

Der Priester und der Narr. Das theologische Erbe in der heutigen Philosophie

Von Leszek Kolakowski

Die Philosophie hat sich niemals vom Erbe der Theologie frei gemacht. Daraus kann man folgern, daß die Probleme der Theologie nichts anderes sind als ungeschickte Formulierungen der wesentlichen Rätsel, vor denen wir stehen.

Der Rätsel? Vielleicht geht es gar nicht immer darum, daß etwas wirklich rätselhaft ist, vielleicht geht es oft im Gegenteil um Situationen, in denen wir etwas Rätselhaftes suchen, weil uns die augenscheinlichen und unwiderleglichen Tatsachen unannehmbar erscheinen. Nichts hat zum Beispiel so tiefe Wurzeln wie der Glaube an die moralische Berechtigung eines letzten Ausgleichs, das heißt der Glaube daran, daß die Welt einem Zustand zustrebt, in dem Verdienst und Lohn, Schuld und Sühne abgegolten sein werden und in dem unsere menschlichen Werte ihre volle und endgültige Verwirklichung erfahren. Was immer geschieht — »wir können fröhlich sein, denn unser harret der Lohn des Himmels«.

Und so ist die *erste* Frage, die die moderne Philosophie aus der theologischen Tradition übernommen hat, die Frage nach der Möglichkeit einer Eschatologie. Wir stellen sie anders als die Theologen. Wir fragen: Können die menschlichen Werte, die wir vertreten, völlig verwirklicht werden, und hat die Geschichte ein bestimmtes Ziel, das einen letzten Ausgleich und allgemeine Gerechtigkeit verspricht?

Es ist kein Wunder, daß wir uns solche Fragen vorlegen. Die Ursachen für die Reflexionen über die Geschichte sind in der Unzufriedenheit mit ihren Ergebnissen zu suchen; die Geschichtsphilosophie hofft ständig, das menschliche Wesen mit seiner Existenz in Einklang zu bringen, also zu erreichen, daß das ewige Streben der menschlichen Natur in der menschlichen Existenz erfüllt werde. Da eine solche Erfüllung das Ende der Unzufriedenheit mit der Geschichte bedeuten würde, der die Geschichtsphilosophie ihr Leben verdankt, kann man sagen, daß die Geschichtsphilosophie eine Situation erhofft, in der sie selbst vernichtet würde. Jedenfalls steckt in jeder optimistischen Geschichtsphilosophie ein selbstmörderischer Kern.

Die laizistische Eschatologie, also der Glaube an die zukünftige Abschaffung des Mißverhältnisses zwischen Essenz und Existenz des Menschen (d. h. an die Deifikation des Menschen), setzt voraus, daß die »Essenz« einen bestimmten Wert darstellt. Sie setzt voraus, daß die Verwirklichung der Essenz wünschenswert ist, und rechnet damit, daß die Klugheit der Geschichte zu dieser Verwirklichung führen wird. Die laizistische Eschatologie glaubt an eine historische Gerechtigkeit. Spotten wir nicht darüber, denn wer fällt ihr nicht zum Opfer? Wenn jemand z. B. hofft, daß Unglück und Leiden der Toten von der Geschichte gerächt oder die »Jahrhunderte währende Zeit des Unrechts« ausgeglichen werden könne — so beweist das, daß er an eine solche letzte Gerechtigkeit glaubt. Immer wenn er damit rechnet, daß das, was die »menschliche Natur« fordert, eines Tages gewährt werde, zeigt er, daß er an die Eschatologie glaubt, an das Ende der Welt, und das heißt, an das Ende des Menschen.

Diese Frage nach der Möglichkeit und nach der Berechtigung der Eschatologie ist eine der wichtigsten Fragen der modernen Geschichtsphilosophie und damit der modernen Weltanschauung. Seit dem 18. Jahrhundert, als »Geschichte und Fortschritt« den Thron bestiegen und Jehova gewaltsam stürzten, haben sie gezeigt, daß sie ihn in seiner wichtigsten, nämlich der eschatologischen Aufgabe voll ersetzen können. Seit die laizistische Eschatologie ihre Mög-

lichkeiten offenbart hat — auch sie kennt ja den Ausgleich des jahrhundertewährenden Unrechts und damit das Letzte Gericht —, seitdem wurde die menschliche Geschichte zu einem unwiderleglichen Argument für den Atheismus. Denn sie zeigte, daß man auch ohne Gott die Menschen mit der Vision eines glücklichen Endes trösten kann, zu dem all ihre Leiden und Mühen führen.

Nicht jede Überzeugung von einem geschichtlichen ›Fortschritt‹ muß übrigens eschatologisch sein, denn der Fortschrittsglaube, das heißt, die Anwendung wertender Maßstäbe auf geschichtliche Ereignisse, zwingt noch nicht zu chiliastischen Visionen. Solche Visionen erfordern nämlich als zusätzliche Voraussetzung die Überzeugung, daß der Geschichtsablauf zu einem bestimmbar und formulierbaren Endziel führt, das alle bestehenden Konflikte mit zwingender Notwendigkeit löst. Es ist dabei gleichgültig, ob man dieses Ziel als Ende oder Anfang der Geschichte bezeichnet, denn für jede Eschatologie ist das Ende der Weltgeschichte einerseits das Ende der Geschichte des Leidens und der Qual, andererseits der Anfang des Lebens der Seligen, von dem wir fast nur wissen, daß es der Zustand unaufhörlichen Glücks und unendlicher Seligkeit sein wird.

Die Frage nach der Möglichkeit einer Eschatologie — gleichgültig, ob die Antwort positiv oder negativ ausfällt — gehört zu den wichtigsten Fragen der philosophischen Anthropologie, jenes Gebietes also, das heute die meisten wirklich aktuellen philosophischen Fragestellungen behandelt. Für die Widersprüche der menschlichen Natur, vor allem für die Widersprüche zwischen den natürlichen Wünschen des Menschen und seinen Verstrickungen in ein äußeres Schicksal, kann die Anthropologie der modernen Philosophie weiterhin Lösungen transzendenten Art suchen, wie dies die christlichen Existentialisten tun, oder sie kann Lösungen aus der historischen Erfahrung anbieten, wie dies bei Marxisten zu finden ist, oder sie kann schließlich den Konflikt für unlösbar erklären, wie dies von Freud und in etwas veränderter Version von den Existentialisten formuliert wurde.

Die Fragestellung gilt für alle. Die Antwort — vielfach unter dem Druck der Tradition und der eigenen Erfahrung entstanden — muß keine These sein. Meist ist es eine Lebenshaltung, der die Frage zugrunde liegt: Ist das Leben jedes einzelnen einfach eine Häufung von Ereignissen, von denen jedes sich in sich selbst erschöpft, oder ist jedes Ereignis mehr als der Inhalt von Zeit, in dem es abläuft, ist es vielleicht die Hoffnung auf Ereignisse, die sich noch nicht erfüllten, die Enthüllung eines Bruchstücks der Unendlichkeit? Ist jedes Ereignis eine absolute Wirklichkeit oder nur Teilstück eines bestimmten Weges, an dessen Ende uns Trost und Ruhe erwarten? Die Antwort darauf hat einen höchst praktischen Wert, denn sie entscheidet darüber, ob wir unser tägliches Tun als ein Sparen von Pfennigen für unsere und der Menschheit ewige Rente auffassen und damit zugleich alle Werte zu verachten wagen, die sich in der Gegenwart erschöpfen, oder ob wir umgekehrt in ihnen nur den offenkundigen und unmittelbaren Inhalt sehen und damit riskieren, alle in ihnen vielleicht enthaltenen Zukunftsmöglichkeiten ungenutzt zu lassen, weil sie erst im Lichte einer transzendenten Deutung Sinn erhalten. Das Risiko, die gegenwärtigen Werte auf Kosten der erwarteten letzten zu verlieren, die besser, aber möglicherweise illusorisch sind, oder das Risiko, größere Werte durch Verschwen dung des Lebens an Tageswerte zu verlieren — gibt es etwas Banaleres und Gewöhnlicheres als diese beiden Pole, zwischen denen der Alltag hin- und herschwankt? Und doch spricht davon die Philosophie, die das Problem aus der theologischen Tradition übernommen hat.

Das zweite Problem, das unmittelbar an das erste anknüpft, ist das der Theodizee. Auch dieses Problem gehört zum theologischen Erbe des modernen Denkens. In der modernisierten Version ist es das Problem der historischen Vernunft, also die Frage, ob Unglück und Leid des einzelnen Sinn und Rechtfertigung in allgemeinen Vernunftgründen finden können, auf die

sich die Geschichte stützt. Die traditionelle Theodizee lehrt uns, daß im Elend der Verdammten die Unfehlbarkeit Gottes und im menschlichen Unglück der Ruhm höchster Güte sichtbar werde. Der Unterschied zur Eschatologie ist folgender: Die Idee der Eschatologie muß allen Tatsachen einen Sinn verleihen, indem sie sie mit dem letzten Ausgleich verbindet, die Idee der Theodizee muß das Böse des Teils durch die gut durchdachte Ordnung des Ganzen rechtfertigen und von dort abstrahieren, ob sich die Rechtfertigung im letzten Schluß finden lassen wird.

