gerechtfertigt, daß der Weltgeist, die Vernunft, der Geschichte zugrunde liegt. Aber das kann absolut nicht durch die materialistische Auffassung der Geschichte gerechtfertigt werden. Warum soll die Materie in den von ihr erzeugten Prozessen zum Sieg des Sinnes und nicht der Sinnlosigkeit führen? Worauf gründet sich ein derartiger Optimismus? Das ist für den Marxismus nur deshalb möglich, weil der Materie Vernunft, Sinn, Freiheit, schöpferische Aktivität verliehen wird. Aber das bedeutet auch, daß die marxistische Philosophie kein Materialismus ist, und sie als solche zu bezeichnen, ist eine offensichtliche Vergewaltigung der Terminologie. Viel eher ist sie Hylozoismus und sogar eine besondere Art Idealismus. Die Bezeichnung selbst „dialektischer Materialismus“, welche ein Widerspruch in adjecto ist, wird für Propagandazwecke und nicht als philosophischer Terminus benutzt. Es kann keine Dialektik der Materie geben, sondern nur eine Dialektik der Vernunft, des Geistes, des Bewußtseins. Die Materie als solche kennt keinen Sinn, die Dialektik erschließt ihn, sie erhält ihn vom Geist. Die sowjetische Philosophie hat sogar das Wort „Selbstbewegung“ erfunden, als eine Rechtfertigung dessen, daß der Ursprung der Bewegung nicht ein äußerer Impuls, sondern die der Materie innewohnende Freiheit ist. Es ist lächerlich, dies „Materialismus“ zu nennen. Die Apotheose des Kampfes, die Begeisterung des revolutionären Willens ist nur bei einer solchen unmaterialistischen Philosophie möglich. Doch bleibt dabei auch das materialistische Element bestehen, welches hauptsächlich eine negative Rolle im Kampf gegen die Selbständigkeit geistiger Prinzipien und Werte spielt. In

jedem Falle ist es ein Monismus, für welchen nur eine Ordnung des Seins existiert, das Reich des Caesar, in welchem die dialektische Bewegung vor sich geht. Das kann leicht eine Verabsolutierung der sozialen Formen gestatten. Die marxistische Klassifizierung philosophischer Doktrinen, die besonders Engels entwickelte, in „Idealismus“, welcher den Primat des Bewußtseins über das Sein anerkennt, und „Materialismus“, welcher den Primat des Seins über das Bewußtsein anerkennt, ist ganz unzulänglich und mit der philosophischen Atmosphäre der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts verbunden. Es ist unverständlich, warum das Sein unbedingt ein materielles Sein ist. Bei einer solchen Klassifizierung muß Thomas von Aquin als Materialist bezeichnet werden. Und auch ich muß zu den Materialisten gerechnet werden. Die marxistische Philosophie ist nicht nur widerspruchsvoll, sondern auch gänzlich veraltet, in ihr ist eine sektiererhafte Stagnation, obgleich in Marx selbst ein positives lebendiges Element wirkt, besonders auf dem Gebiet der Ökonomik.

Die Ursache des außerordentlichen Dynamismus und der Wirksamkeit des Marxismus-Kommunismus liegt darin, daß er alle Züge einer Religion in sich trägt. Die wissenschaftliche Theorie und die positive Praxis könnten niemals eine solche Rolle spielen. Man kann folgende religiösen Züge des Marxismus feststellen: ein strenges dogmatisches System, trotz praktischer Schmiegsamkeit, Trennung in Orthodoxie und Häresie, Unveränderlichkeit der Philosophie der Wissenschaft, die Heilige Schrift von Marx, Engels, Lenin und Stalin, welche nur gedeutet, aber nicht angezweifelt werden darf; Trennung der Welt in zwei Teile — der Gläubig-Getreuen und der Ungläubig-Ungetreuen; eine hierarchisch organisierte kommunistische

Kirche mit Direktiven von oben; die Übertragung des Gewissens auf das oberste Organ der kommunistischen Partei — auf das Konzil; ein Totalitarismus, der nur Religionen eigen ist; Fanatismus der Gläubigen; Exkommunikation und standrechtliche Erschießung der Häretiker; Nichtzulassen einer Säkularisierung innerhalb des Kollektivs der Gläubigen; Anerkennung der Erbsünde (Ausbeutung). Religiös ist auch die Lehre vom Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit. Das ist eine Erwartung der Transfiguration und des Eintretens des Reiches Gottes. Die veraltete marxistische Zusammenbruchstheorie, nach welcher die Lage der Arbeiter sich zunehmend verschlimmert und die ganze Ökonomik unabwendbaren Katastrophen entgegengeht, erinnert an die apokalyptische Sprengung dieser Welt. Diese Theorie wurde nicht nur durch die Beobachtung des realen ökonomischen Prozesses und seine Analyse bestimmt, sondern auch durch eine eschatologische Gestimmtheit, durch die Erwartung des Kataklysmus dieser Welt. Der Widerspruch des Marxismus besteht darin, daß das Reich der Freiheit, auf welches alle Hoffnungen gerichtet sind, ein unabwendbares Resultat der Notwendigkeit sein wird. Hier ist der Einfluß des Hegelianertums sehr fühlbar. Der Marxismus versteht die Freiheit als eine anerkannte Notwendigkeit. Das ist im Grunde genommen eine Leugnung der Freiheit, die immer mit der Existenz eines geistigen Prinzips verbunden ist, welches weder durch die Natur noch durch die Gesellschaft determiniert ist. Der Marxismus als Religion ist die säkularisierte Form der Prädestinationsidee. Einen pseudoreligiösen Charakter hat auch die Trennung der Geschichte in zwei Teile. Die Zeit vor der sozialistischen oder kommunistischen Revolution ist nur eine Einführung in die

Geschichte, erst nach ihr beginnt die eigentliche Geschichte.

Der marxistischen Religion liegt ein säkularisierter unbewußter Chiliasmus zugrunde, und außerhalb seiner verliert das marxistische Pathos jeden Sinn. Die Marxisten sind sehr unzufrieden, wenn die marxistische Doktrin als Theologie betrachtet wird, aber es ist ihnen nie gelungen, diese Definition zu widerlegen. Die Marxisten stellen die Wissenschaft sehr hoch, verehren sie außerordentlich. Sie glauben, daß die wahre, nichtbourgeoise Wissenschaft alle Fragen lösen wird. In dieser Verehrung der Wissenschaft gehören sie dem 19. und nicht dem 20. Jahrhundert an. Das marxistische Denken ist sehr unkritisch und sogar der Kritik feindlich. Sie wenden sich ebenso von der Kritik ab, wie es orthodoxe Theologen tun. Das Widerspruchsvolle im Marxismus hängt teilweise damit zusammen, daß er nicht nur ein Kampf gegen die kapitalistische Industrie, sondern auch ihr Opfer ist, ein Opfer jener Macht der Ökonomik über das menschliche Leben, welche wir in den Gesellschaften des 19. und des 20. Jahrhunderts sehen. Darin ist der Marxismus dem sozialen Milieu gegenüber, in welchem er entstanden ist, passiv, er leistete ihm keinen geistigen Widerstand. Deshalb wird für den Marxismus der neue Mensch, der Mensch der künftigen sozialen Gesellschaft, durch Fabrikproduktion erschaffen. Er ist das Kind einer harten Notwendigkeit und nicht der Freiheit. Die Dialektik des kapitalistischen Übels soll das Gute erzeugen; die Finsternis, in welcher der Mensch entäußert und in eine Sache verwandelt ist, soll das Licht erzeugen. Das ist ein Leugnen des inneren geistigen Menschen. Das ist äußerster Antipersonalismus, von welchem der kommunistische Humanismus nicht rettet. Alle Wertungen ändern sich je nachdem, ob alles durch Ökonomik und Klasse bestimmt

wird, oder ob auch geistige, moralische und intellektuelle Kräfte wirken.

Der Marxismus will in bedeutendem Maße der Aufdeckung der Illusionen des Bewußtseins dienen, welche die ökonomische Knechtschaft des Menschen und die Klassenstruktur der Gesellschaft widerspiegeln. Er entlarvt religiöse, metaphysische, moralische und andere Illusionen. Von diesem Standpunkt aus gesehen, ist die ganze geistige Kultur der Vergangenheit im Grunde genommen eine Illusion des Bewußtseins, welche die ökonomische Struktur der Gesellschaft widerspiegelt. Darin liegt eine formale Ähnlichkeit mit Freud und der Psychoanalyse, die Erklärung des Menschen ausschließlich von unten, aus seinen niederen Zuständen heraus. Das Niedere schafft das Höhere, und das Höhere erweist sich als Illusion. Der Marxismus ist geneigt, überall nicht nur Illusionen, sondern auch Lüge zu sehen. Die echte Realität, das echte Leben ist der Kampf des Menschen, des sozialen Menschen, mit den elementaren Kräften der Natur und der Gesellschaft, d. h. die Ökonomik. Alles andere muß nur der Ökonomik dienstbar sein, in welcher man das Ziel des Lebens erblickt; Kunst und Wissenschaft dienen dem sozialen Aufbau. Marx war ein Mensch hoher Kultur, er gehört der Kultur der Illusionen des Bewußtseins an. Aber in seinen letzten Anhängern sinkt das Kulturniveau. Dieses Niveau wird zu einem sehr niedrigen in Sowjetrußland, wo es keine eigentliche Kultur gibt, sondern nur eine elementare Aufklärung der Massen und eine technische Zivilisation. Die völlige Aufhebung der „Illusionen“ des Bewußtseins, welche die Erstrealität der Ökonomik verneinen, muß zu einem völligen Zusammenbruch der geistigen Kultur führen. Der Geist erscheint als bloße Illusion einer schlecht organisierten Materie.

