

Josef König

Kleine Schriften

Herausgegeben von Günter Dahms

ALBER PHILOSOPHIE



Das Buch bringt aus dem Nachlaß Josef Königs die Texte dreier akademischer Vorträge von 1937, 1952 und 1958 sowie eine umfangreiche Vortragsgrundlage zur philosophischen Situation 1934 in Deutschland mit Blick auf Heidegger, Jaspers und Klages. Diese Arbeit zur Lage der Philosophie und insbesondere zur allgemeinen Bestimmung der Existenzphilosophie ergänzt und erweitert Königs Darlegungen zur „offenen Unbestimmtheit“ des Heideggerschen Existenzbegriffs, die aus dem Nachlaß im Diltthey-Jahrbuch 1990/1991 erschienen sind. Intensive Beispieldiskussionen und Einzelanalysen gelten vor allem den Prinzipien der Existenzphilosophie und der Struktur ihrer leitenden Begriffe.

Im Vortrag „Bemerkungen zur Metapher“ (1937) entfaltet König den Gedanken, daß diejenige metaphorische Rede, die nicht ein im Prinzip ersetzbares Additum zur nicht-metaphorischen ist, eine wesentliche Möglichkeit der menschlichen Sprache darstellt. Sie kommt zwar zur nicht-metaphorischen Rede hinzu, aber wesentlich hinzu und konstituiert dadurch das Einssein der Sprache.

Der zweistündige Vortrag „Verantwortung in der Wissenschaft“ (1952) erörtert den Begriff von Wissenschaft in Verbindung mit dem eines wissenschaftlichen Gewissens, das „anschaffbar“ ist, und legt die Eigenart der sittlichen Natur des wissenschaftlichen Wissens dar. Im Vortrag „Probleme des Begriffs der Entwicklung“ (1958) geht König der Frage nach, wie prinzipiell begriffen werden kann, daß ein Wesen, das abstammt von Wesen, denen lediglich äußere Wahrnehmung zugeschrieben werden kann, zu einem Wesen werden kann, das auch innere Wahrnehmung besitzt.

Josef König (1893-1974) gehörte als Schüler von Georg Misch der Göttinger Diltthey-Schule an, ohne sich deren logisch-hermeneutischem Programm zu verschreiben. Nach Wehrdienst und Gefangenschaft war er Ordinarius für Philosophie in Hamburg (1946-1953) und danach bis zu seiner Emeritierung (1961) in Göttingen.

Josef König
Kleine Schriften

Alber-Reihe Philosophie

Josef König

Kleine Schriften

Herausgegeben von Günter Dahms

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

König, Josef:

Kleine Schriften / Josef König. Hrsg. von Günter Dahms.

– Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1994

(Alber-Reihe-Philosophie)

ISBN 3-495-47787-X

NE: Dahms, Günter [Hrsg.]; König, Josef: [Sammlung]

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 1994

Druck: Offsetdruckerei J. Krause, Freiburg i. Br.

ISBN 3-495-47787-X

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	9
<i>Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie</i>	16
Bemerkungen allgemeiner Art über die Existenzphilosophie	91
Weiterer Versuch über den allgemeinen Charakter der Existenzphilosophie	100
Weiterer Versuch einer allgemeinen Bestimmung der Existenzphilosophie	107
Klages	129
<i>Bemerkungen zur Metapher</i>	156
<i>Verantwortung in der Wissenschaft</i>	177
<i>Probleme des Begriffs der Entwicklung</i>	222
Personenregister	245
Sachregister	246

Vorwort

Die in diesem Band vorgelegten Arbeiten von Josef König - mit einer Ausnahme Texte an Universitäten gehaltener Vorträge - stammen aus seinem in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen aufbewahrten Nachlaß. König gab Vorträge nicht zum Druck ohne "zusätzliche Anmerkung", "Erweiterung", "Ausarbeitung", oder er lieferte gar eine "stark erweiterte Fassung", wie man sich leicht in dem Sammelband seiner Vorträge und Aufsätze (hrsg. von G. Patzig, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1978) überzeugen kann. Es hat daher durchaus sein Bedenkliches, Königs pure Vortragsfassungen abzu- drucken. Jedoch haben wir in ihnen wenigstens sein öffentlich gesprochenes Wort.

Das trifft aber nicht zu für die 1934 verfaßte Arbeit "Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie". Zwar ist sie Hörern zugewandt abgefaßt, doch schon der Umfang zeigt, daß sich die gedankliche Bewegung von einem Vortrag deutlich entfernt. Das durchnummerierte Typoskript, 166 DIN A 4-Blätter stark, ist im Nachlaßverzeichnis nicht eigens mit einer Nummer versehen, sondern mit einem kürzeren Typoskript gleichen Titels, 56 Blätter umfassend, unter Cod. Ms. J. König 64 erfaßt. Die Verknappung auf ein Drittel des ursprünglichen Textes zeigt die Absicht Königs, die Thematik den Bedingungen des Vortragens anzunähern. Vierzehn numerierte Abschnitte bieten einen Extrakt aus den früheren Darlegungen, "viele Bezüge" sind "aus Zeitmangel" ausgeblendet, auf eine Reihe konkreter Einzelanalysen und Interpretationen wird verzichtet. Jedoch läßt

die straffe Darlegung die Untersuchungsabsicht deutlich werden: nämlich die "innere Logik" der betrachteten Philosophien herauszuheben.

In diesem Zusammenhang fällt auch eine längere Bemerkung über das Erfordernis methodisch bewußten Philosophierens, durch die Königs eigene Haltung so prägnant hervortritt, daß auf ihre Mitteilung hier nicht verzichtet werden soll. Sie schließt sich an den von König behaupteten Sachverhalt an, daß die Existenzphilosophie eine Philosophie sei, deren "innere Logik" am Phänomen der Situation orientiert ist. Was Situationen strukturell konstituiert, das wissen wir, weil wir empirische Situationen kennen. Wenn eine Philosophie die Kategorie "Situation" als Grundkategorie gebraucht, indem sie das menschliche Leben als *eine einzige* Situation deutet und erklärt, und dies nicht im empirisch verifizierbaren Sinn, dann macht sie einen transzendierenden Gebrauch von "Situation", zu dem König sagt (S. 30 des Typoskripts): "Die Orientierung des Philosophierens an einem solchen empirisch verifizierbaren Phänomen, wie es also z. B. für die Existenzphilosophie das spezifisch menschliche Phänomen des In-einer-Situation-seins ist, stellt keineswegs eine triviale Art *schematischer* Übertragung oder Erweiterung der Ausgangskategorie dar. Wäre das der Fall, dann würde es sich dabei um ein ganz belangloses, notwendig bewußtes Verfahren handeln, das keinerlei Interesse wecken könnte. Aber gleichwohl ist - dies wenigstens ist meine tiefe Überzeugung - kein Satz einer solchen Philosophie wahrhaft verständlich und vor allem in seiner Tragweite, in dem, was er *letztlich besagt*, oder auf seinen Wert als eines bestimmten *Wissens* hin - einen Wert, auf den er doch als philosophischer Satz so oder so Anspruch erhebt - *beurteilbar*, wenn man nicht dieses transzendierende Verhältnis zu einer solchen empirisch verifizierbaren Grundkate-

gorie im Auge hat ... Daß heutzutage überhaupt noch Philosophien [sic, Hg.] konzipiert und geschrieben werden, denen ein prinzipielles Bewußtsein für diese Verhältnisse fehlt, Philosophien also, die in *der* Weise zu sich selber kommen und Bestand gewinnen können, daß sie wie unter der Hand und bewußtlos sich dieser Verhältnisse in irgend einer ihrer möglichen konkreten Ausgestaltungen bemächtigen und bedienen, halte ich für einen prinzipiellen Mangel und geradezu für einen Beweis dafür, daß die Philosophie noch nicht an ihren Grenzen angekommen ist, gleichgültig wie beschaffen man sich diese Grenzen denken will." (Hervorhebungen im Typoskript)

Ginge es also um den Druck einer präsentableren Fassung, so könnte der kürzeren Arbeit der Vorzug gebühren. Aber wenn überhaupt von König nicht Veröffentlichtes zugänglich gemacht werden soll, dann muß die Entscheidung für den umfangreicheren Text fallen, in dem diejenigen Details der Analyse und der Interpretation zu finden sind, die den engen Bedingungen öffentlichen Vortragens zuliebe unbekannt bleiben und die überdies zum Bestand derjenigen Einsichten gehören, die dazu beitragen, philosophische Sätze "wahrhaft verständlich" zu machen.

Man wird sich erinnern, daß Heidegger das philosophische Ereignis der späten zwanziger Jahre gewesen ist.¹ "Sein und Zeit" erschien 1927. In das Jahr 1929 fällt sowohl der Dialog Cassirers mit Heidegger bei den zweiten Davoser Hochschulkursen als auch der Beginn jener Aufsatzfolge von Georg Misch, die 1930 erstmals als Buch (1931 in der zweiten Auflage) erschien: Lebensphilosophie und Phä-

¹ Über Königs Eindrücke von Heidegger in Marburg, seine sich wandelnde Einstellung zu ihm und dessen Denken unterrichtet jetzt: Josef König/Helmuth Plessner, Briefwechsel 1923-1933, mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners "Die Einheit der Sinne" hrsg. von Hans-Ulrich Lessing und Almut Mutzenbecher, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1994.

nomenologie, eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl.² König, der - nach seiner Promotion - im Wintersemester 1925/1926 bei Heidegger in Marburg "Logik" gehört und an dessen Seminar teilgenommen hatte, kannte das Buch seines akademischen Lehrers gründlich. Im Titel seiner Probevorlesung: "Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs" anlässlich seiner Habilitation 1935 spielt er auf eine charakterisierende Wendung, die Misch gebrauchte, an. Was sich in dieser Vorlesung, die aus dem Nachlaß durch Guy van Kerckhoven und Hans-Ulrich Lessing zugänglich gemacht wurde (Dilthey-Jahrbuch, hrsg. von F. Rodi, Band 7 (1990/1991) S. 279-287), präsentiert, ist im ganzen, versteht sich, Resultat des Studiums von "Sein und Zeit"; aber insbesondere ist es ein ausgegliedertes Teilproblem aus den Darlegungen "Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie".

Man wird diese umfangreiche Vortragsgrundlage als Entwurf zu verstehen haben, der gedanklich den Boden absteckt für den zu erwartenden öffentlichen Auftritt. Der hier vorgelegte Text ermöglicht somit ein erweitertes Verständnis der Interessenrichtung Königs, die man in gebotener Knappheit etwa so bestimmen kann, daß es ihm um das Eindringen in die kognitive Struktur der diskutierten Philosophien, speziell des Heideggerschen Denkens, ging

² Die Aufsatzfolge erschien im "Philosophischen Anzeiger" 1929/1930 (III. Jahrg., Heft 2 und 3; IV, Heft 3), hrsg. von H. Plessner; die 2. Auflage des Buches, Leipzig und Berlin 1931 erschien als unveränderter Nachdruck 1967 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt. Über den Wert des Buches sagte König in seinem Scheler-Kolleg, Sommersemester 1955, es komme ihm "die große philosophische Bedeutung zu, evident gezeigt zu haben und sozusagen ein für allemal für weitere philosophische Entwicklungen unvorhersehbarer Art festgelegt zu haben, daß die ursprünglichen Intentionen des Diltheyschen Philosophierens - obwohl sie verwandt sind mit denen der Phänomenologie - dennoch von Grund aus andere waren und sind als die der Phänomenologie" (Cod. Ms. J. König 29, Blatt 158 f.).

und die auch ihn bewegende Frage, ob und wie sich Prinzipien und Struktur dieses Denkens an Sachdetails bewähren könne.

Die "Bemerkungen zur Metapher" machte König, wie von ihm auf S. 1 des Typoskripts vermerkt, "um 1937". Er hielt den Vortrag, wie aus dem Text hervorgeht, in einem Seminar, an dessen Sitzungen er hatte teilnehmen wollen.³ Sein Beitrag könnte dort deswegen erwünscht gewesen sein, weil König in seinem Buch "Sein und Denken" (Philosophie und Geisteswissenschaft, Band 7, Halle: Niemeyer 1937; 2. Auflage Tübingen: Niemeyer 1969) dem metaphorischen Sprechen in philosophischer Absicht nachgegangen war. Im § 39 des Buches thematisiert König aus seinem Blickwinkel das Verhältnis von Sprache und Denken und erörtert in den §§ 40.5, 41 und 42 die eigentümliche Beziehung, die zwischen dem metaphorischen Sprechen und einer besonderen Weise des Denkens (dem "Sein-Denken") besteht. Der hier abgedruckte Vortrag läßt sich durchaus als eine fortsetzende konkrete Erläuterung zu diesen Abschnitten seines Buches lesen. Im übrigen sei angemerkt, daß diese Darlegungen zum Kern von Königs Auffassung gehören. Die Unterscheidung von Metaphern, die durch unbildliche Redeweise ersetzbar sind, und solchen, für die das nicht gilt und die deswegen auch "eigentliche Ausdrücke" zu heißen verdienen, ist konstitutiv für sein Philosophieren. Folglich wird man auch in anderen Arbeiten (und Vorlesungen) Königs auf diese Unterscheidung stoßen. So sagt er z. B. "alle Ausdrücke, die ästhetische Wirkungen beschreiben", seien Metaphern, die

³ Nachforschungen, um welches - vermutlich sprachwissenschaftliche - Seminar es sich gehandelt hat, blieben ebenso ergebnislos wie der Versuch, die fehlende Seite 15 aufzufinden, die schon als fehlend von König auf S. 1 vermerkt wurde. Das photokopierte Typoskript (Cod. Ms. J. König 69) umfaßt daher 23 DIN A 4-Blätter, numeriert von 1-14 und 16-24.

"ein rein Bedeutetes beschreiben" und die deshalb "als Metaphern" andere seien als sonstige Metaphern.⁴

"Verantwortung in der Wissenschaft" ist als Studium-Generale-Vortrag 1952 an der Universität Hamburg gehalten worden, wo König von 1946-1953 Ordinarius für Philosophie gewesen ist. Der Vortrag war zweistündig, das erklärt die Länge des Textes. Das Typoskript (Cod. Ms. J. König 66) umfaßt 69 vollständig durchnummerierte DIN A 5-Blätter.

Der Vortrag "Probleme des Begriffs der Entwicklung" wurde 1958 innerhalb einer allgemeinen Vorlesungsreihe im Wintersemester 1957/1958 der Universität Göttingen gehalten, an der König seit 1953 lehrte. Der Abdruck folgt der handschriftlichen Vorlage (Cod. Ms. J. König 67). Es handelt sich dabei um durchgezählte, bzw. überschriebene DIN A 5-Blätter: 1-15, ad 15 (1, 2, 3, 4, 5), 16-19, Schluß, Schluß 2. Als sachliche Orientierung mag der Hinweis genügen, daß etwa für Kant zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung kein prinzipieller Unterschied bestand, daß aber für König, wie er darlegt, ein Wesen erst durch sprachliche Mitteilung zu innerer Wahrnehmung kommt.

Für den Druck wurde die Orthographie der üblichen Regelung angeglichen, offensichtliche Versehen sind stillschweigend korrigiert worden. Die Interpunktion, die gedankliche Gliederung oft unterstützend, wurde weitgehend belassen. Hervorhebungen, in den Typoskripten sowohl durch Sperrung als auch durch Unterstreichung kenntlich, erscheinen im Druck unterschiedslos kursiv. Abkürzungen außer "vgl.", "cf.", "d. h.", "z. B.", "sc." wurden aufgelöst. Handschriftliche Zusätze werden als Anmerkungen ausge-

⁴ "Die Natur der ästhetischen Wirkung" (1957) in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. von G. Patzig, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1978, S. 259 und 321.

wiesen, wenn nicht klar ersichtlich ist, wohin sie in den fortlaufenden Text gehören. Vom Herausgeber vorgenommene Einfügungen in den Text sind in eckige Klammern gesetzt.

Für die Genehmigung zur Publikation der Texte danke ich der Inhaberin der Urheberrechte am Nachlaß von Josef König, Frau Dr. Almut Mutzenbecher, und dem Leiter der Handschriftenabteilung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Herrn Dr. Helmut Rohlfing.

Herrn Dr. Gerhard Schoebe und Herrn Helmut Ripprich bin ich für Rat und Hilfe dankbar, Frau Annekathrin Klemp für die Herstellung des Personenregisters.

Herrn Professor Dr. Friedrich Kümmel danke ich für seine erhebliche Arbeit bei der Vorbereitung der Texte für den Laserdruck und Herrn Dr. Meinolf Wewel vom Alber-Verlag für sein anhaltendes Interesse an Arbeiten von Josef König.

Hamburg, März 1994

G. Dahms

Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie¹

1. Lassen Sie mich meine Bemerkungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie beginnen mit dem Hinweis auf ein sehr allgemeines Problem und Rätsel, das wahrscheinlich nur scheinbar von dem Thema abliegt. Ich meine das Problem: ob für das Gefühl und die Beurteilung einer *Lage* oder *Situation*, in der man sich - so heißt es ja - *befindet*, angenommen werden darf und vielleicht muß, daß dabei eine *reale Auswirkung der Zukunft* am Werke ist. Dieses Problem ist eines der verborgensten und rätselhaftesten, die man aufstellen kann; und ich wüßte auch nicht anzugeben, daß jemals bis heute ernsthaft der Versuch gemacht worden ist, eine solche reale Beeinflussung der Gegenwart durch die Zukunft zu behaupten. Freilich - das hängt ja mit dem ersten eng zusammen - kenne ich auch keinen Versuch ernsthafter Widerlegung dieser Annahme. Natürlich beabsichtige ich nun nicht, anstelle meiner Bemerkungen über die gegenwärtige Philosophie, dieses Problem zu behandeln, rücksichtlich dessen ich nur glaube, daß es in der Tat ein ernsthaftes Problem ist. Die Erinnerung daran legt sich aber wie mir scheint ohne weiteres nahe, wenn man in objektiver Weise das Problem ei-

¹ Königs numerierte Einteilung seiner Arbeit beginnt mit '2' und endet mit '8'. Zur bequemer Orientierung in dem sehr umfangreichen Text ist die weitere Numerierung (9-34) vom Hrsg. vorgenommen worden. Hervorhebungen in Zitaten übernimmt König in der Regel. Vereinzelt davon abweichende Fälle wurden vom Hrsg. der Regel angeglichen. Hebt König in Zitaten jedoch selbst hervor, wird es in den Anmerkungen, die insgesamt vom Hrsg. stammen, notiert.

ner *Zeitlage* ins Auge faßt. Dies ist schon allgemein so; es trifft im besonderen aber für die gegenwärtige Epoche zu: Wir Europäer stehen unserer Zukunft heute prinzipiell anders gegenüber als in der vergangenen Zeit, mag man nun als einen Schnittpunkt der hier fraglichen Epoche das Jahr 1900 oder 1914 oder irgendein noch späteres Datum ansetzen. Und dies prinzipiell andere Verhältnis ist nicht zwar dasjenige, daß wir meinen, keine Zukunft mehr zu haben; doch aber daß diese unsere Zukunft nicht mehr in der gleichen Selbstverständlichkeit eines in seinen Horizonten festgelegten Raumes vor uns steht. Wir haben das Gefühl, daß das Zentrum der Erdgeschichte sich verlagert hat und im besonderen daß es eben aus unseren Breiten gewichen ist oder im Begriff steht zu weichen.

Um diese Umwandlung in ihren Auswirkungen auf das philosophische Weltbild, das jeder von uns mehr oder minder bewußt in sich trägt, zu verstehen und abzuschätzen, müssen wir uns die Tatsache ins Gedächtnis rufen, daß und wie sehr für das frühere Weltgefühl die europäische Geschichte im Zentrum stand. Es ist noch nicht allzulange her, daß eine direkte Filiation gedacht wurde, die sich von dem biblischen Ort menschlichen Ursprungs in einem von der Vorsehung geleiteten Gange bis in das Herz Europas hinein erstreckte. Die alles durchdringende Bedeutung solcher Vorstellungen und Gefühle, solcher totaler Bewußtseinshaltungen für das philosophische Denken, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Kopernikus versetzte zwar die Erde aus dem Weltzentrum; und die Auswirkung dieser Revolution kennen Sie aus der Geschichte. Wir erleben in unseren Tagen eine Revolution, die meines Erachtens ebenso groß und folgenreich ist als die Kopernikanische. Es trifft hier ein Doppeltes zusammen: nicht nur ist das ideelle Zentrum der Erdgeschichte im Begriff, sich zu verlagern, die Verlagerung geht tiefer;

und wenn die Kopernikanische Umwälzung *den Raum* betraf, so ist heute ein Ähnliches im Gange in bezug auf *die Zeit*. Ich denke hier durchaus nicht in erster Linie an die Raum-Zeit-Problematik der neueren Physik. Vielmehr meine ich die Ausbreitung sozusagen *des zeitlichen Raumes*, der durch die Forschungen der *Geschichte*, näher der *Vorgeschichte*, Wirklichkeit gewonnen hat. Der christliche Weltgedanke ist durch diese Erweiterung des *Zeitbewußtseins* und unzertrennlich davon des *geschichtlichen Bewußtseins* wahrscheinlich sehr viel tiefer erschüttert als durch die Kopernikanische Versetzung der Erde unter die Planeten. Die europäische Zeitorientierung hängt aber - oder hing eben - gefühlsmäßig und unwillkürlich mit der christlichen Bewußtseinslage auf das engste zusammen. Und die Versetzung der europäischen Geschichte aus dem Range der Geschichte schlechthin in eine der vielen Teilgeschichten des Erdballs trifft nun eben zusammen mit jener Verlagerung dessen, was man das ideelle Schwerkergewicht der gegenwärtigen Geschichte nennen könnte.

2. Zum Teil liegt darin nun ein allgemeines gedankliches Schicksal aller Kulturvölker, nicht nur der europäischen. Aber wenn es auch schwer ist, den Einfluß der neuen Situation auf die einzelnen Völker in seiner Verschiedenheit zu beurteilen, so darf doch wohl ohne weiteres gesagt werden, daß er für die europäische Menschheit im engeren Sinn besonders tiefgreifend ist. Und wiederum glaube ich kann man einsehen und verstehen, daß er am nachhaltigsten sich merkbar macht in *Deutschland*.