In der modernen Version ist das Problem der Theodizee das Problem des geschichtlichen ›Verstandes‹. Es besteht also darin, eine geistige Struktur der Welt herauszufinden, in der das uns bekannte oder von uns erfahrene Böse seinen ›Sinn‹ und seinen Wert erhält, weil es ein Bestandteil der weisen Pläne der Geschichte ist. Die Ideologien, die sich auf die Theodizee stützen, müssen nicht unbedingt konservativ sein, obwohl die Mehrzahl der geschichtlichen Beispiele eher zu einer solchen Annahme veranlaßt. Genauer gesagt: Die Theodizee ist immer dann konservativ, wenn sie das Böse rechtfertigt, das die Menschen unabhängig von ihrem Willen erfahren. Sie braucht nicht konservativ zu sein, wenn sie das Böse rechtfertigt, das jemand auf Grund seiner eigenen Entscheidung erleidet. Im ersten Fall ist sie die Ideologie der menschlichen Ohnmacht den Umständen gegenüber, ist sie das Bemühen, dem Menschen etwas durch Träume zu kompensieren und seinem Verzicht auf die Veränderung der Welt einen Wert zu verleihen. Im anderen Fall kann es einfach die Ideologie sein, die unser Risiko der aktiven Teilnahme an menschlichen Konflikten — sei es auf der Seite des Guten oder des Bösen — sanktioniert.

Die Theodizee gehört wie die Eschatologie zum Gebiet der Philosophie des Alltags, und obwohl sie in Form geschichtsphilosophischer Abstraktionen dargestellt wird, drückt sich ihre Anerkennung oder Ablehnung in jener halbbewußten praktischen Philosophie aus, wie sie im menschlichen Verhalten zutage tritt. Und hier ist ihre Wirkung unterschiedlich. Jemand, der von einem nicht mehr gutzumachenden Unglück betroffen wird, kann Trost in der Überzeugung finden, daß der Finger Gottes sein Leid dazu benutzt habe, irgendeine ihm nicht näher bekannte gute Sache in der Welt oder in der Menschheitsgeschichte zu vollbringen, denn nichts sei ja ohne Sinn, jedes Leid werde an der Bank der Geschichte notiert und bereichere das Konto, von dem zukünftige Generationen ihre Prozente erhalten würden. Wer eine solche Überzeugung zu hegen vermag, kann daraus zweifellos Vorteile ziehen, und es gäbe keinen Grund, ihm eine solche Quelle des Trostes zu rauben, wenn er nicht auch dann Trost aus ihr schöpfte, so es sich um ein Unglück handelt, das man abwehren, oder um etwas Böses, dem man sich noch entgegenstellen kann. Leider dienen aber die Theodizeen meist für derartige Situationen. Die Überzeugung, daß um Gottes oder der Geschichte willen nichts im menschlichen Leben umsonst sei, kommt ja unserem angeborenen Phlegma, unserem Konservativismus, unserer Faulheit derart entgegen, daß sie geradezu zu einem Schutzschild wird, hinter dem wir unser Versagen vor Selbstvorwürfen und vernünftiger Kritik verstecken können.

Es ist leicht zu sagen: »Schließlich ist unser Schicksal nur ein Teil des Weltgeschehens, nur das Fragment eines großen Ganzen, in dem das Leiden des einzelnen lediglich der Vergrößerung des Gesamtgutes dient, in dem eins aufs andere wirkt und so die Ordnung erhalten bleibt. Was auch immer Schlechtes geschieht, es ist ein Opfer auf dem Altar des Ganzen, und ein Opfer ist nie umsonst.«

Obwohl jede nüchterne Betrachtung einem solchen Optimismus widerspricht, und obwohl unser Wissen die Vision einer ausgleichenden Gerechtigkeit nicht zu bestätigen vermag, besitzt diese Vision in unserem Kompensationsbedürfnis eine derart starke Stütze, daß sie zu den widerstandsfähigsten Vorurteilen gehört, die es gibt. Die Kritik an diesem Vorurteil — ich

möchte das wiederholen — wäre unwesentlich, wenn es dabei nur um eine Interpretation vergangener und unabänderlicher Geschehnisse ginge und nicht zumeist um eine Apologie bestehender Situationen, für deren Unausweichlichkeit es an Beweisen fehlt.

Die Theodizee ist eine Methode zur Umwandlung von Werten in Tatsachen, das heißt, eine Methode, dank der die Tatsache nicht nur als das erscheint, was sie unserer empirischen Vorstellung nach ist, sondern darüber hinaus als ein Bestandteil einer auf teleologischer Basis begründeten Ordnung, in der allen Teilen ein besonderer Sinn zukommt. Es ist zweifellos ein Erbe des magischen Denkens, das älter ist als die spekulativen Theologien, wenn man in den Tatsachen Werte erkennt, und es setzt den Glauben an die heilige oder entehrende Macht bestimmter Ereignisse voraus, die keine Verbindung mit ihren empirisch gegebenen Eigenschaften besitzt, sondern aus ihren unsichtbaren Eigenschaften gefolgert wird. Die Überzeugung, daß unsere jetzigen realen Leiden ihren Ausgleich finden in zukünftigen Wohlthaten, die uns oder anderen zuteil werden, setzt den Glauben an bestimmte unsichtbare und versteckte Eigenschaften der für uns unangenehmen Ereignisse voraus, dank denen sie mit der vernünftigen Ordnung der Welt verbunden sind und durch die sie ihren Wert erhalten. Diese Überzeugung ist von der gleichen Art wie jeder Glaube an den Wert magischer Handlungen. Wir wollen diese Vorstellungen jetzt nicht kritisieren, sondern nur jene Punkte aufzeigen, in denen das Denken, auch das laizistische moderne philosophische Denken, gezwungen ist, negativ oder positiv auf Fragen zu antworten, die nicht nur aus einer theologischen, sondern aus einer vortheologischen — nämlich aus der magischen Tradition entsprungen sind. Jeder Glaube und jeder Unglaube daran, daß eine gottlose Geschichte oder ein gottloses Weltall ihre Elemente in eine teleologische Einheit organisieren und ihr *Werte* als Eigenschaften verleiht, die von unserer Vorstellung unabhängig sind — ist Glaube oder Unglaube an die Theodizee. Ich will damit nicht sagen, daß die Frage an sich eine Scheinfrage ist. Die Frage nach dem Vorhandensein einer immanenten Weltordnung ist keine Scheinfrage, und wir bestätigen das, sooft wir bereit sind, auch nur negativ auf sie zu antworten. Damit bestätigen wir jedoch auch den Sinn der Theodizee als Frage, d. h. der Theodizee an sich. Wenn wir nämlich meinen, daß eine Frage beantwortet werden kann, bestätigen wir die Daseinsberechtigung des Wissensgebietes, aus dem sie entspringt. Die Theodizee ist also ein Teil der modernen Philosophie. Man kann sie bezeichnen als Metaphysik des Wertes oder als Betrachtung über den Ort des Menschen im Kosmos, oder auch als Diskussion über den Fortschritt in der Geschichte. In jedem dieser drei Fälle, die zum offenbar unverrückbaren Bestand allen modernen nichtreligiösen Philosophierens gehören, ist das Patronat der Theodizee und damit das Patronat der Magie nicht veraltet.

Der Glaube an die Theodizee ist ebenso wie der an die Eschatologie ein Versuch, außerhalb unseres Lebens eine Stütze zu finden, die ein Absolutes ist, das heißt eine Wirklichkeit, die jeder anderen Wirklichkeit Sinn verleiht, selbst aber auf nichts anderes bezogen werden muß. Das Absolute wird im allgemeinen durch seinen metaphysischen Charakter zum moralischen Halt, also dadurch, daß im metaphysischen Aufbau der Welt die Einzelwesen als Zeugen oder als Teile dieses Absoluten auftreten und nur als solche verständlich werden. Doch die Rolle des Absoluten tritt in anderen Zusammenhängen klarer zutage, so vor allem dort, wo der einzelne nach Sinn und Stütze für das eigene Verhalten sucht.

Das ist vor allem das Problem von Natur und Gnade. Zu Zeiten der wichtigsten Konflikte in der Geschichte des Christentums gehörte es zu den zentralen Problemen (der Pelagianismus, die Reformation, der Jansenismus), ebenso wie das Problem der Theodizee und das der Absolution. Das Verhältnis von Verantwortung des einzelnen zu der von außen auf ihn einwirkenden Determination ist heute nicht weniger Gegenstand von Auseinandersetzungen wie zur Zeit des Tridentinischen Konzils. Es ist, allgemein gesagt, die Frage, auf welche Weise und in