Der unklarste Begriff in der marxistischen Doktrin ist der Begriff des „Überbaues“. Niemand ist imstande gewesen, mit genügender Deutlichkeit zu erklären, was gemeint ist, wenn man sagt, daß Ideologie und geistige Kultur ein „Überbau“ der Ökonomik und der Klassenordnung der Gesellschaft sei. Das ist ebenso unklar und undeutlich wie überhaupt die materialistische These, daß der Geist ein Epiphänomen der Materie sei. Der Materialismus war niemals imstande, diese Behauptung befriedigend zu erklären, und formulierte sie auf verschiedene, gleich unzulängliche Weise. Engels gestand sogar zu guter Letzt, daß sowohl er selber wie auch Marx die Bedeutung der Ökonomik überschätzt hätten. Wenn man sagen will, daß die wirtschaftliche und die Klassensituation der Menschen die Ideologie, das intellektuelle, moralische und geistige Leben beeinflussen, so kann man das gerne zugeben, ohne Marxist oder Materialist zu sein. Alles steht in Wechselwirkung. Ich sehe gar keine Schwierigkeit darin, die Existenz eines bourgeoisen Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxismus zuzugeben sowie einer bourgeoisen Philosophie und Moral, aber daraus darf man nicht folgern, daß die Wahrheit des geistigen Schaffens in der Ökonomik liege, und daß es keine geistigen Werte gebe, die von der Ökonomik unabhängig sind. Es wurde bereits klargestellt, daß die Ökonomik zu den Mitteln und nicht zu den Zielen des Lebens gehört, und daß der ökonomische Materialismus auf einer Verwechslung der Bedingungen mit der erzeugenden Ursache und mit dem Ziel begründet ist. Auch die Ökonomik selbst ist nicht Materie. Der Begriff des „Überbaues“, der so mißbraucht wird, hält keiner Kritik stand. Es bleibt unerklärt, auf welche Weise die materielle Realität in eine geistige und intellektuelle

Realität, Ökonomik in Erkenntnis oder moralische Wertung übergehen kann. Man kann sagen, daß der Marxismus als intellektuelle Erscheinung mit der kapitalistischen Ökonomik des 19. Jahrhunderts verknüpft sei und ohne sie nicht existieren könnte. Er war eine Reaktion gegen die kapitalistische Ökonomik. Aber zwischen der kapitalistischen Produktion mit ihrer Ausbeutung des Proletariats und dem Denken Marx' liegt eine Kluft, ein Sprung über einen Abgrund. Die Marxisten lieben es, mit Eindringlichkeit zu wiederholen, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt, was sie für „Materialismus“ halten, während diese Behauptung mit noch größerer Konsequenz von den extremen Spiritualisten aufgestellt werden kann. Die Marxisten halten an einem ganz veralteten Standpunkt fest, indem sie das psychische und geistige Leben mit dem Bewußtsein identifizieren. Die Hauptsache ist aber, daß sie es niemals versucht haben zu erklären, auf welche Weise das materielle Sein in Bewußtsein, in Denken übergehen kann. Darum hat sich der philosophische Gedanke Jahrtausende hindurch gemüht, und seine größten Vertreter stimmten nicht für den Materialismus, der nur von durchaus unbedeutenden, mittelmäßigen Philosophen verteidigt wurde. Das Dogma des materiellen Seins aber, welches das Bewußtsein völlig auf den toten Punkt setzt, kann nur ein Glaube und kein Wissen sein. Dem Subjekt gehört der Primat über die Gesellschaft, aber das Bewußtsein des Subjekts setzt von Gott ersterschaffene Urideen voraus, welche nicht vor dem Subjekt, sondern hinter ihm, in der Tiefe, liegen. Den Marxisten kann hier ein Zugeständnis gemacht werden. Wenn die Annahme der Existenz einer Klassen-Wahrheit und eines Klassen-Guten eine Sinnlosigkeit ist, so kann man durchaus die Existenz einer Klassen-Lüge und Ungerechtigkeit

zugeben. Der Marxismus hatte recht in seiner Kritik des Kapitalismus und der Klassenökonomik, in der Entlarvung der Lüge des Klassenbewußtseins. Aber Marx verlieh Tatsachen eine universale Bedeutung, die er in den kapitalistischen Gesellschaften des 19. Jahrhunderts, hauptsächlich in England, beobachtete. Und das ist ein schwerer Irrtum, der den Marxismus zu unüberwindbaren Widersprüchen geführt hat.

Vor allen Dingen enthält der Marxismus eine fundamentale Unklarheit, welche mit einem logischen Widerspruch verknüpft ist. Was ist die marxistische Theorie selbst? Ist sie, wie alle Theorien und Ideologien, eine Widerspiegelung der ökonomischen Wirklichkeit ihrer Zeit und des in ihr vor sich gehenden Klassenkampfes, d. h. ein „Überbau“, welcher der gewöhnlichen marxistischen Erklärung unterliegt? Oder ist sie die endlich offenbarte lautere Wahrheit? Im zweiten Falle hat sich ein wahres Wunder ereignet; in der Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich zum erstenmal die echte Wahrheit über den historischen Prozeß offenbart, welche nicht nur ein „Überbau“ und eine Widerspiegelung der Ökonomik ist. Beide Antworten bieten Schwierigkeiten. Die erste Antwort macht den Marxismus zu einer vergänglichen und relativen Theorie, die nützlich im Klassenkampf ist, aber keinen Anspruch auf Wahrheit erheben kann, sie stellt den Marxismus allen übrigen Theorien und Ideologien gleich. Die zweite Antwort, die den Marxismus als Offenbarung der lauteren Wahrheit anerkennt, widerspricht der marxistischen Theorie selbst, welche die Möglichkeit einer solchen Offenbarung nicht zuläßt. Die Antwort der Marxisten wird wahrscheinlich eine dialektische Rechtfertigung des Relativismus sein. Sie werden entgegen, daß die

marxistische Theorie eine relative Wahrheit sei, wie alle Wahrheiten, und zugleich eine im sozialen Kampf sehr nützliche Wahrheit. Aber abgesehen von der logischen Schwäche einer solchen Antwort rechtfertigt und erklärt sie keineswegs die außerordentliche Bedeutung des Marxismus, die ihn aus der Reihe aller anderen relativen Wahrheiten heraushebt. Es ist ganz klar, daß diese außerordentliche Rolle des Marxismus durch den Glauben zu erklären ist und auf keinerlei wissenschaftliche Bedeutung Anspruch erheben kann. Der Marxismus-Kommunismus ist eine religiöse Sekte, für welche die Hauptsache nicht der Wohlstand der Arbeiter, sondern das Bekenntnis des wahren Glaubens ist. Es besteht ein auffallender Widerspruch zwischen dem Materialismus und dem logischen Realismus der Begriffe, der die Echtheit der Realität des Allgemeinen anerkennt; so z. B. ist die Klasse realer als der konkrete Mensch, die Idee des Proletariats wichtiger als das Proletariat selbst. Die Marxisten nehmen naiv und unkritisch die Objektivierungen der primären Realitäten für die primäre Realität selbst. Durch besondere Naivität zeichnet sich das einzige philosophische Buch Lenins aus, welches ein polemisches Ziel hatte. Für ihn spiegeln sich in der Erkenntnis objektive Realitäten. Er nimmt naiv die realistische Vermutung an, welche vor dem Entstehen der philosophischen Kritik möglich gewesen wäre. Lenins Standpunkt, der sogar die absolute Wahrheit behauptet, unterscheidet sich auf sehr ungünstige Weise von dem Standpunkt Engels', der der Meinung ist, daß das Kriterium der Wahrheit ein praktisches sei, d. h. der sich zur Philosophie der Tat bekennt. Lenin hat nicht einmal die Idee, daß die Wahrheit vorzugsweise dem Proletariat offenbart ist. Diesen Gedanken findet man eher bei A. Bogdanow, der eine rein soziale Philosophie

aufbauen wollte. Lenin ist ein naiver Realist, er versteht den Materialismus gerade auf diese Weise. Das steht in völligem Widerspruch zu den anderen Seiten des Marxismus. Der Marxismus kennt keine wirkliche Gnoseologie. In ihm überwiegt der Glaube das Wissen.

Aber der Marxismus enthält einen moralischen Widerspruch, der nicht geringer ist als der logische Widerspruch. Der Marxismus legt großen Wert auf den amoralischen oder außermoralischen Charakter seiner Lehre. Marx war dem ethischen Sozialismus sehr abgeneigt, er hielt die moralische Begründung des Sozialismus für reaktionär. Und gleichzeitig fällen die Marxisten ständig moralische Urteile und besonders Verurteilungen. Alle Verurteilungen der Bourgeoisie und der Kapitalisten sowie aller derer, die man Sozial-Verräter nennt — und das ist ein sehr bedeutender Teil der Menschheit — haben einen moralischen Charakter. Die Verurteilung der Exploitatoren trägt einen moralischen Charakter und ist außerhalb moralischer Wertungen jeden Sinnes bar. Selbst die Unterscheidung zwischen Bourgeoisie und Proletariat hat einen axiologischen Charakter, ist die Unterscheidung von Gut und Böse, von Licht und Finsternis, eine fast manichäische Trennung der Welt in zwei Teile, in das Reich der Finsternis und in das Reich des Lichtes. Der revolutionäre Marxismus enthält wahrlich ein starkes Element moralischer Wertung und moralischer Verurteilung. Dieser moralischen Verurteilung verfällt eigentlich die ganze Welt, mit Ausnahme der treuen Anhänger des marxistisch-kommunistischen Glaubens. Ganz unrichtig ist die verbreitete Beschuldigung, daß die Marxisten-Kommunisten die Moral leugneten. Richtiger ist es zu sagen, daß sie eine andere Moral haben. Und vom Standpunkte dieser anderen Moral müssen sie

durchaus als Moralisten anerkannt werden. Die marxistische Moral ist doppelsinnig, und das muß man ergründen. Der Marxismus neigt in der Tat zur Leugnung dessen, was man die universale, allgemein-menschliche Moral nennt, er leugnet die moralische Einheit der Menschheit. Das entspringt dem Klassenstandpunkt. Die marxistische Moral ist weder eine christliche noch eine humanistische Moral im alten Sinne des Wortes. Die allgemein-menschliche Moral hält der Marxismus für eine List der herrschenden Klassen, welche den revolutionären Klassenkampf abschwächen wollen, indem sie sich auf absolute moralische Normen berufen. Der revolutionäre Marxist (ich spreche nicht vom evolutionistischen und reformistischen Sozialdemokraten) ist überzeugt, daß er in einer unerträglichen Welt des Bösen lebt, und im Kampf gegen diese Welt des Bösen und der Finsternis hält er alle Mittel für erlaubt. Mit dem Satan und seinem Reich braucht man keine Umstände zu machen, der Satan muß vernichtet werden. Es wäre unrichtig zu sagen, daß die revolutionären Marxisten alles für erlaubt halten, aber sie halten alles für erlaubt in bezug auf den Feind, der das Reich des Satans, der Ausbeutung, der Ungerechtigkeit, der Finsternis und der Reaktion vorstellt. In bezug auf ihr eigenes Reich des Lichts, der Gerechtigkeit, des Fortschritts behaupten sie hingegen die alte Moral der Pflicht und des Opfers. In Sowjet-Rußland herrscht neben der Anwendung von Mitteln, welche im Widerspruch zur christlichen und humanistischen Moral stehen, ein Moralismus, ein Wunsch, die Tugend zwangsweise einzupfropfen. Das marxistische moralische Bewußtsein ist zerrissen durch den Widerspruch zwischen dem Verhalten zur Vergangenheit und Gegenwart einerseits und zur Zukunft andererseits. Es gibt noch keine einige Menschheit, es sind

