Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 21 (1961)

Artikel: Das Dämonische im deutschen Denken

Autor: Metzger, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883359

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Dämonische im deutschen Denken[1]

von Arnold Metzger

I.

Diese Arbeit ist aus dem Leiden an Deutschland geschrieben.

In der Depression der Kriegsjahre wurde ich in Fragen verwickelt, die damals auf den Lippen vieler Menschen lagen: Wie ist das Hitler-Ereignis, der Einbruch dieses ungeheuerlichen Geschehens in die deutsche Existenz, zu verstehen? Besteht eine innere Beziehung zwischen dem nationalsozialistischen Deutschland und dem «anderen» Deutschland, das die große Philosophie und Kunst hervorgebracht

---

[1] Die Arbeit wird hier mit unwesentlichen Varianten in der Fassung des Vortrages wiedergegeben, den der Verfasser unter obigem Titel 1951 in der Münchener Kant-Gesellschaft gehalten hat. Sie wurde während des Krieges, 1941, geschrieben und unter dem Titel: «Die religiöse Wurzel des deutschen Nationalsozialismus» im Kreise von Gabriel Marcel, Paris, in der Harvard-University, 1942, und unmittelbar nach dem Kriege unter dem obigen Titel in der Yale- und Columbia-University und in der Universität Amsterdam vorgetragen.

Der Verfasser glaubt, daß den Ausführungen heute eine erneute Aktualität zukommt.

Es schien mir notwendig, zu zeigen, daß es nicht genügt, wie es bisher geschehen ist, das Ereignis «Hitler in Deutschland» aus ökonomischen oder sonst welchen äußeren soziologischen Umständen zu «erklären», so gewiß diese Umstände occasionell von Bedeutsamkeit sind. Wichtiger erscheint mir, zu wissen, daß mit dem Wesen dessen, was deutsche Geschichte bewegt hat, nicht nur die einzigartige Entwicklung der Humanitätsidee gehört, als deren Zeugen wir die großen geistigen Repräsentanten kennen, sondern daß zu dieser Entwicklung als verborgenes Element gehört, was ich in der Arbeit das «dämonologische deutsche Weltverhältnis» nenne.

Gewiß kann der Ansatz dieses Versuches bestritten werden. Er hat desiderata. Aber ebenso gewiß ist die Notwendigkeit, über das wahrhaft eigentliche Problem, das der Nationalsozialismus aufgibt, nämlich die Aufgabe, die innergeschichtliche Möglichkeit seines Einbruchs in die deutsche Existenz zu verstehen, eine Diskussion hervorzurufen.

hat? Welches ist dann die Beziehung? Wo liegt die Stelle der Beziehung?

Als mich diese beängstigenden Fragen beschäftigten, stieß ich auf Sätze, die Heinrich Heine 1834 geschrieben hatte und die, wiewohl bekannt, hier um ihrer aktuellen Bedeutung willen in einigen markanten Formulierungen wiedergegeben seien:

«Die deutsche Philosophie ist eine wichtige, das ganze Menschengeschlecht betreffende Angelegenheit, und erst die spätesten Enkel werden darüber entscheiden können, ob wir dafür zu tadeln oder zu loben sind, daß wir erst unsere Philosophie und hernach unsere Revolution ausarbeiteten. Mich dünkt, ein methodisches Volk, wie wir, mußte mit der Reformation beginnen, konnte erst hierauf sich mit der Philosophie beschäftigen und durfte nur nach deren Vollendung zur politischen Revolution übergehen. Laßt euch aber nicht bange sein, ihr deutschen Republikaner, die deutsche Revolution wird darum nicht milder und sanfter ausfallen, weil ihr die Kantische Kritik, der Fichtesche Transzendentalidealismus und gar die Naturphilosophie vorausging. Durch diese Doktrin haben sich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können. Es werden Kantianer zum Vorschein kommen, die... erbarmungslos mit Schwert und Beil den Boden unseres europäischen Lebens durchwühlen, um auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten. Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind. Denn sie leben im Geiste, sie trotzen der Materie. Solche Transzendentalidealisten wären bei einer gesellschaftlichen Umwälzung noch unbeugsamer. Doch Philosophen würden handelnd in eine deutsche Revolution eingreifen und sich mit dem Zerstörungswerk selbst identifizieren... Der Naturphilosoph wird dadurch fruchtbar sein, daß er mit den ursprünglichen Gewalten der Natur in Verbindung tritt, daß er die dämonischen Kräfte beschwören kann.... Das Christentum – und das ist sein schönstes Verdienst – hat jene brutale, germanische Kampflust einigermaßen besänftigt, konnte sie jedoch nicht zerstören, und wenn einst der zähmende Talisman, das Kreuz, zer bricht, dann rasselt wieder empor die Wildheit der alten Kämpfer...» (Hein rich Heine's Sämtliche Werke, dritter Band, S. 123-124).

Heine sprach von dem Bündnis des deutschen Denkens mit den «ursprünglichen Gewalten der Natur». Er sagt: der deutsche Idealismus ist fähig, «dämonische Kräfte zu beschwören». Er spricht manchmal von einem inneren Verhältnis des deutschen Denkens zu dem Schicksal, wobei er das Wort Schicksal und das Dämonische, wie es scheint, in demselben Sinne gebraucht. Was ist mit diesen Feststellungen, die wir, ohne uns mit ihnen zu identifizieren, als Ausgangspunkt unserer heutigen Analyse einmal hinnehmen wollen, gemeint?

II.

Nationen und Individuen unterscheiden sich voneinander nicht so sehr durch ihre Schicksale, als vielmehr durch die spezifischen Antworten, die sie gemäß ihrer spezifischen Natur dem Schicksal entgegensetzen. Der Mensch hat nicht nur Schicksal. Er ist nicht nur dem Geschehen ausgesetzt. Er antwortet auf das Einbrechen des blinden Geschehens in die Kontinuität seiner Existenz. Und zwar antwortet er mit dem Willen nach Freiheit von dem Geschehen: Freiheit von der unheimlichen Macht ewigen Versinkens des Seins in das Nichts.