Das liegt daran, daß das geschichtliche Bewußtsein des deutschen Volkes kein einheitliches, gleichsam naturhaft gewordenen Ganzes ist. Von einem gewissen Gesichtswinkel aus - so wenn man es etwa vergleicht mit der naturhaften-kosmischen Bildung der Chinesen - kann man sogar wagen, es ein künstliches zu nennen oder eben auch ein

kulturhaftes, wenn anders zur Kultur ein gewisser Einschlag von Künstlichkeit gehört. Und wiederum nichts anderes als eben dies würde es besagen, wenn wir es ein eminent *geschichtliches*, d. h. ein aus konkreten geschichtlichen Schicksalen erwachsenes nennen würden. Es ist kein Wunder, daß der historische Sinn gerade in Deutschland so stark entwickelt ist. Die ungeahnte Vertiefung des Horizontes der Vergangenheit stellt zwar jedes Volk vor die Aufgabe, sich ein neues Bild seiner Herkunft zu geben; aber für uns Deutsche ist dieses Anliegen besonders prekär, insofern wir an einem bestimmten geschichtlichen und heute noch wohl erinnerbaren Augenblick die naturhafte Linie unserer Entwicklung - historisch gesprochen - *mit Freiheit* verlassen und uns einer anderen, die in engerem Sinn geschichtlich uns begegnete, überlassen, ja sie mit Leidenschaft ergriffen haben. Und nicht genug damit: dieser seltsame Prozeß oder - richtiger vielleicht gesagt - diese erstaunliche Tat, die hinlänglich erklärt, warum für uns Deutsche das Wort "Geschichte" einen so durchdringenden Ton hat, hat sich in gewisser Weise noch einmal wiederholt; ich meine die *Reformation*. Und es ist seltsam und doch auch wiederum bezeichnend für unsere Lage, daß heute innerhalb der Teile unseres Volkes, die diesen zweiten Schritt getan haben, noch nicht volle Einigkeit darüber herrscht, ob er im Verhältnis zu dem ersten Schritt als eine vertiefte Wiederholung oder als ein unbewußtes Zurückgehen auf die Ausgangssituation angesehen werden muß. Indem nun aber der neue geschichtliche Horizont diese Bewegungen im ganzen unerhört übergreift, so daß in ihm gesehen und erlebt die christliche Tradition als solche mindestens in die Gefahr gerät relativiert und sozusagen unwichtiger zu werden, bringt er uns in gewisser Weise zum dritten Mal vor das Problem und vor die Frage, von der wir doch glaubten, sie

endgültig entschieden, ja überhaupt eben *entschieden* zu haben.²

3. Was hat das nun mit Philosophie zu tun und näher mit der gegenwärtigen Lage der Philosophie? Ist die Philosophie - als eben *Philosophie* - nicht von vornherein gerade dieser Situation *entzogen*? Was hat sie, so möchte man fragen, überhaupt mit dieser konkreten geschichtlichen Lage zu schaffen? Geht sie nicht - und wiederum im Unterschiede zu solchen religiös-geschichtlichen Entscheidungen und Vergangenheiten - in jedem Augenblick von sich selber aus? Was hat denn die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, von der man doch gemeinhin spricht und mit der man zweifelsohne doch nicht nichts trifft, für einen Sinn, wenn nicht eben den, daß sie von der Notwendigkeit, sich mit diesen Fragen zu konfrontieren, befreit?

Allein zunächst ganz allgemein: Sie wissen aus der Geschichte der Philosophie, daß immer, soweit wir dies zurückverfolgen können, eine wesenhafte Verbindung von Religion und näher von Theologie und dann der Philosophie bestanden hat. Der Philosoph ist gleichsam immer der Protestant der herrschenden Religion. Xenophanes, der Ahnherr der Eleatischen Schule, die in Plato mündet, ist mit seiner Polemik gegen die Homerischen Götter das be-

² Die Betonung, daß wir Deutsche die naturhafte Linie unserer Entwicklung "mit Freiheit" verlassen haben, ist zu sehen in Kontrast zur damals lauten These von der gewaltsamen Missionierung der Germanen. Vgl. Kapitel 4 b "Kontroverse um die Germanenmission" in: Kurt Meier, Kreuz und Hakenkreuz, München 1992. Zum innerprotestantischen Dissens über die Reformation: Die "Deutschen Christen" wollten mitbauen "an einer wehrhaften und wahrhaften völkischen Kirche", in der sie "die Vollendung der deutschen Reformation Martin Luthers" erblickten (Punkt 6 der Entschließung der Glaubensbewegung Deutsche Christen des Gaues Groß-Berlin vom 13. November 1933, in: Georg Denzler/Volker Fabricius, Christen und Nationalsozialisten, Frankfurt a. M. 1993, S. 275).

Der "neue geschichtliche Horizont" meint die nationalsozialistische Machtergreifung. - Hinweisende Hilfen verdanke ich meinem Kollegen Dr. Gerhard Schoebe.

kannte klassische Beispiel dieses Verhältnisses. Nicht anders zunächst ist die Lage der deutschen Philosophen. Wie innig beispielsweise das Verhältnis Hegels zur christlichen Tradition war, ist für uns heute nur schwer noch zu begreifen, obgleich es unbestreitbare Tatsache ist. Das Bemühen, das christliche Dogma der Trinität spekulativ zu begreifen, war einer der tiefsten Antriebe des jungen Hegel. Aber für uns Deutsche, überhaupt für uns Nordländer - im Unterschied zu den mehr südlich und westlich wohnenden Europäern - ist das Verhältnis der Philosophie zur Religion und das heißt insbesondere zur religiösen *Tradition* zugleich noch ein besonderes und oberflächlich gesagt komplizierteres oder gleichsam *potenziertes*. Und daraus folgt eine sehr bezeichnende *doppelte* Möglichkeit der Gestalt dieses Verhältnisses. Das Gemeinsame und Generelle ist zwar die natürliche Gegenstellung der Philosophie gegenüber der Religion. Aber eben dadurch, daß das Christentum und die christliche Tradition kein durchaus natürliches Wachstum bei uns gehabt hat, daß sie vielmehr durch *eine Art Wahl*, durch eine Art *freien Ergreifens* Bestand gewann, ist es für unsere *Philosophie* wesentlich unmöglich, ihr in der naiven Weise des Negierens gegenüberzutreten, die etwa für das Verhältnis der griechischen Philosophen zu dem Götterkult oder auch der verschiedenen Philosophenschulen Indiens in ihrem Verhältnis zu den tradierten religiösen Texten, vor allem zu den Veden, bezeichnend ist. Wir haben dort die philosophische Stellung eines, wie gesagt, naiven, radikalen und durchaus *unbekümmerten, sorglosen* Bestreitens. Und wiederum bewegt sich dieses Bestreiten zugleich auf dem ursprünglichen gemeinsamen Boden des betreffenden Volkstums. Die Philosophie kann sich in gewisser Weise als Verlängerung, als geradlinige Erhellung, Läuterung des ursprünglichen religiösen Impulses verstehen. In der ursprünglichen

Religion ist *überhaupt keine* philosophische Haltung darin; und eben deshalb kann die Philosophie sich *einerseits* ihr radikal entgegensetzen, ohne deshalb *andererseits* den gemeinsamen Boden geradlinigen Fortgangs dadurch zu verlieren. Und hier liegt denn auch der tiefe Unterschied gegenüber unserer Lage: Indem in dem christlichen Glauben *von Anfang an* für uns ein Moment freier Übernahme, freier Zuwendung und damit einer Art philosophischer Haltung darin lag, hat *die Religion* für uns von vornherein nicht mehr den Charakter einer naiv gewachsenen und geglaubten, unwillkürlich gewordenen und erbmäßig überkommenen Haltung. Darin liegt ein entscheidender Unterschied ihrer als Religion und der sonstigen Religionen. Auch sie ist gleichsam eine potenzierte Religion. Und der Charakter einer Religion *des Geistes*, der der christlichen Religion ja unzweifelhaft eignet, hat hierin, wenn auch nicht allein, eine seiner Wurzeln. Diese Tatsache bestimmt die mögliche Doppelstellung der Philosophie zu ihr. Es tritt hier auseinander, was in den verglichenen anderen Verhältnissen ineins gebunden ist: *einerseits* nämlich kann nur in dieser Lage die Negation der Religion eine so entschiedene Gestalt und eine solche Härte gewinnen, wie sie für die europäische Philosophie seit der Renaissance möglich und - man denke an die französische Philosophie der Aufklärung - wirklich war. Die Religion ist in Gegenstellungen dieser spezifisch europäischen Art nicht nur einfach ein zu Überwindendes, sondern ein ganz unmittelbar zu Bekämpfendes. Die Religion gewinnt nicht erst durch den Kampf der Philosophie gegen sie eine Art von Bewußtsein ihrer selbst, sondern besitzt es ursprünglich; und sie steht eher im Kampf gegen die Philosophie, als diese gegen sie. *Andererseits* ist es nur hier möglich, daß die Philosophie in einem freien Entschluß - in einem Entschluß, den sie im übrigen im einzelnen rechtfertigen mag wie

immer - den Bereich des Glaubens, der Theologie und überhaupt der Tradition als einen geistigen Bereich eigener Dignität respektiert, ja sich gegebenenfalls als ancilla seiner versteht, ohne deshalb a priori - wie in Abstraktion von dieser geschichtlichen Lage gar nicht anders denkbar wäre - aufzuhören, echte Philosophie zu sein. Man muß sich *generell* gegenwärtig halten, daß Begriffe wie "ursprünglicher Glaube", "Glaube", "Tradition", "Dogma", "Offenbarung" und dergleichen einerseits zwar Begriffe sind, die Analoga haben in den verschiedensten Epochen und bei den verschiedensten Religionen, daß sie andererseits *und nun eben zufolge jener eigentümlichen Potenziertheit*, die die christliche Religion für uns charakterisiert, spezifisch christliche Konzeptionen sind, die wiederum zufolge dieser Potenziertheit schlechthin unvergleichbar sind. Dieses selbe pointiert an einem bestimmten Beispiel gesagt: *Offenbarung* wird schlechthin und generell von der Philosophie ausgeschlossen; aber die christliche Offenbarung ist eine solche, daß sie noch wesentlich ein philosophisches Problem sein kann.

4. Von hier aus versteht man das Merkwürdige, daß die Philosophien des christlichen Nordens einen Unterschied zeigen, der singulär ist. Man kann sie einteilen in solche, die zur christlichen Tradition schlechthin kein Verhältnis haben und für die daher - wenigstens im allgemeinen - die christliche Religion nur eben eine Religion neben anderen möglichen ist; daß es gerade die Religion *ihrer* Volkes und *ihrer* Zeit ist, fühlen sie als bloße Zufälligkeit. Zweitens in solche, die zur christlichen Überlieferung als zur wesentlich *potenzierten* Überlieferung stehen, so daß eben dieses ihr *Verhältnis* (als eben Verhältnis von Philosophie zur Religion) *selber* problematisch und damit *Gegenstand des Philosophierens* wird. Zu den Philosophen der ersten Art gehört z. B. als ein vorzüglicher Vertreter Schopenhauer.

Man erwäge unter diesem Gesichtspunkt z. B. dessen *Geschichtsphilosophie*. Es genügt nicht, zur Bezeichnung dieses Aspekts in Schopenhauer einen *Naturalisten* zu sehen; sein Naturalismus vielmehr ist wesentlich vermittelt durch diese seine Grundstellung zum Christentum. Als Beispiel eines Philosophen der zweiten Art liegt es zunächst nahe an Hegel zu denken, rücksichtlich dessen es nicht genügt, ihn einfach einen Gnostiker zu nennen oder ihn mit Proklus zu parallelisieren, es sei denn, man sei sich bewußt, daß Gnostik und spätantike philosophische Theologie der antiken Religion schon wesentlich christlich beeinflusste Bewegungen sind. Allein *für unseren gegenwärtigen Zweck* liegen andere Beispiel ganz wesentlich näher. Denn eben diese Doppelheit, die mehr und minder deutlich unsere ganze europäische und vor allem deutsche Geschichte der Philosophie charakterisiert, ist in unseren Tagen - ich möchte sagen in klassischer Reinheit - zum Vorschein gekommen in denjenigen deutschen Philosophen, die heute durchaus mit Recht für unser gegenwärtiges Philosophieren repräsentativ sind: ich denke und selbstverständlich unter dem ersten Titel an *Ludwig Klages* und unter der zweiten Hinsicht an *Karl Jaspers* und *Martin Heidegger*.

Unter den mannigfachen Hinsichten, in denen sich dieser im Grunde *eine Gegensatz* in concreto näher darstellt, verweise ich vorweg auf die radikale und singuläre Differenz in bezug auf das Verhältnis zur *Geschichte* und zum *Begriff* der Geschichte. Generell kann man ja sagen, daß die Geschichte, so sehr sie einerseits etwas Durchgängiges und Allgemeines ist, das sich überall finden läßt, anderseits - wiederum zufolge jenes eigentümlichen Verhältnisses von Potenziertheit, von intensiver Bewußtheit, - ein spezifisch christliches und näher dann nordchristliches Element darstellt. Die in wesentlicher Orientiertheit an der

christlichen Religion erwachsenen Philosophien von Heidegger und Jaspers sind in dieser eminenten Weise Philosophien der Geschichte. Die Philosophie von Klages mag ihnen gegenüber zunächst als einer Geschichtsphilosophie gänzlich fernstehend erscheinen; ein näherer Blick überzeugt dann freilich sofort, daß diese Fernstellung in ungeheuer merkwürdiger Weise umschlägt in jene singuläre Konzeption des Geschichtsverlaufs, die man zusammenfassend und vorläufig als radikalen Geschichtspessimismus bezeichnen mag, d. h. als radikalen Pessimismus *in bezug eben auf die Geschichte*. Der Titel des Gesamtwerkes von Klages "Der Geist als Widersacher der Seele" könnte unter diesem Aspekt ebensogut lauten "Die Geschichte als Widersacher der Natur, als das radikal Böse".

5. Ich habe damit die Grundlinien bezeichnet, die mir für die gegenwärtige Situation der Philosophie entscheidend zu sein scheinen. Im folgenden will ich den Versuch machen, in Orientierung an diesem Grundaspekt einige Hauptpunkte aus den Grundwerken der genannten drei Philosophen hervorzuheben und zu beleuchten. Es ist in einem allgemein philosophischen Sinn erstaunlich, wie genau sich das allgemeine Bild dieser Philosophien in den Horizont einordnen [läßt], der für unser gegenwärtiges Zeiterleben konstitutiv ist: problematisch ist *die Zukunft*. Heidegger und Jaspers unternehmen in dieser Rücksicht eine Art Sicherung der Kontinuität durch den Rückgang auf die Geschichte in dem eminenten Sinn dieses Worts. Klages gibt die Zukunft schlechthin preis, insofern er in ihr die leere Projektion der Selbstbehauptungstendenz des Geistes sieht. Das Gerichtetsein auf Zukunft ist ihm das Zeichen der nicht mehr abzuwendenden Zerstörung der Natur und des Lebens schlechthin.

6. Ich beginne mit Heidegger und Jaspers, die ich zunächst zusammennehme. Ihr gemeinsamer Ahnherr ist bezeich-

nenderweise Kierkegaard. Dies gilt zwar von Jaspers entschiedener und mehr ausschließlich als von Heidegger, der noch wesentlich andere Wurzeln hat. Kierkegaard ist der Protestant, der - um mich seiner Worte zu bedienen - mit Leidenschaft und mit unendlicher Bewußtheit den freien Entschluß dieser Übernahme des christlichen Glaubens sozusagen zum dritten Mal wiederholt hat. Aber diese Wiederholung erscheint bei ihm nicht als ein erneutes Sich-Versichern und vertiefte Bekräftigung; in ihr entsteht vielmehr ihm das qualitativ Neue, daß sie ihm zum Gegenstand wird, anders gesagt, daß sie nur als ausdrücklich vollzogene ist, was sie ist. Sein Übernehmen ist nur *als* Übernehmen, was es ist. Sein Grundproblem - und "Problem" in mehrfachem Sinn - ist daher *der Glaube*. Daß dieses in singulärem Sinn *ausdrückliche* oder *bewußte* Glauben nur *als* Glauben *Glauben* ist, heißt nicht, daß hier etwa die Forderung besteht, sich seines Glaubens bewußt zu werden; auch nicht, daß dieser Glaube wesentlich durch einen Zweifel hindurchgeht und nur als durch ihn hindurchgegangener wäre, was er ist. Vielmehr besagt es, daß er nur auf dem ständigen Grunde des Zweifels und in der ständigen Gegenhaltung gegen ihn, d. h. wiederum in einem Akt grundlos freier Entscheidung und als ein solcher Akt ist was er ist. Das Schwierige an der Exposition dieses Gedankens, der auch logisch ein prinzipielles Problem darstellt, liegt darin, daß man einmal sagen kann, dieser Glaube könne wesentlich niemals und dürfe nicht in ein ruhiges Vertrauen übergehen; daß zweitens aber gerade dieses auch wiederum von ihm gefordert wird. Ein Analogon, an dem eine Art Synthesis dieser beiden Forderungen erfüllt ist, haben wir an der festen, unwiderruflichen Entschlossenheit und Entscheidung, die die Diskontinuität eines Übergangs und Sprunges zu einer dadurch gewonnenen Kontinuität und Ständigkeit ist. Kierkegaard exponiert

daher den Glauben prinzipiell als Glauben an solches, was nicht geglaubt werden kann, als Glauben an das Unglaubliche. Er nennt dies das Paradox, und vindiziert von daher vergleichsweise dem Philosophen die Leidenschaft, dasjenige denken zu wollen, was nicht gedacht werden kann. Betrachten wir diese Situation so prinzipiell als möglich: Im allgemeinen ist das menschliche Dasein getragen und umfungen von der Natur; und dies in einem sehr weiten Sinn. Wiederum im allgemeinen ist Geschichte Tat, Handlung, Freiheit, Entschluß. Aber in dieser allgemeinen Weise betrachtet sind zwar Natur und Geschichte Gegensätze, durchaus aber nicht einander ausschließende Gegensätze. Alle Geschichte ist noch umfungen von Natur und Schicksal; alle Tat noch getragen und verwurzelt in einem Grunde, der über den Täter hinausliegt. Cäsar glaubt an seinen Stern. Viele große Täter der Geschichte waren merkwürdigerweise ausnehmend abergläubisch. Mit einem Wort: Entscheidungen, echtste Entscheidungen, sind noch der Möglichkeit nach ein sich auf natürliche Weise Machendes, ein sich von selbst Ergebendes; nicht anders wie die Wendepunkte einer Kurve noch Punkte dieser Kurve sind. So sehr also die Tat und die Entscheidung ihre Quelle in dem sich Entscheidenden, in dem Täter hat - daß sie in ihm ihre Quelle hat, ist geradezu ihre Definition - so wenig schließt das doch aus, daß sie noch aus einem größeren Raume heraus sich gebiert, in dem der Täter nur wie ein pathisches, leidendes Organ ist. Die Betrachtungen, die Aristoteles über die Prohairesis angestellt hat, gehen über diesen Rahmen nicht hinaus.

Ganz anders bei Kierkegaard; ganz anders in der gegenwärtigen europäischen Epoche. Der Grund für dieses Ganz-anders-Sein ist dunkel: Sind die glückhaften Sterne gewichen? Sind *naturhafte* Möglichkeiten erschöpft, und macht sich dieser Mangel auf Wegen, denen nachzuspüren

schwer ist, spürbar? Wie immer; auf jeden Fall sind die Entscheidungen bei Kierkegaard und in der uns gegenwärtig beschäftigenden Philosophie von heute Entscheidungen, zu deren Wesen es gehört, daß ihnen jedes Moment von Pathik fehlt. Natur und Geschichte sind *ausschließende* Gegensätze geworden. Es sind Entscheidungen, die sich prinzipiell nicht mehr ergeben, sondern *lediglich, rein* getroffen werden. Es sind *nur* noch Taten; sie entspringen *rein* und *nur* im Täter. Wir würden sie im obigen Sprachgebrauch Entscheidungen nennen, die *nur als* Entscheidungen sind, was sie sind. Es sind "potenzierte" oder in diesem singulären Sinn bewußte, ausdrückliche, *eigentliche* Entscheidungen. Wie denn ja auch der Glaube bei Kierkegaard, insofern er in dieser potenzierten Form betrachtet wird, *eigentlicher* Glaube heißt. Dieses Glauben und dieses Handeln und Leben auf dem Grunde eines solchen Glaubens heißt weiterhin dann *Existieren* oder *eigentliches Existieren*.

Bei Kierkegaard entspringen diese Begriffe aus der christlichen Erlebnislage. Die christliche Religion ist ihrer eigenen Auffassung nach *Botschaft* im wörtlichsten Sinn, d. h. geschriebene oder gesprochene Botschaft. Sie ist so wesentlich das von außen kommende Wort. Und der Glaube an diese Botschaft ist Glaube an ein solches von außen Kommendes und äußerlich Bleibendes. Aber Kierkegaard sieht in diesem letzten keinen Mangel; im Gegenteil: wollte man den Logos seines "eigentlichen" Glaubens und seines "eigentlich" als Gläubiger Existierens an einem Beispiel illustrieren, dann müßte man eine Situation erdenken, die mit der geschilderten analog ist. Der Glaube ist keine naturhafte Möglichkeit des Menschen; als Möglichkeit muß er folglich von außen ermöglicht werden; die *Realisierung* dieser Möglichkeit ist daher ein Akt *reiner* Freiheit; als Akt reiner Freiheit ist er ein Gang von sich zu

sich; im eigentlichen Existieren ist daher das Selbst Geschöpf seiner selbst und, wie es dann heißt, allererst *eigentlich* Selbst. Aber diese Erschaffung seiner selbst durch Entscheidung und Wahl hat als wesentliche Voraussetzung das Herankommen einer fremden und naturhaft fremd bleibenden Botschaft.

7. Die *Existenz*-Philosophie bei Jaspers³ ist entworfen aus der Anschauung dieses potenzierten Existierens bei Kierkegaard. Die besondere Gestalt, die das Verhältnis des Menschen zur christlichen Botschaft bei Kierkegaard hat, gibt das Schema ab - im übrigen ein elastisch und tief gezeichnetes Schema - zum Verständnis des menschlichen Daseins überhaupt als eines Lebens, das wesentlich *transzendiert* - wie Jaspers sagt - d. h. das in und aus einem Verhältnis zu einem objektiv wesentlich unfassbaren Göttlichen lebt. Das eigentliche Selbst bei Jaspers ist der *säkularisierte* Einzelne und Christ bei Kierkegaard, der durch den Glauben an die göttliche Botschaft sich gewinnt.