Klassen entstanden mit den Rechten und Interessen der Ausbeuter und der Ausgebeuteten, und deshalb ist keine einheitliche Moral möglich. Aber in der Zukunft, nach der sozialen Revolution, wenn die Klassen verschwunden sein werden, wird es eine einheitliche Menschheit und eine einheitliche, allgemein-menschliche Moral geben. Die Marxisten leugnen nicht so sehr die allgemein-menschliche Moral, als daß sie sie in die Zukunft verlegen. Und von dem Standpunkt dieser künftigen, allgemein-menschlichen Moral urteilen sie über Vergangenheit und Gegenwart, urteilen sie moralisch. Der moralische Widerspruch bestand darin, daß Marx die kapitalistische Ordnung für ihre Unmenschlichkeit, für die Verwandlung des Menschen in eine Sache vom Standpunkt der allgemein-menschlichen, universalen Moral verurteilte. Hierin wendet Marx dieselbe allgemein-menschliche Moral an, die er zu leugnen sucht. Das Licht der künftigen, allgemein-menschlichen Moral fällt auf die Bewertung der Gegenwart. Der Marxismus kann sich ebensowenig jenseits des moralischen Universums versetzen, wie er nicht jenseits des logischen Universums stehen kann. Der Dualismus der marxistischen Moral macht sich am stärksten in dem Dualismus des marxistischen Humanismus geltend. Der Ursprung des Marxismus ist human, und Sowjet-Rußland strebt den Humanismus im Prozeß der Realisierung des Marxismus an. Aber im Namen des Menschen wird der Mensch unterdrückt, seine Lebensmöglichkeiten werden eingengt. Der Prozeß der Humanisierung des Lebens, besonders in der sozialen Organisation, wird von Prozessen der Enthumanisierung begleitet. Das hängt damit zusammen, daß die Gegenwart ausschließlich als ein Mittel der Zukunft betrachtet wird. Der Selbstwert des menschlichen Lebens wird in der Gegen-

wart gelegnet. Die Einengung des marxistischen Bewußtseins war mit der ausschließlichen Konzentrierung auf den Kampf mit dem sozialen Übel verbunden. Der Mensch kann nur schwer die Fülle und Vielfältigkeit des Lebens umfassen, er neigt immer dazu, vieles zu verdrängen. Marx' Atheismus, der authentischer zu sein scheint als sein Materialismus, war ein Verdrängen von sehr wichtigen Seiten des Menschen als eines geistigen Wesens. Marx folgte Feuerbach nach, fügte aber ein neues Argument gegen den religiösen Glauben hinzu. Er erklärte ihn als ein Erzeugnis sozialer Unorganisiertheit und der Abhängigkeit des Menschen von den elementaren Kräften der Natur und der Gesellschaft. Ihm war Religion Opium für das Volk, weil er in ihr eines der Haupthindernisse im Kampfe für eine bessere soziale Ordnung sah. Schuld daran waren die falschen Ideen von Gott, welche den Menschen erniedrigten.

Die Vernichtung der Bewußtseins-Illusionen, welche der Marxismus anstrebt, muß nicht nur zur Herabsetzung des Niveaus der geistigen Kultur führen, sondern letzten Endes — wegen ihrer Entbehrlichkeit — zum völligen Verschwinden. Die große geistige Kultur der Vergangenheit, der große schöpferische Aufschwung, die großen schöpferischen Genies - das alles wird für ein Produkt der Ausbeutung zugunsten der privilegierten Kulturschicht erklärt, die auf Ungerechtigkeit gegründet ist. Mit Dostojewskis Helden wird man sagen — und man tut es schon: „Wir werden jedes Genie in der Wiege ersticken“. Die Höhepunkte geistigen Schaffens waren immer mit der Anerkennung der Existenz einer jenseitigen Welt verbunden, gleichviel, in welcher Form diese Anerkennung geschah. Eine ausschließliche Diesseitigkeit macht das Leben flach. Die Einschließung im

immanenten Kreise dieser Welt ist eine Festlegung der Endlichkeit, ein Verschließen der Unendlichkeit. Der schöpferische Akt des Menschen aber ist ein Hinstreben zur Unendlichkeit, zum Transzendenten, welches paradoxerweise als immanent erklärt werden muß. Mir ist das Transzendente oder das Transzendieren immanent. In meinem endlichen und begrenzten Bewußtsein ist die Hinwendung auf das Unendliche und Unbegrenzte gegeben. Die ausschließliche Anerkennung des Reiches des Caesar ist ein Verschließen im Endlichen. Letzten Endes führt das zur Verneinung des menschlichen Schaffens. Im Marxismus liegt die Gefahr der Anerkennung des bloßen ökonomischen und technischen Schaffens: alles müsse nur dem sozialen Aufbau dienstbar sein. Der Marxismus hat recht, wenn er behauptet, daß der Mensch die Welt verwandeln und beherrschen könne. Andererseits will der Marxismus, daß man sich der historischen Notwendigkeit fügen und sie sogar vergöttern solle. Am unverständlichsten ist am Marxismus dieser grenzenlose Optimismus in bezug auf die historische Notwendigkeit, der grenzenlose Glaube an die Gültigkeit und den Sinn des historischen Prozesses. Das ist bei Hegel verständlich, bei dem die Weltvernunft oder der Weltgeist wirkt und den Sinn des Geschehenden bestimmt. Aber warum kann die Materie und der materielle Prozeß ein solches Wunder bewirken? Auch Hegels historischer Optimismus ist nicht annehmbar und nicht gerechtfertigt als eine extreme Form des universalen Determinismus, der das Wirken der menschlichen Freiheit in der Geschichte leugnet. Noch weniger gerechtfertigt ist er im Marxismus und widerspricht dem marxistischen Glauben an die Möglichkeit der Veränderung der Welt durch den Menschen. Der marxistische historische

Optimismus ist eine säkularisierte Form des messianischen Glaubens. So ist der Glaube an ein notwendiges Fortschreiten immer. Die Wahrheit liegt aber jenseits von Optimismus und Pessimismus. Der historische Prozeß ist tragisch, in ihm wirken mehrere Prinzipien. Der marxistische Glaube an die Gültigkeit des historischen Prozesses ist ein säkularisiertes Erleben des Glaubens an die Vorsehung. Aber auch der alte Glaube an die Vorsehung benötigt Umwertungen, er war mit Optimismus und einer untragischen Auffassung dieser phänomenalen, notwendigen, kausalen Zusammenhängen unterworfenen Welt verbunden. Der Marxismus enthält eine Teilwahrheit, besonders die der Kritik, und diese muß anerkannt werden. Man muß die Notwendigkeit einer sozialen Revolution in der Welt anerkennen. Man kann nur wünschen, daß diese Revolution weniger gewaltsam und grausam sein möge. Doch der Marxismus in seiner historischen Form setzt das Reich des Geistes der Gefahr aus, welche übrigens im Verlauf der Geschichte verschiedenen Formen drohte. Intellektuell hat der Marxismus gar keinen schöpferischen Charakter. Der marxistische Gedanke ist sehr armselig. Der Marxismus-Kommunismus lehnt die Vielfältigkeit ab und erzeugt graue Langeweile. Der marxistische Gedanke steht keineswegs auf dem Niveau von Marx selbst. Aber das hindert ihn nicht, eine sehr aktive Rolle zu spielen, es verhilft eher dazu. Diese Stärke des Marxismus hängt teilweise mit der Schwäche der Christen zusammen, mit dem Mangel an Ausgeprägtheit des Reiches des Geistes, welches überall vor dem Reiche des Caesar zurückweicht.

KAPITEL IX

Einheit der Menschheit und Nationalismus

Einheit der Menschheit und Nationalismus

In welchem Maße existiert die Einheit der Menschheit? Die nationale Einheit erzwingt viel mehr ihre Anerkennung als die Einheit der Menschheit. Diese nationale Einheit tritt besonders in Kriegszeiten deutlich zutage. Philosophisch ist das eine komplizierte Frage der Realitäten, welche nicht als Persönlichkeiten anerkannt werden können. Die einige Menschheit ist kein Wesen, keine Persönlichkeit hohen hierarchischen Ranges; sie hat kein existenzielles Zentrum, ist in ihrer überpersönlichen Realität weder des Leidens noch der Freude fähig. Aber die einige Menschheit ist nicht nur eine Gedankenabstraktion, sie ist eine gewisse Stufe der Realität im menschlichen Leben, eine hohe Qualität des Menschen, seine allumfassende Menschlichkeit. Die Qualität der Nationalität hängt von der Menschlichkeit ab, die sich in ihr enthüllt. In der Geschichte des menschlichen Lebens gibt es zwei Tendenzen: zum Universalismus und zur Individualisierung. Die Nationalität ist eine Stufe der Individualisierung in bezug auf die Menschheit und der Vereinigung in bezug auf den Menschen. Die Nationalität als Stufe der Individualisierung im Leben der Gesellschaft ist ein kompliziertes historisches Gebilde; sie ist bestimmbar nicht nur durch das Blut allein — Rasse ist Zoologie, vorhistorische Materie — sondern auch durch die Sprache, nicht nur durch die Erde, sondern vor allem durch das

gemeinsame historische Schicksal. Die Nationalität ist eine individuelle Eigenschaft des Menschen, individuell in bezug auf die Menschheit und individuell in bezug auf den Menschen. Die Selbstbehauptung der Nationalität kann die Form von Nationalismus annehmen, d. h. von Verschlossenheit, Exklusivität, Feindschaft gegen andere Nationalitäten. Das ist eine Krankheit der Nationalität, sie tritt besonders in unserer Zeit zutage. Dem Nationalismus wollte man den Internationalismus entgegenstellen, der eine andere Krankheit ist. Der Internationalismus ist eine abstrakte Armut, ist keine konkrete Einheit der Menschheit, welche alle Stufen nationaler Individualität umfaßt, sondern eine abstrakte Einheit, welche die nationalen Individualitäten verneint.

