

V. Das Transzendieren zum Du. Das Sein ist Wir-Sein. Die Grundform der Offenbarung

Einen wesentlich neuen Impuls für das Begreifen des Seins und somit für die systematische Begründung des Humanismus brachte der nach dem Ersten Weltkrieg entstandene *Personalismus*. Er lenkte Franks Aufmerksamkeit auf das Sein als Ich-Du- und als Wir-Sein. Nicht zuletzt wird man Franks Beitrag zur Philosophie des 20. Jahrhunderts in der Integration des phänomenologischen Personalismus in die Ontologie der All-Einheit sehen dürfen. Für Frank wurde immer deutlicher, daß eine philosophische Seinslehre nur sinnvoll möglich ist, wenn sie das Sein als *Wir-Sein* begreift. Daß diese Einsicht auch auf die Gotteslehre Auswirkungen hat, ist nur konsequent (vgl. DU 258). Die Bedeutung, die Augustinus für das personalistische Denken des Seins zukommt, fand durch Frank eine neue Würdigung.

Eine gewisse Sensibilität für die ontologische Bedeutung der Kategorien »Ich« und »Wir« war bei Frank bereits durch die Denker des Deutschen Idealismus geweckt worden. An erster Stelle ist hier Fichte zu nennen, in dessen Spätphilosophie Sein und Leben »eins« sind, »aktuelles Leben« aber ein »reines in sich selber lebendes *Wir in sich*« ist.¹ Auch Hegel hatte in seiner »Phänomenologie« auf die »Wir«-Struktur des Geistes aufmerksam gemacht: »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist«.² Doch das eigentliche personalistische Denken, in dem die Beziehung des Ich zum Du im Mittelpunkt steht, ist nach-idealisch. Anstöße sind von Kierkegaard ausgegangen. Frank war bekannt, welche Bedeutung dieser christliche Existenzphilosoph dem zur Entscheidung aufgerufenen Ich beimaß, das sich dem unbegreiflichen Gott gegenübergestellt erfährt.

¹ J. G. Fichte: Die Anweisung zum seeligen Leben, 1806. (GA I,9,S. 57). J. G. Fichte: II,8, XV. Vortrag, S. 228f. = X,206f.

² G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke Bd. 9, Hamburg 1980, S. 127 (»Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst«); vgl. auch S. 246 (»Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib«).

Das personalistische Denken war auch eine Reaktion auf die Vermassung und Selbstentfremdung der Menschen infolge der Auflösung der bisher den Einzelnen tragenden sozialen Beziehungen im Zuge der Industrialisierung. Mit den Versuchen der sozialistischen Bewegungen, das gesellschaftliche Wesen des Menschen erneut bewußt zu machen und die zunehmende Vereinzelung zu überwinden, war der junge Frank schon durch seinen Stiefvater bekannt geworden. Es konnte ihm nicht verborgen bleiben, daß diese Bewegungen, nicht zuletzt infolge ihrer dürftigen philosophischen Begründung, weit davon entfernt waren, die Ansprüche des Individuums mit den Ansprüchen der Gesellschaft überzeugend vermitteln zu können. J. Samjatin hatte in seinem utopischen Roman »Wir« (1920), mit dem Schreckbild einer Gesellschaft, in der die Menschen ihrer Individualität beraubt zu bloßen Nummern degradiert sind und mit ihrer Freiheit sogar die Möglichkeit des Verbrechens verloren haben, die Konsequenz einer verfehlten Wir-Philosophie radikal sichtbar gemacht.³ Auch wenn nicht ausdrücklich beabsichtigt, ist Franks »Wir-Philosophie« hierzu ein Gegenentwurf. In seinem Beitrag zur Festschrift für P. Struve, 1925, und dann in seinem Aufsatz »Ich« und »Wir« hatte er sich die Aufgabe gestellt, gegenüber der seit Descartes vorherrschenden »Ich-Philosophie« »entschieden und radikal eine »Wir-Philosophie« zu begründen, »die auf dem Bewußtsein des primär-ursprünglichen Charakters der Gemeinschaft und ihrer unmittelbaren ontologischen Evidenz aufbaut«.⁴ Daß die ontologische Priorität der Wir-Einheit keinesfalls die Unterwerfung des Individuums unter ein gesellschaftliches Kollektiv zur Folge hat, betonten bereits seine ersten Arbeiten zur Sozialphilosophie.⁵

Frank konnte nur auf wenige zeitgenössische Autoren zurückgreifen, die vor ihm der Metaphysik der Ich-Du-Beziehung Aufmerksamkeit entgegengebracht hatten. Von nachhaltiger Bedeutung

³ Samjatin schrieb den Roman 1920; er wurde 1924 ins Englische, Französische und Tschechische übersetzt; 1927 erschien in der Tschechoslowakei eine russische Kurzfassung. Samjatin beeinflußte Huxleys »Brave New World«.

⁴ S. Frank: »Ja« i »My«. In: Festschrift für P. B. Struve, Prag 1925. S. Frank: »Ich« und »Wir«. Zur Analyse der Gemeinschaft. In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur, 1(1929–30) Bonn, S. 57.

⁵ S. Frank: Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie. In: Kantstudien 34 Jg., 1929, Nr. 3–4, S. 351–373. Vgl. ferner Franks »Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft« (russ. Paris 1930), Freiburg 2002.

für Frank sind in dieser Hinsicht M. Scheler, M. Buber⁶ und F. Ebner⁷, mit Einschränkung G. Simmel. Scheler hatte die »Du-heit« als »die fundamentalste Existenzkategorie des menschlichen Denkens« bezeichnet. »Das Wissen jedes Menschen, er sei ›Glied‹ einer Gesellschaft überhaupt, ist«, so Scheler, »kein empirisches Wissen, sondern ›a priori‹. [...] Kein ›Ich‹ ohne ein ›Wir‹, und das ›Wir‹ ist genetisch stets früher inhaltlich erfüllt als das ›Ich‹«.⁸ In der Zurückweisung der sog. Einfühlungstheorie, mit der Th. Lipps die Gewissheit von der Existenz des fremden Subjekts hatte erklären wollen, stimmt Frank mit der Argumentation Schelers überein.

Im Januar 1926 hatte Frank eine Rezension zu F. Rosenzweigs Buch »Stern der Erlösung« (1921) veröffentlicht. Seine Stellungnahme ist nicht unkritisch; das schließt jedoch nicht aus, daß auch Rosenzweigs hymnischer Vorgriff auf das »Wir« aller erlösten Menschen Frank zur Neubewertung der Wir-Beziehung inspiriert hat.

