



To Hannah
on the 14th October 1946 -

Joe

Sören Kierkegaard

Der
Begriff der Angst

Verlegt
bei Eugen Diederichs in Jena / 1923

vertieft, so stellt sie nur ins Licht, was von Anfang an war. Jede Bewegung (wenn man einen Augenblick diesen Ausdruck brauchen will) ist hierbei nur eine immanente Bewegung, d. h. in tieferem Sinne keine Bewegung; wovon man sich leicht überzeugt, wenn man bedenkt, daß der Begriff der Bewegung selbst eine Transzendenz ist, welche in der Logik keinen Platz finden kann. Das Negative ist nun die Immanenz der Bewegung; ist das Verschwindende, das Aufgehobene. Geschieht alles so, durch Negation, so geschieht überhaupt nichts, und das Negative wird zum Phantom. Um aber doch in der Logik etwas geschehen zu lassen, wird das Negative etwas mehr; man läßt es den Gegensatz hervorbringen, womit es nicht mehr Negation ist, sondern Kontraposition. Nun ist das Negative nicht mehr die lautlose Stille der immanenten Bewegung, es ist das „notwendige andre“. Ein solches mag nun für die Logik höchst notwendig sein, um die Bewegung in Gang zu bringen, nur ist es kein Negatives. Verläßt man die Logik, um sich zur Ethik zu wenden, so trifft man hier wieder das in der ganzen Hegelschen Philosophie unermüdlich wirksame Negative. Hier erfährt man aber zu seinem Erstaunen, daß das Negative das Böse ist. Nun ist die Konfusion in vollem Gange: es ist dem „Geist“ keine Schranke mehr gesetzt, und wenn Frau von Staël-Holstein von Schellings Philosophie sagte, daß sie einen Menschen für sein ganzes Leben geistreich mache, so gilt das in jeder Beziehung auch von der Hegels. Man sieht, wie unlogisch die Bewegungen in der Logik werden müssen, sintemal das Negative das Böse ist / und wie unethisch in der Ethik, sintemal das Böse das Negative ist. In der Logik ist es zu viel, in der Ethik zu wenig; nirgends paßt es, da es an beiden Orten passen soll. Hat die Ethik keine andere Transzendenz, so ist sie wesentlich Logik; soll die Logik so viel Transzendenz haben, als der Ethik schanden- und ehrenhalber not tut, so ist sie nicht mehr Logik.

Was hier entwickelt wurde, ist im Verhältnis zur Stelle, an der es steht, vielleicht weitläufig / im Verhältnis zur besprochenen Sache kann von Weitläufigkeit nicht die Rede sein /, aber es ist doch keineswegs überflüssig, da das einzelne mit Rücksicht auf den Gegenstand der Schrift gewählt ist. Die Beispiele sind von dem größeren genommen; was aber im großen geschieht, kann sich im geringeren wiederholen, und

das Mißverständnis bleibt sich gleich, wenn auch die schädlichen Folgen geringer sind. Wer sich ansieht am System zu schreiben, hat seine Verantwortung im großen; wer eine Monographie schreibt, kann und muß auch im kleinen treu sein. —

Vorliegende Schrift hat sich zur Aufgabe gesetzt, den Begriff der „Angst“ psychologisch in der Weise abzuhandeln, daß sie das Dogma von der Erbsünde in mens und vor Augen hat. Insofern hat sie auch, wenngleich nur stillschweigend, mit dem Begriff der Sünde zu tun. Die Sünde ist indessen kein Vorwurf, der die Psychologie interessieren darf, und nur wer mißverständlicherweise geistreich sein will, kann sie psychologisch behandeln. Die Sünde hat ihren bestimmten Ort; oder besser: sie hat gar keinen Ort, das ist eben ihre Bestimmung. Behandelt man sie an einem andern Orte, so wird sie alteriert, indem man sie in einer unwesentlichen Reflexionsbrechung auffaßt. Es wird ihr Begriff alteriert; damit wird zugleich die Stimmung, welche richtig dem richtigen Begriff entspricht¹, gestört, und man erhält statt der Stetigkeit der richtigen Stimmung das flüchtige Gaukelspiel unrichtiger Stimmungen. Wenn so die Sünde in die Aesthetik hineingetragen wird, so wird die Stimmung entweder leichtsinnig oder schwermütig; denn die Kategorie, unter welche die Sünde fällt, ist der Widerspruch, und dieser ist entweder komisch oder tragisch. So ist also die Stimmung alteriert; denn die der Sünde entsprechende Stimmung ist der Ernst. Auch ihr Begriff wird alteriert; denn ob sie nun komisch oder tragisch werde, sie wird ein Bestehendes, oder ein als unwesentlich Aufgehobenes, während ihr Begriff ist, überwunden zu werden. Für das Komische und Tragische gibt es in tieferem Sinn keinen Feind; nur einen Popanz zum Weinen oder einen Popanz zum Lachen. / Wird die Sünde in der Metaphysik behandelt, so wird die Stimmung die dialektische Gleich-

¹ Daß auch die Wissenschaft, ebenso gut wie Poesie und Kunst, sowohl bei dem Produzierenden als bei dem Rezipierenden Stimmung voraussetzt, daß ein Fehler in der Modulation ebenso störend wirkt, wie ein Fehler in der Gedankenentwicklung, das hat man in unsrer Zeit ganz und gar vergessen, wo man überhaupt die Bestimmung der Innerlichkeit und der Zueignung vergessen hat, aus Freude über all die Herrlichkeit, die man zu besitzen meint, oder in Begehrlichkeit sie fahren läßt, wie der Hund, der den Schatten vorzog. Doch jeder Fehler erzeugt seinen eigenen Feind. Der Denkfehler gibt sich selber der Dialektik preis; das Ausbleiben oder die Verfälschung der Stimmung verfällt der Komik.

mütigkeit und Uninteressiertheit, welche die Sünde als etwas durchdenkt, das dem Gedanken nicht widerstehen kann. Der Begriff wird alteriert; denn die Sünde soll wohl überwunden werden, aber nicht als etwas, dem das Denken kein Leben zu verleihen vermag, sondern als etwas, das da ist, und zwar als ernste Angelegenheit jedes einzelnen. / Wird die Sünde in der Psychologie behandelt, so wird die Stimmung beobachtende Ausdauer, spionierende Unerfrodenheit, aber nicht des Ernstes siegreiche Flucht aus ihr heraus. Der Begriff wird ein anderer, denn die Sünde wird zu einem Zustand. Die Sünde ist aber kein Zustand. Ihre Idee ist, daß ihr Begriff beständig aufgehoben werde. Als Zustand, d. h. als Möglichkeit (de potentia), ist sie nicht, während sie tatsächlich (de actu oder in actu) ist und wieder ist. Die Stimmung der Psychologie würde antipathetische Neugier sein, die rechte Stimmung aber ist des Ernstes beherztes Widerstreben. Die Stimmung der Psychologie ist die nach- und aufspürende Angst, und in ihrer Angst zeichnet sie die Sünde ab, während sie sich vor der Zeichnung, die sie selbst hervorbringt, ängstet und abhängt. Wenn die Sünde so behandelt wird, so wird sie das Stärkere; denn die Psychologie verhält sich eigentlich weiblich zu ihr. Daß dieser Zustand seine Wahrheit hat, ist gewiß; daß er in jedes Menschen Leben in größerem oder geringerem Umfang eintritt, ehe die ethische Auffassung des Lebens durchdringt, ist ebenfalls gewiß; bei einer solchen Behandlung wird aber die Sünde nicht, was sie ist, sondern mehr oder weniger.

Wird also das Problem der Sünde behandelt, so kann man sofort an der Stimmung sehen, ob der Begriff der richtige ist. Redet man z. B. von der Sünde, wie man von einer Krankheit, einer Abnormität, einem Gift, einer Disharmonie redet, so ist auch ihr Begriff verfälscht.

Eigentlich ist die Sünde in gar keiner Wissenschaft heimatberechtigt. Sie ist Gegenstand der Predigt, wo der einzelne als einzelner zum einzelnen spricht. In unsrer Zeit hat die wissenschaftliche Wichtigkeit die Pfarrer für Narren, so daß sie sich zu einer Art Küster der Professoren hergeben, ihrerseits auch der Wissenschaft dienen und es unter ihrer Würde finden zu predigen. Da ist es auch kein Wunder, daß das Predigen für eine sehr ärmliche Kunst gehalten wird. Indessen ist es die schwierigste aller Künste und eigentlich genau die Kunst, welche

Sokrates anpreist: die Kunst, ein Gespräch zu führen. Selbstverständlich braucht man deshalb nicht etwa jemand in der Gemeinde, der antwortete; auch würde es natürlich nichts nützen, beständig jemand redend einzuführen. Was Sokrates eigentlich an den Sophisten tadelte, wenn er sagte, daß sie wohl sprechen, nicht aber ein Gespräch führen könnten, war dies: daß sie über jegliches viel sagen konnten, aber des Moments der Zueignung ermangelten. Die Zueignung ist aber gerade das Geheimnis des Gesprächs.

Dem Begriff der Sünde entspricht der Ernst. Die Wissenschaft, in welcher die Sünde zunächst ihre Stelle finden sollte, wäre wohl die Ethik. Indes hat dies doch seine große Schwierigkeit. Die Ethik ist noch eine ideale Wissenschaft, und nicht nur in dem Sinne, in welchem jede Wissenschaft es ist. Sie will die Idealität in die Wirklichkeit einführen; dagegen nimmt ihre Bewegung nicht die Richtung, die Wirklichkeit zur Idealität emporzuheben¹. Die Ethik zeigt die Idealität als Aufgabe und setzt voraus, daß der Mensch im Besitze der Bedingungen sei. Hierdurch entwickelt die Ethik einen Widerspruch, indem sie eben die Schwierigkeit und die Unmöglichkeit offenbar macht. Von der Ethik gilt, was von dem Gesetz gesagt wird, daß sie ein Zuchtmeister ist, welcher, indem er fordert, durch seine Forderung nur verurteilt, nicht aber Leben gibt. Einzig die griechische Ethik machte eine Ausnahme, aber nur, weil sie nicht Ethik in strengem Sinne war, sondern ein ästhetisches Moment beibehielt. Dies zeigt deutlich ihre Definition der Tugend, wie auch, daß Aristoteles öfters, z. B. auch in der nikomachischen Ethik, mit lebenswürdiger griechischer Naivität bemerkt: die Tugend mache doch für sich allein einen Menschen nicht glücklich und zufrieden; dazu gehöre noch Gesundheit, Freunde, irdische Güter, Glück in der Familie. Je idealer die Ethik ist, desto besser ist sie. Sie lasse sich nicht durch das Geschwäg stören, daß es doch nichts helfe, das Unmögliche zu fordern; auch nur auf solches Gerede zu hören ist unethisch, und die Ethik hat hierzu weder Zeit noch Gelegenheit. Die Ethik hat nicht zu feilschen;

¹ Wollte man dies näher überlegen, so würde man Gelegenheit genug bekommen, um einzusehen, wie geistreich es doch ist, den letzten Abschnitt der Logik „die Wirklichkeit“ zu überschreiben, da doch nicht einmal die Ethik diese erreicht. Die Wirklichkeit, mit der die Logik schließt, bedeutet deshalb, gegen die wirkliche Wirklichkeit gehalten, nicht mehr als das Sein, mit dem sie beginnt.

zuheben. Sie leugnet nicht, daß die Sünde da ist; im Gegenteil, sie setzt die Sünde voraus, und erklärt sie, indem sie die Erbsünde voraussetzt. Da indessen die Dogmatik sehr selten rein behandelt wird, so wird die Erbsünde gern so in ihr Gebiet hineingezogen, daß der Eindruck von dem heterogenen Ausgangspunkt der Dogmatik nicht in die Augen springt, vielmehr verwischt wird. Dies geschieht auch, wenn sie Dogmen über die Engel, die heilige Schrift usw. vorträgt. Die Erbsünde soll also von der Dogmatik nicht erklärt werden; ihre Erklärung darf nur sein, daß sie vorausgesetzt wird wie jener Wirbel, von welchem die griechische Naturspekulation mancherlei sagte, als ein bewegendes Etwas, das keine Wissenschaft erfassen kann.

Daß es sich mit der Dogmatik wirklich so verhält, wird man eingestehen, wenn man einmal Zeit bekommt, Schleiermachers unsterbliche Verdienste um diese Wissenschaft zu verstehen. Ihn hat man längst verlassen, um Hegel zu wählen; und doch war Schleiermacher ein Denker im schönen griechischen Sinn, der nur von dem redete, was er mußte, Hegel aber erinnert trotz seiner ausgezeichneten Eigenschaften Geistes ist die Aufgabe nicht die, der Wiederholung eine Veränderung abzugewinnen und sich einigermaßen wohl unter ihr zu befinden, als stände der Geist nur in einem äußerlichen Verhältnis zur Wiederholung des Geistes, so daß Gutes und Böses wechselten wie Sommer und Winter /, die Aufgabe ist vielmehr, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse: ob sie wirklich die Wiederholung verwirklichen kann, während alles wechselt. Hier verzweifelt der endliche Geist. Konstantin Konstantius hat dies dadurch angedeutet, daß er selbst zur Seite tritt und die Wiederholung in dem jungen Menschen in Kraft des Religiösen hervorbrechen läßt. Deshalb sagt Konstantin mehreremal, die Wiederholung sei eine religiöse Kategorie, für ihn zu transzendent, die Bewegung in Kraft des Absurden; und ein andermal ist dies so ausgedrückt: die Ewigkeit sei die wahre Wiederholung. / All dies hat Herr Prof. Heiberg nicht bemerkt, als er in seiner „Urania“ diese Schrift mit gewohnter Liebenswürdigkeit und Eleganz in eine geschmackvolle Bagatelle verwandelte und die Sache unter Aufwand von viel Pathos dahin brachte, wo Konstantin beginnt, und wohin sie (um an eine neuerlich erschienene Schrift zu erinnern) schon der Ästhetiker von „Entweder / Oder“ in der „Wechselwirtschaft“ gebracht hatte. Damit wird Konstantin ohne Zweifel in eine sehr distinguierte Gesellschaft aufgenommen. Aber wenn er sich deshalb geschmeichelt fühlen sollte, so mußte er meines Erachtens, seit er sein Buch schrieb, komplett verrückt geworden sein; wie auch ein Schriftsteller, der schreibt, um mißverstanden zu werden, nur in völliger Geistesverwirrung sich bis zu dem Grade vergessen könnte, daß er sich's nicht zur Ehre rechnete, wenn ihn der Herr Professor nicht versteht. Doch brauchen wir uns kaum um ihn zu sorgen. Bis jetzt hat er nicht geantwortet; also scheint er mit sich selbst im Klaren zu sein.

und seiner kolossalen Gelehrsamkeit durch seine Leistungen doch immer wieder daran, daß er in deutschem Sinne ein Philosophieprofessor großen Stils war / denn er erklärt à tout prix alles.

Die neue Wissenschaft beginnt also mit der Dogmatik, im selben Sinne, wie die immanente Wissenschaft mit der Metaphysik. Auch eine Ethik findet wieder ihre Stelle, als die Wissenschaft, welche das Bewußtsein der Dogmatik um die Wirklichkeit als Aufgabe für die Wirklichkeit aufstellt. Diese Ethik ignoriert die Sünde nicht und hat ihre Idealität nicht darin, daß sie ideale Forderungen erhebt, vielmehr in dem durchdringenden Bewußtsein um die Wirklichkeit / um die Wirklichkeit der Sünde /, wobei sie sich aber von metaphysischem Leichtsinn und psychologischer Kontupiszenz fernzuhalten hat.

Man sieht leicht, daß die Bewegung eine ganz andre Richtung hat, und daß die Ethik, von der wir jetzt reden, in einer ganz andern Ordnung der Dinge zu Hause ist. Die erste Ethik strandete an der Sündhaftigkeit des einzelnen. Diese erweiterte sich zur Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechts. Dadurch wurde dieselbe einer Erklärung um nichts näher geführt, vielmehr wurde die Schwierigkeit noch größer und ethisch rätselhafter. Nun kam die Dogmatik und half durch die Erbsünde. Die neue Ethik setzt die Dogmatik voraus und mit ihr die Erbsünde und erklärt nun von dieser aus die Sünde des einzelnen, indem sie zur selben Zeit die Idealität als Aufgabe hinstellt. Hierbei bewegt sie sich aber nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben.

Aristoteles redet bekanntlich von einer „ersten Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία) und bezeichnet damit zunächst das Metaphysische, nimmt aber unter dieses auch einen Teil dessen auf, was nach unsern Begriffen in die Theologie gehört. Es ist ganz in der Ordnung, daß im Heidentum die Theologie an dieser Stelle behandelt wurde; es zeigt sich hier derselbe Mangel an unendlicher Durchreflektiertheit, der auch veranlaßte, daß das Theater im Heidentum, als eine Art Gottesdienst, den Ernst realen Lebens hatte. Will man nun von dieser Zweideutigkeit abstrahieren, so könnte man diesen Namen wohl beibehalten und unter der „ersten Philosophie“¹ die ethnische wissenschaftliche Totalität ver-

¹ Schelling erinnerte an diesen aristotelischen Namen zugunsten seiner Distinktion zwischen negativer und positiver Philosophie. Unter der negativen Philosophie ver-

stehen, deren Wesen die Immanenz oder (griechisch geredet) die Erinnerung ist; das Wesen der „zweiten Philosophie“ läge dann in der Transzendenz, der Wiederholung².

Der Begriff der Sünde ist also eigentlich in gar keiner Wissenschaft zu Hause; nur die zweite Ethik kann ihre Offenbarung behandeln, nicht aber ihr Werden. Will irgendeine andre Wissenschaft die Sünde besprechen, so wird der Begriff verwirrt. So, um unserm Vorhaben näher zu rücken, wenn die Psychologie dies tun wollte.

Womit die Psychologie zu tun haben soll, das muß ein Verweilendes sein, das in bewegter Ruhe verbleibt, nicht ein Ruheloses, das beständig entweder sich selbst produziert oder unterdrückt wird. Das Bleibende aber, das, woraus die Sünde beständig wird / doch nicht mit Notwendigkeit, sondern mit Freiheit; denn ein Werden mit Notwendigkeit ist ein Zustand, wie z. B. die ganze Geschichte der Pflanze ein Zustand ist /, dieses Bleibende, die disponierende Voraussetzung, die reale Möglichkeit der Sünde: dies ist ein Gegenstand, der die Psychologie interessiert. Was die Psychologie beschäftigen kann und womit sie sich beschäftigen kann, ist also, wie die Sünde werden kann, nicht, daß sie wird. Sie kann es in ihrem psychologischen Interesse so weit bringen, daß es ist, als wäre die Sünde da; das nächste aber, daß sie da ist, ist hiervon qualitativ verschieden. Wie sich nun diese Voraussetzung für die aufmerksame Kontemplation und Beobachtung als mehr und mehr umfänglich erweist, dies interessiert die Psychologie; ja diese will sich gleichsam der Täuschung hingeben, die Sünde sei hiermit da. Diese letzte Täuschung aber offenbart die Ohnmacht der Psychologie; sie zeigt, daß diese ausgedient hat.

Psychologisch ist es ganz richtig, daß die Natur des Menschen die Sünde möglich machen muß; diese Möglichkeit der Sünde aber in ihre Wirklichkeit übergehen zu lassen, empört die Ethik und ist für die Dog-

stand er die Logik, das war hinlänglich deutlich; weniger deutlich war es mir aber, was er eigentlich unter der positiven verstand, außer sofern unzweifelhaft positive Philosophie die sein sollte, welche er selbst liefern wollte. Doch ist es nicht tunlich, hierauf weiter mich einzulassen, da ich mich nur an meine eigene Auffassung zu halten habe. ² Hieran hat Konstantin Konstantius erinnert, indem er andeutet, daß die Immanenz an dem „Interesse“ strandet. Erst mit diesem Begriff kommt eigentlich die Wirklichkeit zum Vorschein.

(nunc quoque afferens iram dei iis, qui secundum exemplum Adami peccarunt). Oder aber nimmt die Beredsamkeit der bekümmerten Seele auf das Denken gar keine Rücksicht, um von der Erbsünde nur das Entseghliche zu sagen: quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hovae in odio apud Deum simus. Doch ist die Konfordinformel, welche diese Aussage hat, vorsichtig genug, dagegen zu protestieren, daß man dies denken wolle; denn wenn man es denken wollte, so würde ja die Sünde die Substanz des Menschen¹. Sobald aber die Begeisterung des Glaubens und der Zerknirschung schwindet, ist mit solchen Bestimmungen nicht mehr gebient, die es der schlauen Verständigkeit nur zu leicht machen, sich der Erkenntnis der Sünde zu entziehen. Daß man andere Bestimmungen braucht, ist aber doch ein zweifelhafter Beweis für die Vollkommenheit der Zeit, ganz im selben Sinne, wie wenn drakonische Gesetze unmöglich sind.

Das Phantastische, das sich hier gezeigt hat, wiederholt sich ganz konsequent an einem andern Punkte der Dogmatik, nämlich in der Veröhnungslehre. Hier wird gesagt, daß Christus für die Erbsünde Genugtuung geleistet habe. Wie steht es nun aber mit Adam? Er brachte ja die Erbsünde in die Welt; war also die Erbsünde bei ihm nicht eine aktuelle Sünde? Oder bedeutet die Erbsünde bei Adam dasselbe wie bei jedem in dem Geschlecht? In diesem Falle ist der Begriff aufgehoben. Oder war Adams ganzes Leben Erbsünde? Erzeugte in ihm die erste Sünde nicht andere, aktuelle Sünden? Der Fehler in dem Vorausgehenden zeigt sich hier deutlicher; denn Adam steht so phantastisch außerhalb der Geschichte, daß er der einzige ist, der von der Veröhnung ausgeschlossen ist.

Wie man nun auch das Problem stellen mag: sowie Adam eine phantastische Sonderstellung erhält, ist alles in Verwirrung. Die Erklärung von Adams Sünde ist deshalb zugleich die Erklärung der Erbsünde; jene ohne diese oder diese ohne jene erklären zu wollen, hat keinen Sinn und Wert. Der tiefste Grund dieser Erscheinung liegt in der wesentlichen Bestimmung menschlicher Existenz, daß der Mensch Individuum

¹ Daß die form. conc. diese Bestimmung zu denken verbot, muß indessen als Beweis der energischen Leidenschaft gepriesen werden, mit der sie das Denken gegen das Udenkbare anlaufen läßt. Diese Energie ist gegenüber dem modernen Denken, welches sich's gern etwas leichter macht, sehr zu bewundern.

ist und als solches zugleich er selbst und das ganze Geschlecht, so daß das ganze Geschlecht an dem Individuum partizipiert und das Individuum an dem ganzen Geschlecht¹. Hält man dies nicht fest, so kommt man entweder zu der pelagianischen, socinianischen, philanthropischen Einzähl, oder verliert man sich ins Phantastische. Der prosaische Verstand löst das Geschlecht numerisch in ein Einmaleins auf. Phantastisch aber ist es, wenn man Adam die wohlgemeinte Ehre genießen läßt, mehr als das ganze Geschlecht zu sein, oder die zweideutige Ehre, außerhalb des Geschlechtes zu stehen.

Jeden Augenblick hat es seine Gültigkeit, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht. Dies ist die Vollkommenheit des Menschen als Zustand gesehen. Zugleich ist es ein Gegensatz; ein Gegensatz ist aber jederzeit Ausdruck einer Aufgabe; eine Aufgabe aber ist eine Bewegung; eine Bewegung aber, welche sich auf dasselbe als Aufgabe hinbewegt, welches als dieses Selbe aufgegeben war, ist eine historische Bewegung. Also hat das Individuum Geschichte; hat aber das Individuum Geschichte, so hat sie auch das Geschlecht. Jedes Individuum hat dieselbe Vollkommenheit; eben deshalb fallen die Individuen nicht numerisch auseinander, so wenig wie der Begriff des Geschlechtes zum Phantom wird. Jedes Individuum ist an der Geschichte aller anderen Individuen wesentlich beteiligt, ja ebenso wesentlich, wie an seiner eigenen. Des Individuums Vollendung in sich selbst ist somit die vollkommene Partizipation an dem Ganzen. Kein Individuum ist gleichgültig gegen die Geschichte des Geschlechtes, ebensowenig das Geschlecht gegen die irgendeines Individuums. Indem nun die Geschichte des Geschlechtes vorwärts schreitet, beginnt das Individuum beständig von vorn (denn es ist es selbst und das Geschlecht), und in ihm die Geschichte des Geschlechtes.

Adam ist der erste Mensch; er ist zugleich er selbst und das Geschlecht. Halten wir an ihm fest, so leitet uns hierbei nicht die ästhetische Erwägung, daß dies schön sei; auch nicht das hochsinnige Gefühl, wir dürfen ihn, der alles verschuldete, doch nicht sozusagen im Stiche lassen,

¹ Wenn also ein einzelner gänzlich vom Geschlecht abfallen könnte, so würde sein Abfall zugleich das Geschlecht anders bestimmen; wenn hingegen ein Tier von der Art abfiel, so würde diese ganz gleichgültig dagegen sein.

gehe, dagegen die Konsequenz dieses Sages für die gesamte logische Immanenz verbirgt, indem man ihn in die logische Bewegung mit aufnimmt, wie Hegel es tut¹. Die neue Qualität kommt mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plöglichkeit des Rätselhaften.

Wenn die erste Sünde numerisch eine Sünde bedeutet, so entsteht keine Geschichte, so erhält die Sünde weder in dem Individuum noch in dem Geschlecht Geschichte. In keinem von beiden / denn die Bedingung hierfür ist dieselbe, wenn auch darum die Geschichte des Geschlechts nicht als solche die des Individuums, noch die Geschichte des Individuums die des Geschlechts ist, außer sofern der Gegensatz beständig die Aufgabe ausdrückt.