Der Internationalismus war ein offener Fehler des Marxismus, welcher vom Leben selbst verworfen wurde, ein Kreisen in Abstraktionen. Dem Nationalismus muß der Universalismus entgegengestellt werden, welcher keineswegs die nationalen Individualisierungen ablehnt, sondern sie alle in einer konkreten Einheit umfaßt. Der Universalismus ist die Bejahung des Reichtums im nationalen Leben. Alle großen Völker, welche ihre Idee und ihre Berufung in der Welt hatten, erreichten eine universale Bedeutung in den hohen Errungenschaften ihrer Kultur; Dante, Tolstoi, Shakespeare oder Goethe sind gleichermaßen national und universal. Ärgernisse, Versagen und Verzerrungen sind dem nationalen Leben in hohem Grade eigen, wie sie auch dem individuellen Leben eigen sind. Ein solches Ärgernis und ein solches Versagen ist der Imperialismus. Die großen Nationalitäten, die in großen Staaten vereinigt sind, erkrankten am Willen zur Macht. Imperialistischer Wille liegt der Bildung großer nationaler

Staaten zugrunde. Dieser Wille zur Macht, dieser imperialistische Wille strebt letzten Endes der Bildung von Weltimperien zu. Solche Imperien waren die Reiche des alten Orients, das römische Reich, das Reich Karls des Großen, das byzantinische Reich, seinem Anspruch nach auch das russische Kaiserreich; das war auch der Gedanke Napoleons. Der Imperator, im Unterschied von Kaisern und Königen, ist ein ökumenischer Imperator, und das Imperium ist das Weltimperium. Das ist auch der falsche und sinnlose Anspruch des Pangermanismus. Im Imperialismus findet das Streben zur universalen Einheit, zur Einheit der Menschheit, seinen verzerrten Ausdruck. Dostojewski fühlte ein tiefes Verlangen nach einer allgemeinen Einigung und erkannte die daraus entstehenden Versuchungen. Der Nationalismus kleiner Völker ist eine Äußerung der Isolierung und der Selbstzufriedenheit. Der Nationalismus großer Völker ist imperialistische Expansion. Es liegt eine verhängnisvolle Dialektik im Nationalismus großer Völker. Der individuelle Wert der Nationalität findet seinen Ausdruck vor allem in ihrer Kultur und nicht im Staat. Der Staat, mit welchem der Nationalismus sich verbindet, ist am allerwenigsten originell und individuell. Alle Staaten sind einander sehr ähnlich in der Organisation des Heeres, der Polizei, der Finanzen, der internationalen Politik. Der staatliche Nationalismus erweist sich gemeinhin als gar nicht national. Das konnte man am Faschismus sehen. Der Nationalismus ist unlöslich mit dem Staat verbunden und schätzt viel höher den Staat, dem oft alle nationalen individuellen Eigenschaften fehlen, als eine wirklich nationale Kultur. Die Literatur und die Musik eines Volkes sind viel individueller und eigenartiger als das Heer und die Polizei, die von der internationalen Technik

bestimmt sind. Daher ist die Nationalität ein positiver, das menschliche Leben bereichernder Wert, ohne welchen dieses zur Abstraktion wird, der Nationalismus hingegen eine böse, egoistische Selbstbehauptung und Verachtung, ja, ein Haß anderen Völkern gegenüber. Der Nationalismus erzeugt Chauvinismus und Xenophobie und muß scharf vom Patriotismus unterschieden werden. Das Schlimmste ist, daß der Nationalismus eine der Ursachen von Kriegen ist.

Das mit der Nationalität verbundene emotionale Leben ist sehr verwickelt und kompliziert. Es findet eine Objektivierung menschlicher Emotionen und Leidenschaften statt. Die Entstehung sogenannter kollektiver, überpersönlicher Realitäten findet zum großen Teil ihre Erklärung in dieser Objektivierung, im Herauswerfen nach außen starker Emotionen, in ihrer Exteriorisierung. So entsteht sowohl Nationalismus wie Patriotismus, die trotz Marx eine ungeheure Rolle in der Geschichte spielen. Im Patriotismus ist das emotionale Leben unmittelbarer und natürlicher, und er ist vor allem eine Äußerung der Liebe zur Heimat, zum Lande, zum Volk. Der Patriotismus ist fraglos ein emotionaler Wert und erfordert keine Rationalisierung. Ein völliges Fehlen von Patriotismus ist ein unnormaler, defekter Zustand. Der Nationalismus ist weniger natürlich und stellt schon eine gewisse Rationalisierung des emotionalen Lebens dar. Der Nationalismus verbindet sich unlöslich mit dem Staat, und schon deshalb wird er zur Ursache von Kriegen. Der Nationalismus ist viel mehr mit Haß zum Fremden als mit Liebe zum Eigenen verknüpft. Die nationalistischen Leidenschaften, welche die Welt zerreißen, sind nicht unmittelbare, ursprüngliche Leidenschaften, sie sind mit Staatsinteressen verwachsen, sehr vieles wird durch Propaganda hervorgerufen. Die sogenannten

eigennütigen nationalen Interessen sind nicht unmittelbare egoistische Interessen, sie sind schon exteriorisierte und objektivierte egoistische Interessen und Leidenschaften, welche auf kollektive Realitäten übertragen werden. Dasselbe gilt auch für Klasseninteressen, welche sogar im Widerspruch zu persönlichen, egoistischen Interessen stehen können. Der Mensch wird sehr leicht zum Sklaven und Opfer solcher kollektiven Realitäten, welche durch die Exteriorisierung seiner emotionalen, oft sehr egoistischen Zustände geschaffen werden. Der Mensch verteidigt Interessen nicht nur egoistisch, sondern tut es oft ganz uneigennützig. Und in seiner Uneigennützigkeit kann er schlimmer sein, als wenn er eigennützig handelt. Das läßt sich besonders klar am Beispiel der Entstehung von Kriegen sehen. Der Nationalismus spielt eine ungeheure Rolle im Entstehen von Kriegen, er schafft die Kriegs Atmosphäre. Aber die Nationalität kann in Kriegen erniedrigt und vernichtet werden, welche auf dem Boden nationaler Leidenschaften und Interessen entstanden sind, die zuweilen eigennützig und dazwischen uneigennützig sein können. Am interessantesten ist das Entstehen von Kriegen, was immer eine Atmosphäre des Wahnsinns voraussetzt. Das kapitalistische Regime besitzt die Fähigkeit, Kriege zu erzeugen. Ein Häufchen von Kapitalisten kann die Entstehung eines Krieges für Märkte, für Petroleum usw. wünschen. Dieses Häufchen von Kapitalisten kann nicht nur ökonomisch zerdrückt, sondern auch physisch getötet werden, nicht nur durch den Krieg, sondern auch durch die Revolution, welche leicht nach einem Krieg hervorgerufen werden kann. Persönlicher Mut fördert keineswegs die aus eigennütigen Interessen unternommenen Kriege. Und dennoch kann der Wahn der Leidenschaften,

der Wahn der Interessen zum Kriege drängen. Der Krieg ist immer eine Geburt des Fatums und nicht der Freiheit. Wenn in der Vergangenheit der Krieg ein relatives Übel sein konnte, und wenn ein Angriffskrieg niemals gerechtfertigt werden kann, so ist ein Verteidigungs- und Befreiungskrieg gerechtfertigt. Aber es kann eine Epoche eintreten, da der Krieg zum absoluten Übel, zum bösen Wahn wird. Eine solche Epoche ist die unsrige, welche in allem durch zwei Weltkriege und durch die Furcht vor einem dritten Kriege bestimmt wird. Deshalb ist es notwendig, gegen den Nationalismus und den degenerierenden Kapitalismus anzukämpfen. Man muß auf jede Weise den Föderalismus stützen, die Menschheit jenseits der Staaten zu vereinigen suchen, welche zu autonomen, blutsaugerischen Mächten geworden sind. Die Kriege haben zu einem unglaublichen Anwachsen der Macht und der Rolle des Staates geführt. Der Sozialismus ist monströs etatistisch geworden. Das ist die Krankheit unserer Epoche. Die Sphäre des Staates, die Sphäre des Krieges wird gänzlich autonom und will keinen moralischen und geistigen Prinzipien unterstellt sein. Der Krieg wird nicht durch Menschen oder Völker erklärt, sondern durch die autonom wirkenden Kräfte des Krieges. Und man muß sich wundern, daß die unermeßlichen Leiden der gemarterten Völker keinen Generalstreik gegen den Krieg hervorrufen. Das beweist nur, in welchem Maße das Schicksal der Völker zu gewissen Zeiten durch Wahnsinn und Fanatismus bestimmt wird. Aus Mittel und Funktion wird der Staat zum Selbstzweck und zu imaginärer Realität. Nichts ist unheilvoller als die Souveränitätsidee der nationalen Staaten, welche von den Völkern zu ihrem eigenen Verderb so hoch geschätzt wird. Eine Föderation der Völker setzt eine Ablehnung dieser

Souveränitätsidee der nationalen Staaten voraus. Man könnte vorschlagen, das Wort Nation durch das Wort Volk zu ersetzen. Es muß noch hinzugefügt werden: wenn der Nationalismus eine negative Erscheinung ist, so ist der Rassismus eine absolute Lüge. Nur der althebräische Rassismus hatte einen Sinn, hatte eine religiöse Grundlage, aber er kann negative Formen annehmen. Der Rassenmythos jedoch, wie ihn die germanische Ideologie schuf, ist eine böse Ausgeburt des Willens zur Macht und Herrschsucht. Er ist um ein Vielfaches schlimmer als der Nationalismus. Man kann darüber staunen, welch ein großes Unheil und Unglück für Menschen und Völker durch falsche Objektivierung, durch Entäußerung der menschlichen Natur in außenliegende kollektive Pseudo-Realitäten geschaffen werden kann. Der Mensch lebt im kollektiven Bewußtsein, in selbst geschaffenen, zu sehr starken Realitäten gewordenen Mythen, welche sein Leben lenken. Die soziale Psychopathie ist viel stärker als die soziale Psychologie. Die Bildung fiktiver Pseudo-Realitäten spielt im historischen Leben eine gewaltige Rolle. Die Abstraktion eines kranken Denkens erzeugt den Mythos, der Mythos wird zur Realität, welche die Geschichte ändert. Deshalb ist die Frage nach den realen Kräften der Geschichte so schwierig. Der marxistische Realismus hat es ebenfalls mit abstrakten Gedanken zu tun, welche sich in Mythen verwandelt haben.

Die Welt wird nicht nur in Nationalitäten, sondern auch in weiter umfassende Gemeinschaften eingeteilt: die lateinische, die angelsächsische, die germanische, die slawische Welt. Diese Bezeichnungen werden ständig gebraucht, obwohl ihr Sinn nicht sehr klar ist. Jedenfalls kann man von Rassen im wissenschaftlichen Sinne des Wortes nicht reden. Das ist Weltgeschichte. Die wissenschaftlich wichtigste Teilung

ist die in Osten und Westen. Man spricht sogar von der östlichen und westlichen Front. Die selbstzufriedene westliche, humanistische Kultur neigt dazu, ihren Typ der Kultur für universal und einzig zu halten, sie erkennt nicht die Existenz verschiedener Kulturtypen an, sie sucht keine Ergänzung durch andere Welten. Selbstzufriedenheit und Verslossenheit Westeuropas sind ebensogut möglich wie die der kleinsten Nationalitäten. Die Trennung der Welt in Osten und Westen hat eine welthistorische Bedeutung und ist aufs engste mit der Frage der Verwirklichung einer universalen Einheit der Menschheit verknüpft. Im christlich-mittelalterlichen Bewußtsein existierte der Gedanke der universalen Einheit, aber bis zum Gedanken der Einigung von Osten und Westen kam es nicht. Der Osten (ich rede eben nicht vom russischen Osten) fiel für eine lange Zeit aus dem Dynamismus der Geschichte heraus. Dynamisch war nur die Geschichte der vom Christentum erfaßten Völker. Aber zwei Weltkriege ändern den Gang der Geschichte. Ein aktives Eintreten des Orients in die Weltgeschichte findet statt. Der europäische Westen hört auf, Inhaber eines Kulturmonopols zu sein. Die menschliche Welt zerfällt in Bruchstücke, und gleichzeitig treten wir in die universale Epoche ein. Osten und Westen müssen früher oder später zur Einheit gelangen, aber Zwistigkeiten und Trennungen sind zu überwinden, die größer erscheinen als ehemals. Der Nationalismus enthält keine universale Idee. Der Universalismus aber schließt immer den Messianismus in sich. Der Prototyp des seiner Bedeutung nach universalen Messianismus ist der althebräische Messianismus. Der Universalismus ist auch dem russischen Messianismus eigen, der sich scharf vom Nationalismus unterscheidet. Aber alle höheren Prinzipien erleiden im Laufe