Worauf beruht die Möglichkeit dieser Säkularisation? Was ist das gemeinsame Moment, das sie nahelegt und veranlaßt? Jaspers ist ja keineswegs ein christlicher Philosoph. Das Sein oder die Transzendenz - zwei Worte, die bei ihm dasselbe bedeuten und die in Kürze schwer anders als eben durch das Wort "Gott" wiederzugeben sind - sind nicht ohne weiteres der Gott des Christentums. Freilich scheint mir ein gewisser Mangel bei Jaspers darin zu liegen, daß das Wort "Transzendenz" - obgleich es aus wesentlicher Erinnerung an die Kantischen Begriffe des Transzendierens und des Transzendenten bei ihm entspringt - immer doch halb religiös gefärbt scheint; es geht ihm die spezifisch philosophische Aura intendierter Objektivität ab;

³ Wenn nicht anders vermerkt, wird in der Folge nach Band und Seitenzahl zitiert: Karl Jaspers, Philosophie, 3 Bände, Berlin 1932.

sein Stil streift das Lyrische zuweilen. Aber wir fragten, worauf die Möglichkeit der Säkularisation beruhe: sie scheint mir nichts als ein Symptom dafür zu sein, daß die Krise der Tradition sich in den Begriffen desjenigen Gehalts ausspricht, der der einheitliche Grund und durchgehende Charakter unserer Kultur gewesen ist, d. h. eben in den Begriffen des Christentums. Und ein zweites geht damit zusammen: als wesentliche Botschaft hat die christliche Religion - gesehen mehr von protestantischen Gesichtspunkten aus und unter Vernachlässigung des Unterbaus naturhaften Hingeführtseins und objektiver Theologie, wie sie die römische Kirche beibringt - einen eminent geschichtlichen Charakter, d. h. sie ist hier etwas einschneidend Einmaliges, das in dramatischer Weise den sich gleichbleibenden Rhythmus des kosmischen Geschehens unterbricht und ihn entscheidend ändert. Je mehr auf der anderen Seite eine Kultur ihre Möglichkeiten ausgelebt hat, umso mehr nimmt für die in sie Hineinwachsenden der Prozeß der Übernahme den Charakter einer geschichtlichen Entscheidung an. Der Anfang einer Kultur gleicht, wie sehr er auch immer Geschichte ist, mehr einem Naturprozeß; die Fortdauer hingegen ist, wie sehr immer im übrigen sie auch den Charakter eines natürlichen Vorgangs behält, mehr ein Produkt geschichtlicher Entscheidung. Die Last der Geschichte wächst progressiv. Von hier aus scheint mir eine Art natürlicher und zufälliger Verwandtschaft zu bestehen zwischen der Situation des Europäers angesichts der christlichen Botschaft und der allgemeinen Lage der Menschen, die in eine Kultur reicher geschichtlich verwirklichter Möglichkeiten hineinwachsen. In beiden Fällen - nur je aus verschiedenen Gründen - wird die Innerung, die freie Aneignung zu einem ausdrücklichen Problem. In diesem Zusammentreffen scheint mir die Wahrheit dessen zu liegen, was Nietzsche in so überaus

anfechtbarer Weise als Verwandtschaft von Christentum und allgemeiner Dekadenz aussprach. Und auf keine andere Weise wüßte ich das Paradoxe zu erklären: daß in einer Epoche, deren allgemeine Konzeptionen von der christlichen Weltauffassung immer mehr abweichen, Philosophien von Rang entstehen, deren Begrifflichkeit sich als entscheidend von den Gedanken der christlichen und näher der protestantischen Theologie beeinflußt zeigen.

Die Philosophie von Jaspers ist die Philosophie des Idealismus, jedoch des Idealismus nach dem Schema Kierkegaards. Idealist zu sein ist in ihr ein analoges Paradoxon, wie das Christsein bei Kierkegaard. Die Forderung ist zwar schlechthin allgemein: existenziell, eigentlich, ursprünglich zu sein, was man ist; aber diese allgemeine Forderung scheint mehr doch die zu sein, existenziell Idealist zu sein. Von hier aus wird vielleicht ein anderes Rätsel deutbar, das die Epoche kennzeichnet: ich meine die Tatsache, daß Jaspers wie auch Heidegger und wie schon Kierkegaard in einer innersten und nur mehr oder minder ausdrücklich werdenden Bezogenheit auf die Philosophie Hegels denken, daß sie andererseits in dieser Philosophie gemeinsam ihren Stein des Anstoßes haben. Die Differenz liegt weniger in dem *Gehalt*, sondern geht auf das *Wie* des Habens dieses Gehalts.

In der Gedankenführung der Philosophie von Jaspers, in der Art ihres Ausdrucks, in ihren Wendungen und Bildern spricht sich ein außerordentlich starkes Gefühl der *Krisis* unserer Zeit aus. "Krisis" heißt Entscheidung; und die *objektive* Krisis, d. h. diejenige Krisis und Entscheidung, von der man sagen kann "sie bestehe", ist eben die, daß der *Fortgang in die Zukunft, die Kontinuität* des allgemeinen Daseins nicht mehr *naturnhaft vermittelt* ist, daß er sich nicht mehr von selbst, unwillkürlich und in der Weise eines selbstverständlichen Fortgezogenwerdens verwirklicht,

sondern sich nur noch durch eine *ausdrückliche Entscheidung* Halt geben kann. Die objektive Krisis ist die, daß eine subjektive Krisis, d. h. eine Entscheidung überhaupt notwendig wird.

Merkwürdig in mehrfachem Sinn - wir werden darüber noch bei Heidegger zu sprechen haben - ist der Versuch der Überwindung der Krisis. Radikal wie sie ist und erlebt wird, verlangt sie radikale Bewältigung. Mit Teilbewegungen, mit der Verteidigung einzelner Positionen, mit Wahrscheinlichkeitsgründen ist das nicht zu leisten. Und so gibt denn auch Jaspers alle Sicherungen, die die frühere Philosophie in der Form von Beweisen oder von ansprechenden Vermutungen oder auch als Ahnungen, Hoffnungen darzu reichen versuchte, radikal preis. Er geht zum Extrem des Negierens, zum Nihilismus. Nicht als ob er Nihilist wäre; so naiv ist seine Haltung nicht; mit dem Typus eines echten naiven Nihilismus, wie er z. B. bei Dostojewski begegnet, ist er nicht zu verwechseln. Freilich ist seine Haltung *auch nicht* bloß experimentierend, bloß hypothetisch. Mit einem gewissen Ernst stellt er sich in das Geschehen der Angst, der Verzweiflung. Aber wie ich schon sagte: die Bewegung der Einnahme dieses Standpunkts ist nicht naiv, sondern hat Absichten hinter sich. Es ist die Absicht, durch die Verzweiflung hindurch Sicherheit zu gewinnen. In gewisser Weise ist es der Versuch, im Nichts das Sein zu erreichen. Pascal meint noch, die Wahrscheinlichkeit für Gott, für die Transzendenz sei gleich $1/2$. Das erscheint in der heutigen Lage als viel zu hoch. Nach dem Vorgang Kierkegaards setzt man die Wahrscheinlichkeit als unendlich klein, als vernachlässigbar, um vor Unechtenheiten, vor unexistenziellen, objektiven Verführungen gesichert zu sein. Das letzte Wort der Metaphysik von Jaspers spricht den Grund dieser Haltung dahin aus, daß sie allein ermögliche "was nicht zu planen ist und als ge-

wünscht sinnwidrig wird: *im Scheitern das Sein zu erfahren*" (3, 237).

8. Heidegger, über dessen Hauptwerk "Sein und Zeit" (1927) ich einige Ausführungen nunmehr machen will, ist in philosophischer Hinsicht von Jaspers dadurch geschieden, daß er den Entwurf einer *Ontologie* unternimmt. "Ontologie muß zerfallen ... Mit der Einsicht in die Zerrissenheit des Seins für mich, sofern ich Dasein und mögliche Existenz bin, hört ... das Verlangen nach Ontologie auf, um sich in den Impuls zu verwandeln, das Sein, das ich nie als Wissen erwerben kann, durch Selbstsein zu gewinnen ... Ontologie als Wissen und Wissenwollen dessen, was das Sein eigentlich ist, in der Form einer Begrifflichkeit, welche es konstruktiv darbietet, würde für uns zur Vernichtung des eigentlichen Seinssuchens möglicher Existenz in der transzendenten Bezogenheit ihrer Entscheidung werden. Ontologie ... fesselt an objektiv gewordenes Sein und hebt Freiheit auf." (3, 160 f.) In entschiedenem Gegensatz hierzu gibt sich das Werk Heideggers als eine Untersuchung, die sich auf dem Weg einer durchgeführten Ontologie weiß. Sein erster Teil, der bisher allein erschienen ist, legt den Grund dazu in Form einer Ontologie des menschlichen Seins. Heidegger schreibt akademischer als Jaspers, das Wort im besten Sinn genommen, schulmäßiger, ohne daß ihm der damit vorgezeichnete argumentierende Gang zur Fessel würde. Im Gegenteil: als ein Meister in dieser Haltung zieht er gerade daraus wesentliche Wirkungen an Eindringlichkeit. Mindestens für eine äußere Betrachtung entspricht sein Stil am ersten dem, was wir uns gemeinhin unter einem philosophischen Werk von Bedeutung vorstellen. Eine Hauptwurzel dieser seiner Kraft ist das ausgeprägte *antike* und weiter dann *scholastische* Element seiner Bildung. Ob seine Entwicklung mehr von Aristoteles oder von Kierkegaard

bestimmt ist, ist schwer zu entscheiden. Ein zwar ganz äußerliches, doch aber bezeichnendes Beispiel dafür ist der Gedanke der *Sorge*, der einerseits ja ausgesprochen unantik und christlich anmutet; rücksichtlich dessen andererseits, wenn ich recht sehe, eine direkte Abkunft aus dem Begriff der Epimeleia, wie er von Aristoteles mehr im Vorbeigehen im 6. Buch der Nikomachischen Ethik gebraucht wird, wahrscheinlich ist. Die entschiedene Anteilnahme, die "Sein und Zeit" gleich bei der Veröffentlichung gefunden hat, entsprang wohl wesentlich aus dem mehr oder minder deutlichen Bewußtsein, daß hier ein groß angelegter Versuch vorliegt, die schicksalhafte Bezogenheit unseres Denkens auf das Christentum und die Antike in dem Element reiner Philosophie erneut in Frage zu stellen und zum Ausgleich zu bringen. Schon Kierkegaard hat zwar in einzelnen Bemerkungen, die in seinen Schriften verstreut sind, die Philosophen auf einen prinzipiellen Mangel der antiken Ontologie hingewiesen und zur Abstellung seiner auch auf dem Wege des Philosophierens aufgefordert. Insofern erweist sich Heidegger auch mit Rücksicht auf seinen Gesamtimpuls als einen gelehrigen Schüler Kierkegaards. Zugleich jedoch weckt dieser Aspekt noch sehr viel größere historische Erinnerungen; denn in je freilich sehr verschiedener Weise ist die Entwicklung der abendländischen nachantiken Philosophie durchaus bestimmt durch das Problem, die rechte Proportion dieser beiden Grundelemente zu entdecken. Thomas von Aquin bestimmte dieses Verhältnis so, daß die Philosophie, die er wesentlich ineins setzte mit der griechischen und näher mit der Aristotelischen Philosophie, das natürliche Fundament beistelle, das von der *Offenbarung* des Christentums nicht eigentlich überbaut und überwölbt, sondern gleichsam wie von einer jenseitigen Sonne bestrahlt und beleuchtet werde. Die Philosophie Hegels andererseits

nimmt diese Sonne in die Immanenz des Geistes zurück und unternimmt in ihrem Begriff des Geistes eine gnostische Deduktion der christlichen Inhalte aus der Kraft eines wesentlich von der Antike gespeisten reinen Denkens. Es kennzeichnet die Größe des Unternehmens Heideggers, daß er zwanglos in dieser großen Tradition eine Stelle hat. Wenn Hegel den christlichen *Inhalt* mit von anderswoher gegebenen Mitteln spekulativ zu gewinnen sucht, so kann man umgekehrt nicht ohne Sinn sagen, daß Heidegger die *Formen* christlicher Innerlichkeit begrifflich zu fixieren strebt, um auf diesem Wege zu einer neuen Grundlegung der *reinen Philosophie* vorzustoßen.

9. Aber die innere historische Bezüglichkeit des Werkes ist noch reicher und strahlt auch in den Bereich ein, der mit dem Namen Kants überschrieben ist. Über diese Seite ist freilich abschließend noch am wenigsten zu sagen. Indem Heidegger unternimmt "*die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen" (Vorwort von "Sein und Zeit"), entwirft er, wie schon gesagt, im ersten Teil eine Darstellung des menschlichen Seins; er bezeichnet diese Lehre als "existenziale Analytik" und sieht in ihr eine "*Fundamentalontologie*, aus der alle anderen (sc. Ontologien) erst entspringen können" (13)⁴. In seinem 1929 erschienenen Buch "Kant und das Problem der Metaphysik" interpretiert er die Kantische "*Kritik der reinen Vernunft*" dahin: daß Kant damit keineswegs die Ontologie aufheben, sondern vielmehr *das Problem* der überlieferten Ontologie "zum ersten Mal" (11) stellen wollte. Schien uns vor Heidegger gesichert und fraglos, daß Kant die Unmöglichkeit jegli-

⁴ Klammerbemerkung von König. Heideggers "Sein und Zeit" erschien 1927 im Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII und gleichzeitig als Sonderdruck, dessen Neuauflagen in den Seitenzahlen "bis auf geringe Abweichungen" (Vorbemerkung zur 9. Auflage) übereinstimmen.

cher Metaphysik im Stile der Philosophen vor ihm dartun wollte, und daß er zu eben diesem Zweck die Vernunft und das Gemüt des Menschen als des Quellpunkts solcher metaphysischer Bemühungen *kritisch* untersuchte, so gibt Heidegger dem Kantischen Unternehmen die wesentlich andere Deutung, daß es in der Absicht auf eine *Grundlegung der Metaphysik* das Problem "der *inneren Möglichkeit der Ontologie als solcher*" (12) und d. h. für Heidegger das Problem einer "Fundamentalontologie" als einer Ontologie des Seins des Menschen behandle. So durchaus neuartig diese Deutung im einzelnen auch ist, so wirft doch auch sie ein neues Licht auf eine noch andere große Tradition: Wie Fichte nämlich, so hebt auch Heidegger hervor, was nicht bestritten werden kann, daß es Kant um eine Grundlegung "zu einer jeden künftigen Metaphysik" zu tun war, so daß die Frage nach dem Aussehen einer solchen künftigen Metaphysik gerade von Kant her sich erhebt. In unmittelbarem Ausgang von Kant unternahm Fichte eine deduktive Entwicklung eines solchen Systems. Für Heidegger zieht sich die analoge Situation in die Frage zusammen: warum für Kant die Grundlegung der Metaphysik zur "Kritik der reinen Vernunft" wurde (4). Man wird nicht leugnen können, daß in dieser Fragestellung die Situation der nachkantischen spekulativen deutschen Bewegung verwandelt wieder auflebt.

Endlich weise ich in dieser Hinsicht noch ohne weitere Ausführungen auf die unmittelbar Tradition weckende Kraft schon des Titels des Werkes hin: *Sein und Zeit*. Ein durchgehendes Thema aller Philosophie ist darin mit drei kurzen Worten bestimmt vor Augen gestellt.

Lassen Sie mich jedoch von allen diesen historischen Bezüglichkeiten des Werkes absehen. Was dessen ontologischen Aspekt angeht, der neben anderem eine entscheidende Differenz gegenüber Jaspers begründet, verweise

ich Sie auf ein Buch meines Göttinger Lehrers Georg Misch. Misch hat in den Jahren 1929/1930 in einer Folge von Aufsätzen, die zunächst im "Philosophischen Anzeiger" Plessners erschienen und die jetzt in zweiter Auflage gesammelt vorliegen unter dem Titel "Lebensphilosophie und Phänomenologie", das Unternehmen Heideggers, das Sein des Menschen ein für alle Mal objektiv zu erkennen und in einer Fundamentalontologie als einer Grundlegung zur allgemeinen Metaphysik vorgängig festzulegen, einer Kritik unterzogen, die durchaus das Tiefste darstellt, was bisher darüber gesagt worden ist. Im Ausgang von Positionen Diltheys kommt Misch darin zu Formulierungen, die in manchem den später veröffentlichten Anschauungen von Jaspers nahestehen.

10. Ich möchte jedoch, wie gesagt, - zum Teil schon aus Zeitmangel - alle mehr technisch-begriffliche Problematik auf Seite lassen und statt dessen das Heideggersche Werk auf sein Woher und Wohin unter dem Aspekt der geistigen Gesamtlage von heute abhören. Wie sieht Heidegger die Stellung des Menschen und welches Verhalten schreibt er ihm gleichsam von seinem Blickpunkt aus vor?

Heideggers Lehre ist etwa folgende: *Generell* oder "existenzial" (ein Terminus Heideggers) gesprochen ist der Mensch in seinem innersten Kern ein *geschichtliches* Wesen, und was ihn *als Einzelnen* oder "existenziell" (Terminus!) betrifft, so ist die einzige Frage die, ob er, was er generell oder existenzial *schon ist*, auch existenziell und d. h. *eigentlich* werden wird oder nicht. Insofern er bloß existenzial geschichtlich ist, ist er es - *er* nämlich *als Einzelner* - nur *uneigentlich*. Das ihn als Menschen gründende Entweder-Oder seines Daseins, in dem die Möglichkeit *der Freiheit* residiert, ist dies: ob er, was er an sich und uneigentlich schon ist, durch *Entscheidung* und *freie Übernahme* auch eigentlich oder auch *selbst* werden will.

So lange er nur existenzial oder qua Mensch ein geschichtliches Wesen ist, so lange ist - im Sprachgebrauch Heideggers - er *selbst* es noch nicht, oder anders ausgedrückt, so lange ist er selbst es noch *nicht eigentlich*.

Wir sehen also zunächst das Doppelte: Einmal ist der Mensch *ein Selbiges* in sozusagen zwei Formen oder zwei Weisen. In jeder dieser Weisen ist er, was er ist; nur ist er dieses Selbige im einen Falle in anderer Weise als im anderen Falle. Sodann zweitens lautet die Bestimmung des *einen*, selbigen *Was*, daß der Mensch *geschichtlich* ist. Was macht nun diese "Geschichtlichkeit" des Menschen aus? Was besagt sie? Worin liegt sie? Es muß offenbar wiederum *ein Selbiges* sein, als in welchem sie konkreter greifbar wird.

Man kann dieses selbige Was in sehr verschiedener Weise durch das Werk Heideggers hindurch verfolgen und für sich herauszustellen versuchen. Auf das Problem der Geschichtlichkeit hin gewendet ist es - in Kürze und mit bewußtem Absehen von den Begriffsvermittlungen gesagt - *die Welt*, in die der Einzelne hineingeboren wird, und die ihm dadurch sozusagen als *Erbteil* zufällt. "Die Welt" ist aber nach Heidegger nichts für sich Bestehendes, in dem man darinsein kann oder nicht; freilich ist sie auch nicht nur ein Gedanke oder ein Aspekt oder eine Kategorie des Menschen; vielmehr ist sie durchaus *auch* das, *worin* der Mensch lebt, nur ist sie *auch* das *wesentlich nur*, insofern der Mensch ursprünglich und von sich aus ein In-der-Welt-Seiendes ist. Und von daher ist das *Selbige* nun, genauer gesagt, nicht einfach "die Welt", sondern *das In-der-Welt-sein* des Menschen. Zur-Welt-Kommen ist demzufolge nicht etwa die Bedingung dafür, daß dem Menschen ein Erbe zufällt; vielmehr ist das In-der-Welt-sein eo ipso ein Erben beziehungsweise ein Immer-schon-geerbt-Haben. Dieses eine und selbige In-der-Welt-sein also, das den

innersten Kern und schlechthin das Wesen des Menschen ausmacht, ist dasjenige, das in zwei Formen oder zwei Weisen wirklich sein kann. Es kann ein *uneigentliches* In-der-Welt-sein sein, und es ist dann eine Art *Verfallensein* an es, eine Art *Verlorensein* in es. Es ist anderseits möglich, daß der Mensch sich diesem seinem Ausgeliefertsein entreißt, um *selbst* und *eigentlich* in der Welt zu sein. Die Geschichtlichkeit des Menschen ist also dies, daß er ursprünglich und in seinem innersten Kerne *ein erbendes Wesen ist*, daß er nicht Mensch sein würde, wäre er nicht das; daß er ferner niemals dieses sein Erbe los wird, daß er aber wesentlich in der Möglichkeit lebt, sein Sein oder sein Erbe in freier Entschlossenheit zu übernehmen. Sie werden dies recht verstehen: In diesem Gedankengang ist nicht von einem Sein des Menschen die Rede, rücksichtlich dessen die Erklärung dahin ginge, daß der Einzelne und jeder Einzelne es durch einen Erbgang welcher Art immer empfangen; vielmehr *besteht* das Sein des Menschen *darin*, daß es Erbe ist. Das Sein des Menschen ist, griechisch ausgedrückt, καθ' αὐτὸ und nicht κατὰ συμβεβηκός Erbe; und insofern Kontinuität, die durch Erbgang, durch Überlieferung und Tradition vermittelt ist, das Wesen des Geschichtlichen ausmacht, ist der Mensch an sich geschichtlich.

Was ist nun dieses In-der-Welt-sein noch mehr in concreto? Es ist unendlich oder auch endlos Vieles, denn jedes menschliche Tun im weitesten Sinn des Wortes "Tun" muß offenbar als eine Art Besonderung von ihm dargestellt werden können. Die Zulässigkeit begrifflicher Fixierungen, deren konkreter Inhalt unendlich ist, stellt ein prinzipielles Problem dar; auf jeden Fall erschweren solche Fixierungen jede inhaltliche Interpretation ungemein. Aber zweifelsohne werden wir doch sagen können, daß zu diesem In-der-Welt-sein unser ganzes konkretes Leben in

den verschiedenartigsten Verhältnissen, Lebensbezügen, Zuwendungen, Abwendungen, Bindungen gehört. Und wenn dies, dann dürfen wir und wollen wir für unsere gegenwärtige Betrachtung das kulturelle und vorzüglich dann das religiöse Erbe besonders herausheben.

11. Bemerken Sie dabei von vornherein Folgendes: Man könnte etwa versuchen, den Menschen als "das religiöse Wesen" zu bestimmen, d. h. als das Wesen, das aus einer innersten Bezogenheit welcher Art immer auf ein Göttliches und Unbedingtes lebt. Dem würde die Konzeption Heideggers a priori nicht widersprechen. Religiös-sein beziehungsweise In-der-Welt-der-Religion-sein ist doch - diese Interpretation muß gestattet sein - gleichfalls ein In-der-Welt-sein. Und es würde vereinbar sein, den Menschen sowohl ein *geschichtliches*, als auch ein *religiöses* Wesen sein zu lassen. Aber darüber müßten wir uns bei diesem Ansatz klar sein, daß nach Heidegger das Verhältnis dieser beiden Bestimmungen, wenn ich recht sehe, dahin zu formulieren wäre, daß der Mensch nur insofern ein religiöses Wesen ist, als er *als Erbe* in eine religiöse Welt und d. h. zunächst in eine bestimmte religiöse *Tradition* hineinwächst. Das Verhältnis des Einzelnen zu dieser Tradition könnte *nur das* sein, daß er sie - ihr verfallen - uneigentlich ist, *oder* sie *eigentlich* ist, d. h. eigentlich als In-der-Welt-der-Religion-Seiendes existiert. Und zwar dies letzte durch *entschlossene Übernahme*.

Der Begriff der *Endlichkeit* und zwar der Endlichkeit *des Menschen*, den Heidegger mit absonderlicher Gewalt vorträgt, hat vermutlich hierin seine Wurzel. Die Endlichkeit des Menschen ist nicht die allgemeine Vergänglichkeit, der jedes Seiende unterliegt. Sie wird auch nicht aufgehoben oder wenigstens modifiziert dadurch, daß wir annehmen, der Mensch stehe in einem inneren Verhältnis zum Unbedingten, zum Unendlichen - der junge Hegel würde

sagen: in einer "relativen Identität" mit ihm. Eine solche Annahme würde durchaus noch nicht den Heideggerschen Begriff der menschlichen Endlichkeit erschüttern. Die innerste Endlichkeit des Menschen liegt bei ihm vielmehr darin, daß das gedachte Verhältnis erstens nur als ein historisch vermitteltes möglich ist und zweitens, daß ineins damit der Mensch von dieser Vermittlung und von den in ihr überlieferten Bestimmtheiten *niemals frei wird*. Denn *die Freiheit*, die ihm Heidegger in dieser Lage zuschreibt, ist nicht etwa Freiheit zu *irgendeinem* Verhältnis, sondern durchaus nur Freiheit zur Übernahme *dieser bestimmten, ererbten* Verhältnisse. Dieses totale innerste Bestimmtheitssein durch das Erbe, durch - mit Heideggers Terminus - *die Geworfenheit*, hinter die der Mensch niemals zurückkommt (383) und die er *nur* übernehmen kann, konstituiert diesen Begriff einer spezifisch menschlichen Endlichkeit. Wie sehr diese Konzeption von dem christlich-scholastischen Begriff des ens finitum abweicht, sieht man ohne weiteres.