⁶ Hier ist an Martin Bubers Schrift »Ich und Du« (1923) zu denken, deren erste Niederschrift 1919 erfolgt war. Buber verweist seinerseits auf den Anstoß durch die Leibphilosophie Ludwig Feuerbachs. Feuerbach habe »jene Du-Entdeckung eingeleitet, die man die ›kopernikanische Tat‹ des modernen Denkens genannt hat [die ...] ›genauso folgenschwer ist, wie die Ich-Entdeckung des Idealismus‹« (M. Buber: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1954, S. 62).

⁷ Ferdinand Ebner: Das Wort und die geistigen Realitäten (1921). Ebner schreibt hier: »Das Ich und das Du, das sind die geistigen Realitäten des Lebens. Die Konsequenzen hieraus und aus der Erkenntnis, daß das Ich nur in seiner Relation zum Du und nicht außerhalb ihrer existiere ...«. »Die Existenz des Ich kann niemals widerspruchslös in der dritten, sondern immer nur in der ersten Person ausgesagt und behauptet werden, dadurch, daß sich das Ich selbst ausspricht«. In: Schriften 1. Band, München 1963, S. 85, S. 188, vgl. S. 258 ff.

⁸ Max Scheler: Probleme einer Soziologie des Wissens (1924). In: Gesammelte Werke. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern und München 1960, Bd. 8, S. 57 und S. 52. – In seiner Arbeit über die »Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß« mit dem Anhang »Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich« (Halle 1913) hatte Scheler festgestellt: »Zunächst lebt der Mensch mehr in den Anderen als in sich selbst; mehr in der Gemeinschaft als in seinem Individuum« (S. 127). In der ergänzten 2. Auflage 1923 heißt es, »daß der Mensch nicht nur Teil der Gesellschaft ist, sondern auch die Gesellschaft als Beziehungsglied ein wesentlicher Teil von ihm; daß das Ich nicht nur ein ›Glied‹ des Wir ist, sondern auch das Wir ein notwendiges Glied des Ich« (M. Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 7, Vom fremden Ich, S. 225).

1. Die Evidenz der Du-Realität

Zu den unbestreitbaren menschlichen Erfahrungen gehört, daß wir dem anderen Menschen als *Du* begegnen können – auf völlig andere Weise als einem unpersönlichen Gegenstand oder einem Tier. Was ist die Bedingung dafür, daß diese Beziehung zustande kommen kann? Sie bliebe unerklärt, wenn das eigene Selbstsein nur Träger der Erkenntnisbefähigung wäre, dem alles andere, worauf sich seine Erkenntnisintention richten kann, als gegenständliche Wirklichkeit gegenübersteht. Auch der andere Mensch könnte dann nur als *Objekt* erreicht werden. Schon das erkennende Subjekt selbst wäre kein Ich im vollen Sinne. Denn die Ichwerdung geschieht, indem ein anderer Mensch sich »*mir*« zuwendet und den Blick auf »*mich*« richtet (in der Regel wird es zuerst der Augenkontakt zwischen Mutter und Kind sein). Wo diese Zuwendung geschieht, gewinnen die Momente des »*mein*« und »*mir*« eine völlig neue Bedeutung; sie stehen nicht mehr für die Beziehung zu einem Gegenstand. Dieser Vorgang ist einzigartig; sein spezifischer Gehalt ist nicht aus der bloßen Erkenntnisbeziehung verständlich zu machen. Frank betont, daß hier eine reale geistige *Wechselwirkung* stattfindet. Indem das nur potentielle Ich dem anderen Menschen als *Du* begegnet, gelangt es selbst zur vollen Aktualität (DU 221; 227). Anders als ein Gegenstand, der sich meinem Erkenntnisblick passiv darbietet und gleichsam darauf wartet, von mir erkannt zu werden, kann ich das *Du* nicht anders haben als dadurch, daß es *sich selbst* auf mich richtet und sich mir aktiv eröffnet. Die *freie Selbsterschließung* des anderen ist die Bedingung dafür, ihn als *Du* wahrnehmen zu können. Durch sie kommt die kommunikative Begegnung allererst zustande.

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Seitenblick auf Jean-Paul Sartre zu werfen, der in seiner »phänomenologischen Ontologie« auch das Wissen vom anderen Subjekt begründen und den Solipsismus überwinden will. Mit Frank kommt er darin überein, daß die Frage der Existenz des Fremd-Ich nicht als Erkenntnisproblem, sondern nur durch Analyse eines Erlebens gelöst werden kann. Dennoch klafft zwischen den Ontologien Sartres und Franks ein Abgrund. Sartre spricht davon, daß »in Bezug auf jeden lebenden Menschen jede menschliche Realität auf dem Untergrund ursprünglicher Gegenwart anwesend oder abwesend ist. Und diese ursprüngliche Gegenwart kann nur als Erblickt-Sein oder Erblickend-Sein Sinn haben, je nachdem, ob der andere für mich Objekt ist oder ich selbst Objekt für den

Anderen bin. Das Für-Andere-Sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen Realität, und ich erfasse es mit seiner faktischen Notwendigkeit beim kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache«. »Der Andere ist mir überall als das gegenwärtig, durch das ich Objekt werde«.⁹ Sartres Phänomenanalyse gelangt nicht zu einer *Begegnung*, in der die aufeinandertreffenden Subjekte zu Ich und Du werden und eine *Gemeinschaft* zwischen ihnen entsteht. Das »Für-andere-Sein« bedeutet bei Sartre für den Anderen *Objekt* sein. Sartre zufolge wird die Existenz des Anderen mir dadurch gewiß, daß ich mich als von ihm beobachtetes Objekt erlebe. Das Bewußtsein, stets erblickt werden zu können, ist konstitutiv für die Beziehung auf mich selbst und auf den Anderen.

Auch Frank fragt nach der Möglichkeitsbedingung für die Erkenntnis des Fremd-Ich, aber er geht, anders als Sartre, nicht von einem fertigen, für sich seienden *Ich* aus, um die Erkenntnis eines »anderen« Ich zu erklären. Dieser Versuch würde, wie Frank in seiner Analyse bemerkt, unweigerlich zu Ungereimtheiten führen. Denn das Ich habe und kenne ich nur als *meines*, mein Ich gibt es nur im *Singular*, als mein konkretes »Ich«. Von ihm ausgehend gelange ich immer nur zum Nicht-Ich, d. h. zu Objekten, nie aber zu einem *anderen* Ich, das ein Du wäre. Von einem *zweiten* Ich zu sprechen ist, streng genommen, logisch widersinnig. Seine Annahme wäre eine bloße *petitio principii*. Um zu verstehen, daß ich außer der Objektbeziehung tatsächlich auch die ganz andere Beziehung zum Du haben kann, ist die Annahme unumgänglich, daß mein Bin-Sein selbst mit der Bist-Form des Seins unvermischt *vereint* ist, mit anderen Worten, daß mein Sein schon immer auf das Du bezogen ist, bzw. es in *potentia* in sich hat. Durch die Du-Begegnung wird diese Potenz aktualisiert und mein Bin-Sein zum »Ich bin« im vollen Sinn. Für Frank ist das Sein, ganz anders als für Sartre, lebendiges Sein oder ein »Geisterreich« (DU 221–224).

