

ERS VERNUNFT UND EXISTENZ

ERS

Arendt  
B  
3279  
.J33  
V4  
1960

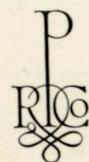
SAMMLUNG PIPER

*Probleme und Ergebnisse der modernen Wissenschaft*

KARL JASPER

VERNUNFT UND EXISTENZ

*Fünf Vorlesungen*



R. PIPER & CO VERLAG

MÜNCHEN

## INHALT

ERSTE VORLESUNG: Herkunft der gegenwärtigen philosophischen Situation (Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches) .....	7
Zweite bis vierte Vorlesung	
Grundgedanken zur philosophischen Erhellung von Vernunft und Existenz	
ZWEITE VORLESUNG: Das Umgreifende .....	42
DRITTE VORLESUNG: Wahrheit als Mitteilbarkeit .....	71
VIERTE VORLESUNG: Vorrang und Grenzen vernünftigen Denkens .....	104
FUNFTE VORLESUNG: Die Möglichkeiten gegenwärtigen Philosophierens .....	127
Anmerkungen .....	151

Zu zeigen, wie die in sich vieldeutige Scheidung von Vernunft und Nichtvernunft im Grunde jedes Denkens zur Erscheinung kommt, würde eine Darstellung der Philosophiegeschichte aus einem in ihr ständig gegenwärtigen Prinzip erfordern. Wir erinnern an wenige herausgegriffene Punkte:

Den *Griechen* war dieses Seinsproblem schon mythisch gegenwärtig. Die Klarheit der griechischen Götter hatte um sich als die Grenze ihres Wissens und Vermögens die erhabene Unbegreiflichkeit der Moira.

Die meisten der Philosophen berühren beiläufig, aber in gewichtiger Weise, das ihrer Vernunft nicht Zugängliche:

Sokrates hörte, wenn er handeln wollte, die abratende Stimme des unbegriffenen Daimonion.

Plato kennt den Wahnsinn, der als Krankheit weniger ist als Vernunft, als gottgewirkt aber mehr: nur durch ihn kommen die Dichter, die Liebenden, die Philosophen zum Schauen des Seins.

Nach Aristoteles wird im Zusammenhang der menschlichen Dinge das Glückhaben zwar durch vernünftige Überlegung bewirkt, aber nicht nur: es tritt das Glück gegen die Berechnung und ohne sie ein. Für Aristoteles gibt es Menschen, die ein Prinzip haben, das besser ist als überlegende Vernunft; sie sind *Alogoi*: ihr Unternehmen scheint ihnen ohne und wider die Vernunft zu geraten.

Diese Beispiele stehen neben der allgemeinen Form griechischen Denkens, das dem Sein den Schein entgegengesetzt (Parmenides), dem Seienden das Leere (Demokrit), dem eigentlichen Sein das Nichtsein (Plato), der Form die Materie (Aristoteles).

Auf dem Boden des *Christentums* entwickelt sich der Gegensatz von Vernunft und Nichtvernunft als Gegensatz von Vernunft und Glaube im Inneren des einzelnen Menschen: das der Vernunft nicht Zugängliche wird nicht

mehr nur als das Andere betrachtet, sondern es ist selbst die Offenbarkeit des Höheren. Im Betrachten der Welt gilt das Unvernünftige nicht mehr als dummer Zufall oder blinde Unordnung, oder als wunderliches, die Vernunft übertreffendes Prinzip, sondern allumgreifend als Vorsehung. Alle Grundgedanken des vernünftig nicht einsehbaren Glaubens können nur in vernunftwidrigen Antinomien ausgesprochen werden; jede vernünftige Eindeutigkeit der Glaubensinterpretation wird eine Häresie.

In den *neueren Jahrhunderten* vollzog sich dagegen mit Descartes und allen, die ihm folgten, eine radikale Begründung der Vernunft auf sich selbst allein, wenigstens im philosophischen Erdenken des Seins, das der Einzelne für sich vollzieht. Während Descartes noch Gesellschaft, Staat und Kirche unangetastet ließ, entstand in der Folge die Haltung der Aufklärung: Mit dem, was ich gültig denke, und was ich empirisch forschend erkenne, kann ich die richtige Welteinrichtung erreichen. Das vernünftige Erkennen im Sinne von voraussetzungsloser Allgemeingültigkeit ist die zureichende Grundlage des menschlichen Lebens überhaupt. Gegen diese Vernunftphilosophie, ob sie nun als Rationalismus oder als Empirismus klassifiziert wird, geschah von Anfang an der Gegenschlag durch Männer, die, selbst durchaus im Besitz dieser Vernünftigkeit, zugleich deren Grenze und das Andere sahen, worauf es vor aller Vernunft ankommt und was diese selbst erst ermöglicht und bindet. Gegen Descartes steht Pascal; gegen Descartes, Hobbes, Grotius steht Vico; gegen Locke, Leibniz, Spinoza steht Bayle.

Das Philosophieren des 17. und 18. Jahrhunderts scheint in dieser großen Antithese sich zu vollziehen. Aber die Denker standen unversöhnbar, die Gedanken sich ausschließend einander gegenüber.

Es war im Unterschied von dieser Denkwelt der erstaun-

liche Versuch der Philosophen des *deutschen Idealismus*, die Versöhnung herbeizuführen, indem sie in der Vernunft selbst *mehr* als Vernunft sahen. Über alle bisherigen Möglichkeiten hinausgreifend hat die deutsche Philosophie in ihrer großen Zeit einen Vernunftbegriff entwickelt, der, historisch eigenständig, in Kant einen neuen Ausgang schuf, dann in einen phantastischen Bau durch Hegel sich verlor, aber auch ihn selbst schon wieder durchbrach in Fichte und Schelling.

Wir überblicken das Denken der Jahrtausende: Jederzeit scheint uns – wie auch immer das der Vernunft Andere auftritt – doch dies Unvernünftige im Gange des vernünftigen Begreifens entweder in Vernunft verwandelt, oder an seinem Ort als Grenze anerkannt, aber dann in seiner Auswirkung durch Vernunft selbst aufgefangen und begrenzt, oder als Quelle einer neuen besseren Vernünftigkeit erfahren und entfaltet.

Es ist, als ob im Grunde des Denkens dieser Zeiten noch in aller Unruhe die Ruhe der nie im Ganzen und radikal in Frage gestellten Vernunft liege. Alles Seinsbewußtsein gründete sich zuletzt doch in der Vernunft oder in Gott. Alle Infragestellungen sind noch umfangen von der fraglosen Selbstverständlichkeit; oder sie sind ganz individuelle, geschichtlich wirkungslose Durchbrüche, die ihr eigenes Selbstverständnis nicht erreichten. Alle Gegenwirkungen gegen die Vernünftigkeit sind nur wie ein ferner Donner, der Gewitter ankündigt, die sich entladen können, aber es noch nicht tun.

So kann die große Geschichte der abendländischen Philosophie von Parmenides und Heraklit bis zu Hegel wie eine durchgehende und abgeschlossene Einheit erscheinen. Ihre großen Gestalten werden noch heute in der Überlieferung bewahrt und gegen den Zerfall des philosophischen Denkens als das wahre Heil der Philosophie wiedererweckt.

Seit einem Jahrhundert werden im Wechsel die Einzelnen zum Gegenstand besonderen Studiums und der Wiederherstellung ihrer Lehre. Man kennt die Gesamtheit der vergangenen Lehren, im Sinne der Lehrstücke, vielleicht besser als irgendeiner der früheren großen Philosophen sie kannte. Aber das Bewußtsein der Verwandlung in bloßes Wissen um Lehren und um Geschichte, der Loslösung vom Leben selbst und von der tatsächlich geglaubten Wahrheit hat diese Überlieferung, so großartig sie ist und soviel Befriedigung sie geschaffen hat und heute schafft, doch auch im letzten Sinn fragwürdig gemacht, wenn nämlich mit ihr die Wahrheit des Philosophierens schon ergriffen oder gar in ihr beschlossen sein soll.

Denn in der Wirklichkeit des abendländischen Menschen ist in aller Stille etwas Ungeheures geschehen: ein Zerfall aller Autoritäten, die radikale Enttäuschung eines übermütigen Vertrauens zur Vernunft, eine Auflösung der Bindungen, die alles, schlechthin alles möglich zu machen scheint. Das Operieren mit den alten Worten kann wie ein bloßer Schleier erscheinen, der die zum Ausbruch bereiten Kräfte des Chaos unserem ängstlichen Auge verdeckt, ohne andere Macht als die einer noch eine Zeitlang fortzusetzenden Täuschung. Das leidenschaftliche Beschwören dieser Worte und Lehren, wahrhaftig und gut gemeint, scheint ohne eigentliche Wirkung, ein ohnmächtiger Ruf zu bleiben. Philosophieren, das echt ist, müßte der neuen Wirklichkeit gewachsen sein und selbst in ihr stehen.

DIE GEGENWÄRTIGE PHILOSOPHISCHE SITUATION wird durch die Tatsache bestimmt, daß zwei Philosophen, *Kierkegaard* und *Nietzsche*, die, zu ihren Lebzeiten nicht gerechnet, dann noch lange in der Philosophiegeschichte ohne Geltung blieben, in ihrer Bedeutung ständig wachsen. Während alle Philosophen nach Hegel ihnen gegenüber

immer mehr zurücktreten, stehen sie als die eigentlich großen Denker ihres Zeitalters heute im Grunde schon unbeweifelt da: ihre Wirkung wie die Gegnerschaft gegen sie beweisen es. Warum sind die beiden die nicht mehr ignorierten Philosophen unserer Zeit?

In der Situation sowohl des Philosophierens wie des wirklichen Lebens des Menschen treten Kierkegaard und Nietzsche auf wie der Ausdruck des Verhängnisses, das als solches damals noch niemand – außer in augenblicklichen, schnell wieder vergessenen Ahnungen – bemerkt, das aber in ihnen schon sich versteht.

Die Frage, was dieses Verhängnis eigentlich sei, ist heute noch offen; sie wird durch einen *Vergleich* der beiden Denker zwar nicht beantwortet, aber deutlicher und dringender.<sup>a</sup> Der Vergleich ist um so wichtiger, weil kein Einfluß von dem Einen zum Anderen gewesen sein kann;<sup>b</sup> und weil ihre Verschiedenheit das Gemeinsame um so eindrucksvoller macht. Denn ihre Verwandtschaft, auf deren Grund ihre Verschiedenheit in zweitrangiger Bedeutung gesehen werden kann, ist im Ganzen ihres Lebensweges und bis in Einzelheiten ihres Denkens so zwingend, daß die Notwendigkeit der geistigen Situation ihres Jahrhunderts ihr Wesen hervorgebracht zu haben scheint. Mit ihnen geschah ein Ruck des abendländischen Philosophierens, dessen endgültige Bedeutung noch nicht abzuschätzen ist.

Das ihnen Gemeinsame ist ihr *Denken* und ihr *Menschsein*, beides in unlösbarem Bezug auf den Augenblick dieses *Zeitalters* und von ihnen selbst so verstanden. Wir wollen ihr Gemeinsames daher vergegenwärtigen erstens in ihrem *Denken*, zweitens in der *Wirklichkeit ihrer denkenden Existenz*, drittens in der Weise ihres *Selbstverständnisses*.

IHR DENKEN SCHAFFT EINE NEUE ATMOSPHÄRE. SIE gehen über alle vor ihnen noch selbstverständlichen Grenzen hinaus. Es ist als ob sie vor nichts mehr im Gedanken zurückschrecken. Alles Bestehende wird gleichsam verzehrt in einer schwindelerregenden Bewegung durch die Saugkraft: bei *Kierkegaard* eines außerweltlichen Christentums, das wie das Nichts ist und nur in Verneinung (dem Absurden, dem Märtyrersein) und im negativen Entschluß sich zeigt; bei *Nietzsche* eines Vakuums, aus dem mit verzweifelter Gewaltsamkeit neues Sein sich gebären soll (die ewige Wiederkehr und die entsprechende Dogmatik Nietzsches).

Beide haben die *Vernunft* aus der Tiefe der Existenz heraus in Frage gestellt. Noch niemals ist der durchgehende Widerstand gegen die bloße Vernunft auf so hohem Niveau faktisch vollzogener Denkmöglichkeiten so radikal gewesen. Diese Infragestellung ist nirgends Vernunftfeindschaft – beide suchen vielmehr alle Weisen der Vernünftigkeit sich grenzenlos anzueignen; sie ist nicht Gefühlsphilosophie – denn beide drängen unablässig zum Begriff als Ausdruck; sie ist erst recht nicht dogmatischer Skeptizismus – vielmehr geht ihr gesamtes Denken auf die eigentliche Wahrheit.

In geistig großartiger, den Ernst des Philosophierens ein Leben lang durchführender Gestalt bringen sie nicht einige Lehren, nicht eine Grundposition, nicht ein Weltbild, sondern eine neue *denkende Gesamthaltung* des Menschen im Medium unendlicher Reflexion, die sich bewußt ist, als Reflexion keinen Boden gewinnen zu können. Kein Einzelnes kennzeichnet ihr Wesen, keine bestimmte Lehre oder Forderung ist als einzelne und feststehende aus ihnen zu entnehmen.

Aus dem Bewußtsein ihrer Wahrheit ist beiden die Wahrheit in der naiveren Gestaltung *wissenschaftlichen*

Wissens verdächtig. Sie bezweifeln nicht die methodische Richtigkeit wissenschaftlicher Einsicht. Aber *Kierkegaard* wundert sich angesichts der gelehrt Professoren: sie leben zumeist hin und sterben in der Einbildung, daß es so fortgehe und, wenn es ihnen vergönnt würde, länger zu leben, daß sie in einem fortgesetzten direkten Steigen immer mehr und mehr begreifen würden; sie erleben nicht die Reife, für die ein kritischer Punkt kommt, wo es umschlägt, wo es gilt, von nun an in steigendem Begreifen mehr und mehr zu begreifen, daß da etwas ist, das man nicht begreifen kann.<sup>1</sup> Er meint, es sei die furchtbarste Weise zu leben: die ganze Welt zu bezaubern durch seine Entdeckungen und seine Geistreichheit, die ganze Natur zu erklären und sich selbst nicht zu verstehen.<sup>2</sup> *Nietzsche* ist unerschöpflich in der zersetzenden Analyse der Typen der Gelehrten, die keinen eigentlichen Sinn ihres Tuns haben, nicht sie selbst sein können und doch mit ihrem am Ende nichtigen Wissen das Sein selbst zu fassen meinen.

Die Infragestellung jeder sich in sich schließenden Vernünftigkeit als Mitteilbarkeit der Wahrheit im Ganzen macht beide zu radikalen Gegnern des »Systems«, d. h. der Gestalt der Philosophie, die sie in den Jahrtausenden hatte, und die im deutschen Idealismus zu ihrem letzten Glanz führte. Das System ist ihnen Ablenkung von der Wirklichkeit, darum Lüge und Täuschung. *Kierkegaard* begreift, daß das Dasein ein System für Gott, aber nicht für einen existierenden Geist sein kann; System und Abgeschlossensein entsprechen einander, aber Dasein ist gerade das Entgegengesetzte.<sup>3</sup> Der Philosoph des Systems ist als Mensch wie einer, der ein Schloß baut, aber im Schuppen nebenan wohnt: dieses phantastische Wesen lebt nicht selbst in dem, was es denkt – aber eines Mannes Gedanken müssen der Bau sein, in dem er wohnt, sonst ist es verkehrt.<sup>4</sup> Die Grundfrage der Philosophie, was sie selbst und was Wis-

senschaft sei, wird neu und unerbittlich gestellt. *Nietzsche* will besser zweifeln als Descartes<sup>5</sup>, sieht in Hegels scheiterndem Versuch, Vernunft in die Entwicklung zu bringen, gotische Himmelsstürmerei.<sup>6</sup> Der Wille zum System ist ihm ein Mangel an Rechtschaffenheit.<sup>7</sup>

Was nun aber eigentlich Wissen sei, wird von beiden auf dieselbe Weise ausgesprochen. Es ist ihnen nichts als *Auslegung*. Sie verstehen auch ihr eigenes Denken als Auslegen.

Die Auslegung aber findet kein Ende. Das Dasein ist für *Nietzsche* unendlicher Auslegungen fähig. Was geschehen und getan ist, ist für *Kierkegaard* immer noch einem neuen Verstehen zugänglich: wie es ausgelegt wird, wird es eine neue Wirklichkeit, die noch verborgen war; das Leben in der Zeitlichkeit kann daher dem Menschen niemals recht verständlich werden, kein Mensch kann absolut sein Bewußtsein durchdringen.

Beide verwenden das Gleichnis der Auslegung für das Wissen vom Sein aber auch so, als ob das Sein im Auslegen des Auslegens entziffert würde. *Nietzsche* will den Grundtext homo natura von Übermalungen befreien und in seiner Wirklichkeit lesen.<sup>8</sup> *Kierkegaard* gibt seinen Schriften keine andere Bedeutung, als daß sie die Urschriften der individuellen, humanen Existenzverhältnisse wieder lesen wollen.<sup>9</sup>

Mit diesem Grundgedanken hängt es zusammen, daß beide – die offensten und unbekümmertsten Denker – für *Verborgenheit* und Maske eine verführende Bereitschaft haben. Maske gehört ihnen notwendig zum Wahrsein. *Indirekte Mitteilung* wird ihnen die einzige Form der Mitteilung eigentlicher Wahrheit; und indirekte Mitteilung gehört als Ausdruck zur Unentschiedenheit dieser Wahrheit im Zeidasein, in dem sie im Werden aus dem Ursprung jeder Existenz noch ergriffen werden muß.

Beide stoßen zwar in ihren Gedankengängen auf den Grund, der im Menschen das Sein selbst wäre: *Kierkegaard* stellt gegen die Philosophie, die von Parmenides über Descartes bis Hegel sagt: Das Denken ist das Sein, den Satz: Wie du glaubst, so bist du, das Glauben ist das Sein.<sup>10</sup> *Nietzsche* erblickt den Willen zur Macht. Aber Glaube wie Wille zur Macht sind bloße signa, ihrerseits nicht geradezu zeigend, was gemeint ist, sondern selbst wieder einer grenzenlosen Ausdeutung fähig.

Beiden ist dabei der entscheidende Antrieb die *Redlichkeit*. Dieses Wort ist ihnen gemeinsam der Ausdruck der letzten Tugend, der sie sich unterwerfen. Sie bleibt ihnen das Minimum an Unbedingtheit, die im verwirrenden Fraglichwerden aller Gehalte noch möglich ist. Aber sie wird ihnen auch die schwindelerregende Forderung einer sich selbst noch in Frage stellenden Wahrhaftigkeit, die das Gegenteil ist von der billigen Gewaltsamkeit, die das Wahre eindeutig in barbarischer Fraglosigkeit zu besitzen meint.

Man kann fragen, ob in solchem Denken denn überhaupt noch etwas gesagt wird. In der Tat sind *Kierkegaard* und *Nietzsche* sich bewußt, daß das Verständnis ihres Denkens nicht schon dem Menschen als Menschen, der nur denkt, zugänglich ist. Es kommt darauf an, *wer es ist, der versteht*.

Sie wenden sich an den *Einzelnen*, der von sich aus mitbringen und hervorbringen muß, was sie nur indirekt sagen können. Für *Kierkegaard* gilt das von ihm zitierte Wort Lichtenbergs: Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen.<sup>11</sup> Ihn zu verstehen, nennt *Nietzsche* eine Auszeichnung, die man sich verdient haben muß.<sup>12</sup> Er erklärt es für unmöglich, dort Wahrheit zu lehren, wo die Denkweise niedrig ist.<sup>13</sup> Beide suchen die zu ihnen gehörenden Leser.

DIE WEISE DES SO GEKENNZEICHNETEN DENKENS IST begründet in der *Existenz* Kierkegaards und Nietzsches, sofern diese in einer ihnen eigentümlichen Weise zu dem gegenwärtigen *Zeitalter* gehört. Daß ihnen kein einzelner Gedanke, kein System, keine Forderung für sich entscheidend ist, folgt daraus, daß beide Denker nicht mehr ein Zeitalter auf seinen Gipfel bringen, daß sie *keine Welt* erbauen und nicht eine vergehende Welt noch einmal *im Bilde* schaffen. Sie fühlen sich nicht als positiver Ausdruck ihres Zeitalters; sie drücken vielmehr *negativ* durch ihr Sein aus, was es ist: das von ihnen schlechthin verworfene, im Verfall durchschaute Zeitalter. Ihre Aufgabe scheint zu sein, die *Erfahrung dieses Zeitalters* im eigenen Wesen *zu Ende* zu vollziehen, seine Wirklichkeit selbst vollkommen zu sein, um sie zu überwinden. Es gelingt ihnen zunächst ungewollt, dann bewußt dadurch, daß sie nicht Repräsentanten ihrer Zeit, sondern die Anstoß und Ärgernis erweckende *Ausnahme* sind. Das ist näher zu sehen.