Die Macht der Tradition, die Last der Geschichte ist nach Heidegger schlechthin unendlich groß. Und sie ist unentzerrbar; denn *jede* Möglichkeit ist nur als ererbte wirklich. Hier schlummert nichts mehr in einem von Zukunft trächtigen Schoße. Daß die Möglichkeiten einer bestimmten Kultur "erschöpft sind", mag ein problematisches Bild sein, und daß es in einem konkreten Fall sich so verhält, ist sogar sicher immer ein höchst problematisches Urteil. Aber gesetzt, es verhielte sich in der Tat in einem Falle so, gesetzt ferner, wir wollten uns einen Philosophen vorstellen, der diese tiefgefühlte Lage nach Art der Philosophen äternisierte und sie zur Lage *des* Menschen *schlechthin* erhöhe, dann müßten wir uns wohl eine Lehre wie diese Heideggers denken, nach der "die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*"

(383) und eben - so füge ich in interpretierender Absicht hinzu - *nur* aus dem Erbe erschließbar sind. Solche Möglichkeiten müssen eben *heraus sein*, wenn anders wir sie uns durch einen Akt entschlossener Wahl sollen *eigentlich* überliefern können.

12. Allein nun gibt es doch *Freiheit* bei Heidegger; echte Freiheit, die nicht Willkür ist, sondern Freiheit zu etwas, zu einem Unbedingten, aus der "relativen Identität" mit dem ich *eigentlich* oder *als ich selbst* existieren kann. Heidegger wäre ja kein Philosoph, wenn dieses bei ihm fehlen würde. Betrachten wir die Gestalt, die Freiheit in seiner Konzeption hat.

Autorität und Freiheit, Überlieferung und eigenes Denken, Fühlen, Erleben sind geschichtliche Gegensätze, die anscheinend in jeder Kultur als Gegensätze wirklich werden und in der integrativen, übergreifenden Tendenz des Philosophierens einen Ausgleich suchen.

Hegel, der die Epoche der europäischen *Aufklärung* abschließt, hat sein Werk verrichtet aus dem leidenschaftlichen Verlangen, die für jeden Anfang in der Zeit notwendige Äußerlichkeit - die "Unmittelbarkeit", wie er sagt, mit der dasjenige, was Heidegger säkularisierend "Geworfenheit" nennt, eng zusammengeht - durch spekulative Erkenntnis zu tilgen und gleichsam zu *verzehren*. Wie die Nahrung, die wir zu uns nehmen, wesentlich zunächst ein Äußerliches ist, das wir uns aneignen oder assimilieren, und wie in dieser Verwandlung das Sein-zu-einem-Fremden übergeht in das Sein-zu-einem-Eigenen, zu unserem Leib, und wie wir endlich durch unseren Leib äußerlich bestimmt sind und zugleich und ineins damit in ihm bei uns selber, zu Hause und *frei* sind - so ist in einer gewissen Analogie dazu für Hegel die spekulative *Vernunft* diejenige Macht, die jede wirkliche Tradition und Autorität, d. h. jede Tradition, die geschichtlichen Bestand gewonnen

hat, zu assimilieren und recht eigentlich zu *verdauen* vermag. Die spekulative Deduktion ist die Weise, in der sich die Vernunft dieser ihrer Macht vergewissert. Und zu dem Verdauten, d. h. zu dem Begriffenen verhält sich die Vernunft wie zu sich selbst, d. h. sie ist in diesem Verhältnis *frei*. Der Freiheit der Vernunft und des vernünftigen Menschen korrespondiert bei Hegel die Vernünftigkeit des Wirklichen, d. h. die Vernünftigkeit von Überlieferung und Autorität. Die Freiheit "*versöhnt sich*" mit der Überlieferung, die Vernunft mit der Geschichte. Der plötzliche Zusammenbruch der Herrschaft dieses Systems wartet noch auf seinen Historiker; und vielleicht ist dessen Zeit überhaupt noch nicht gekommen. Daß die Vernunft alles verdaut, daß sie sozusagen "alles schluckt", ist ja schon - als Alltagsausdruck verstanden - eine unmittelbar zweideutige Feststellung, die sich sozusagen nur einen Augenblick lang guten Glaubens für eindeutig halten kann. Das Verhältnis der spekulativen Philosophie zur Überlieferung ist nicht durchaus aufrichtig und nicht naiv; die Philosophie öffnet sich der Tradition nur mit Absicht, sei diese Absicht auch eben die des Begreifens. Niemandem ist damit so recht gedient: weder der Freiheit, noch der Autorität, am allerwenigsten aber dem konkreten Einzelnen. Es bedingt ein Inschwebehalten des innersten Menschen solange "bis" - wie Kierkegaard spottet - "das System fertig ist". Das provisorische Dasein des Menschen, der das Ende seines leidvollen Provisoriums von dem Gelingen seines spekulativen Geschäfts abhängig weiß, ist komisch.

Im Grunde jedoch ist es überhaupt nicht der Zweifel an der Macht der spekulativen Vernunft, der die Auflösung der Stellung dieses Systems bewirkte. Denn ob wir nun die Kraft der Vernunft sehr gering anschlagen oder sie mit Hegel für schrankenlos halten, so bleibt dies in beiden

Fällen nur ein Glaube, der niemals in ein Wissen übergehen kann. Ob das Mißlingen eines Unternehmens an mir oder an der Art des Unternehmens liegt, bleibt ewig unentscheidbar; was unmöglich ist, weiß Gott allein. Nicht darin also ist der Abfall von Hegel begründet. Entscheidend ist vielmehr dieses, daß Hegel das freie Verhältnis zum Unbedingten *überhaupt abhängig macht*, gleichgültig wodurch. Denn es scheint, als verlange der Gedanke eines freien Verhältnisses zum Unbedingten, daß es *selbst* ein *unbedingtes* Verhältnis ist; es scheint seine aufbauende Kraft nur dann entfalten zu können, wenn es selbst grundlos wirklich oder - Hegelisch gesprochen - "unmittelbar" ist. Dem steht dann freilich hart entgegen, daß die Unmittelbarkeit in aller Geschichte *verlassen wird*, und daß es nicht von uns mehr abhängt, ob diese Unmittelbarkeit sich wiederherstellt. Und damit tritt dann das Problem *des Glaubens* ein, wie es Kierkegaard gesehen hat.

In bezug auf dieses grundlose, freie Wirklichwerden eines solchen Verhältnisses können wir aber zwei Möglichkeiten unterscheiden. Einmal ist jedes innerste Ergriffensein, jede echte Bekehrung - ich erinnere an die Analysen, die William James davon gegeben hat⁵ - ein solches freies Sichmachen. Daß darin ein Überwältigtsein liegt, schließt - wie Sie unmittelbar fühlen werden - Freiheit nicht aus, sondern ein. Aber zweitens kann dieser freie Übergang auch durch *Entscheidung* wirklich werden, durch eine Wahl, die dann zugleich Selbstwahl ist. Und diese schließt dann das Erleidnis, das Überwältigtsein aus. Das Vorläufige, Provisorische, kann durch Gnade oder Entschluß überwunden werden. Was man heutzutage "existenziell" nennt, deckt - sachlich gesehen - beide Formen. "Existenziell" ist jedes

⁵ William James, The varieties of religious experience, New York: Longmans, Green and Co. 1929.

echte, wahrhaftige Verhalten, das der Möglichkeit nach unecht, aus zweiter Hand, äußerlich, nicht ursprünglich sein kann. Überall, wo es mir, wenn es mir um die Sache geht, ebenso um mich selber geht - eine Doppelheit, die ja nicht bei jeder beliebigen Sache möglich ist - ist Existenz. Und in diesem Sinn ist die Philosophie Hegels in der Tat unexistenziell, weil sie weder die unwillbare Ergriffenheit, das Erlebnis im tiefsten Sinn, noch den Ernst grundloser Entscheidung in die Fundamente ihres Systems aufnimmt. Sie ist nicht eigentlich eine Philosophie für das wesentlich beschränkte menschliche Sein. Anders gesagt: die Schranken des Menschen sieht sie nur als Schranken, nicht als positive Momente, die allererst dasjenige möglich machen, was vielleicht Größe des Menschen heißen kann.

13. Wo steht nun in diesem Zusammenhang näher die Philosophie Heideggers? Was für eine Freiheit kennt er? Wir sahen schon: In Heidegger wird das ungemein starke Gefühl der Unentrinnbarkeit der Tradition ausdrücklich. Er macht das Verfallensein an das zunächst bloß Überkommene zu einem Wesensmoment des Menschen schlechthin. Diese Lage ist die Unfreiheit, die Unursprünglichkeit in ihrer höchsten Form, denn es ist in ihr die versucherische Verkehrung enthalten, daß der Mensch für Freiheit und Selbständigkeit nimmt, was in Wahrheit der äußerste Gegensatz zu ihr ist. Aber das Sein des Menschen ist nun nach Heidegger einerseits zwar durch und durch durch dieses Verfallensein bestimmt, andererseits jedoch und ebenso sehr durch die Möglichkeit der Freiheit. *Wozu* kann nun dieser Mensch, der durch sein Erbe schlechthin bestimmt ist, überhaupt noch *frei* sein? Anders gefragt: Wenn der Mensch nicht nur uneigentlich existiert, sondern wesentlich ein uneigentlich Existierendes ist, und wenn andererseits doch eine Befreiung daraus möglich sein soll, wie allein kann dann diese Befreiung aussehen? So

gesehen scheint mir schon begrifflich keine andere Antwort denkbar, als die, die Heidegger in der Tat gibt: daß nämlich allein die *Freiheit zum Tode* echte Freiheit ist und alle anderen möglichen Freiheiten ermöglicht. Wenn ich wesentlich etwas bin, - dieses Etwas sei im übrigen, was immer; im gegenwärtigen Fall ist es eben das Ein-uneigentlich-Existierendes-sein - so kann ich mich diesem meinem Sein nur dadurch entreißen, daß ich mich in gewisser Weise in mein eigenes Nichtsein hineinstelle. Das eigene Nichtsein ist die einzige Möglichkeit meiner selbst, die mir die Gewißheit gibt, daß ich, wenn ich *zu ihr* ein freies Verhältnis gewinne, wenn ich also in meinem Nichtsein gleichsam bei mir und zu Hause bin, *ich selbst* es bin, der sich verhält. Mein eigenes Nichtsein, das mich aus dem Angesicht des Todes anblickt, ist eine Möglichkeit meiner selbst, zu der ich mich, nach Heidegger, wie zu jeder anderen Möglichkeit, *frei*, d. h. willentlich oder unfrei, uneigentlich, "*unwillentlich*" (193) verhalten kann. Im Unterschied aber zu jeder anderen Möglichkeit meiner selbst, die immer noch den Zweifel duldet, ob das sie übernehmende Verhalten ursprünglich, echt, eigentlich oder wahrhaft frei ist, ist das freie Verhalten zur Möglichkeit des eigenen Nichtseins ein solches, daß ich darin niemandem bloß folgen kann. Notwendig *vereinzelt* es vielmehr mich und zwingt mich damit zur *Eigentlichkeit*.

Die Freiheit wird hier gleichsam der härtesten Bewährungsprobe unterworfen, denn der Tod scheint die höchste Unfreiheit zu sein. Er scheint diejenige Habe und dasjenige Erbe zu sein, zu dem schlechterdings kein willentliches Verhalten möglich ist. Freiheit ist dort, wo sich der Mensch aus seinem innersten Grunde positiv verhält zu ..., und da der Mensch zufolge des Heideggerschen Ansatzes bei dem durchgängigen Verfallensein diesen innersten Grund wesentlich nicht erreicht, so mutet Heidegger der

Freiheit zu, ihn aufzuschließen dadurch, daß sie die Möglichkeit des eigenen Nichtseins willentlich übernimmt. Es ist das äußerste Gegenteil aller christlichen Ergebenheit in den Willen Gottes. Dem Tode soll nicht sein "Stachel", den er ja essentiell hat, genommen werden. Vielmehr das uneigentliche Sein-zum-Tode, das der Mensch ist, soll entschlossen in der Tapferkeit der Angst gewählt werden. Die Freiheit scheint darin übergroß zu sein; aber diese Übergröße ist nur die Kehrseite der Übergröße der Unfreiheit des Verfallenseins.

14. Heidegger nennt dieses eigentliche Sein-zum-Tode terminologisch ein "*Vorlaufen in die Möglichkeit*" (262), ein Vorlaufen nämlich in den Tod als einer gewissen Möglichkeit meiner selbst. Und er versucht nun zu zeigen, daß dieses Vorlaufen die Grundbedingung jedes anderen eigentlichen Existierens ist.

Ich habe nun nicht die Zeit, Ihnen im einzelnen die gedanklichen Schritte, die Ausdrücke und die begrifflichen Mittel darzulegen und zu interpretieren, mit denen Heidegger seine Konzeption dieser Freiheit zum Tode ausspricht. Wenn meine bisherigen Bemerkungen darüber in Ihnen den Eindruck hinterlassen, daß diese Konzeption paradox, begrifflich leicht anfechtbar und sozusagen "ausgefallen" ist, so schieben Sie das ohne Bedenken auf meine Darstellung. Wer von Ihnen das Werk studiert hat, wird mir darin zustimmen, daß nicht viele Werke so in sich geschlossen, so gleichsam mehrfach vernietet sind, als "Sein und Zeit". Die Darstellung prozediert in der Form jeweils vertiefender Wiederholungen, d. h. ein und dieselbe Grundbewegungen wird auf den verschiedenen Stufen jeweils neu aufgenommen und in dem neuen Element durchexerziert. So empfangen die tragenden Gedanken jeweils neues Licht und stärker überredende Kraft durch die zwar wiederholte aber doch auch verwandelte Gestalt, die

sie auf der anderen Stufe haben. In dieser Beziehung hebe ich im Vorbeigehen und beispielsweise nur dies heraus: daß das Vorlaufen-in-den-Tod die "ursprüngliche Zeit" - d. h. diejenige Zeit, die nach dieser Ontologie der Mensch *ist* - mitbegründet; und daß Heidegger nun in einem transzendentalen Gedankengang, der Motive Kants aufnimmt, die These aufstellt, diese ursprüngliche Zeit *sei endlich* und aus ihr *entspringe* erst die unendliche Zeit, von der wir sagen, daß in ihr die Dinge entstehen und vergehen.

15. Aber vielleicht ist es möglich, auch von diesen Vernichtungen abzusehen und den Charakter und gleichsam die Melodie dieser Freiheit zum Tode als der Bedingung alles anderen eigentlichen Existierens unmittelbar herauszuhören. Es ist eine Philosophie weder in Dur, noch auch eigentlich in Moll. Eine Art heroischer Haltung ist unverkennbar. Es ist ein Ausharren auf einem Posten, der so bedroht erscheint, daß Hoffnungen nur noch entnervend wirken, so daß der Autor sie sich aus diätetischen Gründen gleichsam zu verbieten scheint. Der Wille, sich nichts vormachen zu lassen, sich rein zu bewahren von den erniedrigenden Befleckungen mit solchem, zu dem das eigentliche Selbst nicht wahrhaft aus seinem Grunde stehen kann, ist ebenso groß, wie anderseits die Überzeugung von der wesentlichen Unmöglichkeit eines geschichtlich unvermittelten beziehungsweise eines diese Vermittlung wahrhaft tilgenden Ergreifens der Wahrheit. Diese echte Leidenschaft nach ursprünglicher Berührung mit dem Sein einerseits, und die Überzeugung von der objektiven Unmöglichkeit anderseits werden nun aber in Heidegger nicht zum Motiv und Thema des Philosophierens, sondern - ziemlich dogmatisch - als inhaltliche Erkenntnisse ontologischer beziehungsweise metaphysischer Art über das Sein des Menschen ausgesprochen. So ist nach Heidegger existenzielles Sichverhalten so viel wie *In-der-Wahrheit-sein*;

unselbständiges Sichtragenlassen von Überkommenem ein *In-der-Unwahrheit-sein*; und vom Menschen heißt es daher - und zwar eben im Sinn einer metaphysischen Bestimmung - er sei "*gleich-ursprünglich* in der Wahrheit und Unwahrheit" (223). Da er dies nun "*gleich ursprünglich*" ist, so kann offenbar die philosophische und überhaupt die menschliche Bewegung zur Wahrheit hin nicht die aus der Unwahrheit in die Wahrheit sein. Die Unwahrheit vielmehr legt Heidegger aus als *uneigentliches* Existieren, die Wahrheit als eigentliches Existieren; und die Bewegung ist dann folgerecht die, daß der Mensch durch das Vorlaufen in den Tod hindurch *entschlossen* die Unwahrheit, in der er wesentlich ist, *übernimmt*. Diese "Entschlossenheit" gilt ihm als die "eigentliche Wahrheit". Und die Entschlossenheit ist dies, daß sie sich "die Unwahrheit eigentlich zueignet" (299).

Wir sahen, daß das *Vorlaufen in den Tod* sowohl selbst ein *existenzielles* Verhalten ist als auch alles andere existenzielle Verhalten *ermöglicht* (262). Welches sind die erlebnismäßigen Grundlagen dieses Ansatzes?

Was das Vorlaufen angeht, insoweit es existenzielles Verhalten *ermöglicht*, so spürt man unmittelbar, daß darin eine eigentümliche und in gewisser Weise allgemein menschliche Wahrheit zum Ausdruck kommt. Eine innige Vergegenwärtigung des eigenen Todes, genauer, ein innigstes Durchdrungensein von der *Gewißheit* des eigenen Todes *in der Unbestimmtheit des Wann* ist in der Tat eine Stimmung, die erstens und allgemein wie *jede* Stimmung auch ein Gestimmtsein für etwas, ein Aufgelegtsein zu etwas - eine Art *propensio in aliquid* (dieser Hinweis S. 188 zu dem Terminus "*Freisein für ...*") - ist und die zweitens und im besonderen - wie sehr sie auch *Angst* ist, ja gerade weil sie es ist - keineswegs niederschlägt und tatlos oder verzweifelt macht. Im Gegenteil: es ist eine spezifisch *auf-*

rufende Stimmung, eine Stimmung, die aufruft zum Werk und zum Wirken, die *vorruft* in die faktische Wirklichkeit. Das vollkommene Durchdrungensein von dieser Gewißheit - freilich von ihr in der Unbestimmtheit des Wann - setzt sich unmittelbar um in den leidenschaftlichen Drang zum Wirken, solange es Tag ist.

16. Es fällt auf, daß zur Realisierung der Richtigkeit und Angemessenheit dieser Behauptung konkrete empirische Beispiele naheliegen, die kurz durchdacht werden mögen. Nehmen wir etwa das Beispiel, daß Menschen - näher z. B. Polarfahrer - wissen, daß sie eine bestimmte Wegstrecke bei sonst *gewisser Gefahr ihres Lebens* innerhalb einer *bestimmten Zeit* zurücklegen müssen. Eine gewisse Möglichkeit, dieses zu *leisten* - sei sie auch noch so gering - muß natürlich gegeben sein. Was werden sie in dieser Lage tun? Sie werden offenbar alle ihre Kräfte daran setzen, um diese gefahrvolle Situation zu meistern. Und was können wir ihnen wünschen dabei? Ebenso offenbar dieses: daß sie die Gefahr, in der sie schweben, keinen Augenblick *aus dem Auge verlieren*; daß sie ineins damit keinen Augenblick lang aufhören, die Kraft zu haben, sich zu *ängsten*. Denn nur in dieser sie vollkommen durchherrschenden Angst werden sie "*frei sein für*" das in der augenblicklichen Situation von ihnen Verlangte; nur in ihr werden sie *geneigt sein* zu diesem Verlangten. Nur in dieser Angst werden sie hinlänglich *augenblicklich* sein, um sich nicht ablenken zu lassen, um keinen Blick zu haben für Unwesentliches. Das Problem ihrer Situation ist in der Tat dieses, ob sie imstande sind, sich in dieser Stimmung der Angst *zu halten*, denn nur sie kann aus ihnen alle Kräfte entlocken; nur sie kann sie wahrhaft "mobil machen".

Die Grundlinien dieser Situation sind folgende: eine unmittelbare Gefahr und Bedrohung des Lebens ineins mit

der Möglichkeit, ihr zu begegnen, wenn man wirklich alle Kräfte einsetzt und "das Letzte hergibt". Aus dieser Situation folgt unmittelbar *Todesangst* und zwar nicht *die* Todesangst, die *der* fühlen mag, der sein Ende schon in sich fühlt, anders gesagt, der ein Vorgefühl oder eine Vorahnung seines Todes hat, sondern diejenige Angst um das eigene Leben, die Gewißheit des Todes verbunden mit einem Funken bedingter Hoffnung ist. *Diese Angst entreißt* unmittelbar jeder *Verfallenheit* an Unwesentliches. *Sie* verlieren bedeutet unmittelbar ein Nachlassen der Kräfte. Denken Sie an das Beispiel des Todes durch Erfrieren: wer die Angst vor dem Tode in sich wahrhaft wach halten könnte, würde nicht erfrieren. Das Nachlassen der Kräfte ist *unmittelbar eines* mit dem Nachlassen der Angst vor dem Tode. Was von diesen beiden primär ist, ist schwer zu sagen und überhaupt vielleicht eine metaphysische Frage. Es ist auch bekannt, daß diese Angst, weit entfernt davon zu verwirren, einen klaren, entschlossenen Blick gibt, daß sie vollkommen ruhig, gefaßt und *konzentriert aufmerksam* macht. Sie bringt in jener rätselhaften Weise, die eben im Grunde Identität scheint, *vollkommene Geistesgegenwart* hervor. Diese Angst ist zwar offenbar noch nicht der konkrete *Entschluß*, aber ebenso offenbar *ermöglicht* sie unmittelbar jeden einzelnen konkreten Entschluß und die erstreckte Stetigkeit konkreter Entschlüsse, die die Lage in ihrem Verlauf fordert.

Wir haben hier sozusagen eine *empirische* Erfahrung oder mindestens, wenn wir es selbst noch nicht erlebt haben, so spüren wir doch, daß der skizzierte Ablauf eben der sein wird, der geschildert wurde. Auch werden wir geneigt sein, a priori anzunehmen, daß es sich hier um eine *allgemein* menschliche Erfahrung handelt, in der sich nicht der Deutsche vom Franzosen, nicht der Europäer vom Asiaten und nicht der Kulturmensch vom Primitiven unterscheidet.