der Geschichte Entstellungen und Deformationen. Das geschieht auch mit dem russischen Messianismus, welcher in Imperialismus und sogar in Nationalismus ausartet. Der messianische Gedanke Moskaus als des dritten Roms wurde zur ideologischen Grundlage eines riesengroßen und mächtigen Reiches. Der Wille zur Macht entstellte den messianischen Gedanken. Weder das moskowitzische noch das kaiserliche Rußland haben das dritte Rom verwirklicht. Auch Sowjet-Rußland liegt der messianische Gedanke zugrunde, der hier ebenfalls durch den Willen zur Macht entstellt wird. Das Reich des Geistes nahm immer die Form des Reiches des Caesar an. Der Messianismus wurde auf das Reich des Caesar übertragen, während er dem Reich des Geistes, dem Reiche Gottes zugewandt sein muß. Es erhebt sich die Frage: in welchem Sinn und in welchem Maße ist ein christlicher Messianismus möglich, ein Messianismus nach dem Erscheinen von Christus-Messias? Die konservativen Christen, die ausschließlich der Vergangenheit zugewandt sind, verneinen die Möglichkeit eines christlichen Messianismus sowie überhaupt die prophetische Seite des Christentums. Indessen — das Christentum hat die messianische Erwartung der zweiten Erscheinung Christi in Kraft und Herrlichkeit, in ihm ist ein messianisches Suchen des Reiches Gottes wie im Himmel so auf Erden, die Möglichkeit der Erwartung einer neuen Epoche des Heiligen Geistes. Das In-Erscheinung-treten und die Verkörperung der universalen Kirche ist ebenfalls eine messianische Erwartung. Darin liegt der Sinn der ökumenischen Bewegung der Annäherung der Kirchen und Konfessionen. Die universale Kirche, welche keine Trennung in Ost und West kennt, ist die geistige Grundlage für die Einheit der Menschheit. Und gleichzeitig fällt die Menschheit immer mehr

auseinander, Teufel und Dämonen sind auf die Freiheit losgelassen, das Chaos tut sich auf. Und dieses sich auf tuende Chaos führt nicht zu Freiheit, sondern zu Tyrannei. Der Sieg über nationale Bestrebungen ist eine der großen Aufgaben. Die Föderation der Völker, die Verneinung der Souveränität der nationalen Staaten ist der Weg dazu. Doch setzt dies eine geistige und soziale Veränderung der menschlichen Gesellschaften voraus. Für sich allein sind aber politische und soziale Lösungen machtlos. Die geistige Revolution, die geschehen muß und die in der Welt geschieht, ist tiefer und geht weiter als die sozialen Revolutionen.

KAPITEL X

Vom ewigen und vom neuen Menschen

Vom ewigen und vom neuen Menschen

Die wichtigste Frage für uns ist die Frage nach dem Menschen. Alles geht von ihm aus und kehrt zu ihm zurück. Man spricht von dem Erscheinen des neuen Menschen. Man sucht den neuen Menschen. Das ist nicht neu, es ist schon oft dagewesen. Sicherlich befindet sich der Mensch entweder im Prozeß der Entwicklung oder der Regression, er ist nicht unbeweglich. Man kann von einem neuen technischen Menschen, von einem faschistischen Menschen, von einem sowjetischen oder kommunistischen Menschen reden. Ebenso sprach man von einem katholischen oder einem protestantischen Menschen, von einem Renaissance-Menschen oder einem romantischen Menschen. Man kann dem Typus Mensch viele Namen geben, aber der Mensch ändert sich weniger, als es nach seinem Äußeren und seinen Gesten scheinen könnte; er hat öfters seine Kleidung gewechselt, in einer gewissen Periode seines Lebens zog er die Kleidung des Revolutionärs an, in einer anderen Periode die Kleidung des Reaktionärs; er kann sowohl Klassiker wie Romantiker sein, ohne in der Tiefe weder das eine noch das andere zu sein. Die Idee des neuen Menschen, des neuen Adam, einer Wiedergeburt ist eine christliche Idee, die antike Welt kannte sie nicht.

Diese Idee kennt die vorchristliche Welt in der Form eines Herauswerfens nach außen, an die Oberfläche. Einst

bedeutete das Entstehen der Möglichkeit des Sündenbewußtseins und der Reue das Entstehen eines wirklich neuen Menschen. Heutzutage ist die Fähigkeit zur Reue aufs neue verloren. Die Veränderung der sozialen Lage, wenn der Reiche arm und der Arme reich wird, macht an sich den Menschen innerlich nicht anders. Der Mensch kann sich verbessern oder verschlechtern in den Grenzen seines Typs, aber das ergibt noch keinen neuen Menschen. Man muß sagen, daß politische Revolutionen, sogar die allerradikalsten, den Menschen verhältnismäßig wenig verändern. Es wird ein großer Unterschied zwischen dem bourgeoisen und dem kommunistischen Menschen gemacht. Aber ein Kommunist, der gesiegt und die Macht ergriffen hat, kann innerlich, geistig, bis ins Mark bourgeois sein. Geistig bourgeoises Wesen ist sowohl Sozialisten wie Kommunisten sehr eigen. Es ist allen denen eigen, die sich zu gut hier auf Erden einrichten wollen, allen, denen die Unendlichkeit verschlossen ist und die sich fest im Endlichen einwurzeln. Nur eine neue Geburt, die Geburt des geistigen Menschen, der früher schlummerte und unterdrückt war, ist ein wirkliches Erscheinen des neuen Menschen. Veränderung, Entwicklung, Erscheinen des neuen Menschen ist nur möglich als ein Sieg über den alten Menschen. Aber das Geheimnis der menschlichen Existenz liegt darin, daß die Entwicklung ein Subjekt der Entwicklung voraussetzt. Es gibt keine Entwicklung, ohne daß jemand und etwas sich entwickelt. Der Fehler der Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts lag darin, daß sie das Subjekt der Entwicklung aus der Entwicklung selbst deduzierte. Dadurch blieb sie an der Oberfläche; man redete davon, wie die Entwicklung vor sich gehe. Es existiert ein Zusammenhang der Entwicklungsphasen. Der Mensch kann sich sehr

entwickeln, aber er bleibt immer er selbst, immer derselbe, der sich entwickelt hat. Wenn infolge der Entwicklung ein ganz neues Subjekt entstünde, eine neue Persönlichkeit, so gäbe es keine Entwicklung. Die Persönlichkeit setzt eine Vereinigung von Veränderung und Unveränderlichkeit voraus. Wenn die Persönlichkeit sich nicht nur verändert, sondern sich selbst untreu wird, so zersetzt sie sich, und letzten Endes vollzieht sich keine Veränderung. Der neue Mensch, das Neue im Menschen setzt voraus, daß der Mensch in seiner menschlichen Eigenschaft fortfährt zu existieren. Keine Veränderung und Vervollkommnung des Affen kann zum Menschen führen. Nietzsches Idee des Übermenschen ist ein Streben in die Höhe, ein Verrat am Menschen und an der Menschlichkeit. Es handelt sich dann um eine neue Art, eine neue Rasse, eine göttliche, dämonische oder tierische, aber nicht um einen neuen Menschen. Der neue Mensch ist mit dem ewigen Menschen verbunden, mit dem Ewigen im Menschen.

Hinter dem neuen Menschen verbirgt sich nicht nur der ewige Mensch, Adam Kadmon, sondern auch der alte Mensch, der alte Adam. In der Tiefe der unterbewußten Schicht im Menschen ist alles vorhanden — der primitive Mensch, der nicht endgültig überwunden wurde, die tierische Welt sowie die ganze Geschichte. Das Bewußtsein spielt eine doppelte Rolle, es erweitert und es verengt und beschränkt. Die Macht der Vergangenheit über den Menschen bleibt auch in den radikalsten Revolutionen bestehen. In den Revolutionen wirken die alten Instinkte der Gewalt, der Grausamkeit und der Herrschsucht. Sie äußern sich auch in den stürmischen Reaktionen gegen das Vergangene. Die Menschen der französischen Revolution waren Menschen des alten Regimes. Dasselbe muß von der russischen

Revolution gesagt werden. In ihr wirkten Menschen, die Sklaverei im Blut hatten. Der Terror der Revolution ist das Alte in ihnen und nicht das Neue. Keine Revolution kann in einer kurzen Zeitspanne einen ganz neuen Menschen heranbilden, obgleich sie etwas Neues mit sich bringt. Die Revolution ist eine Erscheinung des alten Regimes, an sich ist sie keine neue Welt. Das Stärkste in den Revolutionen ist eine negative Reaktion auf das ihr vorangehende Regime. Haß ist in ihr immer stärker als Liebe. Am wenigsten kann die Ökonomik einen neuen Menschen schaffen. Die Ökonomik gehört zu den Mitteln und nicht zu den Zwecken des Lebens. Und wenn man sie zum Lebenszweck macht, so bedeutet das Degradation des Menschen. Ganz falsch ist es, wenn man sagt, daß der neue, sowjetische Mensch ein Kollektivmensch sei und im Kollektiv lebe, wogegen der alte Intelligent-Individualist war. Der Kampf des Kollektivismus gegen den Individualismus ist eine wahre Mystifizierung. Die Mehrzahl der Intellektuellen lebte ebenfalls im Kollektiv, und ihre Urteile waren kollektiv. Der Mensch der Vergangenheit ist viel mehr kollektivistisch als individualistisch. Menschen mit individuellem Denken und Urteilen waren immer selten. Immer triumphierte das, was Heidegger „das Man“ nennt, was eben Kollektivismus ist, der keine Erstrealität ist, sondern ein fiktives, illusorisches Erzeugnis des Bewußtseins. Der sowjetische Mensch der sogenannten Aufbauperiode trägt tatsächlich neue Züge, die ihn sehr von der alten Intelligenz unterscheiden. Die alte Intelligenz war ihrem Typ nach revolutionär, sie lebte im Zwiespalt mit der sie umgebenden Welt. Die neue sowjetische Intelligenz ist gar nicht revolutionär, sie ist fügsam und gehorsam. Von ihr wird die Tugend des

Aufbaus verlangt, vor allem des ökonomischen Aufbaus. Die alte Intelligenz lebte ausschließlich in der Zukunft, zu der sie oft träumerisch hinneigte. Die neue sowjetische Intelligenz lebt in der Gegenwart. Im neuen sowjetischen Menschen findet nicht nur eine außerordentliche Schmälerung der Freiheit statt, sondern es verschwindet sogar der Geschmack an der Freiheit, das eigentliche Verstehen dessen, was Freiheit ist. Die alten Revolutionäre veränderten sich aber bis zur Unkenntlichkeit, nachdem sie Sieger und Herren geworden waren. Doch das bedeutet am allerwenigsten das Erscheinen eines neuen Menschen; es ist eine Rückkehr zum alten Menschen. Ganz unrichtig ist es, daß die alte, linke Intelligenz nicht aktiv, weich und zwiespältig war. Die ganze Geschichte der revolutionären Bewegung beweist das Gegenteil. Der Heroismus der alten revolutionären Intelligenz, die von ihr gebrachten Opfer bilden das blutige Kapitel, von welchem die Bolschewiken leben. Aber neue Züge sind zum Vorschein gekommen, die als Resultat nicht der Revolution, sondern des Krieges erkannt werden müssen. Es hat sich ein militärischer Typus herausgebildet, den es früher nicht gab, der aber keineswegs ein neuer Mensch ist. Der Typ des Menschen hat sich im Verlauf der Geschichte vielfach geändert. In Rußland hat man im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts viele Male den Anspruch auf das Erscheinen eines neuen Menschen erhoben, fast in jedem Jahrzehnt. Und gewöhnlich wurde ein weicherer Typ durch einen härteren abgelöst: der Idealist der vierziger Jahre durch den denkenden Realisten der sechziger Jahre, der Narodnik durch den Marxisten, der Menschewik durch den Bolschewik, der revolutionäre Bolschewik durch den aufbauenden Bolschewik. Das geschah gewöhnlich aus psychologischer Reaktion. Aber ein

eigentlich neuer Mensch erschien nicht. Die größte Neuheit ist die Erscheinung in der Welt des technischen Menschen. Aber das ist die beunruhigendste Erscheinung, und sie wirft ein Licht auf die Möglichkeit der Geburt eines neuen Menschen.