Gibt es einen spezifisch deutschen Typus der Antwort auf Geschehen, gewissermaßen einen einheitlichen Stil deutscher Antwort auf die Welt des Geschehens, der sich in der Geschichte dessen, was man deutsches Denken nennt, durchhält? Das ist die Frage, an der ich das Problem meines Vortrages orientieren möchte.

Die traditionellen Mächte, die Europa geformt haben, Griechenland, Judaismus, Christentum, haben alle verschiedene Antworten gegenüber dem Geschehen zur Entwicklung gebracht. Indessen, sie haben etwas gemeinsam: jede dieser Mächte setzt der drohenden, in unsere Existenz beständig einbrechenden Macht die Antwort des Glaubens an eine bestehende, Geschehen und Zeit übersteigende zeitlose Ordnung entgegen. Die Macht des Schicksals wird durch die beseligende Gewißheit der Realität Gottes und seiner zeitlosen Ordnung – wir sprechen von der Welt des Einen Seins und der Einen Wahrheit – niedergehalten.

Im Glauben an diese Welt findet der Mensch die Eudaimonie oder, wie die Stoa sagte, acquiescentia animi. Die traditionelle Meinung besteht darin, daß der Mensch zu dem glücklichen, dem wahren, dem echten Leben durch die Liebe zu Gott kommt, durch Gebet oder auch durch das Denken seines zeitlosen Universums. Indem der Weise, der Fromme, der Künstler, der Staatsmann, der Wirtschaftler in ihren Aktionen von der Seinsgewißheit getragen werden, machen sie aus der menschlichen Existenz das Feld der Freiheit vom Schicksal. Fatum non datur.

Das deutsche Denken vor der Reformation lag in Frieden mit dem Geschehen. Es lag in Frieden mit der durch die Kirche vertretenen Seinsordnung – der objektiven Ordnung der Dinge. Die Reformation brachte das deutsche Denken aus dem Gleichgewicht. Die Reformation ist das Grundereignis der deutschen Geschichte. Sie modifizierte die Beziehung des deutschen Denkens zu der Welt des Geschehens.

Was steht im Grunde hinter Luthers Kampf gegen die Kirche? Was steht hinter seinem Kampf gegen den Heilsanspruch der Welt objektiver Ordnungen und Institutionen? Der Mensch weiß sich nicht mehr in diesen Ordnungen geborgen. Er zieht sich zurück in die Intimität des gläubigen Selbst. Von nun an wird das Leben dieses Selbst gleichbedeutend mit dem wahren Sein. Ergriffen von Angst und Terror angesichts der Welt, zieht sich die Seele in die innere Stille der sola fides zurück. Hier, im Innern, genauer: in dem Dialog der Seele mit der Gottheit ruht die Seligkeit und nicht in der Hingabe an die objektive Ordnung. Ja, auf der Welt draußen liegt der Fluch: «Satanas est princeps longe callidissimus mundi». Prädestination und Gnadenwahl können allein den gähnenden Abgrund überbrücken, der zwischen der Gottheit und seiner in das Geschehen geworfenen, verängstigten Kreatur liegt.

Luthers Rückzug in das Selbst bedeutet den Bruch mit dem corpus mysticum catholicum des Seins, zu welchem der Mensch der griechisch-jüdisch-katholischen Herkunft (in je verschiedener Weise) sich assoziiert wußte. Von nun an beginnt der Hader der Kreatur mit Gott und seiner Welt. Es bricht jener prometheische Schrei gegen Gott aus, gegen den Schöpfer, dessen Schöpfung die Kreatur in unsägliches Leiden verstrickt. Mit Luther ist Gott zu einer Höhe der Verborgenheit erhoben, die nicht länger verstanden werden kann. Das Selbst zieht sich verwirrt in sich zurück. Es hat nur sich selbst, seinen Glauben, d. h. das Gespräch mit dem verborgenen Partner. Auf diesem einsamen Gespräch ruht seine Seligkeit. Es ist gewissermaßen ohne äußere Welt. Der Mensch ist allein mit sich selbst.

Sehen wir zu, wie dieser Gedanke des «Glaubens allein» sich auf deutschem Boden weiterentwickelt. Nietzsche, im Grunde ein guter Lutheraner, sagt: «Jeder gute Deutsche ist hinsichtlich der fundamentalen Immoralität von Natur und Geschichte immer ein Pessimist gewesen. Nichts hat einen größeren Eindruck auf den deutschen Geist gemacht als dieser gefährlichste aller Schlüsse: «credo, quia absurdum» (ich glaube auf dem Grunde der Absurdität). Diese Worte werden einige Jahrhunderte später durch Hegel zur Vollendung gebracht, wenn er sagt: «Der Widerspruch beherrscht die Welt, und alle Dinge sind widerspruchsvoll.»

Das ist in der Tat keine Wendung zu der Welt als einer göttlichen Ordnung. Was in dem sola-fides-Gedanken umgeht, bedeutet vielmehr das Mißtrauen gegen Welt und Schöpfung. Von nun an ist nicht Seins-

gewißheit (Gewißheit von dem im ewigen Sein der Dinge geborgenen Universum), sondern Selbstgewißheit der Weg, mit dem Geschehen oder mit dem Schicksal fertig zu werden. In der Ruhe der Felder, wo der Mensch allein ist mit sich selbst, im Gespräch mit dem himmlischen Vater, in Angst und Aufruhr, in Demut, Stolz und Heroismus zugleich scheint ihm das Dasein erst tragbar zu werden.

Die Welt in ihrem von dem traditionellen Heilsanspruch entblößten Charakter, d.h. die Welt als blindes Geschehen, die Welt als Dämonie, ist durch Luther in die christliche Existenz eingebrochen, und zwar so, daß das Subjekt nur im Rückzug von ihr den Frieden mit der Gottheit erlangt. In der Gewißheit von seiner Partnerschaft mit der Gottheit, d.h. im Glauben «allein», weiß sich das menschliche Dasein frei von den Dämonen.

III.