Franks Analyse der Begegnung zeigt weiter: Das Du des Anderen, das in der Begegnung erlebt wird und in mich eingeht, ist nicht das Ergebnis der Addition vieler einzelner inhaltlicher Eindrücke – des Aussehens, der Stimme, der Gestik, Mimik u. s. w.; es ist die intuitiv wahrgenommene *Realität* des Anderen als konkrete »*ganzheitliche Einheit*«. Das Wissen um die *Realität* des Du ist ursprüng-

⁹ J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg (Rowohlt) 1962, S. 370 und 371.

licher und unmittelbarer als das Wissen darum, was dieses Du *inhaltlich* ausmacht. Daß das Selbstsein des Anderen für mich die Gestalt des Du annimmt, bedeutet deshalb noch nicht, daß ich es auch *begreifen* könnte. Seine Inhalte sind mir immer nur ganz umrißhaft zugänglich; selbst was einen Freund, der eng mit mir verbunden ist, hier und jetzt bewegt, bleibt für mich in ein letztlich unergründliches Dunkel gehüllt. Obwohl ich seine *Inhalte* nicht klar erfassen kann, ist mir doch seine Realität in unbezweifelbarer *Evidenz* gegeben. Das zu erklären, überfordert, wie Frank bemerkt, alle rationalistischen Erkenntnistheorien. Selbstverständlich kann der Eindruck, den ein anderer auf mich ausübt, analysiert und in einzelne Inhalte zerlegt werden; das aber geschieht in einer von der unmittelbaren Begegnung unterschiedenen Reflexion. Dieses Ergebnis ist, wie sich zeigen wird, auch für die philosophische Gotteslehre von Bedeutung.

Die Begegnung mit dem anderen als Du ist durch äußere Ausdrucksformen *vermittelt* – durch Mimik, Gebärden, durch den Blick der Augen, nicht zuletzt durch das gesprochene Wort – doch was sich in ihnen »ausdrückt«, sind nicht Nervenreize, Muskellassungen u. s. w., sondern ist primär die *Realität* des Anderen, sein Selbstsein. »Diese eigentlich allbekannte Erscheinung des ›Selbstausdrucks‹, in dem ein ›Inneres‹, ein gewisses Selbstsein, durchschimmert und nach außen dringt und sich so in einem ›Äußerem‹ kundtut, ist ein Prozeß *sui generis*, der mit Kategorien des gegenständlichen Seins schlechthin nicht zu fassen ist« (DU 227).¹⁰

Die Möglichkeit, die gegenständliche Erkenntnisbeziehung zu übersteigen und dem anderen Menschen als *Du* zu begegnen, – so Franks religionsphilosophisch folgenreiche Annahme – ist allein unter der Bedingung zu verstehen, daß das Du meinem *Sein* immer schon innewohnt. Die dem Ich wesentliche Beziehung zum Du stellt sich also nicht erst her, wenn der andere gleichsam von außen wie ein Gegenstand zufällig in meinen Erlebenshorizont eintritt; es muß vielmehr die gesonderte Einheit von Du und Ich als Grundgestalt des Seins vorausgesetzt werden. Nur so ist es möglich, daß mein Selbstsein im anderen seinem eigenen Wesen begegnen und *sich* im anderen wiedererkennen kann. Frank kann deshalb sagen: »Die Ich-Du-Beziehung als Ich-Du-Sein manifestiert sich somit als die *Urgestalt des Seins*; sie erscheint uns so als *Offenbarung der inneren Struktur der Realität als solcher* – und zwar in ihrer *Unergründlichkeit*«.

¹⁰ Hier sei auf E. Cassirer hingewiesen, der eine sehr ähnliche Beobachtung macht.

keit, jenseits jedes begrifflichen Erfassens« (DU 249). Sie ist »unergründlich«, weil sie als Einheit des Unterschiedenen sich der rationalen, auf distinkte Inhalte gerichteten Erfassung widersetzt; sie ist allein dem »belehrten Nichtwissen« zugänglich. Frank nennt das »Zusammenfallen von ›Innen‹ und ›Außen‹, von Ich und Nicht-Ich« im Erleben der Ich-Du-Beziehung – ohne daß die Andersheit beseitigt würde – »die ausdrucks vollste Manifestation« der *coincidentia oppositorum* (DU 249; 255).

2. Offenbarung als Mitteilung der Realität des Offenbarenden

Die phänomenologische Analyse der Ich-Du-Beziehung und des Wir-Seins spielt in Franks Ontologie und in seiner Gotteslehre eine zentrale Rolle (über die Begrenztheit dieser Analogie in Hinblick auf die Begegnung mit Gott wird noch zu sprechen sein). Die unergründliche und unbegrenzte Realität des Du, die sich in der Begegnung offenbart, ist nicht dem objektivierenden, sondern nur dem »lebendigen Wissen« oder »verstehenden Erleben« zugänglich, in dem der Erkennende mit dem Erkannten eins ist.

Um das Sein des anderen erfahren und in mich aufnehmen zu können, muß es sich *selber* kund tun. Ich kann es nicht von mir aus ergreifen und mir aneignen. Das Wissen, das ich von der Du-Realität habe, unterscheidet sich deshalb von dem Wissen, das ich durch den gewöhnlichen Erkenntnisvorgang erwerbe, in dem das Objekt sein Erkanntwerden passiv hinnehmen muß (vgl. DU 226). Frank schreibt von dieser eigentümlichen Beziehung, in der das Selbstsein des anderen begegnet: »Nicht ich enthülle das Du, es enthüllt sich mir selbst. Es schickt selbst ein unsichtbares Fluidum von sich aus, das in mich eindringt; ich habe das Du erkannt, wenn ich dieses Fluidum empfangen habe. Eine solche Erkenntnis kann man im Unterschied zur gegenständlichen Erkenntnis nicht anders bezeichnen als mit dem Wort ›Offenbarung‹« (RM 208; DU 227).