Beide werden ihrer *Aufgabe* schon am Ende ihrer Jugend, wenn auch noch unbestimmt, bewußt. Eine den ganzen Menschen ergreifende, stille, oft nicht mehr bewußte, dann durch sie selbst wieder erzwungene *Entscheidung* treibt sie in die radikalste *Einsamkeit*. Ohne Amt, ohne Ehe, ohne tätige Wirksamkeit im Dasein scheinen sie doch als große *Realisten* mit der eigentlichen, in der Tiefe geschehenden Wirklichkeit Fühlung zu haben.

Diese Wirklichkeit treffen sie in ihrer Grunderfahrung des Zeitalters als des *Ruins*: im Rückblick auf die Jahrtausende bis an den Anfang des Griechentums spüren sie das Ende dieser ganzen Geschichte; am Wendepunkt machen sie aufmerksam auf den Augenblick, ohne Sinn und Weg der Geschichte im Ganzen überblicken zu wollen.

Man hat dieses Zeitalter wirtschaftlich, technisch, historisch-politisch, soziologisch verstehen wollen. Kierkegaard

und Nietzsche dagegen meinen einen gleichsam *substantiellen* Vorgang im Wesen des *Menschen* selbst wahrzunehmen.

Kierkegaard sieht die gesamte Christenheit, wie sie heute wirklich ist, als eine ungeheure Täuschung, in der Gott zum Narren gehalten werde. Dieses Christentum habe nichts zu tun mit dem Christentum des Neuen Testaments. Es gibt nur zwei Wege: entweder durch Kunstgriffe die Täuschung aufrechterhalten und den Zustand verdecken – dann wird alles zu nichts; oder redlich die Jämmerlichkeit eingestehen, daß gegenwärtig in Wahrheit kein einziges Individuum mehr geboren wird, das zu einem Christen im Sinne des Neuen Testaments taugte, daß niemand von uns dazu taugt, sondern eine fromme Abschwächung des Christentums lebt; bei diesem Eingeständnis wird sich zeigen, ob in dieser Redlichkeit etwas Wahres ist, ob das den Beifall der Vorsehung hat; wo nicht, so muß wiederum alles brechen, damit in diesem Schrecknis wieder Individuen entstehen, die das Christentum des Neuen Testaments tragen können.<sup>14</sup>

Nietzsche faßt den geschichtlichen Tatbestand der Zeit in das eine Wort: Gott ist tot.

Beiden gemeinsam ist also eine geschichtliche Aussage über die Zeit in ihrem substantiellen Grunde. Sie erblicken das *Nichts* als bevorstehend, beide noch mit dem Wissen um die Substanz des Verlorenen, beide mit der Haltung: *nicht das Nichts zu wollen*. Wenn Kierkegaard die Wahrheit oder die Möglichkeit der Wahrheit des Christentums voraussetzt, Nietzsche dagegen die Gottlosigkeit nicht nur als Verlust feststellt, sondern gerade als die größte Chance ergreift, so ist ihnen doch gemeinsam der Wille zur Substanz des Seins, zu Rang und Wert des Menschen. Sie machen keine politischen Reformprogramme, überhaupt keine Programme, richten sich nicht auf etwas Einzelnes, sondern wollen durch ihr Denken bewirken, daß etwas ge-

schehe, was sie in keiner Bestimmtheit voraussehen. Für Nietzsche ist diese Unbestimmtheit seine »große Politik« auf lange Sicht, für Kierkegaard das Christwerden in neuer Gestalt der Gleichgültigkeit allen Weltseins. Beide sind angesichts des Zeitalters ergriffen von dem Gedanken: was aus dem Menschen wird. —

Sie sind *selbst die Modernität* in einer sich *überschlagenden* Gestalt; sie haben sich scheiternd überwunden, weil sie sie bis zum Ende durchgelebt haben. Wie aber beide das Zeitalter in seiner Not nicht passiv, sondern selbst-tuend erfahren dadurch, daß sie ganz tun, was die meisten nur halb mit sich geschehen lassen, das sehen wir erstens an ihrer *grenzenlosen Reflexion*, dann im Gegenstoß dazu als ihr Drängen an die *Ursprünge*, und schließlich in der Weise, wie sie ins Bodenlose sinkend den *Halt in der Transzendenz* ergreifen. —

Das Zeitalter der *Reflexion* ist seit Fichte charakterisiert worden als das Räsonieren ohne Bindung, als das Zersetzen aller Autorität, als das Preisgeben der Gehalte, die dem Denken Maß, Ziel und Sinn geben, so daß es nunmehr ohne Hemmung als das beliebige Spiel des Intellekts die Welt mit Lärm und Staub erfüllt.

Kierkegaard und Nietzsche aber gehen nicht gegen die Reflexion an, um sie zu vernichten, sondern um sie zu überwinden dadurch, daß sie sie selbst grenzenlos vollziehen und beherrschen. Der Mensch kann nicht, ohne sich selbst zu verlieren, zurückgehen in eine reflexionslose Unmittelbarkeit, sondern er kann den Weg nur zu Ende gehen, um, statt der Reflexion zu verfallen, vielmehr in ihrem Medium auf den Grund seiner selbst zu kommen.

Ihre »unendliche Reflexion« hat daher einen zweifachen Charakter. Sie kann ebensowohl der völlige Ruin werden, wie sie Bedingung echter Existenz ist. Beide sprechen es aus, Kierkegaard am deutlichsten:

Die Reflexion ist nicht in sich zu erschöpfen, nicht durch sich selbst aufzuhalten. Sie ist treulos, denn sie verhindert jede Entscheidung; sie ist nie fertig und kann am Ende »dialektisches Geschwätz«<sup>15</sup> werden: so heißt sie ihm auch das Gift der Reflexion. Daß sie aber möglich, ja notwendig ist, liegt selbst in der grenzenlosen Vieldeutigkeit allen Daseins und Tuns für uns begründet: alles kann der Reflexion immer auch noch etwas Anderes bedeuten. Diese Situation vermag einerseits die Sophistik des Daseins und vermag der existenzlose Ästhetiker, der alles nur immer auf neue Weise interessant genießen will, zu nutzen: wenn er einen noch so entscheidenden Schritt tut, so behält er sich doch die Möglichkeit vor, die Sache so zu deuten, daß mit einem Schlage alles verändert ist.<sup>16</sup> Diese Situation ist aber anderseits wahrhaft zu ergreifen mit dem Wissen darum, daß wir, sofern wir redlich sind, in dem »Meere von Reflektion« leben, »wo keiner einem einfach zurufen kann, wo alle Seemarken dialektisch sind«.<sup>17</sup>

Ohne die unendliche Reflexion würden wir in die Ruhe eines Festen, das als Bestand in der Welt absolut wäre, geraten, d. h. *abergläubisch* werden. Eine Atmosphäre der Unfreiheit entsteht mit solcher Fixierung. Die unendliche Reflexion ist daher gerade durch ihre grenzenlos bewegende Dialektik Bedingung der *Freiheit*. Sie sprengt jedes Gefängnis des Endlichen. Erst in ihrem Medium kann etwa aus der unmittelbaren Leidenschaft, die als fraglose noch unfrei ist, die unendliche Leidenschaft werden, in der die unmittelbare durch die Frage hindurch festgehalten und eigentlich treu wird als frei ergriffene.

Damit aber diese Freiheit nicht in leerer Reflexion zu Nichts wird, sondern sich erfüllt, muß die unendliche Reflexion »stranden«.<sup>18</sup> Dann erst geht sie von Etwas aus oder erschöpft sich selbst in der Entscheidung von Entschluß und Glauben. So unwahr das willkürliche und gewaltsame

Anhalten der Reflexion ist, so wahr der Grund, aus dem sie selbst beherrscht wird durch ein der Existenz Entgegenkommendes, worin diese sich erst geschenkt wird, so daß sie der unendlichen Reflexion, indem sie sich ihr ganz überliefert, auch ganz Herr ist.

Die Reflexion, die ebenso zum Nichts zersetzen, wie Bedingung der Existenz werden kann, ist von Kierkegaard und Nietzsche als solche übereinstimmend bezeichnet. Aus ihr haben sie ihr in den Werken mitgeteiltes Denken in einem fast unübersehbaren Reichtum vollzogen. Dieses Denken ist daher seinem Sinn nach Möglichkeit: das »Stranden« kann darin angezeigt und ermöglicht, aber nicht schon getan werden.

So sind beide in ihrem Denken sich ihres Wissens auch um die *Möglichkeiten* des Menschen bewußt, dessen, was sie nicht selbst schon sind, wenn sie es denken. Bewußt in der Möglichkeit wissen – ein Analogon des Dichtens – ist nicht unwahr, sondern erweckende und infragestellende Reflexion. Möglichkeit ist die Form des Wissendürfens von dem, was ich nicht schon bin, und die Vorbereitung des Seins selbst.

Kierkegaard nennt sein Verfahren des öfteren eine »experimentierende Psychologie«, Nietzsche sein Denken »versucherisch«.

Darum lassen sie, was *sie selbst* sind, und was sie zuletzt denken, gern bis zur Unkenntlichkeit *verhüllt* und in der Erscheinung bis zur Unfaßbarkeit zusammensinken. Kierkegaards Pseudonym schreibt: »Das Etwas ..., das ich bin, das ist gerade ein Nichts«; es gewährt ihm eine hohe Befriedigung, seine »Existenz auf dem kritischen Nullpunkt zu halten, ... zwischen Etwas und Nichts, als ein bloßes *Vielleicht*«.<sup>19</sup> Und Nietzsche nennt sich gern einen »Philosophen des gefährlichen *Vielleicht*«.<sup>20</sup>

Reflexion ist beiden insbesondere Selbstreflexion. Sich

selbst verstehen ist ihnen der Weg der Wahrheit. Aber sie erfahren beide, wie auf diesem Wege die eigene Substanz verschwinden, das freie, schaffende Selbstverständnis durch ein unfreies Sichdrehen um das eigene empirische Dasein ersetzt werden kann. Kierkegaard kennt das Entsetzliche, wenn alles »vor einem krankhaften Grübeln über die eigene jämmerliche Geschichte verschwindet«! Er sucht den Weg »zwischen diesem Verzehren seiner selbst unter Betrachtungen, als wäre man der einzige Mensch, der jemals gewesen ist, und – einem ärmlichen Trost über ein allgemeines menschliches *commune naufragium*?«<sup>21</sup> Er kennt die »unglückliche Relativität in allem, die unendlichen Fragen darüber, was ich bin«.<sup>22</sup> Nietzsche aber spricht es aus:

»Zwischen hundert Spiegeln  
vor dir selber falsch ...  
in eignen Stricken gewürgt  
Selbstkenner!  
Selbsthenger!...  
Zwischen zwei Nichtse  
eingekrümmt,  
ein Fragezeichen« ...<sup>23</sup>

Das Zeitalter, sich in der Vielfachheit seines Reflektierens und rationalisierenden Sprechens selbst nicht mehr zurechtfindend, drängt aus der Reflexion zu den *Ursprüngen*. Kierkegaard und Nietzsche scheinen auch hier vorwegzunehmen; erst spätere Generationen suchten allgemein das Ursprüngliche in der *Sprachlichkeit*, im ästhetischen *Reiz* des unmittelbar Schlagenden, in der allgemeinen *Simplizität*, im unreflektierten *Erleben*, im Dasein der *nächsten Dinge*. Dem scheinen schon Kierkegaard und Nietzsche zu dienen:

Beide leben bewußt mit leidenschaftlicher Liebe am Quell menschlicher Mitteilungsmöglichkeiten:

Sie sind *sprachschöpferisch* in dem Maße, daß ihre Werke zu den Gipfeln des Schrifttums ihres Volkes gehören; und sie sind sich dessen bewußt. Sie sind es in der hinreißenden Weise, die sie zu den gelesensten Schriftstellern macht, obgleich ihr Gehalt von gleichem Gewicht, ihr echtes Verständnis von gleicher Schwere ist wie die irgendeines der großen Philosophen. Aber beide kennen auch schon die Verselbständigung des Sprachlichen und verachten das Literatentum.

Sie sind bis zum Rausch von der *Musik* ergriffen; aber beide warnen vor der Verführung durch die Musik und gehören mit Plato und Augustin zu ihren existentiellen Verdächtigern.

Sie erreichen überall Formeln von schlagender *Einfachheit*; aber beide sind voll Sorge vor der Simplizität, welche, um der Schwäche und dem Durchschnitt einen obzwar trügerischen Boden zu geben, die geistlose platte Vereinfachung an die Stelle setzt der wahren Einfachheit, welche nur als Ergebnis des verwickeltesten Bildungsprozesses ohne rationale Eindeutigkeit wie das Sein selbst offenbar wird. Sie warnen, wie nie vor ihnen es Denker taten, ihre Sätze, die so apodiktisch dastehen, einfach hinzunehmen.

Sie gehen in der Tat den radikalsten Weg zu dem Ursprung, aber so, daß ihnen die dialektische Bewegung nirgends aufhört. Der Ernst wird weder aufgehoben in der Illusion dogmatischer Festigkeit eines vermeinten Ursprungs noch dadurch, daß Sprache, ästhetischer Reiz, Simplizität zum Zweck werden. —

Beide gehen einen Weg, der ihnen nicht auszuhalten ist ohne einen transzendenten Halt; denn sie reflektieren nicht wie die durchschnittliche Modernität mit der selbstverständlichen Grenze der vitalen Bedürfnisse und Interessen. Sie, denen es um alles oder nichts geht, wagen die Grenzenlosigkeit. Aber dies vermögen sie nur, weil sie von An-

fang an wurzeln in dem, was ihnen zugleich verborgen ist: beide sprechen in ihrer Jugend von dem *unbekannten Gott*. Kierkegaard schrieb noch mit 25 Jahren: »Ungeachtet ich noch weit davon entfernt bin, mich innerlich selbst zu verstehen, habe ich ... den unbekannten Gott verehrt.«<sup>24</sup> Und Nietzsche schuf mit 20 Jahren sein erstes unvergeßliches Gedicht: »Dem unbekannten Gott«,<sup>25</sup> das schließt:

Ich will dich kennen, Unbekannter,  
Du tief in meine Seele Greifender,  
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,  
Du Unfaßbarer, mir Verwander!  
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.«

Niemals können sie im Endlichen und Begriffenen, darum Nichtigsten bleiben, weil sie grenzenlos reflektieren, aber in der Reflexion selbst können sie ebensowenig aushalten. Gerade weil er ganz durchreflektiert sei, meint Kierkegaard: »Verläßt mich das religiöse Verständnis meiner selbst, so ist mir zumute wie einem Insekte zumute sein muß, mit dem die Kinder spielen: so unbarmherzig scheint mir das Dasein mit mir umzugehen.«<sup>26</sup> In der furchtbaren Einsamkeit, von schlechthin niemandem verstanden, mit keinem Menschen wahrhaft verbunden, ruft er Gott an: »Gott im Himmel, wenn da doch nicht ein Innerstes wäre in einem Menschen, wo all dieses vergessen sein kann ... wer könnte es aushalten!«<sup>27</sup>

Jederzeit ist sich Nietzsche bewußt, auf dem Meer des Unendlichen sich zu bewegen, das Land für immer preisgegeben zu haben. Er weiß, daß es etwa für Dante und Spinoza noch gar nicht gab, was er als seine Einsamkeit kennt: sie hatten irgendwie einen Gott zur Gesellschaft.<sup>28</sup> Aber Nietzsche, zunichte werdend in seiner Einsamkeit, ohne Menschen und ohne den alten Gott, sieht Zarathustra und

denkt die ewige Wiederkehr, diesen Gedanken, der ihn ebenso erschauern läßt wie beglückt. Ständig lebt er wie ein zu Tode Verwundeter. An seinen Problemen leidet er. Sein Denken ist ein Sichaufraffen: »Wenn ich nur den Mut hätte, alles zu denken, was ich weiß.«<sup>29</sup> Aber in dem grenzenlosen Reflektieren werden ihm doch die ihn so tief befriedigenden, in der Tat transzendenten Gehalte offenbar.

Beide also tun einen Sprung zur Transzendenz, aber zu einem Sein der Transzendenz, wohin ihnen in Wahrheit wohl niemand folgt: Kierkegaard zum Christentum, aufgefaßt als absurde Paradoxie, als der negative Entschluß des völligen Weltverzichts und als notwendiges Märtyrersein, Nietzsche zur ewigen Wiederkehr und zum Übermenschen.

Daher kann uns gerade bei jenen Gedanken Nietzsches, die für ihn selbst die tiefsten sind, eine Leere überfallen, bei Kierkegaards Glauben eine unheimliche Fremdheit beschleichen. In den Symbolen von Nietzsches Religion, mit seinem Willen zur Immanenz – außer dem ewigen Kreislauf der Dinge: der Wille zur Macht; das Ja zum Sein; die Lust: will tiefe, tiefe Ewigkeit – ist kein transzenter Gehalt mehr, wenn man sie unmittelbar hinnimmt. Nur auf Umwegen und mit Mühe ist aus diesen Symbolen ein wesentlicher Gehalt interpretierend zu ver gegenwärtigen. Bei Kierkegaard, der die tiefen Formeln der Theologie neu beseelte, kann es wie die unerhörte Kunst eines vielleicht Ungläubigen erscheinen, sich zum Glauben zu zwingen.

Gerade bei der scheinbar völligen Wesensverschiedenheit der christlichen Gläubigkeit des Einen und der betonten Gottlosigkeit des Anderen ist die Ähnlichkeit ihres Denkens um so kennzeichnender. In einem Zeitalter der Reflexion, das unter dem Schein, als ob alles Vergangene

noch bestehe, in faktischer Glaubenslosigkeit lebt, wird das Verwerfen des Glaubens und das Sichzwingen zum Glauben zu einander gehörig. Der Gottlose kann gläubig, der Glaubende ungläubig erscheinen: beide stehen in der gleichen Dialektik. –

Was sie in ihrem existentiellen Denken hervorbringen, hätten sie nicht ohne den vollen *Besitz der Überlieferung* vermocht; beide sind erfüllt mit der auf die Antike gegründeten Bildung; beide sind christlich fromm erzogen, ihre Antriebe sind undenkbar ohne die christliche Herkunft. Setzen sie sich gegen diese Ströme der Überlieferung in der Gestalt, die sie in Jahrtausenden angenommen hat, auch leidenschaftlich zur Wehr, so finden sie doch einen geschichtlichen, ihnen untilgbaren Halt in dieser Herkunft; sie verbinden sich einem ihren eigenen Glauben erfüllenden Ursprung: Kierkegaard dem neutestamentlichen Christentum, wie er es versteht, Nietzsche einem vorsokratischen Griechentum. –

Aber nirgends, weder in der Endlichkeit, noch in einem bewußt erfaßten Ursprung, noch in einer bestimmt ergriffenen Transzendenz, noch in einer geschichtlichen Herkunft, ist der endgültige Halt für sie. Es ist, als ob ihr Dasein, weil ein die ganze Verlorenheit des Zeitalters bis zum Ende vollziehendes, darum zerbrechendes Dasein wäre, in dessen *Zerbrechen* selbst eine Wahrheit kund würde, die ohne das nicht Sprache hätte.

Gewinnen sie auch die unerhörte Souveränität ihres Wesens, so doch zugleich damit die ihnen verhängte weltlose Einsamkeit; sie sind wie *ausgestoßen*.

*Ausnahmen* sind sie in jedem Sinne. Sie blieben leiblich zurück hinter ihrem Wesen: ihre Physiognomie verwirrt durch verhältnismäßige Unauffälligkeit, prägt sich nicht ein als Typus menschlicher Größe. Es ist, als ob beiden in der bloßen Vitalität etwas mangele. Es ist, als ob sie ewig

heit in der Gestalt der Kirche und der allgemeinen Unredlichkeit, Nietzsche auf das Christentum selbst.

Beide wurden im *ersten* Auftreten literarisch berühmt, in der Folge aber blieben ihre neuen Bücher ohne Absatz; sie mußten, was sie schrieben, auf eigene Kosten drucken lassen.

Auch das Schicksal, einen *Widerhall ohne jedes Verständnis* zu finden, war ihnen gemeinsam. Sie waren der Zeit, aus der ihnen nichts entgegenkam, eine bloße Sensation. Die Verführung durch Schönheit und Glanz der Sprache, durch die dichterischen und literarischen Qualitäten, durch das Aggressive ihrer Inhalte versperrte den Weg zu ihren eigentlichen Antrieben. Beide wurden nach ihrem Ende bald vergöttert von denen, mit denen sie am wenigsten zu tun haben. Das Zeitalter, das sie selbst überwinden wollten, konnte sich in ihren beliebig herausgegriffenen Gedanken gleichsam austoben.

Die Modernität gerade in ihrer Verwahrlosung hat sich an ihnen genährt: Aus ihrer Reflexion wurde, statt im Ernst der unendlichen Reflexion zu bleiben, ein Mittel der Sophistik in beliebigem Sprechen; ihre Worte wie ihre ganze Erscheinung wurden als großartiger ästhetischer Reiz genossen; sie lösten den Rest aller Bindungen bei den anderen auf, die nicht zum Ursprung wahren Ernstes geführt werden, sondern für ihre Willkür freie Bahn gewinnen wollten. So wurde ihre Wirkung gegen den Sinn ihres Wesens und Denkens eine grenzenlos zersetzende.