welchem Maß das menschliche Individuum sich den von ihm unabhängigen Einflüssen widersetzen kann, die sein Verhalten bestimmen, und inwieweit es dafür verantwortlich ist oder andere Kräfte, über die es keine Gewalt hat, mit dieser Verantwortung belasten kann. Mit einem Wort: die Frage nach Vorausbestimmung und Verantwortung. Es gibt eine Menge von Abaraten dieses Problems — biologische, soziologische, geschichtsphilosophische, metaphysische —, und doch sind die sozialen Ursachen des Problems heute dieselben wie früher. Manche dieser Probleme haben jetzt Aussicht, empirisch gelöst und untersucht zu werden, und verlieren damit ihren philosophischen Charakter. Andere sind in den Grenzen geschichtsphilosophischer und metaphysischer Spekulationen geblieben und haben keine Aussicht auf andere Lösung. Bei allen möchten wir jedoch erkennen, inwieweit bestimmte, von uns unabhängige Faktoren — seien es physiologische oder geschichtliche — unsere Handlungen ex post rechtfertigen und uns deutliche Hinweise für spätere Entscheidungen liefern können. Vor allem ist um den historischen Determinismus ein ganzer Fragenkomplex entstanden, der im heutigen philosophischen Denken besonders aufmerksam verfolgt wird. »Wir haben nicht die Freiheit, dies oder jenes zu erreichen, aber die, das Notwendige zu tun oder nichts. Und eine Aufgabe, welche der Notwendigkeit der Geschichte gestellt ist, wird gelöst mit dem einzelnen oder gegen ihn.« Das ist die Quintessenz der Idee von der geschichtlichen Vorbestimmung, gegen die jede Revolte von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Es ist zugleich die Rechtfertigung der Handlungen, die in Übereinstimmung mit der Unvermeidlichkeit der Geschichte unternommen werden. Die zitierten Worte stehen am Ende von Oswald Spenglers »Untergang des Abendlandes«, aber sie sind die Grundformel weitverbreiteter Tendenzen. Alle Konzeptionen von natürlichen Zivilisationszyklen — wie die von Arnold Toynbee — sind analogische Wiederholungen dieser Weltanschauung, deren Bild uns aus dem *Gottesstaat* bekannt ist. Die Gegner des historischen Determinismus — Isaiah Berlin, Karl Popper — führen in diesem Sinne die Soteriologie der Pelagianer fort. Die marxistische Literatur weist in diesem Punkt verschiedene Tendenzen auf. Zumeist ähneln sie den Lösungen des Tridentinischen Konzils: Die Handlungen, die den Wünschen des historischen Absoluten entsprechen, bewegen sich im Rahmen der Vorausbestimmung, die durch dieses Absolute bedingt ist. Ohne das Absolute gibt es keine Gnade, und der einzelne trägt die Verantwortung für die Folgen der Annahme oder Ablehnung, die das Absolute jedem anheimstellt. Es bleibt zwar jedem überlassen, ob er sich loskaufen will, doch ist vorauszusehen, daß nicht alle von dieser Möglichkeit Gebrauch machen werden, weshalb die menschliche Gesellschaft unvermeidlich in Auserwählte und Verstoßene zerfällt. Diese Einteilung liegt in der Absicht des Absoluten, sie ist vorausgeplant wie alle ihre Folgen. Dennoch schließen sich die einzelnen freiwillig der einen oder anderen Kategorie an.

Wir erwähnen das nicht, um uns über die derzeitige Problematik der Philosophie lustig zu machen. Es geht uns darum, die verborgene »Vernunft« der theologischen Problematik aufzuzeigen, die in ihrer früheren Form nicht mehr existiert. Es ist nicht weiter erstaunlich, daß bestimmte innere Schwierigkeiten irgendwelcher Weltanschauungen beständigen Charakter haben, wenn es um das Wesen ihrer Materie geht, daß die Kulturstufe jedoch und der Wortschatz, über den sie verfügen, sich wandeln. Unsere Untersuchungen wenden sich also höchstens gegen jene verachtungswürdige, freidenkerische oder aufgeklärte Überheblichkeit Problemen gegenüber, die früher einmal wichtig waren. Als ob wir nicht dieselben Probleme lösten — eben nur mit Hilfe einer anderen Technik! Dieser Hochmut ist genauso unvernünftig, wie wenn wir darüber spotteten, daß die Menschen im Mittelalter mit Pferdefuhrwerken reisten und nicht mit Düsenflugzeugen. Flugzeuge dienen heute denselben Aufgaben wie früher die Pferde, ebenso dienen die geschichtsphilosophischen Überlegungen heute der Lösung derselben Aufgaben wie früher der Streit um die Dreifaltigkeit und die ewige Seligkeit. Es ist nichts Erstaunliches dabei, daß wir uns über den Anteil der von uns unabhängigen Kräfte an unserem Verhalten klarwerden wollen und in diesem Zusammenhang auf alle elementaren und autono-

men Kräfte, d. h. auf ein Absolutes, zurückgreifen möchten. Wenn dieses Absolute der Geschichtsprozeß ist, dann übernimmt die laizistische Geschichtsphilosophie einfach die Aufgabe der Theologie, die in der früheren Version augenscheinlich überlebt ist.

Die Betrachtungen über das Problem von *Natur* und *Gnade* können zu recht unterschiedlichen Ergebnissen führen. Es kann darum gehen, in der Welt ein Grundprinzip zu entdecken, dem man sich total anvertraut und das alle Verantwortung auf sich nimmt und alle Konflikte löst. Es kann um ein höchstes Gericht gehen, dessen Gerechtigkeit absolut ist, das jeden vor Unrecht schützt und großzügig belohnt, der gemäß den Weisungen dieser höchsten Instanz handelt. Es kann auch einfach um das Erreichen jener Gewißheit gehen, daß wir im Leben auf der richtigen Seite stehen und deshalb alles gerecht ist, was wir in ihrem Namen tun. Bestimmte Lösungen des Problems Natur und Gnade dienen dazu, die Verantwortung ganz dem Absoluten zu übertragen. Ein Beispiel dafür ist die kalvinistische Lösung. Andere akzeptieren die Verantwortung des einzelnen, jedoch muß dieser seine Handlungen klar formulierten Regeln unterwerfen, wenn erzürn sicheren Erfolg gelangen will. Dies ist die katholische Lösung. Wieder andere akzeptieren ein Gesetz der bedingungslosen Verantwortung vor dem Absoluten, wobei der einzelne das Risiko der Ungewißheit über die wahren Absichten des Gesetzgebers auf sich nehmen muß. Dem entspricht die jansenistische Lösung. In jedem Fall wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß das Absolute die gesetzgebende und die ausführende Gewalt in sich vereint. Der Streit geht lediglich darum, wem die ausführende Gewalt zu kommt. In engem Zusammenhang damit steht der Streit, ob die Gesetze den Menschen gut bekannt sein können und in welcher Weise sie bekannt sind, ob sie — soweit bekannt — auch ausführbar sind und, wenn sie nicht genügend bekannt sind, ob sich dann der Gesetzesbrecher mit der Unkenntnis des Gesetzes entschuldigen kann. Dies ist der Inhalt aller theologischen Auseinandersetzung im 16. und 17. Jahrhundert, der erbitterten Diskussion über Natur und Gnade, über Prädestination und Rechtfertigung durch Glaube oder Werke. Das Gesetz als solches — Quelle aller Pflichten und zugleich Letztes Gericht — war damals nicht Objekt des Streits. Wer heute die Existenz eines solchen höchsten Gesetzes leugnet, muß daran denken, daß sie vor dreihundert Jahren als selbstverständlich galt und oft nicht einmal formuliert wurde.

Im Streit über Natur und Gnade gibt es zwei entgegengesetzte Tendenzen. Einmal ist es der Wunsch, außerhalb von sich selbst eine Stütze für die eigene Existenz zu finden, was einer Furcht vor der individuellen Existenz und dem Angewiesensein auf den eigenen Entschluß entspricht. Dem steht gegenüber die Furcht vor einer Unmöglichkeit jedes eigenen Handelns und Entscheidens, die Furcht vor einer Situation, in der eine fremde Kraft in uns wirkt und nicht nur über die Erfüllung unseres Wollens, sondern über unseren Willen selbst verfügt. Es ist der Konflikt zwischen dem Streben nach Selbstrechtfertigung des einzelnen und dem Streben nach Selbstvernichtung, anders gesagt, der Konflikt zwischen der Furcht vor dem Verlust seiner selbst und der Furcht vor sich selbst. Dieser Konflikt aber ist der allgemeinste Inhalt des philosophischen Denkens, und die Geschichte der Philosophie ist die Bestätigung dafür, daß es diesen Konflikt gibt.

Eng mit dem Problem Natur und Gnade ist die Frage der Erbsünde verbunden, und auch sie hat in veränderter Gestalt ihren Platz in der modernen Philosophie. Einst ging es um das Problem des Satanischen im Menschen, um seine Rebellion gegen die absolute Allmacht. In der modernen Version ist es das Problem der Utopie, das heißt des Versuchs, das geschichtliche Absolute zu vergewaltigen, jenes Absolute, das jede Revolte gegen sich von vornherein zur Niederlage verurteilt. Auch Erlösung und Inkarnation tauchen in laizistischer Form auf. Sie begegnen uns in der Frage nach der Persönlichkeit in der Geschichte, in der Frage, wie sich das geschichtliche Absolute in bestimmten außergewöhnlichen Menschen personifiziert oder

auch, ob jene außergewöhnlichen Menschen ihre Energie aus transzendenten Quellen schöpfen oder ob sie selbst das spontan wirkende schöpferische Prinzip der Geschichte darstellen.

Alle bisher angeführten Probleme betreffen die Beziehungen zwischen dem Menschen und dem Absoluten, die die Geschichtsphilosophie von der Theologie übernommen hat. Aber es gibt auch eine Reihe erkenntnistheoretischer Probleme, die theologischen Ursprungs sind.

Als wichtigstes ist hier das Problem der Offenbarung zu nennen. Die launische Göttin deckt ihre Geheimnisse niemals ganz auf. Dennoch kann der Abglanz ihrer Weisheit bis zu den Sterblichen dringen, wenn deren Eulenaugen ihn ohne Schaden wahrzunehmen vermögen. Die Offenbarung läßt sich als ein Absolutes in der Ordnung der Erkenntnis bezeichnen. Sie ist eine Sammlung von Daten, die wesentlich und unbestreitbar sind, sie ist ein Weg, uns mit *dem* Absoluten zu verbinden. Wir brauchen die Offenbarung, um mit Sicherheit zu wissen, wie die Welt in Wirklichkeit ist; wir brauchen sie, um ohne Zögern alle Weltanschauungen, denen wir begegnen, beurteilen zu können. Die Offenbarung ist also ihrer Aufgabe nach ein Schulbuch für den Inquisitor. Sie ist der eherne Thron, von dem aus wir unfehlbare Urteile fällen können, ohne die unser rachitisches Skelett uns gar nicht tragen könnte. Gestützt auf die Offenbarung kann man mehr erreichen, als nur die Welt aus den Angeln zu heben: Man kann sie in ihrer Bewegung aufhalten.