Dies freilich nur, wofern die angegebenen *Voraussetzungen* identisch erfüllt sind, so daß die Frage nur *die* sein könnte, ob z. B. Völker darin unterschieden sind, daß eine dieser Voraussetzungen bei ihnen *wesentlich* nicht erfüllbar ist.

Wer nun von Ihnen Heidegger gelesen hat, wird, glaube ich, unmittelbar sehen, wie genau die Situation in dem Vergleich zu den entsprechenden Kategorien führt, die auch "Sein und Zeit" durchziehen. Der Vergleich ist gleichsam der Schritt für Schritt empirisch verifizierende Schlüssel zu der ontologischen Konzeption *des* Menschen bei Heidegger. Der große Unterschied ist nur eben der, daß unser Vergleich sich auf eine *besondere* Situation bezieht, die sich *innerhalb* eines Menschenlebens ergeben kann, während Heidegger *das* menschliche Leben als solches anscheinend *nach Maßgabe* dieser besonderen Situation interpretiert. Beachten Sie nur z. B. vorweg Folgendes, wie ungemein passend es wäre, unsere Polarfahrer in die geschilderte Situation *geworfen* zu nennen. Es lohnt sich daher vielleicht, diese Analogie als eine Art heuristisch-interpretativen Prinzips zu benutzen und eine Strecke weit ihr im einzelnen nachzugehen.

17. Dabei kommt es dann zunächst darauf an, die *Voraussetzungen* der Situation *entsprechend* zu *übersetzen*. Zunächst: Unsere Polarfahrer haben noch sozusagen *das ganze Leben vor sich*. Sie hängen am Leben; ihr tiefster Instinkt sei der des Kampfes um ihr Leben (Dasein!). Es sind ungebrochene, gesunde Menschen. Je entschiedener sie am Leben hängen, um so tiefer wird ihre Angst und um so größer ihre Leistung sein. Es "geht um" ihr Leben, das auf dem Spiel steht zufolge der Situation; und als in dieser Situation seiend "geht es ihnen um" ihr Leben. Dem entspricht bei dem Menschen Heideggers, daß das, woran er hängt, worauf innerlichst bezogen er lebt, oder das, was er

noch *vor sich hat*, sein Werk ist. In welchem Sinn hier "Werk" zu nehmen ist, ist in Kürze unmöglich und schwer zu sagen, auch wenn man weitläufig würde. Die Erinnerung an die Bedeutung des Platonisch-Aristotelischen "Ergon" ist vielleicht weiterführend. In der Nikomachischen Ethik sagt Aristoteles: "Wie für einen Flötenspieler, einen Bildhauer oder sonst einen Künstler, und wie überhaupt für alles, was eine Tätigkeit und Verrichtung hat, in der Tätigkeit das Gute und Vollkommene liegt, so ist es wohl auch bei dem Menschen der Fall, wenn anders es *eine eigentümlich menschliche Tätigkeit* (ἔργον) gibt."⁶ Zur vorläufigen Fixierung jedoch denken Sie an ein Werk in dem Sinn, in dem man von den Werken des Künstlers oder Philosophen spricht. So nehmen wir an, daß das, was der Mensch vor sich hat, sein Werk ist. Und von daher versteht man zunächst, daß der Mensch ein "Seinkönnen" *ist* (144). Er "*ist* je seine Möglichkeit" (42). Da er seine Möglichkeit *ist*, braucht er sie nicht draußen oder auch in sich zu suchen; da er aber seine *Möglichkeit* ist, da diese besondere Möglichkeit "die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit" des Menschen ist (143 f.), ist er nicht schlechthin wirklich was er ist, sondern *kann* sich selbst wählen beziehungsweise verlieren (42). Dieser Mensch ist kein "Könner"; es handelt sich nicht um Talente und Anlagen; sondern er ist ein Seinkönnen und zwar je sein eigenes Seinkönnen, das ihm "in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig" (144) sein kann. Er hat sein *Werk* so "vor sich", wie die Polarfahrer ihr *Leben* "vor sich haben".

Die verglichenen Situationen sind beide Situationen *der Bedrohung*. Bedroht ist *allgemein* das, was beide "vor sich

⁶ EN I 6, 1097 b 25; König benutzte die Übersetzung von Eugen Rolfes (Meiner, Philosophische Bibliothek Bd. 5).

haben", "worum es ihnen geht". Der Unterschied ist zunächst, daß im einen Fall *das Leben*, im anderen *das Ergon* bedroht ist. Was ist ferner nun das Bedrohende? Bei dem Menschen Heideggers ist das offenbar *sein Tod*. Der Mensch, jeder Mensch, ist sterblich. Und da zugleich jeder Mensch als ein Seinkönnen in Ansatz gebracht ist, so ist die Situation des Menschen schlechthin, die allgemeine menschliche Situation, die der ständigen Bedrohung. Der Unterschied beider Situationen ist *formal* der zwischen einer *empirischen* Situation und einer wesentlich *bestehenden* Situation, einer *Grenzsituation* im Sinne von Jaspers. In dem Begriff der "Grenzsituation" bekommt der alltägliche Begriff der Situation philosophische Bedeutung. Was ist das Bedrohende bei den Polarfahrern? Hier scheint eine Identität sich herauszustellen, denn man muß doch wohl sagen, daß das auch bei ihnen ihr Tod ist. Der Tod bedroht ihr Leben.

Verständlich wird ferner von hier aus, daß das Sein des Menschen *Sorge* sein soll, daß der Mensch *Sorge ist*. Offenkundig ist das Sein der Polarfahrer, *solange* sie in der fraglichen Situation sind, *Sorge*. Ihr Leben gestaltet sich *aus der Zukunft*: sie sind *sich vorweg*, d. h. sie existieren aus dem, was sie "vor sich haben"; sie sind ferner *geworfen*, d. h. sie sind *schon* (gleichsam *unversehens*) in einer *totalen* Situation, die sich in eine erstreckte Kontinuität, gleichsam in einen "Lebenszusammenhang" einzelner Situationen auseinanderlegt; *drittens* sind sie *verfallen*; sie sind in diese totale Situation geworfen *als* "In-der-Welt-sein" oder "*als Sein beim*" "besorgten innerweltlichen Zuhandenen" (192). Das hat hier sogar einen besonders klaren Sinn, denn die Polarfahrer sind was sie sind offenbar nur, insofern sie aus Gründen und Motiven in diese Lage hineingeraten. Sie sind etwa Geographen, sind *dabei*, Entdeckungen zu machen, zu beobachten, zu registrieren und

so fort. Sie werden etwa Gepäck bei sich haben, in dem der Ertrag ihrer Beobachtungen aufbewahrt ist. Und dieses Sein beim ... ist *eo ipso* - gesehen von der totalen Situation, in die sie geworfen sind - ein Verfallensein. Es wäre vom Augenblick des Eintritts der Situation an ihnen nicht anzuraten, diesem Sein beim ... weiter nachzuhängen; vielmehr kann ihr ganzes Anliegen nur das sein, sich ihm entschieden zu entziehen. Und wiederum ist dieses Sein beim ..., obgleich zufolge der Situation ein Verfallen, dasjenige "aus welchem und gegen welches und doch wieder für welches" (383) sie leben; denn das, was sie noch vor sich haben - ihr Leben - wird sich doch, wenn sie es retten, als ein solches Sein beim ... weiter entfalten. In bezug auf Heidegger wäre in dieser Rücksicht die Frage zu stellen: ob, wenn es nicht den Tod gäbe, das Verfallensein kein Verfallensein sein würde.

Ferner: Dem Menschen geht es nach Heidegger "um sein Sein" (42); das Sein des Menschen aber ist wiederum nach Heidegger *die Sorge* (191); folglich wird man sagen müssen, daß das, worum es dem Menschen geht, die Sorge ist. Das klingt hier wie eine ganz formale leere Potenzierung; im Vergleich jedoch liegt darin unmittelbar ein inhaltlich Erfülltes, denn den Polarfahrern ist nur anzuraten, und sie fühlen das im Grunde selbst auch, daß es ihnen um die Sorge gehen muß; in ihr liegt zweifelsohne ihr einziges Heil.

Ähnliche Korrespondenzen möchte man zu entdecken versuchen für den Begriff einer "*existenzialen* Analytik" als einer Analytik der Situation im allgemeinen und für den einer "*existenziellen*" Haltung, eines Sichstellens zur Situation von seiten des Einzelnen. Der Gegensatz von *ontologisch* und *ontisch* wird deutlich: es ist der Gegensatz einer allgemein faßbaren, fixierbaren Situation (sc. dasjenige, was ich als "Voraussetzungen" bezeichnete) und et-

wa eines Berichts über das Verhalten bestimmter Menschen in einer Situation *dieser Art*.

Desgleichen: die *Endlichkeit der ursprünglichen Zeit* und die ungemein leere und ungemein auffallende These, daß der Sinn der Sorge *die Zeitlichkeit ist*. Dieses führt letzthin zur existenzial-ontologischen Aussage, daß *der Mensch ursprünglich zeitlich (geschichtlich) ist*. Man muß die Endlichkeit dieser Zeit ineinssehen mit der offenkundigen Endlichkeit der den Polarfahrern zur Verfügung stehenden Zeit von, sagen wir, sechs Wochen, innerhalb der sie "bei Gefahr des Lebens" den fraglichen Weg zurückgelegt haben müssen. Der Mensch Heideggers muß bei Gefahr desjenigen, was "immer ihm als eigentliches Sein oder als des Lebens Endzweck gilt" (Aristoteles, EN IX 12, 1172 a 2), [sein Ziel] innerhalb der objektiv bestimmten Frist seines Lebens erreichen. Die *Erlösung* ist Erlösung aus dieser Spannung und Angst, wie denn ja auch die Polarfahrer sich nachher zweifelsohne "wie erlöst" fühlen werden.

Die *Endlichkeit* des Menschen besteht nicht darin, daß er einmal sterben muß, sondern darin, daß ihm *eine Frist gesetzt ist* zum Werk. In *ars longa vita brevis* ist davon etwas zu spüren. Oder in: "Dieses Leben ... ist für unsere Seele viel zu kurz; Zeuge, daß jeder Mensch, der geringste wie der höchste, der unfähigste wie der würdigste, eh'r alles müd wird als zu leben; und daß keiner sein Ziel erreicht, wonach er so sehnlich ausging;" (Goethe 1771; zitiert bei Jaspers, "Psych. d. W.", S. 259)⁷. Auch die Endlichkeit der Polarforscher ist die, daß ihnen *eine Frist gesetzt ist* zur Rettung dessen, worum es ihnen geht. Der Polarforscher ist in seiner Situation spezifisch "unzu Hause"; ganz so wie der Mensch nach Heidegger schlechthin.

18. Und was heißt nun "*eigentlich*" und "*uneigentlich*" und

⁷ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin ³1925.

dies in der Verbindung als "eigentlich beziehungsweise uneigentlich *existieren*"? Auch diese Ausdrücke bekommen eine redende Physiognomie durch den Vergleich. Der *entschiedene Wille* zur Eigentlichkeit, zu eigentlicher Existenz, ist beim Menschen in der Lage der Polarforscher, worum sie *zugleich* sozusagen beten könnten. Voraussetzungsgemäß sind sie in einer Lage, in der sie "ihr Letztes hergeben müssen wenn ..." Sie müssen sich "auf das Äußerste" anstrengen, um ... Dieses "Letzte", was sie hergeben müssen oder dieses "auf das Äußerste" sind unbestimmt-bestimmte Angaben; und "*eigentlich existieren*" gehört in dieselbe Kategorie. Sie müssen sich "eigentlich", "recht eigentlich", d. h. aus dem Grunde ihres Seins heraus und mit der Kraft dieses Grundes mühen. "Existenz" ist bei Heidegger der Titel für "das Sein" des Menschen (42); das Sein des Menschen ist ihm aber die Sorge; *eigentliche Existenz* ist also eigentliche Sorge, eigentliches Existieren eigentliches Sorgen. Im Vergleich ist also dies eigentliche Existieren das Sich-ängsten aus dem Grunde mit allem, was strukturell damit verknüpft ist. Das tiefste Selbst muß erreicht, beansprucht und in Bewegung gesetzt werden. Verständlicherweise faßt Heidegger daher die Termini "eigentlich" und "uneigentlich" dem Wortsinn entsprechend als dasjenige, was dem einzelnen Menschen *eigen ist*. So können wir manches wollen, was wir doch *nicht eigentlich* wollen beziehungsweise was eigentlich *nicht wir selbst* wollen. Daß "ich *eigentlich* existiere" ist so viel wie daß "mein *eigentliches Selbst* existiert".

Wie kann nun dieses eigentliche Selbst erreicht, wie "eigentliches Existieren" gewonnen werden? Offenbar braucht man nur "herzhaft" - oder auch "wahrhaft" - zu wollen. Allein in diesem Wollen "aus ganzer Seele" liegt ein Problem: wir können nämlich nicht willkürlich herzhaft wollen. Ob leidenschaftliche Entschlossenheit eintritt,

ob die Situation unser innerstes Selbst auf den Plan ruft, steht nicht bei uns. Bei den Polarfahrern wird dies unter zwei Bedingungen zwar nicht sicher doch aber am *ehesten* der Fall sein: um so sicherer nämlich, je tiefer sie am Leben hängen und je mehr sie von der Größe der Gefahr *durchdrungen* (eine Art des Vorlaufens, über die noch zu sprechen ist) sind. Der Mensch hat ein unausdrückliches Wissen - sozusagen ein "vorontologisches Seinsverständnis", wie Heidegger bei *anderer* Gelegenheit sagt - um diese Tatsache, daß das innerste freie Wollen zugleich ein *Erleidnis* ist oder daß die Mobilisierung der tiefsten Kräfte eine Art Geschehen ist, das sich unserem Eingriff entzieht. Und wann wissen wir, ob wir "das Letzte hergegeben haben"? *Gewissen*: man hätte mehr tun können! Der Mensch bei Heidegger ist analog bestimmt durch sein Seinkönnen, durch ein Können also, das er ebensosehr *ist wie vor sich hat*. An diesem seinen Sein ist er - *formal* zu sprechen mit Kierkegaard - "unendlich interessiert". Zweitens ist er bedroht in diesem seinen Seinkönnen durch den Tod. Das Vorlaufen in den Tod ist nun diejenige Bewegung des Menschen, in der er seine tiefsten Kräfte frei zu machen, verfügbar zu machen sucht. Es ist zwar bei Heidegger noch wesentlich mehr; und darin liegt zunächst ein Unterschied der beiden Situationen.

Den Polarfahrern nämlich geht es um ihr Leben; dem Menschen um das Seinkönnen und zwar - nach Heidegger - um das *eigenste* Seinkönnen. Aber was ist dieses *eigenste* Seinkönnen? Das weiß der Mensch nicht ohne weiteres. Die "existenziale Analyse" kann das "grundsätzlich nicht ... erörtern" (383). Heidegger steht hier am selben Punkt, an dem Aristoteles die Analyse in der Nikomachischen Ethik beginnt. Es ist die Aristotelische Frage: was die Eudaimonie, was das *höchste* Ziel des Menschen ist. Heidegger sagt ontologisch formal: das eigenste Seinkön-

nen. Nicht viel anders wie Aristoteles von dem eigentümlichen Ergon des Menschen spricht. Aristoteles geht noch einen Schritt weiter: er gibt einen existenzialen Entwurf dreier Bioi, dreier möglicher Existenzarten und er wagt sogar eine objektive Erörterung und Vergleichung derselben. Heidegger nimmt davon bewußt Abstand: "Die Frage der Existenz (sc. des Seinkönnens) ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen"⁸, sie ist "eine ontische 'Angelegenheit' des" Menschen (12). Worin der Mensch sein eigenstes Seinkönnen setzt, wie oder als was er es versteht, muß ihm selbst überlassen bleiben. Er ist dabei wesentlich allein. Das Verfallensein an die Welt, an das Man-selbst, wie Heidegger sagt, sucht ihm freilich diese Enträtselung seiner selbst abzunehmen. Und hier nun gewinnt das Vorlaufen in den Tod noch die *weitere Bedeutung*, daß in ihm ineins mit der Kraft zum eigentlichen Existieren das Wofür dieses Existierens der Möglichkeit nach rein sich zeigt. Und selbstverständlich ist dies kein allgemeines Wofür, sondern das je eigenste Wofür des Einzelnen.

Heidegger kennt eine *Freiheit*. Es ist eine Freiheit *von etwas* und zugleich *für etwas*. Es ist erstens eine Freiheit *von* dem Verfallensein an das Seinsverständnis der Anderen, d. h. von demjenigen Seinsverständnis, in das jeder zunächst einfach hineinwächst und das insofern "unmittelbar" heißen kann. Das Vorlaufen in den Tod *befreit* von den "*Illusionen des Man*" (266). Es ist zweitens eine Freiheit, ein Freisein *für etwas* und zwar nun eben für das eigenste Seinkönnen, für das Ergon, für das, was der Mensch "vor sich hat". Dieser Ausdruck "Freiheit" erinnert an Wendungen wie "Freisein für etwas" im Falle eines einzelnen, *empirischen* (ontischen) Vorhabens. Es ist eine

⁸ Klammerbemerkung von König.

Art *Zeithaben* für solches. Wer etwas im empirischen Sinn ernsthaft vorhat, kann "Notwendiges" vorher erledigen müssen; durch die Erledigung schafft er sich Raum oder auch Zeit für das, was er in wiederum empirisch-ontischem Sinn "sein Eigentliches" nennen kann. Es ist z. B. die Situation des Dilettanten, der nach der Fron "bei sich" einkehrt. Beide Bedeutungen kommen darin überein, eine Freiheit für das Wesentliche gegenüber dem Unwesentlichen, für das Eigentliche gegenüber dem Uneigentlichen zu sein. Der Unterschied ist der, daß das, *wogegen* die Freiheit errungen werden muß, beim Menschen *er selbst* als wesentlich Verfallener ist, während es beim Dilettanten äußere Umstände im weiteren Sinne sind. Das erste ist die *Freiheit (Muße)* für das *absolute Vorhaben*, das "absolut" heißen kann, weil der Mensch es *ist*. Das zweite ist irgendein Vorhaben, das einer nicht *ist*, sondern *nur eben vorhat*. Die Polarfahrer in ihrer totalen Situation haben - so wünschen wir ihnen - keine Muße, keine Zeit, um etwas anderes zu tun, als was die Situation kontinuierlich von ihnen fordert.

Die beiden Situationen, die wir vergleichen, die empirische Situation und die Grenzsituation, sind ineinander verschränkt. Ich meine damit, daß keine denkbar ist, es sei denn, auch die andere könne gedacht werden; daß keine sein kann, es sei denn, auch die andere könne sein. Die Situation der Polarfahrer ist eine *spezifisch menschliche* Situation; sie ist nicht *die* Situation *des* Menschen; aber sie ist etwas, worin *nur Menschen* sich befinden können. Das Verhältnis dieser beiden: *der* menschlichen Situation und solchen *spezifisch menschlichen* Situationen steht hier im Blick. "Spezifisch menschliche Situationen" sind nicht so etwas wie Situationen, in denen sich Menschen *befinden*, sondern solche, in denen sich *nur Menschen* befinden können. Dies letzte machen wir uns noch etwas deutlicher.

Ein Tier kann sich sehr wohl der Gefahr, dem Angreifer *stellen*; es kann ihn *annehmen*. Wenn es ihn annimmt, ist es zum Kampf *entschlossen*; und die unendliche Entschlossenheit wilder oder wildgewordener Tiere ist bekannt. Drohendem solcher Art gegenüber ist der *tapfere* Mensch nicht viel anders als ein solches Tier, dem wir das Prädikat "edel" nicht versagen. Wer sich der Gefahr nicht stellt, ist *feige*. Dies gilt auch, obzwar mit einem gewissen Unterschied, sowohl von den Polarfahrern als auch von dem Menschen bei Heidegger. Jedoch sind diese beiden nicht einfach tapfer beziehungsweise feige. Der Unterschied liegt zunächst an dem Bedrohenden, das in den letzten Fällen nur durch ein dem Menschen vorbehaltenes Wissen seine Qualität als Bedrohendes empfängt. Die Polarfahrer wissen, daß ...; der Mensch weiß, daß er sterblich ist. Das Tier weiß, daß es bedroht ist, weil es sich bedroht fühlt; der Mensch *weiß* dies zunächst nur, und es ist sozusagen seine Aufgabe, dieses Wissen, daß ... in ein Fühlen umzuwandeln; er muß sich dieses Wissen sozusagen einverleiben, muß es sich lebendig machen, oder eben sich damit durchdringen.

19. Die vorstehenden Interpretationen sind, wie nahe sie sonst in manchem den Gedanken Heideggers kommen mögen, im ganzen inadäquat. Diese Differenz müssen wir uns klarmachen.

Ich ging davon aus, daß Heidegger den Menschen als Seinkönnen faßt und zwar - im Unterschied zu Aristoteles - als ein je eigenstes nur existenziell zu entscheidendes Seinkönnen. Er ist ein *Sein zu* den Möglichkeiten, die er *ist* und *vor sich hat*. Es ist, als ob Aristoteles nicht nur von der "eigentümlich menschlichen Tätigkeit", sondern von der *je eigensten Tätigkeit* des einzelnen Menschen spräche. Daß *die Sorge* das Sein des Menschen ist, konnte von daher verstanden werden. So verstehen wir z. B. den Satz

Heideggers: "Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine 'Leistung' der 'Sorge'." (199) Der Mensch weiß irgendwie um seine *Bestimmung* (*Sendung*: die mit der Geworfenheit eng zusammenhängt); er kann sie wählen oder verlieren. Danach würden wir nun auf dem Boden der oben gegebenen Interpretation erwarten, daß Heidegger den Menschen ein Sein zum eigensten Seinkönnen, sozusagen ein *Sein zum Werk* (zum *ἔργον*) nennt. Wir würden ferner ohne weiteres verstehen, wenn wir von einer *Freiheit zum Werk* läsen. Vom Worte Werk abgesehen ist das nun auch stellenweise der Fall. Aber was mit unseren Entwicklungen nicht zusammengeht, ist, daß an ausgezeichneten Stellen solche Titel wie *Sein zum Tode* (zum *Ende*) und *Freiheit zum Tode* auftreten.

Auf dasselbe Problem stoßen wir von anderer Seite: Zugänglich ist uns geworden, daß das Vorlaufen in den Tod frei macht für das eigenste Seinkönnen, daß nur es unser eigentliches Selbst und unser tiefstes Wollen auf den Plan zu rufen vermag. Nicht jedoch, mindestens nicht ohne weiteres, verstehen wir, daß dieses Vorlaufen von Heidegger nun *selbst wiederum* als ein eigentliches Existieren, als ein "existenzielles eigentliches Sein zum Tode" (266) dargestellt werden kann. Unsere Interpretation ist sozusagen harmloser. Das Vorlaufen ist bei uns lediglich eine Art Mittel des Menschen, um gleichsam Leben aus dem Tode zu gewinnen. Bei Heidegger ist es wesentlich mehr als das und anscheinend eine Art *Selbstzweck*.

Diese Differenz durchgreift alle Begriffe des Bereichs: *Uns* stellte sich der Tod als dasjenige dar, das das Sein des Menschen - das Seinkönnen ist - bedroht. Der Tod erschien uns als *lediglich das Bedrohende*, dem das Seinkönnen als das von ihm *lediglich Bedrohte* gegenübersteht.