Frank hat mit dieser »selbstverständlichen, aber trotz aller Evidenz doch rätselhaften und wunderbaren Erscheinung« den epistemologischen Gehalt des Begriffs der Offenbarung aufgedeckt. »Offenbaren« bedeutet nicht, einen logisch bestimmten Inhalt präsentieren, der dann vom Adressaten zur Kenntnis genommen würde. »Offenbarung ist die reale Anwesenheit der sich offenbarenden Realität selber« (DU 349), nicht das Herzeigen von Sachinhalten. Wenn ein an-

derer Mensch, der zuvor nur ein gegenständlich gegebenes Gegenüber war, zum *Du* wird und sein Selbstsein sich für mich öffnet, erfahre ich von ihm nicht zuerst inhaltlich bestimmte Charaktereigenschaften, sondern ich erlebe sein *Du*, das mit seiner Zuwendung einen lebendigen Widerhall in mir weckt. Was in der *Du*-Begegnung offenbar wird, ist das ins Unendliche transzendierende und deshalb unergründliche *Personsein* des anderen. Mit Franks Worten: Was in der *Du*-Begegnung in mich eingeht, »ist die unsagbare, gegenüber sich selbst offbare, ihrer selbst bewußte Realität in einem begrenzten, partikularen Seinsausschnitt«, nämlich in der Erfahrung einer bestimmten anderen Person (vgl. DU 150). Indem ich des unergründlichen Selbstseins der anderen Person in lebendiger Wahrnehmung inne werde, trete ich »in Verbindung mit den geheimnisvollen Tiefen der lebendigen Realität« selber (RM 201). Das offenbarte Sein ist kein farbloses Abstraktum, sondern konkret und »gehaltvoll« – eben das Selbstsein der anderen Person – dessen konkreter Gehalt aber auch in der offenbarenden Begegnung ein unergründliches Geheimnis bleibt, das immer von neuem zu vertiefter Deutung auffordert. Das gilt erst recht, wenn die Fülle der Realität, Gott, sich offenbart (vgl. DU 340; 374).

Die bereits vom all-einen Sein ausgesagte »Selbst-Durchsichtigkeit«, das *Offenbarsein* sich selbst gegenüber, ist Voraussetzung für die Offenbarung, die in der Zuwendung zu einem Anderen und im Sicherschließen ihm gegenüber besteht. Die Realität selber ist »Für-sich-sein« oder lebendiges »Sich-selbst-immanent-sein« oder, kurz gesagt, sie ist *sich selber* gegenüber offenbar oder »licht«. Auch das unmittelbare Selbstsein ist eine »innerlich gegliederte Allgemeinheit«. Was Frank mit Fichte »Geisterreich« nennt, durchdringt auch das Selbstsein. Das Transzendieren zum *Du* als einer *mir* gleichen Realität setzt das ursprüngliche Sein meiner selbst in der Sphäre des »Ich-*Du*-Seins«, der Sphäre der lebendigen, für-sich-seienden All-Einheit voraus (vgl. DU 254). Ihr inneres Gelichtetsein drängt von sich dazu, »sich einem anderen zu offenbaren, sich zu eröffnen, sich einem anderen zu zeigen« und, wo sie nicht selber die Fülle ist, sich dadurch selbst zu vollenden (DU 226).

Frank macht noch auf einen weiteren Aspekt dieses Gelichtetseins aufmerksam: Das Sein des anderen, das mir durch Offenbarung zuteil wird, ist mir nicht fremd. Zwar hat jede Person ihre eigene, nur ihr allein gehörige Wurzel im Sein, die von der dem fremden Blick unzugänglichen Tiefe des Ich ausgeht. Weil aber das Ich ebenso

wesentlich »Glied einer gemeinschaftlichen Vieleinheit, Teilhaber eines Wir« ist, spricht die *eine* überindividuelle Realität, die »in der Gestalt des Du« zu mir spricht, eben darin auch »*von mir selbst*«. Jede Begegnung sagt mir von neuem, daß ich selbst nur in der Einheit mit der Tiefe der lebendigen personalen Realität wahrhaft ich selbst bin (RM 204; 207; vgl. 201).

3. Das Wort – das Medium der Offenbarung

Weil das Wort das herausragende Mittel ist, durch welches das Selbstsein zum Ausdruck gelangt und seine »geistigen Energien« mitteilt, hat Frank in *Das Unergründliche* eine knappe, aber inhaltsreiche Skizze zum »Geheimnis des Wortes« eingefügt. Er geht von der sprachwissenschaftlichen Streitfrage aus, worin das originäre Wesen des Wortes besteht: einen Gegenstand zu bezeichnen oder als Interjektion ein subjektives Befinden auszudrücken. Auch hier ist er der Auffassung, daß die alternative Entgegenseitung falsch ist. »Das Wort drückt ursprünglich weder das gegenständliche Sein als solches in seinem stummen und kalten objektiven Inhalt aus noch ›meinen subjektiven Eindruck‹ von ihm, meinen emotionalen Zustand in der Begegnung mit diesem Gegenstand. Es drückt die unergründliche Realität selber in ihrer Absolutheit – in einer ihrer Einzelerscheinungen – aus, die tiefer liegt als die Teilung in Subjekt und Objekt oder in Subjektivität und Objektivität«. Weder spricht das Wort »im ursprünglichen Sinn« *über* etwas, noch manifestiert sich in ihm »das ›subjektive‹ Wesen des Menschen«, – sondern das Sein selber (DU 376).

Davon zeugt eindrucksvoll die Poesie, in der das menschliche Wort »in seiner vollwertigen Bedeutung erscheint«. Hohe Lyrik ist keineswegs nur eine »»Konfession« des Dichters« über sein subjektives Befinden. Noch weniger dient das dichterische Wort in erster Linie der »begrifflich abstrakten Bestimmung oder ›objektiven Beschreibung‹ gegenständlicher Realität«. Wer das Wort des Dichters in sein Inneres einläßt, erfährt etwas von dem, was »wahrhaft ist«. Wie sich dem Betrachter des nächtlichen Sternenhimmels die unergründliche konkrete Realität – jenseits der objektiven astronomischen Wirklichkeit – in Einheit von Erleben und Erlebnisinhalt offenbart, so kann auch die Poesie für die im Dinglichen anwesende »wahrhafte« Realität das Auge öffnen. Frank vergleicht darum die

Poesie mit dem »cherubinischen Gesang« der ostkirchlichen Liturgie, in dem die unsichtbar anwesenden Engelmächte durch den Mund des menschlichen Chores ihr »dreimal heiliges Lied« singen. Die Poesie ist »die Stimme der Realität selbst, vom Dichter abgelauscht und überbracht« (ebd., Übersetzung geändert).