Was ist mit dem Begriffe des Dämonischen, den ich hier gebrauche, gegenüber dem sola-fides-Gedanken gemeint? Ich sagte: der Welt wird bei Luther der Heilscharakter entzogen. Ontologisch gesehen heißt das: der Welt wird der Seinscharakter entzogen.

Die abendländische Tradition hatte als das Seiende die nach Gestalten oder Zahlen geordnete Eine Welt verstanden. Wenn Goethe durch Mephistopheles die verborgenen Kräfte der Erde beschwören läßt, so sucht er mit dem in Verbindung zu kommen, was sich unterhalb der Oberfläche dieses gewordenen Kosmos verbirgt, jener Sphäre, von der Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit (1809) sagt: «Aber immer noch liegt im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden» (VII 359).

Kierkegaard hat den Begriff des Dämonischen, wie er hier gemeint ist, am besten formuliert, als er davon sprach, daß das Diskontinuierliche gegen die Kontinuität, d.h. gegen die Einheit der Schöpfung, steht. Es steht, religiös gesprochen, gegen Gott und sein Werk, und Kierkegaard gebraucht für das in die Kontinuität einbrechende Geschehen («das Jetzt» oder «das Plötzliche») das Wort «dämonisch» oder Schicksal. Der Mensch verfällt, indem er dem regellosen, als dem Sinn und Sein entfremdet-fremden, gewissermaßen mä-ontischen Geschehen anheimfällt, dem Schicksal.

In der Tat ist dieser Begriff des nicht-Seienden, des Mä-ontischen, nicht neu in der Tradition des westlichen Denkens. Er spielt eine entscheidende Rolle in dem Alterswerk Platons, im Timaios, wo er unter dem Namen der irrationalen Ananke oder der «irrenden Ursache» und des «Raumes» als des Ortes dieser Ursache aufgeführt wird. Gott, sagt Platon in diesem Werke, hat die Ordnung dem Chaos vorgezogen. Wir können sagen: das Dämonische ist dasjenige, das der Form und der Ordnung entgegengesetzt ist, aber in die Welt der Ordnung und Form einbricht. Es bedroht als Macht unsere Existenz – theologisch gesprochen: unser mit Gott und seiner geordneten Schöpfung (Seins-Schöpfung) verbundenes Dasein. Es bricht gewissermaßen von draußen in unsere Existenz der Seins-Erinnerung und der Seins-Hoffnung ein. Es ist das Unberechenbare, das Partikulare, die Sphäre des versinkenden Jetzt oder Augenblicks – des ewigen Versinkens des Seins in das Nichts, mors immortalis, das unsterbliche Sterben.

Wenn die Antike von dem Blinden als dem Nichtwissenden spricht, d.h. von demjenigen, der, so heißt es im «Theätet», von dem dem Sein der «Ideen» und ihrer dem Geschehen im Raume und in der Zeit überlegenen Ordnung, dem Kosmos des Seins, nichts weiß oder nicht erkennt, so spricht das Christentum an dieser Stelle von dem Schuldigen. Der Mensch, der heraustritt aus Gottes Offenbarungswerk, wird schuldig. Er trittt aus dem «Zentrum» seiner mit Gott und dem Heiland verbundenen Existenz in die «Peripherie». «Der Mensch ist geschaffen im Zentrum», sagt Baader. «Der Lebensterror reißt ihn aus dem Zentrum. Die Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld». Schelling fügt hinzu: «Alles Böse strömt in das Chaos». Dämonisch ist also das Attribut, das wir dem Geschehen als solchem beilegen. Geschehen als solches ist dämonisch. Schicksal ist dämonisch. Wenn der Welt der Seins- oder Einheitscharakter entzogen ist, theologisch gesprochen: wenn Gott seine segnende Hand von der Welt draußen zurückzieht, dann offenbart sich das Dämonische.

IV.

Dies ist also der Horizont des sola-fides-Begriffes. Der Rückzug in die innere Welt des Glaubens ist die Antwort des gottgewissen Subjekts auf die vom Dämonischen heimgesuchte Welt. Von Luther aus gesehen ist die Welt vom Terror beherrscht. Ihr gegenüber ist der Weg des Heiles das

«Redi in te ipsum!» Aber dieses augustinische Wort gewinnt bei Luther einen unerhört zugespitzten Sinn, insofern sich dahinter die Front gegenüber dem Anspruch einer objektiven Heilsordnung verbirgt.

Der sola-fides-Begriff bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte des deutschen Denkens. Von hier aus haben wir die verschiedenen Tendenzen in Rechnung zu ziehen, welche in Deutschland seit der Reformation in seinem politischen und geistigen Leben zur Entwicklung gekommen sind.

Nach dem XVI. Jahrhundert zieht sich der Katholizismus, vom historisch-geographischen Standpunkte gesehen, in die Randgemarkungen von Deutschland zurück. Er lebt in den Grenzzonen des Westens und des Südens weiter. Die deutsche Geschichte ist seitdem in den *zentralen* Zügen ihres denkerisch-gesellschaftlichen Schaffens wesentlich von lutherisch-protestantischem Geiste getränkt.

Der Protestantismus hat die deutsche Existenz in zwei Welten gespalten. Die Worte der Schrift: «Gib dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist», sind nirgends so radikal verstanden worden wie in dem Deutschland der zwei-Welten-Theorie. Luther entdeckte die Welt des Glaubens, das ist die innere Welt. Diese Entdeckung ist vielleicht auf deutschem Boden das eigentliche Krönungswerk jenes großartigen europäischen Prozesses, genannt Nominalismus, der am Beginn jener Epochen steht, in denen der Zugang zu dem Objektiven oder Realen («Begriffe sind nomina») mehr und mehr in die Problematik gerissen wird. Dieser Prozeß hat in den verschiedenen Ländern und Gruppen von Europa und Amerika einen je verschiedenen Charakter angenommen, terminiert aber durch Luther in radikalem Pessimismus gegenüber der Welt, d.h. in der Gewichtsverlagerung der Wahrheit in das *innere*, auf Gott bezogene Universum. Als die Bauern sich in seinem Namen gegen ihre Unterdrücker erhoben, weil sie glaubten, daß sein Kampf gegen Rom eine Art Welt-Verbesserung zum Ziele hätte, lieferte er sie, anstatt ihr Vertrauen zu rechtfertigen, in die Hände ihrer Unterdrücker aus. Er überantwortete den Staat und die Kirche als Institutionen weltlichen Souveränen. Im Lichte seiner Reformation vollzieht sich die Rezeption des römischen Rechts (worauf kürzlich Heinrich Mitteis hingewiesen hat), d.h. die Auslieferung des Rechts an den Fürsten, dessen Autorität nun mit der vollen Majestät umgeben wird, was durchaus dem nominalistischen Grundsatz entspricht, wie ihn auf englischem Boden Hobbes ausgesprochen hat: «Non veritas, sed auctoritas facit legem». Rechtfertigung durch den