IHRE AUFGABE WIRD IHNEN SELBST VON JUGEND AN deutlicher in der ständig begleitenden Reflexion; beide geben im Rückblick am Ende noch einmal ein *Selbstverständnis* durch eine Totalinterpretation ihres Werkes, die in dem Grade zwingend ist, daß die Nachwelt sie in der Tat auch so verstehen wird, wie sie verstanden werden wollten; all

Wissen um ihr menschliches *Mißratensein*. Das Erstaunliche ist ihnen dann wieder, daß gerade die Weise ihres Mißratenseins selbst die Bedingung ihrer eigentümlichen Größe ist. Denn diese ist ihnen nicht Größe schlechthin, sondern eine einmalige, der Situation des Zeitalters eigen zugehörige.

Merkwürdig ist, wie beide auch für diese Seite ihres Wesens zu ähnlichen *Gleichnissen* kommen. Nietzsche vergleicht sich dem »Krikelkrakel, den eine unbekannte Macht übers Papier zieht, um eine neue Feder zu probieren«;<sup>30</sup> der positive Wert seiner Krankheit ist sein ständiges Problem. Kierkegaard meint wohl »ausgestrichen zu werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht wie ein mißglückter Versuch«,<sup>31</sup> er fühlt sich wie eine Sardine, die an den Rand der Büchse geraten und zerdrückt ist;<sup>32</sup> ihm kommt der Gedanke, »daß in jeder Generation zwei oder drei sind, die an die andern geopfert werden, in schrecklichen Leiden entdecken sollen, was den andern zugut kommt...« Er fühlt sich wie eine »Interjektion in der Rede ohne Einfluß auf den Satz«,<sup>33</sup> wie einen »Buchstaben, der verkehrt gedruckt ist in der Zeile«,<sup>34</sup> vergleicht sich mit Geldzetteln aus dem verrückten Geldjahr 1813, in dem er geboren wurde: »Es ist etwas an mir, als wäre ich etwas Großes, aber auf Grund der verrückten Konjunkturen gelte ich nur wenig.«<sup>35</sup>

Beide sind sich ihres Seins als »*Ausnahme*« bewußt. Kierkegaard entwickelt eine Theorie der Ausnahme, durch die er sich selbst versteht, während er das Allgemeine oder das Menschliche am Menschen liebend als das Andere, ihm Versagte darstellt. Nietzsche weiß sich als Ausnahme, spricht »zugunsten der Ausnahme, vorausgesetzt, daß sie nie Regel werden will«,<sup>36</sup> und verlangt vom Philosophen gerade deshalb, »weil er die Ausnahme ist, die Regel in Schutz zu nehmen«.<sup>37</sup>

Beide wollen daher nichts weniger als *paradigmatisch* für andere sein. Kierkegaard sieht sich wie »eine Art Probemensch«: »Im humanen Sinn kann sich niemand nach mir bilden ... Ich bin ein Mensch, wie er in einer Krisis notwendig werden könnte: ein Versuchskaninchen sozusagen für das Dasein.«<sup>38</sup> Nietzsche wehrt von sich ab, die ihm folgen wollen: »Folge nicht mir nach, sondern dir!«

Dieses Ausnahmesein, ihnen ebenso qualvoll wie einzig als Anspruch ihrer Aufgabe, kennzeichnen sie weiter übereinstimmend als ein reines *Geistsein*, als ob sie des eigentlichen Lebens verlustig wären. Kierkegaard sagt, er sei »leiblich beinahe in jeder Hinsicht der Bedingungen beraubt, um für einen ganzen Menschen gelten zu können«;<sup>39</sup> gelebt habe er eigentlich nicht, außer als Geist; Mensch sei er nicht gewesen, am allerwenigsten Kind und Jüngling.<sup>39a</sup> Ihm fehle »die tierische Bestimmung im Verhältnis zum Menschsein«.<sup>40</sup> Seine Schwermut gehe bei ihm »bis zur Grenze des Schwachsinns«, sei »etwas, das er verbergen könne, solange er unabhängig sei, aber das ihn unbrauchbar mache zu einem Dienst, wo er nicht selber alles bestimme«.<sup>41</sup> Nietzsche hat die Erfahrung seines reinen Geistseins, »durch Überfülle von Licht, durch seine Sonnenatur, verurteilt zu sein, nicht zu lieben«,<sup>42</sup> erschütternd hinausgesungen im »Nachtlied« des Zarathustra: »Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre! ... Ich lebe in meinem eigenen Lichte ...«<sup>43</sup>

Die mit dem Ausnahmesein verknüpfte furchtbare *Einsamkeit* ist beiden gemeinsam. Kierkegaard weiß, daß er keine Freunde haben kann; Nietzsche hat an seiner wachsenden Einsamkeit mit hellem Wissen gelitten bis zu der Grenze, daß er meinte, es nicht mehr ertragen zu können. Wiederum kommt beiden dasselbe Gleichen: Nietzsche vergleicht sich der Tanne in der Höhe am Abgrund: »Einsam! Wer wagte es auch, hier Gast zu sein ... Ein Raub-

vogel vielleicht: der hängt sich wohl ... schadenfroh ins Haar ...« Und Kierkegaard: »Wie eine einsame Tanne, egoistisch abgeschlossen und nach dem Höheren gerichtet, stehe ich da, werfe keinen Schatten, und nur die Waldtaube baut ihr Nest in meinen Zweigen.«

Zu der Verlorenheit ihres Daseins, dem Mißratensein und Zufälligen steht bei beiden in großartigem Kontrast ihr im Lauf des Lebens wachsendes Bewußtsein von *Sinn*, *Bedeutung* und *Notwendigkeit* aller sie treffenden Ereignisse:

Kierkegaard nennt es *Vorsehung*. Er erkennt das Göttliche hieran, »daß alles, was da geschieht, gesagt wird, vorgeht usw., ominös ist; das Faktische verwandelt sich beständig dazu, daß es etwas weit Höheres bedeutet«.<sup>44</sup> Das Faktische ist ihm nicht etwas, von dem loszukommen, sondern das zu durchdringen ist, bis Gott selber die Erklärung gibt.<sup>45</sup> Was er selber tut, auch dessen Sinn wird erst später offenbar: Es ist »das Mehr, das ich nicht mir selbst verdanke, sondern der Vorsehung. Es zeigt sich beständig so, daß, was ich nach der größtmöglichen Überlegung tue, ich doch hintennach immer weit besser verstehe.«<sup>46</sup>

Nietzsche sieht den *Zufall*. Es kommt ihm darauf an, die Zufälle auszunutzen. Die »erhabene Zufälligkeit«<sup>47</sup> beherrscht ihm das Dasein. »Der Mensch der höchsten Geistigkeit und Kraft fühlt sich jedem Zufall gewachsen, aber auch ganz in den Schneeflocken der Zufälle drin.«<sup>48</sup> Diese Zufälligkeit aber wird für Nietzsche immer mehr zu einem verwundert hingenommenen Sinn: »Was ihr Zufall heißt – ihr selber seid das, was euch zufällt!«<sup>49</sup> Das Leben hindurch finden sich bei ihm Andeutungen, wie ganz bestimmte ihn betreffende Ereignisse ihm in der größten Zufälligkeit gerade einen geheimen Sinn zeigen, und am Ende schreibt er: »Es gibt keine Zufälle mehr.«<sup>50</sup>

Wie aber an der Grenze des Lebensmöglichen nicht das

Schwersein, sondern gerade die vollkommene *Leichtigkeit* zum Ausdruck ihres Wissens wird, dafür diente beiden zum Bilde das *Tanzen*. Nietzsche ist im letzten Jahrzehnt seines Lebens Tanzen in immer anderer Gestalt das Gleichnis für sein Denken, wo es ursprünglich ist. Und Kierkegaard: »Dazu habe ich mich ausgebildet . . . allezeit leicht in des Gedankens Dienst tanzen zu können . . . Mein Leben setze ich sofort ein, sowie eine Schwierigkeit sich zeigt. Da geht das Tanzen leicht; denn der Gedanke an den Tod ist eine flinke Tänzerin; jeder Mensch ist für mich zu schwer . . .« Nietzsche sieht seinen Erzfeind im »Geist der Schwere« – in Moral, Wissenschaft, Zweckhaftigkeit usw. –, aber ihn überwinden heißt nicht, ihn abwerfen, um im Leichtsinn der Willkür beliebig zu werden, sondern durch das Schwerste zum eigentlichen Aufschwung zu kommen, dessen Gelingen der freie Tanz ist.

Das Wissen um ihr Ausnahme-sein verwehrt beiden das Auftreten als *Prophet*. Zwar scheinen sie wie jene Propheten Wesen, die aus uns unzugänglicher Tiefe sprechen; aber in einem dem Zeitalter entsprechenden Sinn: Kierkegaard vergleicht sich einem Vogel, dem Regenprophet: »Wenn in der Generation ein Ungewitter anfängt, sich zusammenzuziehen, so zeigen sich solche Individualitäten, wie ich bin.«<sup>51</sup> Sie sind Propheten, die sich als Propheten verbergen müssen. Sie werden ihrer Aufgabe bewußt in einer ständigen Rückkehr aus dem Äußersten ihrer Forderung zur Abwehr jeder Auffassung, die in ihnen Vorbild und Weg sieht. Kierkegaard wiederholt ungezählte Male, er sei nicht Autorität, weder Prophet, noch Apostel, noch Reformator, nicht einmal die Autorität eines Amtes. Seine Aufgabe sei, aufmerksam zu machen. Er sei ein Polizeitalent, ein Spion im Dienste der Gottheit. Er enthüllt, aber er sagt nicht, was getan werden soll. Nietzsche will »das höchste Mißtrauen gegen sich erwecken«,<sup>52</sup> erklärt es

als »zur Humanität eines Meisters gehörig, seine Schüler vor sich zu warnen«.<sup>53</sup> Was er will, läßt er Zarathustra sagen, der seine Jünger verläßt: »Geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra!« Und noch im *Ecce homo* sagt Nietzsche: »Zuletzt ist nichts in mir von einem Religionsstifter . . . Ich will keine Gläubigen . . . Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tages heilig spricht . . . Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst . . . Vielleicht bin ich ein Hanswurst.«<sup>54</sup>

Es ist bei beiden eine verwirrende Polarität zwischen dem Schein eines unbedingten und bestimmten Forderns und der Scheu, dem Zurück, dem Schein des Nichtwagens anderseits. Das Versuchen, das *Vielleicht*, das *Mögliche* ist die Weise ihres Sagens; die Unbereitschaft, Führer zu sein, bleibt ihrer Haltung eigen. Aber beide leben in der heimlichen Sehnsucht, das Heil bringen zu wollen, wenn sie es könnten, und wenn es vor ihrer menschlichen Redlichkeit sich als solches bewähren würde. Dem entspricht bei beiden, wie sie am Ende ihres Lebens wagemutig, fast verzweifelt und dann in völliger Ruhe zum öffentlichen Angriff ausholen, nunmehr ihre Zurückhaltung im Erdenken des Möglichen aufgebend an den Willen zur *Tat*. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit des kirchlichen Christseins, Nietzsches Angriff auf das Christentum überhaupt, beide von plötzlicher Gewaltsamkeit und erbarungsloser Entschiedenheit, entsprechen einander. Beide Angriffe sind rein negative Aktionen, Taten der Wahrhaftigkeit, nicht des Aufbaus einer Welt.

WAS KIERKEGAARD UND NIETZSCHE BEDEUTEN, WIRD erst kund durch das, was aus ihnen in der Folge wird. Die Wirkung beider ist unabsehbar groß – größer noch im allgemeinen Denken als im Fach der Philosophie –, aber unendlich zweideutig.

Was *Kierkegaard* eigentlich bedeutet, ist weder in der Theologie noch in der Philosophie klar:

Die moderne protestantische *Theologie* in Deutschland scheint, wo sie eigen ist, zumeist unter dem bestimmenden, direkten oder indirekten, Einfluß Kierkegaards zu stehen – Kierkegaards, der jedoch als die praktisch-aktive Summe seines Denkens im Mai 1855 unter dem Motto »Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei« (Matth. 25, 6) ein Flugblatt aussandte, in dem es heißt: »Dadurch, daß du nicht mehr an dem öffentlichen Gottesdienst teilnimmst, wie er jetzt ist . . . dadurch hast du beständig . . . eine große Schuld weniger: du nimmst nicht daran teil, Gott dadurch für Narren zu halten, daß man für neutestamentliches Christentum ausgibt, was es doch nicht ist.«

In der modernen *Philosophie* sind durch Kierkegaard entscheidende Antriebe zur Entwicklung gekommen. Wesentlichste Grundbegriffe gegenwärtigen Philosophierens, zumal in Deutschland, gehen auf Kierkegaard zurück – Kierkegaard, dessen ganzes Denken jedoch die bisherige systematische Philosophie aufzulösen scheint, jede Spekulation verwirft und der, wenn er die Philosophie anerkennt, höchstens sagt: »Die Philosophie kann auf uns achtgeben – aber nicht nähren.«

Es könnte sein, daß Theologie wie Philosophie, wenn sie Kierkegaard folgen, sich irgend etwas Wesentliches verschleiern, um seine Begriffe und Formeln für die eigenen ganz anderen Zwecke zu verwenden –

es könnte sein, daß innerhalb der Theologie auch eine ungläubige Theologie sich mit den raffinierten Kierkegaardschen Denkmitteln in dialektischen Paradoxien eine Weise der Glaubensaussagen herstellt, die es mit ihrem Verstande vereinbart, daß sie sich für christlich gläubig hält –

es könnte sein, daß ein Philosophieren an der Hand Kier-

kegaards sich heimlich nährt von der christlichen Substanz, die es im Sprechen ignoriert.

Was *Nietzsche* bedeutet, ist ebensowenig klar geworden. Seine Wirkung in Deutschland wird von keinem anderen Philosophen erreicht. Aber es scheint, daß jede Haltung, jede Weltanschauung, jede Gesinnung sich ihn als Gewährsmann holt. Es könnte sein, daß wir alle noch nicht wissen, was dieses Denken im Ganzen in sich schließt und bewirkt.

Es ist daher die Aufgabe, zur Redlichkeit darüber zu kommen, für jeden, der Kierkegaard und Nietzsche auf sich von Einfluß werden läßt: Wie geht er eigentlich mit ihnen um, wie steht er zu ihnen, was sind sie ihm, was macht er aus ihnen?

Das Gemeinsame ihrer Wirkung, zu bezaubern und dann zu enttäuschen, zu ergreifen und dann unbefriedigt stehen zu lassen, als ob Hände und Herz leer blieben, ist nur der klare Ausdruck für ihren eigenen Willen: es kommt alles darauf an, was der Leser in seinem inneren Handeln durch sich selbst aus ihrer Mitteilung macht, wenn ihm keine Erfüllung wird wie sonst durch bestimmte Erkenntnisse, durch ein Kunstwerk, durch ein philosophisches System, durch eine gläubig hingenommene Prophe-  
tie. Sie heben jede Befriedigung auf.

Sie sind in der Tat die Ausnahme, ohne Vorbild einer Nachfolge zu sein. Wo immer jemand Kierkegaard oder Nietzsche nachgemacht hat, und sei es auch nur im Stil, ist er lächerlich geworden. Was beide taten, war selbst schon augenblicksweise gerade an der Grenze vorbeigegangen, wo das Erhabene ins Lächerliche umschlägt – was sie taten, war nur einmal möglich. Zwar ist alles Große von einer Einmaligkeit, die niemals identisch wiederholt werden kann. Aber es ist im Verhalten zu dieser Einmaligkeit etwas wesentlich Anderes, ob wir in aneignender Wieder-

herstellung unserer selbst in ihr leben, oder in *Distanz* der uns zwar verwandelnden, aber zugleich entfernenden Orientierung.

Sie entlassen uns, ohne uns ein Ziel zu geben und ohne uns *bestimmte* Aufgaben zu stellen. Ein jeder kann durch sie nur werden, was er selbst ist. Aber was das in den Nachfolgenden ist, ist bis heute nicht entschieden. Die Frage ist, wie zu leben sei für uns, die wir *nicht Ausnahme* sind, aber im Blick auf diese Ausnahme unseren inneren Weg suchen.

Wir sind in der geistigen Situation, daß die Abwendung dieses Blicks schon der Keim der Unredlichkeit wird. Es ist, als ob erst sie uns ganz aus einer *Gedankenlosigkeit herauszwingen*, die ohne sie selbst beim Studium der großen Philosophen für uns noch zu bleiben scheint. Wir können nicht mehr ruhig in der Kontinuität der überlieferten Begriffsbildung fortgehen. Denn durch Kierkegaard und Nietzsche ist eine Weise der Denkerfahrungen der Existenz wirksam geworden, deren Folgen noch nicht allseitig an den Tag gekommen sind. Sie haben eine noch undurchschaute, aber fühlbare Frage gestellt, die noch offen ist. Es ist durch sie zum Bewußtsein gebracht und bewirkt, daß kein selbstverständlicher Boden mehr für uns ist. Es gibt nicht mehr einen unangetasteten Hintergrund unseres Denkens.

In der Beschäftigung mit ihnen ist für den Einzelnen gleich groß die Gefahr: ihnen zu verfallen, und: sie nicht ernst zu nehmen. Es ist unausweichlich ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen. Beide haben keine Welt erbaut, scheinen alles aufzuheben und sind doch positive Geister. Es ist ein eigentümliches neues Verhältnis zum schaffenden Denker von uns zu verwirklichen, wenn wir uns ihnen wirklich nähern, anders als allen Großen.

Wird angesichts des Zeitalters und des durch Kierkegaard und Nietzsche geschaffenen Denkens die Frage gestellt:

*was nun?* so verweist Kierkegaard ins absurd Christliche, vor dem die Welt versinkt; Nietzsche weist ins Ferne, Unbestimmte, das nicht als Substanz erscheint, aus der wir leben könnten. Ihre Antworten hat niemand angenommen; es sind nicht die unsern. Es ist an uns, zu sehen, was im Hinblick auf sie durch uns aus uns wird. Dies ist jedoch auf keine Weise vorher zu entwerfen oder festzustellen.

So würden wir irren, wenn wir meinten, aus *weltgeschichtlicher* Übersicht der Entwicklung des menschlichen Geistes ableiten zu können, was jetzt zu geschehen habe. Wir stehen nicht außerhalb wie ein so gedachter Gott, der das Ganze vorwegnehmend erblickte. Für uns kann keine Gegenwart durch eine vermeintliche Weltgeschichte, aus der sich unser Ort und unsere Aufgabe ergibt, ersetzt werden. Auch diese Vorlesung wollte nicht das Ganze überblicken, sondern in Erinnerung an das Vergangene die Situation aus sich heraus fühlbar machen. Niemand weiß, wohin es mit dem Menschen und seinem Denken hinaus soll. Da das Dasein, der Mensch und seine Welt nicht am Ende sind, kann es ebensowenig eine fertige Philosophie wie eine Antizipation des Ganzen geben. Wir Menschen planen endliche Zwecke. Es kommt immer auch ganz Anderes, als irgend jemand wollte, dabei heraus. Ebenso ist das Philosophieren ein die Innerlichkeit des Menschen bewirkendes Tun, das seinen letzten Sinn nicht wissen kann, daher auch die gegenwärtige Aufgabe nicht als ein Besonderes aus dem vorweggenommenen Ganzen abzuleiten vermag, vielmehr sie aus dem jetzt erfahrenen Ursprung und noch unklar gewollten Gehalt zum Bewußtsein bringt. Philosophie ist als Denken jederzeit zugleich das sich für diesen Augenblick vollendende Seinsbewußtsein, das weiß, daß es in seinem Ausgesprochensein als ein Endgültiges keinen Bestand hätte.

Entgegen einer vermeintlichen Überschau über die gei-

Wissen entzieht; das Wort ist nicht abzubrauchen, weil es nur eines der vielen Worte für Sein ist, es also entweder gar nichts bedeutet oder sogleich den Kierkegaardschen Anspruch erhebt.

Was wir in den nächsten drei Vorlesungen unternehmen, wird jedesmal um einen anderen zum Thema gehörenden Hauptgedanken sich bewegen. Aber gemeinsam soll ihnen sein, daß sie in Gestalt logisch gefaßter Fragen gerade das erstreben, was an Bedeutung das Lebensnächste ist. Die Philosophie, wo sie gelingt, ist jenes einzige Denken, in dem logische Abstraktheit und wirkliche Gegenwart gleichsam identisch werden. Die Grundantriebe lebendigen Philosophierens können sich wahrhaft nur in reiner Formalität kundgeben. Es sind gedankliche Operationen, deren Begreifen und Mitmachen ein inneres Handeln des ganzen Menschen bewirken kann: das Sich-selbst-hervorbringen aus dem Ursprung der gedanklichen Möglichkeiten, um des Seins im Dasein innezuwerden.