Die Offenbarung ist die ständige Hoffnung der Philosophie. Man kann das schon daran sehen, daß die sogenannten philosophischen »Systeme«, die uns am Ende ihres Denkprozesses eine Gewißheit geben sollen, diese Gewißheit immer schon am Anfang geben. Auf Grund einer beinahe mechanisch angenommenen Reihenfolge beginnen sie damit, ein bestimmtes Wissen vorauszusetzen, einen absoluten Beginn jedes Denkens zu bestimmen. Wenn das Absolute des Anfangs gegeben ist, dann ist allerdings auch das Ende gegeben. Denn sobald man einmal festen Boden betreten hat, ist das Weitergehen auf diesem Boden nicht mehr besonders problematisch oder interessant. Sobald man einmal über etwas verfügt hat, was als sicher und unerschütterlich gelten soll, verläuft das weitere Denken so glatt und regelmäßig wie die Bewegung einer Glaskugel auf dem Eis. Die Offenbarung ist gewissermaßen der »Anstoß« des Gedankens, der dann durch seinen eigenen Automatismus weiterrollt. Nur ist dieses Rollen eine bloß scheinbare Bewegung, denn Automatismus und Denken sind Gegensätze. Das Denken, um das es hier geht, das erfinderische, das schöpferische Denken, ist doch gerade die Tätigkeit, die durch den Automatismus nicht ersetzt werden kann. Und die Philosophie ist die Anstrengung, alle Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, also die bestehenden Offenbarungen ständig zu desavouieren. Doch die Philosophen sehen sich unablässig versucht, eine eigene Offenbarung zu besitzen. Jede Philosophie, die ein System sein möchte, stellt die fremden Offenbarungen in Frage, um sofort eine eigene zu verkünden. Es gibt daher wenig Denkmethoden, die nicht stillschweigend den thomistischen Grundsatz vertreten, daß das Ziel jeder Bewegung die Ruhe sei.

In diesem Grundsatz steckt die Überzeugung, daß das Wesen der Bewegung ihr Gegensatz — die Bewegungslosigkeit — sei, daß die Bewegung dadurch verwirklicht werde, daß sie sich aufhebt, anders gesagt, daß jede Bewegung ein Gebrechen, ein Mangel dessen sei, was sich bewegt, daß die Bewegung der Ausdruck eines Bedürfnisses sei und das Bedürfnis ein Negativum der Natur, und daß die Natur durch die Befriedigung des Bedürfnisses erst ein Positivum schaffe. Im philosophischen Denken drückt sich dieser Grundsatz in der Überzeugung aus, daß der Gedanke sich nur deshalb bewege, weil er ein unvollkommener Gedanke ist, und nur mit dem Ziel, um eine endgültige Vollkommenheit zu erreichen: die Bewegungslosigkeit. Der Gedanke erreicht demnach wie jede Bewegung seine Befriedigung erst dann, wenn er aufhört, Bewegung zu sein, also wenn er aufhört zu existieren. Nun gehört aber das dringende Bedürfnis nach etwas Endgültigem, nach Offenbarung, zu den Bedürfnissen, die sich am leichtesten

befriedigen lassen. Deshalb finden jene, die eine Offenbarung suchen, sie fast immer schon in dem Augenblick, da sie sich des Bedürfnisses bewußt werden. Nach der Offenbarung, wenn der Gedanke also die gewünschte Befriedigung gefunden hat, beginnt die Philosophie mit dem Bau eines Systems, In Wirklichkeit ist dieser angebliche Anfang aber schon das Ende, der Bau ist schon mit einem Dach versehen, während man vorgibt, erst den Grundstein gelegt zu haben. Die ›Endgültigkeit‹ in der Philosophie ist nichts anderes als ein Ersatz der Offenbarung in der Theologie, jene Offenbarung, die den angeblichen Ausgangspunkt darstellt, in Wirklichkeit aber alles ist, was man braucht. Denn die Theologie beginnt mit der Überzeugung, daß die Wahrheit uns schon gegeben ist, und ihre gedankliche Anstrengung beruht nicht auf einer Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, sondern in der Aneignung des Inhalts einer Sache, die schon fertig vorliegt.

Die klassische und historisch elementare Formel der laizistischen Offenbarung war das *cogito* von Descartes: der Versuch, alles Augenscheinliche und alles traditionell Endgültige in Frage zu stellen, und zwar so, daß der kritische und vernichtende Akt sich erst dann vollzieht, wenn das endgültig Neue — das Bewußtsein des eigenen Denkvorgangs — erreicht ist. Descartes kritisierte mit dem Bewußtsein, daß die Kritik ein Ende haben muß und daß man den Flugsand fortschaufelt, um schließlich auf festen Grund und Boden zu gelangen. Die Kritik wäre für ihn bedeutungslos, wenn sie nicht an einem bestimmten Punkt halmachen würde, also war es die Aufgabe der Kritik, einen Punkt zu erreichen, der keiner Kritik mehr unterlag. Das Ziel der Kritik war es, sich selbst zu vernichten; das Ziel der Bewegung war die Bewegungslosigkeit, das Erreichen einer unbeweglichen Position; die Aufdeckung der Schwächen der jeweiligen Offenbarung sollte dazu führen, eine Offenbarung zu entdecken, die keine Schwächen besaß. Die nachdescartessche Philosophie brachte eine Reihe von Imitationen derselben Prozedur. Die Philosophen übernahmen die Fragen von Descartes und damit auch zur Hälfte schon die Antwort. Die hartnäckigen Bemühungen, die Formel *cogito* zu modifizieren, hielten bis in unser Jahrhundert an. Die ganze Entwicklung des europäischen Idealismus weist jene Besonderheit der Offenbarung Descartes' auf, die sie von allen anderen Offenbarungen unterscheidet: Ihr Ausgangspunkt ist gleichzeitig ihr Endpunkt. Da das Bewußtsein des Denkvorgangs das Endergebnis der Erkenntnis ist, ist die ganze Wirklichkeit nicht in der Lage, aus der Denktätigkeit herauszugelangen, oder, um mit den Worten Gilsons zu sprechen: Wenn wir von der immanenten Welt ausgehen, gelangen wir auch zur immanenten Welt. Das scheint übrigens völlig natürlich: Die Wirklichkeit wird in unserer Vorstellung die Gestalt jener endgültigen Wahrheiten annehmen, aus denen wir sie neu schaffen möchten. Denn zu erklären, daß bestimmte Voraussetzungen das Privileg der Endgültigkeit besitzen, bedeutet, dem, was sich nicht auf sie reduzieren läßt, die Realität abzusprechen. Wenn also die immanente Welt das Absolute der Erkenntnis ist, dann ist sie gleichzeitig alles, was die Erkenntnis erreichen kann. Ähnlich wie das *causa sui* von Spinoza, das den Ausgangspunkt der geistigen Bewegung bildet und zugleich unweigerlich sein Endziel — die einzige Welt, deren Realität sich verteidigen läßt. Genauso müssen jene, für welche die materiellen Objekte des Alltags die einzigen absoluten Werte sind, zugeben, daß für sie damit alle möglichen Werte erschöpft sind, während andere, die dem Inhalt von Eindrücken diesen Charakter verleihen, die Welt ausschließlich aus dem Inhalt von Eindrücken konstruieren werden. In der philosophischen Denkbewegung bestimmt der absolute Ausgangspunkt alles übrige. Und wer beim Absoluten stehen bleibt, bleibt überhaupt stehen — seine Weiterbewegung ist nur Schein, wie die Bewegung des Eichhörnchens in der Drehtrommel.

Dennoch lebt die Sehnsucht nach der Offenbarung im Herzen der Philosophen, und das Bedürfnis nach endgültiger Befriedigung verläßt sie zu keiner Zeit. Der Positivismus von Hippolyte Taine mußte seine Befriedigung im ›letzten Gesetze oder in den ›ewigen Axiomen‹ der Wirklichkeit finden, die jene Einheit des Weltalls entdecken, auf die sich schließlich unser

ganzes Wissen zurückführen läßt. Das wichtigste Bestreben der Phänomenologie bestand darin, die Wirklichkeit in ihrem letzten Sinn zu offenbaren, und da die Wirklichkeit, die so gezeigt wurde, nichts anderes sein konnte als die immanente Wirklichkeit, scheint der Idealismus der späten Werke von Husserl das Resultat der schon erwähnten angeborenen Logik der Doktrin zu sein, für welche die Überwindung des Subjektivismus zunächst die wichtigste Aufgabe war. Die innere Antinomie jener Suche Husserls nach der Offenbarung illustriert alle Unternehmungen dieser Art. So die Behauptung, daß Endwahrheiten nur einen immanenten Charakter haben könnten, die transzendenten Wirklichkeit hingegen — wie Husserl sagte — mit einem »Maßstab für den Nullpunkt der theoretischen Erkenntnis« ausgerüstet sei, und daß die Kontinuierung der Endergebnisse nicht ohne einen verständlichen Begriff von der Transzendenz möglich sei, über die man kein Urteil fällen möchte. Jedoch konnte der Begriff der Transzendenz selbst nicht von woanders herrühren, als eben aus jener natürlichen und vorkritischen Erkenntnis, deren Ergebnisse nicht berücksichtigt werden sollen. Es stellte sich heraus, daß die Formulierung eines Grundsatzes, der den reinen Phänomenen einen endgültigen Charakter verlieh, bereits die Anwendung von Begriffen erforderte, die außerhalb der reinen Phänomene lagen, so daß man also auf gewisse Voraussetzungen des natürlichen Wissens zurückgreifen mußte. Das Absolute der Erkenntnis war mit einem nichtabsoluten Wissen belastet, wie das cogito von Descartes, und es erwies sich somit als die Behauptung eines fiktiven Denkens, das nichts weiter war als die destillierte intellektuelle Substanz, völlig unabhängig von jeglichem Inhalt, den die Erfahrung und das durch sie errungene Wissen geschaffen haben. Das Absolute, das man nicht beschreiben kann, ohne ein Gleiches mit seinem Gegensatz zu tun, verrät damit, daß es ein fiktives Absolutes ist. Die Kritik setzt das Objekt der Kritik voraus, und selbst unser Denkvorgang, in den wir die transzendenten Wirklichkeit »einklammern«, hat zur Voraussetzung, daß die transzendenten Wirklichkeit eine Gegebenheit unseres Denkens ist, so oft jedenfalls, wie man »distinguo« zu dem Wort »Gegebenheit« hinzufügen kann.