Durch die erste Sünde kam die Sünde in die Welt. Ganz im selben Sinne gilt es aber von der ersten Sünde jedes späteren Menschen, daß durch sie die Sünde in die Welt kommt. Daß dieselbe vor Adams erster Sünde überhaupt nicht da war, ist eine ganz zufällige Reflexion, welche die Sünde als solche gar nicht berührt und daher auch nicht die Bedeutung oder das Recht beanspruchen kann, Adams Sünde größer oder jedes andern Menschen erste Sünde kleiner zu machen. Dies ist eben eine logische und ethische Keßerei, daß man sich den Anschein geben will, als ob sich die Sündhaftigkeit in einem Menschen so lange quantitativ bestimme, bis sie zuletzt durch eine generatio aequivoca die erste Sünde desselben hervorbringe. Dies geschieht nicht, so wenig als Trop dadurch Kandidat wurde, daß er beinahe das Examen bestand. Mathematiker und Astronomen mögen sich mit unendlich kleinen, verschwindenden Größen helfen, wenn sie können; im Leben helfen sie nicht zu einem Examen, und noch weniger dazu, den Geist zu erklären,

¹ Überhaupt hat dieser Satz über das Verhältnis zwischen dem quantitativen Bestimmen und der neuen Qualität eine lange Geschichte. Eigentlich bestand die ganze griechische Sophistik darin, nur ein quantitatives Bestimmen zu statuieren, weshalb sie keinen größern Gegensatz kannte, als den der Gleichheit und der Ungleichheit. In der neuern Philosophie wollte sich Schelling zuerst mit einem bloß quantitativen Bestimmen behelfen, um alle Verschiedenheit zu erklären; später tabelte er dasselbe an der Disputation Eschenmayers. Hegel statuierte den Sprung, aber in der Logik. Rosenkranz bewundert in seiner Psychologie Hegel darum. In seiner letzten Schrift (über Schelling) tabelt er diesen und lobt Hegel. Hegels Unglück ist aber eben das, daß er die neue Qualität geltend machen will, und es doch nicht will, da er es in der Logik tun will. Diese aber muß ein ganz andres Bewußtsein um sich selbst und ihre Bedeutung bekommen, sobald dies erkannt wird.

phantasiert etwas darüber, wie der Mensch vor dem Sündenfall war; und so nach und nach während des Geschwäges wird die projektierte Unschuld zur Sündhaftigkeit / und so, so ist sie nun da. Die Argumentationsweise des Verstandes bei dieser Gelegenheit kann man passend mit jener lustigen Etymologie vergleichen: *alopex, lopex, opex, pex, pax, pox, fox*, Fuchs / da hat man's ja, das eine Wort ist ganz natürlich von dem andern abgeleitet! Sollte etwas an der Mythe des Verstandes sein, so müßte es dies sein, daß die Sündhaftigkeit der Sünde vorausgeht. Wenn das aber in dem Sinne wahr sein soll, daß die Sündhaftigkeit durch etwas andres als durch die Sünde hereingekommen ist, so ist der Begriff aufgehoben. Ist sie aber durch die Sünde hereingekommen, so ist ja diese vorausgegangen. Dieser Widerspruch ist die einzige dialektisch konsequente Auffassung, welche sowohl dem Sprung als der Immanenz (d. h. der späteren Immanenz) gerecht wird.

Durch Adams erste Sünde kam also die Sünde in die Welt. Dieser Satz, wie er gemeinhin in Brauch ist, enthält indessen eine ganz äußerliche Reflexion, die gewiß viel zu der Entstehung der schwebenden Mißverständnisse beigetragen hat. Daß die Sünde in die Welt kam, ist ganz richtig; das berührt aber Adam in besonderer Weise nicht. Will man sich ganz scharf und genau ausdrücken, so muß man sagen, daß durch die erste Sünde die Sündhaftigkeit in Adam hineinkam. Nun fällt es niemand ein, von irgendeinem späteren Menschen zu sagen, daß durch seine erste Sünde die Sündhaftigkeit in die Welt komme; und doch kommt diese durch ihn auf eine ähnliche Weise (d. h. auf eine Weise, die nicht wesentlich verschieden ist) in die Welt. Denn, nimmt man es scharf und genau, so ist die Sündhaftigkeit nur in der Welt, soweit sie durch die Sünde hereinkommt.

Daß man sich in bezug auf Adam anders ausgesprochen hat, ist nur darin begründet, daß die Konsequenz von Adams phantastischem Verhältnis zu dem Geschlecht sich überall wieder zeigen muß. Seine Sünde ist die Erbsünde; sonst weiß man nichts von ihm. Aber die Erbsünde in Adam gesehen ist nur jene erste Sünde. Ist nun Adam das einzige Individuum, das keine Geschichte hat? So ließe man ja das Geschlecht mit einem Individuum beginnen, das kein Individuum ist, womit sowohl der Begriff des Geschlechts als der des Individuums aufgehoben

nur durch Schuld wird die Unschuld verloren; jeder Mensch verliert sie wesentlich auf dieselbe Weise wie Adam, und es liegt weder im Interesse der Ethik, alle außer Adam zu bekümmerten und interessierten Zuschauern der Verschuldung, aber nicht zu Schuldigen zu machen, noch im Interesse der Dogmatik, alle zu interessierten und teilnehmenden Zuschauern der Veröhnung zu machen, aber nicht zu Veröhnnten.

Wenn man so oft die Zeit der Dogmatik und Ethik und seine eigene Zeit damit vergeudet hat, zu überlegen, was wohl geschehen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, so zeigt sich bloß, daß man eine unrichtige Stimmung und darum auch einen unrichtigen Begriff mitbringt. Der Unschuldige kann nie darauf verfallen, so zu fragen, und wenn der Schuldige so fragt, so sündigt er; denn in seiner ästhetischen Reugier will er ignorieren, daß er selbst die Verschuldung in die Welt gebracht, daß er selbst die Unschuld durch Schuld verloren hat.

Die Unschuld ist darum nicht wie das Unmittelbare etwas, das aufgehoben werden muß, dessen Bestimmung ist, aufgehoben zu werden; sie ist nicht zuerst eigentlich nicht da, um erst dadurch, daß sie aufgehoben wird, und erst dann als dasjenige, welches war, bevor es aufgehoben wurde und nun aufgehoben ist, selbst Dasein zu gewinnen. Die Unmittelbarkeit wird nicht durch die Mittelbarkeit aufgehoben; indem vielmehr die Mittelbarkeit hervortritt, hat sie im selben Augenblicke die Unmittelbarkeit aufgehoben. Die Aufhebung der Unmittelbarkeit ist darum eine immanente Bewegung innerhalb der Unmittelbarkeit, oder sie ist eine immanente, in entgegengesetzter Richtung gehende Bewegung innerhalb der Mittelbarkeit, durch welche diese die Unmittelbarkeit voraussetzt. Die Unschuld ist etwas, das durch ein Transzendentes aufgehoben wird, weil eben die Unschuld etwas ist (während der richtigste Ausdruck für die Unmittelbarkeit der ist, den Hegel für das reine Sein gebraucht: sie ist nichts); deshalb entsteht auch aus ihr etwas Heterogenes, wenn sie durch die Transzendenz aufgehoben wird; während die Mittelbarkeit eben die Unmittelbarkeit ist. Die Unschuld ist eine Qualität; sie ist ein Zustand, der ganz wohl bestehen kann; und darum hat die Hast der Logik, sie aufzuheben, nichts zu bedeuten, während sie sich in der Logik selber etwas mehr beschleunigen sollte; denn da kommt sie, so eilig sie es hat, doch immer zu spät. Die Unschuld ist nicht eine

Vollkommenheit, die man zurückwünschen soll; denn sobald man sie wünscht, ist sie verloren, und dann ist es eine neue Schuld, die Zeit mit Wünschen zu vertrödeln. Die Unschuld ist nicht eine Unvollkommenheit, bei der man nicht stehenbleiben kann; denn sich selbst ist sie stets genug, und der, welcher sie verloren hat (so wie sie allein verloren werden kann, d. h. durch Schuld, nicht so, wie er sie etwa verloren haben möchte), wird nicht darauf verfallen, seine Vollkommenheit auf Kosten der Unschuld anzupreisen.

Die Erzählung in der Genesis gibt nun auch die richtige Erklärung der Unschuld. Unschuld ist Unwissenheit. Sie ist keineswegs das reine Sein des Unmittelbaren, denn sie ist Unwissenheit. Daß man die Unwissenheit, oberflächlich betrachtet, zum Wissendwerden bestimmt sieht, ist etwas, das der Unwissenheit durchaus nicht zukommt.

Es ist wohl einleuchtend, daß diese Auffassung sich keinen Pelagianismus zuschulden kommen läßt. Das Geschlecht hat seine Geschichte; in dieser hat die Sündhaftigkeit ihre kontinuierliche, quantitative Bestimmtheit; die Unschuld aber wird beständig nur durch den qualitativen Sprung des Individuums verloren. Daß diese Sündhaftigkeit, welche den Fortschritt des Geschlechts bildet, in dem einzelnen, der durch seinen Akt an ihr teilnimmt, sich als größere oder kleinere Disposition zeigen kann, ist wohl wahr, aber dies ist ein Mehr oder Weniger, eine quantitative Bestimmung, die nicht den Begriff der Schuld konstituiert.

IV. Der Begriff des Sündenfalls

Wenn also die Unschuld Unwissenheit ist; wenn in der Unwissenheit des einzelnen die Verschuldung des Geschlechts in ihrer jeweiligen quantitativen Bestimmtheit enthalten ist und sich durch seinen Akt als seine Verschuldung erweist: so scheint sich ja zwischen der Unschuld Adams und der jedes späteren Menschen ein Unterschied zu ergeben. Die Antwort hierauf ist schon gegeben: ein Mehr konstituiert keine Qualität. Zugleich aber möchte es scheinen, es sei leichter zu erklären, wie ein späterer Mensch die Unschuld verloren habe. Dies ist aber nur Schein. Die höchste quantitative Bestimmtheit erklärt den qualitativen Sprung so wenig wie die niederste; kann ich die Schuld in einem späteren Men-

vorn an zu erklären, wenn beide nicht zusammenstimmen wollen. So kommt man doch nicht zu der verkehrten Stellung, die Erklärung verstehen zu sollen, bevor man versteht, was sie erklären soll, und auch nicht zu der hinterlistigen Stellung, die Schriftstellen so zu benutzen, wie die persischen Könige im Kampfe gegen die Ägypter den heiligen Stier benutzten: um sich zu sichern.

Wenn das Verbot den Sündenfall bedingen soll, so läßt man daselbe die concupiscentia erwecken. Hier hat die Psychologie schon ihre Kompetenz überschritten. Eine concupiscentia ist eine Bestimmung von Sünde und Schuld vor Sünde und Schuld, die doch wieder nicht Schuld und Sünde sein soll, d. h. sie ist durch diese gesetzt. Der qualitative Sprung wird entnerot, der Sündenfall wird etwas Zufälliges. Man gewinnt auch keinen Einblick, wie das Verbot die Konkupiszenz weckt, ob schon von der heidnischen wie von der christlichen Erfahrung festgestellt wird, daß es den Menschen zu dem Verbotenen hinzieht. Aber auf die Erfahrung kann man sich eben nicht so ohne weiteres berufen, da erst näher untersucht werden sollte, in welchem Abschnitt des Lebens dies erfahren wird. Auch ist die Zwischenbestimmung der concupiscentia nicht zweideutig, woraus man sofort ersehen kann, daß sie keine psychologische Erklärung ist. Der stärkste, eigentlich der positivste Ausdruck, den die protestantische Kirche von dem Vorhandensein der Erbsünde in dem Menschen gebraucht, ist eben, daß er mit der concupiscentia geboren wird (*omnes homines secundam naturam propagati nascuntur cum peccato, h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia*). Und doch macht die protestantische Lehre einen wesentlichen Unterschied zwischen der Unschuld eines späteren Menschen (wenn von einer solchen die Rede sein kann) und der Adams.

Die psychologische Erklärung darf also die Pointe nicht wegschwagen, sondern muß in ihrer elastischen Zweideutigkeit bleiben, aus der die Schuld in dem qualitativen Sprunge hervorbricht.

Begriff der Versuchung geschehen, so bringt man Gott in ein beinahe experimentierendes Verhältnis zum Menschen; man übersieht ferner die dazwischenliegenden, psychologisch festzustellenden Momente, da die Mittelbestimmung eben doch die concupiscentia bleibt, und gibt endlich mehr eine dialektische Untersuchung über den Begriff der Versuchung, als eine psychologische Erklärung des „Sündenfalls“.

V. Der Begriff der Angst

Die Unschuld ist Unwissenheit. In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch, in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit. Der Geist ist im Menschen träumend. Diese Auffassung ist ganz in Übereinstimmung mit der der Bibel, die dem Menschen im Stande der Unschuld die Kenntnis des Unterschieds zwischen Gut und Böse abspricht und damit über alle katholisch-verdienstlichen Phantastereien den Stab bricht.

In diesem Zustande ist Friede und Ruhe; doch es ist zur selben Zeit noch etwas anderes da, das doch nicht Unfriede und Streit ist / es gibt ja nichts, um damit zu streiten! Was ist nun das? / Nichts! Welche Wirkung hat aber / Nichts? Es erzeugt Angst. Dies ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist. Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit voraus; aber diese Wirklichkeit ist Nichts; aber dieses Nichts steht die Unschuld beständig vor sich.

Die Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes und gehört darum in die Psychologie. Im wachen Zustande ist der Unterschied zwischen mir und meinem Nicht-Ich gesetzt; im Schlafe ist er suspendiert, im Traume ist er ein angedeutetes Nichts. Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich stets als eine Gestalt, welche seine Möglichkeit hervorlockt; aber sie ist weg, sowie er nach ihr greift, sie ist ein Nichts, das nur ängsten kann. Mehr kann sie nicht, solange sie sich nur zeigt. Der Begriff der Angst wird fast nie in der Psychologie behandelt, darum muß ich darauf aufmerksam machen, daß sie von Furcht und ähnlichen Zuständen wohl zu unterscheiden ist; diese beziehen sich stets auf etwas Bestimmtes, während die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit vor der Möglichkeit ist. Darum findet man bei dem Tiere keine Angst, eben weil es in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist.

Wollen wir nun die dialektischen Bestimmungen in der Angst betrachten, so zeigt sich, daß diese wirklich die psychologische Zweideutigkeit haben. Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie. Ich glaube, man sieht leicht, daß dies in ganz anderm Sinne eine psychologische Bestimmung ist, als jene

concupiscentia. Der Sprachgebrauch bestätigt das durchaus; man sagt: eine süße Angst, eine süße Beängstigung / und eine seltsame, wunderliche Angst, eine scheue Angst usw.

Die Angst, welche in der Unschuld gesetzt ist, ist nun fürs erste keine Schuld, fürs andre keine beschwerende Last, kein Leiden, das sich mit der Seligkeit der Unschuld nicht vereinigen ließe. Betrachtet man Kinder, so findet man in ihnen die Angst bestimmter angedeutet als ein Suchen nach dem Abenteuerlichen, dem Ungeheuren, Rätselhaften. Daß es Kinder gibt, bei welchen sich dies nicht findet, beweist nichts; das Tier hat es auch nicht, und je weniger Geist, desto weniger Angst. Diese Angst gehört dem Kinde so wesentlich zu, daß es sie nicht entbehren will; und wenn sie es auch ängstet, so fesselt sie es doch mit ihrer süßen Beängstigung. Bei allen Nationen, welche das Kindliche als den Traumzustand des Geistes bewahrt haben, ist diese Angst, und je tiefer sie ist, desto tiefer ist die Nation. Es ist nur eine profane Dummheit, wenn man meint, dies sei eine Desorganisation. Die Angst hat hier dieselbe Bedeutung wie die Schwermut auf einem viel späteren Punkte, wenn die Freiheit die unvollkommenen Formen ihrer Geschichte durchlaufen hat und nun im wahrsten Sinne des Wortes zu sich selbst kommen soll¹.

Wie nun das Verhältnis der Angst zu ihrem Gegenstande, dem Etwas, das nichts ist / der Sprachgebrauch sagt ja auch prägnant: sich vor nichts ängsten /, durchaus zweideutig ist, so wird auch der Übergang, der hier von der Unschuld zur Schuld gemacht werden kann, gerade so dialektisch, daß sich ausweist: die Erklärung ist, was sie sein soll, psychologisch. Der qualitative Sprung hebt sich scharf von der Zweideutigkeit des vorausgehenden Zustandes ab. Denn wer durch Angst schuldig wird, ist ja unschuldig: es war ja nicht er selbst, sondern die Angst, eine fremde Macht, die ihn ergriff, eine Macht, die er nicht liebte, vor der er sich vielmehr abängstete; und doch ist er schuldig: er versank in der Angst, die er doch liebte, während er sie fürchtete. Es gibt in der Welt nichts Zweideutigeres als dies, und darum ist dies die einzige psychologische Erklärung, während sie, um das nochmals zu wiederholen, niemals dar-

¹ Hierüber kann man „Entweder / Oder“ (Kopenhagen 1843) nachsehen, besonders wenn man darauf aufmerksam ist, daß im ersten Teile die Schwermut mit ihrer angstvollen Sympathie und Selbstsucht herrscht, die im zweiten Teile erklärt wird.

türlich nicht verstehen, aber die Angst hat gleichsam ihre erste Beute gefaßt; statt des Nichts hat sie ein rätselvolles Wort erhalten. Wenn es so in der Genesis heißt, daß Gott zu Adam sagte: „Bloß von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen darfst du nicht essen“, so ist ja selbstverständlich, daß Adam dieses Wort eigentlich nicht verstand; denn wie sollte er den Unterschied von Gut und Böse verstehen, da diese Unterscheidung ja erst mit dem Genuß erfolgte?

Nimmt man nun an, daß das Verbot die Lust erwecke, so erhält man anstatt der Unwissenheit ein Wissen; denn Adam mußte doch ein Wissen um die Freiheit haben, wenn seine Lust danach ging, sie zu gebrauchen. Diese Erklärung ist also ein *λογος προλογος*. Nein, das Verbot ängstet ihn, denn das Verbot erweckt die Möglichkeit der Freiheit in ihm. Was an der Unschuld vorbeiging als das Nichts der Angst, das ist nun in ihn selbst hineingekommen, und ist da wieder ein Nichts: die ängstende Möglichkeit zu können. Was das ist, daß er kann, davon hat er keine Vorstellung; sonst sieht man ja (was insgemein geschieht) das Spätere, den Unterschied zwischen Gut und Böse voraus. Nur die Möglichkeit zu können ist da, als eine höhere Form der Unwissenheit wie als ein höherer Ausdruck der Angst, weil dieses Können in höherem Sinne ist und nicht ist; weil er es in höherem Sinne liebt und flieht.

Nach dem Worte des Verbots folgt das Wort des Urteils: du sollst des Todes sterben. Was das besagen soll, sterben zu müssen, faßt Adam natürlich ganz und gar nicht; indessen hindert nichts, daß er die Vorstellung von etwas Schrecklichem erhalten habe, als ihm dies gesagt wurde. Selbst das Tier kann ja in dieser Hinsicht den mimischen Ausdruck und die Bewegung in der Stimme des Redenden verstehen, ohne daß es das Wort verstanden hat. Läßt man durch das Verbot die Lust erweckt werden, so natürlich auch durch die Androhung der Strafe eine abschreckende Vorstellung. Allein das ist verwirrend. Der Schrecken wird vielmehr nur zur Angst, denn Adam hat das Ausgesagte nicht verstanden; auch hier ist also wiederum nur die Zweideutigkeit der Angst. Die unendliche Möglichkeit zu können, die das Verbot weckte, rückt nun dadurch näher, daß diese Möglichkeit eine weitere Möglichkeit als ihre Folge zeigt.

So ist die Unschuld aufs äußerste gebracht. Sie ist in Angst gefangen

in ihrem Verhältnis zu dem Verbotenen und zu der Strafe. Sie ist nicht schuldig, und doch ist eine Angst in ihr, als wäre sie verloren.

Weiter kann die Psychologie nicht kommen, aber diesen Punkt kann sie erreichen, und vor allem kann sie ihn in ihrer Beobachtung des Menschenlebens wieder und wieder aufzeigen.

Ich habe mich zum Schluß an die biblische Erzählung angeschlossen. Ich ließ das Verbot und die Androhung der Strafe von außen kommen. Dies hat natürlich manchen Denker abgestoßen. Doch ist die Schwierigkeit derart, daß man darüber lächeln muß. Die Unschuld kann ja wohl sprechen; insofern besitzt sie in der Sprache den Ausdruck für alles Geistige. Darum braucht man nur anzunehmen, daß Adam mit sich selbst geredet habe. Dann fällt die Unvollkommenheit in der Erzählung fort, daß ein anderer zu Adam über etwas spricht, das er nicht versteht. Wenn Adam sprechen konnte, so muß er darum keineswegs das Ausgesprochene auch im tieferen Sinn verstanden haben. Vor allem gilt das von dem Unterschied zwischen Gut und Böse, der ja in der Sprache niedergelegt, aber doch nur für die Freiheit vorhanden ist. Die Unschuld kann diesen Unterschied wohl in den Mund nehmen; aber er ist nicht für sie da und hat für sie nur die Bedeutung, die wir in dem Vorausgehenden aufgewiesen haben.

VI. Die Angst als Voraussetzung der Erbsünde, welche dieselbe zugleich rückläufig, in der Richtung auf ihren Ursprung, erklärt

Wir wollen nun die Erzählung in der Genesis genauer durchgehen, dabei aber die fixe Idee zu vergessen suchen, daß sie ein Mythos sei, und uns daran erinnern, daß keine Zeit so flink Verstandesmythen hervorbringt wie die unsere, die eben in dem Bestreben, alle Mythen zu vertilgen, selbst Mythen produziert.

Adam war geschaffen und hatte den Tieren Namen gegeben / hier tritt also die Sprache hervor, wenn auch auf eine ebenso unvollkommene Weise wie bei den Kindern, welche die Tiere in ihrem Bilderbuch

kennen und dabei zugleich sprechen lernen /, aber er hatte keine Genossin für sich gefunden. Eva war geschaffen worden, gebildet aus einer seiner Rippen. Sie stand in einem so innerlichen Verhältnis wie nur möglich zu ihm, aber doch war es noch ein äußerliches Verhältnis. Adam und Eva bilden nur eine numerische Wiederholung. Es hätte darum nicht mehr und nicht weniger bedeutet, ob es auch tausend solche Adam gewesen wären statt einem. Dies mit Rücksicht auf die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Paar. Die Natur liebt keinen bedeutungslosen Überfluß. Nimmt man nun an, daß das Geschlecht von mehreren Paaren abstamme, so hätte die Natur auf einen Augenblick einen nichtsagenden Überfluß gehabt. Sobald das Generationsverhältnis gesetzt ist, ist kein Mensch mehr überflüssig; denn jedes Individuum ist es selbst und das Geschlecht.

Nun folgt das Verbot mit dem Urteil. Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde und verlockte das Weib. Wenn man das nun auch einen Mythos nennen will, so darf man doch nicht vergessen, daß er den Gedanken durchaus nicht stört und auch den Begriff nicht verwirrt, wie es ein Verstandesmythos tut. Der Mythos läßt äußerlich vor sich gehen, was innerlich ist.

Man hat hier zunächst darauf zu achten, daß zuerst das Weib verführt wird, und dieses dann den Mann verführt. Ich werde später in einem andern Kapitel entwickeln, in welchem Sinne das Weib, wie man sagt, das schwächere Geschlecht ist, sowie, daß die Angst ihm mehr eignet als dem Manne¹.

Es wurde in dem Bisherigen schon mehreremal daran erinnert, daß die Auffassung, die in vorliegender Schrift auseinandergesetzt wird, die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit in der Generation nicht leugnet, oder, mit anderen Worten, nicht leugnet, daß die Sündhaftigkeit in der Generation ihre Geschichte hat; nur wird behauptet, daß diese sich in quantitativen Bestimmungen bewegt, während die Sünde stets durch den qualitativen Sprung des Individuums zum Vorschein kommt. Eine

¹ Hiermit ist über die Unvollkommenheit des Weibes gegenüber dem Manne noch nichts entschieden. Wenn ihm auch die Angst mehr eignet, als dem Manne, so ist Angst doch keineswegs ein Zeichen von Unvollkommenheit. Will man von Unvollkommenheit reden, so liegt sie in etwas anderem, nämlich darin, daß das Weib in Angst suchend aus sich selbst hinaus zu einem andern Menschen flieht, zum Manne.

alle Geschäfte, zu denen er ausgesandt wurde und die er vollbrachte, aufgezeichnet hätte, so wäre dies doch nicht seine Geschichte. Erst im Sexuellen ist die Synthese als Gegensatz gesetzt, aber zugleich (wie jeder Gegensatz) als Aufgabe, deren Geschichte im selben Augenblicke beginnt. Diese ist die Wirklichkeit, der die Möglichkeit der Freiheit vorausgeht.

Die Möglichkeit der Freiheit besteht aber nicht darin, das Gute oder das Böse wählen zu können. Eine solche Gedankenlosigkeit entspricht ebensowenig der Schrift wie dem Denken. Die Möglichkeit besteht darin, daß man kann. In einem logischen System ist es bequem genug zu sagen, daß die Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehe. In der Wirklichkeit geht das nicht so leicht; da bedarf es einer Mittelbestimmung. Diese ist die Angst, welche den qualitativen Sprung ebensowenig erklärt, als sie ihn ethisch rechtfertigt. Angst ist nicht eine Bestimmung der Notwendigkeit, aber auch nicht eine solche der Freiheit; sie ist eine gebundene Freiheit; in ihr ist die Freiheit nicht frei in sich selbst, sondern gebunden, nicht aber gebunden in der Notwendigkeit, sondern gebunden in sich selbst. Ist die Sünde notwendig in die Welt gekommen (was ein Widerspruch ist), so gibt es keine Angst. Ist die Sünde durch einen Akt eines abstrakten liberum arbitrium (das ebensowenig wie in der späteren Welt im Beginn derselben existiert hat, da es ein Gedanken-Unding ist) in die Welt gekommen, so gibt es wieder keine Angst. Logisch erklären zu wollen, wie die Sünde in die Welt gekommen, ist eine Torheit, die nur Menschen einfallen kann, welche bis ins Lächerliche bekümmert sind, à tout prix eine Erklärung zu erhalten.