Bei Heidegger hingegen *ist der Tod selbst ein Seinkönnen*, eine Möglichkeit des Menschen und zwar eine "ausgezeichnete" Möglichkeit (261); mehr noch, er ist die *eigenste* Möglichkeit des einzelnen Menschen, "das eigenste äußerste Seinkönnen" (263) desselben. Jedes Seinkönnen kann aber bei Heidegger gewählt, gewonnen oder verloren werden, also auch der Tod. So gilt denn generell, existenzial, daß der Mensch ein Sein *zum Tode* ist, daß gleichsam der Tod seine eigenste Sendung, sein eigenstes Ergon ist. Der Tod gehört also bei Heidegger zum Sein des Menschen. Der Mensch aber verhält sich zu seinem Sein, zu den Möglichkeiten die er *ist*, entweder eigentlich oder uneigentlich. Diese existenzielle Alternative *behält für Heidegger auch dem Tode gegenüber ihr Recht*. Das *Vorlaufen in den Tod* ist bei ihm das *eigentliche* Sichverhalten des Menschen zu seinem Tod als dem *eigensten* Seinkönnen seiner selbst. Es ist gleichsam das *existenzielle* und näher das *eigentliche Sterben*. Das *Sterben* ist ein "Existenzial", ein bestimmtes Seinkönnen eben und zwar das eigenste und äußerste, das als *Seinkönnen* gewählt und verloren werden kann.

Diese Bestimmungen würden nun unserer Interpretation schlechthin widersprechen, wäre nicht dieses Vorlaufen in den Tod bei Heidegger *wesentlich das Doppelte*: einmal nämlich dasjenige, was eigentliches Existieren *ermöglicht*; das versuchten wir uns zugänglich zu machen; sodann aber auch - und eben wesentlich ineins mit dem ersten - *selbst* der Möglichkeit nach *ein eigentliches Existieren*.

Ich interpretierte folgendermaßen: Der Mensch "hat" sein Ergon "vor sich", und was er so "vor sich hat", wird bedroht durch den Tod. In dieser Interpretation mußte *wesentlich* offen bleiben, ob das Verfallensein an ..., *falls es den Tod nicht gäbe*, überhaupt ein Verfallensein wäre, d. h. etwas wäre, was von der Erfüllung der eigensten Be-

stimmung *abzieht*. Dies stellt sich bei Heidegger wesentlich anders dar. Bei ihm hat der Tod zwar einerseits den Charakter des Bedrohenden, andererseits wird er zu demjenigen gerechnet, was der Mensch "vor sich hat", also - in der Sprache meiner Interpretation - zu dem Bedrohten. Und daß das nicht sinnlos ist, wie zunächst wohl scheinen könnte, liegt *an der anderen Stellung des Verfallenseins*, rücksichtlich dessen hier deutlich wird, daß *es* bei Heidegger dasjenige ist, was das eigentliche Existieren bedroht. Es gibt für ihn ein uneigentliches, verfallenes Verhalten zum Tode und *dieses bedroht das eigentliche Verhalten*. Das würde konstruiert und bloß schematisch sein, wäre nicht andererseits wiederum auch bei Heidegger dieses eigentliche Verhalten zum Tode, das Vorlaufen und eben *wesentlich zugleich* dasjenige, das *alles andere eigentliche Existieren ermöglicht*. Und insofern *bedroht* bei Heidegger zwar das uneigentliche Existieren *wesentlich* das eigentliche Existieren; aber man kann nicht sagen, daß deshalb der Tod nicht auch das Existieren *bedroht*. Es ist - wenn man es ganz formal nimmt - das Problem: ob und inwiefern das *alles* eigentliche Verhalten (Existieren) *ermöglichende Verhalten* (Existieren) *selbst ein Verhalten (Existieren) neben jenen ist*. Heidegger behandelt es als ein solches; aber er ist sich des logischen Problems dabei durchaus bewußt; seine Reflexion auf dieses Problem verläuft allerdings wesentlich anders als die oben gegebene. Ich formuliere dieselbe Sachlage noch auf andere Weise: Eigentliches Existieren hat bei Heidegger einen *unbedingten, absoluten* Vorzug oder *Wert vor* dem uneigentlichen Existieren, während in meiner Interpretation wesentlich offen blieb, ob nicht, wenn es keinen Tod gäbe, *der Unterschied* von eigentlicher und uneigentlicher Existenz *überhaupt entfielen*. Ich mache ausdrücklich darauf aufmerksam: der Unterschied *entfielen* und damit auch die Frage

nach dem *Werte*. Was Heidegger angeht, so darf man dabei in bezug auf das Verfallensein die Grundbestimmung nicht vergessen, die z. B. auf S. 179 sehr klar dahin formuliert wird: "Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser." Im Vergleich der verschränkten Situationen ist derselbe Unterschied folgender: Daß die Polarfahrer in die totale Situation der Bedrohung, die ihr *Sein bei* z. B. ihren Arbeiten unterbricht und es zu einem Verlorensein an sie qualifiziert, überhaupt hineingeraten, ist offenbar *zufällig*. Ist aber *der Tod*, der ja - in diesem Vergleich gesprochen - *das Leben des Menschen* zu einer *Situation* und zu einer Situation macht, *zufällig* oder wesensnotwendig? Ist es so wie Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*, 256) sagt: "... Leben und Tod ... sind aneinander gebunden, das eine existiert nicht ohne das andere"? Heidegger sagt S. 316: "*Zu kurz trägt der Blick*, wenn 'das Leben' zum Problem gemacht, *und dann auch gelegentlich* der Tod berücksichtigt wird." Dieses weist schon auf die Lehre, die er vertritt: daß nämlich der Tod *wesensnotwendig* (kein Ausdruck Heideggers) zum Leben gehört.

21. Wichtiger als die Lehre selbst ist die Art ihrer Begründung. Wir verfolgen die Grundlinien derselben. Daß Leben und Tod untrennbar sind, daß jedes Lebende wesensnotwendig stirbt, könnte eine bloß dogmatische Behauptung sein. Von einem solchen Dogmatismus ist Heidegger weit entfernt. Es ist bei ihm auch nicht so, als gehöre der Begriff Leben und der Begriff Tod zusammen, obwohl eine innerste Verknüpfung beider "Ideen", deren Art zu erkennen ein großes Problem ist, schwer geleugnet werden kann. Ich erinnere im Vorbeigehen etwa daran, daß zu so etwas wie "lebendig-Wirken" ein "unlebendig-, tot-Wirken" gestellt werden kann. Oder in dem "ein reizendes

Nichts"-Scheinen des Blau, von dem Goethe spricht, wird das Nichts objektiv und in gewisser Weise homogen dem Sein.⁹ Aber auch dies ist nicht Heideggers Weg.

22. Ich nähere mich seiner Darstellung mit Hilfe formaler Erwägungen: Der Tod ist nach Heidegger "zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig" (234). Er drückt dasselbe auch so aus: daß der Tod "eine Möglichkeit ist" des Menschen *selbst* (261). Nun ist aber der Mensch, nach Heidegger, ein sich zu seinen Möglichkeiten beziehungsweise zu seinem Seinkönnen *Verhaltendes* (250); eben dies besagt "Sein *zum* Tode", überhaupt Sein *zum* Seinkönnen oder auch "Sein *zu* einer Möglichkeit". (Man muß bei Heidegger rücksichtlich des "Sein zu" das Doppelte im Auge behalten, daß es sich dabei immer erstens um eine Möglichkeit handelt, die das Seiende zu *ist*, und daß zweitens dieses Seiende *sich verhält* - genauer: ein sich ständig obzwar unausdrücklich so oder so dazu *Verhaltendes ist* - zu diesen Möglichkeiten. Es *versteht* sie und damit *sich* immer irgendwie. Das existenzielle Verhalten *zu* solchen existenzialen Möglichkeiten *entscheidet* beziehungsweise *ist* immer schon die Entscheidung über den Modus (sc. eigentlich, uneigentlich) des Werdens zu dem, was der Mensch ist.)

23. Offenbar ist aber auch damit noch nicht durchaus deutlich, was alles durch dieses Sein zum Seinkönnen gedeckt werden kann. Ich interpretierte das Seinkönnen beispielsweise als Künstlerseinkönnen. Darin liegt die Voraussetzung, daß einer schon Künstler ist und doch erst wird oder daß Künstlersein *Möglichkeit* dessen ist, der es ist. Der Betreffende *verhält sich zu* seinem Künstlersein,

⁹ Blau "ist als Farbe eine Energie, allein sie steht auf der negativen Seite und ist in ihrer höchsten Reinheit gleichsam ein reizendes Nichts". (Goethe, Zur Farbenlehre, sechste Abteilung: "Sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe", Nr. 779.)

um das er wesentlich in Sorge ist; er sucht sich selbst, sein Telos. Telos heißt aber auch *Ende*; und darin wird schon die Problematik sichtbar. Gleichwohl sieht man, daß es einer noch wesentlich anderen Sicht angehört, wenn man *den Tod* (das Ende, Telos) ein Seinkönnen sein läßt. Die Differenz ist schon latent im Ausdruck "Möglichkeit seiner selbst" oder "eigene Seinsmöglichkeiten" (250). Ich interpretiere z. B. folgendermaßen: "*A kann Künstler sein*" (überhaupt: "*A kann der und der sein, der er ist*") heißt: er *vermag* Künstler zu sein. Dabei ist nun die anderswo (180h) folgendermaßen ausgesprochene Einsicht im Auge zu behalten: "Sein und Werden sind zwar nicht dasselbe; aber das *Vermögen zu sein*, als unterschieden gedacht von dem Sein, und das *Vermögen zu werden* sind dasselbe; und diese Selbigkeit ist auch umgekehrt dasjenige, was *Sein* und *Seinkönnen* entscheidend trennt. Das *ens potentia* ist demnach das Seinkönnende *oder (sive)* das Werdenkönnende."¹⁰ Demzufolge ist "A sein können" und "A werden können" dasselbe. Auf *Existenz* angewandt, die nach Heidegger das Wesen oder die *essentia* des Menschen ist, würde das besagen: der Mensch ist dasjenige, was Mensch sein kann beziehungsweise werden kann. Oder: der Mensch ist das Sein zum Menschen. "*Ich kann ein Mensch sein*" heißt soviel wie "*ich kann* (und zwar *vermag*) ein Mensch *werden*". Dieses nun *enthält* zwar in sich, daß *es möglich ist*, daß "ich ein (wirklicher, echter, *ganzer*) Mensch (Künstler) werde", aber es besagt wesentlich *mehr*: nämlich daß ich es *vermag*. Und dieses "vermögen" steht, mindestens gedanklich, in einer engen Beziehung zu "*mögen*": ich *vermag* wahrhaft das, was ich aus dem Grunde meiner selbst *mag*, d. h. woran ich hänge und zwar

¹⁰ Die "anderswo" ausgesprochene Einsicht soll "180h" - so im Typoskript - zu finden sein. Hrsg. ist nicht fündig geworden.

nicht in einem äußeren Daranaufgehängtsein. Die Modi von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit stehen offenbar in einer sehr genuinen Beziehung zu solchem Mögen.

Ähnlich und doch anders liegen die Verhältnisse bei Heidegger. Das tritt sofort darin entgegen, daß Heidegger so etwas wie das *Sterben* in diese Begrifflichkeit aufnimmt. "Ich kann sterben" heißt unter Umständen "ich kann jeden Augenblick sterben" und dies nun nicht nur in *dem Sinn*, daß einer schwer krank ist, auf den Tod liegt, und daß der Arzt sagt "er kann jeden Augenblick sterben" oder daß der Kranke selbst *fühlt*, daß es jeden Augenblick mit ihm zu Ende sein kann; sondern überhaupt und ohne Berücksichtigung der Möglichkeit solcher echter *Vorgefühle*: jeden Augenblick kann der Tod an den Menschen herantreten. Dieses heißt nun wiederum einmal "*es ist möglich*, daß der Mensch stirbt". Insofern ferner der Ansatz gemacht wird, daß der Mensch *wesensnotwendig* irgend einmal stirbt, besagt *auch es* zugleich *mehr*, ohne jedoch im selben Sinn "mehr zu besagen" als "A kann Künstler sein". Das Mehr des Besagens gegenüber dem "es ist möglich" liegt *hier* in der *Wesens-*notwendigkeit des Todes. Es öffnet sich damit ein Ausblick auf eine Differenz im Begriff "Wesen" und zugleich damit im Begriff "Wesensnotwendigkeit", eine Differenz, die Heidegger vielleicht dunkel gespürt hat und ihn bewogen hat, den Ausdruck "Wesen" überhaupt zu meiden. Auch der "geborene" Künstler wird irgendwie "wesensnotwendig" Künstler werden; aber gewiß wird er es, wenn überhaupt, dann in einem anderen Sinn, als der Mensch "wesensnotwendig" ein Toter wird oder stirbt. Die Differenz macht sich indirekt schon darin spürbar, daß wir die Wesensnotwendigkeit des Todes unbedingt mächtig denken: schlechthin jeder Mensch stirbt eben; während wir mindestens zweifeln können, ob ein geborener Künstler auch *unter allen Umständen* Künstler wird; mit welch

letztem Zweifel der tiefer zusammengeht, ob denn überhaupt in einem eigentlichen und relevanten Sinn von einem "geborenen Künstler" und noch allgemeiner von einem "geborenen A" gesprochen werden kann. Es ist das Problem der Individualität.

24. In bezug auf Heidegger ist hier entscheidend, daß er behauptet, die Ontologie *des Menschen* sei der *des Lebens vorgeordnet* (247). Dies ist ein genereller Ansatz bei ihm und er ist vielleicht im großen gesehen der alles entscheidende Ansatz. In concreto wirkt sich dies nun hier sofort dahin aus, daß Heidegger das "ich kann sterben" in einer Art Analogie zu anderem Seinkönnen, also z. B. zu dem "ich kann Künstler sein" setzt. Er bringt sie auf eine Ebene, wofern man dies daraus schließen kann, daß er solche möglichen Unterschiede im oder hinter dem Terminus "Seinkönnen" schlechterdings nicht diskutiert. Dabei ist von vornherein festzuhalten, daß der Ansatz Heideggers alles andere als grundlos ist: Es geht nicht einfach an, das Sterben des Menschen auf eine Stufe zu stellen mit dem Sterben beziehungsweise, wie Heidegger terminologisch es ausdrückt, mit dem Verenden des Tieres. Man kann nicht einfach erklären, der Tod sei etwas, was der Mensch mit dem Tiere gemeinsam habe, und das, *weil* er es mit ihm gemein habe, auch nichts anderes sei als der Tod des Tieres. Das Verenden des Menschen macht, qualifiziert dieses Verenden zu etwas anderem, zu einem Sterben, wie wir sagen. Hier wird nicht ein selbiges, wie Klages meint, mit verschiedenen Worten ausgedrückt. Aber das große ungemein zentrale Problem ist dies, ob, wenn das erste nicht zutrifft, dann *notwendig* die andere Meinung, die die Heideggers ist, gilt: daß mit "sterben" und "verenden" *wahrhaft Verschiedenes* angemessen mit eben verschiedenen Worten bezeichnet wird. Das Problem ist, ob diese "diametral" entgegengesetzten Auffassungen eine echte

Alternative darstellen. Ich verweise im Vorbeigehen nur auf das Merkwürdige solcher merkwürdig umkehrbarer Logoi wie: das Sterben des Tieres ist das Verenden; das Verenden des Menschen ist das Sterben. Mindestens *logisch* tritt darin doch eine sehr singuläre *Verklammerung* dieser beiden Logoi zutage. Und es versteht sich, daß dies nicht nur bei dem Sterben und Verenden der Fall ist, sondern ganz allgemein bei *dem Sein* von Mensch und Tier. Heidegger geht nun, wie gesagt, von einem Sterbenkönnen als einem Zu-sterben-Vermögen aus. Zu einem solchen echten Vermögen gehört verständlicherweise ein Verhältnis des Vermögenden zu seinem Vermögen. "Vermögen" ist offenbar auch eng verwandt, wenn nicht äquivalent, mit "Übersichbringen"; beide sind an und für sich *neutrale* Ausdrücke, wenn wir auch "Übersichbringen" im allgemeinen gegenüber uns Negativem verwenden. Darin liegt die Anzeige, daß dieses Vermögen als Moment das "aus eigener Kraft" in sich enthält: *ich* bringe es über *mich*, zu ...: ich mache es mir gleichsam von mir selbst her möglich. Und so sieht Heidegger das Problem des existenziellen Verhaltens zum Tode und zum Sterben in der Tat darin, daß der Mensch sich das Sterben von sich selbst her *ermöglicht* ("Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht." (263)). Da das Sterben für ihn nicht einfach eine Wesensnotwendigkeit des Menschen als eines *Lebewesens* ist, sondern ein Seinkönnen des Menschen *qua Menschen und* - so möchte ich versuchen die Heideggersche Stellung vorübergehend zu fixieren - sozusagen *rein qua Menschen*, so erhebt sich auch ihm gegenüber die nur existenziell zu entscheidende "Frage der Existenz": ob er, was er sein beziehungsweise werden kann, eigentlich ergreift. Es liegt darin offenbar eine Art Gleichstellung von z. B. ein Künstler sein können und ein Toter (Sterbender?) sein können.

Diese eigentümliche Problemlage, die aus der Behauptung entspringt, daß die Ontologie des Menschen der des Lebens vorgeordnet ist, wirkt sich vorzüglich aus in dem Ausdruck "*Ganzseinkönnen*" (234). "Das Ganzseinkönnen" des Menschen ist bei ihm ausdrucksmäßig äquivalent mit "das mögliche Ganzsein" des Menschen (cf. die Kapitelüberschrift S. 235).

Es heißt 237: "Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da". Unmittelbar erhellt daraus, daß dieses Ganzsein des Menschen *einerseits* verstanden wird in einer Weise, die erlaubt auch von dem Ganzsein des Tieres zu sprechen: beide sind, solange sie leben, noch nicht "*ganz*". Die Betrachtung, die nicht bis zum Ende der Lebewesen, das Ende einschließend, vordringt, hat nicht *das ganze Leben* (*das ganze Sein* - beide Ausdrücke nicht bei Heidegger) vor sich. *Insofern* kann man "das Ganzsein" z. B. des Menschen auslegen und verstehen als dieses *ganze Sein* des Menschen. Heidegger macht den selbstverständlich und unverfänglich klingenden Ansatz, daß die Ontologie *das ganze Sein* ("das *Ganze* des thematischen Seienden", 232) des fraglichen Seienden erkennen will ("in die Vorhabe" bringen will). *Dieser* Sinn von Ganzsein zieht sich bei Heidegger durch alles hindurch. Aber nun eben als "Ganzseinkönnen". Jedes *Lebewesen* - und so auch der Mensch - "kann ganz sein" beziehungsweise "kann ganz werden". In dieser Schicht heißt das: es ist *potentia ganz*, *potentia fertig* (τέλειον); es ist in der Möglichkeit zum Fertigsein. Notwendig, freilich wesensnotwendig wird in diesem Sinn jedes Lebewesen einmal fertig. Mindestens ist gegen eine Annahme dieser Art ohne weiteres nichts beizubringen.

25. Ehe ich die weiteren Bedeutungen des Ganzseinkönnens durchgehe, mache ich im Vorbeigehen eine kritische Bemerkung über diesen ersten Ansatz. Es ist sehr proble-

matisch, ob der Gedanke "des ganzen Seins" beziehungsweise eines "fertigen Seienden" (dies eben so verstanden, daß das Seiende erst mit seinem Tode fertig oder ganz wird) sich *so verhält*, daß darin eine Konkretion des ontologischen Verhältnisses von *Sein zu Seiendem* gesehen werden kann. Mindestens ist es durchaus nicht selbstverständlich, daß ein Lebewesen noch nicht "ganz oder fertig" ist, solange es lebt. Die Gegenbehauptung ist diskutabel: daß die Tatsache, daß überhaupt ein Wesen *lebt*, Beweis dafür ist, daß es *fertig ist*. Ist der Gedanke nicht sehr nahelegend, daß ein gewisses Fertigsein *Bedingung dafür ist, daß ein Wesen sozusagen anfängt zu leben* (seinen Lebensweg antritt)? Was meint denn der Gedanke der "Selbstbewegung", als deren *Prinzip* Aristoteles die Seele faßt, anderes? Wie könnte man - in dieser Perspektive gesehen - etwas *in sich haben*, was noch gar nicht fertig ist? Und das Leben haben wir doch in gewisser Weise in uns. Auf der anderen Seite ist es weiterhin eine ziemliche Banalität, daß "das Leben (das Sein)" eines Tieres oder auch eines Menschen, *wenn man darunter den Lebensverlauf* mit seinen Ereignissen, mit allem was passiert ist und noch passieren wird, *versteht*, noch nicht "fertig" ist, solange einer noch lebt. Es ist das dann der Lebensverlauf (die Geschichte), die man erzählen kann: Geschichte eines Talers. In diesem Sinn ist "der ganze fertige Lebensverlauf" eine eindeutige und verständliche Kategorie. Aber wie gesagt: es ist doch mindestens sehr bedenklich, ob das Verhältnis eines solchen Lebensverlaufs zu demjenigen, dessen Lebensverlauf er ist, oder das Verhältnis einer solchen Geschichte zu dem, dessen Geschichte es ist, als Konkretion des Verhältnisses von Sein und Seiendem, Leben und Lebendigem behandelt werden kann. Man sieht doch auf den ersten Blick z. B., daß eine solche Geschichte nur deshalb und nur in dem Sinn Geschichte z. B. dieses Menschen ist,

weil wir sie in der Erzählung zu dessen Geschichte machen. Im folgenden sehe ich jedoch von diesen kritischen Bemerkungen ganz ab.