Reichhaltiger und intensiver als in der gegenständlichen Natur spricht in der Begegnung mit dem Du die *Realität selber* – das, was »wahrhaft ist« – von sich. »Sprechen« bedeutet hier, gewisse vom Du »ausgehende Strahlen, gewisse geistige Energien, die seinem Wesen gemäß sind«, dem anderen »in der Tiefe einzuflößen«. Was hier mitgeteilt wird, sind darum nicht einzelne Wörter mit ihrem lexikalischen Bedeutungsgehalt, keine Sachinhalte, vielmehr teilt der andere durch das sprachliche Ausdrucksmittel etwas von *sich selbst* mit. Kein Ausdrucksmittel vermag freilich das »Wesen des Du« dem anderen mitzuteilen; denn auch in der intimsten Verbindung kann es sich selbst nicht preisgeben; es bleibt ein unergründliches *Geheimnis* (RM 208 f.).¹¹

Kein Ausdrucksmittel – das wird besonders am alltäglichen und auch am wissenschaftlichen Wortgebrauch deutlich – entkommt freilich dem Widerstreit von Subjektivität und Objektivität. Es tendiert dazu, seinen Gehalt zu verengen und »zur bloßen Bezeichnung abstrakter Begriffe zu kristallisieren«. Für die Wissenschaft ist das

¹¹ Franks Begriffe der »Energien« oder des vom Du ausgehenden »Fluidum« oder (des Erkenntnis ermöglichen) »Strahls des lebendigen absoluten Lichts« haben eine Entsprechung in der Lehre des byzantinischen Theologen Gregor Palamas (gest. 1359) von den göttlichen Wirkungen (»Energien«) in der Welt. Der orthodoxe Metropolit Seraphim (Albert Lade) schreibt, daß Gott, auf den der Begriff des »Seins« nicht angewendet werden kann, weil er der Schöpfer des Seins ist, doch »der Welt immanent ist, nämlich in Seinen Energien; in diesen offenbart Er sich der Welt und wirkt in der Welt. Jedes geschaffene Sein existiert überhaupt nur, weil es an den göttlichen Energien teil hat. Gott ist in Seinen Energien das Sein aller Wesen. Durch Teilnahme an den Energien kann sich das Geschöpf Gott nahen und mit ihm in Gemeinschaft treten. Die Energien sind von der Wesenheit nicht zu trennen. Sie sind deshalb ebenso wie das Wesen Gottes, dessen Erscheinung sie sind, ungeschaffen und ewig. In den Akten der Synode von Konstantinopel vom Jahre 1351 ist gesagt: »Wir denken sie (die Energie) nicht als außerhalb der göttlichen Wesenheit befindlich, sondern ... sagen, daß sie aus der göttlichen Wesenheit wie einem ewigen Quell entfließt und entspringt und ohne diesen nie wahrgenommen wird. Sie bleibt mit der göttlichen Wesenheit untrennbar verbunden, koexistiert von Ewigkeit mit ihr und ist untrennbar mit ihr vereint. Deshalb wird die Energie auch mit dem Terminus ‚Gottheit‘ bezeichnet«. *Die Ostkirche*, hg. v. A. Lade, Stuttgart (Verlag Spemann) 1950, S. 37–38.

zweifellos von Vorteil, räumt Frank ein. Doch zeigt dieser »Widerstreit«, der im Menschen selbst seinen Grund hat, die nur beschränkte Eignung seiner Sprache, die Offenbarung der Realität adäquat auszudrücken. Deshalb »äußert sich die konkrete Offenbarung Gottes, sein WORT – vom Menschen her gesehen – in ›unaussprechlichen Worten, die kein Mensch sagen kann‹«, schreibt Frank mit dem Apostel Paulus (2. Korintherbrief 12:4).

Frank faßt seine philosophische Skizze des Wortes zusammen: »Im Wort gewinnt die Realität selber, das Unergründliche, eine Stimme. In ihm spricht die Realität von sich selbst, ›macht eine Aussage‹, ›drückt sich aus‹. Das menschliche Wort ist auf seine beschränkte Weise *Ausdruck* der absoluten Realität; es erweist sich als unvollkommenes »Abbild« des ewigen Logos, der, wie Frank den Prolog des Johannesevangeliums aufnehmend sagt, »›am Anfang bei Gott war‹ und ›Gott selber war‹. Jene »Worte Gottes, die in der Heiligen Schrift überliefert sind, die aber auch jeder Mensch zu vernehmen gewürdigt sein kann, sind einzelne Manifestationen des WORTES, des Logos«. Sie sind eine Äußerung von Gottes Wesen, in der es »für uns ein lebendiges *Antlitz* und eine *Gestalt* annimmt (ohne dadurch aufzuhören unergründlich zu sein). Eine solche Äußerung Gottes als WORT in lebendiger Gestalt ist auch jene höchste und angemessenste konkret-positive Offenbarung, in welcher ›das WORT in der menschlichen Gestalt Jesu Christi ›Fleisch wurde‹« (DU 377; vgl. Johannesevangelium 1:14). Das »eitel gebrauchte Wort« und »jedes bloße Gerede« kommen deshalb einer »Blasphemie« gleich (DU 376).

4. Die überzeitliche Gemeinschaftlichkeit – Grund jeder Gesellschaft

Die Begegnung ist, wie erläutert, ein lebendiger Vorgang wechselseitiger Aktivität. *Ich* entstehe als Realitätspunkt zugleich mit dem *Du* – als ein Glied »der sich *zugleich* damit konstituierenden Einheit des *Wir*« (DU 230). Dieses »wunderbare, von tiefster Bedeutung erfüllte Wort ›Wir‹« ist mehr als nur ein anderes Wort für die Ich-Du-Einheit; schon die Sprache hat mit ihm, indem sie es schuf, ein ganz eigenes Realitätsmoment zum Ausdruck gebracht (DU 256).