Dürfte ich mir einen Wunsch erlauben, so möchte ich den aussprechen, daß doch kein Leser tiefsinnig genug wäre, zu fragen: wenn nun Adam aber nicht gesündigt hätte? In dem Augenblick, da die Wirklichkeit gesetzt ist, geht die Möglichkeit als ein Nichts zur Seite, das alle gedankenlosen Menschen versucht. Daß sich doch die Wissenschaft nicht entschließen kann, die Menschen im Zaum zu halten und sich selbst zu bescheiden! Wenn ein Mensch eine dumme Frage tut, so sehe man wohl zu, daß man ihm nicht antwortet; denn sonst ist man noch einmal so dumm als der Frager. Das Lächeln jener Frage liegt nicht sowohl in der Frage als darin, daß man sich mit ihr an die Wissenschaft wendet. Bleibt man mit ihr zu Hause wie die kluge Elfe mit ihren Projekten, ruft man dort

gleichgesinnte Freunde zusammen, so versteht man sich doch einigermaßen in seiner Dummheit. Die Wissenschaft kann derartiges nicht erklären. Jede Wissenschaft bewegt sich entweder in einer logischen Immanenz, oder in der Immanenz innerhalb einer Transzendenz, welche sie nicht erklären kann. Die Sünde ist nun eben jene Transzendenz, jenes discrimen rerum, in welchem die Sünde in den einzelnen als einzelnen hineinkommt. Anders kommt die Sünde nicht in die Welt und ist nie anders hereingekommen. Wenn nun der einzelne so einfältig ist, nach der Sünde zu fragen als nach etwas, das ihn gar nicht betreffe, so fragt er wie ein Narr; denn entweder weiß er durchaus nicht, von was die Rede ist, und kann es unmöglich zu wissen bekommen, oder er weiß und versteht es, weiß dann aber auch, daß ihm keine Wissenschaft dies erklären kann. Indessen war die Wissenschaft bisweilen doch gefügig genug, solchen sentimentalen Wünschen mit grübelnden Hypothesen entgegenzukommen, von welchen sie zuletzt doch zugeben mußte, daß sie keine zureichende Erklärung sind. Ganz richtig! Aber dann war es eine Torheit von der Wissenschaft, daß sie einfältige Fragen nicht kurz weg abwies und abergläubische Menschen in dem Wahn bestärkte, als möchten einmal wissenschaftliche Projektmacher auftauchen, die Manns genug wären, das Rechte auszuküßeln. Daß es nun 6000 Jahre sind, seit die Sünde in die Welt gekommen ist, davon spricht man ganz ebenso wie von dem anderen, daß es nun 2000 Jahre sind, seit Nebukadnezar ein Ochse wurde. Wenn man die Sache so auffaßt, so ist es kein Wunder, daß die Erklärung entsprechend ausfällt. Was in einer Hinsicht das Simpelste von der ganzen Welt ist, das macht man zu dem Schwierigsten. Was der einfältigste Mensch auf seine Weise versteht, und zwar ganz richtig, indem er versteht, daß es nicht eben bloß ein Ereignis, vor just 6000 Jahren geschehen, ist, daß die Sünde in die Welt kam, das hat die Wissenschaft und die Kunst der Projektmacher als eine Preisfrage aufgestellt, die bis jetzt noch nie völlig beantwortet wurde. Wie die Sünde in die Welt gekommen ist, versteht jeder Mensch einzig und allein von sich aus; will er es von einem anderen lernen, so hat er es eo ipso mißverstanden. Die einzige Wissenschaft, die einen kleinen Beitrag leisten kann, ist die Psychologie, die doch selbst einräumt, daß sie nichts erklärt und nicht mehr erklären kann und will. Wenn

veranlaßt wird, in eine gähnende Tiefe hinunterzuschauen, der wird schwindlig. Worin liegt aber die Ursache hiervon? Ebenso sehr in seinem Auge, wie in dem Abgrund; / wenn er nur nicht hinunterstürzte! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit. Sie entsteht, wenn die Freiheit, indem der Geist die Synthese setzen will, in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut und dabei nach der Endlichkeit greift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zu Boden. Weiter kann die Psychologie nicht kommen und will es auch nicht. Im selben Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat, noch erklären kann. Wer in Angst schuldig wird, dessen Schuld ist so zweideutig als möglich. Die Angst ist eine weibliche Dohnmacht, in welcher die Freiheit hinsinkt; psychologisch geredet geschieht der Sündenfall immer in Dohnmacht; die Angst ist aber zugleich so selbstisch als möglich, und keine konkrete Äußerung der Freiheit ist so selbstisch als die Möglichkeit jeder Konkrektion. Dies ist wieder das Überwältigende, das des Individuums zweideutiges, sympathetisches und antipathetisches Verhältnis bestimmt. In der Angst ist die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, welche nicht wie eine Wahl versucht, aber mit ihrer süßen Bedängstigung beschwerend ängstet.

In dem späteren Individuum ist die Angst reflektierter. Dies kann so ausgedrückt werden, daß das Nichts, welches der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr ein Etwas wird. Wir sagen nicht, daß es wirklich zu Etwas wird, oder wirklich Etwas bedeutet; wir sagen nicht, daß nun an Stelle des Nichts die Sünde zu substituieren wäre, oder sonst etwas. Denn hier gilt von der Unschuld des späteren Individuums, was von der Adams galt: all dies ist nur für die Freiheit, und ist nur dadurch, daß der einzelne durch den qualitativen Sprung selbst die Sünde setzt. Das Nichts der Angst ist also hier ein Komplex von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren, dem Individuum näher und näher treten, obgleich sie wesentlich gesehen doch wieder in der Angst nichts bedeuten / wohlgemerkt aber nicht ein Nichts, mit dem das Individuum nichts zu tun hätte, vielmehr ein Nichts, das zu der Unwissenheit der Unschuld in lebendiger Wechselbeziehung steht. Diese

vor Scham sterben, und verletzte Schamhaftigkeit ist der tiefste Schmerz, weil er der unerklärlichste aller Schmerzen ist. Deshalb kann die Angst der Schamhaftigkeit durch sich selbst erwachen. Doch hat man hier natürlich darauf zu achten, daß es nicht die Lust sei, welche diese Rolle spielen will. Ein Exempel des letztern findet sich in einem Märchen Fr. Schlegels, in der Geschichte von Merlin.

In der Scham ist die geschlechtliche Differenz gesetzt, aber nicht in einem Verhältnis zu ihrem Korrelat. Dies geschieht in dem Trieb. Da aber der Trieb nicht Instinkt oder bloß Instinkt ist, so hat er so ipso ein *telos*, nämlich die Propagation, während das Ruhende die Liebe ist, das rein Erotische. Der Geist ist beständig noch nicht mit gesetzt. Sobald er gesetzt wird, nicht bloß, sofern er die Synthese konstituiert, sondern als Geist, so ist das Erotische vorbei. Der höchste heidnische Ausdruck hierfür ist, daß das Erotische das Komische ist. Dies darf natürlich nicht in dem Sinn genommen werden, in welchem ein Wüstling meinen kann, das Erotische sei das Komische und Stoff für seinen geilen Witz; es bedeutet vielmehr die Kraft und das Übergewicht der Intelligenz, welche beides, das Erotische und das sittliche Verhältnis dazu, in der Indifferenz des Geistes neutralisiert. Dies hat einen sehr tiefen Grund. Die Angst in der Scham lag darin, daß der Geist sich fremd fühlte; nun hat der Geist durchaus gesiegt und sieht das Sexuelle als das Fremde und als das Komische. Diese Freiheit des Geistes konnte die Scham natürlich nicht haben. Das Sexuelle ist der Ausdruck für jenen klaffenden Widerspruch, daß der unsterbliche Geist als genus bestimmt ist. Dieser Widerspruch äußert sich als die tiefe Scham, welche darüber wegsieht und es nicht verstehen darf. Im Erotischen wird dieser Widerspruch in der Schönheit verstanden; denn die Schönheit ist eben die Einheit des Seelischen und des Leiblichen. Dieser Widerspruch aber, den das Erotische in der Schönheit aufklärt, ist für den Geist zugleich die Schönheit und das Komische. Der Ausdruck des Geistes für das Komische ist deshalb, daß es zugleich das Schöne und das Komische ist. Hier ist kein sinnlicher Reflex auf das Erotische hin (das ist Wollust, und in solchem Falle ist das Individuum weit unter der Schönheit des Erotischen); es ist vielmehr Reife des Geistes. Dieses verstehen natürlich nur wenige Menschen in seiner Reinheit. Sokrates hat es doch ver-

gefunden werden wird, welches das Quantitative durch einen simplen Ubergang in das Qualitative verwandeln würde. Was die Schrift lehrt, daß Gott die Schuld der Väter an den Kindern heim sucht bis ins dritte und vierte Glied, wird vom Leben mit lauter Stimme bezeugt. Es hilft nichts, das Entsetzliche in dieser Erklärung dadurch wegschwächen zu wollen, daß man sie für eine jüdische Lehre ausgibt. Das Christentum hat noch nie vorgegeben, jedes einzelne Individuum zu privilegieren, daß es in äußerlichem Sinne von vorn anfangen dürfe. Jedes Individuum nimmt seinen Anfang in einem historischen Nexus, und die Naturfolgen gelten jetzt wie je. Nur darin liegt der Unterschied, daß das Christentum lehrt, sich über jenes Mehr zu erheben, und daß es über den, der dies nicht tut, urteilt, er wolle nicht.

Eben weil die Sinnlichkeit hier als ein Mehr bestimmt ist, wird die Angst des Geistes, wenn er sie übernehmen soll, größer. Maximum ist hierbei das Entsetzliche, daß die Angst vor der Sünde die Sünde hervorbringt. Läßt man die böse Begierde, die Konkupiszenz usw. dem Individuum angeboren sein, so erhält man nicht die Zweideutigkeit, in der das Individuum beides wird, schuldig und unschuldig. In der Ohnmacht der Angst sinkt das Individuum zu Boden; aber eben deshalb ist es beides, schuldig und unschuldig.

Detaillierte Beispiele für dieses unendlich fluktuierende Mehr und Weniger will ich hier nicht anführen. Sollen diese irgendeine Bedeutung haben, so erfordern sie eine weitläufige und sorgsame ästhetisch-psychologische Ausführung.

B. Die Wirkung des historischen Verhältnisses

Sollte ich hier das Mehr, das jedes spätere Individuum im Verhältnis zu Adam hat, mit einem einzigen Satz ausdrücken, so würde ich sagen: es besteht darin, daß die Sinnlichkeit Sündhaftigkeit bedeuten kann; d. h. es ist das dunkle Wissen darum, zusammenwirkend mit einem dunklen Wissen, was die Sünde etwa zu bedeuten habe, und einer mißverstandenen historischen Aneignung des Historischen („do te fabula narratur“), wobei die Pointe, die individuelle Ursprünglichkeit ausgelassen wird und das Individuum sich ohne weiteres mit dem Ge-

Es ist nicht meine Absicht, das Gesagte hier durch experimentierende Beobachtungen näher auszuführen, da dies aufhalten würde. Das Leben ist indessen reich genug, wenn man nur zu sehen versteht; man braucht auch nicht nach Paris oder London zu reisen, / denn das hilft doch nichts, wenn man nicht sehen kann.

Die Angst hat übrigens hier dieselbe Zweideutigkeit wie immer. Auf diesem Punkt kann ein Maximum zutage treten, das dem obengenannten entspricht (daß das Individuum in Angst vor der Sünde die Sünde hervorbringe), dies nämlich, daß das Individuum in Angst (nicht, schuldig zu werden, aber) für schuldig gehalten zu werden, schuldig wird.

Übrigens ist das höchste Mehr in dieser Richtung, daß ein Individuum von seinem frühesten Erwachen an so gestellt und beeinflusst ist, daß ihm Sinnlichkeit und Sündhaftigkeit identisch wurden, und dieses höchste Mehr wird sich in der peinlichsten Gestalt der Kollision dann zeigen, wenn es in der ganzen Umgebung keinen Anhalt findet. Tritt hierzu noch, daß das Individuum sich selbst mit seinem historischen Wissen um die Sündhaftigkeit verwechselt und in dem Schauer der Angst sich selbst qua Individuum ohne weiteres unter die betreffende Kategorie subsumiert, uneingedenk des Moments der Freiheit: „wenn du ebenso handelst“ / so ist die Spitze der Entwicklung erreicht.

Was hier so kurz angedeutet wurde, daß nur eine ziemlich reiche Erfahrung verstehen kann, daß hier viel und dies bestimmt und deutlich gesagt ist, war schon oft der Gegenstand der Erwägung. Diese Erwägungen betitelt man im allgemeinen: über die Macht des Beispiels. Es ist unleugbar schon sehr viel Gutes darüber gesagt worden, wenn auch nicht gerade in diesen letzten superphilosophischen Zeiten; oft aber fehlt doch die psychologische Zwischenbestimmung, wie es zugeht, daß das Beispiel wirkt. Außerdem behandelt man die Sache in diesen Sphären bisweilen etwas zu sorglos und merkt nicht, daß ein einziger kleiner Mißgriff in dem geringsten Detail des Lebens ungeheure Rechnung verwirren kann. Die psychologische Aufmerksamkeit heftet sich ausschließlich an das einzelne Phänomen und hat nicht zur selben Zeit ihre ewigen Kategorien bereit, noch ist sie achtsam genug, das Menschengeschlecht zu retten, indem sie um jeden Preis jedes einzelne Indivi-

als Trieb. Wie dies zugeht, vermag keine Wissenschaft zu erklären. Die Psychologie sucht dem Problem möglichst nahezukommen und erklärt die letzte Approximation, daß nämlich die Freiheit in der Angst der Möglichkeit, oder in dem Nichts der Möglichkeit, oder in dem Nichts der Angst sich selber sich vor die Augen stellt. Wenn der Gegenstand der Angst ein Etwas ist, erhalten wir keinen Sprung, sondern einen quantitativen Übergang. Das spätere Individuum hat gegen Adam ein Mehr, und wieder gegen andere Individuen ein Mehr oder Weniger; dessenungeachtet gilt wesentlich, daß der Gegenstand der Angst ein Nichts ist. Ist ihr Gegenstand ein solches Etwas, daß es wesentlich, d. h. in Beziehung auf die Freiheit, etwas bedeutet, so erhalten wir nicht einen Sprung, sondern einen quantitativen Übergang, der jeden Begriff aufhebt. Selbst wenn ich sage, daß für ein Individuum vor dem Sprunge die Sinnlichkeit als Sündhaftigkeit gesetzt sei, so ist doch festzuhalten, daß sie wesentlich nicht so gesetzt ist; denn wesentlich setzt und versteht dieses Individuum die Sinnlichkeit noch nicht als Sündhaftigkeit. Selbst wenn ich sage, daß in dem präkreierten Individuum ein Mehr von Sinnlichkeit gesetzt sei, so ist dies doch in Beziehung auf den Sprung ein bedeutungsloses Mehr.

Hat nun die Wissenschaft eine andere psychologische Zwischenbestimmung, welche den dogmatischen, ethischen und psychologischen Vorzug der Angst auch hat, so mag man diese vorziehen.

Es ist übrigens leicht einzusehen, daß das hier Entwickelte sich vortrefflich mit der gewöhnlichen Erklärung der Sünde, sie sei Selbstsucht, in Übereinstimmung bringen läßt. Vertieft man sich aber in diese Bestimmung, so läßt man sich durchaus nicht darauf ein, die vorausgehende psychologische Schwierigkeit zu erklären, wie man auch die Sünde zu pneumatisch bestimmt und nicht hinlänglich beachtet, daß die Sünde, indem sie gesetzt wird, ebensowohl eine sinnliche als eine geistige Konsequenz setzt.

Hat man nun in der neueren Wissenschaft oft genug die Sünde als Selbstsucht erklärt, so ist es unbegreiflich, daß man nicht eingesehen hat, daß eben deshalb unmöglich irgendeine Wissenschaft eine Erklärung der Sünde geben kann; denn das Selbstische ist eben das einzelne, und was dieses bedeutet, kann nur der einzelne als einzelner wissen, da es

unter allgemeinen Kategorien betrachtet alles bedeuten kann, aber so, daß dieses alles schlechtthin nichts bedeutet. Die Bestimmung, daß die Sünde Selbstsucht ist, kann deshalb doch sehr richtig sein, ganz besonders, wenn man zugleich festhält, daß sie wissenschaftlich ganz inhaltslos ist und schlechtthin nichts bedeutet. Endlich ist in der Bestimmung „Selbstsucht“ keine Beziehung auf die Distinktion der Sünde und Erbsünde enthalten; auch fehlt die Beziehung darauf, in welchem Sinne die eine die andere erklärt, die Sünde die Erbsünde, und die Erbsünde die Sünde.

Sobald man wissenschaftlich von dem Selbstischen reden will, löst sich alles in Tautologie auf, oder man wird geistreich, wodurch alles verwirrt wird. Wer hat vergessen, daß die Naturphilosophie dieses Selbstische in der ganzen Schöpfung fand, ja in der Bewegung der Sterne, die doch beständig in Gehorsam unter das Gesetz des Universums gebunden war? Denn das Zentrifugale in der Natur mußte das Selbstische sein! Hat man erst einen Begriff so weit gebracht, so wäre es besser, er ginge beiseite und legte sich, um womöglich den Kausch auszuschlafen und sich zu ernüchtern. In dieser Beziehung ist unsere Zeit unermüdlich gewesen, jedes Ding alles bedeuten zu lassen. Wie flink und unverdrossen sieht man nicht bisweilen den einen oder anderen geistreichen Mythagogen eine ganze Mythologie prostituieren, damit nur jede einzelne Mythe durch seinen Falkenblick eine Kaprice auf seiner Mundharfe werde! Sieht man nicht bisweilen die ganze christliche Terminologie durch die prätentiose Behandlung irgendeines Spekulanten entstellt bis zur Unkenntlichkeit!

Wenn man sich nicht erst deutlich macht, was „Selbst“ bedeutet, so nützt es nur wenig, von der Sünde zu sagen, sie sei das Selbstische. „Selbst“ aber bedeutet eben den Widerspruch, daß das Allgemeine als das einzelne gesetzt ist. Erst wenn der Begriff des einzelnen gegeben ist, kann von dem Selbstischen die Rede sein; obwohl aber ganze Millionen solcher „Selbst“ gelebt haben, so kann jede Wissenschaft doch nur ganz allgemein sagen, was ein solches ist¹. Und dies ist das Wunderbare

¹ Es verlohnt sich wohl, dies näher zu überlegen; denn eben an diesem Punkt muß sich zeigen, wie weit das neuere Prinzip, daß Denken und Sein eins sei, reicht, wenn man es nicht mit unzeitigen und zum Teil dummen Mißverständnissen verzerrt, andererseits aber auch nicht ein höchstes Prinzip wünscht, das zur Gedanken-

um nur einen einzelnen Wink hinzuwerfen, Christus in allen menschlichen Prüfungen versucht wird, wird nie eine Versuchung in dieser Beziehung genannt, was sich gerade daraus erklären läßt, daß er in allen Versuchungen bestand.

Die Sinnlichkeit ist nicht Sündhaftigkeit. Die Sinnlichkeit in der Unschuld ist nicht die Sündhaftigkeit, und doch ist die Sinnlichkeit da; Adam brauchte ja Speise und Trank u. s. w. Die geschlechtliche Differenz ist in der Unschuld gesetzt, aber sie ist nicht als solche gesetzt. Erst in dem Augenblick, da die Sünde gesetzt wird, wird auch jene als Trieb gesetzt.

Hier wie allewege muß ich mir jede mißverständliche Konsequenz verbitten, als sollte z. B. nun die wahre Aufgabe sein, von dem Sexuellen zu abstrahieren, d. h. es in äußerlichem Sinne zu vernichten. Ist einmal das Sexuelle als Höhepunkt der Synthese gesetzt, so nützt alle Abstraktion nichts. Die Aufgabe ist natürlich, es in die Bestimmung des Geistes einzuführen. (Hierin liegen alle sittlichen Probleme des Erotischen.) Die Realisation dieser Aufgabe ist der Sieg der Liebe in einem Menschen, in welchem der Geist so gesiegt hat, daß das Sexuelle vergessen ist und nur als vergessen in Erinnerung kommt. Ist dies geschehen, so ist die Sinnlichkeit in Geist verklärt und die Angst vertrieben.

Will man nun diese Anschauung, die man christlich nennen mag, oder wie man will, mit der griechischen vergleichen, so ist in ihr, wie ich glaube, mehr gewonnen als verloren. Wohl ist nämlich ein Teil der wehmütigen erotischen Heiterkeit verloren, es ist aber auch eine Bestimmung des Geistes gewonnen, welche die Gräzität nicht kennt. Die einzigen, welche in Wahrheit verlieren, sind die vielen, die noch beständig hinleben, als wäre es 6000 Jahre, daß die Sünde in die Welt kam, als wäre diese ein Kuriosum, das sie gar nicht betreffe; denn sie gewinnen nicht die griechische Heiterkeit, die sich eben nicht gewinnen läßt, sondern nur verloren wird, und sie gewinnen auch nicht die ewige Bestimmung des Geistes.

In den beiden vorausgehenden Kapiteln wurde beständig festgehalten, daß der Mensch eine Synthese von Seele und Leib ist, welche vom Geist konstituiert und getragen wird. Die Angst war (ich will jetzt einen neuen Ausdruck einführen, der dasselbe sagt, was im Vorhergehenden gesagt wurde, der aber zugleich auf das Folgende hinweist) / die Angst war der Augenblick in dem individuellen Leben.

Es gibt eine Kategorie, von der die neuere Philosophie beständig Gebrauch macht, in logischen Untersuchungen nicht minder als in geschichtsphilosophischen; ich meine die des „Übergangs“. Eine nähere Erklärung erhält man jedoch nie. Man benützt sie freischweg; denn Hegel und seine Schule hat zwar die Welt durch den großen Gedanken in Staunen gesetzt, daß die Philosophie voraussetzungslos zu beginnen, daß nichts der Philosophie vorauszugehen habe, als eben die vollkommene, alles aufhebende Voraussetzungslosigkeit; / aber man geniert sich doch keineswegs, den Übergang, die Negation, die Mediation, d. h. die Prinzipien der Bewegung in Hegels Denken zu benützen, ohne ihnen zugleich in der systematischen Entwicklung einen Maß anzudeuten. Ist dies keine Voraussetzung, so weiß ich nicht, was eine Voraussetzung ist; etwas zu benützen, das nirgends erklärt wird, heißt doch wohl es eben voraussetzen. Das System sollte so wunderbar durchsichtig sein und so wunderbar sich selbst durchschauen, daß es omphalo-psychisch stets in das zentrale Nichts hineinschaute, bis alles sich aufklärte und sein ganzer Inhalt durch sich selbst Dasein erhielt. Diese Öffentlichkeit nach innen würde ja dem System entsprechen. Indessen zeigt es sich, daß es sich nicht so verhält; in Beziehung auf seine innersten Bewegungen scheint der systematische Gedanke das Geheimnis nicht lüften zu wollen. Die Negation, der Übergang, die Mediation, das sind drei verummumte, bedenkliche, heimliche Agenten (agentia), die alle Bewegungen zustande bringen. Unruhige Köpfe würde sie Hegel jedoch nicht nennen wollen, da sie ja mit seiner allerhöchsten Erlaubnis ihr Spiel treiben, und zwar so ungeniert, daß selbst in der Logik Ausdrücke und Wendungen sich finden, die der Zeitlichkeit des Übergangs entnommen sind: darauf...; wann...; als seiend ist dies so, als werdend ist es so...; usw.

Doch dem sei nun wie ihm wolle; die Logik mag zusehen, wie sie sich

selbst helfe. Das Wort Übergang ist und bleibt in der Logik eben „geistreich“. Es hat seine Heimat in der Sphäre der historischen Freiheit, denn der Übergang ist ein Zustand und ist wirklich¹. Die Schwierigkeit, den Übergang in dem rein Metaphysischen anzubringen, ist Plato nicht entgangen; deshalb hat ihn auch die Kategorie des Augenblicks² so viele Anstrengung gekostet. Wenn man die Schwierigkeit ignoriert, so heißt das gewiß nicht, daß man über Plato hinaus „weitergehe“; wenn man sie ignoriert und das Denken fromm betrügt, um die Spekulation flott und die Bewegung in der Logik im Gang zu erhalten, so behandelt man die Spekulation als eine ziemlich endliche Angelegenheit. Ich erinnere mich, von einem Spekulierenden einmal gehört zu haben, man dürfe nicht zum Voraus so viel an die Schwierigkeiten denken, sonst komme man nie zum Spekulieren. O ja: handelt es sich bloß darum, daß man zum Spekulieren kommt, nicht etwa darum, daß die Spekulation wirklich auch Spekulation wird, so ist das ja ganz resolut ausgedrückt, „man solle nur zusehen, daß man zum Spekulieren komme“; wie es ja auch ganz gescheit ist, wenn jemand, dem seine Verhältnisse nicht erlauben, im eigenen Wagen zum Tiergarten zu fahren, sagt: „das braucht einen gar nicht zu genieren; man kann ja ganz gut im Omnibus

¹ Es ist darum nicht logisch, sondern in Beziehung auf die historische Freiheit zu verstehen, wenn Aristoteles sagt, daß der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eine *κίνησις* sei. / ² Der Augenblick wird nun von Plato rein abstrakt gefaßt. Will man sich in der Dialektik des Augenblicks orientieren, so mag man sich darüber klar werden, daß er das Nichtseiende unter der Bestimmung der Zeit ist. Das Nichtseiende (*τὸ μὴ ὂν*; bei den Pythagoreern *τὸ κενόν*) beschäftigte die alte Philosophie viel mehr als die moderne. Von den Eleaten wurde es ontologisch aufgefaßt; was man über dasselbe aussagen könne, sei nur durch den Gegensatz auszudrücken, daß nur das Seiende sei. Will man dem weiter nachgehen, so wird man finden, daß dies in allen Sphären wieder hervortritt. Metaphysisch-propädeutisch wurde der Satz so ausgedrückt: wer das Nichtseiende aussagt, sagt überhaupt nichts. (Dieses Mißverständnis wird in dem „Sophisten“ und mehr mimisch schon in dem früheren „Gorgias“ bekämpft.) In den praktischen Sphären benutzten endlich die Sophisten das Nichtseiende so, daß sie damit alle sittlichen Begriffe aufhoben: das Nichtseiende ist nicht, also ist alles wahr, also ist alles gut, also gibt es Betrug usw. überhaupt nicht. Dies bekämpft Sokrates in mehreren Dialogen. Plato hat es indessen vornehmlich in dem „Sophisten“ abgehandelt, und hat in diesem Dialog, wie in allen, zugleich künstlich veranschaulicht, was er selbst doziert. Der Sophist, dessen Definition und Begriff der Dialog sucht, während er hauptsächlich von dem Nichtseienden handelt, ist selbst ein Nichtseiendes, und so tritt in dem Kampfe, in welchem der Sophist bekriegt wird, mit dem Begriff zugleich das Exempel hervor; denn dieser Kampf

fahren.“ In der Lat: ob man so oder so fährt, man kommt doch hoffentlich in den Tiergarten. Hingegen kommt der schwerlich zum Spekulieren, der resolut genug wäre, sich um die Art der Beförderung nicht zu kümmern, falls er nur baldmöglichst zum Spekulieren kommen kann.

In der Sphäre der historischen Freiheit ist der Übergang ein Zustand. Um dies richtig zu verstehen, darf man indessen nicht vergessen, daß das Neue mit dem Sprung eintritt. Wenn dies nämlich nicht festgehalten wird, so erhält der Übergang ein quantifizierendes Übergewicht über die Elastizität des Sprunges.

Der Mensch war also eine Synthese von Seele und Leib, er ist aber zugleich eine Synthese des Zeitlichen und des Ewigen. Dies ist schon oft genug gesagt worden, ohne daß ich dagegen etwas einzuwenden hätte. Denn es ist nicht mein Wunsch, Neuigkeiten zu entdecken; es ist vielmehr meine Freude und meine liebste Beschäftigung, gerade über das nachzudenken, was ganz simpel erscheint.