Glauben hat in der Tat nichts zu tun mit Weltgerechtigkeit. Sie kann im Gegenteil mit einem politischen System sozialer Ungerechtigkeit in Harmonie gebracht werden, und was mehr ist: sie gibt einem solchen System seine Rechtfertigung. Denn diese Welt, besessen vom Teufel, ist schlecht in ihrer Substanz. Sie muß mit diabolischen Mitteln bezwungen werden, mit Feuer und Schwert.

Man könnte sagen: der Welt hinieden ist bei Luther Form und Schönheit entzogen. Für ihn ist sie identisch mit dem formlosen Stoff, dem «radikal Bösen». «Der Fluch der gottverlassenen Natur» liegt auf der Welt, wie der Lutheraner Hölderlin sagt.

Die preußischen Konservativen waren beides: Lutheraner und Repräsentanten des deutschen nationalistischen und militaristischen Extremismus. Bismarck entstammte einer lutherisch-pietistischen Tradition. Preußischer Militarismus und Nationalismus waren lutherisch inspiriert. Aus denselben religiösen Motiven des Mißtrauens gegenüber der Welt waren die preußischen Konservativen skeptisch gegen alle internationalen Rechtsordnungen, wie sie es auch gegenüber dem Bunde der Nationen waren, und allen parlamentarischen und demokratischen Institutionen feindlich.

Ich möchte hier mit kurzen Worten das Hitlerproblem berühren, und zwar im Lichte des philosophischen Interesses, das es für uns in diesem Kreise hat. Wir müssen diese Revolution als geschichtliches Phänomen und als Problem in unsere kategoriale Besinnung hineinnehmen. Aus ihr kommt die Genesung.

Der Hitler-Appell an den Terror hat nicht nur seine Ursache in einer sozialen Krise der kleinbürgerlichen Schichten der deutschen Bevölkerung, die sich durch kommunistische wie großkapitalistische Tendenzen in gleicher Weise bedroht fühlten; sie hat auch nicht ihre Ursache in der bestimmten Struktur einer sogenannten Rasse, sondern sie hat tiefere, sagen wir hier: metaphysische Gründe – *nicht in Luther*, das wäre eine durchaus falsche Interpretation, denn Luther war eine religiöse Person, wohl aber in dem Pessimismus gegenüber der Welt des Geschehens, zumal der sozialen Welt, in der Gewißheit, so könnte man sagen: «Die Welt kann nicht durch Vernunft gerettet werden» – einem Pessimismus, der im sola-fides-Begriff Luthers enthalten ist, aber bei ihm, dem homo religiosus, noch zum Aufbau einer großartigen Gegen- und Gnadenwelt geführt hat[2].

---

[2] Auch im calvinischen Gedanken der «Bewährung» durch den «Erfolg» der rational-organisatorischen Aktivität (labor) bleibt das Subjekt geworfen

V.

Dieser Rückzug in das innere Selbst angesichts der Dämonie des Geschehens hat die einzigartigen Formen der deutschen Spiritualität hervorgebracht. Vielleicht keine Nation hat der Welt edlere Apostel des Ideals der Humanität geschenkt. Der deutsche Idealismus und der deutsche Humanismus tragen etwas von der Theorie der zwei Welten an sich. Der deutsche Idealismus ist verschieden von dem Idealismus des Platon oder Descartes. Kurz gesagt: er ist «nicht von dieser Welt». Er hat nichts zu tun mit dem, was in der äußeren Welt vor sich geht. Es ist ein träumerischer, enthusiastischer, unwirklicher Idealismus, existierend in dem «reinen Gedanken». Das Schicksal spielt keine Rolle in diesem Idealismus. Er entfaltet sich jenseits von Zeit und Raum, ja, auch jenseits des empirischen, nationalen Geschehens.

Niemand hat die Idee der Humanität in einer so abstrakten, jenseits alles Schicksalhaften liegenden Form verherrlicht wie Lessing und Herder. Lessing sagte: «Der gute Ruf eines Patrioten ist das Letzte, was ich mir wünsche, wenn der Patriotismus mich lehren sollte, mein Weltbürgertum zu vergessen». Deutscher Idealismus verliert sich in das Abstrakte, in das Allgemeine. In ihm ist eine Art Unpersönlichkeit, ein Negieren der menschlichen Person, jene Negation der Person, die sich auf dem Gebiete des politischen Lebens durch blinden Gehorsam und Auslieferung an den Herrn, den Fürsten, den Führer, in der Ausbildung der weltlichen Autoritätsidee ausdrückt, die sich aber auf dem Gebiete des geistigen Lebens in einer Art Auslieferung an das eigentliche Objekt gläubiger Sehnsucht ausdrückt: das All, das Eine. Dieses Eine, die deutsche Leidenschaft für das zeitlos Eine, gibt dem deutschen Idealismus, seiner Humanitäts- und Erziehungsidee, das spezifische, sagen wir: religiöse Gepräge. Daher ist dieses innere Selbst nicht etwas Anthropologisches. Es wird gerade durch das bestimmt, was der Mensch der Anthropologie nicht ist: durch den exzentrischen, alle menschliche

---

in die «wilderness», womit Welt in dem amerikanischen, calvinisch geprägten Pragmatismus (W. James) identifiziert wird. Bei Luther fällt die religiöse Kategorie des «Erfolgs» wie überhaupt das Medium der «Bewährung» weg. Daher hat in seinem Begriff des Glaubens auch der angelsächsische Gedanke der Weltzivilisation keine Stelle. Das ist von grundlegender Wichtigkeit, um den auf lutherischem Boden zur Ausbildung gelangten deutschen Begriff der «Bildung» (Humanität) in Abhebung des pragmatistischen Gedankens zu verstehen, wiewohl beide Begriffe das gemeinsame reformatorische Fundament voraussetzen.