Der moderne Positivismus hat sich, zumindest in seiner ersten Phase, nicht vor der Jagd nach einem Absoluten der Erkenntnis bewahren können. Als er feststellte, daß »Endgültigkeit« das geeignete Wort ist, um die der Beobachtung zugrunde liegenden Gesetze zu beschreiben, hat Moritz Schlick einfach eine andere Version desselben Vorgangs präsentiert, der uns in so vielen Doktrinen laizistische Elemente der Offenbarung lieferte.

Das Problem der Offenbarung ist das Problem der Existenz endgültiger Voraussetzungen. Es ist eng mit der anderen Frage verbunden: Wie weit vermag das begriffliche Denken Endgültiges auszudrücken und zu verstehen? Man kann es das Problem des verborgenen Gottes, das Problem des Geheimnisses nennen. In der modernen Philosophie begegnet es uns als Frage nach den Grenzen des Rationalismus, als Frage, wie weit gewisse elementare Erkenntnisse oder bestimmte Einheiten der Wirklichkeit als Elemente und Einheiten hingenommen werden müssen. Alle Überlegungen der personalistischen Lehre, die den nichtkommunikativen Charakter der Persönlichkeit betreffen, sind gleichbedeutend mit der Übertragung von Fragen, die die Theologie der Gottheit gestellt hatte, auf die menschliche Welt. Der metaphysisch begründete Personalismus stellt keinen Angriff auf die Theologie dar, er hat sich vielmehr deren Sorgen zu eigen gemacht. Hier, wie in den vorhin genannten Fällen, wollen wir nicht behaupten, daß diese Sorgen unbedingt nur fiktive Sorgen seien.

Die Frage, inwiefern unzerlegbare Teile, wie es die menschliche Person ist, einer Diskussion unterliegen können, ist eine reale Frage. Wenn sie dem Geheimnis der Person Gottes galt, so hat man sie doch so formuliert, daß die theoretische Priorität in diesem Zusammenhang in den Händen der Theologen blieb: In der Entwicklung, die das Wort »persona« durchmachte, spiegelt sich die Schwierigkeit, an der die Philosophen immer wieder scheitern. Man pflegt sie mit einem Schlagwort abzutun: »Die Persönlichkeit ist unausdrückbar.« Dieses Schlagwort ist,

mag es noch so richtig sein, nicht weniger unnütz als die Behauptung, daß Gott für den Verstand der Sterblichen ein Rätsel sei.

Schließlich kann man auch das Problem *Denken* und *Glauben* in moderner Form wiederfinden. Wir begegnen ihm immer dann, wenn wir ergründen wollen, innerhalb welcher Grenzen die Erfahrung und das rationale Denken eindeutig Konflikte unserer Erkenntnis lösen können und wie groß der Anteil von nicht überprüfbaren Faktoren an unserer Weltanschauung ist. Der Axiomstreit in den empirischen Wissenschaften und der Streit um die Existenz vorrangiger Kriterien bei einander widersprechenden Erfahrungen gehören zu der theologischen Tradition. Wenn sich gewisse Tatsachen nicht mit den vorher angenommenen Voraussetzungen in Übereinstimmung bringen lassen und dadurch die Erklärung für die Gesamtheit unserer bisherigen Erfahrungen in Frage gestellt wird, dürfen dann diese Tatsachen mehr oder weniger ignoriert oder in künstlicher Weise mit dem System in Übereinstimmung gebracht werden? Das sind alltägliche Sorgen in der Wissenschaft, und sie ähneln den Sorgen aus jener Zeit, als die Offenbarung die Grundlage war, die die Gesamtheit unseres Wissens zu einem »System« verband. Auf Grund dieses Tatbestandes können wir den Antagonismus der zwei Neigungen erkennen, die in fast allen bisher angeführten Fragen festzustellen waren: einerseits der Neigung zur Integration und zum Monismus, deren Ziel — kraß gesagt — darin besteht, das Weltall auf eine Formel zu bringen, wenigstens aber einen gemeinsamen Grundsatz zu finden, der die ganze Wirklichkeit erklärt; andererseits der Neigung zum Pluralismus, die sich nicht weiter um eine Übereinstimmung alles Wissens kümmert und nicht aus den einzelnen Bäumen einen Wald konstruieren will, sondern notfalls sogar bereit ist, jede Tatsache für sich als absolut gelten zu lassen trotz aller Gegensätze und Widersprüche, die bei der Konfrontierung der einzelnen Tatsachen entstehen mögen.

William James gab eine radikale Formulierung für die antimonistische Haltung der Wissenschaft gegenüber: Wenn die Tatsachen einander widersprechen, dürfen wir jede von ihnen akzeptieren; wir sollten uns jedenfalls nicht davon verwirren lassen, daß es kein allgemeines Gesetz oder Recht gibt, unter das sie alle fallen könnten, ohne einander zu widersprechen. Wir haben nämlich keinen Grund, von vornherein anzunehmen, es herrsche ein unverbrüchliches, elementares Gesetz, dem jedes Teilchen des Weltalls und alle Ereignisse unterliegen. Wir können unterstellen, daß sich die verschiedenen Ereignisse auf verschiedene Weise vollziehen, und daß die zur Reduzierung dieser Verschiedenheit auf eine Einheit erforderliche Anstrengung meist zwecklos und künstlich ist. Jede Tatsache soll sich aus sich selbst erhellen und das allgemeine Wissen elastisch auf jede Situation reagieren. Wenn die Welt sich vor unseren Augen in eine Vielfalt verschiedener Teilchen auflöst, die sich zufällig zusammenfügen, so folgt daraus nur, daß die Struktur der Welt eben ohne Ordnung und frei ist von jeder einheitlichen Organisation, daß sie voller Zufälle steckt und einem Kehrichthaufen mehr gleicht als einer Bibliothek, in der jeder Teil im einheitlichen Bau des Ganzen seinen bestimmten Platz hat und alles den allgemein verpflichtenden Vorschriften der Kataloge und Inventarverzeichnisse untergeordnet ist.

Und doch ist dieses Bestreben nach Monismus, dieser hartnäckige Wunsch, alles nach einem einheitlichen Gesetz zu ordnen, diese Suche nach einer Beschwörung, die formal wirksam genug wäre, um die Wirklichkeit durchsichtig und verständlich zu machen, diese Jagd nach dem Stein der Weisen beständiger als alle Schwierigkeiten unserer geistigen Entwicklung. Die Philosophie paßt sich den monistischen Wünschen des Denkens um so leichter an, als die Epoche der großen wissenschaftlichen Synthesen uns die geordnete Welt immer näherzubringen scheint und uns Gesetze immer allgemeinerer Natur vorlegt. So führt die Philosophie, besonders seit der Zeit, da sie den Ehrgeiz hat, als wissenschaftliche Disziplin zu gelten, gern die Wissenschaft zum Zeugen für ihre Entdeckungen an. Wenn sie versucht, die monistischen

Hoffnungen aufzugeben, entlarvt sie ihrerseits die Wissenschaft und erklärt, daß die wissenschaftliche Organisierung des Weltbildes nicht das Abbild der Organisation sei, die in der Welt selbst herrsche, sondern die Folge einer Eigenschaft des menschlichen Geistes.

Alle unsere bisherigen Beispiele lassen sich auf die scholastische spekulative Theologie zurückführen. Aber auch der Reichtum der mystischen Theologie ist durchaus nicht verlorengegangen und hat sich im heutigen Denken bewahrt.

Das Problem der mystischen Theologie blieb besonders in folgenden vier Gebieten der modernen Philosophie bestehen: in der praktischen Interpretation des Wissens, in der Dialektik, in der ganzheitlichen Erklärung der Welt und in den Fragen des substantiellen Charakters der Urwirklichkeit.

Die Mystiker waren die Pioniere der pragmatischen Erkenntnis. Da alle Eigenschaften des Absoluten sich den Hilfsmitteln entziehen, über welche die menschliche, der Beschreibung endlicher Dinge angepaßte Sprache verfügt, so hat unser Wissen vom Absoluten lediglich praktischen Wert. Dieses Wissen sagt, genaugenommen, nichts darüber aus, wie Gott ist, es empfiehlt nur, ihm so gut wie möglich zu dienen, und weist darauf hin, wie man ihm durch Entzagung nahekommen kann. Auch ist dieses Wissen keine Sammlung von Rezepten, die sich vor ihrer praktischen Anwendung auswendig lernen lassen, sondern eben ihre Anwendung selbst. Der Verstand geht dem Willen nicht voraus, der Wille selbst wird vielmehr gleichzeitig zu einem Akt des Verstandes; wir wissen so viel von Gott, wie wir ihm von unserer Liebe geben. Die auf die ersten Pragmatisten zurückgehende und keinesfalls überlebte Interpretation der praktischen Erkenntnis ist in gewissem Sinne eine Verallgemeinerung des Programms der Mystiker: Fragen wir nicht danach, wie die Welt »an sich« aussieht, nehmen wir die wissenschaftlichen Theorien als praktische Anweisungen für unser Verhalten. Der Pragmatismus ist Opposition gegen die realistischen Epistemologien, ebenso wie die mystische Theologie Opposition gegen die spekulative Theologie ist; sie verwirft Fragen nach der Natur der Wirklichkeit als nutzlos und ersetzt sie durch praktische Fragen.