Was diese letztere Synthese anbelangt, so ist sofort in die Augen endigt nicht damit, daß der Sophist vernichtet wird; nein, er muß im Gegenteil werden und damit das Schlimmste erleiden, das ihm begegnen kann, das nämlich, daß er trotz seiner Sophistie, die ihn (wie den Mars seine Rüstung) unsichtbar macht, hervortreten muß. In der neueren Philosophie ist man in der Auffassung des Nichtseienden durchaus nicht weiter gekommen, und trotzdem glaubt man erst noch, man sei christlich. Die griechische und die moderne Philosophie nimmt diese Stellung ein: Alles dreht sich darum, das Nichtseiende ins Sein zu bringen; denn es wegzubringen und verschwinden zu lassen, scheint gar so leicht. Die christliche Betrachtung nimmt diese Stellung ein: Das Nichtseiende ist überall da, als das Nichts, woraus geschaffen wurde, als Schein und Trug, als Sünde, als die vom Geist entfernte Sinnlichkeit, als die von der Ewigkeit vergessene Zeitlichkeit; darum gilt es nun, es wegzubringen und das Seiende hervorzurufen. Nur wenn das Denken diese Richtung nimmt, wird der Begriff der Veröhnung historisch richtig in dem Sinne aufgefaßt, in welchem ihn das Christentum in die Welt brachte. Schlägt die Auffassung die entgegengesetzte Richtung ein (so daß die Bewegung davon ausgeht, daß das Nichtseiende kein Dasein habe), so hat man die Veröhnung verflüchtigt und ihre Rehrseite nach außen gewendet. / Den „Augenblick“ setzt Plato in „Parmenides“ auseinander. Dieser Dialog beschäftigt sich damit, den Widerspruch in den Begriffen selbst darzulegen, und Sokrates drückt dies so bestimmt aus, daß sich jene alte griechische schöne Philosophie dessen gar nicht zu schämen hat, daß es vielmehr eine neuere aufgeblassene Philosophie beschämen kann, die zwar an sich selbst nicht eben große Anforderungen stellt, wie die griechische es tat, hingegen an die Menschen und ihre Bewunderung. Sokrates bemerkt, das sei keine Kunst, den Widerspruch (τὸ ἐναντίον) in einem einzelnen Dinge nachzuweisen, das an dem Verschiedenen partizipiere; wenn einer hingegen imstande wäre, den Widerspruch in den Begriffen selbst auf-

fallend, daß sie anders gebildet ist als die erstere. In der ersteren waren Seele und Leib die beiden Momente der Synthese, der Geist das Dritte, doch so, daß von einer Synthese eigentlich erst die Rede sein kann, wenn eben der Geist gesetzt wird. Die andere Synthese hat nur zwei Momente: das Zeitliche und das Ewige. Wo ist nun das Dritte? Und gibt es kein Drittes, so ist eigentlich auch keine Synthese vorhanden; denn eine Synthese, die ja einen Widerspruch in sich enthält, kommt als Synthese ohne ein Drittes nicht zustande; das, daß die Synthese ein Widerspruch ist, besagt ja eben, daß sie nicht ist. Und doch ist sie / im „Augenblick“.

Wenn man die Zeit richtig als die unendliche Sukzession bestimmt, so liegt es anscheinend nahe, sie auch als die vergangene, gegenwärtige und zukünftige zu bestimmen. Indessen ist diese Distinktion unrichtig, sowie man meint, sie liege in der Zeit selbst; denn sie kommt erst dadurch zum Vorschein, daß die Zeit in ein Verhältnis zur Ewigkeit tritt und diese sich in jener reflektiert. Könnte man in der unendlichen Sukzession der Zeit einen festen Fußpunkt finden, der die Teilung begründete, ein Gegenwärtiges, so wäre die Einteilung ganz richtig. Weil aber

zuweisen, das wäre zu bewundern (*ἀλλ' εἰ δ' ἔστιν ἐν αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδειξεί καὶ αὐτὰ τὰ πολλὰ δὴ ἐν, τοῦτο ἦδη θαυμάσιον. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀγάντων ὁμοίως.* § 129 B, C). Sein Vorgehen ist indessen experimentierende Dialektik. Man nimmt an, daß die Einheit (τὸ ἓν) ist und daß sie nicht ist, und zeigt nun auf, was daraus für sie selbst und für das übrige sich ergibt. Es zeigt sich nun, daß der Augenblick dies wunderliche Wesen ist (*ἄτακτον* / das griechische Wort ist hier ausgezeichnet), das zwischen Bewegung und Ruhe mitten inne liegt, ohne doch in irgendeinem Zeitteil zu sein; zu ihm und von ihm aus schlägt das Bewegende um in Ruhe und das Ruhende in Bewegung. Der Augenblick wird so zur Übergangskategorie überhaupt (*μεταβολή*); denn Plato zeigt, daß auf dieselbe Weise der Augenblick auch im Übergang von der Einheit zur Mehrheit, oder von der Mehrheit zur Einheit, oder von der Gleichheit zur Ungleichheit usw. eintritt; der Augenblick, in dem weder *ἓν* noch *πολλὰ* ist, in dem weder gesondert noch vermischt wird (*ὅθεν διακρίνεται ὅτε ἐνυκρίνεται* § 167 A). Mit dem allen erwirbt sich Plato das Verdienst, die Schwierigkeit sich deutlich zu machen; aber der Augenblick bleibt doch eine lautlose atomistische Abstraktion, die man auch nicht erklärt, indem man sie ignoriert. Wenn nun die Logik zugeben will, daß sie den Übergang nicht hat (und hat sie diese Kategorie, so muß dieselbe ja auch im System selbst ihren Platz finden, ob sie auch zugleich im System operiert), so wird deutlicher werden, daß die historischen Sphären und alles Wissen, das sich innerhalb einer historischen Voraussetzung bewegt, den Augenblick hat. Diese Kategorie ist für die Abgrenzung gegen die heidnische Philosophie und gegen eine ebenso heidnische Spekulation im Christentum

jedes Moment ganz wie die Summe der Momente ein Prozeß, ein Vorbeigehen ist, so ist kein Moment wirklich gegenwärtig, und insofern gibt es in der Zeit weder Gegenwart, noch Vergangenheit, noch Zukunft. Glaubt man diese Einteilung festhalten zu können, so geschieht dies dadurch, daß man ein Moment dehnt (hiermit ist aber die unendliche Sukzession fixiert), dadurch, daß man die Vorstellung hereinspielen läßt, die Zeit vorstellungsmäßig auffaßt, anstatt sie zu denken. Ja man macht sich hierbei nicht einmal eine richtige Vorstellung von derselben; denn selbst für die Vorstellung ist die unendliche Sukzession der Zeit nur eine unendlich inhaltlose Gegenwart. (Dies ist die Parodie auf das Ewige.) Die Inder erzählen von einer Dynastie, welche 70 000 Jahre geherrscht habe. Von den einzelnen Königen weiß man nichts, nicht einmal die Namen (so nehme ich an). Wollen wir dies als Symbol der Zeit nehmen, so sind die 70 000 Jahre für den Gedanken ein unendliches Dahinschwinden; die Vorstellung weitet sich dies aus, zerdehnt es sich zu der illusorischen Anschauung eines unendlich inhaltlosen Nichts¹. Sobald man hingegen den einen dem anderen sukzedieren läßt, setzt man das Gegenwärtige.

selbst von größter Wichtigkeit. In dem Dialog „Parmenides“ zeigt sich an einer andern Stelle die Folge davon, daß der Augenblick eine solche Abstraktion ist. In dem von der Einheit festgestellt wird, daß sie in zeitlicher Bestimmtheit zu denken sei, zeigt sich, wie nun der Widerspruch hervortritt, daß die Einheit (τὸ εἶς) älter und jünger wird als sie selbst und als die Mehrheit (τὰ πολλά) und also wieder weder jünger noch älter als sie selbst oder als die Mehrheit (§ 151 E). Die Einheit muß doch da sein, wird ausgeführt, und nun wird das Dasein so bestimmt: es sei Zeithaftigkeit an einem Wesen oder an einer Wesenheit in der gegenwärtigen Zeit (τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τι ἢ ἔστιν ἢ ὑπάρχει ὀνόματι μετὰ χρόνον τοῦ παρόντος § 151 E). In der weitern Entwicklung der Gegensätze zeigt sich nun, daß das Gegenwärtige (τὸ νῦν) zwischen verschiedenen Bedeutungen hin- und herschwanke: es ist das Gegenwärtige, das Ewige, der Augenblick. Dieses Nun (τὸ νῦν) liegt zwischen dem „war“ und „wird werden“, und die Einheit kann doch nicht an dem Nun vorbeispringen, wenn sie von dem Vergangenen zum Zukünftigen fortschreitet. Sie hält also im Nun inne, sie wird nicht älter, sondern ist älter. In der neuesten Philosophie kulminiert die Abstraktion in dem reinen Sein; das reine Sein ist aber der abstrakteste Ausdruck für die Ewigkeit und als Nichts wieder der Augenblick. Hier zeigt sich wieder, wie wichtig der „Augenblick“ ist; denn erst mit dieser Kategorie kann man auch der Ewigkeit ihre Bedeutung geben, indem Ewigkeit und Augenblick die äußersten Gegensätze werden, während die dialektische Hererei sie dazu bringt, daselbe zu bedeuten. Erst mit dem Christentum wird Sinnlichkeit, Zeitlichkeit, der Augenblick verständlich, weil eben erst mit ihm die Ewigkeit wesentlich wird. / ¹ Dies ist übrigens der Raum. Der

Das Gegenwärtige ist indessen nicht der Begriff der Zeit, außer sofern es als ein unendlich inhaltloses und so eben wieder als unendliches Dahinschwinden gedacht wird. Achtet man nicht hierauf, so hat man doch das Gegenwärtige gesetzt, wie hurtig man es auch verschwinden lasse, und läßt dieses, nachdem man es einmal gesetzt hat, in den Bestimmungen der Vergangenheit und Zukunft wieder mitenthalten sein.

Das Ewige ist hingegen das Gegenwärtige. Gedacht ist das Ewige, das Gegenwärtige als die aufgehobene Sukzession (die Zeit war die Sukzession, die vorbeigeht). Für die Vorstellung ist es ein Fortgehen, das doch nicht von der Stelle rückt, weil das Ewige für sie das unendlich inhaltvolle Gegenwärtige ist. In dem Ewigen ist die Unterscheidung des Vergangenen und Zukünftigen also wieder nicht zu finden, weil das Gegenwärtige nun als die aufgehobene Sukzession gesetzt ist.

Die Zeit ist also die unendliche Sukzession; das Leben, das in der Zeit ist und allein der Zeit angehört, hat kein Gegenwärtiges. Wohl pflegt man bisweilen das sinnliche Leben so zu bestimmen, daß es im Augenblick und nur im Augenblick sei. Man versteht also unter dem Augenblick die Abstraktion von dem Ewigen, welche eine Parodie auf daselbe ist, wenn sie das Gegenwärtige sein soll. Das Gegenwärtige ist das Ewige; oder besser: das Ewige ist das Gegenwärtige, und dieses ist das Inhaltvolle. In diesem Sinn sagt der Lateiner von der Gottheit, sie sei praesens (praesentes dii), und bezeichnete mit diesem Wort, wenn es von der Gottheit gebraucht wurde, zugleich deren kräftigen Beistand.

Der Augenblick bezeichnet das Gegenwärtige als ein solches, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat; darin liegt ja eben die Unvollkommenheit des sinnlichen Lebens. Das Ewige bezeichnet auch das Gegenwärtige, das kein Vergangenes und kein Zukünftiges hat, und dies ist des Ewigen Vollkommenheit.

Will man nun den Augenblick verwenden, um die Zeit damit zu bestimmen, und ihn die rein abstrakte Ausschließung des Vergangenen und Zukünftigen und so das Gegenwärtige bezeichnen lassen, so ist er gerade dieses nicht; denn das rein abstrakt gedachte Zwischenmoment Geübte wird hierin leicht den Beweis für die Richtigkeit meiner Darstellung finden; denn Zeit und Raum sind für das abstrakte Denken durchaus identisch (das Nacheinander und Nebeneinander). Sie bleiben dies auch für die Vorstellung und sind es in Wahrheit in der Bestimmung Gottes, daß er allgegenwärtig ist.

zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen ist überhaupt nicht. So aber tritt klar hervor, daß der Augenblick nicht eine bloße Bestimmung der Zeit ist; denn die Bestimmung der Zeit ist lediglich die, vorbeizugehen, weshalb die Zeit als die vergangene aufgefaßt werden muß, wenn sie durch eine der in ihr sich offenbarenden Bestimmungen bestimmt werden soll. Soll dagegen die Zeit und die Ewigkeit sich berühren, so kann dies nur in der Zeit geschehen — und nun stehen wir vor dem Augenblick.

„Augenblick“ ist ein bildlicher Ausdruck, und insofern ist nicht so leicht mit ihm umzugehen. Doch haben wir in ihm ein schönes Wort, auf das man wohl achten darf. Nichts ist so hurtig, wie der Blick des Auges, und doch ist er kommensurabel für den Gehalt des Ewigen. Wenn so Ingeborg nach Frithjof über das Meer hin ausschaut, so ist dies ein Bild dafür, was dieses bildliche Wort bedeutet. Ein Ausbruch ihres Gefühls, ein Seufzer, ein Wort hat schon als Laut mehr die Bestimmung der Zeit an sich; sie bieten mehr Gegenwart dar, wenn man ihr Verschwinden ins Auge faßt, und haben nicht in demselben Grade die Gegenwart des Ewigen in sich, wie ja auch ein Seufzer, ein Wort usw. schon die Kraft haben, den auf der Seele lastenden Druck zu erleichtern, weil derselbe schon ein Vergangenes zu werden beginnt, wenn er nur ausgesagt wird. Ein Blick hingegen ist eine Bezeichnung der Zeit, aber, wohlgemerkt, der Zeit eben in dem schicksalsschwangeren Konflikt, da sie von der Ewigkeit berührt wird¹. Was wir den Augenblick heißen, nennt Plato τὸ ἐκαυπνές. Wie dies auch etymologisch erklärt werden mag, jedenfalls setzt diese Benennung den Augenblick in eine Beziehung zu dem Unsichtbaren, und unter diese Kategorie mußte er dem Griechen fallen, da er Zeit und Ewigkeit gleich abstrakt aufsaß, da er des Begriffs der Zeitlichkeit und (dies ist der letzte Grund) des Begriffs des Geistes ermangelte. Auf Latein heißt unser Augenblick momentum, das seiner Derivation (von movere) entsprechend nur das bloße Verschwinden ausdrückt².

¹ Es ist auffällig, daß die griechische Kunst in der Plastik kulminiert, welcher eben der Blick fehlt. Dies hat seinen tiefen Grund darin, daß die Griechen den Begriff des Geistes und deshalb auch die Sinnlichkeit und Zeitlichkeit im tiefsten Sinne nicht faßten. Das Christentum, im absoluten Gegensatz hierzu, stellt Gott bildlich als Auge dar. / ² Im Neuen Testament findet sich eine poetische Umschreibung des Augenblicks.

So verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich ein Atom der Zeit, sondern ein Atom der Ewigkeit. Er ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit, ihr erster Versuch, gleichsam die Zeit zum Stehen zu bringen. Darum verstand die Gräzität den Augenblick nicht; denn wenn sie auch ein Atom der Ewigkeit erfaßte, so erfaßte sie doch nicht, daß dies der Augenblick war. Wenn sie die Ewigkeit bestimmte, sah sie dieselbe nicht vor sich, sondern hinter sich; das Atom der Ewigkeit war für sie wesentlich die Ewigkeit, und so kam weder die Zeit, noch die Ewigkeit zu ihrem wahren Recht.

Die Synthese des Zeitlichen und Ewigen ist nicht eine zweite Synthese, sondern der Ausdruck für jene erste, nach welcher der Mensch eine Synthese von Seele und Leib ist; die vom Geist getragen wird. Sobald der Geist gesetzt wird, ist der Augenblick da. Darum ist es ganz richtig ein Tadel, wenn von einem Menschen gesagt wird, er lebe nur im Augenblick; denn dies geschieht durch eine willkürliche Abstraktion. Die Natur liegt nicht im Augenblick.

Es geht der Zeitlichkeit wie der Sinnlichkeit; denn die Zeitlichkeit scheint noch unvollkommener, der Augenblick noch geringer zu sein als das scheinbar ruhige Bestehen der Natur in der Zeit. Und doch verhält es sich umgekehrt; denn die Ruhe der Natur hat ihren Grund darin, daß die Zeit gar keine Bedeutung für sie hat. Erst mit dem Augenblick beginnt die Geschichte. Durch die Sünde wird die Sinnlichkeit des Menschen als Sündhaftigkeit gesetzt; sie ist also von da an niederer als

Paulus sagt, die Welt werde vergehen *ἐν ἀτόμῳ καὶ ἐν ἑπὶ ὀφθαλμοῦ*. Hiermit drückt er auch aus, daß der Augenblick kommensurabel für die Ewigkeit ist, weil nämlich der Untergangsaugenblick im selben Augenblick die Ewigkeit ausdrückt. Was ich meine, will ich mit einem Bild veranschaulichen, und bitte, nachsichtig zu übersehen, was man in demselben etwa anstößig finden sollte. Hier in Kopenhagen waren einmal zwei Künstler, die selbst schwerlich daran dachten, daß sich ihrer Leistung auch eine tiefere Bedeutung abgewinnen lasse. Sie traten vor, stellten sich einander gegenüber und begannen, irgendeinen leidenschaftlichen Konflikt mimisch darzustellen. War nun die mimische Entwicklung in vollem Gange, folgten die Augen des Zuschauers der Geschichte, gespannt auf das folgende, so brachen sie plötzlich ab und blieben nun unbeweglich versteinert in dem augenblicklichen mimischen Ausdruck. Die Wirkung hiervon kann überaus komisch sein, weil der Augenblick auf zufällige Weise für das Ewige kommensurabel wird. Die Wirkung des Plastischen beruht darauf, daß gerade der ewige Ausdruck ewig ausgedrückt wird; das Komische lag darin, daß das Zufällige verewigt ward.

die des Tieres, und doch ist sie dies eben, weil hier das Höhere beginnt; denn nun beginnt der Geist.

Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt. Erst hier erhält die besprochene Einteilung ihren Sinn: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit und die zukünftige Zeit.

Bei dieser Einteilung fällt sofort in die Augen, daß in gewissem Sinne das Zukünftige mehr bedeutet als das Gegenwärtige und das Vergangene; denn das Zukünftige ist in gewissem Sinne das Ganze, von dem das Vergangene nur ein Teil ist. Daß das Zukünftige in gewissem Sinn das Vergangene bedeuten kann, kommt daher, daß das Ewige zuerst das Zukünftige bedeutet, oder daß das Zukünftige das Inognito ist, in dem das Ewige, das ja für die Zeit inkommensurabel ist, doch seine Beziehungen zu der Zeit unterhalten will. So setzt der Sprachgebrauch bisweilen das Zukünftige und das Ewige identisch (das zukünftige Leben / das ewige Leben). Da nun die Griechen in tieferem Sinne keinen Begriff von der Ewigkeit hatten, so hatten sie auch den Begriff des Zukünftigen nicht. Darum kann man auch an dem griechischen Leben nicht tabeln, daß es sich im Augenblick verloren habe; oder genauer: man kann gar nicht sagen, daß es verloren war; denn die Griechen faßten die Zeitlichkeit ebenso naiv auf wie die Sinnlichkeit, weil sie nicht wirklich geistig bestimmt waren.

Der Augenblick und das Zukünftige setzen wieder das Vergangene. Sollte das griechische Leben überhaupt eine Bestimmung der Zeit darstellen, so drückt es das Vergangene aus, doch nicht, sofern dasselbe im Verhältnis zum Gegenwärtigen und Zukünftigen bestimmt wäre, sondern sofern es, lediglich als ein Vorbeigehen aufgefaßt, die Bestimmung der Zeit überhaupt sein soll. Hier offenbart die platonische Erinnerung ihre Bedeutung. Die Ewigkeit des Griechen liegt hinter ihm als das Vergangene, in das er nur durch einen Regreß kommen kann¹. Doch ist dies, daß es das Vergangene sei, ein durchaus abstrakter Begriff des

¹ Man bedenke hier wieder die Kategorie, auf die ich hinzielt, die Wiederholung, durch die man in progressiver Bewegung in die Ewigkeit hineinkommt.

Ewigen, ob es nun in seiner näheren Bestimmung philosophisch (als das philosophische Absterben) oder historisch gefaßt werden mag.

Überhaupt kann man an der begrifflichen Bestimmung des Vergangenen, des Zukünftigen, des Ewigen sehen, wie man den Augenblick bestimmt hat. Ist der Augenblick nicht, so kommt das Ewige rücklings, als das Vergangene, zum Vorschein. Wenn ich einen Menschen gehen heiße, ohne ihm Richtung und Ziel für sein Gehen anzugeben, so kommt ja auch sein Weg hinter ihm zum Vorschein, als das Zurückgelegte. Ist der Augenblick gesetzt, aber bloß als discrimen, so ist das Zukünftige das Ewige. Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, und dieses ist dann zugleich das Zukünftige, welches als das Vergangene wiederkommt. Dies zeigt sich deutlich in der griechischen, jüdischen, christlichen Anschauung. Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene. Wenn man nicht darauf achtet, kann man nicht einen Begriff von keiserlichen und verräterischen Zusätzen, welche ihn sprengen, frei halten. Das Vergangene schließt sich nicht in sich ab und bleibt in simpler Kontinuität mit dem Zukünftigen stehen (dadurch gehen die Begriffe der Befehung, Versöhnung, Erlösung in ihrer welthistorischen Bedeutung und in ihrer Bedeutung für die individuelle historische Entwicklung verloren); das Zukünftige schließt sich nicht in sich ab und bleibt in simpler Kontinuität mit dem Gegenwärtigen (dadurch gehen die Begriffe der Auferstehung, des Gerichts zugrunde).

Nun wollen wir wieder an Adam denken und uns zugleich wieder erinnern, daß jedes spätere Individuum auf die gleiche Weise wie er beginnt, nur innerhalb der quantitativen Verschiedenheit, welche die Folge des Generationsverhältnisses und des historischen Verhältnisses ist. Es gilt also für Adam ebensogut wie für das spätere Individuum der Augenblick. Die Synthese des Seelischen und des Leiblichen soll vom Geist gesetzt werden; der Geist aber ist das Ewige und ist darum erst, wenn er die erste Synthese zugleich als die andere, als die des Zeitlichen und des Ewigen, setzt. Solange das Ewige nicht gesetzt ist, ist der Augenblick nicht da, oder nur als discrimen. Hierbei erscheint das Ewige, da in der Unschuld der Geist nur als träumender Geist

bestimmt ist, als das Zukünftige; denn dies ist, wie gesagt, der erste Ausdruck, das Inognito des Ewigen. Wie nun (nach dem vorigen Kapitel) der Geist, indem er in der Synthese gesetzt werden oder vielmehr diese setzen soll, als die Möglichkeit des Geistes (d. h. der Freiheit) in der Individualität sich als Angst ausdrückt, ebenso wird hier das Zukünftige als die Möglichkeit des Ewigen (d. h. der Freiheit) in der Individualität zur Angst. Indem nun die Möglichkeit der Freiheit sich vor der Möglichkeit zeigt, sinkt die Freiheit zu Boden, und die Zeitlichkeit kommt nun auf dieselbe Weise wie die Sinnlichkeit als Sündhaftigkeit zum Vorschein. Es ist hier wieder darauf hinzuweisen, daß dies nur der letzte psychologische Ausdruck für die letzte psychologische Approximation zu dem qualitativen Sprunge ist. Zwischen Adam und dem späteren Individuum ist insofern ein Unterschied, als das Zukünftige für dieses reflektierter ist als für Adam. Dieses Mehr kann psychologisch geredet das Entsetzlichste bedeuten, in Beziehung auf den qualitativen Sprung ist es doch unwesentlich. Das höchste Maximum der Verschiedenheit im Verhältnis zu Adam besteht darin, daß das Zukünftige von dem Vergangenen antizipiert zu sein scheint; oder in der Angst, die Möglichkeit sei verloren gegangen, bevor sie gewesen ist.

Das Mögliche entspricht durchaus dem Zukünftigen. Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige für die Zeit das Mögliche. Weidem entspricht in dem individuellen Leben die Angst. Ein genauer und korrekter Sprachgebrauch verknüpft daher die Angst mit dem Zukünftigen. Man sagt allerdings bisweilen, man ängste sich über dem Vergangenen ab, was gegen das Gesagte zu sprechen scheint. Sieht man näher nach, so zeigt es sich aber doch, daß das Zukünftige in der einen oder anderen Weise ins Spiel kommt, wenn man so redet. Das Vergangene, um das ich mich abhängigsten soll, muß in einem Möglichkeitsverhältnis zu mir stehen. Ängste ich mich über einem vergangenen Unglück, so geschieht dies nicht, sofern es vergangen ist, sondern sofern es sich wiederholen, also zukünftig werden kann. Ängstige ich mich um vergangene Schuld, so ist dies nur deshalb der Fall, weil ich sie nicht als vergangen zu mir in ein wesentliches Verhältnis gesetzt habe und auf die eine oder andere trügerische Weise verhindere, ver-

gangen zu sein. Wenn sie nämlich wirklich vergangen ist, so kann ich mich nicht mehr ängsten, ich kann nur noch bereuen. Lue ich dies nicht, so habe ich mir zunächst erlaubt, mein Verhältnis zu ihr dialektisch zu machen; damit ist aber die Schuld selbst zu einer Möglichkeit geworden und nicht etwas Vergangenes. Ängstige ich mich über der Strafe ab, so ist dies nur möglich, wenn ich diese in ein dialektisches Verhältnis zur Schuld setze (wenn anders, trage ich meine Strafe); dann ängste ich mich aber über einem Möglichen und Zukünftigen. /

So sind wir wieder dahin gekommen, wo wir im ersten Kapitel standen. Die Angst ist der psychologische Zustand, welcher der Sünde vorausgeht, ihr so nah, so ängstend nah als möglich kommt, ohne doch die Sünde zu erklären, die erst in dem qualitativen Sprunge hervorbricht.