Revolutionen sind zutiefst dem historischen Schicksal der Völker eigen. Man muß staunen, daß es noch Menschen gibt, welche Revolutionen idealisieren und bereit sind, in den kommenden Revolutionen den Triumph des Erhabenen und des Schönen zu sehen. Revolutionen, alle Revolutionen, enthüllen die ungemaine Niedrigkeit der menschlichen Natur vieler neben dem Heroismus weniger. Die Revolution ist ein Kind des Verhängnisses und nicht der Freiheit. Und man muß das Verhängnisvolle in der Revolution verstehen, um sie zu verstehen. Die Revolution ist in bedeutendem Maße eine Sühne für die Sünden der Vergangenheit, ist ein Zeichen, daß es an schöpferischen Kräften zur Umgestaltung der Gesellschaft gefehlt hat. Deshalb darf man von der Revolution nicht das Erscheinen eines neuen Menschen erwarten. Der Rächer für das Böse der Vergangenheit ist kein neuer Mensch, es ist noch der alte Mensch. Revolution ist ein vieldeutiges Wort, und es wird furchtbar mißbraucht, indem man einen verschiedenen Sinn in dieses Wort hineinlegt. Wenn man unter Revolution die in einem gewissen historischen Moment verübten Gewalttaten, Morde, Blutvergießen versteht, wenn man darunter die Aufhebung aller Freiheiten, Konzentrationslager usw. versteht, so kann man keine Revolution herbeiwünschen, und man kann von ihr nicht das Erscheinen eines neuen Menschen erwarten, man kann unter gewissen Umständen in ihr nur eine fatale Notwendigkeit erblicken und ihre Milderung wünschen. Wenn man aber unter Revolution

eine radikale Änderung der Grundlagen der menschlichen Gesellschaft und der menschlichen Beziehungen sieht, so muß man sie wünschen und bereiten. Aber der Götzendienst der Revolution ist eine ebensolche Lüge wie aller Götzendienst. Jedenfalls hängen radikale und tiefe Änderungen und Verbesserungen nicht von dem Maße verübter blutiger Gewalttaten ab. Gandhi war ein größerer Revolutionär als Lenin und Stalin, wenn man unter Revolution das Erscheinen eines neuen Menschen versteht. Das Erscheinen eines wirklich neuen Menschen — und nicht eine bloße Änderung der Kleider — setzt geistige Bewegung und Änderung voraus. Ohne einen inneren geistigen Kern und die sich darin vollziehenden geistigen Prozesse wird keine neue soziale Ordnung zu einem neuen Menschen führen. Der Materialismus erkennt nur das Äußere an und leugnet das Innere. Die Materialisten verstehen nicht einmal, wovon die Rede ist, wenn man von innerem Leben, von geistigem Leben spricht. Sie befinden sich im Zustand des Blinden, der keine Farben sieht. Das Korrektiv des dialektischen Materialismus zum mechanischen Materialismus, zu Demokrits Anfang der Atombewegung infolge eines von außen kommenden Impulses hilft keineswegs. Der Mensch bleibt ein völlig durch die Natur und das soziale Milieu determiniertes Wesen. Aber die Revolution hat noch eine andere Seite, die mit der Zeit zusammenhängt. Die Revolution singt: „du passé faisons table rase“. Der revolutionäre Geist wird durch die radikale Vernichtung der Vergangenheit bestimmt. Doch dies ist eine Illusion der Revolution. Die wütende Vernichtung der Vergangenheit ist gerade Vergangenheit und nicht Zukunft. Man kann nur das verfaulte, verlogene und üble Vergangene vernichten. Aber man kann nicht das Ewig-Wertvolle,

Echte in der Vergangenheit vernichten. Ein Idealisieren der Vergangenheit ist eine ebensolche Lüge wie das Idealisieren der Zukunft. Der wahre Wert hängt nicht von der Zeit ab, er ist ewig. Es besteht die Gefahr, daß der neue Mensch nach außen hinausgeworfen, sich selbst entfremdet, ausschließlich der materiellen Seite des Lebens, der technischen Zivilisation zugewandt sein wird. Überraschend ist es, daß der neue Mensch des sowjetischen Rußland dem neuen Menschen der ihm so feindlichen Welt Amerikas sehr ähnlich werden kann. Ein solcher technischer Produktionsmensch kann ebensogut auf dem Boden des Kommunismus wie auf dem Boden des Kapitalismus erwachsen. Die positivsten Eigenschaften des russischen Menschen, welche in der Revolution und im Kriege zutage traten — seine außerordentliche Opferwilligkeit und Leidenschaft, sein Gemeinschaftssinn — sind christliche Eigenschaften, die das Christentum im russischen Volke entwickelt hat, das heißt: die Vergangenheit.

Die kommunistischen Züge des neuen Menschen, die weniger durch die Freiheit als durch das Fatum erzeugt werden, rufen eher eine negative Bewertung hervor. Der neue Mensch betet das Ideal oder das Idol der Produktivität an, welches den Menschen in eine Funktion der Produktion verwandelt, er beugt sich vor der Kraft und dem Erfolg, ist erbarmungslos gegen den Schwachen, er ist durch den Wettbewerb im Kampf angetrieben — und was das Wichtigste ist: in ihm geht eine Schwächung, ja fast eine Vernichtung der Geistigkeit vor sich. Der neue Mensch will die Unendlichkeit in sich verschließen und einen Unterschlupf im Endlichen finden. Er denkt, dadurch ein Maximum an Aktivität zu erreichen. Der neue Mensch ist diesseitig, er verneint das Jenseits. Er ist vor allem stolz

darauf, von jeder Transzendenz frei zu sein. Das bedeutet, daß der neue Mensch sich endgültig im Reiche des Caesar ansiedeln und endgültig das Reich des Geistes verwerfen will. Er ist Monist, und das ist seine Grundlüge. Das ist ganz und gar nicht ein neuer Mensch, das ist nur eine der Transformationen des alten Adam, in ihm verbleiben alle Instinkte des alten Adam. Die ganze Welt muß eine Periode des sozialen Umbaues, eines intensiven materiellen Aufbaues durchmachen. Dieser Prozeß wird von einer Versenkung in die materielle Seite des Lebens begleitet werden, welche eine größere Organisiertheit erfordert. Aber das wird keineswegs unbedingt das Erscheinen eines neuen Menschen bedeuten, das kann im Zeichen des alten Adam geschehen. Dieser alte Adam wird sozialer sein, er wird sich sozialisieren müssen. Dieser Prozeß hat in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften bereits in verschiedenen Formen stattgefunden. Es wird aber den Bourgeois, den Bürger des Reiches des Caesar, nicht verschwinden machen. Dadurch wird nur eine gerechtere und gleichmäßigere Verteilung der Bourgeoisie erreicht werden. Die Gerechtigkeit, die darin liegen wird, muß angenommen und begrüßt werden. Aber das wird nicht das letzte Wort sein. Der Mensch hat immer dazu geneigt, die Mittel des Lebens für die Ziele des Lebens zu nehmen. Der sogenannte neue Mensch, der daraus hervorgeht, wird dazu neigen, die Mittel des Lebens endgültig für Ziele des Lebens zu halten. Die Ziele des Lebens werden sich für ihn verschließen. Deshalb wird er sich für kollektiv halten und darin etwas Neues erblicken. Aber nach dem notwendigen Prozeß der Sozialisierung wird ein Prozeß der Individualisierung beginnen. Tritt dieser Prozeß nicht ein, so muß der Mensch als Persönlichkeit verschwinden. Doch

die innere Gesittetheit des Menschen kann nicht erstickt werden, so sehr ihn auch die harte Notwendigkeit drücken mag: der geistige Hunger wird in ihm erwachen. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, welche Bedeutung hier das Problem des Todes hat, vor welches er gestellt ist. Der ewige Mensch, der der Ewigkeit und Unendlichkeit zugewandte Mensch ist ein ewiges und unendliches Problem, er ist zugleich ein ewig neuer Mensch. Der ewige Mensch ist keine fertige Gegebenheit, man darf ihn nicht statisch verstehen. Der neue Mensch, der wirklich neue Mensch ist eine Realisierung des ewigen Menschen, der das Bild und Gleichnis Gottes in sich trägt. Im Menschen ist ein göttlicher Grund, von welchem Tauler so schön sprach. Deshalb ist die Hinwendung zum Kommenden mit dem Ewigen in der Vergangenheit verbunden. Die Würde des Menschen verlangt, daß er nicht Sklave der rasch entschwindenden Zeit sei. Der neue Mensch kann nur ein schöpferischer Mensch sein und muß deshalb dem Kommenden, dem Nichtgewesenen zugewandt sein. Das ist die Antwort auf Gottes Ruf. Aber das Schaffen kann nicht mit Arbeit identifiziert werden. Die Arbeit ist die Grundlage des menschlichen Lebens in dieser Welt. Die Arbeit gehört ins Reich der Notwendigkeit („Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“), sie gehört ins Reich des Caesar. Die Würde der Arbeit muß gehoben werden. Daher die Bedeutung, welche die Arbeitenden gewinnen, daher die Notwendigkeit, die Ausbeutung der Arbeit zu besiegen, d. h. die religiöse Wahrheit des Sozialismus. Das Schaffen aber gehört zu den Zielen des Lebens, es gehört in das Reich der Freiheit, in das Reich des Geistes. Die Zwecke des Lebens dürfen nicht den Mitteln unterstellt werden, die Freiheit kann nicht der Notwendigkeit

unterstellt werden, das Reich des Geistes kann nicht dem Reich des Caesar unterstellt werden. Daher die religiöse Wahrheit des Personalismus.