Wenn meine Vorlesungen diesem hohen Anspruch auch nicht von fern genügen werden, so ist es doch wesentlich, den Maßstab zu kennen für die Sache, um die man sich bemüht. Den Mut zu dem, was über die eigenen Kräfte geht, darf man daraus nehmen, daß es menschliche Aufgaben sind, und daß der Mensch das Wesen ist, sich Aufgaben über seine Kräfte hinaus zu stellen, dann aber daraus, daß, wer auch nur einen Augenblick leise den echten philosophischen Ton gehört zu haben glaubt, nicht müde werden kann, ihn mitteilen zu wollen.

Erst die fünfte Vorlesung soll das Thema der heutigen wieder aufnehmen, indem sie im Rückblick auf die dann von uns vollzogenen Gedanken darstellt, welche Aufgaben die Philosophie gegenwärtig in der durch Kierkegaard und Nietzsche entscheidend mitbestimmten Situation haben könnte.

liche, weil gegenständliche, durch Unterscheidung von anderen ebenso bekannten Gegenständen bestimmte Wissen von Etwas. Wir möchten gleichsam über uns hinaus, außerhalb unserer selbst stehen, um uns zusehend erst zu sehen, was wir sind; aber in diesem vermeintlichen Zusehen sind und bleiben wir immer zugleich in das gebannt, das wir wie von außen sehen möchten. —

Wir vergegenwärtigen einen Augenblick die Ansatzpunkte, von denen aus das Umgreifende in immer wiederholtem Bemühen gedacht worden ist:

Ich bin erstens als *Dasein*. *Dasein* hat den umgreifenden Wirklichkeitssinn, der geradezu erfaßt sogleich in der Besonderheit des als Materie, lebendiger Leib, Seele, Bewußtsein erforschbaren Seins sich zeigt, aber so nicht mehr das umgreifende *Dasein* ist. Alles, was für mich wirklich ist, muß auch in irgendeinem Sinn *daseinswirklich* als mein Sein werden: so etwa als die ständig fühlbare Gegenwart meines Leibes in den Weisen, wie dieser Leib getroffen, alteriert, wahrnehmend wird.

*Dasein* als das übermächtig mich bestimmende Andere ist die Welt. *Dasein* als das Umgreifende, das ich bin, wird zum Gegenstand gemacht sogleich auch ein mir Anderes, wie die Welt. Sofern wir uns in *Daseinsweisen* erforschbar sind, sind wir in das Weltsein hineingenommen, das zugleich das uns unverstehbar Andere, die Natur ist; wir sind nur als eine Seinsart unter anderen begriffen, noch gar nicht als eigentlich menschlich. Durch das Wissen um das Umgreifende des *Daseins*, das wir in Einem sind, nehmen wir dem Wissen von einem Besonderen, als das wir uns erkennen, den Anspruch, uns im Ganzen zu erfassen.

Obgleich ich nie mein *Dasein* als das Umgreifende erkenne, sondern nur bestimmte empirische Wirklichkeitsgestalten, wie Materie, Leben, Seele, die ich erkennend nicht auf einen einzigen Grund zurückführen kann, bin

ich doch in ständiger Gegenwart dieses umgreifende *Dasein*. Wissen wir von Leib und Leben, von Seele und Bewußtsein nur so, wie es unserem Bewußtsein gegenständlich zugänglich wird, so blicken wir doch durch all dieses Wissbare gleichsam hindurch auf das umgreifende *Dasein*, das wir in Einem sind, und das in jeder physischen, biologischen, psychologischen Erforschbarkeit nur ein Besonderes wird, als das es in der Tat nicht mehr das Umgreifende ist. Auch das empirische Bewußtsein, das ich als lebendes *Dasein* habe, ist daher als solches nicht allein konstituierend für das Umgreifende, das ich als *Dasein* bin. —

Das zweite Umgreifende bin ich als *Bewußtsein überhaupt*. Nur was in *unser Bewußtsein* tritt, erlebbar und Gegenstand wird, ist Sein für uns. Was nicht ins Bewußtsein tritt, auf keine Weise von wissendem Bewußtsein getroffen werden kann, ist für uns so gut, als ob es nicht wäre. Alles was für uns ist, muß daher eine Gestalt annehmen, durch die es im Bewußtsein gemeint oder erfahren werden kann: es muß in irgendeiner Weise durch Gegenständlichkeit sich kundgeben, in einem zeitlichen Vollzug des Bewußtseins Gegenwärtigkeit haben, in der Form einer Denkbarkeit Sprache werden und damit eine Weise der Mitteilbarkeit gewinnen. Daß alles Sein für uns unter die Bedingungen tritt, unter denen es im Bewußtsein auftreten kann, hält uns in dem Umgreifenden dieses Bewußtwerdenkönens gefangen. Aber wir sind im Stande, dieses als Grenze uns deutlich zu machen und mit diesem Grenzbewußtsein für die Möglichkeit des Andern, das wir nicht kennen, offen zu werden. Bewußtsein aber hat zweierlei Bedeutung:

Wir sind Bewußtsein als lebendiges *Dasein* und als solches noch nicht oder nicht mehr umgreifend. Leben ist der Träger dieses Bewußtseins, der selber unbewußte Grund dessen, was wir bewußt erfahren. Als lebendiges *Dasein*, das wir in dem Umgreifenden des *Daseins* schlechthin sind,

losen Sinns der einen Wahrheit ist jedoch nicht endgültig, sondern eine im Erhellenden Umgreifenden zu durchschreitende Abstraktion. Die *Wirklichkeit* dieses Sinns selbst als hervorgebrachte, sich selbst erfassende und darin sich bewegende Zeitlichkeit ist das neue Umgreifende, das Geist heißt. —

*Geist* ist die dritte Weise des Umgreifenden, als das wir sind. Aus dem Ursprung seines Seins ist Geist die *Ganzheit* verstehbaren Denkens, Tuns, Fühlens, die nicht in sich geschlossener Gegenstand für mein Wissen wird, sondern *Idee* bleibt. Wenn der Geist notwendig orientiert ist an der Evidenz der Wahrheit des Bewußtseins überhaupt wie an der Wirklichkeit des ihm Anderen, der erkannten und genutzten Natur, so ist er doch in beidem bewegt durch die alles ins Helle und in Zusammenhang bringenden Ideen. Er ist die umgreifende Wirklichkeit der Aktivität, die mit dem ihm Entgegenkommenden und mit sich selbst sich verwirklicht in stets schon gegebener und stets auch verwandelter Welt. Er ist der Prozeß des Einschmelzens und Wiederhervorbildens aller Ganzheit, nie vollendet und doch jederzeit erfüllte Gegenwart des Weges zu möglicher Vollendung des Daseins, in der das Allgemeine das Ganze und jedes Besondere ein Gliedsein im Ganzen wäre. Aus stets wirklicher und stets auch zerbrechender Ganzheit drängt er vorwärts, sich aus gegenwärtigem Ursprung seine mögliche Wirklichkeit wieder und wieder zu schaffen; weil auf das Ganze dringend, will er bewahren, steigern, alles auf alles beziehen, nichts ausschließen, jedem seinen Ort und jedem seine Grenzen geben.

Geist ist im Unterschied von der Abstraktion des zeitlosen Bewußtseins überhaupt wieder zeitliches Geschehen; als solches ist er dem Dasein vergleichbar; aber im Unterschied von diesem ist er in Bewegung durch die Reflexion des Wissens statt bloß durch ein biologisch-psychologisches

Weite Verblasenheit wäre. Existenz trägt, selbst nie Objekt und Gestalt werdend, den Sinn jeder Weise des Umgreifenden.

Während Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist zugleich als etwas in der Welt erscheinen und als erfahrbare Wirklichkeiten erforschbar werden, ist die Existenz nicht Gegenstand einer Wissenschaft. Trotzdem ist hier gleichsam die Achse, um die alles kreist, was in der Welt wahrhaft Sinn für uns gewinnt.

Existenz ist zuerst wie eine neue *Verengung*; denn sie ist als die jeweils eine mit den anderen. Es kann scheinen, als ob die Weite des Umgreifenden in das jeweilig Einzige des Selbstseins zurückgenommen würde, das angesichts der Wirklichkeit des umfassenden Geistes wie das Nichts eines bloßen Punktes aussieht. Aber diese Enge, gleichsam in dem Leibe des empirischen Daseins dieses bestimmten Bewußtseins und dieses Geistes, ist in der Tat die einzige mögliche Offenbarung der Tiefe des Seins als *Geschichtlichkeit*. In allen Weisen des Umgreifenden kann Selbstsein sich erst als Existenz eigentlich gewiß sein.

Kontrastieren wir zunächst Existenz zum *Bewußtsein überhaupt*, so ist sie die Verborgenheit des Grundes in mir, dem Transzendenz sich zeigt:

Das Umgreifende, das wir sind, ist stets nur durch Bezug auf ein Anderes. Wie ich *Bewußtsein* nur bin, indem ich zugleich das Andere des *gegenständlichen Seins* erblicke, unter dessen Bedingungen ich da bin, und mit dem ich umgehe, so bin ich *Existenz* nur in eins mit dem Wissen um *Transzendenz* als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin. Das Andere ist entweder das Sein in der Welt für das Bewußtsein überhaupt – oder es ist die Transzendenz für Existenz. Dieses zwiefache Andere wird erst durch das Innewerden der Existenz deutlich. Ohne Existenz fiele der Sinn von Transzendenz. Es bliebe nur das gleichgültige

Nichtzuerkennende, ein Zugrundeliegend-Gedachtes, ein Auszudenkendes, oder auch ein für das bewußte Dasein Unheimliches und Erschreckendes, und damit ein psychologisch zu erforschendes Dasein von Aberglauben und Angst, die nun durch vernünftige Einsicht in das Faktische vermöge des Bewußtseins überhaupt überwunden werden sollen. Allein durch Existenz wird Transzendenz ohne täuschenden Aberglauben gegenwärtig als die Wirklichkeit, die, für sich nie verschwindend, eigentlich ist.

Kontrastieren wir weiter die Existenz dem *Geist*, so ist sie wie der Gegenwurf zum Geiste:

Geist ist *Ganzwerdenwollen*, mögliche Existenz ist *Eigentlichseinwollen*.

Geist ist das durchgehends *Verständliche*, im Ganzen zu sich Kommende, Existenz aber das *Unverständliche*, als Existenz gegen und mit Existenz Stehende, jedes Ganze auch Durchbrechende, ohne ein schlechthin Ganzes je zu erreichen.

Im Geiste würde die vollendete *Durchsichtigkeit* selbst der Seinsursprung werden, Existenz dagegen bleibt in allem geistigen Hellwerden der immer auch unaufhebbare *dunkle Ursprung*.

Geist läßt alles in ein *Allgemeines und Ganzes aufheben* und verschwinden: der Einzelne ist als Geist nicht er selbst, sondern gleichsam die Einheit des zufällig Individuellen und des notwendig Allgemeinen. Existenz aber ist *unaufhebbar in ein Anderes*, ist das selbst schlechthin Haftende, Unvertretbare und damit gegenüber allem Dasein, Bewußtsein und Geist eigentlich Seiende vor der Transzendenz, *der allein sie sich restlos hingibt*.

Der Geist will alles Einzelne erfassen aus dem *Allgemeinen*, als dessen Exemplar er es erkennt oder aus dem *Ganzen*, als dessen Glied er es erblickt. Existenz als Möglichkeit der nicht mehr aus einem gültigen Allgemeinen abzu-

leitenden Entscheidung ist Ursprung in der Zeit, ist der Einzelne als *Geschichtlichkeit*: das Ergreifen der Zeitlosigkeit durch Zeitlichkeit, nicht durch den allgemeinen Begriff.

Geschichtlich ist der Geist sich im Rückblick gegenwärtig als *durchsichtige Totalität*; geschichtlich ist dagegen Existenz als *Ewigkeit in der Zeit* absolute Geschichtlichkeit ihres konkreten Daseins in ihrer auch immer noch bleibenden geistigen Undurchsichtigkeit. Existenz ist aber nicht bloß diese Unvollendung und Schiefe aller Zeittdaseins, das als solches immer noch in das geistige Ganzwerden sich weiten und verwandeln muß, sondern das eigentlich *durchdrungene Zeittdasein*: die Paradoxie der Einheit von Zeitlichkeit und Ewigkeit.

Die Unmittelbarkeit des Geistes ist die *Idee im Keim*, deren Allgemeinheit sich zur vollen Helligkeit entfaltet. Die Unmittelbarkeit der Existenz dagegen ist ihre Geschichtlichkeit in bezug auf Transzendenz, d. h. die unaufhebbare *Unmittelbarkeit ihres Glaubens*.

Der *Glaube* des Geistes ist das Leben der allgemeinen Idee, in der schließlich gilt: *Denken ist Sein*. Der Glaube der Existenz aber ist das Unergründliche in ihr selbst, auf dem alles für sie ruht, in dem für sie auch Geist, Bewußtsein und Dasein gebunden und beschlossen sind, das selbst erst Antrieb und Ziel hat, so daß Kierkegaards Satz gilt: *Glauben ist Sein*.

Wenn Existenz sich *versteht*, so ist das nicht wie das Verstehen eines Anderen, auch nicht ein Verstehen, das vom Verstehenden losgelöst noch Verständnis eines Gehalts bedeuten könnte, auch nicht ein Zusehen, sondern es ist der im Erhellen erst selbst werdende Ursprung. Es ist nicht wie das Teilnehmen an einem Anderen, sondern in eins das Verstehen und das Sein des Verstandenen. Es ist nicht ein Verstehen im Allgemeinen, aber es ist auf dem

es uns in Praxis und Forschung als auf das Erreichbare und Wißbare ankommt, betreten wir nicht die Grenze, von der her dieses ganze Sein des Tuns, Habens, Forschens der Frage unterworfen wird. Dagegen verlangt der Gedanke des Umgreifenden, das Erkennen der Grenze allen Seins für uns dadurch zu vollziehen, daß das gewohnte Erkennen von Gegenständen aufgegeben wird. Indem er dem Erkennen, das immer dieses Erkennen von Gegenständen ist, Grenzen setzt, befreit er den in diesem Denken wirklichen Menschen und alles von ihm getroffene Sein aus der Enge seines vermeintlichen Identischseins mit seiner Erkennbarkeit und seinem fixierten Erkanntsein. Er umgreift lebendig das tote Sein eines Gewußtseins.

Es ist ein einfacher, aber philosophisch unendlich folgenreicher Gedanke.

*Erstens* trifft er den Denkenden selbst: Als das, als was ich mich selbst weiß (alle Weisen der Ichschemata<sup>1</sup> und ihrer Erfüllungen) bin ich nicht eigentlich ich selbst. In jedem Augenblick, in dem ich mich zum Objekt mache, bin ich selbst zugleich mehr als dieses Objekt, nämlich das Wesen, das sich auf diese Weise objektivieren kann. Alle Bestimmungen meines Seins treffen etwas, als das ich zum Gegenstand gemacht bin, als den ich mich aber nur nach einer Seite und in einem Besonderen wiedererkenne, nicht als mich selbst. Wenn ich aber mich als Dasein, Leben und Natur verstehe, ausschließend verstehe, indem ich mich zum Objekt mache, und mich nur, so weit ich Objekt bin, und wie ich Objekt bin, begreife, so verliere ich darin zugleich mich selbst, verwechsle ich, wie ich für mich bin, mit dem was ich selbst sein kann.

Zum Sein des Umgreifenden ist zugehörig ein Selbstbewußtsein, das sich ebenso als Dasein und Leben sieht, wie es als Bewußtsein überhaupt und als Geist das kritische Grenzbewußtsein gewinnt, als Vernunft und Existenz aber

erst sich seiner selbst ganz inne wird, ohne durch Verabsolutierung in irgendeinem begrenzenden Aspekt zu verarmen und dann in seiner Möglichkeit sich gleichsam auszulöschen.

Würde ich aber dann überfliegend mich selbst schon als das eigentliche Sein ergreifen, d. h. mich gegenüber Da-sein, Bewußtsein, Geist als Transzendenz verstehen, so würde ich in fälschlicher Selbstvergottung wiederum mich verlieren und aufhören, mögliche Existenz und ihre Verwirklichung zu sein.

Daß ich gegenüber allem erkennbaren Weltdasein *ich selbst* bin und zugleich in meiner selbst geschaffenen Freiheit gesetzt durch die Transzendenz, – diese Stellung des Menschen im Zeittdasein zu wahren, das ist die Aufgabe seines schmalen Weges, von dem er abzugeleiten stets geneigt ist, im Gedanken von sich wie im wirklichen Tun, das mit diesem Gedanken ist.

Zweitens trifft der Gedanke alles gewußte Sein schlecht-hin. Ich erkenne auch dieses Andere, wie mich selber, nur so, wie es mir erscheint, nicht wie es an sich ist. Kein ge-wußtes Sein ist das Sein. In jedem Augenblick, in dem ich das Sein selbst in einem Gewußtsein aufgehen lasse, ist mir die Transzendenz verschwunden und bin ich selbst mir ver-dunkelt.

Wir müssen aber, trotz der ständigen Abgleitungen, um das Umgreifende uns wirklich zur Gegenwart zu bringen, es dennoch denken, daher es auch erst in jeweils falscher Bestimmtheit denken, diese aber dann überschreiten, um in dem gesamten Gang dieser Weisen des Erdenkens des Umgreifenden an seinen Ursprung zu dringen, der nicht mehr Gegenstand wird.

DAS ZIEL UND DAMIT DER SINN EINES PHILOSOPHI-schen Gedankens ist statt des Wissens von einem Gegen-

stand vielmehr die Veränderung des *Seinsbewußtseins* und der *inneren Haltung* zu den Dingen.

Die Vergegenwärtigung des Sinns des Umgreifenden hat eine Möglichkeit schaffende Bedeutung. Der Philosophierende spricht darin zu sich: Bewahre dir den freien Raum des Umgreifenden! Verliere dich nicht an ein Ge-wußtsein! Lasse dich nicht trennen von der Transzendenz!

Stets ist im Denken des Zeittdaseins die Reihe der Weisen des Umgreifenden im Kreisprozeß von neuem zu durch-laufen. In keiner seiner Weisen ist bewegungslos zu ruhen. Eine erfordert die andere. Der Verlust einer Weise läßt alle anderen unwahr werden. Daher sucht der Philosophierende keine dieser Weisen des Umgreifenden auszulassen.

Die Weisen beziehen sich aufeinander. Ihre Spannung ist nicht Kampf als Vernichtungswille, sondern Beseelung und Steigerung. Daher gilt es, die radikale Polarität von Vernunft und Existenz nicht zu einem ausschließenden Verhältnis werden zu lassen, sie vielmehr, statt in Feind-seligkeit sich abwehren, in gegenseitiger Infragestellung wachsen zu lassen.

Die Beziehung ist nicht gleichartige Wechselwirkung, sondern geht aufwärts und abwärts. Aus dem Niedrigeren ist noch nicht zu erwarten, daß das Höhere ohne weiteres daraus hervorgehe oder unter seiner Bedingung verläßlich entstehe. Denn es hat eigenen Ursprung. Dagegen ist von dem Höheren her dem Niedrigeren Rang und Grenze zu geben, ohne es hervorbringen zu können. Daher ist nie zu vergessen das Angewiesensein jeder Weise des Umgreifenden auf jede andere und die Richtung dieses Angewiesen-seins.

Sofern jede Weise des Umgreifenden von der Helle der Vernunft her als ein noch relativ Dunkles gesehen wird, ist eine äußere Ähnlichkeit zwischen dem Mehr und dem Weniger als Vernunft. Diese Vergegenwärtigung fordert vom

Umgreifenden sie erfahren und keine ihrer Weisen auslassen.

In jeder dieser Weisen aber geschieht ein Zurückholen aus der Weite, — welche als bloße Weite nur vernichtigen würde — durch die *Bindung*, welche aus dem erwächst, was das Gemeinsame allen Wahrseins in jeder Weise des Umgreifenden ist: daß es, um eigentlich wahr zu sein, *mitteilbar* sein muß.

Wir vergegenwärtigen dieses ursprüngliche Phänomen unseres Menschseins: wir sind, was wir sind, nur durch die Gemeinschaft gegenseitigen bewußten Verständlichwerdens. Es kann keinen Menschen geben, der für sich allein als bloß Einzelner ein Mensch wäre.

*Tiere* sind entweder als einzelne das, was sie sind, in allen Generationen immer wieder noch einmal durch Vererbung und natürliches Wachstum; oder sie bilden Gemeinschaften, in die sie bewußtlos hineingenommen werden durch ihre Instinkte, die nur wiederholbare immer gleiche, ungeschichtliche, nach Naturgesetzen zwangsläufig entstehende Gebilde hervorbringen, beliebig ersetzbare Funktionen des Ganzen. Tiere geraten daher einerseits in die unmittelbare Wirklichkeit fest zusammenhaltender Gemeinschaft, wie sie andererseits auseinanderlaufen, als ob nichts gewesen wäre, je nach dem Zeitpunkt der instinktbeherrschten Verläufe des bloßen Naturgeschehens, das sie sind. Tiere machen sich triebhaft verständlich. Daß sie sich zusammenfinden, sich so etwas wie Zeichen geben, sich sogar als Individuen fest aneinanderketten, das geschieht nicht wie menschliche Verbindung, in der der Mensch in irgendeinem Grade auch sich selbst mitteilt, sondern infolge einer bewußtlosen, dem Menschen nach ihrem Sinn unzugänglichen biologischen Ordnung in ungeschichtlicher Identität an immer anderen Exemplaren.