In seiner Sozialphilosophie hat Frank für die *Wir*-Einheit das Wort *sobornost'* eingeführt. Er erwähnt in diesem Zusammenhang die einflußreiche Schrift A. S. Chomjakows über »Die eine Kirche«;

sie hat ihn zur Verwendung dieses Begriffs offensichtlich angeregt.¹² In ihm klingen die Bedeutungen der Gemeinsamkeit, der Verbundenheit, der Konziliarität, der Katholizität, der inneren Sammlung an. Seine Übersetzung in eine andere Sprache ist schwierig. Frank selbst hält ihn für »unübersetbar« und beläßt es in seinem deutsch verfaßten Vortrag »Die russische Weltanschauung« (1926) bei Umschreibungen u.a. durch die Wörter »Konziliarismus« und »Gemeinschaftsprinzip«.¹³ L. P. Karsawin hatte als deutsche Übersetzung »Symphonie«, »Symphonismus« vorgeschlagen.¹⁴ R. v. Walter, der Übersetzer von N. Berdjaews »Die Philosophie des freien Geistes«, meint, daß das deutsche Wort »Gesammeltheit« dem russischen Wort am nächsten komme.¹⁵ Für die Bedeutung, die Frank dem Wort *sobornost'* gegeben hat, sind diese Übersetzungen nicht geeignet. Das treffendste (wenngleich nicht voll befriedigende) deutsche Äquivalent für den Gebrauch, den Frank von ihm macht, ist »Gemeinschaftlichkeit«. Irreführend wäre die Übersetzung »Gemeinschaft«, das eine konkrete, auf besondere Weise verbundene Gruppe von Menschen charakterisiert.¹⁶ In seinem russischen Aufsatz über die *Religiösen Grundlagen der Gesellschaftlichkeit* aus dem Jahr 1925 hat Frank den Begriff noch nicht verwendet; er spricht hier von »Solidarität« als einer »Elementartatsache«, die jeder »Gesellschaftlichkeit«

¹² Der slawophile Schriftsteller und Theologe A. S. Chomjakow (1804–1860) verwendet in seiner Arbeit *Cerkov' odna* (1867 gedruckt; deutsch *Die eine Kirche*), soweit ich sehe, nur das Adjektiv *sobornyj*. Auch in der Auseinandersetzung mit P. Iwan S. Gagarin SJ über die russische Übersetzung des nicäo-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses verwendet Chomjakow nur das Adjektiv. Für Chomjakow ist der griechische Begriff *καθολική* des Glaubensbekenntnisses allein durch *sobornyj* korrekt wiedergegeben – als Ausdruck für »die Einheit in der Vielfalt« (vgl. A. S. Chomjakov: *Sočinenija bogoslovskie*, St. Petersburg 1995, S273 ff.). In seiner während des Zweiten Weltkriegs verfaßten Schrift *Mit uns ist Gott* verwendet Frank, um den umfassenden Charakter der Kirche, ihre »Katholizität«, zu kennzeichnen, das Wort *kafolična*, das bereits I. S. Gagarin für die Übersetzung des Wortes *καθολική* vorgeschlagen hatte. – Es ist eine offene Frage, ob Chomjakow sich auf die Schrift J. A. Möhlers *Die Einheit der Kirche oder das Principe des Katholizismus* (1825) gestützt hat.

¹³ S. Frank: Die russische Weltanschauung. (Berlin-)Charlottenburg 1926, S. 22f. – B. Jakim, der amerikanische Übersetzer von *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* ließ das Wort *sobornost'* unübersetzt.

¹⁴ L. P. Karsawin: Die Russische Idee, in: Der Gral, Nr. 8, Mai 1925, S. 356.

¹⁵ N. Berdajew: Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums. Tübingen 1930, S. 11 (Fußnote).

¹⁶ F. Tönnies hatte den Begriff in diesem Sinne verstanden; Frank grenzt sich ausdrücklich von ihm ab (GGdG 144).

und jeder »Kommunikation« zugrunde liegt.¹⁷ In seinen späteren Schriften spielt der Begriff *sobornost'* keine signifikante Rolle mehr.

Die »Gemeinschaftlichkeit« ist keine Gegebenheit der objektivierbaren Wirklichkeit, keine besondere Stimmung oder äußerlich erkennbare Weise des mitmenschlichen Umgangs. Sie ist kein Idealzustand, der durch sittliche oder ähnliche Anstrengungen erst verwirklicht werden müßte. Sie ist die Einheit des Wir – und als solche eine geistige Realität. Sie ist nicht die Summe oder Anhäufung vieler Ich; sie befindet sich nicht neben oder über den Vielen. Sie steht aber auch »nicht als äußeres, transzendentes Prinzip der Vielheit gegenüber, sondern ist ihr *immanent* und vereinigt sie von innen her«. Sie ist der ontologische Begriff für »das innere Wesen« und »die innere Schicht oder Wurzel« jeder Gesellschaft: »In jedem ihrer zeitlichen Abschnitte, in jedem Moment ihrer Existenz lebt die sichtbare Gesellschaft von ihrer unsichtbaren überzeitlichen Gemeinschaftlichkeit« (GGdG 150; 154).

In ihr ist die All-Einheit des Seins konkret. Das bedeutet, daß jedes Individuum, wo immer (und solange) es mit einem anderen zum Wir vereint ist, es auch mit dem Ganzen, dem »Geisterreich«, auf besondere Weise eins ist. Aber auch umgekehrt gilt: »Die Einheit des Wir ist innerlich in jedem Ich anwesend, ist die innere Grundlage des Lebens eines jeden Ich«. In der geistigen Seinseinheit konkurrieren nicht die Einheit des Ganzen und die Selbständigkeit jedes seiner Teile mit einander, sie ist »freies Leben« (GGdG 150–151). Es wäre ein gefährlicher Irrtum, die freie Gemeinschaftlichkeit mit einer objektiv existenten Gesellschaft zu identifizieren. Frank weiß, daß die Gemeinschaftlichkeit nur *in* einer strukturierten Gesellschaftlichkeit zum Ausdruck kommen kann, welche die Freiheit der einzelnen Glieder unweigerlich normiert und sogar dazu tendieren kann, sie zu beseitigen. In welchem Sinne nach Frank die Gemeinschaftlichkeit der »Kern« jeder Vergesellschaftung ist, muß noch gezeigt werden.