KAPITEL XI

*Die Tragödie der menschlichen Existenz
und die Utopie. Die Sphäre der Mystik*

Die Tragödie der menschlichen Existenz und die Utopie.

Die Sphäre der Mystik.

Manche intellektuelleren Marxisten behaupten, daß sie das Tragische der menschlichen Existenz überwinden und vernichten werden, und zwar ohne jeden Mythos, wie es das Christentum tat. Das ist vielleicht die größte Anmaßung des Marxismus. Die Marxisten denken zu Unrecht, daß sie den Mythos entbehren können; sie sind durchdrungen von Mythen, wie es bereits gesagt wurde. Der Marxismus ist keine soziale Utopie, der Versuch einer Realisierung des Marxismus im sozialen Leben ist möglich. Aber der Marxismus ist eine geistige Utopie, die Utopie einer vollkommenen Rationalisierung des ganzen menschlichen Lebens. Er ist eine geistige Utopie, die Anspruch darauf erhebt, allen Bedürfnissen der menschlichen Seele zu genügen, gerade deshalb, weil sie sich anmaßt, das Tragische der menschlichen Existenz zu überwinden. Nur weil der Mensch sich selbst entfremdet und nach außen hinausgeworfen ist, kann die Anmaßung entstehen, das Tragische der menschlichen Existenz durch äußere Organisation zu überwinden. Am kläglichsten und niedrigsten ist die Anmaßung, das Tragische des Todes — die Haupttragik des menschlichen Daseins — zu überwinden. Das wird dadurch erreicht, daß man den Tod vergißt, daß man den Menschen endgültig in das Leben des Kollektivs versenkt

bis zur Vernichtung des persönlichen Bewußtseins. Richtig ist in Wirklichkeit das Umgekehrte dessen, was die Marxisten behaupten, und worauf sie rechnen. Eine gerechtere und vollkommener soziale Ordnung wird das menschliche Leben tragischer machen, wird es nicht äußerlich, sondern innerlich tragisch machen. In der Vergangenheit gab es tragische Konflikte, welche mit der Armut und Unsicherheit des Lebens zusammenhingen, mit Standes- und Klassenvorurteilen, mit einer ungerechten und erniedrigenden sozialen Ordnung, mit der Verneinung der Freiheit. Diese tragischen Widersprüche können überwunden werden. Der tragische Konflikt von Antigone und Kreon ist trotz allem mit der sozialen Ordnung und mit sozialen Vorurteilen verbunden, ebenso wie die tragische Lage Romeos und Julias und das Drama Tristans und Isoldes. Man könnte sogar sagen, daß die reine innere Tragik des menschlichen Lebens noch nicht in Erscheinung getreten ist, weil in der Tragik der Vergangenheit die durch die soziale Ordnung und die damit verbundenen Vorurteile erzeugten Konflikte eine zu große Rolle spielten. Wenn der Liebende sich nicht mit seiner Geliebten vereinigen kann, weil sie verschiedenen Ständen angehören, oder der Unterschied in ihrer sozialen Lage zu groß ist, und die Eltern unübersteigbare Hindernisse in den Weg stellen, so kann das sehr tragisch sein, ist aber nicht die reine innere Tragik des menschlichen Lebens. Die reine innere Tragik beginnt dann, wenn sich die unlösliche Tragik der Liebe enthüllt, welche in der Natur der Liebe selbst wurzelt, unabhängig vom sozialen Milieu, in welchem die Menschen zu leben haben. Die äußeren Ursachen tragischer Konflikte können durch eine gerechtere und freiere soziale Ordnung, durch eine Überwindung alter Vorurteile be-

seitigt werden. Aber dann, gerade dann wird der Mensch vor die reine Tragik des Lebens gestellt sein. In einer sozialistischen Ordnung wird sich die Tragik des Lebens sehr steigern. Der soziale Kampf, der den Menschen vom Nachdenken über sein Schicksal und den Sinn des Daseins ablenkt, wird sich legen, und der Mensch wird vor die Tragik des Todes, die Tragik der Liebe, die Tragik der Endlichkeit aller Dinge dieser Welt gestellt sein. Die ganze Tragik des Lebens entsteht durch den Zusammenstoß des Endlichen mit dem Unendlichen, des Zeitlichen mit dem Ewigen, durch das Mißverhältnis zwischen dem Menschen als einem geistigen Wesen und dem Menschen als einem natürlichen, in der natürlichen Welt lebenden Wesen. Keine vervollkommnete soziale Ordnung kann da helfen, im Gegenteil — sie läßt den Konflikt und das Mißverhältnis nur noch klarer erscheinen. Und die höchste und letzte Tragik ist die Tragik im Verhältnis des Menschen zu Gott. Die optimistische, untragische Theorie des Fortschritts, die auch die Marxisten teilen, ist eine in ihrem extremen Widerspruch ausweglose Tragödie der todbringenden Zeit, welche den Menschen in ein Mittel der Zukunft verwandelt. Eine Lösung könnte sie nur in dem christlichen Glauben an die Auferstehung finden.

Utopien spielen in der Geschichte eine ungeheure Rolle. Man darf sie nicht mit utopistischen Romanen identifizieren. Utopien können eine treibende Kraft sein und sich als realer erweisen als vernünftiger und gemäßigtere Richtungen. Den Bolschewismus hielt man für eine Utopie, er erwies sich aber als realer als die kapitalistische und liberale Demokratie. Gewöhnlich nennt man eine Utopie etwas, was nicht verwirklicht werden kann. Das ist unrichtig. Utopien können verwirklicht werden und wurden es auch

in den meisten Fällen. Man beurteilte die Utopien nach den Darstellungen einer vollkommenen Ordnung eines Thomas More, Campanella, Cabet und anderer, nach den Phantasien Fouriers. Aber Utopien sind dem Menschen zutiefst eigen, er kann ihrer nicht entbehren. Der Mensch, verletzt durch das Böse in der ihn umgebenden Welt, hat das Bedürfnis, das Bild einer vollkommenen, harmonischen Ordnung des gesellschaftlichen Lebens hervorzurufen. Proudhon einerseits, Marx andererseits müssen in gleichem Maße als Utopisten anerkannt werden wie Saint-Simon und Fourier. Ein Utopist war auch J. J. Rousseau. Die Utopien wurden immer in einer entstellten Form verwirklicht. Die Bolschewiken sind auch Utopisten, sie sind von der Idee einer vollkommenen, harmonischen Ordnung beherrscht. Aber sie sind auch Realisten, und als solche verwirklichen sie ihre Utopie in einer verzerrten Form. Utopien können verwirklicht werden, jedoch nur unter der unerläßlichen Bedingung ihrer Verzerrung. Doch auch von einer verzerrten Utopie bleibt immer etwas Positives. Aber worin besteht die wesentliche Eigenschaft der Utopie, worin liegt ihr Widerspruch, und was wird in der Utopie ungenügend in Betracht gezogen? Ich meine, daß die Haupteigenschaft der Utopie gar nicht die Unmöglichkeit der Verwirklichung und die Vision der künftigen Harmonie ist. Der Mensch lebt in einer zersplitterten Welt und träumt von einer ganzheitlichen Welt. Ganzheitlichkeit ist das Hauptmerkmal der Utopie. Die Utopie soll die Zersplitterung überwinden und die Ganzheit verwirklichen. Die Utopie ist immer totalitär, und der Totalitarismus ist immer utopistisch in den Bedingungen unserer Welt. Damit hängt die Hauptfrage zusammen — die Frage nach Freiheit. Im Grunde genommen ist die Utopie immer der

Freiheit feindlich. Die Utopien von Thomas More, Campanella, Cabet u. a. lassen der Freiheit gar keinen Raum. Paradoxerweise könnte man sagen, daß die Freiheit, ein freies Leben, die unerfüllbarste Utopie sei. Freiheit setzt voraus, daß das Leben nicht endgültig reguliert und rationalisiert ist, daß in ihm das Böse vorhanden ist, welches nur durch die freie Kraft des Geistes überwunden werden kann. Die sozialen Utopien rechnen nicht mit diesen freien Kräften, Vollkommenheit und Harmonie werden nicht durch die Freiheit verwirklicht. Wir begegnen hier dem Paradoxon der historischen Bewegung. In der Geschichte wirken irrationale Kräfte, mit welchen die Anhänger einer vernünftigen Politik wenig rechnen. Aber gerade die irrationalen, elementaren Kräfte können die Form äußerster Rationalisierung annehmen. So ist die Revolution beschaffen. Die Revolution ist immer das Resultat eines Ausbruchs irrationaler Kräfte. Und zugleich steht die Revolution immer im Zeichen rationaler Ideen, einer totalitären, rationalen Doktrin. Das, was man den „Wahn der Revolution“ nennt, ist ein rationaler Wahn. Der Mythos der Revolution, von welchem sie getrieben wird, ist gewöhnlich ein rationaler Mythos, er ist mit dem Glauben an den Sieg der sozialen Vernunft verbunden, mit der rationalen Utopie. Diese treibende Kraft des rationalen Mythos ist ungeheuer groß. Wie bereits gesagt: die Revolution ist ihrer Natur nach doppelsinnig, und doppelsinnig ist auch der revolutionäre Mythos.

Von Revolutionen muß gleichermaßen gesagt werden, daß sie realisierbar und unrealisierbar sind. Sie sind so sehr realisierbar, daß es fast unmöglich ist, sie zum Stillstand zu bringen. Und sie sind unrealisierbar, weil in ihnen niemals das verwirklicht wird, was die erste Generation

der Revolutionäre erstrebte. So geht es immer. Das will nicht heißen, daß die Revolutionen immer im leeren Raume wirken und nur ein Aufwallen der Leidenschaften sind. Die Revolution ist eine große Erfahrung im Leben der Völker, und sie hinterläßt unauslöschliche soziale Konsequenzen. Aber sie ist keineswegs das, was man erträumte. Eine Revolution, eine gelungene Revolution ist immer ein Mißlingen, wie auch alle religiösen Revolutionen in der Geschichte als mißlungen angesehen werden müssen — das Christentum vielleicht am meisten. Daher muß die Revolution ein zwiespältiges Verhalten hervorrufen. Sie kann nicht als eine Gottheit angebetet werden. Die soziale Utopie schließt immer eine Lüge in sich, und zugleich kann der Mensch in seinem historischen Schicksal die sozialen Utopien nicht entbehren, sie sind die treibende Kraft. Der revolutionäre Mythos schließt immer einen unbewußten Betrug in sich, und gleichzeitig können Revolutionen nicht ohne den revolutionären Mythos gemacht werden. Deshalb ist der Geschichte eine unüberwindliche Tragik eigen. Worin liegt der Fehler sozialer Utopien? Warum ist ihre Verwirklichung — und ihre Verwirklichung ist möglich — gar nicht die Verwirklichung dessen, was man erstrebte und wofür man unter furchtbaren Opfern kämpfte? Die soziale Utopie Marx' enthält, nicht weniger als die von Fourier, die Idee eines vollkommenen, harmonischen Zustandes der Gesellschaft, d. h. den Glauben daran, daß das Reich des Caesar so gestaltet sein kann. Das aber eben ist der Grundfehler. Vollkommen und harmonisch kann nur das Reich Gottes, das Reich des Geistes sein, nicht aber das Reich des Caesar — es kann nur eschatologisch gedacht werden. Die vollkommene und harmonische Ordnung im Reiche des Geistes wird zugleich das Reich der Freiheit sein. Die