26. Zweitens ist nun bei Heidegger auf der spezifisch menschlichen Basis im Blick: Der Mensch ist *schlechthin Seinkönnen*. Er ist das an und für sich auch ohne Rücksicht darauf, daß er "sterben kann". Er ist das, was sein kann, was es ist. Und hier ist es dann durchaus fraglich, ob er jemals *ganz wird*. So viel ich sehe, kann in diesem Sinn gar nicht gesagt werden, er könne *uneigentlich* ganz werden. Als solches Seinkönnen, das er *ist*, fehlt ihm *wesentlich* die Vollendung. Das Eigentümliche, Schwierige, teils Berechtigte, teils Schiefe der Gedankenführung bei Heidegger in diesem Punkt gründet darin, daß er nicht den *genuinen Sinn*, den dieses *spezifisch menschliche* Ganzseinkönnen *für sich allein schon hat*, gesondert berücksichtigt, sondern ihn sofort zusammennimmt mit dem Ganzseinkönnen des *Lebewesens*. In dieser "Zusammenstellung" sui generis - sie macht eigentlich das Genus "Heidegger" aus - kommt einerseits das Richtige zum Ausdruck, daß das Ganzseinkönnen des Lebewesens das spezifisch menschliche Ganzseinkönnen in einer gewissen Weise *ermöglicht*; andererseits ist das Schiefe, Bedenkliche davon dieses, daß Heidegger das Ganzseinkönnen des Lebewesens *nach Maßgabe des spezifisch menschlichen Ganzseinkönnens behandelt*. Nun tut er dies zwar nur eben beim Menschen; und so scheint alles in der Ordnung; er muß aber sagen, daß die Ontologie des Lebewesens *nur privativ* von der Ontologie des Menschen her zu erreichen ist. Vielleicht liegt in diesem Satz das ganze Problem, und zugleich der Schlüssel zur Auflösung und Überwindung dieses Philosophierens. Daß die Ontologie des Lebewesens *nur privativ* von der Ontologie des Menschen her zu erreichen ist, möchte man wohl zugeben; aber vielleicht liegt eben darin

der Hinweis darauf, daß der Ausgangspunkt dieses privaten Verfahrens nicht *eine Ontologie* des Menschen sein kann. In der Tat gewinnt ja auch Heidegger seine *Ontologie* des Menschen - dies zu zeigen sind wir sozusagen implizit gerade bei - nur auf dem Grunde der unmittelbaren Zusammenbindung des Ganzseinkönnens des Menschen mit dem Ganzseinkönnen des Lebewesens. Dieses selbe im Vorbeigehen noch an einem anderen Punkte aufgewiesen: *die Angst um* das eigentliche Selbst, um das Ergon, ist nicht die Angst *vor dem Tode* (254). Ich bezeichnete es aber bei Gelegenheit anderer Begriffe als ein Problem, ob es eine Angst um das Ergon gäbe, wenn es nicht ein *Bewußtsein um den Tod* gäbe. Bei Heidegger ist die Angst um das Werk als Sorge einerseits nicht ohne weiteres die Angst vor dem Tode, und doch ist andererseits beides auch wiederum wie identisch. Die Angst vor dem Tode scheint so etwas zu sein wie die äußerste, unüberholbare Sorge.

Ich gebe kurz einen Fingerzeig, in welcher Weise eine getrennte Behandlung des spezifisch menschlichen Ganzseinkönnens auf spezifische Kategorien führt, von denen man freilich nicht sagen kann, sie seien bei Heidegger schlechthin nicht vorhanden; sie fungieren nur nicht *rein* bei ihm, sondern in jener problematischen Legierung mit den *rein ontologischen* Kategorien des Lebewesens. Wie der Mensch *ganz das* werden kann, was er ist, führt etwa, wenn wir ihn beispielsweise als Künstler ansetzen, zu dem Ausdruck "ein *ganzer* Künstler"; oder "ein *ganzer* Mensch". Dies heißt wiederum ein *echter* Mensch, Künstler. Damit hängt weiter zusammen "*ursprünglich*" (Heidegger behandelt "Ursprünglichkeit" unter anderem S. 232 in der geschilderten typischen Verbindung mit dem Ganzsein des Lebewesens). "*Ursprünglich*" besagt aber rücksichtlich des *Verhaltens* - und um das Verhalten geht

es hier ja - dasselbe wie "echt": aus dem Grunde, aus dem eigenen Grunde heraus. Ursprünglich sich verhalten heißt *selbst ganz dabei sein*. Es kommt da in der Tat nicht auf den Inhalt an. Und es ist richtig, wie Heidegger im übrigen ja gerade tief fühlt, daß das Ursprünglich-Werden, genauer daß die Sorge um das Ursprünglich-Werden, immer sozusagen nur *in der Bewegung darauf zu* wirklich ist, daß wir den Grund unserer selbst - verstanden als Grund, aus dem heraus wir uns verhalten - nie oder nur augenblicksweise oder auf jeden Fall nur sehr selten erreichen. Eine ursprüngliche Anstrengung ist eine Anstrengung aus dem eigenen Grund heraus; sie ist eine Anstrengung aus *ganzer* Seele. Wenn ich aber aus *ganzer* Seele heraus mich verhalte, tue, was ich tue, *dann bin ich ganz da*. Ich bin dann *ganz dabei*. Daß ich nun aber *ganz bin*, wenn ich bei etwas *ganz dabei bin*, das kann nur bestritten werden, wenn man von anderswoher und mit notwendig dann anderem Sinn voraussetzt, daß ich noch nicht ganz bin, solange ich lebe.

27. Allein das Ganzsein beziehungsweise das Ganzseinkönnen *des Menschen* hat nun noch - das muß mit Rücksicht auf das zuvor Gesagte betont werden - eine mögliche andere Bedeutung, die gerade bei Heidegger mit einer gewissen Reinheit heraustritt und die in seiner Geschichtsphilosophie prävaliert. Wir können dabei an den zuletzt erörterten Sinn anknüpfen: einer kann "*ganz bei einer einzelnen - Sache sein*" oder etwa nur "*halb*"; er kann in einem *einzelnen* Verhalten ganz dabei sein. Das ist im wesentlichen das oben erörterte Ganzsein. Man kann es ein Ganzsein in einer *bedingten Sache* nennen. Im Unterschied dazu müssen wir nun das Ganz-dabei-Sein bei einer *unbedingten Sache* berücksichtigen. Die Erörterung des Verhältnisses einer bedingten und einer absoluten Sache - sc. einer solchen "Sache", bei der einer dabei sein kann: causa - lasse ich auf Seite. Bei der bedingten Sache bin ich

dabei, *wenn* ich eben dabei bin: in dem letzten liegt ihre Bedingung. Bei der unbedingten Sache bin ich unbedingt dabei, d. h. sofern ich bin, bin ich schlechthin bei ihr. Ich habe schlechthin, unbedingt ein Ziel (Telos). Bei Heidegger kann entsprechend von einer bedingten und von einer unbedingten Sorge gesprochen werden. Es ist das Aristotelische ὁρέγεσθαι. Im wesentlichen ist es der Unterschied von ontologisch und ontisch bei Heidegger. Nach ihm sorgt sich der Mensch (strebt, müht sich um und so fort) *immer schon*. Er bemerkt sozusagen, wenn er die Augen aufschlägt, daß er immer schon bei etwas dabei, auf etwas aus, in etwas begriffen ist. Aber wenn er nun fragt, z. B. was das höchste Gut, die Eudaimonie oder etwa auch das Heil der Seele ist, dann steht er vor der "Frage der Existenz". Es ist das im Grunde die Frage "was soll ich tun?" verstanden als "was soll ich *überhaupt* tun?". Es handelt sich dann um die Wahl einer Sache, bei der ich mein *ganzes Leben* hindurch *ganz* dabei sein kann. Bei Aristoteles steht hier der Entwurf der Bioi. Die Idee eines solchen Bios empfängt von hier aus noch ein anderes Licht. Das liegt an der Wandlung, die der Begriff des *ganzen Lebens* erleidet. Es wird nicht mehr vom Erzähler her gesehen, sondern vom handelnden Menschen selbst aus: Die *Entschlossenheit* bei Heidegger ist diejenige Verfassung, in der der Mensch ein für alle Mal darüber entscheidet, wie er sein Leben *führen* will. Es ist die Verfassung dessen, der seinen eigensten Bios, sozusagen seinen individuellen Bios gewählt hat.

Die ungemeine Schwierigkeit der Interpretation liegt nun aber in der relativen Unbestimmtheit von so etwas wie individueller Bios. Heidegger sagt, der Mensch wähle sich dann "seinen Helden" (385). Aber auch darin liegt eine sehr wesentliche Unbestimmtheit. In wieweit kann hier überhaupt allgemein philosophiert werden? Bei Heidegger

stellt sich die Sache so, daß jede eigentliche Existenz sich ihren Helden wählt. Aber gilt das allgemein? Und dann ist auch dies, wie gesagt, mehrdeutig.

Bei Heidegger liegt ein *faktisches Ideal* zugrunde; aber dies kommt nur indirekt zum Vorschein. Das Problem der Möglichkeit einer existenzialen Analyse, einer Ontologie *des Menschen* wird hier aufdringlich. "Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum ... muß in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Unternehmung (sc. das Sein und die Zeit) begriffen werden." (310)¹¹ Aber was heißt im Grunde die weitere These Heideggers: "Die ontologische 'Wahrheit', der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit." (316)? Gesetzt es verhalte sich so: wäre es dann nicht unerlässlich, dieses faktische Ideal auch offen hinzustellen, statt damit hinter dem Berge zu halten?

Was besagt "ontische Auffassung von eigentlicher Existenz"? Es ist wohl eine Auffassung von dem, was eigentlich Leben *heißt*. Ich will sagen können "ich habe gelebt", wenn ich einmal sterbe. Ich habe dann mein Leben *genossen, gekostet* in dem neutralen und insofern tiefen Sinn, den diese Worte z. B. auch bei Humboldt haben. Ich habe "meine Zeit" bestens angewandt.

Was mag nun das faktische Ideal Heideggers sein? Wir hören von der Entschlossenheit als einem "verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein" (297); ferner, daß zur Eigentlichkeit die Möglichkeit eines "echten Scheiterns" gehört (178). Scheitern kann

¹¹ Klammerbemerkung von König.

ein Unternehmen, ein Wagnis. Bei einem Unternehmen kann man wenig, viel und auch *alles* auf das Spiel setzen. Man kann sein Leben daran wagen. "Eigentlich leben" wird ihm wohl soviel sein wie: leben in einer Weise, die den Einsatz des Lebens bedingt. Ein Einsatz ist das, was man *gewinnen* oder *verlieren* kann. So hier das Leben. So klettert nun einer auf das Matterhorn. Er liebt die Gefahr. Nur als gewonnenes ist ihm sein Leben etwas wert. Er *fühlt sich* dann intensiv *leben* und ob dabei "intensiv" Adverb zu fühlen oder zu leben ist, muß man nicht für eine Alternative halten. Aber solche Unternehmungen sind *einzelne*. Man setzt in ihnen zwar jeweils sein *ganzes* Leben ein; aber *ganz* heißt hier soviel wie wenn einer seine "ganze Barschaft", d. h. alles, was er zur Zeit besitzt, einsetzt. Bei Heidegger ist aber damit verknüpft das ganze Leben bis zum Tod. Es ist ein Lebenseinsatz und eine Gefahr die gerade *nicht* das physische Leben bedroht; wenigstens nicht per se, sondern höchstens per accidens. Zwar spricht Heidegger so, daß der Einsatz des physischen Lebens mit begriffen ist. Aber das Eigentliche ist die Erwägung der Möglichkeit eines solchen echten Daransetzens des *ganzen Lebens*, das nicht ein Auf-das-Spiel-Setzen des physischen Lebens ist und das daher das ganze Leben von der Geburt bis zu dem - aus anderen Gründen erfolgenden - Tod meint. Es ist, im Vergleich gesprochen, der Spieleinsatz der "ganzen Barschaft" in *dem* Sinn, daß es nicht nur die ganze ist, die ich *zur Zeit* besitze, sondern auch die, die ich je besitzen werde, solange ich lebe.

28. Allein in welchen Bereichen ist nun so etwas möglich? Wo gibt es solche Matterhorne? Was heißt bei ihm "gewinnen", "siegen", "nicht scheitern"? In Reflexionen dieser Art nutzt es, sich den Aristotelischen Unterschied notwendiger und "schöner" Tätigkeiten (ἐνέργειαι) gegenwärtig zu halten. Die schönen Tätigkeiten wählt man ihrer

selbst wegen. In sie setzt Aristoteles die Eudaimonie. Bei Heidegger blickt auch hier Aristoteles hindurch. Die Wahl seiner selbst ist zugleich Wahl einer Art von "Lebensaufgabe". Allein wie vielfach ist nun wieder das Sein von so etwas wie der Wahl einer Lebensaufgabe. Schon um klar zu sehen rücksichtlich der Konzeption des Ganz-dabei-Seins das ganze Leben hindurch, müßte konkreter gesprochen werden. Was heißt z. B. "kämpfende Nachfolge und Treue" (385), wenn ich mir etwa Kant zum Helden wähle? Was, wenn ein Dichter sich etwa Stifter zum Helden nimmt? Sind "Held" und z. B. "Vorbild" dasselbe?

29. In Heideggers Darlegungen fehlt vollkommen das Moment des *Sachkontakts*. Der Sachkontakt ist allerdings nichts Existenzielles. Daß ein Junge mal ursprünglich von philosophischen Fragen oder z. B. auch von wissenschaftlichen ergriffen wird, daß ihn eine ursprüngliche Liebe und Leidenschaft für irgendeine "schöne" Tätigkeit packt, für eine Tätigkeit, deren Güte in sich unendlich steigerungsfähig ist, all das fehlt bei ihm. Dennoch mag das faktische Ideal Heideggers seine Würde haben. Es lebt in ihm, ich sagte es schon, ein großer Drang nach Ursprünglichkeit; vielleicht aber auch, obwohl er es ausdrücklich abstreitet, ein Trieb nach Neuheit. Man könnte an den Vorgang der Sezession im weitesten Sinn denken. So stellt sich die Romantik gegen den Klassizismus, die Existenzphilosophie gegen den Idealismus. Von der inneren Dynamik solcher Sezessionen lebt etwas in ihm; nur lebt es, wenn ich recht sehe, in einer sehr bewußten, forcierten Weise. So zeigen sich in seinen Darlegungen gewisse typische Haltungen: Treue gegen sich selbst, Vertrauen auf sich, auf den eigenen Kopf, auf das eigene Gefühl. Dies freilich mehr im Gegensatz gegen andere Köpfe und weniger in der Form einer Loslösung von sachlichen Überlieferungen. Sich nicht anfechten lassen durch das Geschwätz

neugieriger Nichtstuer. Etwas für richtig und wichtig halten gegen die allgemeine Meinung. Von hier aus bekommt denn auch so etwas wie Nicht-scheitern - eine Art Recht-behalten - eine gewisse Physiognomie. Es ist aber doch sehr merkwürdig und synthetisch schwer zu charakterisieren, worin die Einheit des Doppelten bei ihm verankert ist: daß einerseits ein solches Siegen und Rechtbehalten-Wollen überall bei ihm heraustritt, während doch andererseits nach seiner ausdrücklichen Lehre die eigentliche Wahrheit immer nur die ist, die konstitutive Unwahrheit eigentlich zu übernehmen.

30. Ich kehre noch einmal zurück zu dem Gedanken eines *Seins zum Tode*. Daß jedes Lebendige wesensnotwendig stirbt, ist, so sagte ich, ein Satz, nach dessen Wahrheit gefragt werden kann. Woher wissen wir das? Wie kann es begründet werden? Solche Fragen ergäben eine Bewegung, die objektiv etwas über die Notwendigkeit des Todes zu erkennen strebte. Der Einzelne würde sich unter eine solche Erkenntnis subsumieren. Je nach der Art derselben wäre die entsprechende *Gewißheit*. Heidegger geht durchaus anders vor. So wie ich gewiß bin, daß *ich bin*, so wie darin eine unmittelbare Gewißheit liegt, die nicht primär eingeschlossen ist etwa in eine Gewißheit, daß meine Mitmenschen sind, so gleichsam sucht Heidegger eine eigenste innere Gewißheit davon, daß er einmal sterben wird. Ich gehe darauf hier nicht näher ein, weil dafür notwendig wäre, den Begriff der Wahrheit bei ihm darzustellen. Nur noch einige kurze Bemerkungen. Konstruktiv ist dieser Gedanke des Seins zum Tode nicht unverständlich, sondern konsequent; das Existieren soll ein Seinkönnen sein. Faßt man nun dieses in der früher angegebenen Weise als Verschmelzung eines naturhaften In-der-Möglichkeit-Seins mit einem Vermögen anderer Art, wofür als Beispiel das Vermögen, Künstler zu sein, dienen kann,

dann hat man einen gewissen Zugang zu einem solchen Sterbenkönnen.

Zu dem früher über das spezifisch menschliche Vermögen Gesagten¹² füge ich noch ergänzend hinzu, daß es sich dabei um so etwas wie "Talente" handelt. Dieser Zusatz ist aufklärend, *wenn* dabei das *Verhältnis zur Sache* (zum Bild, zur Statue, zum Gedachten als solchen) betont wird. Dieses Verhältnis kommt bei Heidegger wesentlich zu kurz. Er verdeckt diesen Mangel durch die Weitdeutigkeit seines Terminus "*sein zu*". Das Sein zu ist ein *Verhalten zu*, und dieses beides ist soviel wie Existieren. Man kann eine Art genereller Substitutionsregel angeben in dieser Hinsicht, die folgendermaßen lauten könnte: Jedes Prädikat des Ich (müßte natürlich genauer generell spezifiziert werden: z. B. wahr, gewiß, schuldig, geschichtlich; einschließlich der kopulativen Verbindungen) ist, um zu dem entsprechenden ontologischen Ausdruck zu kommen, umzuwandeln in ein "Sein zu ...". Nun kann ich mich in einem ungemein weiten Sinn *zu* allem Möglichen "verhalten". Und dieser weiteste Sinn gestattet, auch z. B. das Denken (das bei Heidegger nach S. 147 neben dem Anschauen ein "entferntes Derivat" seines Existenzials "Verstehen" sein soll) als ein Sichverhalten (sc. zu dem Gedachten) zu fassen. Die meinem Erachten nach zu bejahende Frage ist dabei aber: ob nicht diese letzte Subsumtion eine Pseudosubsumtion ist? Die Frage ist logisch sehr prinzipiell: z. B. schon für eine Untersuchung über den Begriff der Intentionalität; auch an das Aristotelische Verhältnis von ποιεῖν und πράττειν ist zu erinnern. Ein "existierender Denker" z. B. kann von daher einmal *der* sein, der leidenschaftlich bei seinen Gedanken ist; sodann etwa *der*, der sich das Denkersein zum Telos genommen hat. In diesem letzten

¹² Hinweis auf Darlegungen im Abschnitt 23.

Fall kann dann gesagt werden, daß er sich zu dem Denker-sein-können, das er ist, eigentlich verhält. Zugleich sieht man aber, daß in diesem letzten Fall das Sichverhalten zu ... notwendig ein Doppeltes in je verschiedenem Sinn ist: denn das Sichverhalten zu dem Denker-sein-können steht offenbar in einer wesentlichen Relation zu dem Sichverhalten zum Gedachten; und diese Relation ist z. B. naiv, wenn das Sichverhalten zu dem Gedanken die primäre ist. Das rein menschliche "Vermögen" ist dieses Vermögen des Sichverhaltens zu solchem Objektiven *als solchem*. Mindestens ist es der Erwägung wert, ob das Existieren als das spezifisch menschliche Seinkönnen nicht bedingt ist durch diese spezifisch menschliche Möglichkeit des Sichverhaltens zu Objektiven *als solchem*. Ersichtlich liegt hinter diesen Fragen das zentrale Problem des Verhältnisses von *theoretischer* und *praktischer Vernunft*; ein Verhältnis, das man nicht in ein einseitiges Bedingungsverhältnis auflösen wird. Heidegger folgt in seiner Stellung der Bestimmung des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, die bekanntlich in der Praxis das spezifisch menschliche Vermögen sieht. Nur vergißt er dabei oder auch berücksichtigt er nicht, daß Aristoteles *einmal* zwei verschiedene Begriffe von Praxis hat, von denen der eine eine Art des anderen ist, daß *zweitens* bei Aristoteles die Theorie als die *vollkommenste Praxis* auftritt. Hält man nun im Auge, daß Heidegger diesen Unterschied innerhalb des Begriffs des spezifisch menschlichen Vermögens durch seine Terminologie verdeckt und daß er ferner diesen schon in sich problematischen Vermögensbegriff in höchst bedenklicher Weise verschmilzt mit dem Begriff eines naturhaften In-der-Möglichkeit-seins zu etwas, so hat man den Zugang zu einem Verständnis der konstruktiven Grundlage dessen, daß er auch das Sterbenkönnen als Existieren faßt. Daraus folgt dann unmittelbar,

daß diejenige Gewißheit, die ich davon habe, daß ich existiere, die Gewißheit, daß ich sterben kann, in einer gewissen Weise einschließt, ja, daß die letzte als Gewißheit über ein äußerstes Seinkönnen "eine ausgezeichnete *Daseinsgewißheit* darstellt" (256). Ich breche jedoch die weitere Besprechung dieses Seins zum Tode ab, da sie, wie gesagt, ohne ein Eingehen auf den Begriff der Wahrheit nicht mehr wesentlich gefördert werden könnte.

31. Woher kommt bei Heidegger der Abstoß aus der Uneigentlichkeit? Bei Kierkegaard steht hier mindestens unter anderem das Wort, die Botschaft Christi und seiner Abgesandten, der Apostel. Über den Anstoß hat Kierkegaard unter dem Titel "Anlaß", der ihm zu einer zentralen Kategorie wird, geschrieben. Was ist der Anstoß bei Heidegger? *Das Gewissen*. Aber damit ist nur ein Titel angegeben, der bei Heidegger eine eigentümliche Interpretation erfährt. Das Gewissen ist ihm die "Bezeugung" eines "eigensten Seinkönnens". Es ruft auf zur Übernahme der eigenen "Nichtigkeit". Verifizierbares und Konstruiertes und insofern nur aus seiner systematischen Funktion Verstehbares, das ohne Weitläufigkeit nicht getrennt aufgezeigt werden kann, gehen auch hier zusammen. Der Anstoß ist auf jeden Fall ganz *ins Innere des Einzelnen* zurückgenommen. Allein dabei ist nicht ohne weiteres klar, was es besagt, daß selbst so etwas wie das Gewissen als "Seinkönnen" auftritt. Man denkt zunächst, die Bezeugung liege darin, daß das Gewissen dasjenige sei, was zu einem eigensten Seinkönnen *aufrufe*. Vielleicht ist das auch so; - ich gehe auf Einzelheiten nicht ein - aber zugleich ist nun auch wiederum "das Gewissen" *selbst* eine Art Seinkönnen. In wiefern? "Das Anrufverstehen enthüllt sich als Gewissenhabenwollen" (270).¹³ Und 234:

¹³ "Gewissenhabenwollen" bei Heidegger insgesamt kursiviert.

"Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens ... gibt das Gewissen. Wie der Tod so fordert dieses Daseinsphänomen eine genuin existenziale Interpretation. Diese führt zur Einsicht, daß ein eigentliches Seinkönnen des Daseins im *Gewissen-haben-wollen* liegt."

Gewissen und Schuld hängen auch bei Heidegger irgendwie zusammen. Auch das "Schuldig-sein" zeigt bei ihm dieselbe Form einer Bewegung zum *eigentlichen* Schuldigsein (287). Ich gebe darüber einige Bemerkungen, die sich nur locker an Heidegger anschließen.

32. Das Schuldigsein liegt im *Handeln* als solchem. Es scheint, als *sei* überhaupt das Handeln (πράττειν) das Schuldig-sein. Irgendwie aber - in einem nur sehr schwer genauer zu entwickelnden Sinn - handeln wir aber "immer schon" (Begehren; Angewiesensein auf anderes). Aristoteles sagt (EN III 5): "Als Ursachen gelten nämlich die Natur, die Notwendigkeit und der Zufall, sodann der Verstand und alles menschliche Tun ... Der Mensch ist also Prinzip der Handlungen."¹⁴ Dieses Prinzipsein ist vermutlich im Grunde dasselbe wie das Schuldigsein bei Heidegger.