Der *Mensch* dagegen ist als Einzelner vergleichsweise

lichen Taubstummen früherer Zeiten, die infolge einer angeborenen oder im Lebensanfang erworbenen Zerstörung ihres Gehörorgans (mangels des modernen Unterrichts, der sie heute zu vollwertigen Menschen macht) ohne Entwicklung blieben: sie konnten, die Sprache nicht hörend, der Sprache nicht mächtig werden, daher an der Überlieferung keinen Anteil gewinnen. Sie wurden von den wirklichen Idioten kaum unterschieden.

Dieser Vergleich von Mensch und Tier weist nur hin auf die Kommunikation als universale Bedingung des Menschseins. Sie ist so sehr sein allumfassendes Wesen, daß, was auch der Mensch ist und was für ihn ist, in irgend einem Sinne in der Kommunikation steht: Das Umgreifende, als das *wir sind*, ist in jeder Gestalt Kommunikation; das Umgreifende, das *das Sein selbst* ist, ist für uns nur, wie es in der Mitteilbarkeit Sprache wird oder ansprechbar ist.

Wahrheit läßt sich daher von der Mitteilbarkeit nicht lösen. Nur als Wirklichkeit durch Mitteilung zeigt sie sich im Zeittdasein. Lösen wir die Wahrheit von der Mitteilung, so erstarrt sie zur Wesenlosigkeit. Die Bewegung aber in der Kommunikation ist in Einem Bewahren und Suchen des Wahren.

Allgemein gilt von meinem Sein, meinem Wahrsein und meinem Ergreifen der Wahrheit: Ich bin nicht nur faktisch nicht für mich allein, sondern kann nicht einmal ich selbst als ich allein werden, ohne aus dem Sein mit Anderen für mich hervorzugehen.

WAHRHEIT IST NICHT EINER ART, NICHT EINE UND DIE einzige. Sie hat einen mehrfachen Sinn nach der Weise der Kommunikation, worin sie auftritt. Denn was Wahrheit ist, liegt zugleich *im Wesen des Umgreifenden, worin Mitteilung erfolgt*, beschlossen: ob Mitteilung von Dasein zu

Dasein, oder an das Bewußtsein überhaupt gehe, oder in der Idee des Geistes geschehe; dann weiter, ob die Kommunikation in dem Band dieser Weisen des Umgreifenden, der Vernunft, und ihrem Boden, der Existenz, sich vollzieht. Mit diesem Umgreifenden dessen, als was wir in Kommunikation stehen, ist auch diese Weise der Wahrheit bestimmt, die jeweils gilt, und wer der Mitteilende und der die Mitteilung Verstehende ist.

Wir gehen die Weisen des Umgreifenden mit der Frage nach der in ihnen geschehenden Mitteilung durch, indem wir sie einzeln charakterisieren, als ob sie voneinander trennbar wären:

1. Das Umgreifende unseres *Daseins* ist nicht identisch mit dem wissenschaftlich schon erkannten Dasein, als das wir uns wissen, bleibt vielmehr zugleich in allem Erkennen dessen, was es physiologisch, psychologisch und soziologisch ist, weiterhin Aufgabe fortschreitender Erkennbarkeit.

Dies unser Dasein will sich grenzenlos erhalten und erweitern, will darin Befriedigung und Glück.

Diese Ziele zu erreichen, erzwingt das Umgreifende des Daseins die Kommunikation einer daseinserhaltenden Gemeinschaft. Das Interesse (oder vielmehr das, was ein jeder für sein Interesse hält) findet sich wieder in dem Anderen. Die *Not* bindet zusammen gegen die alle gemeinsam bedrohende Natur und gegen die anderen Gemeinschaften. Das Eigeninteresse jedes Einzeldaseins steht zugleich in Spannung gegen diese Bindung, fast jederzeit bereit, bei nachlassender Not die Gemeinschaft wieder zu sprengen. Eine »ungesellige Gesellschaft«, in der jeder den Anderen nicht entbehren, aber auch nicht leiden kann, ist nach Kant der Grundzug dieses Daseins. Diese Daseinskommunikation hat folgende Eigenschaften:

Die Gefahr erzwingt, sich schnell und leicht in dem zu verstehen, was daseinsnotwendig ist. Wie dieses erfaßt

auch noch fraglichen Gesetzlichkeiten, die der Erscheinung in naturwissenschaftlicher Forschung abgerungen werden. Im blinden Naturvertrauen geht das Wesen des Menschen verloren, wenn ihm sein Dasein mit Natur identisch wird und diese mit erkennbarer Gesetzlichkeit. Denn jene Gesetze, wären sie auch vollständig erkannt, würden Materie und Leben, nicht den Menschen begreiflich machen, vielmehr nur den Menschen als Gattung der Tiere, der dann von diesem Standpunkt das gefährdete, das kranke Tier heißen kann. Mit dem Bewußtsein des Menschen als einziger Möglichkeit in der uns bekannten Welt verliert sich der Mensch in der einfachen Bejahung seiner Triebe, die er doch in tierischer Natürlichkeit und unbefragter Eindeutigkeit nicht auswirken lassen kann, und geht dann aus der damit entstehenden ratlosen Verwirrung seines Daseins, seines Denkens und seiner geistigen Möglichkeiten in den gedankenlosen Gehorsam vor unverstandenen Mächten über und als er selbst zugrunde, nur um da zu sein.

Zu Ende konstruiert bis in ferne Zukunft würde die Rückverwandlung in ein tierähnliches Dasein möglich, das die einer anderen geistigen Welt entstammende und als Residuum gebliebene technische Apparatur gleich Ameisenbauten bewahrte; es wäre eine nur noch sich wiederholende, geschichtslose Artung des Lebendigen, die das Ergebnis eines erstaunlichen, nun vergessenen Zwischenaugenblicks des Menschseins wäre. Was damals einverleibt wurde und sich im Daseinskampf als daseinserhaltend und daseinsverweiternd bewährte, wäre nun Instinkt geworden und könnte in allem Chaos des Naturdaseins wie die anders geordneten Lebensgestalten lange Zeiten dauern, bis mit tiefgehenden Wandlungen der Lebensbedingungen der Erdoberfläche die endgültige Katastrophe auch für dies bloße Dasein käme.

## 2. Wenn das Denken des *Bewußtseins* überhaupt selbst-

um mißbrauchen lassen). Ich lasse mich und die Meinen in die Lage der Daseinsschwächeren, Ohnmächtigen und Untergehenden dadurch drängen, daß ich Verhaltungsweisen, welche auf ihrer Stufe gelten, festhalte, wo ich weiß, daß ich nicht auf dieser Stufe handle, sondern der List der Andern ausgeliefert und mißbraucht werde.

Zweitens kann die unvergängliche *Daseinsdauer* als solche nicht ein sinnvolles Ziel sein. Der Mensch könnte als bloßes Dasein Dauer haben, aber dabei aufhören, Mensch zu sein, nicht anders wie etwa alles Lebendige in der Welt zunichte werden und die tote Materie sieghafte Dauer haben könnte. Je geringer im Rang, desto höher ist die Dauerhaftigkeit eines Seins. Die höheren Stufen sind die bewegteren, gefährdeteren, vergänglicheren. Der Wille zur Dauer in der Zeit – außer in begrenzter Kontinuität einer sich verwandelnden und erfüllenden Geschichtlichkeit – ist bei ihnen ein Mißverständnis ihres Sinns. –

Da also überall zu sehen ist, wie die Verabsolutierung und die Isolierung einer Weise des Umgreifenden dessen Grenzen und zugleich die entstehende Unwahrheit zeigt, so könnte dem unbefriedigten Kommunikationswillen Genüge getan werden mit der Forderung: *Jede Weise der Mitteilbarkeit ist in ihrem Recht*, keine zu überspringen; es wäre überall eine Schuld in der Verwirklichung meines Kommunikationswillens, wenn ich irgendeine Stufe als nicht beachtlich ignorierte.

Da ferner die Weisen des Umgreifenden nicht ein Nebeneinander von Verschiedenem sind, das zusammen als Summe das sei, was ich im Ganzen bin, so ist nicht ausreichend, zwischen ihnen die Alternativen einer vermeintlichen Wahl aufzuheben, sondern notwendig, ihre *Rangordnung* zu ergreifen.

Aber diese ganze Betrachtungsweise läßt etwas in uns noch unbefriedigt. Es ist, als ob das Wesentliche nicht zur

darf nicht zurück sinken in bloße Verständigkeit, Geistigkeit, Daseinsnotwendigkeit. Aber sein Sein ist nicht unmittelbar auszusprechen oder in fester Bestimmtheit aufzuzeigen, sondern nur in der Bewegung einer philosophischen Logik.

Erst wo in der Kommunikation dieses gar nicht Objektivierbare, in keine Argumentation direkt Hineinzunehmende des Vernunftursprungs verläßlich gegenwärtig bleibt, wird die Kommunikation ursprünglich und unbeschränkt; sie ist das Wahrsein selbst, der totale Kommunikationswille. —

Während der Mensch überall sonst als etwas auftritt, das scheinbar selbst ist und außerdem sich mitteilt, sich also vom Mitgeteilten in den drei Weisen des Umgreifenden auch noch wieder distanziert, ist als *Vernunft und Existenz* das Sein und das In-Kommunikation-Sein dasselbe, der Mensch wirklich er selbst.

Daß der Mensch immer auch noch sich in Reserve hält, gleichsam über dem schwebt, was er weiß, tut, ist, hat irgendwo seine Grenzen, wenn er nicht nichts ist oder nur der formelle leere Punkt dieses Schwebens. Es ist die Grenze dort, wo er selbst ist; er selbst ist er als Vernunft und diese nur als mögliche Existenz. Darum sind aber auch Vernunft und Existenz nicht wie die Weisen des Umgreifenden zu objektivieren. Im Transzendieren des Gedankens zu Vernunft und Existenz wird nichts erreicht als nur das Innewerden der Möglichkeit dieses unwillbaren Selbstseins, das nur ist als Kommunikation der Existenz durch Vernunft.

Das Zusammengehören von Vernunft und Existenz ist jedoch nicht Identität. Findet Existenz die Grenze des in jedem Sinne Widervernünftigen, das mit dem Abbruch aller Kommunikation zusammenfällt, so kann sie selbst doch dieser ihrer Möglichkeit nur durch Vernunft inne-

halten die in den Weisen des Umgreifenden erwachsenden Formen der Gemeinschaft erst ihre Seele, während diese Formen wiederum die unüberspringbare Erscheinung bleiben, die teilnehmend zu durchschreiten Bedingung der Verwirklichung der Existenz ist.

DAS UNGENÜGEN AN JEDER BESONDEREN WEISE DER Kommunikation führte bis zum totalen Kommunikationswillen, der nur einer sein kann und in allen Weisen der Kommunikation der eigentlich treibende und bindende ist.

Aber dieser aus möglicher Existenz durch Vernunft in den drei Weisen des Umgreifenden sich verwirklichende Kommunikationswille kommt selbst nicht zur Vollendung. Denn er ist ständig gebunden in die drei Weisen des Umgreifenden und in der jeweiligen Weise, obzwar erweckt und bewegt, doch auch gleichsam getrübt; und er findet sich schließlich begrenzt durch die Geschichtlichkeit der eigenen wie jeder anderen Existenz, die die Kommunikation ebenso in ihre Tiefe bringt wie vor der Vielfachheit der Wahrheit als Kommunikation auch scheitern läßt.

Aus dieser Situation der Existenz in der Zeit folgt erstens, daß, wenn *Wahrheit an Kommunikation gebunden* ist, die *Wahrheit* selbst nur *werdend* sein kann, daß sie in ihrer Tiefe nicht dogmatisch, sondern kommunikativ ist. Aus dem Bewußtsein der werdenden Wahrheit entspringt dann erst die Möglichkeit einer radikalen Offenheit des Kommunikationswillens in der Wirklichkeit, ohne doch je sich vollenden zu können außer im geschichtlichen Augenblick, der gerade als solcher wieder inkommunikabel wird.

Es folgt zweitens im Scheitern vor der *Vielfachheit der Wahrheit* das *Sichaufraffen des grenzenlosen Kommunikationswillens* in einer Haltung, die ebenso entschieden das Nichtgelingen im Ganzen sieht, wie trotzdem an ihrem Wege festhält, nicht wissend, wohin er führt.

lichkeit gegen das Bewußtsein. Es gibt diese Wirklichkeit als die Wirkung des Nichtmitgeteilten und vielleicht nicht Mitteilbaren in der Welt, als das, worauf wir hören, ohne es zu verstehen, was uns dazwischen kommt, und was wir nur erleiden. Der grenzenlose Kommunikationswille bedeutet dann niemals, sich dem Andern als solchem einfach zu unterwerfen, sondern es kennen, hören, mit ihm rechnen zu wollen bis zur Notwendigkeit der Verwandlung seiner selbst.

Das Leben in der Gesamtheit des Umgreifenden, in dem ich mich finde, ist daher die Notwendigkeit des Wagens: Die Erhellung selbst zeigt mich in der Situation, in der ich wage, nicht weil ich übermütig nach Gefahr suche, sondern weil ich muß. Nur ein sich blind haltendes Leben kann das ständige Wagnis sich verschleiern und in der Polarität von vermeintlicher Sicherheit und auszustehender, dann wieder vergessener Angst bleiben. Wagnis ist es, *das Mögliche bis zur höchsten Stufe* sehen, es durch das Risiko eigener Offenheit hervorzulocken trachten, aber mit der Verantwortlichkeit dafür, *welchen* Menschen, und wie ich *mir* traue – und wissend, daß auf jeder Stufe Kommunikation nur inter pares möglich ist. Ich muß das Mißlingen und die Täuschung als meine Schuld übernehmen, vielleicht als Krise, worin nun erst die begründete Kommunikation erwächst, vielleicht als Ruin, dessen Sinn ich nicht begreife.

WO DAS UMGREIFENDE IN JEGLICHER GESTALT GE-  
genwärtig bleibt, der Kommunikationswille wahrhaft total sein kann, da steht Existenz vor der letzten Grenze, daß *viele Wahrheiten* sind im Sinn existentieller Unbedingtheit.

Diese Vielheit der Wahrheiten philosophisch anzuerkennen, könnte charakterlos aussehen. Man wirft ein: Nur *eine Wahrheit* ist *die Wahrheit*, unbedingt, wenn nicht für Gott, so für den Menschen; der Mensch kann sich nicht be-

dingungslos einsetzen, wenn er nicht seiner Wahrheit als der einzigen glaubt.

Dagegen ist zu sagen: Da es dem Menschen unmöglich ist, im Zeidasein die Transzendenz als erkennbaren Gegenstand, identisch für jedermann, wie ein Ding in der Welt zu haben, so kann jede Weise der Einen Wahrheit als absoluter in der Welt in der Tat nur geschichtlich sein: unbedingt für diese Existenz und gerade darum nicht allgemeingültig. Da es aber dem Menschen nicht unmöglich, sondern nur psychologisch unendlich schwer ist, in ganzem Einsatz die eigene Wahrheit durchzuführen unter gleichzeitiger Anerkennung der Wahrheit des Anderen, die nicht Wahrheit für ihn selbst ist, und unter gleichzeitigem Festhalten der Relativität und Partikularität aller allgemeingültigen Wahrheit, so darf er der höchsten Forderung der Wahrhaftigkeit, das nur scheinbar Unvereinbare doch zugleich zu vollziehen, nicht ausweichen. Die Idee des Menschen kann nicht hoch genug geworfen werden, wenn nur das schlechthin Unmögliche, das der Endlichkeit seines Zeidaseins widerstreitet, gemieden wird. Das empirisch Unwahrscheinliche, d. h. das wegen der Faktizität der durchschnittlich zu beobachtenden Menschenartung Unwahrscheinliche, gilt nicht vor der Idee der allbereiten Kommunikation, die im Ursprung des menschlichen Wesens möglich ist: vor der empirischen Wirklichkeit verwandelt sie sich in die unendliche Aufgabe, deren Grenze in der Verwirklichung nicht absehbar ist.

Wenn aber die Vielfachheit der Wahrheiten existentiell anerkannt wird, so liegt der radikalste Abbruch der Kommunikation nahe. Doch der totale Kommunikationswille, einmal seines Weges inne, kann sich nicht preisgeben. Er hat ein Vertrauen zu sich und zur Möglichkeit in der Welt, das wohl wieder und wieder enttäuscht werden kann, aber nicht, um an seinem Grunde, sondern nur um an seiner

bestimmten Verwirklichung zu zweifeln. Er hat noch ein Vertrauen zur Wahrheit des Anderen, die nicht die seine ist, aber als Wahrheit eine Weise der Kommunikationsmöglichkeit in sich schließen müsse. Daher kann er unter der Last des Mißlingens nicht schlechthin erlöschen. Vielleicht eignet ihm, wo er wirklich ist, eine hochgemute Bescheidung, in der er sich eine Vision seines Weges als Idee entwirft – zwar ohne ausgebreitete Wirklichkeit, aber als Ausdruck seiner nie sich selbst verratenden Möglichkeit:

Es kann das Äußerste an Klarheit und Wahrheit noch in kämpfender Feindschaft entstehen, wenn ursprünglich wesensverschiedene Existenzen wissend im Daseinskampf ein Schicksal ergreifen, dem nicht zu entrinnen ist. Sie werden aus ihrer möglichen Kommunikation den Kampf selbst unter Gesetze stellen, damit aufhören, verschleierte Bestien zu sein, vielmehr ritterlich kämpfen, d. h. unter Gesetzen, welche gegenseitig die mögliche Existenz voraussetzen und eine spätere echte Kommunikation nicht unmöglich machen. Doch wenn dies erreicht wäre, so würde in der Tat der Sprung zur echten Kommunikation schon erfolgt sein; der Kampf wäre, so unter Bedingungen gestellt, nicht mehr Ablauf der Daseinsnotwendigkeiten, sondern wie ein Spiel, wenn auch ein schicksalhaftes, lebenbedrohendes und vielleicht lebenvernichtendes Spiel.

Nur so wäre der grenzenlose Kommunikationswille als ein wahrhaftiger zu halten. Es entstünde die Menschlichkeit, nicht als Weichheit, sondern als unabsehbares Wachsenkönnen durch Offenheit, als Betroffenheit von jeder wirklichen Substanz, als einziges Bewußtsein der Grenze, an der sich der Wirklichkeit des Tuns nicht eine dogmatisch starre, sondern echte Transzendenz zeigt.

Nur so wäre die wahre Stärke des Menschen zu verwirklichen. Die Macht des Unbedingten in ihm, in jeder Möglichkeit des Kampfes und der Frage geprüft, brauchte nicht

mehr die Suggestion, den Haß, die Lust der Grausamkeit, um aktiv zu werden, nicht den Rausch der großen Worte und der unverstandenen Dogmen, um an sich zu glauben, und würde so erst eigentlich streng, hart und nüchtern. Erst auf diesem Wege können Selbsttäuschungen verschwinden, ohne daß der Mensch mit dem Vernichten seiner Lebenslügen selber vernichtet würde. So erst würde der echte Grund aus der Tiefe sich schleierlos offenbaren.

Dagegen mit der Behauptung der einen Wahrheit als allgemeingültiger für alle Menschen setzt – trotz der vergangenen Großartigkeit der darin lebenden Menschen und ihrer Geschichte – zugleich die *Unwahrhaftigkeit* ein.

Das zeigt sich in den mannigfachsten Zusammenhängen. Ob diese *eine* Wahrheit in der Gestalt einsehbarer Allgemeingültigkeit als der Form aller Wahrheit für das Werk der Vernunft genommen wird, oder umgekehrt als der übervernünftige oder vernunftwidrige Glaubensinhalt, vor dieser gewaltigen Wahrheit soll alles sich beugen, auch ohne selbst dabei sein zu können. Da infolge der falschen Voraussetzung einer im Grunde einzigen Form der dem Menschen zugänglichen Wahrheit und infolge der damit verbundenen Verkehrung der Vielfachheit des Umgreifenden an den Grenzen ständig ein Nichtverstehen des mit dem eigenen Wahrheitsglauben Unstimmigen bleibt, so tritt plötzlich der alle Kommunikation abbrechende Fanatismus auf. Im scheinbar freien Medium des Sprechens, Mitteilens, Hörens, Zeigens und Begründens entscheidet heimlich die brutale Gewalt des im Daseinszusammenhang äußerlich im Augenblick Mächtigen.