vollkommene und harmonische Ordnung im Reiche des Caesar wird immer eine Ausrottung der Freiheit sein, was eben bedeutet, daß sie innerhalb dieser Welt nicht verwirklicht werden kann. Von diesem Standpunkt aus muß der Sozialismus verstanden werden. Der Sozialismus ist eine soziale Utopie, und er stützt sich auf den messianischen Mythos. In diesem Sinne wird er niemals innerhalb der Grenzen dieser Welt, im Reiche des Caesar, verwirklicht werden. Aber andererseits ist der Sozialismus eine harte und prosaische Realität, eine Notwendigkeit zu einer gewissen Stunde der Geschichte. In diesem Sinne ist der Sozialismus, außerhalb der Utopie und des Mythos, eine sehr elementare und geringe Angelegenheit — die Beseitigung schamloser Ausbeutung und unerträglicher Klassenungleichheiten. Daher kann man sagen, daß die Welt in eine soziale Epoche eintritt. Das müssen auch diejenigen zugeben, die an keinen Mythos und an keine Utopie glauben, welche im Kampfe so sehr notwendig sind. Die sozialistische Gesellschaft, die schließlich entstehen wird, wird weder vollkommen noch harmonisch noch ohne Widersprüche sein. Die Tragik des menschlichen Lebens wird noch erhöht werden, aber sie wird innerlicher, vertiefter sein. Neue, ganz andere Widersprüche werden zum Vorschein kommen. Der Kampf wird weiter gehen, wird aber eine andere Richtung annehmen. Gerade dann wird der eigentliche Kampf um Freiheit und Individualität beginnen. Das Reich des Kleinbürgertums wird erstarken, und seine Güter werden allgemeine Verbreitung finden. Und es steht ein angespannter geistiger Kampf gegen das Reich des Kleinbürgertums bevor. Der Kampf für eine größere soziale Gerechtigkeit muß unabhängig von der Form geführt werden, welche das Reich des Caesar annehmen wird; es kann

nichts anderes als ein Reich des Kleinbürgertums sein und kann nichts anderes als die Freiheit einschränken. Der endgültige Sieg des Reiches des Geistes, welches in nichts eine Verneinung der Gerechtigkeit sein kann, setzt eine Veränderung der Struktur des menschlichen Bewußtseins voraus, eine Überwindung der Welt der Objekte, d. h. es kann nur eschatologisch gedacht werden. Jedoch der Kampf gegen die Macht der Objekte, gegen die Macht Caesars, verläuft innerhalb des Reiches der Objekte, von welchem sich der Mensch nicht einfach abwenden und fortgehen kann. Wir nähern uns der letzten Sphäre der Mystik, welcher ich ein besonderes Buch widmen will. In der Welt entsteht eine falsche Form der Mystik, die entlarvt werden muß. Daneben bestehen die alten Formen der Mystik, und bisher sind es nur wenige, die der neuen Form der Mystik, der Mystik der Zukunft, zugewandt sind.

Es gibt viele Typen der Mystik. Das Wort kann in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht werden. In Frankreich wird das Wort Mystik heutzutage in einem so weiten Sinne gebraucht, daß es seine alte Bedeutung ganz verliert, ähnlich dem Wort „Revolution“. Jedenfalls aber bedeutet die Sphäre der Mystik eine Endsphäre, welche über die Grenzen der objektiven, objektivierten Welt hinausgeht. In der Vergangenheit hat es viele Typen der Mystik gegeben. Das Christentum, das dieses Wort in einem strengeren Sinn benutzte, nannte „Mystik“ nur den Weg, der die Seele zur Vereinigung mit Gott führte. Görres, welcher in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein vielbändiges Werk über Mystik schrieb, unterscheidet eine göttliche Mystik, eine natürliche Mystik und eine diabolische Mystik. Ich beabsichtige nicht, ihm darin zu folgen. Man kann eine philosophische Definition der

Mystik geben, welche ihre verschiedenen Formen umfaßt. Mystik kann eine geistige Erfahrung genannt werden, welche über die Grenzen des Gegensatzes von Subjekt und Objekt hinausgeht, d. h. die nicht der Macht der Objektivierung verfällt. Darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen Mystik und Religion. In der Religion ist die geistige Erfahrung objektiviert, sozialisiert und organisiert. Die vorgeschlagene Definition der Mystik erstreckt sich auch auf die Pseudomystik, welche die Existenz Gottes und des Geistes nicht zugibt. Das gilt besonders für die Mystik des Kollektivismus, die gegenwärtig eine große Rolle spielt. Das Wesentliche in der Mystik des Kommunismus ist aber, daß sie eine messianische Mystik ist. Sie überschreitet die Grenzen der objektivierten Welt, welche die Wissenschaft erforscht. Sie beruht auf der kollektiven Erfahrung, in welcher es keine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt gibt. Das ist ein charakteristischer Typ falscher Mystik. Ebenso falsch war die alte Mystik der sakralen Monarchie sowie die neuere, aber bereits veraltete Mystik der rousseauistisch-jakobinischen Demokratie. Falsch ist auch die naturalistische, dionysische Mystik, welche den Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht nach oben, sondern nach unten überwindet. Das ist nicht eine überrationale, sondern eine irrationale, nicht eine überbewußte, sondern eine unbewußte Mystik. Sie enthält die Anziehung des niederen Abgrundes. Die Lüge des Kollektivismus, Naturalismus oder Sozialismus, in welcher die Persönlichkeit und das Bild des Menschen verschwinden, kann verschiedene Formen der Mystik erzeugen. Die wahre Mystik ist geistig und bedeutet geistige Erfahrung, in welcher der Mensch nicht von der Objektivierung erdrückt wird.

Die orthodoxen theologischen Doktrinen objektivieren die Gnade und betrachten sie als eine von oben, von außen her kommende Kraft. Für die Mystik aber ist die Gnade eine Enthüllung aus der Tiefe, aus dem Urgrund des göttlichen Prinzips im Menschen. Die objektivierte Gnade beläßt den Gegensatz von Subjekt und Objekt. Die mystische geistige Erfahrung wird in der organisierten Religion symbolisiert. Und es ist sehr wichtig, diesen symbolischen Charakter zu verstehen; dieses Verständnis führt zu geistiger Vertiefung. Die Ekstase, die man als charakteristisch für einige Formen der Mystik hält, ist ein Ausweg aus der Trennung von Subjekt und Objekt, ist Partizipation nicht an der allgemeinen und objektivierten Welt, sondern an der Unrealität der geistigen Welt. Die Ekstase ist immer ein Hinausgehen über die Grenzen dessen, was knechtet und unterdrückt, sie ist ein Ausweg zur Freiheit. Der mystische Ausweg ist ein geistiger Zustand und eine geistige Erfahrung. Eine Mystik, die keine vertiefte Geistigkeit ist, ist eine Pseudo-Mystik. So sind die kollektiven Formen der Mystik kosmische oder soziale. In der Vergangenheit kann man drei Typen der Mystik feststellen: die Mystik des individuellen Weges der Seele zu Gott — das ist die am ehesten kirchliche Form; die gnostische Mystik, die nicht mit den Gnostikern und Häretikern der ersten Jahrhunderte identifiziert werden darf — diese Mystik ist nicht nur der individuellen Seele, sondern auch dem kosmischen und göttlichen Leben zugewandt; die prophetische und messianische Mystik — das ist eine überhistorische und eschatologische Mystik, die Mystik des letzten Endes. Jeder dieser Typen hat seine Grenzen.

Die Welt geht durch Finsternis einer neuen Geistigkeit und einer neuen Mystik entgegen. In dieser Mystik ist kein

Platz für eine asketische Weltanschauung, für eine Abkehr von der Pluralität und der Individualität der Welt. Die Askese wird in ihr nur eine Methode und ein Mittel der Läuterung sein. Sie wird der Welt und den Menschen zugewandt sein, aber sie wird die objektivierte Welt nicht für die echte Welt halten. Sie wird gleichzeitig der Welt zugewandter und von der Welt freier sein. Das ist ein Prozeß geistiger Vertiefung. In der neuen Mystik muß das prophetisch-messianische Element stark sein, und in ihr muß sich die wahre Gnosis offenbaren, die von der kosmischen Verführung der alten Gnostiker frei sein wird. Und alle quälenden Widersprüche und Spaltungen werden eine Lösung in der neuen Mystik finden, welche tiefer ist als die Religion und welche die Religionen vereinigen muß. Das wird zugleich ein Sieg über die falschen Formen der sozialen Mystik sein, ein Sieg des Reiches des Geistes über das Reich des Caesar.

Nikolai Berdiajew

DAS ICH UND DIE WELT DER OBJEKTE

261 Seiten, Ganzleinen

„Es ist der große Vorzug des Verfassers, trotz seiner Verwurzelung in der wissenschaftlich-philosophischen Arbeit allgemein verständlich zu schreiben. Das Buch soll den Nachweis erbringen, menschliches Existieren sei nicht zu erfassen durch Ausgang vom Einzelnen, sondern nur durch Ausgang vom sozialen Charakter des Menschen. Das „Ich und die Gemeinschaft“ ist darum das Hauptthema, radikal gestellt in den unmittelbaren Gegensatz von objektivierter Geschichte und schöpferischer Bestimmung. Von hier aus rückt der Gegensatz von Philosophie und Religion in das Zentrum der Betrachtungen. Berdiajew setzt sich in diesem Buch vor allem mit dem Existentialismus auseinander. Verwandt ist sein Denken unter den modernen Philosophien vor allem der Lebensphilosophie (Dilthey). Das Buch ist ernsthaftem Studium zugänglich, ohne besondere Fachkenntnisse vorauszusetzen.“

Bücherei und Bildung

„Berdiajews fünf Abhandlungen über „Das Ich und die Welt der Objekte“ gehören zum Reifsten, was dieser christliche Denker veröffentlicht hat . . . Die mustergültige, von großem philosophischen Verständnis getragene Übersetzung aus dem Russischen sei besonders hervorgehoben. Sie macht die Lektüre dieses außergewöhnlich klar geschriebenen Buches zu einem ungetrübten Vergnügen.“

Das Literarische Deutschland

„Das Buch wird jedem philosophisch und religiös interessierten Menschen empfohlen. Hervorzuheben ist die sprachlich sehr schöne Wiedergabe des Textes und die tadellose Ausstattung, besonders der Druck dieses bedeutenden Buches.“

Die Österreichische Furche