5. Das Wir-Sein ist grenzenlos, überzeitlich, überindividuell

Als Seinseinheit ist die Wir-Einheit potentiell *grenzenlos* – sie kann letztlich alle Seienden umfassen. Dem hl. Franz von Assisi war »auf

¹⁷ S. L. Frank: Religioznyja osnovy obščestvennosti, in: Put', September 1925, Nr. 1, S. 12 f.

der höchsten Stufe der geistigen Entwicklung« diese Wir-Einheit alles Seienden bewußt geworden: Nicht nur mit den Menschen, auch mit den Tieren und mit den Dingen, selbst mit dem Tod wußte er sich brüderlich verbunden (GGdG 136; DU 235). Die Wir-Einheit als Seinseinheit ist auch *überzeitlich* und *überindividuell*. Diese Eigenschaften verweisen nochmals auf ihre *geistige Seinsweise*, die nicht mit ihrem psychischen Erleben (und, selbstverständlich, nicht mit ihrer gesellschaftlichen Verkörperung in einer Freundschaft, Ehe oder in einer konkreten Gesellschaft) verwechselt werden darf. Äußere Ereignisse, etwa ein Eheversprechen, eine Vereins- oder Staatsgründung können den Anstoß zur Bildung einer Wir-Einheit geben und ihren Beginn markieren. Diese Ereignisse sind bald vergangen; das Wir-Sein, die Seinseinheit, aber bleibt Gegenwart. Die *Realität* einer Ehe, einer Freundschaft, einer Familie, des Staates usw. ist unabhängig davon, ob ihre Glieder aktuell sich ihrer bewußt sind. Das Zusammentreffen mit den anderen Gliedern kann die Einheit bewußt erleben lassen; dieses aktuelle Erleben oder Bewußtsein ist aber nicht die Einheit selbst. Was im Denken sich abspielt oder psychisch erlebt wird, ist ein zeitlich beschränktes Geschehen und gehört nur dem einzelnen Menschen an. Sozialpsychologische Vorgänge sind, so Frank, nur eine besondere Weise der individualpsychologischen. Überzeitlichkeit bedeutet andererseits nicht, daß das Wir-Sein vom Willen seiner Glieder unabhängig wäre. Wie im Menschen das seelische Sein mit seinem Leib eins ist, bis diese Einheit durch den Tod getrennt wird, so können auch gesellschaftliche Einheiten zu bestehen aufhören. Selbst der Staat ist davon nicht ausgenommen, wie Frank mit einem Blick auf den Untergang des Zarenreiches in den Revolutionen von 1917 bemerkt. Das oft verzweifelte Bemühen, den Bestand einer Freundschaft oder Ehe zu erhalten, wenn ihre äußere gesellschaftliche Einheit im Zerfall begriffen ist, zeigt, daß ihre geistige Realität nicht identisch ist mit ihrer äußereren physischen Existenz, daß sie diese vielmehr noch eine gewisse Zeit überdauern kann.

Auch in der kulturellen Tradition eines Volkes, zumal in seiner Sprache, lebt eine *überindividuelle*, die Zeit übergreifende reale geistige Einheit. So wenig das geistige Wir-Sein mit den hirnorganischen Vorgängen verwechselt werden darf, so wenig auch mit den stofflichen Elementen, die für die Kultur eines Volks und einer Gesellschaft unentbehrlich sind. Die geistige Realität ist keine objektivierbare Wirklichkeit für sich; sie ist in den äußeren kulturellen Gegebenheiten. Ganz verfehlt wäre es deshalb, das geistige Sein als eine

Art grenzenlosen Äther zu verstehen, der über der gegenständlichen Wirklichkeit schwelt.

6. Der ontologische Vorrang der Einheit vor der Vielfalt

Das individuelle, unmittelbare Selbstsein hat seine »Wurzel« in der geistigen Einheit des *Wir*; diese ist *ontologisch* früher als jenes. Auch die sichtbare Gesellschaft ist nur kraft dieser vorgängigen *Wir*-Einheit: »Das ›Wir‹ als äußerlich sichtbare Gemeinschaft oder Gesellschaft, als Zusammengehörigkeit von zwei oder mehreren Menschen – die Gesellschaft, die mich ›umgibt‹ und zu der ich gleichsam nur äußerlich ›gehöre‹, – ist nur die äußere Manifestation und Abbildung des ›Wir‹, in dem ich auf die Weise existiere, daß *es in mir ist*, oder vielmehr, daß es die ursprüngliche innere Grundlage des ›Ich bin selber ist‹« (DU 258).

Frank ist sich bewußt, daß die *Wir*-Philosophie, sobald die strikt geistige (oder ontologische) Seinsweise des *Wir* verkannt wird, zur Rechtfertigung eines kollektivistischen Gesellschaftsideals mißbraucht werden kann. Er sieht diese Gefahr in der »utopisch-romantischen« Weltanschauung der Slawophilen durchaus gegeben.¹⁸ Der Vorwurf ist denn nicht ausgeblieben, in seiner Philosophie der All-Einheit verliere das Individuum das Recht auf Selbstbestimmung. Die All-Einheit des Seins, die der Angelpunkt von Franks Philosophie ist, kann in der Tat, sobald sie mißverstanden wird, zum wunden Punkt werden. Deshalb ist es angebracht, auf diesen Vorwurf einzugehen.

In seinen Ausführungen zur Funktion der Grenze hatte Frank festgestellt, daß der Begriff des »meinigen« nur gebildet werden kann, weil ich auch, was jenseits des »meinen« liegt, »habe«; ich »habe« dieses Jenseitige genauso ursprünglich wie das unmittelbar meinige, wenngleich auf *andere* Weise. Obwohl es *außerhalb* meiner bleibt, gehört es doch konstitutiv zu meinem Selbstsein. Im personalen *Wir*, zu dem ich selber gehöre, erfahre ich das Transzendentieren meiner Begrenzung und die Einheit mit dem Du-sein unmittelbar als lebendige wechselseitige Beziehung. Ich erlebe, »daß ich auch da bin, wo ich nicht selber bin, – daß mein eigenes Sein auf meiner

¹⁸ S. Frank: Die russische Weltanschauung. A. a. O. S. 22.

Teilhabe am Sein, das nicht meines ist, beruht, – daß ich selbst bin im ›du bist‹» (DU 258).

Das für das Selbstsein konstitutive Ausgreifen auf das jenseits des Eigenen liegende Andere bedeutet, daß »das ›Ich-bin‹ entgegen der gewöhnlichen Anschauung *keineswegs die ursprüngliche, adäquate und allumfassende Form des inneren Seins, des unmittelbaren Selbstseins, ist*, sondern nur als abgeleitetes Teilmoment der tieferen und ursprünglicheren Offenbarung der Realität als eines Wir-Seins anzusehen ist« (DU 257). Frank behauptet also, daß Ich als unterschiedenes Einzelnes nur sein kann, weil ich an einem unendlichen Sein teilhabe, an dem auch das Du teilhat: Ich und Du können nur sein, weil ihnen eine »höhere, sie umgreifende Einheit« – das Wir-Sein – vorausgeht (vgl. GGdG 137).