Ein zweiter Hüter des Besitzes, den wir von der mystischen Theologie übernehmen, ist die Dialektik. Es ist bekannt, daß alle Versuche, die landläufigen Begriffe auf das absolute Sein anzuwenden, zu Antinomien geführt haben. Daher sind Mystiker zu Meistern jenes Denkens geworden, das sich in der Bewegung von These und Antithese ausdrückt. Zu sagen, daß keine Kategorie der menschlichen Sprache auf Gott anwendbar ist, bedeutet, daß wir, sooft wir von ihm sprechen, alle Kategorien auf ihn anwenden. Gott ist und ist gleichzeitig nicht, ist alles und ist nichts, ist ein Maximum und ist ein Minimum, die Bejahung und die Verneinung. Er ist aber auch die Idee der Entfremdung und ihre Überwindung. Wir finden die Idee von der Entwicklung der Welt als Negation, die zu ihrer eigenen Verneinung führen muß, völlig umgewandelt in den mystischen Texten wieder. Die Welt als Ausstrahlung Gottes ist ihrer Quelle entfremdet und in ihrer Endlichkeit Negierung ihres Schöpfers; sie ist zugleich in jener rückläufigen Bewegung, die zur Abschaffung Gottes führt und zur erneuten Übereinstimmung mit der eigenen Genesis — diese Version von Origenes enthält beinahe das ganze Skelett der dialektischen Logik. Die Entfremdung muß dabei für die mystische Theologie ebensowenig wie für die Logik Hegels eine negative Erscheinung sein: Das Absolute sondert seine Theophanie mit Hilfe der Unvermeidlichkeit der eigenen Natur aus und bereichert sich sozusagen, indem es sie absondert, um sie sich wieder einzuverleiben. Ähnlich kann man die Erbsünde und den Fall des Menschen als eine notwendige Garantie für sein künftiges Glück auffassen, mit dem er, dank der Verdienste des Erlösers, rechnen kann. »O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem« — heißt es in einem bekannten Lied des Mittelalters: Gesegnet sei die Sünde, die einen solchen Erlöser verdient hat. Die geschichtsphilosophischen Betrachtun-

gen über den Fortschritt, der durch seine ›schlechte Seite‹ ergänzt wird, über die Entfremdung, dem das menschliche Wesen unterliegt, um sich durch ihre Überwindung zu bereichern, sind Wiederholungen desselben Schemas.

Die mit der Ganzheit der Interpretation des Seins verbundenen Fragen stehen an dritter Stelle unter den Verdiensten der mystischen Theologie um das moderne Denken. Die Theorie der Gestalt, die sich in den mystischen Texten findet, taucht heute eher in den Spekulationen Bergsons auf als in der Methodologie der ›Gestaltisten‹. Über ein wirklich selbständiges Da-sein verfügt nur das Absolute; und alle für sich bestehenden Fragmente, die wir in der Welt sehen, alle Unterschiede zwischen den einzelnen Dingen, sind entweder das Ergebnis einer Art pathologischer Entfremdung, mit der es bei der universalen Wiederkehr der Welt in den Schoß des Absoluten ein Ende haben wird, oder nur ein deformiertes Bild aus unserer Vorstellung, die dem ungeteilten Ganzen ihr fremdes Gesetz der Vielfalt aufdrängen möchte.

Auch das mystische Problem der Anwendung des Begriffes Substanz auf das Absolute taucht in unserem Jahrhundert wieder auf. Die Frage, ob die Urwirklichkeit den Charakter einer Substanz habe, oder ob die Substanz ein sekundäres Phänomen sei, das unserer Erkenntnis gegeben oder sogar von ihr gestaltet wurde, während das Ursein etwas Substanzloses sei — ein Ereignis, eine Beziehung, ein Akt — diese Frage ist zweifellos theologischen Ursprungs. Der Gedanke, die Substanz in Frage zu stellen und den metaphysischen Ursprung von Grundsätzen anzuerkennen, die von jeher als abhängig und prädikativ gelten, tritt im 20. Jahrhundert in Doktrinen zutage, die an und für sich ganz anders geartet sind. Der aktualisierte Idealismus von Giovanni Gentile, die Theorie des Zufalls von Alfred Whitehead und Bertrand Russell, die Relations-Theorie von Natorp — alle treffen in einem entfernten Punkt ihrer Genealogie, der ihnen vielleicht ganz fremd erscheinen mag, zusammen. Jeder von uns hat geistige Vorfahren, deren Porträts er nicht gern im Wohnzimmer seiner Familie sähe, an die ihn aber die bösen Zungen seiner Nachbarn erinnern. Wir leugnen nicht, daß unsere Betrachtungen irgendwie an das berühmte *Liber clamorum* erinnern, mit dem Unterschied allerdings, daß ihr Herausgeber nicht beabsichtigt, sich aus dem unrühmlichen Register auszuschließen.

Unsere Liste enthielt bis jetzt nur Beispiele, denen bestimmte Eigenschaften gemein sind; sie sollte zeigen, daß eine Reihe wesentlicher Fragen, die heute von völlig verschiedenen philosophischen Doktrinen untersucht werden, darunter auch von jener technischen Philosophie, die immer um die gleichen Fragen kreist, eine Fortsetzung der theologischen Auseinandersetzungen sind, oder besser gesagt, eine neue Version derselben Aufgaben, deren primäre Version wir aus der Geschichte der Theologie kennen. Geleitet von demselben Instinkt, der sich, wie gesagt, hinter der monistischen Neigung des menschlichen Geistes verbirgt und monistische Interpretationen der Wirklichkeit hervorbringt, wollen wir jenes ordnende Gesetz formulieren, das erlaubt, die beschriebenen Konflikte der Weltanschauungen systematisch darzustellen.

Die Mehrzahl der angeführten Beispiele hat uns also gezeigt, daß man in der Philosophie ein Schema jener Antagonismen feststellen kann, die uns bereits in der Theologie begegnet sind: für oder gegen die Eschatologie, also für oder gegen die Ordnung der uns umgebenden Realitäten im Hinblick: auf ein Absolutes, das Ziel und die Vollendung aller Entwicklung ist; für oder gegen die Theodizee, und so weiter. Und man kann diese Antagonismen zusammenfassen in einem Für oder Wider die Hoffnung auf eine Endgültigkeit in Existenz und Erkenntnis, für oder gegen die Suche nach einem festen Halt im Absoluten.

Welchen Besonderheiten in der menschlichen Natur soll man nun aber jene Sehnsucht zuschreiben, die uns zum Absoluten hinfreibt, jene Hoffnung, daß uns ein höheres Gesetz offenbar wird, welches uns die ganze Welt zu erklären vermag und gleichzeitig unsere Existenz, unser Denken und unser Handeln auf seine Schultern nimmt?

Es gibt verschiedene Doktrinen, die diese Sehnsucht nach dem Absoluten oder auch jene nach Aufhebung der eigenen Existenz zu erklären versuchen. Die Theologen sprechen seit langem davon, unser menschliches Denken werde durch einen uns vom Schöpfer eingepflanzten Hang zu ihm bestimmt. Sie nennen es natürliches religiöses Gefühl oder ähnlich. Doch dies ist nichts anderes als ein Versuch, die eigene Doktrin mit einer Tatsache zu rechtfertigen, die man erst dann anerkennen kann, wenn man zuvor die Doktrin anerkannt hat, die man mit dieser Tatsache rechtfertigen will. Und überhaupt, mit welchem Recht sollen wir etwas ›religiöses Gefühl‹ nennen, was man im Alltag wie in der Wissenschaft als Religion bezeichnen kann? Bestimmen wir deshalb lieber, unabhängig zunächst, was Religion ist, bevor wir vom *homo religioses* reden; wir beugen damit der Versuchung vor, die Religion durch die religiösen Gefühle zu erklären und diese auf eine Art zu charakterisieren, die wiederum das Wissen darüber voraussetzt, was Religion ist. Es ist doch einfacher, die Religion auf Grund der historischen Religionen zu untersuchen, also als Einzelfall eines Phänomens, das von allgemeiner Natur ist und sich auch außerhalb jeweiliger Religionen erfolgreich verkünden lässt.

Doch wir besitzen noch eine Reihe anderer Erklärungen für die Sehnsucht nach dem Absoluten, und sie alle erwecken viel zuviel Zweifel, um als Erklärungen im Sinne des Wortes gelten zu können. An vier solche Versuche wollen wir uns hier erinnern:

Einen formulierte Sigmund Freud in seiner Theorie des Todesinstinkts, die von seinen Anhängern im allgemeinen aufgegeben worden ist. Nach dieser Theorie strebt die lebendige Materie ständig nach Rückkehr in den leblosen Zustand, ist sie geneigt, die Spannungen bis zu ihrer völligen Aufhebung ständig zu verringern, will sie das Ende des organischen Prozesses. Dieser Todesinstinkt steht nach Freud antagonistisch der libido gegenüber; er dient ihm zugleich zur Erklärung dafür, weshalb der menschliche Verstand nach Gesetzen sucht, die die persönliche Existenz zu unpersönlichen Existenzformen umgestalten.