In dem Augenblick, in welchem die Sünde gesetzt wird, ist die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit¹. Wir sagen nicht, daß die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit sei (sie ist es so wenig, als die Sinnlichkeit Sündhaftigkeit ist) /; indem aber die Sünde gesetzt ist, bedeutet die Zeitlichkeit Sündhaftigkeit. Darum sündigt, wer vom Ewigen abstrahierend nur im Augenblick lebt. Hätte Adam / ich rede in einer Akkomodation und tödlich / nicht gesündigt, so wäre er im selben Augenblick in die Ewigkeit

¹ Aus der Bestimmung der Zeitlichkeit als Sündhaftigkeit ergibt sich weiter die des Todes als einer Strafe. Dies ist ein Avancement; eine Analogie hierzu kann man, si placet, darin finden, daß selbst ganz äußerlich der Tod in geradem Verhältnis mit der Vollkommenheit der Organisation an Schrecken gewinnt. Während Tod und Verwesung der Pflanze Wohlgerüche verbreitet, fast noch lieblicher als ihr würziger Blumenduft, verpestet hingegen das verwesende Tier die Luft. In einem tieferen Sinne gilt: Je höher der Mensch angeschlagen wird, desto schrecklicher ist der Tod. Das Tier stirbt eigentlich nicht; wenn aber der Geist als Geist gesetzt ist, so zeigt sich der Tod als das Schreckliche. Die Angst des Todes entspricht darum der Angst der Geburt, ohne daß ich jedoch hier wiederholen wollte, was teils wahr, teils nur geistreich, teils begeistert, teils leichtsinnig schon darüber gesagt worden ist, daß der Tod eine Metamorphose sei. Im Augenblick des Todes befindet sich der Mensch auf der äußersten Spitze der Synthese; der Geist kann eigentlich nicht entgegen sein, denn er kann nicht sterben; und doch muß er darauf warten, denn der Leib muß ja sterben. Die heidnische Anschauung vom Tode war milder und anmutiger, wie ja auch die Sinnlichkeit des Heidentums naiver, seine Zeitlichkeit sorgloser war; aber die höchste und letzte Bedeutung des Todes erreicht sie nicht. Man lese Lessings schöne Abhandlung „Wie die Alten den Tod gebildet“, und man wird nicht leugnen: das Bild dieses schlafenden Genius, oder die schöne Feierlichkeit, mit welcher der Genius des Todes sein Haupt neigt und die Fackel auslöscht, bewegt die

wandtnis. Dies christlich-heidnische Leben ist weder schuldig noch unschuldig; es kennt eigentlich gar keinen Unterschied zwischen Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft, Ewigkeit. Dieses Leben und seine Geschichte läuft dahin, wie in alten Zeiten die Schrift über das Papier lief: man kannte kein Unterscheidungszeichen und kriegelte ein Wort in das andere, einen Satz in den anderen. Ästhetisch betrachtet ist dies sehr komisch. Wenn ein Bach murmelnd durchs Leben läuft, so hört sich das anmutig an; wenn aber eine Summe vernünftiger Geschöpfe in ein endloses Gemurmel ohne Sinn verwandelt wird, so ist das komisch. Ob diese plebs von der Philosophie als eine Kategorie gebraucht werden kann, um etwa als Substrat für ein höheres Leben zu dienen, wie das vegetative Sumpfried, das nach und nach zu fester Erde wird, zunächst zu Lorf und in weiterer Entwicklung noch mehr / das weiß ich nicht. Vom Standpunkt des Geistes aus gesehen ist eine solche Existenz Sünde, und das Geringste, das man für sie tun kann, ist daß man dies sagt; denn damit fordert man Geist von ihr.

Das Heidentum wird durch das eben Gesagte nicht getroffen. Eine solche Existenz kann sich nur innerhalb des Christentums finden. Dies hat seinen Grund darin, daß die Geistlosigkeit sich desto bodenloser zeigt, je erhabener der Geist gesetzt ist; je höher das ist, was verloren geht, desto elender sind die ἀπηλυσμένοι (Eph. 4, 19) in ihrer Zufriedenheit. Will man diese Glückseligkeit der Geistlosigkeit mit dem Zustand der Sklaven im Heidentum vergleichen, so hat der letztere doch noch Sinn, denn er ist in sich selbst schlechtthin nichts. Die Verlorenheit der Geistlosigkeit ist hingegen das Entsetzlichste von allem; das Unglück ist eben, daß die Geistlosigkeit ein Verhältnis zum Geist hat / und dieses ist nichts. Darum kann die Geistlosigkeit bis zu einem gewissen Grade den ganzen Gehalt des Geistes sich aneignen, aber wohlgemerkt nicht als Geist, sondern als Spielerei, Gallimathias, Phrase usw. Sie kann sich die Wahrheit aneignen, aber wohlgemerkt nicht als Wahrheit, sondern als Geschwäg und Stadtklatsch. Dies ist, ästhetisch gesehen, das unendlich Komische in der Geistlosigkeit; man ist jedoch im allgemeinen nicht darauf aufmerksam, weil der Darsteller selbst, was den Geist betrifft, mehr oder minder unsicher ist. Darum legt man der Geistlosigkeit, wenn sie dargestellt werden soll, gerne echtes und gerechtes Geschwäg in den

Mund, weil man nicht den Mut hat, sie eben die Worte brauchen zu lassen, die man selbst gebraucht. Dies ist Unsicherheit. Die Geistlosigkeit kann durchaus dasselbe sagen, was der reichste Geist gesagt hat, nur sagt sie es nicht kraft des Geistes. Der Geistlose ist eine Sprechmaschine geworden; warum sollte er nicht ebensogut ein philosophisches Geschwätz wie ein Glaubensbekenntnis oder ein politisches Rezitativ auswendig lernen können? Ist es nicht merkwürdig, daß der einzige Ironiker und der größte Humorist zusammenstehen und sich zu der scheinbar ganz simplen Behauptung vereinigen: man müsse unterscheiden zwischen dem, was man verstehe, und dem, was man nicht verstehe / und warum sollte der geistloseste Mensch nicht genau dasselbe sagen können? Es gibt nur einen Beweis für Geist, das ist des Geistes Beweis in einem Menschen selbst; wer etwas anderes fordert, kann vielleicht Beweise im Überfluß zusammenraffen: er fällt doch schon unter die Bestimmung „geistlos“.

In der Geistlosigkeit ist keine Angst, dazu ist sie zu glücklich; zu selbstzufrieden / zu geistlos. Dies ist aber ein sehr bedenklicher Grund, und hier zeigt sich das Heidentum von der Geistlosigkeit verschieden: jenes ist bestimmt in der Richtung zum Geiste, diese in der Richtung vom Geist. Das Heidentum ist darum, wenn man so will, Geistesabwesenheit und von der Geistlosigkeit sehr verschieden. Und zwar ist das Heidentum weit vorzuziehen. Die Geistlosigkeit ist ein Stagnieren des Geistes, ein Zerrbild der Idealität. Darum ist die Geistlosigkeit nicht eigentlich dumm / wenn es aufs Schwätzen ankommt; aber sie ist dumm in der Bedeutung, in welcher von dem Salz gesagt wird: „wenn das Salz dumm ist, womit soll dann gesalzen werden?“ Ihre Verlorenheit, aber zugleich ihre Sicherheit, liegt darin, daß sie nichts geistig versteht, nichts als Aufgabe erfährt, wenn sie auch alles mit ihrem kraftlosen Gewächs umtappt. Wird sie nun einmal vom Geist berührt und beginnt sie einen Augenblick zu zuden wie ein galvanisierter Frosch, so tritt ein Phänomen ein, das vollkommen dem heidnischen Fetischismus entspricht. Für die Geistlosigkeit gibt es nämlich keine Autorität, denn sie weiß ja, daß es für den Geist keine Autorität gibt; da sie aber selbst unglücklicherweise nicht Geist ist, so ist sie trotz all ihres Wissens ein vollkommener Götzendiener. Mit derselben Veneration betet sie den Hohlkopf und den Hel-

Das Schicksal ist ein Verhältnis zu dem Geist als etwas Außerlichem; es ist ein Verhältnis zwischen dem Geist und einem anderen, das nicht Geist ist und zu dem er doch in einem geistigen Verhältnis stehen soll. Das Schicksal kann gleich gut das Entgegengesetzte bedeuten, da es eine Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit ist. Darauf hat man nicht immer geachtet. Man hat von dem heidnischen Fatum (bei dem man wieder eine orientalische und eine griechische Auffassung unterschied) gesprochen, als wäre es die reine Notwendigkeit. Eine Reminiscenz dieser Notwendigkeit hat man in der christlichen Anschauung wiederfinden wollen, wo dieselbe zu dem Schicksal, zu dem Zufälligen, dem in Beziehung auf die Vorsehung Inkommensurablen geworden sei. Es verhält sich jedoch nicht so; das Schicksal ist eben die Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit. Dies hat darin einen sinnreichen Ausdruck gefunden, daß das Schicksal blind ist; wer blind vorwärts geht, bewegt sich ja ebensogut notwendig wie zufällig. Eine Notwendigkeit, die sich nicht ihrer selbst bewußt ist, ist so ipso im Verhältnis zum nächsten Augenblick Zufälligkeit. Das Schicksal ist also das Nichts der Angst. Es ist ein Nichts; denn sobald der Geist gesetzt ist, ist die Angst aufgehoben / aber auch das Schicksal, an dessen Stelle nun die Vorsehung tritt. Man kann also vom Schicksal sagen, was Paulus von den Abgöttern sagt: es gibt keinen Abgott in der Welt; der Abgott ist aber doch das Objekt der Religiosität des Heiden.

Im Schicksal hat also die Angst des Heiden ihr Objekt, ihr Nichts. In ein Verhältnis zum Schicksal kann er nicht kommen; denn ist es in einem Augenblick das Notwendige, so ist es im nächsten das Zufällige. Und doch steht er in einem Verhältnis zu ihm, und dies Verhältnis ist die Angst. Näher kann der Heide dem Schicksal nicht kommen. Versucht hat es das Heidentum allerdings, und sein Versuch ist tiefsinnig genug, ein neues Licht darüber zu werfen. Wer das Schicksal erklären soll, muß ebenso zweideutig sein, wie das Schicksal selbst. Dies war mit dem Orakel der Fall. Das Orakel konnte wieder gleich gut das Entgegengesetzte bedeuten. Somit war das Verhältnis des Heiden zum Orakel wieder die Angst. Hier liegt das unerklärlich tief Tragische im Heidentum. Es ist doch nicht sowohl, daß die Aussage des Orakels zweideutig ist, als vielmehr, daß der Heide es trotzdem nicht unterlassen kann, sich

bei ihm Rats zu erholen. Er steht nun einmal in einem Verhältnis zu ihm; er darf nicht unterlassen, dasselbe zu konsultieren; selbst im Moment der Anfrage steht er in einem zweideutigen Verhältnis zu ihm (sympathetisch und antipathetisch). Und nun denke man an die Erklärungen des Orakels.

Der Begriff der Schuld und der Sünde kommt im tiefsten Sinne im Heidentum nicht zum Vorschein. Wenn dies geschehen würde, so ginge das Heidentum über dem Widerspruch, daß ein Mensch durch das Schicksal schuldig geworden sein soll, zugrunde. Dies ist nämlich der höchste Widerspruch, und aus diesem Widerspruch springt das Christentum hervor. Das Heidentum faßt ihn nicht; dazu geht es in der Bestimmung des Schuldbegriffes zu leichtsinnig vor.

Der Begriff der Sünde und der Schuld setzt den einzelnen eben als den einzelnen. Von irgendeinem Verhältnis zum Weltganzen, zur Totalität des Vergangenen, ist nicht die Rede. Es handelt sich nur darum, daß er schuldig ist; / und doch soll er dies durch das Schicksal werden, also durch all das, von dem gar nicht die Rede ist! / und er soll dadurch etwas werden, das eben den Begriff des Schicksals aufhebt! / und das soll er durch das Schicksal werden!

Wird dieser Widerspruch auf eine mißverständliche Weise aufgefaßt, so ergibt sich der mißverstandene Begriff der Erbsünde; richtig verstanden leitet er auf den wahren Begriff, darauf nämlich, daß jedes Individuum es selbst und das Geschlecht ist und das spätere Individuum nicht wesentlich verschieden von dem ersten. In der Möglichkeit der Angst sinkt die Freiheit dahin, überwältigt von dem Schicksal; nun steht ihre Wirklichkeit auf, aber mit der Erklärung, daß sie schuldig wurde. Die Angst auf ihrer äußersten Spitze, wo es ist, als wäre das Individuum schon schuldig geworden, ist noch nicht die Schuld. Die Sünde kommt also weder als eine Notwendigkeit, noch als ein Zufall, und darum entspricht dem Begriff der Sünde der der Vorsehung.

Innerhalb des Christentums findet man die heidnische Beziehung der Angst auf das Schicksal überall, wo der Geist wohl vorhanden ist, aber nicht wesentlich als Geist gesetzt. Das Phänomen zeigt sich ganz deutlich, wenn man ein Genie beobachten will. Das Genie ist unmittelbar als solches überwiegende Subjektivität. Doch ist es noch nicht als Geist

gesetzt; denn als solcher wird es nur durch Geist gesetzt. In seiner Unmittelbarkeit kann es Geist sein (hierin liegt das Täuschende, als wäre seine außerordentliche Begabung Geist als Geist gesetzt); aber es hat dann ein Andres außer sich, das nicht Geist ist, und ist selbst in einem äußerlichen Verhältnis zum Geist. Darum entdeckt das Genie beständig das Schicksal, und zwar desto tiefer, je tiefer es angelegt ist. Für die Geistlosigkeit ist das natürlich eine Torheit, aber in Wirklichkeit ist es das Große; denn mit der Idee der Vorsehung wird kein Mensch geboren, und wer vermeint, man nehme dieselbe sukzessive durch die Erziehung in sich auf, ist in einem starken Irrtum befangen, obgleich ich darum die Bedeutung der Erziehung keineswegs leugnen will. Darin erweist das Genie eben seine urkräftige Macht, daß es das Schicksal entdeckt, und eben darin zeigt es seine Ohnmacht. Für den unmittelbaren Geist / und dies ist das Genie jederzeit, nur *sensu eminentiori* / ist das Schicksal die Grenze. Erst in der Sünde wird die Vorsehung gesetzt. Darum hat das Genie einen ungeheuren Kampf, diese zu erreichen. Erreicht es dieselbe nicht, so kann man an ihm so recht das Schicksal studieren.

Das Genie ist ein allmächtiges An-sich, das als solches die ganze Welt aus den Angeln heben möchte. Der Ordnung wegen tritt daher gleichzeitig mit ihm eine andere Gestalt auf / das Schicksal. Dies ist nichts; das Genie selbst ist es, welches dasselbe entdeckt, und je tiefer angelegt das Genie ist, desto tiefer entdeckt es dasselbe, denn jene Gestalt ist nur die Antizipation der Vorsehung. Bleibt das Genie nun dabei, bloß Genie zu sein, und nimmt es seine Richtung auswärts, so wird es das Erstaunlichste vollbringen, und doch jederzeit dem Schicksal unterliegen / wenn nicht handgreiflich jedem äußerlich sichtbar, so doch innerlich. Darum ist die Existenz des Genies immer wie ein Märchen, wenn es nicht dazu kommt, wirklich im tiefsten Sinne des Wortes in sich zu gehen. Das Genie vermag alles; und doch ist es abhängig von der unbedeutendsten Kleinigkeit, der eben das Genie in seiner Allmacht eine allmächtige Bedeutung gibt. Darum kann ein Sekondeleutnant, wenn er ein Genie ist, Kaiser werden, die Welt zu einem Kaiserreich unter einem Kaiser umschaffen. Darum kann aber auch die Armee kampfbereit aufgestellt, die Situation für den Kampf absolut günstig und / vielleicht im nächsten Augenblick verloren sein; eine königliche Schar

Das hier in Kürze über das welthistorische Verhältnis Angeedeutete wiederholt sich innerhalb der Christenheit bei den einzelnen Individualitäten. Das Genie weist hierbei wieder besonders deutlich aus, was in den weniger ursprünglichen Menschen auch lebt, aber so, daß es sich nicht so leicht auf die Kategorie bringen läßt. Das Genie ist überhaupt von einem beliebigen andern Menschen nur dadurch unterschieden, daß es innerhalb seiner historischen Voraussetzung mit Bewußtsein ebenso primitiv beginnt wie Adam. So oft ein Genie zur Welt kommt, wird gleichsam mit der Existenz wieder die Probe gemacht; denn es durchläuft und erlebt all das Zurückgelegte, bis es sich selbst einholt. Darum ist auch das Wissen um das Vergangene, wie das Genie es hat, ganz andrer Art als das, welches in welthistorischen Übersichten geboten wird.

Daß das Genie bei seiner unmittelbaren Bestimmtheit stehen bleiben kann, ist im Vorhergehenden angedeutet, und die Erklärung, daß dies eben Sünde ist, enthält zugleich die wahre Höflichkeit gegen das Genie. Jedes Menschenleben ist religiös angelegt. Will man dies leugnen, so gerät alles in Verwirrung; die Begriffe Individuum, Geschlecht, Unsterblichkeit werden aufgehoben. Auf diesen Punkt dürfte man wohl seinen Scharfsinn verwenden, denn hier liegen sehr schwierige Probleme. Wenn man von einem sagt, er sei ein intriganter Kopf und sollte Diplomat oder Polizeiagent werden, vom andern, er habe mimisches Talent für das Komische und sollte Schauspieler werden, von einem dritten, der gar kein Talent hat, er möge sich vom Magistrat als Heizer verwenden lassen / so ist das eine sehr nichtsagende Betrachtung des Lebens, oder besser: das ist gar keine Betrachtung, denn da sagt man ja bloß, was aus sich selbst folgt. Aber zu erklären, wie meine religiöse Existenz in ein Verhältnis zu meiner äußeren Existenz kommt und sich darin ausdrückt, das ist die Aufgabe. Doch wer nimmt sich in unserer Zeit die Mühe, über etwas derartiges nachzudenken! Und doch erweist sich ja das Leben gegenwärtig wie nie zuvor als ein flüchtig vorbeihuschender Augenblick. Aber anstatt davon zu lernen das Ewige zu ergreifen, lernt man nur sich selbst und seinem Nächsten und dem Augenblick das Leben abzujagen, indem man dem Augenblick nachjagt. Wenn man nur mitkommen, nur einmal eine Tour in dem Wirbel des Augenblicks mittanzeln kann, so hat man gelebt, so wird man von den andern

Unglücklichen beneidet, die kopfüber im Leben vorwärtsstürzen, wie sie nicht eigentlich geboren wurden, sondern schon kopfüber ins Leben herinstürzten, und doch nie dies erwünschte Ziel erreichen, — so hat man gelebt, denn was ist ein Menschenleben mehr wert, als eines jungen Mädchens kurze Lieblichkeit, die sich ja schon ungemein gut gehalten hat, wenn sie eine Nacht hindurch die Reihen der Lanzenden entzückte, um erst in der Morgenstunde zu verblaffen. Zu bedenken, wie eine religiöse Existenz eine äußerliche durchbringt und durchwirkt, dazu hat man keine Zeit. Sagt man auch nicht in der Hast der Verzweiflung dahin, so greift man doch nach dem, was gerade zunächst liegt. So wird man vielleicht gar noch etwas Großes in der Welt; geht man obendrein noch hie und da zur Kirche, so steht alles zum besten. Dies scheint darauf hinzudeuten, daß für etliche Individuen das Religiöse das Absolute ist, für andere nicht¹ / und so kann man überhaupt von einem vernünftigen Sinne des Lebens absehen. Die Überlegung wird natürlich um so schwieriger, je fremder die äußere Aufgabe dem Religiösen als solchen gegenübersteht. Welch tiefe religiöse Besinnung auf sich selbst möchte nicht dazu gehören, um eine äußere Aufgabe wie etwa die, komischer Schauspieler zu sein, religiös aufzufassen! Daß dies sich machen läßt, leugne ich indessen durchaus nicht, denn wer sich einigermaßen auf das Religiöse versteht, weiß ganz gut, daß es geschmeidiger als Gold und absolut kommensurabel ist. Der Fehler des Mittelalters war nicht, daß man auch die äußere Existenz religiös zu gestalten suchte; er lag vielmehr darin, daß man die Reflexion hierüber zu früh abbrach. Hier tritt wieder die Frage nach der Wiederholung auf: wieweit es nämlich einer Individualität glücken kann, sich selbst bis auf die kleinste Kleinigkeit hinaus wieder zu erfassen, nachdem sie begonnen hat, sich religiös auf sich zu besinnen. Im Mittelalter brach man ab. Wenn da eine Individualität bei dem Veruche, sich selbst wieder zu erobern, z. B. auf Wit,

¹ Bei den Griechen konnte die Frage nach dem Religiösen gar nicht in dieser Weise sich geltend machen. Doch ist es anziehend zu lesen, was Plato einmal erzählt und benutzt. Nachdem Epimetheus den Menschen mit allerlei Gaben ausgerüstet hatte, fragte er Zeus: ob er die Gabe, zwischen gut und böse zu wählen, wie die vorigen Gaben austheilen solle, so daß sie einer erhielte, wie ein anderer die Gabe der Weisheit, ein dritter die der Poesie, ein vierter die der Kunst? Zeus aber antwortete: diese Gabe sei an alle gleich auszuteilen, da sie jedem Menschen gleich wesentlich zugehöre.

wegs Trotz oder selbstische Freiheit im endlichen Sinne ist. Mit einer derartigen Annahme hat man schon öfter die Entstehung der Sünde erklären wollen. Damit verlor man indes nur Zeit und Mühe; denn die Annahme einer solchen Voraussetzung bringt viel eher in Schwierigkeiten, als daß sie etwas erklären würde. Wird die Freiheit so aufgefaßt, so hat sie ihren Gegensatz in der Notwendigkeit, und hiermit zeigt sich, daß man die Freiheit in einer Reflexionsbestimmung aufgefaßt hat. Rein, den Gegensatz zur Freiheit bildet die Schuld, und das ist das Höchste an der Freiheit, daß sie beständig nur mit sich selbst zu tun hat: in ihrer Möglichkeit projiziert sie die Schuld, setzt sie also durch sich selbst, und wird die Schuld wirklich gesetzt, so setzt sie sie durch sich selbst. Gibt man hierauf nicht Obacht, so hat man geistreich die Freiheit mit etwas ganz anderem verwechselt, mit der Kraft.

Wenn nun die Freiheit die Schuld fürchtet, so fürchtet sie sich nicht davor, sich als schuldig zu erkennen, wenn sie es ist; sie fürchtet vielmehr, es zu werden, und darum kommt die Freiheit, sobald die Schuld gesetzt ist, als Reue wieder. Das Verhältnis der Freiheit zur Schuld ist indessen bis auf weiteres eine Möglichkeit. Hier erweist sich wieder das Genie, indem es nicht von der primitiven Entscheidung abspringt und außer sich bei Kreti und Pleti die Entscheidung sucht; indem es sich auf das gewöhnliche Feilschen nicht einläßt. Nur durch sich selbst kann die Freiheit zu wissen bekommen, ob sie Freiheit ist oder ob die Schuld gesetzt ist. Es gibt darum nichts Lächerlicheres als anzunehmen, daß die Frage, ob man Sünder oder schuldig ist, unter die Rubrik „Memorierstoff“ gehöre.

Das Verhältnis der Freiheit zur Schuld ist Angst, weil Freiheit und Schuld noch eine Möglichkeit sind. Indem nun aber die Freiheit in leidenschaftlich erregtem Wunsche auf sich selbst hinstiert und die Schuld von sich fern halten will, so daß auch nicht ein Schein von derselben in der Freiheit zu finden sein soll, kann sie es nicht unterlassen, mit dem zweideutigen Stieren der Angst auf die Schuld hinzustieren; denn innerhalb der Möglichkeit ist das Meiden selbst ein Begehren.

Hier zeigt es sich nun am deutlichsten, in welchem Sinne für das spätere Individuum gegenüber Adam ein Mehr von Angst vorhanden

psychologische Approximation voraus. Dieser Zustand ist Gegenstand der Psychologie. In jedem Zustand ist die Möglichkeit zur Stelle, und insofern Angst. So ist es, nachdem die Sünde gesetzt ist, denn nur das Gute ist die Einheit von Zustand und Übergang.

I. Die Angst vor dem Bösen

a) Die gesetzte Sünde ist wohl eine aufgehobene Möglichkeit, aber zugleich eine unberechtigte Wirklichkeit. Insofern kann die Angst in ein Verhältnis zu ihr treten. Da sie eine unberechtigte Wirklichkeit ist, soll sie wieder negiert werden. Diese Arbeit will die Angst auf sich nehmen. Hier ist der rechte Tummelplatz für ihre schlaue Sophistik. Während die Wirklichkeit der Sünde die eine Hand der Freiheit (wie der Kommandant die Hand Don Juans) in ihrer eifigen Rechten hält, gestikuliert diese mit der anderen und sucht sich mit berückender Beredsamkeit allerlei Blendwerke vorzuspiegeln¹.

b) Die gesetzte Sünde trägt zugleich ihre Konsequenz in sich, ob diese auch eine der Freiheit fremde Konsequenz ist. Diese kündet sich an; zu ihr tritt die Angst in ein Verhältnis, da sie als künftig die Möglichkeit eines neuen Zustandes ist. Wie tief ein Individuum auch gesunken sei, es kann noch tiefer sinken, und dieses „kann“ ist das Objekt der Angst. Je mehr hier die Angst erschläfft, desto deutlicher wird, daß die Konsequenz der Sünde dem Individuum in succum et sanguinem übergegangen ist, daß die Sünde in dieser Individualität Heimatrecht bekommen hat.

Die Sünde bedeutet hier natürlich das Konkrete, denn man sündigt nie überhaupt oder im allgemeinen. Selbst die Sünde², über die Wirklichkeit der Sünde zurückspringen zu wollen, ist nicht eine Sünde überhaupt, denn eine solche ist nie vorgekommen. Wer sich einigermaßen auf die Menschen versteht, kennt die sophistische Methode recht gut, daß man sich stets nur an einem einzelnen Punkt stößt, welcher stetig variiert wird. Die Angst will die Wirklichkeit der Sünde weghaben, nicht ganz,

¹ Der Form der Untersuchung entsprechend kann ich die einzelnen Zustände nur kurz, sozusagen algebraisch andeuten. Zu eigentlicher Schilderung ist hier der Ort nicht.

² Das ist ethisch geredet, denn die Ethik sieht nicht auf den Zustand, sondern darauf, daß dieser im selben Augenblick eine neue Sünde ist.

aber bis zu einem gewissen Grade; oder besser: sie möchte bis zu einem gewissen Grade die Wirklichkeit der Sünde belassen, aber eben nur / bis zu einem gewissen Grade. Sie ist darum auch gar nicht so abgeneigt, mit den quantitativen Bestimmungen etwas zu spielen; ja, je entwickelter sie ist, desto weiter kann sie dieses Spiel treiben. Sobald aber der Spaß und Zeitvertreib dieses quantitativen Bestimmens weitergreift und das Individuum für den qualitativen Sprung einfangen will, der wie der Ameisenbär im Hintergrunde des in den losen Sand gewühlten Trichters auf der Lauer liegt, so zieht sich die Angst vorsichtig zurück, so hat sie einen kleinen Punkt, der noch gerettet werden muß und noch nicht für Sünde gelten soll, und im nächsten Augenblick hat sie einen anderen solchen Punkt. Ein Sündenbewußtsein, das sich in der Reue einen tiefen und ernsthaften Ausdruck gibt, ist eine große Seltenheit. Indessen werde ich mich, um meiner selbst, um des Gedankens und des Nächsten willen, doch nie dahin drängen lassen, das so auszudrücken, wie Schelling es vermutlich ausgedrückt hätte, der irgendwo von einem Genie zur Tat in derselben Weise redet wie etwa von einem Genie zur Musik usw. So kann man bisweilen, ohne es zu wissen, mit einem einzigen erklärenden Wort alles verwirren. Partizipiert nicht jeder Mensch wesentlich am Absoluten, so ist alles vorbei. Darum soll man in der Sphäre des Religiösen nicht von Genie reden als von einer speziellen Begabung, die nur einzelnen gegeben ist; denn die Begabung ist hier, daß man will, und dem, der nicht will, soll man wenigstens dadurch sein Recht angebeihen lassen, daß man ihn nicht beklagt.