Eine *Lehre* aber von den vielen Wahrheiten würde dieselbe Wirkung, Unwahrhaftigkeit hervorzubringen, haben, wenn sie statt als Haltung grenzenlosen Kommunikationswillens eines eigenen möglichen Wahrseins vielmehr als Wissen von der beklagenswerten Vielfachheit der Wahrheit

aufreten würde. Die vielen Wahrheiten sind in dem Augenblick unwahr, wo sie von außen als viele gesehen, als Standpunkte fixierbar werden: denn alle Standpunkte kann der sie Denkende auch selbst einnehmen. Sie werden ferner unwahr, wo sie sich gegenseitig gleichgültig sind und nur nebeneinander stehen. Was nicht dasselbe werden kann und will, geht sich doch an durch einen Bezug auf Transzendenz, der das Eine trifft, und der, selbst wenn unsere Götter verschiedene sind, über alle nahen Götter den fernen Gott spürt, der verlangt, nicht in der Zerstreuung des sich gleichgültigen und nur mit Daseinsfeindschaft um Daseinsraum sich bekämpfenden Vielerlei zu verfallen. Es ist die Sophistik einer bequemen Toleranz, welche gelten, aber sich nicht berühren läßt. Dagegen ist es die Wahrheit der Toleranz, welche hört und gibt und in den unabsehbaren Prozeß der die Gewalt einschränkenden Kommunikation tritt, in welchem der Mensch aus seiner Wurzel die ihm mögliche Höhe erreicht. Das Höchste gelingt nur in aneignender Verwandlung, im eindringenden Wissen – und sei es ein für sich verwerfendes – um alles in der Welt Begegnende.

In der Zeit die Vollendung und die Lösung zu fordern oder auch nur das Bild der Lösung, wäre die Aufhebung der Aufgabe des immer nur in Kommunikation selbstwährenden Menschen. Es kommt darauf an, die Möglichkeiten des eigentlichen Menschwerdens nicht vorwegnehmend abzuschließen.

Unser Horizont schließt sich nicht ab mit inhaltlich erfüllten Bildern. Das für uns philosophisch Letzte sind Formen unserer Haltung, sind Angaben eines Ziels, das selbst nur als Form gedacht ist, sind die Wahrheiten, die nur in Ansätzen erfahren werden, sind nicht fremde Unmöglichkeiten, sondern zu sprechen beginnende Möglichkeiten, wenn diese auch ständig wieder zu versinken scheinen.

DIE UNVOLLENDUNG DER KOMMUNIKATION UND DIE Schwere ihres Scheiterns werden zur Offenbarkeit einer Tiefe, die nichts zu erfüllen vermag als *Transzendenz*:

Wenn Gott ewig ist, ist für den Menschen Wahrheit als werdende Wahrheit und zwar als Kommunikation werdende Wahrheit. Losgelöst von dieser ist sie als bestehende Wahrheit sogleich entartet zum Wissen von Etwas, statt selber zu sein, zur fertigen Zufriedenheit statt des im Zeitdasein verzehrenden Anspruchs.

Vor der Transzendenz aber verschwindet die Unvollendung der Kommunikation als die zeitlich daseiende Erscheinung der Wahrheit. Unsere Kommunikation wird gleichsam beseelt durch etwas, das in *metaphysisch* spielegenden Gedanken sich kundgibt: eines vorzeitlichen Ursprungs der zeitlichen Kommunikationsnotwendigkeit, oder einer kommunikationsüberwindenden Endvollendung; diese Gedanken können in ihrem Verschwinden nicht wißbar deutlich machen, aber augenblicksweise berühren, was als wirkliche Macht in echter Kommunikation hinreißender Antrieb ist:

Im *Ursprung* war das Eine, die Wahrheit, wie sie für uns unzugänglich ist. Aber das verlorene Eine ist, als ob es in der Zerstreuung durch Kommunikation wiedergewonnen werden solle, als ob die Verwirrung des Vielen sich zur Ruhe im Ineinsschlagen löse könne, als ob eine vergessene Wahrheit nie wieder ganz erreicht würde.

Oder die Wahrheit liegt in der *Zukunft*: Im Zeitdasein zwar bleibt das Bewußtsein der Grenze: Was nicht mitteilbar ist, ist, als ob es nicht sei, weil es für kein Bewußtsein und Wissen da ist; aber gerade in der Mitteilung geht der Antrieb über diese Grenze hinaus, nicht etwa zurück in die Dummheit, sondern voran in grenzenlosem Offenbarwerden, daß es sich zeige, was eigentlich ist, indem es in die Mitteilbarkeit trete; dann aber geht der Antrieb auch noch

über jede existentiell hellste Klarheit hinaus, weil in ihr stets ein Unbefriedigendes bleibt. Die hohen Augenblicke scheinbar restlosen Einklangs der Kommunikation in durchdrungener Gegenwart aller Weisen des Umgreifenden, des Wissbaren und der Transzendenz, erweisen sich zwar in der Zeit entweder als irrig oder wiederum als Keime neuen Drängens zu ihrer Offenbarkeit, das heißt zu der Kontinuität in der Zeit. Sie sind wie eine Antizipation einer möglichen, vollendeten Kommunikation, die zugleich vollendete Wahrheit und zeitloses Einssein der Seelen und des Alls bedeuten würde. Diese Unwirklichkeit einer ihr Ziel erreichenden Kommunikation zu denken, bedeutet aber, die Kommunikation in einer transzendenten Vollendung aufzuheben, in der es keiner Mitteilung mehr bedarf. Die Frage, ob wir in dem grenzenlosen Kommunikationswillen von Vernunft und Existenz nicht eigentlich schon leben aus diesem uns lenkenden kommunikationslosen Sein, ist nicht zu beantworten. Entweder fragt die Frage in ein für uns Leeres, oder es ist eine fraglose Gewißheit, die der Mitteilbarkeit entbehrt und, fälschlich ausgesagt, sie nur selbst zerstören, d. h. die Verwirklichung der zu ihr treibenden bedingungslosen Kommunikationsbereitschaft durch ein Scheinwissen um vollendete Kommunikation lähmen würde.

Muß aber in der Transzendenz alle Kommunikation als der Mangel des Zeitdaseins *aufgehoben* gedacht werden, so damit überhaupt alle *Denkbarkeit*:

Denke ich an den alten Satz, Gott sei die Wahrheit, so wäre diese Wahrheit – verglichen mit allen Wahrheiten als Weisen einer Übereinstimmung – ohne alle Übereinstimmung, da sie ungespalten, ohne Gegensätzlichkeit sie selber wäre. Sie ist ein in der Tat leerer Gedanke, nur existentiell geschichtlich für mich erfüllbar. Dort, wohin ich nicht dringen kann, hört auf, daß Wahrheit noch einen für

mich *denkbaren* Sinn behält. Das Scheitern allen Wahrheitsdenkens kann sich in seinen Abgrund stürzen, aber ein Gedanke darin sich nicht halten.

Ruhe des Seins der Wahrheit in der Transzendenz – nicht im Preisgeben der Weisen des Umgreifenden, aber im Überschreiten ihrer Welten – ist die Grenze, wo in Augenblicken aufleuchten kann, was ohne Spaltung Alles ist; dieses aber ist in der Welt verschwindend, obgleich von entscheidender Wirkung auf das Wesen des Menschen, und unmitteilbar, weil durch Mitteilung in die Weisen des Umgreifenden gezogen, in denen es jederzeit verfehlt würde. Seine Erfahrung ist absolut geschichtlich, in der Zeit über alle Zeit hinaus. Aus ihm, nicht von ihm kann gesprochen werden. Das Letzte des Denkens wie der Kommunikation ist Schweigen.

## VIERTE VORLESUNG

### *Vorrang und Grenzen vernünftigen Denkens*

Die Frage nach dem Vorrang des Denkens .....	104
1. Vernünftige Alogik	
Der Zirkel als notwendige Form echten Philosophierens	110
Beispiele des Alogischen aus der Existenzherhellung .....	115
2. Fälschliche Logisierung	
Die Verkehrung existenzherhellender Aussagen (aufgezeigt an den gebrachten Beispielen) .....	117
Allgemeine Formulierung .....	120
Blick auf die fälschliche Rationalisierung des Irrationalen	121
Zusammenfassung: Bestätigung des Vorrangs des Denkens	122
Zwei Mißverständnisse im Ausdruck dieses Vorrangs: leere Logik und absolutes Wissen .....	123

DIE WEISEN DES UMGREIFENDEN WAREN ALS DAS, DAS wir sind: Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist; und waren als das Sein selbst: Welt, Transzendenz; sie hatten ihren Boden in der Existenz, ihr Band in der Vernunft. Als Dasein sind wir, sofern wir uns erforschbar werden als empirischer Gegenstand, selbst Welt: hier schneidet sich das Umgreifende, das wir sind, und das Umgreifende, das das Sein selbst ist, soweit es als Weltsein erscheint.

Fragen wir nach dem *Vorrang* einer Weise des Umgreifenden, so zeigt sich, daß das Umgreifende von uns in Stufen gedacht wird, und zwar derart, daß die früheren ohne die späteren Stufen *substanzlos*, die späteren ohne die früheren *wirklichkeitslos* werden. Wohl hat den *Seinsvorrang* die *Transzendenz*, jedoch sie ist verborgen. Keine der anderen Weisen des Umgreifenden kann einen absoluten

machendes Denken. Das Verhängnis des Denkens ist Schicksal unseres Menschseins und die darin liegende Gefahr zugleich die ständige Infragestellung, um den erfüllten Weg der durch Denken erst erlösten, zu sich kommenden und zur Entfaltung erweckten Wirklichkeit zu finden.

Der formale Vorrang des Denkens wird zunichte in der Formalisierung des Denkens, aber wirklich als Vorrang vernünftigen Denkens.

DIE UNIVERSALITÄT DES DENKENS SCHEINT IDENTISCH mit dem Umgreifenden des *Bewußtseins überhaupt* zu sein. In der Tat hat die Form des Denkens hier ihren Ursprung. Aber sie ist nicht nur identisch mit ihm, sondern ist das Bewußtsein überhaupt im *Transzendieren über sich*. Daß dieses Transzendieren geschieht und die Universalität radikal gewollt wird, entspringt nicht dem Bewußtsein überhaupt, sondern der Gesamtheit der Weisen des Umgreifenden, das wir sind. Sie alle drängen in die Helligkeit, durch die sie erst eigentlich zum Sein kommen; sie alle sind in diesem Sinne *Vernunft*:

Sie wollen *klar* werden; sie wollen in bezug auf alle Weisen des Umgreifenden zum *Ganzen* werden; sie wollen irgendeinen Sinn des *Allgemeinen*, von *Gesetz und Ordnung* zu dem ihren machen.

Das aber ist nur möglich, weil selbst das in diesem Sinne Nichtvernünftige durch Vernunft berührt wird. Es wird erst als durch Vernunft Berührtes zum Sein für uns. Das Nichtvernünftige gewinnt für uns Sein und Sinn nur in Zusammenhang mit der Vernunft. Die Vernunft ist das Unerlässliche. So habe ich das Nichtwissen selbst durch Wissen, und das erfüllte Nichtwissen allein durch das Maximum an Wissen. Die Universalität des Denkens, sofern sie nicht formalisiert ist, sondern gebunden und erfüllt, ist die Vernunft selbst.

an sich, ein bloßer Grenzbegriff, der die Erscheinungshaf-  
tigkeit des Daseins kundgibt, ist schlechthin verborgen.  
Nun sind die Kategorien, wie Einheit, Vielheit, Substanz,  
Kausalität usw., für Kant abzuleiten aus der ursprüng-  
lichen Einheit denkenden Bewußtseins, der sogenannten  
Einheit der transzentalen Apperzeption, welche alles uns  
Vorkommende jeweils zur Einheit eines Gegenstandes ver-  
bindet. Aber, sagt Kant, »diese Einheit, die *a priori* vor  
allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa  
jene Kategorie der Einheit«. Kant fordert uns also auf, in  
Kategorien denkend – denn anders als in Kategorien kön-  
nen wir nach ihm nicht denken – etwas nicht in Kategorien  
Stehendes zu erfassen. Das muß er fordern, weil er den  
Ursprung aller Gegenständlichkeit, der selbst nicht gegen-  
ständlich sein kann, treffen will. Ich soll ein Ungegenständ-  
liches gegenständlich, ein die Kategorien, also auch die  
Kategorie Einheit, Begründendes in der Kategorie der Ein-  
heit denken. Es handelt sich formallogisch entweder um  
einen Zirkel: die Einheit wird durch die Einheit erklärt,  
oder um einen Widerspruch: die Einheit ist nicht die Ein-  
heit.

In allen wirklichen Philosophien finden wir an entschei-  
denden Punkten solche Zirkel und Widersprüche, ob es sich  
um Metaphysik oder Transzentalphilosophie oder Exi-  
stenzerhellung handelt. Überall sieht man die Kritiker an  
der Arbeit, die triumphierend diese Mängel herausholen  
und die kritisierte Philosophie jeweils dadurch für ver-  
nichtet halten.

Diese Denkform ist als der Natur der Sache nach im Phi-  
losophieren notwendig zu zeigen. Um das zu tun, sehen  
wir zunächst zu, wo bei rein *formallogischer* Überlegung  
diese logischen Fehler des Zirkels und Widerspruchs auf-  
tauchen; und zwar interessieren uns nicht die vielen ohne  
weiteres korrigierbaren Fehler durch Wortverwechselung

Unlösbarkeit auftritt, worin das Gesagte als vermeintliche Erkenntnis einer bestimmten Sache sich wieder aufhebt. Nur so kann erreicht werden, daß nicht eine fälschliche Einsicht des bloßen Verstandes den wesentlichen Sinn des philosophischen Denkens verdrängt.

Daraus wird uns zweierlei, das wir beim philosophischen Studium vielleicht oft erfahren haben, erst recht begreiflich:

Das Ergebnis des Philosophierens ist keine nun aussagbare endgültige Einsicht, sondern vielmehr ein Denkvollzug, in dem unser gesamtes Bewußtsein, die Weise, wie uns Sein gegenwärtig ist, sich verwandelt.

Alle Philosophie aber, die unter Aufhebung ihrer vermeintlichen Zirkel und Widersprüche zu einer eindeutigen Mitteilung von Wissen verbessert wird, fällt gleichsam platt zu Boden, ist ganz leer geworden.

Eine Kritik der Philosophie hat daher gar nicht ihre Zirkel und Widersprüche aufzuheben, sondern in volles Licht zu setzen und zu sehen, ob es sich um *gehaltvolle* oder *leere* Zirkel handelt. Denn der Zirkel als Form kehrt in jeder noch so zerrütteten Philosophie faktisch wieder.

Wenn z. B. der materialistische Denker die Außenwelt für eine Schöpfung unserer physiologischen Organisation, insbesondere des Gehirns erklärt, so ist doch auch das Gehirn, auch das eigene – das etwa bei Schädeltrepanationen unter Lokalanästhesie mit Spiegelvorrichtungen betrachtet werden kann – ein Stück der Außenwelt. Dann ist also das Gehirn die Schöpfung des Gehirns – der Form nach dieselbe Denkweise, welche von der Gottheit die *causa sui* aussagt.

Es ist eine interessante und erregende Untersuchung, die Zirkel und anderen logischen Widrigkeiten im Philosophieren zu verfolgen und jeweils zu sehen, was in der verstandeslogisch identischen Form einmal absurde Torheit, ein andermal tiefe Berührung der Grenze ist.

gleich aussehen, sind sie zu unterscheiden nur von der Existenz aus, die dann in ihnen das völlig Wesensverschiedene zu sehen vermag.

Ebenso ist objektiv ununterscheidbar das *Alleinsein können der Existenz*, das der Ursprung echter Kommunikation ist, und das *Sichisolieren des Daseins*, das nur in einen unter Bedingungen gestellten Verkehr, nicht in eigentliche Kommunikation treten will:

Ob ich allein sein kann vor der Transzendenz, in grenzenloser Einsamkeit nicht zunichte werdend, sondern in meiner Möglichkeit bereit bleibend, entscheidet über die Wahrheit meiner Kommunikation. Der Mensch muß allein sein können, um am Ursprung Kraft und Möglichkeit zu gewinnen.

Weiche ich dagegen den Schwierigkeiten in der Welt aus, um im verweigernden Nichtkönnen, das vielmehr ein Nichtwollen ist, eine Zuflucht abseits zu finden, so gerate ich in ein faktisch transzendentloses Michisolieren, drehe mich um mich als bloßes Dasein in meinen Affekten und meiner leeren Langweile.

Es ergeben sich in der Existenzherstellung notwendige Ausdrucksweisen, die in ihrer Paradoxie die Wahrheit der Existenz indirekt – wie es allein möglich ist – treffen. Das eben Erörterte heißt dann in Kürze:

Ich werde verbunden der *Tiefe* des Seins in seinem Einzig-Allgemeinen, werde existentiell »geschichtlich« nur dadurch, daß ich in die bestimmte *Enge* meines Daseins, es übernehmend, eintrete.

Ich bin wahrhaft nur in *Kommunikation*, wenn ich in Grenze und Ursprung vor der Transzendenz allein sein kann.

Entsprechend sind die zahllosen Existenzherstellungen, die in Abkürzungen ihres Vollzugs sich kristallisieren:

Ich handele *wahrhaft verwirklichend* aus möglicher Exi-

stenz nur dann, wenn ich in mein Handeln das *Scheitern* wissend mitaufnehme.

Ich bin eigentlich *vernünftig* nur, wenn meine gesamte Vernunft faktisch und für mein Wissen auf *Unvernunft* gegründet ist.

Ich *glaube* nur dadurch, daß ich *zweifle*, ob ich *glaube*.

SOLCHE AUSSAGEN SIND ABER ZUGLEICH DIE QUELLE von *Mißverständnis* und *Verkehrung*. Ihr Sinn würde zerstört, wenn ich nun z. B. die Enge meines Daseins als solche *wollte*, wenn ich allein sein, scheitern, die Unvernunft als solche, den Zweifel *wollte*.

So ist die *Geschichtlichkeit* nur wahr, wenn im Übernehmen und damit Beseelen des eigenen Daseins gerade die größte Weite in der Offenheit für Transzendenz gewonnen wurde. Unwahr ist sie – nicht mehr sie selbst, sondern bloßes Dasein –, wenn ihr Gedanke dazu dient, die Enge als Enge zu bejahen, nunmehr statt in der Geschichtlichkeit im vermeintlichen Wissen von ihr gerade ungeschichtlich als Daseinsenge zu leben: es versinkt das Dasein in sich selbst, in der unfruchtbaren Angst um sich und seinen Wert.

Wenn ich ferner die Aussage, Existenz sei nur in *Kommunikation* wirklich, ihr zusehend, zu einem Wissensinhalt und nun Kommunikation zur Bedingung meiner Existenz mache, ihr Entbehren gleichsam dem Sein vorwerfend, dann kann ich gerade nicht in Kommunikation treten, weil ich mir durch eine solche Umdrehung die eigene unbedingte Bereitschaft ruiniere, und den Gedanken in solcher Gestalt mißbrauche, um mein Nicht-allein-sein-Können in einer begehrten, erbettelten, erzwungenen Scheinkommunikation zu verhüllen.

Daß ich in dem Ganzen meiner *Vernünftigkeit* nur bin auf dem Grunde einer Unvernunft, das besagt nicht, daß

aus einem durch existenzerhellendes Philosophieren begründeten allgemeingültigen Recht Vernunft verneint werden könnte. Kein Vernunftloses oder Vernunftwidriges kann von sich aus als solches argumentierend Ansprüche erheben; denn eben damit tritt es selbst in das Medium der Vernünftigkeit. Weder das Positive der bloßen empirischen Realität noch das des existentiellen Grundes hat ein Recht ohne Vernunft. Jeder Ansatz einer Rechtfertigung tritt in den Kreis des Vernünftigen. Die Wahrheit des Nichtvernünftigen ist nicht möglich ohne die bis an ihre Grenze verwirklichte Vernunft.

So wird die Begrifflichkeit der Existenzphilosophie ein Medium, durch das statt der Erhellung gerade die Verwirrung der Existenz hervorgebracht werden kann. Jede direkte Benutzung dieser Begriffe als Inhalt der Aussage, statt in ihnen unter ihrem Appell faktisch zu leben, ist schon auf diesem Wege:

Es kann etwa das Äußerste an erbarmungsloser Grausamkeit sein, vom Andern Freiheit zu verlangen, da, wo er nie durch direkte Willensforderung, sondern nur indirekt aus der Verstrickung durch die langsam reifende Vorsicht der doch unerbittlich fordernden Liebe gelöst werden kann. Es ist dann, wie wenn die Liebe gelähmt wird und die abstrakte Forderung, in rationalisierten Existenzbegriffen ausgesprochen, tötend übrigbleibt (es sei denn vielleicht, daß es ein Priester tut, der die Gnadenmittel seiner Kirche bereit hat, um im Äußersten noch helfen zu können). Es ist ebenso ein existentiell ruinöses Versagen, wenn diese Liebe weich wird und sich zufrieden gibt, den Andern, damit ihn und sich selber täuschend, im bloßen Da-sein rechtfertigt und vor der Gefahr der an jene verzweifelte Situation rührenden Bewegung zurückschreckt. Wieder hilft diesem ausweichenden Verhalten der Mißbrauch existenzerhellender, nun zur Rechtfertigung existenzlosen

kend, wenn es in die Endlosigkeit eines neuen Wissens von Etwas, von Schlußformen, Beziehungen von Zeichen, von beliebigen, nicht nur formalen, sondern leeren Operationen gerät. Dann ist es nicht mehr das alles besondere Wissen durchdringende Wissen des Seinsbewußtseins selbst, sondern ein philosophisch gleichgültiges Wissen von möglichen Ausdrucksformen, Intellektualitäten, Sprachlichkeiten, mathematisch greifbaren Formalismen. Das eigentliche Wissen des Wissens ist, obgleich es auch diese Wege gehen muß, um solche Stoffe zu beherrschen, doch nicht ein Wissen von Etwas, sondern das Wissen um die Weisen des Wissens von Etwas. Dieses durchdringende Wissen ist nicht mehr in der Losgelöstheit vom faktischen Wissen von Etwas noch gegenwärtig, weil es dann selbst, ausgehöhlt, nur ein neues Wissen von einem besonderen Etwas geworden ist.