Die zweite Doktrin ist das Gesetz der Ökonomie. Wir begegnen ihm methodologisch bei Ockham, theologisch bei Malebranche, physikalisch bei Maupertuis, und es ist besonders gründlich von Avenarius und den Empiriokritizisten ausgearbeitet worden. In seiner allgemeinen metaphysischen Form besagt dieses Gesetz, daß in der ganzen Natur und damit auch im Verhalten der Organismen und deren Denken nach dem Prinzip der geringsten Anstrengungen und des Einsatzes der einfachsten Mittel gehandelt werde. Man kann die vorhin erwähnte Theorie von Freud demnach als Sonderfall des Ökonomiegesetzes in der organischen Welt bezeichnen. Dieses Ökonomiegesetz als Gesetz des natürlichen Strebens aller Wesen nach Ausgleich der Spannungen und Unterschiede kann nun ebenfalls die Sehnsucht des Menschen nach dem Absoluten interpretieren: nämlich als den Versuch einer Rückführung der Individuen auf das undifferenzierte Absolute, den Versuch einer monistischen Erklärung der Wirklichkeit.

Die dritte Doktrin — ebenfalls eine Spielart des Ökonomiegesetzes — ist das Gesetz der Vereinfachung, das von der Gestalttheorie her entwickelt wurde und wonach alle gestaltmäßigen Wesen und Systeme die angeborene Tendenz besitzen, möglichst einfache Formen anzunehmen, so viel wie möglich regelmäßig und symmetrisch, so wenig wie möglich unterschiedlich und asymmetrisch zu sein.

Schließlich können wir an vierter Stelle Sartres Formel erwähnen. Danach fühlt das menschliche Sein, das als eine reine Negation in Beziehung zur übrigen Welt als eine Freiheit, aber eine private Freiheit, bezeichnet wird, das ständige und widerspruchsvolle Verlangen, sich aus einem Sein ›für sich‹ in ein Sein ›an sich‹ zu verwandeln. Es strebt danach, sich der Nichtigkeit, die es quält, zu entledigen, wobei diese Nichtigkeit oder Freiheit gleichzeitig das ist, was

es bestimmt. Sich der Nichtigkeit zu entledigen, in das Sein ›an sich‹ zurückzukehren, bedeutet Vernichtung der persönlichen Existenz und Aufgehen in der allgemeinen Existenzform.

Alle diese Erklärungen stellen — wie man sieht — ein und denselben Gedanken in vier verschiedenen Sprachen dar. Sie wecken unterschiedliche Zweifel und bereiten unterschiedliche Schwierigkeiten. Genaugenommen könnte man alle vier als vereinfachende philosophische Versuche zum Gesetz vom Wachstum der Entropie hinstellen. Sowohl die Theorie vom Todestinstinkt wie das Ökonomiegesetz oder die anderen Auffassungen versuchen auf ihre Weise das Gesetz vom Wachstum der Entropie zu einer universalen metaphysischen These zu erheben, die nicht nur auf alle bekannten Energieformen angewandt werden kann, sondern auch auf das menschliche Verhalten, Fühlen und Denken. Wenn man nun ein solches Gesetz der universalen Tendenz zum Ausgleich der Spannungen und zur Aufhebung der Asymmetrie und Verschiedenartigkeit annehmen wollte, so könnte man auch die Geschichte der Philosophie nach diesem Gesetz interpretieren; dann wären alle erwähnten Formen der Sehnsucht nach dem Absoluten, die das philosophische Leben seit Jahrhunderten erfüllen, nichts anderes als Einzelfälle des Wirkens dieses Gesetzes. Man könnte dann den Inhalt des philosophischen Suchens aus der Eigenschaft des menschlichen Denkens ableiten, die es mit allen energetischen Ordnungen gemein hat. Die gemeinsame Grundlage der verschiedenen metaphysischen Doktrinen läge dann in den Prozessen der Energieverwandlung, denen der menschliche Verstand unterliegt, und es wäre dann zum Beispiel die hartnäckige Verbindung zwischen dem konservativen Denken im philosophischen Sinne, dem Konservativismus in der Gesellschaft und der Unbeweglichkeit des Gesellschaftsteils, den wir Reaktion nennen, ebenfalls ein Einzelfall dieses Gesetzes.

Wenn nun aber ein solches Gesetz wirklich unbeschränkt über das Denken herrschte, dann könnte jener chronische Konflikt in der Philosophie nicht zu Worte kommen, der unserer Meinung nach so erfolgreich ihre Geschichte bestimmt: der Konflikt zwischen der Suche nach dem Absoluten und der Flucht davor, zwischen der Angst vor sich selbst und der Angst vor dem Verlust seiner selbst durch das Gesetz. Dem Denken, das durch den Prozeß des Wachstums der Entropie bestimmt wird und das wir als konservatives Denken bezeichnen können, steht im Laufe der gesamten Geistesgeschichte das Denken gegenüber, das umgekehrte Prozesse ausdrückt, die Prozesse einer gesteigerten Spannung. Auf allen Gebieten der Kultur, in der Philosophie ebenso wie in der Kunst und der Wissenschaft, entsteht das, was neu ist, aus dem ständigen Bedürfnis, die bestehenden Absoluta in Frage zu stellen. Da nun aber jede Geistesrichtung, die sich von den anerkannten Absoluta loszureißen sucht, ihrerseits neue Absoluta aufstellt, da also jeder Umsturz zu einem konservativen Zustand weiterführt, so macht er damit einer nächsten Phase Platz, in der sein eigenes Absolute Beute der Kritik wird. Kann nun irgendeine Denkmethode — und mag sie noch so radikal sein — diesem Schicksal entgehen? Und kann sie im Laufe der Zeit der Versuchung zur Stagnation entgehen? Alle geschichtlichen Beispiele lassen daran zweifeln, und die Hoffnung, eine solche Methode zu finden, würde an sich schon der Hoffnung gleichkommen, eine endgültige Methode zu finden, also eben eine solche, deren Charakter ihrer Voraussetzung widerspricht.

Die Geschichte des antiken Skeptizismus gibt dafür ein lehrreiches Beispiel. Die Doktrin, die davon ausgegangen war, alles Augenscheinliche in Frage zu stellen, alle Dogmen anzuzweifeln, hat sich in ein verknöchertes und unfruchtbare Dogma des Zweifels verwandelt; die Kritik an der Unbeweglichkeit aller anerkannten Grundsätze ist zu einem unbeweglichen universalen Kritizismus geworden, denn kein Grundsatz der universalen Kritik kann sich vor der Antinomie des Lügners bewahren.

Wir kennen daher keine Methoden, die von der Geschichte unangefochten geblieben sind. Wir

kennen nur Methoden, die sich als besonders lebensfähig erwiesen, weil sie Werkzeuge geschaffen haben, mit deren Hilfe man sie selber kritisieren kann, mögen auch gewisse dogmatische Grundsätze oder der Glauben an bestimmte Absoluta in ihren ursprünglichen Formulierungen enthalten sein. Wir hoffen, daß es mehr als eine Denkmethode dieser Art gibt. Es sind Methoden, die im Laufe einer langen Zeitspanne die Instrumente für ihre eigene Überwindung geschaffen haben. In unserem Jahrhundert haben — wie wir meinen — sowohl der Marxismus wie auch die Phänomenologie und die Psychoanalyse eine solche Radikalität gezeigt. Diese Behauptung bedeutet natürlich nicht, daß man alle einzelnen und widerspruchsvollen Thesen akzeptieren könne, die in jeder dieser Methoden enthalten sind. Sie bedeutet vielmehr die Anerkennung der Zähigkeit, die diese Doktrin bei der Überwindung ihrer eigenen Absoluta und bei der Aufdeckung der zunächst verborgenen Grundlagen ihres eigenen Radikalismus bewiesen hat. Von daher kommt ihre Lebendigkeit und darin liegt auch der Grund für ihr Fortbestehen, das sich nicht nur in der Gestalt von Tempeln ihrer Bekänner äußert, sondern ebenso und bedeutungsvoller in der Gestalt von Gedankengebäuden, die der Veränderung fähig sind. Wohl besitzt jede dieser Doktrinen eine Gruppe von Orthodoxen, die nichts anderes können, als unentwegt unveränderte Urformeln zu wiederholen, doch zugleich hat sie eine lebensfähige Nachkommenschaft geschaffen. Andere sogenannte »große Doktrinen« des zwanzigsten Jahrhunderts — wie zum Beispiel die Philosophie von Bergson — sind niemals über ihr ursprüngliches Stadium hinausgekommen und stehen heute in der Geschichte als abgeschlossene Systeme, die Verehrer haben mögen, aber keine Erben.