Ethisch geredet ist die Sünde kein Zustand. Der Zustand ist hingegen stets die letzte psychologische Approximation zu dem nächsten Zustand. Die Angst nun ist beständig als die Möglichkeit des neuen Zustandes zur Stelle. In dem unter a beschriebenen Zustand ist die Angst bemerklicher, während sie in dem Zustand b mehr und mehr verschwindet. Aber doch lauert die Angst von außen auf ein solches Individuum, und vom Standpunkte des Geistes aus gesehen, ist sie hier größer als irgendwo. In a bezieht sich die Angst auf die Wirklichkeit der Sünde, aus der sie sophistisch die Möglichkeit hervorbringt, während sie ethisch gesehen sündigt. Die Bewegung der Angst ist hier die entgegengesetzte von der in der Unschuld, wo sie aus der Möglichkeit der Sünde psychologisch

wigige Angst jeden Augenblick hervorzubringen vermag, ist keine Dialektik zu besiegen imstande. Eine solche Reue zeigt eine Zerknirschung, die im Ausdruck und in der Dialektik der Leidenschaft viel mächtiger ist, als die wahre Reue. (In anderem Sinne ist sie natürlich ohnmächtiger; es ist aber doch bemerkenswert und muß jedem, der derartiges beobachtet, gewiß auffallen, mit welcher Überredungsgabe, welcher Beredsamkeit eine solche Reue alle Einwendungen abwehrt, alle, die ihr nahetreten, überführt, um dann wieder an sich selbst zu verzweifeln, wenn sie sich nicht mehr damit zerstreuen kann.) Dieses Entsetzen mit Worten und Redensarten bannen zu wollen, ist verlorene Liebesmühe; wer darauf verfällt, kann sicher sein, daß gegenüber der elementarischen Beredsamkeit, die einem solchen zu Gebote steht, sein Predigen nicht mehr ist als das Lallen eines Kindes. Das Phänomen kann sich ebensogut im Verhältnis zur Sinnlichkeit zeigen (Neigung zum Trunk, zu Opium, zu Ausschweifungen usw.), wie im Verhältnis zu dem Höheren im Menschen (Stolz, Eitelkeit, Zorn, Haß, Trotz, Hinterlist, Neid usw.). Das Individuum kann seinen Zorn bereuen, und je tiefer es ist, desto tiefer ist die Reue. Aber die Reue kann es nicht freimachen, darin greift sie fehl. Die Versuchung kommt; die Angst hat sie schon entdeckt; jeder Gedanke zittert; die Angst saugt der Reue alle Kraft aus; es schwindelt ihr; es ist als hätte der Zorn schon gesiegt; sie ahnt schon die Zerknirschung der Freiheit im nächsten Augenblick; der Augenblick kommt, / der Zorn siegt.

Was nun auch die Konsequenz der Sünde sein mag: daß das Phänomen in gehöriger Stärke auftritt, ist immer ein Zeichen einer tieferen Natur. Es wird allerdings seltener im Leben gesehen, d. h. man muß schon Beobachter sein, um es häufiger zu entdecken. Dies kommt daher, daß es sich verbergen läßt, sowie daß es oft vertrieben wird, indem die Menschen die eine oder andere Klugheitsregel benutzen, um das Kind, aus welchem das höhere Leben entstehen soll, noch vor der Geburt abzutreiben. Man braucht sich nur mit Kreti und Pleti zu beratschlagen, so wird man bald, wie die Leute meist sind, und wird sich stets ein paar Ehrenmänner sichern können, die bezeugen, daß man so sei. Das probateste Mittel, von den Anfechtungen des Geistes frei zu bleiben, ist ja, je eher je lieber geistlos zu werden. Wenn man nur beizeiten dazu tut,

so macht sich alles ganz von selbst, und was die Anfechtung betrifft, so kann man leicht erklären, etwas derartiges gebe es überhaupt nicht oder sei höchstensfalls als pikante dichterische Fiktion zu betrachten. In alten Tagen war der Weg zur Vollkommenheit schmal und einsam, die Wanderung stets durch Irrwege gefährdet, bedroht von dem räuberischen Überfall der Sünde und verfolgt von dem Pfeil des Vergangenen, der gefährlich ist wie der skythischer Horden; jetzt reist man in guter Gesellschaft auf der Eisenbahn, und ehe man sich's versieht, ist man ans Ziel gekommen.

Das einzige, das in Wahrheit gegen die Sophismen der Angst zu wappnen vermag, ist Glaube, der Mut zu glauben, daß der Zustand selbst eine neue Sünde ist, der Mut, der Angst ohne Angst abzusagen. Das vermag aber nur der Glaube, ohne daß er darum die Angst vernichten würde; vielmehr reißt er sich ewig von dem Todesblick der Angst los. Dies vermag nur der Glaube, denn nur im Glauben ist die Synthese ewig und jeden Augenblick möglich.

Was hier entwickelt wurde, gehört durchaus der Psychologie an, wie leicht einzusehen ist. Ethisch dreht sich alles darum, das Individuum in die richtige Stellung zur Sünde hineinzubringen. Sobald dies erreicht ist, steht es reuevoll in der Sünde. Im selben Augenblick ist es, von der Idee aus gesehen, der Dogmatik anheimgefallen. Die Reue ist der höchste ethische Widerspruch, teils weil die Ethik die Idealität nur fordern kann und sich damit begnügen muß, die Reue als Antwort zu bekommen, teils weil die Reue in Beziehung auf das, was sie heben soll, dialektisch zweideutig bleibt und diese Zweideutigkeit erst von der Dogmatik durch die Veröhnung gehoben wird, in der die Bestimmung der Erbsünde deutlich wird. Zudem verzögert die Reue die Tat, und diese letztere ist doch gerade, was die Ethik fordert. Zuletzt muß also die Reue sich selbst bereuen, da der Augenblick der Reue zu einem Defizit der Tat wird. Es war darum ein energiereich und mutvoller Ausdruck echt ethischer Gesinnung, wenn der alte Fichte sagte, er habe keine Zeit zur Reue. Doch brachte er damit die Reue noch nicht zu ihrer dialektischen Spitze, wo sie, nachdem sie sich gesetzt, in einer neuen Reue sich aufheben will und dann zusammensinkt.

Dieser Paragraph entwickelte, wie überhaupt diese ganze Schrift, was man die psychologischen Stellungen der Freiheit zur Sünde nennen kann, oder die psychologischen approximierenden Zustände vor der Sünde. Diese wollen aber nicht etwa ethische Erklärungen der Sünde sein.

II. Die Angst vor dem Guten (das Dämonische)

In unserer Zeit hört man seltener von dem Dämonischen reden. Die einzelnen diesbezüglichen Erzählungen, die sich im Neuen Testamente finden, läßt man im allgemeinen dahingestellt sein. Soweit die Theologen dieselben zu erklären suchen, vertiefen sie sich gern in Erörterungen über die eine und andere unnatürliche Sünde, und dabei findet man auch Beispiele dafür, daß das Tierische eine solche Macht über den Menschen bekommt, daß es endlich in tierisch unartikulierten Lauten oder in tierischer Mimik und tierischem Blick sich ankündigt; wobei es manchmal der Gestalt des Menschen (dem physiognomischen Ausdruck, wie ihn Lavater nennt) einen besonderen Typus aufprägt, manchmal auch nur wie ein Wetterleuchten über das Gesicht hinzuckt und so ahnen läßt, was da drinnen wohnt, wie ein Blick oder Gestus des Wahnwizes in einem verschwindenden Augenblick den vernünftigen, besonnenen, geistreichen Mann, mit dem man im Gespräch ist, parodiert, verspottet, karikiert. Was die Theologen in dieser Hinsicht bemerken, kann ganz richtig sein, aber hier liegt alles daran, daß die Pointe getroffen werde. Im allgemeinen wird nun das Phänomen so beschrieben, daß man deutlich sieht: das wovon man redet, ist die Knechtschaft der Sünde. Diesen Zustand kann ich nicht besser beschreiben, als indem ich an ein allbekanntes Spiel erinnere, bei welchem zwei sich unter einen Mantel stecken, als wäre es nur ein Mensch, und nun der eine redet, der andere dazu (im Verhältnis zur Rede aber natürlich ganz zufällig) gestikuliert. So hat das Tier sich in die Gestalt des Menschen eingekleidet und karikiert ihn nun beständig mit seiner Gestikulation und seinem Zwischenspiel. Die Knechtschaft der Sünde ist aber noch nicht das Dämo-

nische. Sobald die Sünde gesetzt ist und das Individuum in der Sünde verbleibt, sind zwei Formationen möglich, von denen der vorangehende Paragraph die eine beschrieben hat. Achtet man nicht hierauf, so kann man das Dämonische nicht bestimmen. In der beschriebenen Formation ist das Individuum in der Sünde und lebt in Angst vor dem Bösen. Diese Situation ist, von einem höheren Standpunkt aus gesehen, im Guten; deshalb ängstet sich das Individuum vor dem Bösen. Die andere Formation ist das Dämonische, und in ihr ist das Individuum im Bösen und ängstet sich vor dem Guten. Die Knechtschaft der Sünde ist ein unfreies Verhältnis zu dem Bösen; das Dämonische ist ein unfreies Verhältnis zu dem Guten.

Darum wird das Dämonische erst recht deutlich, wenn es von dem Guten berührt wird, das in diesem Falle von außen an seine Grenze herankommt. Aus diesem Grunde ist es bemerkenswert, daß das Dämonische im Neuen Testament sich erst zeigt, wenn Christus in Berührung mit ihm tritt; und ob nun der Dämonen Legion sein mag (Matth. 8, 28—34; Mark. 5, 1—20; Luk. 8, 26—39), oder ob der Dämon stumm ist (Luk. 11, 14), das Phänomen ist dasselbe, die Angst vor dem Guten; denn die Angst kann sich ebensowohl im Verstummen, wie im Schrei ausdrücken. Das Gute bedeutet natürlich die Reintegration der Freiheit, die Erlösung, Errettung, oder wie man es nennen mag.

In früherer Zeit ist oft von dem Dämonischen die Rede gewesen. Es hat hier keinen Wert, Studien zu machen oder Studien gemacht zu haben, die in den Stand setzen, gelehrte und kuriose Bücher aufzuzählen und zu zitieren. Man kann die verschiedenen möglichen und zu verschiedenen Zeiten auch wirklichen Betrachtungsweisen leicht skizzieren. Dies zu tun kann seinen Wert haben, da die verschiedenen Arten derselben auf die Bestimmung des Begriffes hinleiten können.

Man kann das Dämonische ästhetisch-metaphysisch betrachten. Dann wird das Phänomen als Unglück, Schicksal usw. aufgefaßt und beurteilt; es läßt sich dann als Analogie dazu anführen, daß ein Mensch schwachsinnig geboren sein kann usw. Die Stimmung gegen das Dämonische ist in dem Falle das Mitleid. Wie jedoch das Wünschen die elendeste von allen Solokünsten ist, so ist das Bemitleiden, nämlich in dem Sinne, in dem es gewöhnlich genommen wird, die elendeste von allen

gesellschaftlichen Virtuositäten und Geschicklichkeiten. Das Mitleid ist so weit entfernt dem Leidenden zugute zu kommen, daß man in demselben vielmehr bloß den eigenen Egoismus hegt und pflegt. Man wagt es nicht, im tieferen Sinne über etwas derartiges nachzudenken, sondern dispensiert sich durch „Mitleid“. Erst wenn der Mitleidige in seinem Mitleid sich so zu dem Leidenden verhält, daß er im strengsten Sinne faßt, es sei seine Sache, um die sich's handelt; erst wenn er sich so mit dem Leidenden zu identifizieren weiß, daß er, um eine Erklärung ringend, um sich selbst ringt und aller Gedankenlosigkeit, Weichlichkeit und Feigheit absagt: erst dann erhält das Mitleid Bedeutung; und erst dann bekommt es vielleicht seinen besonderen Sinn, indem der Mit-Leidende von dem Leidenden sich dadurch unterscheidet, daß er in einer höheren Weise leidet. Wenn sich der Mitleidende so zu dem Leidenden verhält, so handelt es sich nicht um ein paar tröstende Worte, ein Scherzlein, ein Achselzucken; denn wenn man dann jammert, hat man wohl auch etwas bekommen, um darüber zu jammern. Ist das Dämonische eine Schidung des Schicksals, so kann es jeden befallen. Das ist nicht zu leugnen, wenn man auch in unserer feigen Zeit alles mögliche tut, um mit Zerstreungsmitteln, mit der Janitscharenmusik marktshreierisch angekündigter Unternehmungen einen Gedanken einsam in der Ferne zu halten, wie man in den Wäldern Amerikas durch Fuchelchein, Geschrei und Bedenschlagen die wilden Tiere fern vom Lager hält. Daher rührt es, daß man in unserer Zeit so wenig von den höchsten geistigen Anfechtungen zu wissen bekommt, desto mehr dagegen von all den läppischen Liebeskonflikten zwischen Mann und Weib, die ein raffiniertes Gesellschafts- und Soireenleben mit sich bringt. Übernimmt das wahre humane Mitleid das Leiden als Bürge und Selbstschuldner, so kommt man erst darüber ins reine, wie weit das Schicksal und wie weit die Schuld beteiligt ist. Und diese Distinktion muß mit der bekümmerten und zugleich energischen Leidenschaft der Freiheit ausgearbeitet werden, so daß man sie festhalten darf, ob auch die ganze Welt zusammenstürzte und ob es selbst schiene, daß man durch seine Unerforschlichkeit unerföhrlichen Schaden anrichte.

Man hat das Dämonische ethisch beurteilt und verurteilt. Es ist hinlänglich bekannt, mit welcher entsehrlicher Strenge man es verfolgt, unter-

sucht, abgestraft hat. Die Menschen unserer Zeit schaudert, wenn sie davon erzählen hören; man wird recht sentimental und gerührt bei dem Gedanken, daß doch in unserer aufgeklärten Zeit derartiges nicht mehr vorkommt. Schon gut / ist aber das sentimentale Mitleid so gar viel preiswürdiger? Jenes Vorgehen zu beurteilen und zu verurteilen steht mir nicht zu, ich habe es nur zu betrachten. Daß jene Zeit so ethisch streng war, zeigt gerade, daß ihr Mitleid von etwas besserer Qualität war. Indem sie kraft des Gedankens sich mit dem Phänomen identifizierte, hatte sie keine weitere Erklärung, als daß es als Schuld aufzufassen sei. Sie war darum fest überzeugt, der Dämonische müsse nach seiner besseren Möglichkeit doch schließlich selbst wünschen, daß man mit aller Grausamkeit und Strenge gegen ihn verfare. War es nicht, um aus einer verwandten Sphäre ein Exempel beizuziehen, war es nicht Augustinus, der die Anwendung von Strafe, ja der Todesstrafe gegen Ketzer empfahl? Mangelte es ihm wohl an Mitleid? oder unterschied sich sein Vorgehen von dem unserer Zeit nicht vielmehr dadurch, daß ihn das Mitleid nicht feig gemacht hatte? so daß er in betreff seiner selbst wohl gesagt hätte: wenn es mit mir so weit kommen sollte, so gebe Gott, daß eine Kirche vorhanden sei, die mich nicht aufgibt, sondern alle Macht gegen mich gebraucht! Aber in unserer Zeit fürchtet man sich, wie Sokrates einmal sagt, sich von dem Arzt schneiden und brennen zu lassen, damit man geheilt werde.

Man hat gemeint, das Dämonische sei medizinisch zu behandeln. Wer steht sich: was richten Pulver und Pillen und kalt Wasser nicht alles aus! Nun standen Doktor und Apotheker zusammen; der Patient wurde entfernt, damit den anderen nicht bange würde. In unserer mutigen Zeit darf man ja einem Patienten nicht sagen, daß er sterben werde; man darf den Geistlichen nicht rufen / es könnte der Kranke sonst vor Schreden sterben; man darf einem Patienten nicht sagen, daß vor ein

¹ Wer nicht ethisch so entwickelt ist, daß er Trost und Linderung empfände, wenn ihm jemand / selbst im Augenblick des herbsten Leidens / mutvoll zurief, daß es sich nicht um ein blindes Schicksal handle, sondern um Schuld; wer nicht Trost und Linderung fühlt, wenn ihm das aufrichtig und ernsthaft gesagt wird, der ist noch nicht im strengen Sinne ethisch entwickelt. Denn die ethische Individualität fürchtet nichts mehr als das ästhetische Cirumlarum vom Schicksal uff., das ihr unter der Maske des Mitleids ihr Kleinod, die Freiheit, hinterlistig raubt.

paar Tagen jemand an derselben Krankheit gestorben ist. Der Patient wurde also entfernt, das Mitleid ließ nach seinem Befinden fragen, der Arzt versprach, sobald als möglich eine tabellarische statistische Übersicht herauszugeben und ein Durchschnittsergebnis zu berechnen. Und wenn man den Durchschnitt gefunden hat, so ist ja alles erklärt. / Diese Art der Betrachtung, welche das Phänomen medizinisch behandelt, sieht es für etwas rein Physisches und Somatisches an; dabei kann man, wie die Ärzte oft tun und in specie ein Arzt in einer Novelle von Hoffmann, sich eine Priese nehmen und sagen: Das ist eine bedenkliche Sache.

Die Möglichkeit dieser drei so verschiedenen Betrachtungsweisen beweist die Zweideutigkeit des Phänomens; daß es auf irgendeine Weise allen diesen Sphären angehört, dem Somatischen, Psychischen, Pneumatischen. Dies deutet darauf hin, daß das Dämonische einen weit größeren Umfang hat, als gewöhnlich angenommen wird; und dies läßt sich daraus erklären, daß der Mensch eine Synthese von Leib und Seele ist, getragen vom Geist, daß darum auch eine Desorganisation des einen sich zugleich im übrigen bemerklich machen muß. Wenn man aber erst einmal darauf recht aufmerksam werden will, welchen Umfang es hat, so wird sich vielleicht zeigen, daß auch manche von denjenigen, die dieses Phänomen behandeln wollen, selbst in dasselbe einzubegreifen sind, und daß sich Spuren von demselben bei jedem Menschen finden, so gewiß jeder Mensch ein Sünder ist.

Da nun aber das Dämonische im Lauf der Zeit die verschiedensten Dinge bedeutet hat und endlich dazu avanciert ist, alles zu bedeuten, was man darunter verstehen mag, so wird es am besten sein, den Begriff etwas zu bestimmen. Hierbei möge schon beachtet werden, daß wir ihm den Platz angewiesen haben, den es in dieser Untersuchung einnimmt. In der Unschuld kann von dem Dämonischen nicht die Rede sein. Andererseits hat man jede phantastische Vorstellung von einer Verschreibung an das Böse usw., wodurch der Mensch durchaus böse würde, aufzugeben. Hier hat der Widerspruch in dem strengen Vorgehen früherer Zeiten seinen Ursprung. Man hatte jene Meinung, und doch wollte man strafen. Die Strafe war aber doch nicht bloß eine Notwehr, sondern erstrebte zugleich die Rettung (entweder die des Betreffenden durch

land als Prinz und andere verschlossen / bis die Zeit kam, da es sich erwies, daß ihre Verschlossenheit ein Einverständnis mit dem Guten war. Eine solche Verschlossenheit war also identisch mit einer Ausweitung; und nie ist eine Individualität in schönerem und edlerem Sinne ausgeweitet, als wenn sie in dem Mutterleibe einer großen Idee eingeschlossen ist. Die Freiheit ist eben das Ausweitende. Eben nun im Gegensatz hierzu, meine ich, kann man die Unfreiheit verschlossen κατ' ἐξοχήν nennen. Man gebraucht im allgemeinen von dem Bösen einen mehr metaphysischen Ausdruck: es sei das „Verneinende“; genau der ethische Ausdruck hierfür ist, wenn man die Wirkung im Individuum in Betracht zieht, daß es das „Verschlossene“ ist. Das Dämonische schließt sich nicht ein mit irgend etwas; aber es schließt sich selbst ein, und darin liegt das Tiefsinnige im Dasein, daß die Unfreiheit eben sich selbst zum Gefangenen macht. Die Freiheit ist beständig kommunizierend (wenn man diesem Worte hier die religiöse Bedeutung unterlegt, so ist dies kein Schaden); die Unfreiheit wird mehr und mehr verschlossen und will die Kommunikation nicht. Dies kann man in allen Sphären wahrnehmen. Es zeigt sich bei der Hypochondrie, bei der Grillensfängerei; es zeigt sich bei den höchsten Leidenschaften, wenn diese, da sie mit dem Dasein sich durchaus nicht verstehen können, sich systematisch in Schweigen hüllen¹. Wenn nun die Verschlossenheit von der Freiheit berührt wird, so wird ihr angst. Man hat in der gewöhnlichen Sprache den äußerst bezeichnenden Ausdruck, daß einer „mit der Sprache nicht herauswolle“. Das Verschlossene ist nämlich eben das Stumme; die Sprache, das Wort ist das Erlösende, das von der leeren Abstraktion der Verschlossenheit erlöst. Tritt nun die Freiheit von außen zu dem in sich verschlossenen Dämonischen in ein Verhältnis, so ist das Gesetz für die Offenbarung des Dämonischen, daß es wider Willen mit der Sprache herausrückt. In der Sprache liegt nämlich die Kommunikation. Im Neuen Testament sagt daher ein Dämonischer zu Christus,

¹ Es wurde schon gesagt und sei hier nochmals gesagt, daß das Dämonische einen ganz andern Umfang hat, als man gewöhnlich glaubt. In dem vorhergehenden Paragraphen wurden die Formationen in der andern Richtung angedeutet; hier folgt eine andre Reihe von Formationen, und so, wie ich sie hier dargestellt habe, läßt sich die Unterscheidung durchführen. Hat man eine bessere, so wähle man diese; doch darf man auf diesen Gebieten wohl vorsichtig sein, sonst fließt alles zusammen.

wie dieser sich ihm nähert: *ἄκουε καὶ σὸς*; er beharrt darauf: daß Christus komme, ihn zu verderben (Angst vor dem Guten). Oder: ein Dämonischer bittet Christus, einen anderen Weg zu gehen. (Wenn die Angst sich auf das Böse bezieht, so flüchtet sich das Individuum zur Erlösung hin, vgl. § 1).

Beispiele hierzu bietet das Leben in allen möglichen Sphären und Graden reichlich dar. Ein verstockter Verbrecher will sich zu keinem Geständnis verstehen (hierin liegt eben das Dämonische; er will nicht durch Erleiden der Strafe mit dem Guten kommunizieren). Gegen einen solchen gibt es eine Methode, die zwar wohl seltener gebraucht wird: es ist die Macht des Schweigens und des Muges. Wenn ein Inquisitor genug körperliche Kraft und geistige Elastizität hat, um auszuhalten, ohne daß sein Muskelspiel erschlaft, und ob es 16 Stunden währte, so muß es ihm zuletzt glücken, das Geständnis unwillkürlich herausbrechen zu machen. Kein Mensch mit bösem Gewissen kann das Schweigen aushalten. Setzt man ihn in ein einsames Gefängnis, so stumpft er sich selbst ab. Das Schweigen aber, während der Richter zur Stelle ist, die Sekretäre nur darauf warten, das Protokoll aufzunehmen, ist die tiefstinnigste und scharfsinnigste Frage, ist die entsetzlichste und doch eine zulässige Tortur; aber sie ist keineswegs so leicht anzustellen, wie man meinen möchte. Das einzige, das die Verslossenheit zum Reden zwingen kann, ist entweder ein höherer Dämon (denn jeder Teufel regiert nur seine Zeit) oder das Gute, das absolut schweigen kann; und wenn einer in Schlaueit wähnte, durch diese schweigende Examination den Dämon in Verlegenheit zu bringen, so möchte der Examinator selbst beschämt werden, und es möchte sich zeigen, daß er endlich für sich selbst bange würde und das Schweigen brähe. Gegenüber dem untergeordneten Dämon und einer untergeordneten Menschennatur, deren Gottesbewußtsein nicht stark entwickelt ist, ist die Verslossenheit unbedingt siegreich, weil der erstere nicht auszuhalten vermag und die letztere in aller Unschuld gewohnt ist, von der Hand zum Mund zu leben, und das Herz auf der Zunge hat. Es ist unglaublich, welche Macht der Verslossene über solche Menschen bekommen kann, wie sie zuletzt bitten und betteln bloß um ein einziges Wort, das das Schweigen brähe; es ist aber auch empörend, auf diese Weise den

dabei zum zweitenmal. Soll dieses Phänomen eintreten, so muß in dem Individuum eine Mischung von Reinheit und Unreinheit sein, die seltener ist. Am ehesten kommt es darum zu dieser Verschllossenheit, wenn das Individuum seiner selbst nicht mächtig war, während es das Schreckliche beging. So kann ein Mensch im Rausch etwas getan haben, dessen er sich nachher nur dunkel erinnert; aber er weiß doch, daß es so wild war, daß es ihm fast unmöglich ist, sich selbst wieder zu erkennen. Daselbe kann mit einem Menschen der Fall sein, der einmal geisteskrank war und eine Erinnerung seines vorigen Zustandes behalten hat. Was nun entscheidet, ob das Phänomen dämonisch ist, das ist die Stellung des Individuums zur Offenbarung: ob es jenes Faktum durch die Freiheit durchbringen, es in die Freiheit übernehmen will. Sobald es dies nicht will, ist das Phänomen dämonisch. Dies ist scharf festzuhalten; denn auch der, welcher dies wünscht, ist doch wesentlich dämonisch. Er hat nämlich zwei Willen; einen untergeordneten, ohnmächtigen, der die Offenbarung will, und einen stärkeren, der die Verschllossenheit will; daß aber dieser der stärkere ist, zeigt, daß er wesentlich dämonisch ist.

Das Verschllossene ist die unfreiwillige Offenbarung. Je schwächer die Individualität ursprünglich ist, oder je mehr die Elastizität der Freiheit im Dienste der Verschllossenheit verzehrt ist, desto leichter bricht zuletzt das Geheimnis aus dem Menschen heraus. Die unbedeutendste Berührung, ein Blick im Vorbeigehen usw. reicht zu, jene schreckliche oder, je nach dem Inhalt der Verschllossenheit, komische Bauchrednerei beginnen zu lassen. Diese kann eine direkte oder eine indirekte Offenbarung enthalten, wie ja ein Geisteskranker eben damit seine Verrücktheit verraten kann, daß er auf einen anderen Menschen hinweist: der sei ihm höchst unbehaglich, er sei gewiß verrückt. Die Offenbarung kann sich in Worten aussprechen; dann endet der Unglückliche damit, daß er jedem sein Geheimnis aufdrängt. Sie kann sich in Mienen, einem Blick verkünden; denn es gibt Blicke, in denen der Mensch unfreiwillig das Verborgene offenbart. Es gibt einen anklagenden Blick, der offenbart, was man aus Angst fast nicht verstehen möchte; einen zerknirschten, flehenden Blick, der nicht gerade die Neugier reizt, weiter in das, was unfreiwillig sich andeutet, hineinzuschauen. Je nach dem Inhalt der Verschllossenheit kann alles dies wieder fast komisch sein; denn oft sind

es die reinsten Lächerlichkeiten, Kleinliche, eitle Geschichten, Kindereien, Äußerungen von kleinlichem Reid, medizinische partielle Verrücktheiten usw., die sich auf diese Weise in der Angst der Unfreiwilligkeit offenbaren.