Frank bezeichnet die Einheit im Wir mit dem Cusanischen Begriff als *coincidentia oppositorum* (z. B. DU 257; RM 181, 201). Ob der Vorwurf, in der All-Einheit werde das Einzelne vom Ganzen »verschlungen«, gerechtfertigt ist, hängt davon ab, wie die »Koinzidenz« verstanden wird. Frank besteht darauf, daß die Einheit des Wir eine originäre Seinsinstanz ist. Darum ist sie nicht von unten, von den Einzelnen her gedacht; die Wir-Einheit ist nicht die *Summe* von Ich und Du. Wäre sie nur das Ergebnis einer Addition, so bliebe sie den Gliedern äußerlich. Die Einheit ist mehr als nur eine Klammer, welche das Viele zusammenhält. Bedeutet sie also eine Vermischung, in der die Glieder ihres Selbststandes beraubt und zu bloßem Schein herabgesetzt sind?

Was mit dem »Zusammenfall« von Ich und Du im Wir gemeint ist, zeigt die phänomenologische Analyse. In der Du-Begegnung dringt die *Realität* des anderen als *anderen in mich* ein und wird von mir auf Grund dieses Eindringens erlebt. Ich erlebe das Du als eine *andere Realität*, und indem ich sie erlebe, wird sie ein Teil meines Selbstseins. Das Wir steht dem Ich *nicht gegenüber*; es ist die »Einheit des Seins ›in mir‹ und ›außer mir‹« und als *solche* der »innere Grund meiner eigenen Existenz – meines Ich«. Nur so ist das Wir die »Wurzel« von Ich und Du, in welcher die Gegensätzlichkeit zwischen diesen beiden »überwunden ist – und doch gewahrt bleibt«, wie Frank sofort hinzufügt (DU 257). Mit anderen Worten: In der »coincidentia« werden die »opposita« nicht aufgelöst oder vermischt, sondern bleiben als solche erhalten. Der Vollzug dieses Widerspruchs ist nur möglich, weil es der Vollzug einer *geistigen Einheit* und nicht der von gegenständlichen Größen ist. Denn das Wir-Sein ebenso wie

das Selbstsein, ist gegenständlicher Erkenntnis unzugänglich. Es ist nur als erlebte, sich selber offenbarende Realität gegeben. Franks Ausführungen zur Gemeinschaftlichkeit sind nicht Ergebnis empirisch-sozialer oder sozial-psychologischer Untersuchungen.

Als »konkrete All-Einheit« durchdringt das Sein als Ganzes jedes seiner Teile; es ist als solches ein »lebendiges Sein« oder, wie Frank wiederholt gegen den zeitgenössischen Existentialismus sagt, ein »Geisterreich«. Dieses Ganze ist kein gegenständliches Seiendes – als solches würde es das Einzelne tatsächlich »verschlingen«. Kein Ich ist ein »in sich geschlossenes isoliertes Sein« (und in diesem Sinne »Substanz«), es ist »ein als Ich-Du-Sein sich vollziehendes Sein«. Es wird überhaupt erst zum Ich, »verwirklicht sich selber erst im Hinausgehen über sich selbst, im *Transzendifieren* zum Du«. »Das Geisterreich besteht eben darin, daß das *Eine* immer *für* das Andere, *im Anderen* – über sich hinaustretend – existiert, sich nur behauptet, indem es sich selbst um eines anderen willen verläßt« (DU 250, vgl. RM 186, 205). Franks »Wir-Einheit« ist darum etwas völlig anderes als das »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« im Marxschen Verständnis.¹⁹

Hier wird das spirituelle Motiv sichtbar, das Frank bewegt. Es geht darum, den Individualismus durch einen Humanismus zu überwinden, der sich bewußt ist, daß die *Liebe* zum Nächsten kein letztlich beliebiges Sentiment ist, sondern von der Realität selber gefordert ist. Denn das »Grundprinzip« des Seins – das *Zusammenfallen der Gegensätze* –, vollendet sich »konkret-lebendig« als Liebe, in welcher der reale Unterschied (nicht der logische) zwischen dem *einen* und dem *anderen* überwunden ist und doch »die Gliederung und wechselseitig verbundene Vielgestalt des Seins in sich und für sich nicht beseitigt wird: sie bleibt erhalten, ja vollendet sich allererst in ihrer ganzen Fülle und Tiefe« (DU 255–256; Übers. geändert).²⁰

Das philosophische Denken ist ständig in Versuchung – bemerkt Frank in *Die Realität und der Mensch* –, die Realität monistisch oder

¹⁹ K. Marx: 6. These über Feuerbach. In: Marx-Engels-Werke Bd. 3, Berlin 1962, S. 6. – Marx war unter dem Einfluß von Feuerbachs Sensualismus außerstande, ein *geistiges Sein* zu denken.

²⁰ In seiner späteren Schrift *Mit uns ist Gott* unterstreicht Frank nochmals, daß von »Liebe« nur gesprochen werden kann, wo dem Ich ein Du begegnet, nicht aber wenn im anderen dem Ich wieder das Ich entgegentritt (Frank sieht die Auflösung des Unterschieds von Ich und Du im buddhistischen *tat twam asi*). S. L. Frank: *Mit uns ist Gott*, Teil 2, Kapitel 5 »Die Religion der Liebe«.

Das Transzendieren zum Du. Das Sein ist Wir-Sein

pluralistisch zu deuten, obwohl beide Auffassungen in ihrer Abstraktheit inkonsistent sind und Kompromisse erzwingen. So mußte Spinoza im Widerspruch zu seinem System doch die Vielfalt der Seinden anerkennen, die er dann »Attribute« der einen Substanz nannete. Und Leibniz konnte nicht umhin, seine pluralistische Seinslehre durch eine »Harmonie« zu ergänzen, weil ohne eine Beziehung zwischen den Monaden nicht einmal von Vielheit gesprochen werden konnte (RM 188).

Das Wir enthüllt die Wesenseigenschaft des *geistigen* Seins: Es »hat zwei korrelierende Aspekte: Es ist die differenzierte Vielheit vieler individueller Bewußtseine und zugleich ihre unteilbare Ur-Einheit« (GGdG 137 f.). Diese *Ur-Einheit* – in Franks Ontologie die Bedingung für die Unterscheidung des Vielen – entspricht dem »transzendentalen Bewußtsein« in Kants Erkenntnistheorie, welches als einheitsstiftendes Prinzip die Bedingung jeglicher Wirklichkeiterfahrung ist. (Zu Franks »antinomischem Monodualismus« und der ihm entsprechenden *docta ignorantia* als dem Wissen des Seins s. u.).