Natur wie alle Natur überschreitenden Gegen-Stand der Sehnsucht des Selbst, den Gegen-Stand, der das «Absolute» oder das «Unbedingte» im deutschen Denken genannt wird.

Dieses Absolute ist im deutschen Gedanken, so scheint es mir, eine Art von universeller Indifferenz – eine Sphäre, in welcher die Kämpfe, die Unzulänglichkeiten, die Relativitäten unseres weltlichen Daseins aufgehoben sind: unitas, wo der Konflikt der pluralitas nicht mehr existiert – es ist das schicksallose, Zeit und Schicksal hinter sich lassende Unendliche (infinitas), wo die Grenzen und Gegensätze und Verschiedenheiten des Endlichen verschwinden: das Eine Sein, das wir in der Mystik von Eckart, in Nicolaus von Cues' großer Philosophie und Böhme ebenso finden, wie in Hegel oder Schelling oder in Nietzsche's Begriff «der Wiederkunft des Gleichen».

Nirgendwo ist der Begriff der Koinzidenz aller Gegensätze mit mehr Melancholie und Heimweh zum Ausdruck gebracht worden als in Deutschland – jener spezifischen Form deutscher Melancholie, die sich in der Spannung des Endlichen zu dem, was alle Endlichkeit übersteigt, ausspricht. Goethes pantheistisches Werk birgt in sich eine tragische Existenz, die dämonischen Kräften unterworfen ist und der es gelingt, ihr Gleichgewicht durch Auslieferung an das zeitlose Eine, das All, zu halten, wie überhaupt die deutsche Lyrik (etwa im Unterschiede zu der angelsächsischen) von einem Subjekt getragen ist, das von Welt und Gesellschaft detachiert, sich nur in der seligen Einheit mit dem Unendlichen geborgen weiß.

Diese Tendenz, von der Welt des Geschehens in die Intimität des Selbst sich zurückzuziehen oder vielmehr in den Dialog mit dem Partner der Unendlichkeit (dem «Vater»), erreicht ihren Höhepunkt in der Philosophie des deutschen Idealismus am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Die Welt ist für Kant nicht mehr als ein Phänomen, als eine Erscheinung, aber nicht ein phänomenon im platonischen oder auch cartesischen Sinne. Ein Abgrund steht zwischen ihr und dem Realen. Das Hellenentum ist nicht vertraut mit der kantischen Wendung zu dem Selbst. Bei Kant gibt es keinen Zugang zu dem Realen, dem Ding und den Dingen «an sich», es sei denn die Rückwendung zu dem inneren Universum des tätigen, freien (autonomen), im Übersinnlichen geborgenen Subjekts.

Was bedeutet die kantische Wendung zu dem «Subjekt», «das unter keinen Zeitbedingungen steht»? Was bedeutet der Bruch mit der alten

Ontologie? Kant hat das Sein, die übersinnliche, alles Seiende durchbrechende Unendlichkeit, den obersten Maßstab unseres Handelns und Vorstellens, das «Unbeschränkte», wie er es manchmal nennt, das ens realissimum, im Grunde die Idee des Guten oder des Einen, von der Platon spricht – Kant hat diese Idee ihres traditionellen Charakters als eines an sich Seienden oder Vorhandenen grundsätzlich entkleidet – grundsätzlich, wenn ich von Reminiszenzen der alten Dogmatik bei ihm absehe.

Er hat in der «Kritik der reinen Vernunft» diese Idee des Einen, das «Eine Objekt», als den «Gegenstand = X» erkannt, der «allen unseren Vorstellungen die notwendige Einheit verleiht», d.h. er hat es in ein Verhältnis zu dem tätigen Subjekt gebracht, zur Spontaneität, dem denkenden, freien Willen. Er hat dann in der praktischen Vernunft diesen übersinnlichen Gegen-Stand in die von aller Kontingenz und Sinnlichkeit, aller Materialität und Weltlichkeit entleerte «Praxis unseres Herzens», wie er sich einmal ausdrückt, hineingelegt. «In der Praxis moralischen Handelns», sagt er, «wird das Übersinnliche offenbar».

Das lutherische Gespräch des heilsgewissen Subjekts mit dem himmlischen Vater wiederholt sich sozusagen auf spekulativem Boden. Das Subjekt bei Kant: das ist der Name für die Korrespondenz unserer menschlichen Aktivität inmittem einer – wenn dieser Ausdruck hier gestattet ist – geworfenen Welt der Empirie (dem «Mannigfaltigen») mit dem «Einen Objekt»: dem «namenlosen Gut», wie es Schelling einmal nennt, auf das alle unsere synthetische Tätigkeit bezogen ist – d.h. also nicht nur unsere Vorstellungen und Denkakte, sondern unser ganzes, auf Freiheit von der Empirie gerichtetes, menschliches Tun.

Was man in unserer Epoche Subjekt nennt, ist das Psychologische: die Erlebnisse oder der Zeitstrom der Erlebnisse. Daß diese Erlebnisse auf das Eine, das Unendliche, bezogen sind und daß diese hinausweisende, «transzendentale» Beziehung unserem Leben – dem «wahrhaften Leben» – seinen Gehalt gibt, erscheint mir als die eigentliche und unüberholbare Einsicht des deutschen Idealismus. Menschliches Leben ist bestimmt durch etwas, als was es nicht in seinem zeitlich-endlichen Dasein geschieht, aber wohin es über dieses Geschehen hinaus verlangt: worauf es in seiner die verbindende «Einheit in der Mannigfaltigkeit» verlangenden Sehnsucht gerichtet ist: das Eine, die kreatürliche Zerissenheit der Empirie «aufhebende» Sein – die Eine Ganzheit und Vollkommenheit inmitten unseres der Zerissenheit ausgesetzten Daseins.