Das Dämonische ist das Mögliche. Dieses neue Prädikat bezeichnet nur eine andere Seite der Verschllossenheit. Als Verschllossenes wird das Dämonische bestimmt, wenn auf den Gehalt, als das Mögliche, wenn auf die Zeit reflektiert wird. Die Verschllossenheit war die Wirkung davon, daß die Individualität sich gegen das übrige Menschenleben verneinend verhielt. Sie schloß sich beständig mehr und mehr gegen die Kommunikation ab. Diese aber ist wieder Ausdruck für die Kontinuität, und die Negation der Kontinuität ist das Mögliche. Man sollte meinen, die Verschllossenheit habe eine außerordentliche Kontinuität, und doch ist gerade das Gegenteil der Fall, wenn sie auch gegen dem faden, weichlichen Ausficherausfallen, das stets im Eindruck aufgeht, einen Schein von Kontinuität hat. Die Kontinuität der Verschllossenheit läßt sich am besten mit dem Schwindel vergleichen, den ein Kreisel haben mag, der sich beständig auf seiner Spitze um sich dreht. Wenn nun die Verschllossenheit nicht bis zur völligen Verrücktheit führt, dem kläglichen perpetuum mobile eines ewigen Einerleis, so will die Individualität doch eine gewisse Kontinuität mit dem übrigen Menschenleben festhalten. Gerade im Verhältnis zu dieser Kontinuität erweist sich nun die Schein-Kontinuität der Verschllossenheit als das Mögliche. In einem Augenblick ist es da, im nächsten ist es fort, und wie es fort ist, ist es wieder ganz und vollständig da. Es läßt sich weder in eine Kontinuität hinein, noch zu einer solchen durcharbeiten; was sich aber derart äußert, ist eben das Mögliche.

Wenn das Dämonische etwas Somatisches wäre, so würde es nie das Mögliche sein. Wenn Fieber oder Verrücktheit sich wiederholt, so entdeckt man doch zuletzt ein Gesetz dafür, und dieses Gesetz hebt die Möglichkeit bis zu einem gewissen Grade auf. Das Mögliche aber kennt kein Gesetz. Es ist nicht unter die Naturphänomene zu stellen, sondern ist ein psychisches Phänomen, eine Äußerung der Unfreiheit.

Das Mögliche ist, wie das Dämonische, Angst vor dem Guten. Dieses bedeutet hier die Kontinuität; denn die erste Äußerung der Rettung ist

die Menschen abzuschließen, sich mit sich selbst einzuschließen, um sich in dem Göttlichen auszuweiten; die die Lüre zuschloß und die draußen für Narren hielt, um im Verborgenen zu reden, / darum bekümmert man sich nicht. Aus Veranlassung des einen oder anderen zufälligen Phänomens hat man das Wort aufgebracht, und so ist das Ironie. Da kommen dann noch die Nachschwäger, die trotz ihrer welthistorischen Übersichten, denen unglücklicherweise alle Kontemplation abgeht, um die Begriffe etwa ebensogut Bescheid wissen, wie jener edle Jüngling um die Rosinen, der im Examen der Handelsschule auf die Frage, woher man solche beziehe, antwortete: wir holen die unfrigen beim Krämer in der Quergasse.

Wir kommen nun wieder zu der Bestimmung zurück, daß das Dämonische Angst vor dem Guten ist. Wenn die Unfreiheit einerseits vermöchte, sich ganz abzuschließen und zu hypostasieren, wenn sie anderseits das nicht beständig wollte¹ (worin der Widerspruch liegt, daß die Unfreiheit etwas wolle, da sie doch eben den Willen verloren hat), so wäre das Dämonische nicht Angst vor dem Guten. Darum zeigt sich auch die Angst am deutlichsten in dem Augenblicke der Berührung. Ob nun das Dämonische in der einzelnen Individualität das Entsetzliche bedeutet, oder ob es nur vorhanden ist wie ein Flecken in der Sonne oder wie der kleine weiße Punkt in einem Leichdorn: das total Dämonische und das partial Dämonische hat dieselbe Qualifikation, und dem winzigsten Teil desselben ist im selben Sinne angst vor dem Guten, wie dem, der total von ihm umstrickt ist. Die Knechtschaft der Sünde ist nun wohl auch Unfreiheit, ihre Richtung aber ist, wie oben entwickelt wurde, eine andere: sie hat Angst vor dem Bösen. Hält man das nicht fest, so kann man nichts erklären.

¹ Dies muß gerade im Gegensatz gegen die Illusionen des Dämonischen und des Sprachgebrauchs festgehalten werden: denn bei den Ausdrücken, welche diese von diesem Zustand brauchen, möchte man ganz vergessen, daß die Unfreiheit ein Phänomen der Freiheit und nicht durch Naturkategorien zu erklären ist. Auch wenn die Unfreiheit in den allerstärksten Ausdrücken versichert, daß sie nicht sich selbst wolle, so ist das Unwahrheit, und es ist stets ein Wille in ihr, der den Wunsch überwiegt. Der Zustand kann äußerst leicht täuschen, und man kann einen Menschen zur Berzeifung bringen, wenn man ihm gegen seine Sophistik immer nur rein die Kategorie entgegenhält. Davor darf einem nur nicht bange sein; doch soll man sich auch nicht in jugendlich unreifen Experimenten auf diesem Gebiete versuchen.

Die Unfreiheit, das Dämonische ist also ein Zustand. So wird sie von der Psychologie ins Auge gefaßt. Die Ethik hingegen sieht, wie aus ihr beständig die neue Sünde hervorbricht; denn nur das Gute ist die Einheit von Zustand und Bewegung.

Indessen kann die Freiheit auf verschiedene Weise verloren gegangen sein, und insofern ist auch das Dämonische verschiedener Art. Diese Verschiedenheit will ich nun unter folgenden Rubriken betrachten: der somatisch-psychische Verlust der Freiheit / der pneumatische Verlust derselben. Der Leser wird schon durch das Vorhergehende sich darüber klar geworden sein, daß ich das „Dämonische“ sehr weit fasse, doch wohl-gemerkt nicht weiter als der Begriff wirklich reicht. Es hilft wenig, wenn man das Dämonische zu einem Wauwau macht, den man perhorresziert und dann auch ignoriert, da er ja schon manches Jahrhundert sich nicht mehr auf der Welt gezeigt hat, / welche Annahme doch eine große Torheit ist; denn es war vielleicht noch nie so verbreitet, wie in unseren Zeiten: nur daß es gegenwärtig besonders in den geistigen Sphären auftritt.

1. Der somatisch-psychische Verlust der Freiheit

Es ist nicht meine Absicht, eine hochtrabende philosophische Untersuchung über das Verhältnis von Seele und Leib vorzulegen: in welchem Sinne die Seele selbst ihren Leib hervorbringe (ob man das nun griechisch oder deutsch verstehen mag), in welchem Sinne die Freiheit durch einen Korporisationsakt (wenn ich an diesen Ausdruck Schellings erinnern darf) selbst ihren Leib setze. Alles derartige ist hier überflüssig; für mich genügt es, hier zu sagen, wozu sich eben die Gelegenheit gibt: daß der Leib Organ der Seele und somit auch des Geistes ist. Sobald dieses dienende Verhältnis aufhört, sobald der Leib revoltiert, sobald die Freiheit sich mit ihm gegen sich selbst verschwört, so ist die Unfreiheit in Form des Dämonischen eingetreten. Für den Fall, daß jemand den Unterschied zwischen dem, was in diesem Paragraphen entwickelt wird, und dem, was in dem vorhergehenden entwickelt wurde, noch nicht scharf aufgefaßt hätte, will ich hier noch einmal darauf eingehen. Sobald die Freiheit nicht selbst zu der Partei des Aufrührers übergeht,

Zustände als Außerung der Knechtschaft der Sünde antrifft, zeigt die Sozialität sich nicht, weil die Angst sich auf das Böse richtet.

Weiter will ich dies nicht verfolgen. Hauptsache ist für mich nur, daß ich mein Schema in Ordnung habe.

2. Der pneumatische Verlust der Freiheit

a) Allgemeine Bemerkungen. Diese Formation des Dämonischen ist sehr verbreitet, und hier sind die verschiedensten Phänomene anzutreffen. Das Dämonische beruht natürlich nicht auf dem verschiedenen intellektuellen Gehalt, sondern auf dem Verhältnis der Freiheit zu dem gegebenen Gehalt¹ und zu dem im Verhältnis zur Intellektualität möglichen Gehalt; denn das Dämonische kann sich als Bequemlichkeit äußern, die ein andermal denken will; als Neugier, die nichts weiter wird als Neugier; als unredlicher Selbstbetrug; als weibische Schwächlichkeit, die sich mit anderen vertröstet; als frommes Ignorieren; als dumme Geschäftigkeit usw.

Der Inhalt der Freiheit, intellektuell betrachtet, ist Wahrheit, und die Wahrheit macht den Menschen frei. Eben darum ist die Wahrheit auch die Lat der Freiheit; insofern nämlich, als diese beständig die Wahrheit hervorbringt. Selbstverständlich denke ich hier nicht an die geistreiche Entdeckung der neuesten Philosophie, die weiß, daß des Gedankens Notwendigkeit auch seine Freiheit ist, und eben darum, wenn sie von der Freiheit des Gedankens redet, nur von der immanenten Bewegung des ewigen Gedankens spricht. Solche geistreiche Theorien dienen nur dazu, die Kommunikation unter den Menschen zu verwirren und zu erschweren. Das, wovon ich hier rede, ist etwas ganz Simples und Einfältiges: daß die Wahrheit für den einzelnen nur da ist, indem er selbst handelnd sie produziert. Ist die Wahrheit auf irgendeine andere Weise für das Individuum vorhanden und wird sie von diesem verhindert, auf diese Weise für es da zu sein, so haben wir ein Phänomen des Dämonischen.

¹ Im Neuen Testament kommt der Ausdruck σοφία δαμονιάδης vor (Gal. 3, 15). So, wie sie an dieser Stelle beschrieben wird, tritt die Kategorie nicht bedeutsam auf. Nimmt man aber noch 2, 19 hinzu: καὶ τὰ δαίμονια πιστεύουσι καὶ ὀφλοσσοῦσι, so sieht man in dem dämonischen Wissen eben die Unfreiheit in dem Verhältnis zu dem gegebenen Wissen.

Die Wahrheit hat jederzeit mancherlei hochtrabende Verkündiger gehabt; die Frage ist aber, ob ein Mensch im tiefsten Sinne die Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will, und ob er nicht im Notfall für sich einen Schlupfwinkel reserviert und für die Konsequenz einen Judasfuß hat.

In der neueren Zeit hat man genug von der Wahrheit geredet; es ist nun an der Zeit, daß die Gewißheit, die Innerlichkeit in ihr Recht eingesetzt wird, nicht in dem abstrakten Sinne, in dem Fichte dieses Wort nahm, sondern durchaus konkret.

Die Gewißheit, die Innerlichkeit, welche nur durch Handeln erreicht wird und nur in solchem Dasein hat, entscheidet, ob ein Individuum dämonisch ist oder nicht. Man halte nur die Kategorie fest, so gibt sich alles, und es wird deutlich, daß z. B. Willkür, Unglaube, Religionspöttelei u. s. nicht des Inhalts entbehren, wie man im allgemeinen glaubt, sondern der Gewißheit, ganz im selben Sinne wie Aberglaube, Servilismus, Frömmelei. Die negativen Phänomene ermangeln aber der Gewißheit, weil sie in Angst vor dem Inhalt gefangen sind.

Ich habe nicht meine Freude daran, hohe Worte über den Weltlauf zu verkünden, allein / sollte der, welcher das jetzt lebende Geschlecht beobachtet, sollte er wohl leugnen wollen, daß das Mißverhältnis in ihm und der Grund seiner Angst und Unruhe darin liegt, daß zwar einerseits Umfang und Masse, zum Teil auch die abstrakte Klarheit der Wahrheit wachsen, andererseits aber die Gewißheit beständig abnimmt? Welche außerordentliche metaphysische und logische Anstrengungen werden nicht in unserer Zeit gemacht, um einen neuen, erschöpfenden, einen absolut richtigen, aus allen früheren Versuchen kombinierten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu führen; und merkwürdig genug, während dies geschieht, nimmt die Gewißheit ab. Der Gedanke an die Unsterblichkeit trägt in sich eine Macht, seine Konsequenzen haben einen Nachdruck, seine Annahme bringt eine Verantwortung mit sich, die vielleicht das ganze Leben auf eine Weise umgestalten würde, welche man fürchtet. Davon hilft man sich und beruhigt seine Seele, indem man seine Gedanken anstrengt, einen neuen Beweis zu führen. Was ist ein solcher Beweis anderes als ein gutes Werk ganz im katholischen

Sinn des Wortes! Jede derartige Individualität, welche (um bei dem vorigen Beispiel zu bleiben) Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu führen weiß, ohne doch selbst überwiesen zu sein, wird nun stets vor jedem Phänomen Angst haben, das sie derart berührt, daß sich ihr das weiterführende Verständnis davon aufdrängt, was es heißen will, daß der Mensch unsterblich ist. Es wird sie stören, es wird sie unbehaglich berühren, wenn ein ganz simpler Mensch ganz simpel von der Unsterblichkeit spricht. / Die Innerlichkeit kann auch in entgegengesetzter Richtung fehlen. Ein Anhänger der strammsten Orthodoxie kann dämonisch sein. Er weiß alles, was zu wissen ist; er verbeugt sich vor dem Heiligen; die Wahrheit ist ihm ein Inbegriff von Zeremonien; er spricht davon, daß man vor Gottes Thron zu treten hat, und weiß, wie oft man sich da zu büßen hat; das weiß er alles wie der, welcher einen mathematischen Satz beweisen kann, wenn man die Buchstaben ABC braucht, nicht aber, wenn man DEF setzt. Darum wird ihm angst, sowie er etwas hört, das nicht wörtlich dasselbe ist. Und doch, wie sehr gleicht er nicht einem modernen Spekulant, der einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gefunden hatte und dann in Lebensgefahr kam, nun aber seinen Beweis nicht führen konnte, weil er seine Hefte nicht bei sich hatte. Und was ist es, was beiden abgeht? Die Gewißheit. / Aberglaube und Unglaube sind beides Formen der Unfreiheit. Im Aberglauben wird der Objektivität die Macht des Medusenhauptes eingeräumt, daß sie die Subjektivität versteinere, und die Unfreiheit will nicht, daß der Zauber gelöst werde. Der höchste, anscheinend freieste Ausdruck des Unglaubens ist der Spott. Ihm geht aber eben die Gewißheit ab, darum spottet er. Und würde nicht die Existenz manches Spötters, dürfte man recht in sie hineinschauen, an die Angst erinnern, mit der ein Dämonischer ruft: *τι έμολ καλ σοφ . . .*? Es ist darum ein merkwürdiges Phänomen, daß nicht leicht jemand so eitel und so erpicht auf den augenblicklichen Beifall ist wie ein Spötter.

Mit welchem industriellen Eifer, mit welcher Aufopferung von Zeit, Fleiß und Schreibmaterialien haben nicht die Spekulant unserer Lage sich abgearbeitet, einen vollständigen Beweis für das Dasein Gottes zu führen! Im selben Grad aber, wie die Vortrefflichkeit des Beweises zunimmt, scheint die Gewißheit abzunehmen. Sobald der Gedanke an

Die Gewißheit und Innerlichkeit ist nun wohl die Subjektivität, nur darf diese nicht lediglich abstrakt aufgefaßt werden. Es ist überhaupt das Unglück bei dem modernen Wissen, daß alles so erschrecklich großartig geworden ist. Die abstrakte Subjektivität ist genau ebenso ungewiß und mangelt im selben Grade der Innerlichkeit wie die abstrakte Objektivität. Wenn man von der Subjektivität in abstracto spricht, so kann man dies nicht sehen und sagt dann ganz richtig, daß die abstrakte Subjektivität des Inhalts ermangele. Wenn man in concreto davon spricht, so zeigt es sich deutlich; denn die Individualität, die sich zu einer Abstraktion machen will, ermangelt eben der Innerlichkeit, ganz wie die andere, die sich selbst zu einem bloßen Zeremonienmeister macht.

b) Das Schema für die Ausschließung oder das Ausbleiben der Innerlichkeit. / Das Ausbleiben der Innerlichkeit ist jederzeit eine Reflexionsbestimmung, darum tritt jede Art desselben in zwei korrespondierenden Formen auf. Da man gewohnt ist, von den Bestimmungen des Geistes ganz abstrakt zu reden, so ist man vielleicht weniger geneigt, dies einzusehen. Man pflegt von der Unmittelbarkeit auszugehen, ihr die Reflexion (die Innerlichkeit) entgegenzusetzen, und läßt dann die Synthese eintreten (die Substantialität, Subjektivität, Identität, ob man diese Identität nun Vernunft nennen mag, oder Idee, oder Geist). In der Wirklichkeit verhält sich das nicht so. Da ist die Unmittelbarkeit auch die Unmittelbarkeit der Innerlichkeit. Das Ausbleiben der Innerlichkeit tritt daher erst mit der Reflexion ein.

Es ist nun das Ausbleiben der Innerlichkeit seiner Form nach stets entweder Aktivität = Passivität oder Passivität = Aktivität, und es liegt stets in der Sphäre der Reflexion auf sich selbst, ob es nun die eine oder andre Form haben mag. Die Form selbst durchläuft eine bedeutsame Reihe von Nuancen, je nachdem die Bestimmung der Innerlichkeit konkreter und immer konkreter wird. Verstehen und Verstanden ist zweierlei, sagt man in einem alten Worte, und so ist es auch. Die Innerlichkeit ist ein Verstehen; in concreto aber handelt es sich darum, wie dieses Verstehen zu verstehen ist. Eine Rede zu verstehen ist das eine; zu verstehen, was in ihr auf mich hinzielt, ist etwas anderes; zu verstehen, was man selbst sagt, ist eines, sich selbst in dem Gesagten zu verstehen, ein anderes. Je konkreter der Bewußt-

nicht diesem Bewußtsein entspricht, ist eine Form des Dämonischen vorhanden, wofern das Ausbleiben der Innerlichkeit sich als Angst vor deren Erwerbung äußert.

Wenn das Ausbleiben der Innerlichkeit ein mechanischer Vorgang wäre, so wäre es verlorene Mühe, davon zu reden. Darum ist dies auch nicht der Fall, und darum ist in jedem Phänomen desselben eine Aktivität, auch wenn diese mit einer Passivität beginnt. Die Phänomene, die mit der Aktivität beginnen, sind mehr ins Auge fallend; darum faßt man sie leichter auf, vergißt aber auch, daß in dieser Aktivität wieder eine Passivität zum Vorschein kommt, und zieht nie das entgegengesetzte Phänomen mit in die Betrachtung herein, wenn man von dem Dämonischen spricht.

Ich will nun ein paar Beispiele durchgehen, um zu zeigen, daß das Schema richtig ist.

Unglaube / Aberglaube. Diese entsprechen einander durchaus; beide ermangeln der Innerlichkeit, nur ist der Unglaube passiv durch eine Aktivität, der Aberglaube aktiv durch eine Passivität; der eine ist die mehr männliche, der andere die mehr weibliche Formation, wenn man so will, und der Inhalt beider Formationen ist Selbstreflexion. Wesentlich gesehen sind sie durchaus identisch. Unglaube und Aberglaube sind beide Angst vor dem Glauben; jener aber beginnt mit der Aktivität der Unfreiheit, dieser mit der Passivität derselben. Im allgemeinen zieht man nur die Passivität des Aberglaubens in Betracht; insofern erscheint er weniger vornehm oder eher entschuldbar, je nachdem man ästhetisch-ethische oder ethische Kategorien anwendet. Es ist in dem Aberglauben eine Schwachheit, die zu dieser Ansicht verleiten

nische selbst, nach seinem stärkeren Willen (dem Willen der Unfreiheit), weg und nur ein schwacher Wille in ihm hin will. Das hat man festzuhalten, sonst geht man hin und denkt das Dämonische so abstrakt, wie es noch nie vorgekommen ist: als wäre der Wille der Unfreiheit als solcher konstituiert und nicht das Individuum durch einen stets, wenn auch schwach, vorhandenen Willen der Freiheit mit sich selbst beständig im Widerspruch. / Wünscht jemand Materialien die religiöse Anfechtung betreffend, so wird er sie im Überfluß in Görres' „Mythil“ finden. Ich gestehe übrigens der Wahrheit gemäß, daß ich nie den Mut gehabt habe, dieses Buch ordentlich durchzulesen, eine solche Angst liegt in ihm. So viel kann ich aber doch sehen, daß er nicht jederzeit zwischen dem Dämonischen und der Anfechtung zu scheiden gewußt hat, und darum ist er vorsichtig zu benutzen.

kann; doch muß ja immerhin so viel Aktivität in ihm sein, daß er seine Passivität bewahren kann. Der Aberglaube ist ungläubig gegen sich selbst, der Unglaube abergläubisch gegen sich selbst. Weider Inhalt ist Selbstreflexion. Die Bequemlichkeit, Feigheit, Pusillanimität des Aberglaubens findet es besser, in ihm zu bleiben, als ihn aufzugeben; der Troß, Stolz, Hochmut des Unglaubens findet es kühner, in ihm zu bleiben, als ihn aufzugeben. Die raffinierteste Form einer solchen Selbstreflexion ist stets, daß man sich selbst interessant wird, indem man aus diesem Zustand herauszukommen wünscht und doch in selbstgefälliger Behaglichkeit darin bleibt.

Heuchelei / Argernis. Diese entsprechen einander. Die Heuchelei beginnt mit einer Aktivität, das Argernis mit einer Passivität. Man urteilt im allgemeinen über das Argernis milder; wenn aber das Individuum in ihm verbleibt, so muß ja doch so viel Aktivität vorhanden sein, daß es sich in dem Leiden des Argernisses festbohrt und es nicht fahren lassen will. Es liegt in dem Argernis eine Rezeptivität (ein Baum und ein Stein ärgert sich nicht), die bei der Aufhebung des Argernisses mit in Anschlag zu bringen ist. Die Passivität des Argernisses findet es aber bequemer, hinzusitzen und die Konsequenz des Argernisses sozusagen mit Zinsen und Zinseszinsen fortwuchern zu lassen. Die Heuchelei ist darum ein Argernis an sich selbst und das Argernis eine Heuchelei vor sich selbst. Beide ermangeln der Innerlichkeit und dürfen darum nicht zu sich selbst kommen. Darum endet alle Heuchelei damit, daß man vor sich selbst heuchelt, da der Heuchler dann an sich selbst geärgert oder sich selbst zum Argernis ist. Darum endet alles Argernis, wenn es nicht gehoben wird, mit Heuchelei vor andern, weil der Geärgerte durch die profunde Aktivität, durch die er in dem Argernis verbleibt, jene Rezeptivität zu etwas anderem gemacht hat und darum nun vor andern heucheln muß. Es ist im Leben auch schon der Fall vorgekommen, daß eine geärgerte Individualität zuletzt dieses Argernis als ein Feigenblatt für Dinge benützte, die eine heuchlerische Bemäntelung wohl brauchen konnten.

Stolz / Feigheit. Der Stolz beginnt durch eine Aktivität, die Feigheit durch eine Passivität, im übrigen sind sie identisch; denn es ist in der Feigheit gerade so viel Aktivität, daß die Angst vor dem Guten

aufrecht erhalten werden kann. Der Stolz ist eine profunde Feigheit; denn er ist feig genug, nicht verstehen zu wollen, was in Wahrheit das Stolze ist; sobald ihm dieses Verständnis aufgedrungen wird, ist er feig, löst sich auf wie ein Knall und zerplagt wie eine Blase. Die Feigheit ist ein profunder Stolz; denn sie ist feig genug, auch die Forderungen des mißverstandenen Stolzes nicht verstehen zu wollen; indem sie aber so sich sträubt, beweist sie eben ihren Stolz; sie weiß auch in Anschlag zu bringen, daß sie doch noch keine Niederlage erlitt, ist also stolz aus dem negativen Grund des Stolzes, daß sie noch nie verlor. Es ist im Leben auch schon der Fall vorgekommen, daß eine sehr stolze Individualität feig genug war, nie etwas zu wagen, feig genug, möglichst wenig sein zu wollen, damit eben ihr Stolz nicht angetastet würde. Wollte man eine aktiv-stolze und eine passiv-stolze Individualität zusammenbringen, so würde man eben in dem Augenblick, da die erstere stürzt, Gelegenheit haben, sich davon zu überzeugen, wie stolz im Grunde der Feige war¹.

c) Was ist Gewißheit und Innerlichkeit? Eine Definition hierfür zu geben, ist sicher recht schwer. Indessen will ich hier sagen: sie ist Ernst. Dieses Wort versteht nun wohl jeder, andererseits ist es wirklich merkwürdig, daß es gewiß nicht viele Worte gibt, die so selten Gegenstand der Überlegung sind wie dieses. Nachdem Macbeth den König ermordet, bricht er in die Worte aus:

Von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben,
Alles ist Land, gestorben Ruhm und Gnade!
Der Lebenswein ist ausgeschenkt!

Macbeth war nun ein richtiger Mörder, und darum haben die Worte in seinem Munde eine entsetzlich ergreifende Wahrheit; doch kann jede Individualität, welche die Innerlichkeit verloren hat, mit ihm sagen: „der Lebenswein ist ausgeschenkt“ / und insofern auch: „von jetzt gibt es nichts Ernstes mehr im Leben, alles ist Land.“ Denn die Innerlichkeit ist „der Brunn des Wassers, das in ein ewiges Leben quillt“, und was

¹ Cartesius hat in seiner Schrift „de affectionibus“ darauf aufmerksam gemacht, daß jeder Leidenschaft eine entgegengesetzte entspricht, außer der Bewunderung. Die detaillierte Ausführung ist ziemlich schwach; es hat mich aber interessiert, daß er die Bewunderung ausnahm, weil diese bekanntlich nach Plato und Aristoteles die Leidenschaft der Philosophie ist, die Leidenschaft, mit welcher alles Philosophieren beginnt. Der Bewunderung entspricht übrigens die Mißgunst; die neuere Philo-

aus dieser Quelle hervorkommt, ist Ernst. Wenn der Prediger sagt: „alles ist eitel“, so hat er den Ernst in mente. Wenn es hingegen, nachdem der Ernst verloren ist, heißt, daß alles Eitelkeit sei, so kann das im Trotz der Schwermut einen aktiv-passiven Ausdruck finden, oder im Leichtsinn und Wig einen passiv-aktiven, es kann zum Weinen oder zum Lachen Gelegenheit geben / der Ernst ist verloren.