Diese Loslösung geschieht zweitens auf eine entgegengesetzte Weise des Mißverständens im »*absoluten Wissen*« des Idealismus. Dessen Mißverständnis verwandelte das in der Durchdringung des gesamten Wissens in allen Weisen des Umgreifenden sich erhellende Seinsbewußtsein in ein sich für sich isolierendes Hervorbringen eines in der Tat besonderen Wissens aller Gehalte; dieses sollte sich selbstständig und abgetrennt wie eine Mathematik konstruieren, als ob es selbst seine Gehalte schaffen könnte. Als solches schloß es sich zudem in sich selbst zur Vollendung des Systems, in dem alles Eigentliche, die Gottheit selber, gewußt wurde.

Die beiden Mißverständnisse sind selbst nur ein Hinweis auf die Substanz, durch deren Mißverständnis sie erst möglich sind. Hier ist ein Quellpunkt, aus dem alles Wissen zum Seinsbewußtsein beseelt wird. Oder hier ist die Springfeder, durch die das Wissen erst den Antrieb bekommt, in der Wirklichkeit des Wissenden durch die Weise

## FÜNFTE VORLESUNG

### *Die Möglichkeiten gegenwärtigen Philosophierens*

Die Lage durch Kierkegaard und Nietzsche. – Die Aufgabe: angesichts der Ausnahme nicht als Ausnahme zu philosophieren .....	127
1. Vernunft und philosophische Logik .....	131
2. Aneignung der philosophischen Überlieferung .....	136
3. Philosophie zwischen Offenbarungsglaube und Gottlosigkeit .....	138
4. Der philosophische Glaube .....	142
Einwände gegen dieses Philosophieren .....	146

WIR SAHEN IN DER ERSTEN VORLESUNG DIE DURCH Kierkegaard und Nietzsche in der Wirklichkeit dieses Zeitalters für das Philosophieren geschaffene Lage. Es ist durch sie eine neue Situation des Denkenkönnens und Denkenmüssens auf eine geschichtlich einzige, aus keinem anderen historischen Tatbestand durch Analogie verständliche Weise entstanden. Zwar scheint man von Zeit zu Zeit beide unwillig abschütteln zu wollen. Da man sie aber nicht wahrhaft durchdrungen hat und ihrer nicht eigentlich in ihrer Wirklichkeit und ihrem Denken ansichtig geworden ist, kehren sie wieder, größer und eindrucksvoller als zuvor. Durch ein halbes Jahrhundert besteht die Zweideutigkeit ihrer ebenso großartig erweckenden wie radikal zerstörenden Wirkung.

Wir hatten uns philosophisch zu wehren gegen ihr Mißverstandenwerden, gegen die nihilistischen, sophistisch verkehrenden, zur endlosen Reflexion verführenden oder

suggestiv überrumpelnden Weisen der Benutzung ihrer Gedanken und Worte, um für uns den unverlierbaren Anspruch, den sie hinterließen, um so entschiedener zu erfahren.

Sieht man in den vergangenen Jahrzehnten die ohnmächtige und fruchtlose Einschränkung der Wahrheit auf das sogenannte Vernünftige, aber nur scheinbar Vernünftige, und dann wieder die ebenso fruchtlose Verwerfung der Vernunft, in die das Vertrauen zu einer unzureichend ergriffenen Vernunft leicht umschlagen konnte, so will die Philosophie, die man heute Existenzphilosophie<sup>1</sup> nennt, nicht eine der chaotischen, widervernünftigen Bewegungen sein, sondern vielmehr der Gegenschlag gegen das Chaotische und Ruinöse, das sowohl im täuschenden Gewande rationaler Vernünftigkeit wie als offene Widervernunft auftritt. Es soll in ihr aus der Entschiedenheit des Ursprungs die Klarheit transzendent bezogenen Lebens wieder in denkendem Ausdruck mitteilbar werden als ein Philosophieren, mit dem wir tatsächlich leben.

In der gegenwärtigen Denksituation wieder zu fragen: Was ist Philosophie? Was wird aus der Philosophie? bedeutet, daß wir in der Tat vor einem Ende zu stehen meinten: Hegel war das Ende der abendländischen Philosophie der objektiven, selbstgewissen, absoluten Vernünftigkeit, das Philosophieren in ihm letztthin das gegenwärtige Wissen um die Gesamtheit der vergangenen Substanz; Kierkegaard und Nietzsche waren das Ende der Möglichkeit der Infragestellung durch die grenzenlose Reflexion kommunikationslosen Ausnahmeseins mit Gott oder dem Nichts. Beide Weisen des Endes aus dem Grunde zu studieren, ist die Bedingung, nicht nur, um sich die gedanklichen Mittel zum Philosophieren zu erwerben, sondern wesentlich, um nicht äußerlich im billigen Behaupten des Nichts, vielmehr innerlich in eigener Erfahrung zu dem Punkt zu kommen,

wo man wirklich weiß: hier geht es nicht weiter. In der Tat sind wir nicht vor dem Nichts, sondern wieder wie jederzeit, wo Menschen leben, vor dem Ursprung. Dieser Erfahrung erwächst das neue Philosophieren, von dessen Möglichkeiten wir uns ein Bild verschaffen wollen.<sup>2</sup>

Philosophie nach Kierkegaard und Nietzsche kann nicht darin bestehen, ihr Denken in einen einzigen durchgehenden Zusammenhang und darin in eine von ihrem Grunde abgedrängte Darstellung zu bringen. Es kommt darauf an, diesen Grund selbst wirksam werden zu lassen. Die Aufgabe ist: Wir philosophieren, *ohne Ausnahme zu sein*, im Blick auf die Ausnahme.

Die Wahrheit der Ausnahme ist uns die bleibende Infragestellung, ohne die wir zurück sinken würden in mehr oder weniger rohe Selbstverständlichkeiten einer nicht radikal denkenden Selbstzufriedenheit. Durch das Wissen um die Ausnahme kann unsere Seele, statt in neue Enge sich zu verkapseln, offen bleiben für die mögliche Wahrheit und Wirklichkeit, die selbst noch in der Verzweiflung, im Selbstmord, in der Leidenschaft zur Nacht, in jeder Gestalt des negativen Entschlusses sprechen kann. Das vernünftige Sehen des Widervernünftigen zeigt uns nicht nur die Möglichkeit des Positiven im Negativen, sondern den Grund, auf dem wir selber stehen. Ohne die Ausnahme wäre uns ein unentbehrlicher Weg im Zugang auf Wahrheit verloren. Ihr Ernst und ihre Unbedingtheit bezwingen uns als Maßstab, ohne daß wir den Inhalten, die hier verwirklicht werden, folgen. Daß wir Kierkegaard und Nietzsche das Neue durch die Möglichkeit der tiefsten Grundlegung verdanken und ihnen doch in wesentlichen Entscheidungen nicht folgen, das macht die Schwierigkeit unserer philosophischen Situation.

Das von ihnen angetriebene Philosophieren wird gegen ihre Kommunikationslosigkeit ein kommunikatives Philo-

sophieren sein (oder es wäre verlorene Mühe, weil die Ausnahme sich nicht wiederholen läßt). Gegen die negativ grenzenlose Radikalität der Ausnahme wird es gebunden sein in der Mitteilbarkeit aller Weisen des Umgreifenden. Gegenüber dem Wagnis ihrer Weltlosigkeit wird es nicht nur eine Abschwächung sein, sondern aus dem Willen zur Bindung in der Kommunikation als geschichtliche Verwirklichung hervorgehen.

Dieser Haltung zeigen sich notwendige erste Grundzüge gegenwärtigen Philosophierens:

1. Da es nicht ein Philosophieren der Ausnahme, sondern des Allgemeinen sein will, hält es sich selbst nur für wahr, wenn es der Übersetzung in die Wirklichkeit Vieler fähig ist, das heißt, wenn die Möglichkeit der *Vernunft* im weitesten Umfang methodisch zum Selbstbewußtsein gebracht wird.

2. Nur angesichts der Ausnahme, die das scheinbar Unmögliche tat, finden wir ohne Selbsttäuschung zurück zum Sein eines Allgemeinen in der für uns noch einmal verwandelten *Geschichte* der Philosophie.

3. Angesichts der Ausnahme, deren Denken in der Tat nicht nur Philosophieren ist, sondern gleichsam umschlägt in Unphilosophie – sei es des *Offenbarungsglaubens*, sei es der *Gottlosigkeit* –, wird das Philosophieren sich bewußt, zwischen diesen beiden, es wesentlich angehenden und ständig in Frage stellenden, Möglichkeiten sich zu bewegen.

4. Damit muß es sich des Grundes des eigenen eigentlich *philosophischen Glaubens* neu vergewissern.

Auf diesen Wegen des Philosophierens aber ist es uns, als ob wir von neuem suchen die Ruhe Kants und Spinozas, des Nikolaus von Cues und des Parmenides, in Abkehr von der endgültigen Unruhe Kierkegaards und Nietzsches. Diese jedoch bleiben wie flackernde Leuchttürme die ständigen Richtweiser, ohne die wir in die Täuschung lehrba-

rer philosophischer Wissensinhalte – die als solche ohne Kraft sind – zurück sinken würden.

DAS GROSSE PHILOSOPHISCHE ANLIEGEN IST, WIE ES von jeher war, wieder die *Vernunft* geworden. Nach der Infragestellung durch Kierkegaard und Nietzsche ist Vernunft uns nicht mehr selbstverständlich. Die tiefste Ergründung der Vernunft in dem Philosophieren des deutschen Idealismus ist für uns nicht mehr überzeugend, doch die unerschöpfte Quelle einer Vernünftigkeit, ohne die wir die Ebene des echten Philosophierens nicht mehr erreichen würden.<sup>3</sup>

Fragen wir im Rückblick auf das faktische Philosophieren der Jahrtausende: Kann Philosophie sich auf Vernunft gründen? so muß die Antwort lauten: *Nein*, denn sie gründet sich durch Vernunft in allen Weisen des Umgreifenden auf ein Anderes und zuletzt wesentlich auf Transzendenz; *ja*, denn die Weise ihres Sichgründens führt nur über Vernunft. Philosophie lebt nicht aus der Vernunft allein, aber sie kann keinen Schritt tun ohne Vernunft.

Vernunft ist noch nicht die Substanz, aus der Philosophie hervorgeht. Denn diese muß sich auf mögliche Existenz gründen, die sich ihrerseits nur entfalten kann in der Vernünftigkeit. Ich bin ein Wesen, das der Vernunft fähig ist, aber nicht aus reiner Vernunft ist. Ist Vernunft nicht Substanz, so ist doch für uns keine Substanz ohne Vernunft als Bedingung.

Ich kann von der Vernunft, sie personifizierend, sprechen und ihr huldigen als der Bedingung aller Wahrheit für mich. Aber sie ist nirgends ein Bestehendes, sondern im Zeitdasein unablässig immer wieder Aufgabe. Sie ist nicht Ziel an sich, sondern Medium. Sie ist das, wodurch alles Andere erst Wesen erhält, Klarheit gewinnt, Bestätigung erfährt, anerkannt wird. Es ist, als ob ohne sie alles nur Keim bleibt, der schläft.

Mit der Vernunft allein kann ich nichts hervorbringen. Immer muß ich in ihr das Andere treffen, durch das sie selbst erst ist. Das ist in jeder Aktion der Vernunft aufzuweisen. Ich kann nichts Wirkliches nur erdenken, kann daher z. B. auch die Transzendenz nicht beweisen. Aber das Denken der Vernunft, das nicht mehr zwingt als ein Wissen von Etwas (welches an dem Andern als Anschaulichkeit und bloßer Gegebenheit sich vollzieht), ist selbst in einer bestimmten Gestalt ein Tun der Existenz. Diese vollzieht in dem Sichgesetztwissen von ihrer Transzendenz den Gedanken, der als solcher eine Erfahrung *ihres* Seins ist: Was mit dem Bewußtsein meiner Existenz unausweichlich verknüpft ist, ist nicht bewiesen für das Bewußtsein überhaupt, sondern für diese Existenz, die sich in der Vernunft gültig hell wird. Die Vernunft vollzieht einen Gottesbeweis aus der faktischen Voraussetzung der Gottheit, zwar ohne alle logisch loslösbarer Evidenz, aber erfüllend und beflügeln für Existenz.

Das Wesen der Vernunft, für sich allein unschöpferisch zu sein, ermöglicht gerade ihre Universalität, durch die sie überall das Schaffende in Gang zu bringen vermag. Es gibt nichts, was sich der Berührung der Vernunft zu entziehen vermag und was nicht durch ihre positive oder negative Bedingung erst eigentlich hervorgetrieben würde. —

Das Selbstbewußtsein dieser universalen Vernünftigkeit entfaltet sich der Form nach als *philosophische Logik*.

Aus ihrem Felde haben wir — zur Klärung des in den verfälschenden Simplifikationen scheinbaren Widerstreits zwischen Vernunft und Existenz — in den vorhergehenden Vorlesungen drei Gedanken versucht: den *ausweitenden* Gedanken des Umgreifenden, den *bindenden* Gedanken der Wahrheit als Kommunikation und den Gedanken vom *Vorrang des Denkens*, der die noch das Widervernünftige einschließende und sogar die Falschheit erst ermöglichte

*Allgegenwart* der Vernunft aufwies. Jedesmal zeigte sich die Polarität von Vernunft und Existenz, die nur eine abkürzende Formel ist für ein verwinkeltes Aufeinanderangewiesensein der Weisen, als die wir sind, und in denen Sein für uns ist.

Sind wir in philosophischer Logik diese Wege gegangen, so ist es infolge logischer Bewußtheit nicht mehr möglich, die Wahrheit in einem *Standpunkt* zu haben oder in der Gestalt sich antithetisch ausschließender oder versöhnender Möglichkeiten. Das Dasein ist gleichsam *aufgebrochen*, so daß wir in ihm Wahrheit in den Weisen des Umgreifenden, stets mit sich selbst kämpfend, zu erringen haben auf einem Wege, dessen Ursprung und Ziel nicht gewußt wird. Irgendeine Lehre, die die Lösung ist, welche man nun als die wahre hinnehmen könnte, kann es darum nicht geben, weil sie gerade die Aufgabe des Menschen in seiner Zeit zerstören würde.

Es gilt, jede zur Endgültigkeit fest werdende Gestalt zu durchbrechen, alle denkbaren Standpunkte in ihrer Relativität zu beherrschen; und es gilt, in jeder Weise des Umgreifenden bewußt gegenwärtig zu sein, alle Weisen der Mitteilbarkeit zu vollziehen. Dadurch allein ist der Raum zu gewinnen, in dem wahrhaftig der Boden der Existenz tragend werden kann. —

Die durch drei Vorlesungen als durch Beispiele vergewaltigte philosophische Logik ist in ihrer *Gesamtaufgabe* deutlicher zu umschreiben:

Diese Logik ist nicht mehr zu beschränken auf die überlieferte formale Logik oder auf die Forschungs- und Begründungsmethoden in den Wissenschaften, obgleich diese Teilgebiete in ihrer Bestimmtheit, nicht in ihrem Gesamtsinn unangetastet bleiben. Was in der transzendentalen Logik Kants im weitesten Horizont begann, ist eine neue, seitdem unverlierbare Grundlage. Was Hegel in seiner

metaphysischen Logik als eine Kategorienlehre durchführte, ist, wenn auch für uns in seinem Prinzip und in der Durchführung unannehmbar, die Erfüllung einer Aufgabe, die der gegenwärtigen verwandt ist, der Aufgabe einer Logik des menschlichen Denkens in jeder Gestalt des Umgreifenden.

Die schulmäßig überlieferte Logik hat die Mannigfaltigkeit der logischen Möglichkeiten nicht in der Offenheit für alle Weisen des Umgreifenden unterscheidend überblickt. Sie war durchweg gebunden an das rational Gegenständliche oder seinen einfachen Gegensatz. Sie vollzog die Einheit ihrer selbst durch eine zugleich verengende Verabsolutierung. Die philosophische Logik müßte dagegen das Wissen der Weisen des Umgreifenden in Stufen und Sphären gegen die Nivellierungen des Denkens wirksam werden lassen (in Verwandtschaft mit den uralten, immer wiederkehrenden Stufenlehren); aber sie müßte auch gegen die Organisation ihres eigenen Wesens, als ob diese vollendbar wäre, sich stellen. Sie ist zwar das allein noch mögliche Analogon der Summa, weil sie das Bewußtsein des Ganzen, wenn auch nur der Form der Mitteilbarkeit nach, verwirklicht, aber sie wird kein Ganzes.

Die philosophische Logik verdankt diese neue Möglichkeit Kierkegaard und Nietzsche. Was diese getan und nur zum Teil (Kierkegaard mehr als Nietzsche) bewußt gemacht haben, in systematischer Vernünftigkeit deutlich werden zu lassen, ist die noch *ungelöste* Aufgabe.

Diese neue Logik hat ihren Antrieb aus der ihre eigene Klarheit suchenden Existenz, aber aus der Vernunft das ständige Ungenügen an jedem versuchten Abschluß. Sie ist gegenüber der auf die Möglichkeiten des Selbstseins gehenden Existenzherstellung der Weg zum Selbstbewußtsein der Vernunft als der Universalität des Denkens, das heißt: sie ist die rationale Bemühung um das Durchschauen der im-

mer unbewußt hervorbringenden Formen und Methoden *in allen Weisen der Seinsvergewisserung*, in den Wissenschaften, in der philosophischen Weltorientierung, in der Existenzherstellung und Metaphysik.<sup>4</sup>

Der *Sinn* dieser Logik ist negativ, sofern sie als solche keinen Gehalt hervorbringt, aber positiv, sofern sie den Raum *sichert* für jeden möglichen Gehalt. Gegen die Gefahr des Verlustes irgendeines Wahrheitssinnes und irgendeines möglich werdenden Gehaltes hält sie die klaren Grenzsetzungen aufrecht: in dem verwirrenden Durcheinander des Behauptens erwirkt sie die Helligkeit des Bewußtseins. Damit verhindert sie die Verwandlung des Menschen zu einem Dasein, in dem unklare Triebe, Suggestionen, Umsetzungen und Verschleierungen jedes substantielle Selbstsein in seiner Möglichkeit zum Erlöschen bringen, und für das am Ende die Psychoanalyse die richtige Theorie würde. Sie vermag durch die Bereitschaft zur Aufnahme jeder Weise des Wissbaren in dem Sinne seines besonderen Inhalts Schutz gegen bloße Überredungen und falsche Verabsolutierungen zu bringen. So kann sie das objektiv machtlose, gewaltlos stille Wirken sein, durch das Wahrheit in jedem Sinne aus dem ihr eigenen Ursprung zu wachsen gefördert wird. Das Selbstbewußtsein der Weisen des Wissens ermutigt jede Weise, sich entschieden zu vollziehen. So ist die Logik die bewußt werdende Form der Redlichkeit.

Die philosophische Logik wird weiter zum Helfer der *Kommunikation*. Die vernünftige Logik allein ist noch ein Werkzeug in der äußersten Gefahr des Abbruchs:

Wenn Wahrheit an Mitteilbarkeit gebunden ist, so ist erstens die stets neu wiederherzustellende gemeinsame Klarheit im Logischen überall in jeder der Weisen des Umgreifenden die Voraussetzung des methodischen Miteinander-sprechen-Könnens.

Dann ist aber zweitens gerade dort, wo die Gehalte uns nicht mehr selbstverständlich verbinden, während in der allgemeinen Sprachlichkeit alle Weisen des Sinns durcheinander reden, die Aufgabe der Logik von gesteigerter Wesentlichkeit: Die Erfüllung der Bedingung logischer Einsicht schafft als solche zwar noch nicht existentielle Kommunikation; die Bedingung könnte erfüllt sein, und doch könnten alle Gehalte noch trennen. Aber durch die logische Klarheit vermöchten wir jederzeit noch sinnvoll miteinander zu sprechen; es könnte die Kommunikation des sich radikal Fremden noch über den Abgrund hin fruchtbar und lebenweckend versucht werden.