Dieser spekulative Prozeß der Innenwendung radikalisiert sich im nachkantischen Denken, zuletzt am großartigsten bei Hegel. Um es an dieser Stelle etwas schematisch zu sagen: Hegel hat die Beziehung des sich selbst bestimmenden, freien Subjekts zu dem Zeitlosen – den Dialog des Menschen mit der Gottheit – in ein System gebracht. In seiner Logik bringt er diese Beziehung auf ihren begrifflichen Gehalt. Er bringt die dem Subjekt in uns, unserem Selbstleben unabtrennbar zugehörige innere Transzendenz, den Gott *in uns*, zu seiner sich in der Welt entfalteten Sprache (Logos): zu der den Gestaltenreichtum des Weltgeschehens vereinheitlichenden, den Symbolen der Unendlichkeit (Einheit) zuordnenden Sprache (Symbolik). Weltgeschehen und Weltgeschichte heißen «nichts anderes, als im Endlichen das Unendliche zu wissen». Zutiefst liegt alledem das urmenschliche Leiden an der kreatürlichen Existenz zugrunde: das Leiden an der «Unangemessenheit» des Zeitlichen zu dem Ewigen, des «Sterblichen» zu dem «Unsterblichen». Menschliches Leiden ist Wissen. In dem Leiden an dem Unvollkommenen, dem Begrenzten, wissen wir von dem Vollkommenen, dem Unbegrenzten, der alle Besonderheiten aufhebenden Unendlichkeit. Inmitten seiner der Welt, dem Unvollkommenen, der Endlichkeit ausgesetzten Existenz steht der Wille dieses unendlichen, inneren Selbst («Geist»), sich in dem Weltgeschehen, zumal in dem gesellschaftlichen Geschehen, zu verwirklichen – zu sich zu kommen. Dies ist das Eigentümliche, darauf kommt es immer an: alles ist in diesem eminent deutschen Denker zentriert auf die «Arbeit» an dem Weltgeschehen: die «Vernunft» (Einheit) in der «Wirklichkeit», das Wahre des Ganzen, offenbar zu machen. Aber diese Arbeit ist ihrem innersten Willen nach ein Hinausgehen über das je Erarbeitete, das Besondere, das je gestaltete Werk: «ein Hinausgehen und überhaupt Aufheben... des Einzelnen». Das christliche Wort: «Seid getrost! Ich habe die Welt überwunden.» steht über dem «Ernst, dem Schmerz, der Geduld und der Arbeit des Negativen» – über dem Willen unseres intimsten Selbst, sich in der Welt zu realisieren, und das besagt immer: «das Endliche von seiner Endlichkeit zu befreien».

Man kann von einer Weltaufhebung im deutschen Idealismus sprechen in dem Sinne der radikalen Aufhebung einer an sich seienden, vorhandenen Welt der Dinge. Der deutsche Idealismus findet das Seiende, das Reale, nicht in der Welt draußen des Geschehens. Der deutsche Genius zieht sich angesichts dieser Welt in das monadische, transzendentale Universum zurück, in dem er den im Objektiven verlorenen

Zusammenhang mit dem Realen wiederfindet. Dieser Idealismus bildet keine dem Geschehen zugewandte, extravertierte Zivilisationsidee aus, wie der angelsächsische, auf dem gleichen nominalistischen Grunde erwachsene Positivismus und Pragmatismus. Er findet sein Heil – den Zugang zum Realen – in der inneren, Mensch und Gott vereinenden Partnerschaft, mit der also ein Weltbegriff verbunden ist, dem wir mit Recht den Charakter des Dämonischen beilegen.

Wir sehen: Der deutsche Idealismus erneuert die Konzeption der zwei Welten. Der alltägliche Mensch, the average man, bleibt dem Geschehen ausgeliefert. Er sieht sich ignoriert, irgendwie verraten. Obwohl die deutschen Idealisten, wie Lessing und Humboldt, von der «Erziehung des Menschengeschlechts» sprechen, meinen sie damit nicht eigentlich die Erziehung zur Zivilisation im westlichen Sinne, sondern die Bildung des Übersinnlichen im Menschen. Für den deutschen Humanismus sind Ideen wie Humanität, ewiger Friede «universale Postulate», die zu der abstrakten Domäne des schicksallosen Selbst gehören, dessen Beziehung «zur Immoralität von Natur und Geschichte», um mit Kierkegaard zu sprechen, «schwer zu bestimmen ist». Man hat vielmehr zu sagen: das Universum im Menschen wird zum Medium der Idealisierung und Transfiguration der empirischen Welt, neben der das politische und das soziale Geschehen getrennt, d.h. autoritären Mächten ausgeliefert, einherläuft. Daher hat Deutschland keine Demokratie im westlichen Sinne ausgebildet. «Was den deutschen philosophischen Systemen fehlt», sagt Kierkegaard in Hinsicht auf den Idealismus, «ist eine Ethik». Die deutschen Denker fanden sich hilflos angesichts der Ereignisse, die im 19. Jahrhundert mit der wachsenden Industrialisierung aufbrachen. Unfähig, mit der Empirie fertig zu werden, überließen sie die Führung den autoritären Gewalten.

Als das Problem sich verschärfte, wurde Philosophie immer mehr esoterisch, immer mehr die Angelgenheit sektiererischer Schulen, durch einen Abgrund von allem getrennt, was in der Welt geschah.

VI.