Der Antagonismus zwischen der Philosophie, die das Absolute verewigt, und der anderen Philosophie, die die anerkannten Absoluta in Frage stellt, scheint unheilbar zu sein, wie auch der Gegensatz zwischen Konservativismus und Radikalismus auf allen Lebensgebieten unheilbar ist. Es ist der Antagonismus der Priester und der Narren, und beinahe in jeder geschichtlichen Epoche waren die Philosophie der Priester und die Philosophie der Narren die zwei Grundformen der Geisteskultur. Der Priester ist der Wächter des Absoluten, er dient dem Kultus des Endgültigen und der anerkannten Selbstverständlichkeiten, die in den Traditionen verwurzelt sind. Der Narr ist der Zweifler an allem, was als selbstverständlich gilt, er verkehrt zwar in guter Gesellschaft, doch er gehört ihr nicht an und sagt ihr Impertinenzen. Er könnte dies nicht tun, wenn er selbst zur guten Gesellschaft gehörte. Dann wäre er höchstens ein Priester, der im Salon Anstoß erregt. Der Narr muß außerhalb der guten Gesellschaft stehen, sie von der Seite betrachten, um das Nicht-Selbstverständliche ihrer Selbstverständlichkeit, das Nicht-Endgültige ihrer Endgültigkeit herauszufinden. Er muß aber in der guten Gesellschaft verkehren, um ihre Heiligtümer zu kennen und um die Gelegenheit zu haben, ihr Impertinenzen zu sagen. Georges Sorel schrieb einmal in einer Abhandlung über die Enzyklopädisten von der Narrenrolle der Philosophie — allerdings in pejorativem Sinne: »Der Narr war einfach ein Spielzeug der Aristokraten.« Aber mag es auch wahr sein, daß die Philosophen die Herrscher belustigten, so trugen doch ihre Spielereien wesentlich zu den Erdbeben bei. Zwischen den Priestern und den Narren kann es zu keiner Übereinkunft kommen — es sei denn, daß sich der eine in den andern verwandelt, was manchmal geschieht. Häufiger wird der Narr zum Priester, wie aus Sokrates Plato geworden ist, als der Priester zum Narren. Die Philosophie der Narren ist jene, die in jeder Epoche gerade das als zweifelhaft entlarvt, was am unerschütterlichsten gilt, gerade in dem Widersprüche aufdeckt, was als offenkundig und unbestreitbar erscheint, die alle sogenannten Selbstverständlichkeiten des gesunden Menschenverstandes lächerlich macht und im scheinbar Absurden das Vernünftige entdeckt. Der Gedanke des Narren kann sich in allen Extremen des Denkens bewegen, denn die heutigen Dogmen waren gestern Paradoxe, und die Absoluta, die am Äquator gelten, können am Nordpol Blasphemie sein. Die Haltung des Narren besteht im ständigen Nachdenken darüber, ob nicht die entgegengesetzten Ideen recht haben. Seine Haltung ist von Natur dialektisch. Sie ist die Überwindung dessen, was ist, weil es ist. Sie wird jedoch nicht von der Sucht zum Widerspruch regiert, sondern vom Mißtrauen gegenüber der stabilisierten Welt. Sie ist in einer Welt, in der scheinbar schon

alles geschehen ist, die Bewegung der Phantasie, und sie wird deshalb auch durch den Widerstand bestimmt, der morgen siegen muß. Es ist das Verdienst Fichtes, daß er die einfache Beobachtung gemacht hat: die Bewegung des Gedankens könne nicht ohne Hindernisse erfolgen, die er überwindet; wir wissen, daß auch ein Auto nicht auf dem Eis oder ein Flugzeug im luftleeren Raum von der Stelle kommen kann. Aus demselben Grunde ist eine Philosophie unmöglich, die reine Selbstreflexion wäre, oder eine Philosophie, die sich in der geschlossenen Welt der Monade vollzöge. Die Meinung, daß das Subjekt während des Erkenntnisaktes mit dem Objekt identisch sein könnte, birgt einen inneren Widerspruch: Die Annahme einer solchen Identität wäre ja die Annahme einer Bewegungslosigkeit, einer Situation also, in der überhaupt keine Erkenntnis erfolgt. Wenn deshalb die Philosophie das Absolute in Frage stellt, wenn sie Einheitsprinzipien ablehnt, auf die die ganze Wirklichkeit zurückgeführt werden soll, wenn sie den Pluralismus der Welt bejaht und die Tatsache, daß die Dinge sich nicht aufeinander zurückführen lassen, und wenn sie damit die menschliche Individualität bejaht, so tut sie das nicht im Namen der Monadologie, sondern im Namen einer Vorstellung des Einzelwesens als eines selbstgenügsamen Atoms. Denn man kann die Individualität nicht bejahen, wenn man sie nicht der übrigen Welt gegenüberstellt, man kann sie nur bejahen in ihrer Stellung zur Welt, im Verhältnis der wirklichen Abhängigkeiten, der Verantwortung, des Widerstandes.

Eine Philosophie, die ohne Absolutes und ohne ein Endziel auszukommen versucht, eine solche Philosophie kann natürlich kein gemeinsamer Bau sein, denn sie hat keine Fundamente und verschmäht ein Dach. Sie ist ein Mittel zur Zerstörung der bestehenden Bauten und zum Abreißen der schon vorhandenen Dächer. Im geistigen Leben hat sie alle Mängel und alle Vorzüge der indiskreten Personen, die über ein schlecht entwickeltes Gefühl für Respekt verfügen. Deswegen erinnert der Konflikt zwischen der Philosophie des Narren und der Philosophie des Priesters an den Zusammenstoß der unerträglichen Eigenschaften eines Menschen in der Pubertät mit den unerträglichen Eigenschaften eines verkalkten Greises. Der Unterschied besteht allerdings darin, daß nur die ersten heilbar sind.

Unsere bisherigen Überlegungen können verdächtigt werden, sie unterlägen dem gleichen monistischen Denken, das sie kritisieren: der Neigung nämlich, die Vielfalt der Tatsachen einem ordnenden Gesetz zu unterstellen. Doch die Tätigkeit des Ordnens steht an und für sich nicht im Widerspruch zu einer antiabsolutistischen Philosophie. Die Ordnung kann die Lösung der Polizei und die Lösung der Revolution sein. Im Gegensatz zur antiabsolutistischen Philosophie steht nur eine besondere Art der Ordnung, nämlich jene, die die ganze Vielfalt der bestehenden und der möglichen Welten in einem einheitlichen Schema zusammenfassen möchte. Das Ideal der Polizei ist die Ordnung einer vollkommenen Kartothek. Das Ideal der hier gemeinten Philosophie ist die Ordnung einer tätigen geistigen Vorstellung. Sowohl der Priester wie der Narr tun dem Geist in gewissem Sinn Gewalt an: der Priester mit dem Halsband des Katechismus, der Narr mit der Nadel des Hohns. Am Hofe des Königs gibt es mehr Priester als Narren, ebenso wie es in seinem Reich mehr Polizisten als Künstler gibt. Anscheinend kann es nicht anders sein. Das Übergewicht der Anhänger der Mythologie über deren Kritiker erscheint als unvermeidlich und natürlich: Es ist das Übergewicht einer einzigen vorhandenen Welt über eine Vielfalt möglicher Welten, der Vorteil, den die Leichtigkeit des Falles gegenüber der Schwierigkeit des Fluges hat. Wir beobachten diesen Vorteil und sehen die erstaunliche Geschwindigkeit, mit der neue Mythologien den Platz verdrängter alter Mythologien einnehmen. Das geistige Leben einer Gesellschaft, in der der Mechanismus des traditionellen Glaubens bereits verrostet, wimmelt von neuen Mythen, die offenbar mit größter Leichtigkeit — und sei es aus dem Fortschritt der Technik und der exakten Wissenschaften — geschöpft werden können. In der Vorstellung von heute bereits vielen tausend Menschen sollen die freundlichen Bewohner anderer Planeten jene Schwierigkeiten beseitigen, aus denen sie selbst

sich nicht zu befreien vermögen. Das Wort ›Kybernetik‹ wird für wieder andere zu der Hoffnung, daß alle sozialen Konflikte ein Ende finden. Der Regen der Götter benetzt den Sarg des Gottes, der sich gerade überlebt hat. Die Gottlosen haben ihre Heiligen, und die Blasphemiker bauen Gotteshäuser. Vielleicht muß der Wunsch nach dem Absoluten, das Streben nach dem Ausgleich aller Spannungen, einen unvergleichlich größeren Raum einnehmen als das Anwachsen der Spannungen, wenn das Ganze nicht in die Luft fliegen soll. Und wenn sich das so verhält, so ist damit die Existenzberechtigung der Priester erklärt; allerdings ist das kein Grund, ihrer Schar beizutreten.

Das Priestertum ist nicht ein Kult der Vergangenheit, die mit Augen von heute gesehen wird, sondern es ist das Fortdauern der unveränderten Vergangenheit in der Gegenwart, ihr Hinauswachsen über sich selbst. Das Priestertum ist also nicht nur ein bestimmtes geistiges Verhältnis zur Welt, sondern eine bestimmte Form der Existenz der Welt selbst, nämlich das Fortdauern der praktischen Wirklichkeit, die schon nicht mehr existiert. Umgekehrt kommt in der Gestalt des Narren das zur Geltung, was nur eine Möglichkeit ist und was in ihm wirklich wird, ohne daß es faktisch existiert. Denn unser Denken über die Wirklichkeit ist ebenfalls ein Teil der Wirklichkeit — und kein schlechterer als die anderen Teile.

Wir treten für die Philosophie des Narren ein, also für die Haltung der negativen Wachsamkeit gegenüber jedem Absoluten — und dies nicht auf Grund eines Ergebnisses nach Prüfung der Argumente, denn die wichtigsten Entscheidungen sind Wertung. Wir treten ein für außerintellektuelle Werte, wie sie in jener Haltung zum Ausdruck kommen, deren Gefahren und deren Absurdität wir hier dargestellt haben. Es geht uns um die Vision einer Welt, in der die am schwersten zu vereinbarenden Elemente menschlichen Handelns miteinander verbunden sind, kurz, es geht uns um Güte ohne Nachsicht, Mut ohne Fanatismus, Intelligenz ohne Verzweiflung und Hoffnung ohne Verblendung. Alle anderen Früchte des philosophischen Denkens sind unwichtig.

Ursprünglich auf Polnisch erschienen in Tworezose, Oktober 1959; übersetzt von Wanda Bronska-Pampuch.

Quelle: Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, München: Piper,²1964, S. 250-280.