Denn es liegt in der Vernünftigkeit, wenn sie in ihrer Radikalität und Vieldimensionalität und in ihrer Gebundenheit an Existenz gefaßt wird, ein *Vertrauen zu sich*, als ob sie immer noch möglich sein müßte. Wie weit aber es ihr gelingt, ist Sache ihrer wirklichen Erfahrung. Sie würde unvernünftig, wenn sie vorwegnähme. Vielmehr ist es ihre eigene Vernunft, sich selbst nicht fraglos vorauszusetzen. Aber wenn auch in aller Welt kein Widerhall für sie mehr wäre, sie würde an sich selbst nicht verzweifeln können. Denn sie allein vermöchte sich selbst und zugleich das Andere zu übersehen, das endgültige Scheitern, die absolute Widervernunft noch in ihrer Vernunft hell werden und damit erst eigentlich zum Sein kommen zu lassen.<sup>5</sup>

DER VERNÜNTIGE WILLE ZUM ALLGEMEINEN STELLT das Wissen um ein vermeintlich absolutes Ende – das etwa mit Hegel, Kierkegaard und Nietzsche eingetreten sei – in Frage. Er kehrt zurück zum *Ursprung* und damit zur *Geschichte* seiner selbst. Diese wird auf neue Weise – entgegen dem Nihilismus eines Allesverwerfens und unwissen den Vornanfangs – seine Aufgabe:

Wenn Gedanken und Existenz Kierkegaards und Nietz-

sches uns revolutioniert haben, kommen wir zu Einsichten, deren Gehalt wir rückläufig im Philosophieren der Vergangenheit wiedererkennen. Was schon getan wurde, aber durchweg ohne letztes methodisches Selbstbewußtsein blieb, meinen wir noch einmal eigentlich zu verstehen. Wir glauben die Ursprünge des ewigen Philosophierens, der *philosophia perennis*, bewußter aufzuspüren, das echte Philosophieren von rationalen Leerheiten klarer zu scheiden. Es ist eine neue existentiell sprechende Philosophiegeschichte für uns im Werden, die doch nur das Uralte treuer als früher, weil innerlicher bewahren möchte.

Die letzten Jahrhunderte waren charakterisiert durch die Häufigkeit, mit der Philosophen jeweils ganz von vorn anzufangen meinten, so daß immer wieder ein Anderer behauptete, mit ihm beginne nun erst die eigentlich wissenschaftliche Philosophie. Wir denken und sehen anders. Die jederzeitige Ursprünglichkeit des Philosophierens ist zugleich nichts als Aneignung des Wahren, das gleichsam schon da ist, wenngleich es als geschichtliche Erfüllung immer im kommunikativen Werden ist. Wohl geschieht die Bewahrung der Überlieferung dessen, was die Väter uns sagten, nur durch Ergreifen der gegenwärtigen Situation, nicht durch identische Wiederholung, nicht durch eine das Gegenwärtige ignorierende Anknüpfung, als ob es, so wie es vergangen ist, gerade heute noch wirklich und wahr sei. Aber mit den Wandlungen der gesamten menschlichen Situation bleibt ein tief Verborgenes, Inneres, das dasselbe ist, seitdem Menschen philosophieren. Aufzeigungen dessen, was neu sei und damals noch nicht war, treffen zumeist nur Ausdrucksformen, geschichtlich bestimmte Antriebe, Wege des Zugangs, geschichtliche Gehalte – das Kommende und Gehende, das die unentbehrliche jeweilige Form und der Schutz des Unbedingten ist, aber auch die Gestalt des unmittelbar Liebenswerten. Wie Gott kein werdendes We-

sen sein kann, das noch erst zu sich kommen muß, so ist das Philosophieren seit dem ersten Beginn ein Verbundensein mit dem Einen durch den suchenden Gedanken des existierenden Menschen, der Anker, der geworfen ist, und den jeder nur als er selbst wirft. Auch der Größte wirft ihn nicht für den anderen Menschen.

KIERKEGAARD UND NIETZSCHE UNTERSCHIEDEN SICH von den anderen großen Philosophen dadurch, daß sie beide mit Bewußtsein die Philosophie selbst umstürzen, der eine, um zum Glauben an absurde Parodoxie und an das Märtyrerdasein als das allein wahre Leben, der andere, um zur Gottlosigkeit zu kommen. Gemeinsam machen sie deutlich, was dem Philosophieren dadurch zukommt, daß seine Möglichkeit nicht alle Möglichkeit des Menschen ist. Denn die Möglichkeit der philosophischen Existenz findet sich selbst in ihrem reinen Ursprung nur dadurch, daß sie sich vor anderer Wirklichkeit sieht, die nicht für sie, aber für sich selbst wahr ist: vor der *offenbarten Religion*<sup>6</sup> und vor der *Gottlosigkeit*. Dies ihr Andere, der autoritativ gebundene, gehorsame Kirchenglaube des Kultus wie die Gottlosigkeit, ist auf beiden Seiten Wirklichkeit von weltbeherrschendem Ausmaß; beide bezeugen sich in ihrer Wahrheit durch hingebendes Handeln, durch verzehrende Leidenschaft, wenn auch beide – wie das Philosophieren selber – in der Menge sich auflösen zu bequemen Lebensgewohnheiten, unbekümmter Gleichgültigkeit und formelhaftem Gerede.

Daß dem Philosophierenden die sich in sich schließende Selbstgenügsamkeit seiner Wahrheit verloren ist, bedeutet zugleich seine Offenheit für das, was nicht er selbst ist. In der Geschichte finden wir nur bei den philosophierenden Menschen jenes Ungenügen, jene Bereitschaft zum Hören, und jenes Vor-nichts-Zurückschrecken der Gedanken, durch das sie, was auch immer sie gewinnen, es auch wieder über-

schreiten, um der Wahrheit sich zu nähern und sie durch keine Vorwegnahme und Endgültigkeit zu verschleieren. Ihre Haltung kann wie Unsicherheit aussehen, weil sie nicht dogmatisch den Besitz der Wahrheit behauptet; aber diese Unsicherheit ist in der Tat das Zeichen ihrer Kraft im unablässigen Suchen, das allein auch die wahrhaft uneingeschränkte Kommunikation möglich macht, die Mensch mit Mensch über alle Zweckhaftigkeit, Sympathie, bestimmte Inhalte und Einsichten hinaus verbinden will.

Daher kann sich philosophische Wahrheit, solange sie nicht in die Irre geht, nicht als die eine und einzige Wahrheit verstehen. Sie sieht das Andere außer sich, zu dem sie sich dauernd verhält, ohne es als Unwahrheit schlechthin zu verneinen und ohne es als eigene Wahrheit aneignen zu können.

Der Aufschwung des Menschen sucht den hohen Maßstab, wo er ihn findet. Solange wir ernst bleiben, treffen wir auf den Ernst im andern als zu uns gehörig. Dem wahrhaft Gläubigen ist der unbedingte Gottlose näher als die gedankenlose Mittelmäßigkeit. Der Philosophierende aber kümmert sich von sich aus unablässig um das Andere: er ist betroffen von der kirchlichen Religion und der Gottlosigkeit. Er sucht sie auf in ihren hohen Gestalten.

Im Bewußtsein der Philosophie war es nicht immer so. Mittelalterliche Philosophie wußte sich als *praeambula fidei*; die Gottlosigkeit war ihr schlechthin unwahr, ein zu vernichtender Feind. Descartes war treuer Diener der Kirche, unter deren Bedingungen allein er sein Philosophieren zulassen wollte. Spinoza war ohne Feindschaft gegen das Andere, aber auch ohne Anerkennung von dessen möglicher Wahrheit; selbst im Besitz des Wahren sich glaubend ist er wie selig in sich ruhend, aufgehend in der *Kontemplation* der Gottheit. Hegel übersetzte alles in reinen Geist, erkannte den absoluten Geist in seinem Sinn bis auf

den Grund, vollzog seine Logik als Gottesdienst und hielt sich für einen gläubigen Christen.

Heute ist die Frage entschiedener gestellt und kein Ausweichen möglich. Das *Philosophieren* sieht redlicherweise sich selber als unfähig, den Sinn des Offenbarungsglaubens zu erreichen und behauptet gegen diesen aus eigenem Ursprung seinen Weg des Gottsuchens; es sieht sich innerlich bedroht von dem Zweifel, dessen Endgültigkeit Gottlosigkeit bedeuten würde, die es aus eigenem Grunde verwirft.

Dem entspricht das Verhalten der Anderen. Von orthodoxer Religion wird Philosophie für gottlos erklärt, von der Gottlosigkeit für eine unredliche und ohnmächtige Verdünnung der Religion, aus deren Säkularisierung sie als sterbender Nachfahre entstanden sei.

Das *Philosophieren* bleibt jedoch wahr nur, solange es seines eigenen unabhängigen und unersetzblichen Ursprungs inne ist.

Dieser ist niemals eine soziologische Macht wie Kirchengläubige und Gottlosigkeit. Machtlos vielmehr drängt der Geist der Philosophie aus seinem in jeder Zeit gegenwärtigen Ursprung in die Seelen, diese nur zu sich selbst erweckend und teilnehmen lassend an einer Wahrheit, die keinen »Zweck« hat, nicht einem Andern dient und es nicht bekämpft. Nur in seinem eigenen Innesein führt er zur Erfahrung der Gegenwart des Wahren auf dem Wege des Denkens aus dem ganzen Wesen des Menschen. Es ist nur vergleichbar dem Gebet der Religion, aber zugleich weniger als Gebet, weil ohne bestimmte Antwort einer persönlichen Gottheit, und mehr als Gebet, weil das horizontlose Innesein aller Möglichkeiten des Umgreifenden und ihrer jeweils geschichtlich unbedingten Erfüllung in eigener Existenz. Nur diese ist die *zur Philosophie* gehörende Erfüllung.

Das Denken der Philosophie kann jedoch ganz anders

seine Erfüllung in der priesterlichen *Religion* selbst finden und sinkt dann zur *praeambula fidei* herab, in dieser unmerklich den eigenen Ursprung noch lange trotz jener fremden Erfüllung bewahrend, die an sich das Philosophieren rückläufig zu bloßer Begriffsschematik auszudören tendiert.

Das philosophische Denken kann andererseits seine Erfüllung finden in der *Gottlosigkeit*, die sich als Konsequenz des gegen Offenbarungsreligion stehenden Philosophierens ausgibt, und dann rückläufig das Philosophieren als solches aufzuheben tendiert zugunsten ihres endlichen Wissens in der Welt; diese Gottlosigkeit aber verwendet das Philosophieren, seines Wesens beraubt, doch noch als zersetzende Macht gegen alles Bestehende, Autoritative, sofern dieses nicht die von der Gottlosigkeit selbst gewollte Gewalt der Übermacht im Dasein ist.

Das *Philosophieren*, das seinem Ursprung treu bleibt, kann weder Offenbarungsreligion noch Gottlosigkeit eigentlich *verstehen*. Beide, sofern sie denken, scheinen ihre Gedankengänge in Begrifflichkeiten zu vollziehen, die denen des Philosophierens analog und zumeist sogar der Philosophie entlehnt scheinen. Aber beide müssen ein dem seinen offenbar wesentlich verschiedenes inneres Handeln vollziehn. Der Philosophierende ist von dem Nichtverstandenen doch betroffen als von etwas, das ihn entscheidend angeht. Er versteht es nicht, weil man, um es zu verstehen, es selber sein muß. Der Philosophierende kann nicht wissen, ob er nicht eines Tages seinen Weg verrät und betend in die Knie sinkt, oder ob er eines Tages sich der Welt preisgibt in der Gottlosigkeit des: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt –; wenn er auch beides als etwas ansehen muß, das wie der Selbstmord seines ewig transzendent gebundenen Wesens wäre. Im Nichtverstehen oder im Treffen auf bloße Abgleitungen scheint ihm wohl, daß die Offenbarungsreligion

gion einen salto mortale in eine Unzulänglichkeit mache, von der her die Philosophie selbst unwesentlich werden muß; die Gottlosigkeit dagegen scheint ihm abenteuerliche Behauptungen über den Weltlauf, gedankenlosen Aber-glauben, unbegriffene Ersatzbildungen der Religion hervorzubringen, so daß ihm diese Gottlosigkeit in ihrem Fanatismus der kämpfenden intoleranten Kirchenreligion verwandter scheint als der Philosophie.

Philosophie *bleibt* ständig im Angesicht dieser beiden andern Glaubensweisen, in die sie sich nicht verwandeln kann, ohne den eigenen Ursprung aufzugeben, die sie aber ebensowenig als gleichgültig und unwahr ignorieren kann, ohne ihr eigenes Leben zu verlieren, das zugleich in der Infragestellung bleiben muß, um auf echte Weise seiner gewiß zu werden.

Der Philosophierende selbst gewinnt seine Erfüllung aber nicht in einem abstrakten Allgemeinen seines Denkens, nicht in der Beschränkung auf den Gedanken als solchen, sondern in seiner Geschichtlichkeit.

In dieser hat er ein positives Verhältnis zur eigenen religiösen Herkunft, ebenso wie zu dem überall durchdringenden Fluidum der Gottlosigkeit. Im Blick auf diese Wirklichkeit der Gottlosigkeit sieht er den entscheidenden Kampf um das Wesen des Menschen, das, wenn ihm Gott tot und fremd ist, sich selbst nicht zu halten vermag in seiner dann unausweichlichen Verwandlung zu etwas ganz Anderem. Dieser Kampf ist aber philosophisch nicht der äußere Kampf gegen die Erscheinung in der Welt, sondern der innere, der die Gedanken hervorbringt, die mitteilbar von Seele zu Seele sprechen in ihrer Gebundenheit an das Sein der Gottheit.

ANGESICHTS VON RELIGION UND GOTTLOSIGKEIT LEBT der Philosophierende aus *einem Glauben*. Solange der Mensch philosophiert, weiß er sich im Zusammenhang nicht

mit der heiligen Kette der »Wahrheitszeugen« (in der sich der glaubende Christ fühlen dürfte), auch nicht mit der von jeher weltgestaltend wirksamen und jederzeit auch ihre Sprache findenden Gottlosigkeit, aber im Zusammenhang mit der heimlich offenbarten Kette in Freiheit suchender Menschen. Deren leuchtende Glieder sind die wenigen großen Philosophen, die, keine Jünger verlangend, ja sie verschmähend, ihrer menschlichen Endlichkeit sich so bewußt wie der Unendlichkeit, in der sie leben, die Fackel reichen dem, der sie von sich aus ergreift und am Ende vielleicht nur als verglimmenden Funken weiterträgt, bis der Nächste sie wieder zu heller Flamme entzündet.

Dieser Glaube ist *in* der Vernunft *mehr* als Vernunft. Es ist nicht das gleiche, ob ich mich schlechthin gründe in der Selbstgewißheit der Vernunft als erkennendem Tun, oder ob ich mir in diesem Medium als Möglichkeit eigener Existenz gewiß bin. Der Weg des Philosophierens, das sich immer auch wieder auf bloße Vernunft gründen wollte, mußte darum auch immer wieder im Leeren endigen. Wie in der Philosophie das, was nicht Vernunft ist, und durch das auch Vernunft erst ihre ganze Weite erhält, gegenwärtig ist, das entscheidet über ihre Substanz in der jeweiligen Geschichtlichkeit.

Was der eigentlich philosophische Glaube sei, ist daher nicht in objektiver Bestimmtheit auszusprechen, sondern nur in der zuletzt indirekten Mitteilung des gesamten philosophischen Werks. Geradezu ist er nur in seinen *Erscheinungsweisen* des weiteren deutlich zu machen:

Er ist der Ursprung der Arbeit, in der sich der Mensch als *Einzelner* im *inneren Handeln* vor seiner Transzendenz hervorbringt – berührt von der erweckenden Überlieferung, aber ohne rational bestimmbare Bindung an eine objektive Gestalt. Denn jedes Philosophieren ist einmalig und nicht identisch wiederholbar, – obgleich alles Philosophieren in

einem Ursprung wurzelt, der jede seiner Gestalten mit jeder anderen verwandt macht.

Ist das Philosophieren die ständige Selbsterziehung des Menschen als Einzelnen, so ist dieser darin nicht ein Einzelner als Individuum in der objektiven Mannigfaltigkeit des endlos verschiedenen Daseins, sondern als der *Prozeß der Überwindung dieser Vereinzelung*, die als solche nur zu Eigensinn und Eigenwilligkeit des Individuellen führt. Das scheinbar Nahe des individuellen Daseins ist für die philosophische Existenz das ihr vernichtend Entgegengesetzte, das doch ihr geschichtlicher Leib werden kann, wenn es eingeschmolzen ist in das Umgreifende des einen Seins.

Der Einzelne ist auch *nicht er selbst durch Unterscheidung* von allen Anderen, durch ein Mehr an Begabung, Schöpferkraft, Schönheit, Willen, sondern als *der Einzelne, als der ein Jeder er selbst sein kann* und der niemand von Natur schon ist. Er ist es aber auch *nicht in der Gleichheit* mit jedem Anderen; denn die Gleichheit kommt aus dem Vergleich. Der Einzelne, der, wenn er *er selbst* ist, wie jedes andere Selbstsein ohne Vergleich ist, ist daher als solcher dadurch gekennzeichnet, daß er auch selbst sich nicht vergleicht – außer mit Ideen als Maßstäben, die über ihm, aber nicht wirklich Dasein sind. Wo der Einzelne sich vergleicht, da nur in dem, was nicht eigentlich *er selbst* ist. Der Einzelne vor seiner Transzendenz, in welcher Stellung der Mensch allein Mensch ist, erringt sich gegen das Verlorene sein seines Grundes an das Allgemeine ebenso wie gegen das Verlorene sein an die trotzige Selbstbehauptung und Daseinsangst seiner bloßen Vereinzelung. –

Hat der philosophische Glaube zur existentiellen Achse das innere Handeln, so dienen der Möglichkeit, diesen Glauben zu vollziehen, die Gedanken der philosophierenden Erhellung.

Dieses Philosophieren wird eine um so stärkere Kraft

Ordnung und macht sie sich zu eigen, aber hält ihr Bewußtsein offen für die Grenzen jeder Ordnung und damit für den letzten, allein wahren, nicht zu antizipierenden Punkt der Ruhe. – Sie ist wissenschaftlich im Sinne der disziplinierenden Form rationaler Mitteilung, nicht im Sinne der Verwechslung allgemeingültiger und relativer wissenschaftlicher Richtigkeit mit unbedingter, geschichtlicher Wahrheit. Gerade diese Philosophie vermag allein die Denkungsart echter Wissenschaft zu bewahren, zu begreifen und zu beseelen, damit für sich die Unwissenschaftlichkeit der intellektuellen Spielerei, der verabsolutierten Wissenschaftserkenntnis und der täuschenden Unphilosophie zum Erlöschen zu bringen. Sie erwirkt die wirkliche Überwindung des leeren Intellektualismus durch den existentiell gegründeten Verstand. – Die Philosophie verlangt vom Hörenden das entgegenkommende Selbstsein, das sie nicht zu geben (das könnte nur ein Gott), sondern nur zu erwecken vermag. Ihr ist menschliches Denken, das allein sie vollzieht, für den Andern immer nur Anlaß, noch nicht Erfüllung.

Ferner wirft man dieser Philosophie vor, sie sei *individualistisch*.

Das ist ein radikaler Irrtum. Die Alternativen der Kategorien, so auch die von individualistisch und universalistisch, sind auf der Ebene des Philosophierens als sich ausschließende unanwendbar, weil in dieser Gestalt sie beide in die Irre führen. Die Philosophie kann in ihren Formeln sowohl individualistisch wie universalistisch mißbraucht werden.

Schließlich wird der allgemeine Einwand des Subjektivismus in der Form ausgesprochen: diese Philosophie kenne selbst die Symbole der Transzendenz nur als vom Subjekt geschaffene Gebilde, *lässe daher das Sein der Gottheit faktisch fallen*, wie sie alle Objektivität fallen lasse.

Keinesfalls geschieht das in echter Philosophie. Philosophie kennt im Grunde alle Phänomene als ihr relevant nur, sofern sie Chiffren der ihr vorhergehenden Wirklichkeit der Transzendenz sein können. Sie ergreift in ihrem Suchen die Chiffren als mögliche vestigia dei, nicht Gott selbst in seiner Verborgenheit. Aber die Chiffren bedeuten ihr etwas, sofern sie die Verborgenheit, die sie nicht enthüllen können, doch als das letzte, eigentliche Sein anzeigen. —

Gegen Einwände kann Philosophie sich logisch nur in den seltenen Fällen wehren, wo der Inhalt des Gesagten einer zwingend allgemeingültigen Feststellung ohne mitgebrachte Substanz fähig ist. Sonst kann Philosophie immer nur positiv verfahren: sie spricht und gibt sich kund in der Entfaltung. Wahre Philosophie ist ursprünglich unpolemisch. Sie glaubt dem, woraus sie kommt und worauf sie geht, wartet auf die Quelle in jedem Menschen. Sie kennt keinen Schutz und vertraut nur der Offenbarkeit und Stille der Wahrheit, die sich in ihr ausspricht.