Noch ein Wort über Nietzsche, weil er am Ende der Geschichte jener deutschen Selbstgewißheit steht, die ich über Luther, Kant und Hegel zu skizzieren versucht habe. Nietzsche ist der großartige Aus-

druck des Verfalls dieser Gewißheit. Daher kommt in ihm erst das Dämonische, das mit dieser Gewißheit verbunden, aber niedergehalten ist, zu seinem vollen Durchbruch. Auch Nietzsche ist wesentlich zentriert auf das innere Selbst. Seine Antwort gegenüber der Welt bleibt die traditionelle, idealistische Antwort der Wendung zum Selbst – mit seinen Worten: «zu dem mächtigen und einsamen Selbst». Aber dieses Subjekt ist jetzt hilflos geworden. Das Subjekt ist in Nietzsche ohne Objekt. Oder besser: es hat den Zusammenhang mit seinem Gegen-Stand, der transfiniten Unitas, verloren (oder vergessen, einen höchst wichtigen Begriff in der Seinsgeschichte des Menschen), mit dem es bis zu Kant, Goethe und Hegel verbunden war. Es hat, wie Dilthey einmal sagte, die Gewißheit «der Verbindung der Kreatur mit ihrem Schöpfer» verloren. Die Rückwendung zur Subjektivität ist bei Nietzsche die schmerzliche Beschwörung eines inneren Schatzes, der sozusagen aufgebraucht ist.

Man kann die Geschichte des 19. Jahrhunderts (wie ich es in einem füheren Buch einmal getan habe[3]) als die Geschichte des Verfalls der Selbstgewißheit darstellen. Nietzsche's Subjekt, d.h. sein Wille zur Macht, zur fernsten Möglichkeit des Selbst, oder, wie er es einmal sagt, «der Wille zum Gehorsam für das Höchste», ist dem Geschehen ausgeliefert. Amor fati ist sein Zentralbegriff. Amor fati steht für die Freiheit (freien Willen). Das Subjekt ist bei Nietzsche seiner inneren Welt beraubt. Es ist entleert von dem zeitlosen Gut: ein solipsistisches, tragisches, leeres Subjekt. In dieser Philosophie hat das Dämonische eine höhere Mächtigkeit als das Subjekt erlangt.

In Freiburg, 1934, sprach Heidegger über das «machtlose» Subjekt: «Alles Wissen scheitert angesichts des Schicksals». Vielleicht ist es kein Zufall, daß Heidegger sich bei solchen Formulierungen dem Hitler-Apell verbunden wußte.

Wenn nämlich Schelling in seinem erwähnten Traktat über Freiheit zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch behauptete, daß Freiheit und das Zeitlose aufeinander bezogen seien, so existiert diese Beziehung nicht mehr in der Existenzialmetaphysik, die besser Metaphysik der Endlichkeit heißen sollte. Diese Metaphysik hat ihre Bedeutung nicht nur, insofern sie eine soziale Krise inmitten der deutschen Gesellschaft repräsentiert, sondern auch insofern sie mit der Desintegration der traditionellen Selbstgewißheit verbunden ist, einer Desintegration, in

---

[3] A. Metzger, Phänomenologie und Metaphysik, Halle 1933.

welche sich nicht nur die gegenwärtige deutsche Welt, sondern die westliche Welt als solche hineingezogen sieht. Der Wille, frei zu sein «von» der Natur, vom Geschehen, vom Sterben, von der Endlichkeit, und frei zu sein «für» den zeitlosen, übersinnlichen (überendlichen) Gegenstand (das große einheitliche Thema westlicher Metaphysik), ist in dieser Metaphysik durch das «Freisein zum Tode» ersetzt worden. Das Selbst wird definiert durch die «Angst vor dem Tode», was dem amor fati bei Nietzsche entspricht und zum ontologischen Grundbegriffe aufsteigt. Man kann sagen, der Wille (der urmenschliche Wille), das Geschehen, d.h. die Welt versinkender Augenblicke, zu übersteigen (transzendieren), ist in dieser Philosophie *gebrochen*. Das Endliche gewinnt einen Primat über das Unendliche. Der freie Wille und sein übersinnliches Reich sind in die Dämonologie hineingezogen. «Gott ist tot», das meint: die traditionelle Selbstgewißheit ist den Dämonen zum Opfer gefallen.

VII.

Wir sind am Ende unserer metaphysischen Analyse – metaphysisch, weil sie zu ihrem Thema das Verhältnis des Menschen zu dem Ewigen hatte: das Verhältnis menschlicher Existenz zu dem Geschehen und zu dessen Gegenbegriff, dem zeitlosen, bleibenden Sein. Ich sprach von einem spezifischen, im deutschen Denken zur Entwicklung gebrachten Typus dieses Verhältnisses.

Wir können sagen: der deutsche Geist partizipiert an zwei antagonistischen Welten, an der Welt des inneren abstrakten, dem Unbedingten hingegebenen Selbst und durch Negation an der Welt des Geschehens, unerträglichen Geschehens, unerträglicher Gegenwart. Ohne Kompromiß stehen sich die beiden Welten gegenüber. Jede formt in sich etwas Geschlossenes, getrennt von der anderen, aber auch von der anderen angezogen. Das deutsche Wesen, wie es sich in der Geschichte ausgebildet hat, besteht in der Einheit von zwei fremden, aber in ihrer Fremdheit aufeinander bezogenen Welten. Es gehört zu dem Wesen des deutschen Geistes, in einer inneren Beziehung zu der Dämonie, dem Abgrund des Geschehens, zu stehen, insofern dieser Abgrund seine Existenz ständig bedroht. Aber ebenso gehört es zu dem Wesen dieses Abgrundes, in einer Beziehung zu der Welt des Geistes zu stehen, die reine abstrakte Idealität repräsentiert. Die

deutsche Geschichte ist die Geschichte ständigen Konflikts dieser zwei gegensätzlichen Manifestationen seines einheitlichen, diese Gegensätze in sich bergenden Selbsts, eine Geschichte, die mannigfache Entwicklungen hat, aber die Geschichte einer menschlichen Wesenheit ist, welche sich immer am Rande der Selbstzerstörung befindet.