Soviel mir bekannt, existiert eine Definition des Ernstes nicht. Wenn dem so ist, so soll es mich freuen, nicht als ob ich an dem modernen, zerfließenden und verschwimmenden Denken, das die Definition abgeschafft hat, meine Freude hätte, sondern weil es in Beziehung auf Existenzbegriffe immer einen sicheren Takt verrät, sich der Definition zu enthalten. Denn was man wesentlich anders verstehen soll oder selbst anders verstanden oder in einer ganz anderen Weise liebgewonnen hat, kann man unmöglich gern in der Form der Definition auffassen wollen, durch die es so leicht fremd und zu etwas anderem wird. Wer wirklich liebt, kann kaum seine Freude und Befriedigung, geschweige denn eine Förderung darin finden, sich mit der Definition der Liebe abzugeben. Wer in täglichem oder doch festlichem Umgang mit der Vorstellung lebt, daß ein Gott sei, wird sich dies schwerlich dadurch verderben oder verdorben sehen wollen, daß er sich eine Definition von Gott zusammenflückt. So ist es auch mit dem Ernst. Er ist eine so ernsthafte Sache, daß eine Definition desselben ein Leichtsinn ist. Das sage ich aber nicht, weil etwa mein Gedanke unklar wäre oder weil ich fürchtete, von dem einen oder anderen Spekulantem dessen verdächtigt zu werden / von einem dieser superklugen Menschen, die auf die Begriffsentwicklung veressen sind wie der Mathematiker auf den Beweis, und darum jenem Mathematiker gleich bei allem Möglichen fragen: was beweist nun das? Nein, meines Erachtens beweist, was ich hier sage, besser als jede Begriffsentwicklung, daß ich im Ernst weiß, wovon die Rede ist.

sophie würde auch den Zweifel nennen. Darin liegt aber der Grundfehler der neueren Philosophie, daß sie mit dem Negativen beginnen will, statt mit dem Positiven, das doch stets das erste ist, wie man ja auch sagt: omnis affirmatio est negatio, und hierin die affirmatio voranstellt. Die Frage, ob das Positive oder das Negative das erste sei, ist sehr wichtig, und der einzige neuere Philosoph, der sich für das Positive erklärt hat, ist eigentlich Herbart.

Wenn ich nun auch nicht geneigt bin, eine Definition zu geben oder in spielender Abstraktion von dem Ernst zu reden, so will ich doch einige orientierende Bemerkungen beifügen. In Rosenkranz' Psychologie¹ findet sich eine Definition des „Gemüts“. Er sagt S. 322, daß Gemüt die Einheit von Gefühl und Selbstbewußtsein sei. In der vorhergehenden Untersuchung sagt er zur Erklärung vortrefflich, daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subjekt als der seinige gefühlt werde. „Erst diese Einheit kann man Gemüt nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntnis, das Wissen vom Gefühl, so existiert nur der Drang des Naturgeistes, der Lurgor der Unmittelbarkeit; fehlt aber das Gefühl, so existiert nur ein abstrakter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes eins geworden ist“ (S. 320, 321). Wenn man nun seine Bestimmung des Gefühls als der unmittelbaren Einheit der Seelenhaftigkeit des Geistes und seines Bewußtseins (S. 242) weiter zurück verfolgt und sich erinnert, daß in der Bestimmung „Seelenhaftigkeit“ die Einheit mit der unmittelbaren Naturbestimmung berücksichtigt ist, und dann alles zusammenfaßt, so hat man eine Vorstellung von der konkreten Persönlichkeit.

Ernst und Gemüt entsprechen nun einander so, daß Ernst ein höherer und der tiefste Ausdruck dessen ist, was Gemüt ist. Das Gemüt ist eine Bestimmung der Unmittelbarkeit; der Ernst hingegen ist die erworbene Ursprünglichkeit des Gemüts, dessen in der Verantwortlichkeit der Freiheit bewahrte, in dem Genuß der Seligkeit als berechtigt behauptete Ursprünglichkeit. Die Ursprünglichkeit des Gemüts in ihrer historischen

¹ Ich setze stets gerne voraus, daß mein Leser ebensoviel gelesen habe wie ich. Das erspart beiden manches, dem Leser und dem Schreiber. Ich nehme also an, daß mein Leser jene Schrift kennt; sollte das nicht der Fall sein, so will ich ihm raten, sich mit ihr bekannt zu machen; denn sie ist wirklich tüchtig, und wenn der Verfasser, der sich sonst durch seinen gesunden Sinn und sein humanes Interesse für das Menschenleben auszeichnet, sich der schwärmerischen Verehrung eines leeren Schemas enthalten hätte, so wäre er bisweilen nicht lächerlich geworden. Was er in den Paragraphen sagt, die Entwicklung, ist meist wirklich gut; das einzige, was man oft nicht begreifen kann, ist das hochtrabende Schema und sein Mißverhältnis zu der ganz konkreten Entwicklung. (Vgl. S. 209/211: Das Selbst / und das Selbst. 1. Der Lob. 2. Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft.)

Dante, während doch Dante, so große Zugeständnisse er auch der Phantasie machte, die Wirkung des ethischen Urtheilspruches nicht suspendierte.

d) Man faßt die Ewigkeit metaphysisch auf. Man sagt so lange Ich / Ich /, bis man endlich selbst das Lächerlichste von allem wird: das reine Ich, das ewige Selbstbewußtsein. Man spricht so lange von der Unsterblichkeit, bis man endlich zwar nicht unsterblich wird, aber die Unsterblichkeit. Trotz alledem entdeckt man dann plötzlich, daß man die Unsterblichkeit nicht in das System hineingebracht hat, und ist nun darauf bedacht, ihr in einem Anhang noch einen Platz anzuweisen. Gegenüber dieser Lächerlichkeit war es ein wahres Wort von Paul Möller, daß die Unsterblichkeit überall zugegen sein müsse. Ist sie aber das, so wird die Zeitlichkeit zu etwas ganz anderem, als man es gerne haben möchte. / Oder man faßt die Ewigkeit in der Weise metaphysisch auf, daß die Zeitlichkeit komisch in ihr erhalten bleibt. Rein ästhetisch-metaphysisch gesehen ist die Zeitlichkeit komisch, denn sie ist ein Widerspruch, und das Komische liegt jederzeit in dieser Kategorie. Faßt man nun die Ewigkeit rein metaphysisch auf und will doch aus diesem oder jenem Grunde die Zeitlichkeit in sie hineinbringen, so wird es ja wirklich komisch, wenn der ewige Geist die Erinnerung davon behält, daß er des öfteren in Geldverlegenheit war usw. Die ganze Mühe aber, die man sich gemacht hat, die Ewigkeit zu retten, ist verloren und blinder Alarm; denn rein metaphysisch wird kein Mensch unsterblich und seiner Unsterblichkeit versichert. Wird er dies aber auf ganz andere Weise, so wird sich auch das Komische nicht aufdrängen. Wenn das Christentum auch lehrt, daß der Mensch Rechenschaft geben soll von jedem unnützen Wort, das er spricht, und wir dies einfach von der Totalerinnerung verstehen, von der sich schon hier im Leben bisweilen unverkennbare Symptome zeigen; wenn die Lehre des Christentums auch nicht schärfer beleuchtet werden kann als durch die entsprechende entgegengesetzte Vorstellung der Gräzität, nach welcher der Unsterbliche zuerst von dem Strom Lethe trank, um alles zu vergessen: so folgt daraus doch keineswegs, daß die Erinnerung direkt oder indirekt komisch werden sollte, direkt dadurch, daß man sich an Lächerlichkeiten erinnerte, indirekt dadurch, daß Lächerlichkeiten in wesentliche Entscheidungen verwandelt

In einem Grimmschen Märchen wird von einem Jungen erzählt, der auf Abenteuer ausging, um das Gruseln / die Angst zu lernen. Wir lassen jenen Abenteuerer seines Weges ziehen, ohne uns darum zu kümmern, inwiefern er auf demselben fand, was Angst einzulösen vermag. Hingegen möchte ich bemerken, daß dies ein Abenteuer ist, das jeder zu bestehen hat: daß er lerne sich ängsten; denn sonst geht er zugrunde, dadurch, daß ihm nie angst war, oder dadurch, daß er in der Angst versinkt; wer hingegen gelernt hat sich recht zu ängsten, der hat das Höchste gelernt.

Wäre der Mensch ein Tier oder ein Engel, so würde er nicht in Angst kommen. Nun aber ist er eine Synthese, und insofern kann er sich ängsten, und je tiefer er sich ängstet, desto größer ist der Mensch. Doch ist das nicht in dem Sinne zu nehmen, in welchem die Menschen im allgemeinen es nehmen, indem sie die Angst auf etwas Außerliches sich beziehen lassen, das von außen an den Menschen herantritt; sondern in dem Sinne, daß der Mensch selbst Angst produziert. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn es von Christus heißt: „er ängstete sich bis zum Tode“, und wenn er zu Judas sagt: „was du tust, das tue bald“. Auch das schreckliche Wort, über das Luther in Angst geriet, als er darüber predigte: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ / auch dieses Wort drückt das Leiden nicht so stark aus; denn mit dem letzteren wird ein Zustand bezeichnet, in dem Christus war, das erstere bezeichnet ein Verhältnis zu einem Zustande, der nicht war.

Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit; nur diese Angst ist / in Verbindung mit dem Glauben / absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle Täuschungen derselben aufdeckt. Und kein Großinquisitor hat so entsetzliche Qualen in Bereitschaft wie die Angst; kein Spion weiß den Verdächtigen so schlaue gerade in dem Augenblick anzufassen, da er am schwächsten ist, oder weiß das Netz, in dem er gefangen werden soll, so unentrinnbar zusammenzuziehen, wie die Angst; und kein noch so scharfsinniger Richter versteht den Angeklagten so auszuexaminieren, wie die Angst, die ihn nie entschlüpfen läßt, nicht in der Zerstreuung, nicht im Lärm, nicht unter der Arbeit, nicht bei Tage, nicht bei Nacht.

Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst der, welcher durch die Möglichkeit gebildet wurde, ist nach seiner Unendlichkeit gebildet. Die Möglichkeit ist darum die schwerste aller Kategorien. Man hört wohl oft das Gegenteil: die Möglichkeit sei so leicht, die Wirklichkeit so schwer. Von wem aber hört man solche Reden? Von manchen elenden Menschen, die nie gewußt haben, was Möglichkeit ist, und dann, wie die Wirklichkeit ihnen gezeigt hatte, daß sie zu nichts taugten und zu nichts taugen würden, lügnerisch eine Möglichkeit auffrischten, die so schön, so bezaubernd war, die aber im besten Falle einer etwas jugendlichen Albernheit entsprang, deren man sich eher schämen sollte. Unter der Möglichkeit, die so leicht sein soll, versteht man im allgemeinen die Möglichkeit von Glück, Erfolg usw. Das ist aber gar keine Möglichkeit, das ist eine lügnerische Erfindung, welche die menschliche Verborbenheit aufpugt, um doch mit guter Manier über das Leben, die Vorsehung klagen zu können und sich selbst wichtig zu werden. Nein, in der Möglichkeit ist alles gleich möglich, und wer in Wahrheit durch die Möglichkeit erzogen wurde, der hat das Schreckliche noch so gut erfaßt, als das Angenehme. Wenn dann ein solcher die Schule der Möglichkeit durchgemacht hat und mit größerer Sicherheit, als ein Kind sein ABC kennt, weiß, daß er absolut nichts vom Leben fordern kann, daß das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung Lür gegen Lür mit jedem Menschen zusammenwohnt; wenn er zudem noch gelernt hat, daß jede Angst, über der er sich abängstete, im nächsten Augenblick über ihn kam: so wird er der Wirklichkeit eine andere Erklärung geben. Er wird die Wirklichkeit preisen, und selbst wenn sie schwer auf ihm lastet, wird er sich daran erinnern, daß sie doch weit, weit leichter ist, als die Möglichkeit es war. So kann nur die Möglichkeit bilden; denn die Endlichkeit und die endlichen Verhältnisse, in welchen einem Individuum sein Platz angewiesen ist, mögen sie nun klein und alltäglich sein oder welthistorisch wichtig, bilden nur endlich; man kann sie allezeit betrügen, allezeit etwas anderes daraus machen, allezeit etwas abfeilschen, allezeit ihnen irgendwie entschlüpfen, allezeit sie sich etwas vom Leibe halten, allezeit verhindern, daß man absolut von ihnen lerne; und soll man dies letztere tun, so muß das Individuum wieder die Möglichkeit in sich haben und das selbst bilden, wovon es

lernen soll, wenn dies auch im nächsten Augenblicke keineswegs anerkennt, daß es von ihm gebildet ist, sondern absolut die Macht von ihm nimmt.

Damit aber ein Individuum so absolut und unendlich durch die Möglichkeit gebildet werde, muß es gegen die Möglichkeit redlich sein und Glauben haben. Unter dem Glauben verstehe ich hier, was Hegel irgendwo in seiner Art sehr richtig bezeichnet: die innere Gewißheit, welche die Unendlichkeit vorausnimmt. Wenn die Entdeckungen der Möglichkeit ordentlich verwaltet werden, so wird die Möglichkeit alle Endlichkeiten aufdecken, dieselben aber in die Form der Unendlichkeit idealisieren und in der Angst das Individuum überwältigen, bis dieses sie wieder in der Antizipation des Glaubens besiegt.

Was ich hier sage, mag manchen sehr törlisch geredet sein, denn sie rühmen sich gerade, nie Angst zu haben. Darauf würde ich antworten, daß man vor Menschen, vor Endlichkeiten sich gewiß nicht ängsten soll; aber erst der, welcher die Angst der Möglichkeit durchlaufen hat, erst er ist dazu ausgebildet, daß er keine Angst mehr hat, nicht weil er den Schrecken des Lebens entgeht, sondern weil diese im Vergleich mit denen der Möglichkeit allzu schwach sind. Sollte dagegen der Sprechende meinen, das Große an ihm sei eben, daß ihm nie angst war, so werde ich ihm mit Vergnügen meine Erklärung dieser Erscheinung eröffnen: daß er nämlich sehr geistlos ist.

Wenn das Individuum die Möglichkeit, durch die es gebildet werden soll, betrügt, so kommt es nie zum Glauben, so wird sein Glaube eine Klugheit der Endlichkeit, wie seine Schule ja auch die der Endlichkeit war. Die Möglichkeit betrügt man aber auf jede Weise; denn sonst müßte jeder, der nur seinen Kopf aus dem Fenster steckte, genug gesehen haben, daß die Möglichkeit damit ihre Exerzitien beginnen könnte. Es gibt ein Bild von Chodowiecki, das die Übergabe von Calais vorstellt, betrachtet von den vier Temperamenten; die Aufgabe des Künstlers war dabei, die verschiedenen Eindrücke sich in dem Ausdruck der verschiedenen Temperamente abspiegeln zu lassen. Das tagtägliche Leben hat so gewiß Begebenheit genug; die Frage ist aber, ob das Individuum die entsprechende Möglichkeit entgegenbringt, und ob es redlich ist gegen sich selbst. Man erzählt von einem indischen Einsiedler,

der zwei Jahre vom Tau lebte: als er einmal in die Stadt kam, verschmeckte er Wein und ward ein Trinker. Man kann diese Geschichte auf verschiedene Weise verstehen; man kann sie komisch oder tragisch machen; die Individualität aber, die von der Möglichkeit gebildet wird, hat an einer solchen Geschichte genug. Im selben Augenblick ist sie mit jenem Unglücklichen absolut identifiziert; sie kennt keine Ausflucht der Endlichkeit, die sie entschlüpfen ließe. Nun hat die Angst der Möglichkeit den Betreffenden zur Beute, bis sie ihn gerettet an den Glauben abgeben kann; anderswo findet er keine Ruhe, denn jeder andere Ruhepunkt ist nur Larifari, wenn er auch in den Augen der Menschen Klugheit ist. Sieh, darum ist die Möglichkeit so absolut bildend. In der Wirklichkeit ist noch nie ein Mensch so unglücklich geworden, daß er nicht einen kleinen Rest zurückbehalten hätte, und die Verständigkeit sagt ganz richtig: wenn man schlau ist, weiß man sich zu helfen.

Wer aber den Kursus im Unglück, den die Möglichkeit gibt, durchlaufen hat, der hat alles, alles verloren, wie nie jemand in der Wirklichkeit es verloren hat. Wenn er nun die Möglichkeit, die ihn lehren wollte, nicht betrog, die Angst, die ihn retten wollte, nicht unehrlich abwies, so bekam er auch alles zurück, wie niemand in der Wirklichkeit, selbst wenn er alles verdoppelt bekam; denn der Schüler der Möglichkeit bekam die Unendlichkeit, die Seele des anderen aber hauchte in der Endlichkeit aus. In der Wirklichkeit sank keiner so tief, daß er nicht noch tiefer sinken könnte, daß nicht noch der eine oder andere da wäre, der noch tiefer sank. Wer aber in die Möglichkeit versank, dessen Blick schwindelte, sein Auge verwirrte sich, so daß er den Maßstab nicht mehr zu fassen vermochte, den Kreti und Pleti dem Versinkenden als einen rettenden Strohhalbm hinreichen; sein Ohr verschloß sich, daß er nicht mehr hörte, wie hoch der Mensch der Gegenwart im Kurse stehe, nicht hörte: daß er ebensogut sei wie die meisten. Er sank absolut; dann tauchte er aber auch wieder von der Tiefe des Abgrundes auf, leichter als all das Beschmerende und Schreckliche im Leben. Nur leugne ich nicht: wer durch die Möglichkeit gebildet wird, ist zwar nicht der Gefahr ausgesetzt, welcher die unterliegen, die durch die Endlichkeit gebildet werden, daß er in schlechte Gesellschaft komme und auf verschiedene Weise vom Weg abirre; aber einem Fall steht er nahe, nämlich dem

sie allezeit einen dialektischen Rest, den keine Endlichkeit ausrodern kann, so wenig einer den Glauben an die Lotterie verliert, der ihn nicht durch sich selbst verliert, sondern dadurch verlieren soll, daß er beständig im Spiele verliert. Auch im Verhältnis zum Allerunbedeutendsten ist die Angst sofort zur Hand, sobald die Individualität sich von etwas wegstellen, zu etwas hinschleichen will. An sich selbst ist es eine unbedeutende Sache, und von außen, von der Endlichkeit her kann das Individuum nichts daran lernen; die Angst aber macht kurzen Prozeß, sie setzt sofort den Trumpf der Unendlichkeit, der Kategorie ein, und den kann die Individualität nicht stechen. Im äußerlichen Sinne kann ein solches Individuum das Schicksal, einen Umschlag desselben, eine Niederlage durch dasselbe nicht fürchten; denn die Angst in ihm hat ihm schon sein Schicksal vorgeführt und durch dasselbe alles genommen, was irgendein Schicksal nehmen kann. Sokrates sagt im „Kratylus“: es sei entsetzlich, von sich selbst betrogen zu werden, weil man da den Betrüger immer bei sich habe; so kann man auch sagen, es sei ein Glück, einen solchen Betrüger bei sich zu haben, einen der fromm betrügt, und beständig daran arbeitet, das Kind zu entwöhnen, ehe die Endlichkeit darein pfuscht. Wenn eine Individualität in unserer Zeit nicht so durch die Möglichkeit gebildet ist, so hat doch diese Zeit eine ausgezeichnete Eigenschaft, die jedem zugute kommt, in dem ein tieferer Grund ist und der das Gute zu lernen begehrt. Je friedlicher und stiller eine Zeit ist, je genauer alles seinen regelmäßigen Gang geht, so daß das Gute seinen Lohn hat, desto leichter kann das Individuum sich über sich selbst täuschen: ob es nicht in seinem Streben ein endliches, wenn auch schönes Ziel hat. In dieser Zeit hingegen braucht man kaum 16 Jahre alt zu sein, um einzusehen, daß der, welcher nun auf dem Theater des Lebens auftreten soll, dem Manne gleicht, der von Jericho nach Jerusalem zog und unter die Räuber fiel. Wer nicht in der Erbärmlichkeit der Endlichkeit versinken will, muß notwendig im tiefsten Sinne auf die Unendlichkeit losgehen. Eine solche vorläufige Orientierung ist eine Analogie zur Bildung durch die Möglichkeit und kann auch nicht stattfinden außer durch die Möglichkeit. Wenn die Klugheit ihre zahllosen Berechnungen abgeschlossen hat, wenn das Spiel gewonnen ist / so kommt die Angst, ehe noch das Spiel in der Wirklich-

keit gewonnen oder verloren ist, und die Angst setzt dem Teufel ein Kreuz hin: nun kann die Klugheit nicht mehr, und die schlaueste Kombination der Klugheit verschwindet wie ein Spaß gegen den Zufall, den die Angst mit der Allmacht der Möglichkeit schafft. Auch in dem Unbedeutendsten, sobald die Individualität eine schlaue Wendung machen will, die eben nur schlaue ist; wenn sie sich von etwas fortstellen will und alle Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, daß es glücke (denn die Wirklichkeit ist kein so scharfer Examinator wie die Angst) / so stellt sich die Angst ein. Wird sie abgewiesen, weil es eine Lappalie ist, um die sich's handelt, so macht die Angst diese Lappalie bedeutend genug, wie die Geschichte den Flecken Marengo für Europa wichtig genug machte; denn hier wurde ja die große Schlacht geschlagen. Wenn eine Individualität sich nicht so durch sich selbst der Klugheit entwöhnt, so geschieht dies nie mit Gewinn; denn die Endlichkeit erklärt stets nur stückweise, nie total, und der, dessen Klugheit stets fehlging (auch dies ist ja in der Wirklichkeit undenkbar), kann immer wieder die Ursache in der Klugheit suchen und streben, noch klüger zu werden. Mit Hilfe des Glaubens erzieht die Angst die Individualität dazu, in der Vorsehung zu ruhen. So auch im Verhältnis zur Schuld, dem andern, das die Angst entdeckt. Wer bloß durch die Endlichkeit seine Verschuldung kennen lernt, hat sich in der Endlichkeit verloren; denn diese gibt nie eine Entscheidung darüber, ob ein Mensch schuldig sei, außer auf eine äußerliche, juridische, höchst unvollkommene Weise. Wer darum seine Schuld nur durch Analogien zu polizeilichen und kriminalrechtlichen Verurteilungen kennen lernen soll, faßt eigentlich nie, daß er schuldig ist; ist ein Mensch schuldig, so ist er unendlich schuldig. Wird nun eine solche Individualität, die nur durch die Endlichkeit gebildet wird, nicht von der Polizei oder der öffentlichen Meinung als schuldig verurteilt, so wird sie etwas von dem Lächerlichsten und Erbärmlichsten auf der Welt: ein Tugendmuster, das ein wenig besser ist, als die Leute sonst sind, aber noch nicht ganz wie der Pfarrer. Was sollte ein solcher Mensch in seinem Leben noch gar Hilfe brauchen? er kann sich ja fast noch vor seinem Tode in die „Beispiele des Guten“ aufnehmen lassen! Von der Endlichkeit kann man viel lernen, aber nicht das, sich zu ängsten, außer in einem sehr elenden und verderblichen Sinne. Wer hingegen in Wahr-

heit Angst zu haben gelernt hat, kann wie im Tanz dahingehen, wenn die Ängste der Endlichkeit aufzuspielen beginnen und die Lehrlinge der Endlichkeit Verstand und Mut verlieren. In dieser Hinsicht täuscht man sich oft im Leben. Der Hypochonder ängstet sich über jede Kleinigkeit ab; wenn aber das Bedeutende kommt, so atmet er auf / und warum? weil die bedeutende Wirklichkeit doch nicht so schrecklich ist wie die Möglichkeit, die er selbst schafft und zu deren Erzeugung er eben seine Kraft braucht, während er nun alle seine Kraft gegen die Wirklichkeit einsetzen kann. Indessen ist der Hypochonder doch nur ein unvollkommener Autodidakt im Vergleich zu dem, der durch die Möglichkeit gebildet wird; denn die Hypochondrie hängt z. T. von körperlichen Bedingungen ab und ist darum zufällig¹. Der wahre Autodidakt ist immer zugleich ebensosehr Theodidakt, wie ein anderer Schriftsteller gesagt hat²; oder, um nicht einen Ausdruck zu gebrauchen, der so stark an das Intellektuelle erinnert: er ist *αυτοῦργος τῆς τῆς φιλοσοφίας*³ und im selben Grad *θεοῦργος*. Wer im Verhältnis zur Schuld durch die Angst auferzogen wird, kommt darum erst in der Veröhnung zur Ruhe.

Hier endet diese Untersuchung; an demselben Punkte, wo sie begann. Sobald die Psychologie mit der Angst fertig geworden, ist diese der Dogmatik zu übergeben.

¹ Hamann nimmt daher das Wort Hypochondrie in einer höheren Bedeutung, wenn er sagt: „Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transzendentalphilosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden seculi bewahrt werden müssen.“

² S. Entweder / Ober. ³ S. Xenophons Convivium, wo Sokrates dieses Wort von sich selbst braucht.

Inhalt

	Seite
Vorwort	1
Einleitung	3
Erstes Kapitel. Die Angst als Voraussetzung der Erbsünde, welche dieselbe zugleich rückläufig, in der Richtung auf ihren Ursprung, erklärt	19
I. Historische Andeutungen zum Begriff der „Erbsünde“	20
II. Der Begriff der „ersten Sünde“	24
III. Der Begriff der Unschuld.	29
IV. Der Begriff des Sündenfalls	32
V. Der Begriff der Angst.	36
VI. Die Angst als Voraussetzung der Erbsünde, welche dieselbe zugleich rückläufig, in der Richtung auf ihren Ursprung, erklärt	40
Zweites Kapitel. Die Angst als Folge der Erbsünde	47
I. Objektive Angst	52
II. Subjektive Angst	56
A. Die Wirkung des Generations-Verhältnisses	58
B. Die Wirkung des historischen Verhältnisses.	69
Drittes Kapitel. Die Angst als Folge derjenigen Sünde, welche im Ausbleiben des Sündenbewußtseins besteht	77
I. Die Angst der Geistlosigkeit.	90
II. Die Angst dialektisch bestimmt in der Richtung auf das Schicksal	93
III. Die Angst dialektisch bestimmt in der Richtung auf die Schuld	100
Viertes Kapitel. Die Angst der Sünde oder: Die Angst als Folge der Sünde in dem Einzelnen	109
I. Die Angst vor dem Bösen	112
II. Die Angst vor dem Guten (das Dämonische)	117
1. Der somatisch-psychische Verlust der Freiheit	135
2. Der pneumatische Verlust der Freiheit	137
Fünftes Kapitel. Die Angst in Verbindung mit dem Glauben, als Mittel der Erlösung	155
Nachwort des Übersetzers	164