«Der Deutsche ist nicht, er wird», sagt Nietzsche. Im Vergleich zum griechischen Denken könnte man sagen: Werden ist für den Deutschen mehr als Sein. In den Augen des Deutschen ist Möglichkeit mehr als Wirklichkeit. Er hängt an der fernsten Möglichkeit: «Wahre Existenz ist Existenz, die ständig zu sich zurückkehrt und ihre eigenste Möglichkeit auf sich nimmt». Das ist die Formulierung des Unbedingten bei Heidegger. Dieser Begriff des Unbedingten, die Sehnsucht nach dem «Absoluten», wird im deutschen Geiste als der Zielpunkt eines dynamischen Prozesses gemeint, der sich in immer neuen Projekten ergeht und die Neigung hat zur Unterdrückung und Beherrschung des Gegenwärtigen: die «systematische» Beherrschung von Natur und Gesellschaft. Das heißt: der deutsche Genius sucht den Weg zu dem Unbegrenzten, dem Unbestimmten, ja dem Unbestimmbaren, dem Formlosen. Er sucht es überall: in der Logik, in der Musik, im Märchen, in seiner Mystik. Madame de Staël sprach in ihrem Buch über Deutschland von dem Gegensatz zwischen französischer und deutscher Geselligkeit. Während in Frankreich Geselligkeit, sagt sie, den logischen Austausch von Ideen meint – «la société est la littérature», sagt Victor Hugo –, ist es in Deutschland vorzüglich der Gesang (und sie fügt boshaft hinzu: «Tabak und Bier»). Das ist eine französische etwas moquante Form auszudrücken: der deutschen Geselligkeit fehlt es an der Kontinuität der Vernunft. Das Dämonische behauptet seine Macht über diese Gesellschaft, sie bleibt den dunklen Impulsen des Schicksals unterworfen, «den Müttern», wie man bei einiger Modifizierung des Begriffes mit Faust sagen könnte.

Wenn es also wahr ist, daß der deutsche Geist an den beiden Welten teilnimmt, dem Dämonischen und dem Selbst, so legt seine Einsamkeit Zeugnis ab von dem Antagonismus, der in der deutschen Existenz aufklafft. Es gibt vielleicht keine Nation, in der die großen Menschen so wenig das soziale Geschehen um sich herum repräsentieren. «Unsere großen Männer sprechen nicht für eine Nation, sondern allein als Individuen», sagt Nietzsche. Es gibt vielleicht keine andere Nation, in der die großen Männer so überragend sind gegenüber dem Mittelmaß, gegenüber dem kleinen Mann, wo sie wenig gemeinsam haben

mit ihrer sozialen Umwelt und so wahrhaft einsam sind wie in Deutschland. Montaigne, Pascal, Voltaire oder auch Descartes sind Repräsentanten der französischen société (was nicht ohne weiteres mit Gesellschaft übersetzt werden kann). Emerson und William James drükken Motive des amerikanischen «pioniers» aus. Der deutsche Geist transzendiert die gesellschaftliche und jede Umwelt. Goethe repräsentiert so wenig wie Kant oder Beethoven die deutsche Umwelt, sondern das zeitlose, einsame Selbst im Menschen, das sich hörbar macht inmitten der Gesellschaft – «ein Fremdling im eigenen Hause», wie Goethe einmal in seinen Gesprächen mit Eckermann äußerte.

Zu Beginn sagte ich: Nationen (und Individuen) unterscheiden sich voneinander nicht so sehr in Hinsicht auf das Geschehen, auf das, was ihnen geschieht, als vielmehr in Hinsicht auf die Antwort, die sie in der Lage sind, dem Geschehen oder dem Schicksal bereit zu halten. Die Geschichte des Menschen ist ein kontinuierlicher Dialog mit dem Geschehen, im Grunde ein Dialog mit dem Tode, dem Versinken des Seins in das Nichts – oder man kann auch sagen: die Geschichte ständigen *Gegenzuges* gegen das Geschehen um der Freiheit von seiner dämonischen Macht willen. Dieser Gegenzug führte im deutschen Denken zur Bildung des inneren Selbst oder zur Bildung des transzendentalen Dialogs der um sich wissenden endlichen Existenz mit dem eingeborenen Gott. Aber dies ist das Eigentümliche, daß mit der Bildung dieser inneren Welt der dämonologische Begriff von Welt und Weltgeschehen parallel geht – ein Verhältnis zu Sein und Geschehen, das offensichtlich radikal von dem verschieden ist, welches sich auf demselben metaphysischen Grunde herausgebildet hat: auf angelsächsischem Boden etwa etablierte sich die Gewißheit, wie William James sie einmal formulierte: «World can be saved by action», also der Wille, das Geschehen zu humanisieren, und in dieser Humanisierung oder Rationalisierung und zuletzt Funktionalisierung wurde das Freiheits- und Heilsziel des Menschen gesehen. Dagegen zeigte sich auf deutschem Boden, und zwar auf dem Grunde gerade jener pessimistischen Haltung, die Schwerpunktsverlegung des Freiheits- und Heilsideals in das innere Universum. Der Begriff, so könnte man sagen, der deutschen introvertierten cultura animi steht dem westlichen extravertierten Zivilisationsgedanken gegenüber, wobei zu beachten ist, daß mit dem deutschen Begriff der cultura animi hinsichtlich des äußeren, vor allem des politischen Geschehens, eine autoritäre, mit dem Appell an Macht sich verbindende Staatsidee einhergeht:

beide Kategorien, die Berufung auf die autoritäre Macht und die Ausbildung des inneren Reiches, sind aufeinander bezogen und gründen in demselben dämonologischen Weltbegriffe[4].

---

[4] Ich bin auf die Entwicklung des katholischen Welt- und Heilsbegriffs hier nicht eingegangen – jenes Heilsbegriffs, der sich in Deutschland parallel mit und in Opposition zu dem lutherischen Heilsbegriff entfaltete. Es wäre Aufgabe, die Geschichte dieser Gegenbewegung, die Geschichte und Verwandlung dieser ständigen Auseinandersetzung zu analysieren, in welcher der katholische, gegenreformatorische Gedanke auf deutschem Boden ein eigentümliches, in mannigfachen Varianten im Denken oder in der Kunst und Musik sich zeigendes Gepräge erhielt. Gewisse Aspekte dieser Auseinandersetzung habe ich in meinem «Epilog zu Max Scheler» angezeigt (l. c. 1933).