Daß "der Mensch das Prinzip der Handlungen *ist*", ist aber offenbar notwendig zweideutig: 1) es kann eine Behauptung sein, die ich anderen gegenüber vertrete; dann ist "ist" einfache *Kopula*. 2) ist nun hier aber *wesentlich* möglich zu fragen, in welcher Weise, wie, ja wann der Mensch Prinzip *ist*. Offenbar ist er es, *indem* er handelt. Das Handeln ist die Weise, in der er das Prinzip *ist*, das er - nun in kopulativem Sinn - "ist". Diese Zweideutigkeit liegt *notwendig* in dem Ausdruck "das Prinzipsein des Menschen". Kopulativ verstanden führt dieser Ausdruck beispielsweise zu dem Satz: "Das Prinzipsein des Menschen wird belegt

¹⁴ EN 1112 a 34; der letzte Satz des Zitats: III 5, 1112 b 33.

durch die Handlungen". Anders dagegen der Satz: "Das Prinzipsein des Menschen ist wirklich, findet sozusagen statt im Handeln". Um beide voneinander abzuheben legt sich immer wieder nahe, im letzten Fall "Prinzip-sein" zu schreiben. Es ist ein Prinzip-sein in eminent *verbalem* Sinn. Dieses Prinzip-sein scheint mit dem Schuldig-sein Heideggers zusammenzugehören.

Von hier aus fällt noch ein anderes Licht auf den problematischen Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Irgendwie handeln wir, wie gesagt, immer schon. Zum Bewußtsein unserer selbst erwachend - etwa durch die Erfahrung von Widerständen, von einem Nicht-hin-kommen, Mißlingen - *finden* wir uns als in irgend welchem Handeln "Begriffene". Zugleich liegt darin eine Nichtigkeit des Prinzip-seins unserer selbst. Wir beginnen nicht die totale Reihe der Handlungen, die wir sind beziehungsweise die unsere Existenz ist. Das mit solchem Anfang Gemeinte macht ein Blick auf die *bedingten* Handlungen ("bedingt" wie in dem früher "bedingten Dabeisein bei einer Sache") deutlich. Wir beginnen ausdrücklich eine Reihe von Handlungen mit Rücksicht auf ein *vorausgesetztes* Ziel. Wir fassen das Ziel vorher ins Auge. Erst wenn es feststeht, kann "Überlegung" und dann "performance" *einsetzen*. Ein solcher Einsatz geht dann ganz von uns aus. Was "Ganz-von-uns-Ausgehen" heißt, ist hier deutlich. Solches bedingtes, durch Überlegung hindurchgegangenes Handeln und Prinzip-sein ist *eigentliches* Handeln. Und *es* scheint das Prototyp abzugeben für den βίος πρακτικός im allgemeinen Sinn, d. h. für den spezifisch menschlichen Bios. Das Ziel *des Lebens* muß dann (müßte dann) feststehen, Überlegung herausfordern und zum eigentlichen *Anfang* des Lebens, des Handelns, des Prinzip-seins, des eigentlich Schuldig-seins führen. Aber was ist das Ziel des Menschen? Wie *innerhalb* des Lebens die

Wahl des Ziels - im Unterschied zur Wahl der Mittel - zustandekommt, müßte untersucht werden. Aristoteles spricht in dieser Rücksicht von einer Art "geistigen Gesichtssinns, mit dem man geboren sein muß". Er sagt (EN III 7, 1114 b): "... ist es doch das Größte und Schönste, was man von keinem anderen empfangen und lernen, sondern nur so besitzen kann, wie die Natur es gegeben hat, und in dieser guten und schönen Naturbegabung besteht die vollkommene und wahre Wohlgeartetheit". Von hier aus ergeben sich vielleicht gewisse Analogien rücksichtlich der Wahl des Zieles *des ganzen Lebens*. Unmittelbar klar ist, was Heidegger gerade auf seine Weise energisch betont, daß die Wahl dieses Ziels (cf. seinen Ausdruck "faktische Möglichkeiten der Existenz" (383)) keiner phantastischen Freiheit unterliegt. Es ist die Stelle, wo das Vorlaufen in den Tod von Phantastik und Willkür befreit und wo er in den Begriffen des Erbes, der Wiederholung und der Wahl des Helden seine Idee von Geschichtlichkeit entwickelt. Die "Wahl der Wahl" - cf. 385; bei Kierkegaard in "Entweder-Oder" als Wahl des Sichunterstellens unter den absoluten Gegensatz von Gut und Böse exponiert - ist der Entschluß, das Leben unter ein Ziel und damit unter den Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit *überhaupt zu stellen*.

Der Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit hat bei den *bedingten* Handlungen sozusagen seinen natürlichen Ort: In ein solches Handeln hineingeratend, dabei Hemmungen welcher Art immer erfahrend halten wir inne, überlegen und nehmen gegebenenfalls die fragliche Reihe von Handlungen wieder und dann eben erst eigentlich auf. Mit Rücksicht aber auf *das Leben als ganzes* tritt derselbe Gegensatz allererst durch die Wahl der Wahl ein. Das Leben als ganzes, unser sogenanntes Leben, Existieren, Verhalten (Tun) ist zwar so, daß es per analogiam eines endli-

chen Handelns behandelt werden kann, aber offenbar leben und existieren wir auch, wenn wir das nicht tun. Ge setzt aber wir tun es, dann wird dasjenige Existieren, das nicht ein Glied in der mit der Wahl der Wahl gesetzten totalen Reihe von Handlungen ist, zu einem *uneigentlichen* Existieren.

Diese "Möglichkeit" nun, das Leben gemäß der angegebenen Analogie zu behandeln - eine Möglichkeit, die eine Macht meiner selbst ist, es so zu behandeln, und die ineins damit eine Qualität des Lebens ist, insofern es eben gestattet oder ermöglicht, es so zu behandeln - und die konkreter die ist, ihm einen Zweck zu setzen: woraus entspringt ihre Verwirklichung? Die Frage ist eine der möglichen Wendungen, in denen das Problem der menschlichen *Freiheit* Form gewinnt. Denn man sieht sofort, daß zufolge der Identität des Lebenden mit dem dem Leben einen Zweck Setzenden oder - in Termini Heideggers - zufolge der Identität des uneigentlich und des eigentlich Existierenden, die Antwort nicht die sein kann, daß diese Verwirklichung aus dem Existierenden entspringt. Wasser z. B. ist so, daß man auf ihm mit einem Schiff fahren kann; und andererseits ist der Mensch so, daß er dieses passive Vermögen des Wassers zur Wirklichkeit erheben kann. Aber das Wasser und der Mensch sind zwei Getrennte. "Das Leben" hingegen und der Mensch, der ihm einen Zweck setzt, stehen zwar einerseits, stehen sich aber andererseits durchaus nicht so gegenüber wie jenes Wasser und der Mensch. Denn "das Leben" ist er ja selber als Lebender, als uneigentlich Existierender. Wenn Freiheit immer die Einheit von Freiheit *von* und Freiheit *zu* ist, so ist sie hier ins Enge gezogen: denn der Mensch, wie wir ihn kennen und d. h. der Mensch, der de facto einen Zweck seines Lebens suchen und sich setzen kann, ist frei *von sich* (qua bloß Lebender, bloß Tuender) und frei *zu sich* als eigentlich Existierender.

Wovon er frei ist und wozu er frei ist, ist beidemale *er selbst*. Diese Identität macht das Selbst aus, allein sie ist wie das Selbst kein Faktum, das einfach zugrunde liegt, sondern bildet sich erst durch das, was sie andererseits doch ermöglicht. Das Problem der Freiheit und des Geistes ist dies, daß Freiheit und Geist sich selbst ermöglichen, genauer, daß sie gedacht werden müssen als sich selbst ermöglichend.

33. Allein wir fragten, woher bei Heidegger der Anstoß zur Eigentlichkeit kommt. Von dem Gewissen, das ihm "ein Phänomen" ist; zweifelsohne. Jedoch dies möchten wir noch mehr im einzelnen durchschauen und dabei zugleich mit dem Bereich möglicher Antworten in Fühlung kommen. Hier scheint unerläßlich, wieder auf das bedingte Handeln zurückzugehen, das generell dasjenige ist, über welches nachdenkend wir ohne weiteres festen Boden haben. Der Mensch *will* vielerlei, will es "erreichen". Er setzt für solche endlichen Ziele unter Umständen sein Leben ein. Man will aber etwas wesentlich für sich selbst. Ich setze mein Leben ein für mein Leben und dies auch dann, wenn ich es für andere einsetze. Selbstbewahrung, Selbsterhöhung, Selbstvermehrung sind die Wurzeln des Handelns. Das widerspricht nicht der Wirklichkeit spontaner Hingabe und Aufopferung. Der spontane Einsatz für andere z. B. aus Liebe zu ihnen und wesentlich zugleich um willen unserer selbst, d. h. aus Selbstliebe muß nur streng als Einheit, besser als Koinzidenz dieser beiden Momente, nicht als reflektiv vermitteltes Zusammenfallen gedacht werden. Wer die Momente für einander ausschließend hält, weiß nicht was Liebe und überhaupt absolute Lebensbezüge dieser Art sind. Das Tier, das spontan sein Junges verteidigt, wäre nicht, was es ist, wenn es das nicht täte: woraus schon ganz abstrakt folgt, daß es das tut bei Gefahr des Verlusts dessen was es ist, seines Seins also. In der

spontanen Verteidigung *bewahrt* es also *sich selbst*. Der rückhaltlose Einsatz für das Andere, zu dem es in einem unbedingten Verhältnis dieser Art steht, *ist* also in sich selbst zugleich Selbstbewahrung. Das kann denn freilich mißverständlich so ausgedrückt werden, daß es sich für das Junge einsetzt, weil es sich für sich selbst einsetzt. Und diese Wendung erinnert an solche Möglichkeiten wie die, daß einer etwas für A tut, weil er z. B. B einen Gefallen damit tut.

Das Vermittelnde dieser beiden Weswegen ist hier der Handelnde, der selbst ein Drittes ist. In unserem Fall ist jedoch der Handelnde selbst einer der Weswegen; nun ist es zwar möglich, daß er zu sich selbst wie zu einem Anderen steht und als gleichsam Dritter den Vorteil des Anderen mit seinem eigenen Vorteil vermittelt; aber im Fall spontaner Hingabe steht er nicht mehr zu sich selbst wie zu einem Anderen, und vermittelungslos koinzidieren daher die Momente. Liebe und ähnliche absolute Verhältnisse *sind eben* unter anderem dies, daß ich unmittelbar selbst in Gefahr bin wenn der Andere in Gefahr ist. Man muß daher, anstatt von solchem spontanen Verhalten her gegen das Gesagte zu argumentieren, es vielmehr umgekehrt zur Definition absoluter Verhältnisse benutzen. - Ich merke hierzu an, daß Jaspers, von anderer Seite an diese Verhältnisse herankommend, die Liebe, den Glauben (an etwas) und die Phantasie (als anschaulich bildende oder gedanklich spekulative) als die dreifache Einheit des "erfüllten absoluten Bewußtseins" beschrieben hat.¹⁵ Das absolute Bewußtsein ist ihm bezeichnenderweise die Gewißheit der Existenz (2, 276 u. 257).

34. So können wir also durch Handeln unser Selbst bewahren, aber auch mindern. Die Minderung kann bis zum

¹⁵ Jaspers über Liebe, Glauben, Phantasie: 2, 277-284.

Verlust desselben gehen. Die absolute Sicherheit wäre der endgültige Gewinn, der nicht mehr der Gefahr der Minderung unterliegt. Aber das Leben ist die Gefahr solchen Verlusts. In diesem Sinn ist der Tod kein Verlust des Selbst; er ist zwar auch nicht ohne weiteres dessen Gewinn; aber ineins mit der Möglichkeit der Mehrung vernichtet er auch die der Minderung. Daß nach dem Tode das Gericht kommt, ist eine genuine Vorstellung. Die Sorge bei Heidegger ist unter anderem auch die Sorge um diese Minderung des Selbst. Die Freiheit zum Tode gewinnt von daher den Charakter der Entschlossenheit zur Selbstbewahrung auch bei Verlust des Lebens. Das ist aber keineswegs das einzige Moment. Ob diese mannigfachen Bedeutungen, die die Ausführungen Heideggers zum Mitschwingen veranlassen, in seiner Position den Ort wahrhafter Identität haben, ist rücksichtlich eines Urteils über diese Philosophie entscheidend. Aber die Entscheidung selber ist sehr schwer.

Selbstbewahrung ist nur möglich durch Treue zu sich selbst "bis zum Tod". Aber was ist "mein Selbst"? Das Vorlaufen in den Tod ermöglicht das Entdecken (d. h. das "primäre" *Wahrsein*) meines Selbst; ein Entdecken, dessen Subjekt und zugleich dessen Objekt mein Selbst ist. Mein "*wahres Selbst*" (mein in "sekundärem" Sinn wahres, d. h. entdecktes Selbst) ist das in solchem Vorlaufen entdeckte Selbst; vielleicht aber auch dasjenige, dem ich angesichts des Todes die Treue wahre: "... no matter whar a man's frailties otherwise may be, if he be willing to risk death ... in the service he has chosen, the fact consecrates him for ever" (James). Das wahre Selbst ist der feste Halt. Es wäre bloßer Eigensinn, müßte es nicht im Vorlaufen in den Tod gewonnen werden. In dieser Hinsicht zeugt es von tiefer Einsicht, daß Heidegger die Angst vor dem Tod unendlich groß macht.

Bemerkungen allgemeiner Art über die Existenzphilosophie¹⁶

Man kann sagen, das Selbst, das eigenste Selbst sei sowohl bei Heidegger als auch überhaupt in der Existenz-*Philosophie* (wozu Kierkegaard nicht zu rechnen ist) *das Unbedingte*, das Absolute, Gott, die "Transzendenz". Aber diese Vergottung ist nicht trivial. Das Problem der Philosophie Heideggers ist in dieser Rücksicht das: wie stark bei ihm der Einfluß Nietzsches ist; d. h. die Behauptung des Bewußtseins, daß Gott tot ist. In der Philosophie Heideggers ergibt das die eigentümlichen Interpretationsschwierigkeiten, durch die wir hindurchgegangen sind: Denn wenn *einmal* das eigenste Selbst (das je eigenste Selbst des Existierenden, des Menschen) das Unbedingte ist, wenn *anderseits* Gott tot ist, wenn es also kein Unbedingtes gibt, dann muß die Philosophie, die beides in Ansatz bringt, die Momente des Unbedingten und des Bedingten, des Seins und des Nichts, der Wahrheit und der Unwahrheit, schrankenloser Freiheit und schrankenloser Unfreiheit, der Endlichkeit und der Unendlichkeit und so fort *unmittelbar* ineins setzen. Und wir sahen, daß dies eben der entscheidende Charakter der Philosophie Heideggers ist. Sie spricht auch dies ihr Geheimnis offen aus, wenn sie sagt, der Mensch sei *absolut endlich*: denn eben darin wird dem Menschen etwas Absolutes vindiziert. Heidegger könnte es auch so ausdrücken: der Mensch ist *unendlich endlich*.

¹⁶ Da die Überschriften der nun folgenden drei Textblöcke sich nur wenig voneinander unterscheiden, sei hier eine knappe thematische Zuordnung gegeben:

"Bemerkungen allgemeiner Art über die Existenzphilosophie": Verhältnis der Existenzphilosophie zum spekulativen deutschen Idealismus. - "Weiterer Versuch über den allgemeinen Charakter der Existenzphilosophie": Verhältnis der Existenzphilosophie zur Metaphysik. - "Weiterer Versuch einer allgemeinen Bestimmung der Existenzphilosophie": Begriffsstruktur und Redeweisen einer Logik der Situation.

Man würde das als einen emphatischen Ausdruck der Endlichkeit des Menschen etwa nach Analogie von "unendlich ergreifend" nehmen können; allein bei Heidegger würde es das nicht sein, sondern wäre eine theoretische Bestimmung. Heidegger steht hierin, wenigstens was den Wortlaut angeht, mit Hegel zusammen. Der Unterschied beider könnte nur im Gefolge einer Interpretation der Hegelschen Identität von Sein und Nichts exponiert werden. In dieser Hinsicht erinnere ich im Vorbeigehen nur daran, daß für Hegel "das Sein" die "einfache Beziehung" ist, während Heidegger das Sein vom Tun her versteht. Beziehung aber verlangt Bezogene und mindestens *zwei* Bezogene, während das Tun zwar einen Tuenden, aber nicht zwei Tuende verlangt. Andererseits könnte man sagen, das Tun verlange ein Objekt. Der Unterschied beziehungsweise das Problem dieses Unterschieds scheint also zunächst auf die Frage hinauszulaufen: ob die Beziehung vom Tun oder das Tun von der Beziehung her verstanden werden müsse. Es ist logisch ganz einfach das Problem des *ens ad aliquid*. Man sieht auch von hier aus wenigstens aus der Ferne das eigentümliche Verhältnis Heideggers zu Kant: *einmal* nämlich steht Heidegger zu Kant ganz so wie die spekulative deutsche Bewegung: das Ich ist das Unbedingte. *Andererseits* ist das Ich das durch und durch Bedingte, schlechthin endlich; das liegt mehr auf der Kantischen Seite. Die merkwürdige Synthese von beidem kommt unter anderem darin zum Vorschein, daß Heidegger die Tatsache der notwendigen Sinnlichkeit der menschlichen Anschauung, die für Kant ein Faktum ist, *deduziert* und zwar beziehungsweise deduziert *aus der Endlichkeit des Menschen*: "Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb sinnlich, weil ihre Affektion durch Sinneswerkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist - inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausge-

liefert - deshalb muß es notwendig das schon Seiende hinnehmen, d. h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, *sich* zu melden. Für die mögliche Durchgabe der Meldung sind Werkzeuge notwendig. Das Wesen der Sinnlichkeit besteht in der Endlichkeit der Anschauung. Die Werkzeuge, die der Affektion dienen, sind deshalb Sinneswerkzeuge, weil sie zur endlichen Anschauung, d. h. Sinnlichkeit, gehören. Kant hat damit zum ersten Mal den ontologischen, nicht-sensualistischen Begriff der Sinnlichkeit gewonnen." (Kant und das Problem der Metaphysik, 24)

Heidegger untersteht jedoch im übrigen nun den allgemeinen Bestimmungen, die für die Existenzphilosophie charakteristisch sind. Grundbestimmung für ein konstruktives Verständnis ist, wie gesagt, daß das Selbst, das Ich *und zwar* das je *einzelne Ich* das Unbedingte ist. Damit hat die Existenzphilosophie prinzipiell ein Verhältnis zur deutschen Bewegung. Nach seiner positiven Seite hin, d. h. nach der Seite der Übereinstimmung, gehen beide darin zusammen, daß "das Selbst" *nicht schlechthin* das sogenannte *empirische Selbst* ist. Sowohl bei Fichte als auch bei Hegel kennen wir eine Art von Trennung oder Unterschied zwischen dem empirischen und dem absoluten, bei Hegel der verwickeltere zwischen kurz gesagt dem einzelnen Ich und dem Geist, zunächst dem subjektiven Geist. Eben dieser Unterschied kehrt in der Existenzphilosophie wieder, aber nun in ganz verwandelter Form: bei Heidegger als der von uneigentlichem Selbst und eigentlichem Selbst, bei Jaspers als der zwischen "dem empirischen und dem existenziellen Sinn" des "ich bin" oder des "Selbstseins" (2, 45 f.). Keineswegs also ist das Selbst der Existenzphilosophie schlechthin das empirische Selbst. Aber das wahre Selbst ist nun wiederum entschieden nicht das absolute Ich etwa Fichtes. Es ist das je eigenste Selbst eines jeden; insofern also auch wiederum eine Art empiri-

sches Selbst. Eine Art Identität der so Unterschiedenen wird nun aber auch von der spekulativen Philosophie keineswegs geleugnet. Wenn auch in verschiedenem Sinn, so kann doch sowohl bei Fichte als auch bei Jaspers gesagt werden, das empirische Ich sei Erscheinung eines absoluten Ichs.

Es ist in der Tat ein in jeder Hinsicht interessantes Problem, den Unterschied dieser Konzeptionen auszusprechen. Ich mache einige Andeutungen darüber. Von vornherein ist dazu aber anzumerken, daß diese Art der Aussprache insofern inadäquat ist als sie in objektiver Weise einen objektiven Unterschied auszumachen sucht zwischen zwei Positionen, von denen die eine, die der Existenzphilosophie nämlich, ihrer eigenen Behauptung nach nicht rein durch solche objektiv-spekulativen Begriffe erfaßt werden kann. Jedoch wie dem auch sei, versuchsweise mag *ein wesentlicher* Unterschied darin gefunden werden, daß das absolute Ich der Spekulation *das allgemeine* Ich ist. Die Allgemeinheit dieses Ich gestattet z. B. bei Hegel die Konzeption eines Weltgeistes. Entsprechend sind die vielen Iche *nur* Erscheinungen des Einen. Genauer: das einzelne Ich der Spekulation ist Erscheinung *eines Anderen*, sc. des absoluten Ich. Die Identität beider, die in gewissem Sinn ja auch von der Spekulation behauptet wird, ist Identität zweier Verschiedener, damit Identität, die - von dem Philosophen - festgestellt oder behauptet wird, die aber als Identität nicht in das Erleben des Einzelnen eintreten kann. Nun ist auch in der Existenzphilosophie - dem Wortlaut nach auf jeden Fall bei Jaspers - das empirische Dasein des Einzelnen Erscheinung, aber es ist Erscheinung *seiner selbst*, als des eigensten wahren Selbst, nicht Erscheinung eines absoluten Ichs als des *einen, allgemeinen* Ich.

Damit geht sofort ein Weiteres zusammen: das absolute

Ich der Spekulation führt zu einem Monismus des Geistes. Existenzphilosophie dagegen, wie Jaspers schön entwickelt hat, zu einem Pluralismus und zu einer Art Monadenlehre. Freilich hat Jaspers gerade in bezug auf diesen Punkt auch die oben allgemein erwähnte Restriktion objektiver metaphysischer Aussagen besonders deutlich begründet: "Monade ist nicht Existenz, nicht geschichtliche Bestimmtheit, nicht verschwindende Erscheinung der Existenz in der Zeit, sondern die durch *alle Zeit bestehende* metaphysische *Einheit*. Sie ist daher ein Gebilde *hypothetischer* Metaphysik, nicht Existenz und ihre Erhellung. Ihr Gedachtwerden bringt *keinen Appell* an Existenz." (2, 432) Er spricht von diesen objektiven Ausdeutungen als einer "Versuchung im Wissenwollen" (l. c.) und vindiziert im Gegensatz dazu der philosophierenden Existenzerhellung: "Statt noch einmal zu tun, was Wissenschaft getan hat, wird unter Voraussetzung ihres Wissens *mögliche Existenz evoziert*." (2, 432)¹⁷ Was diesen Appell und die evozierende Funktion der Philosophie angeht, mag im Vorbeigehen noch eine Bemerkung gemacht werden: Philosophie, der philosophische Gedanke, Vortrag soll nicht gleichgültig lassen; er soll so sein, daß er mich angeht, interessiert, berührt, anspricht und zwar unmittelbar anspricht: so könnte man etwa ein besonders bei Jaspers hervortretendes Postulat der Existenzphilosophie formulieren. Metaphysische Spekulation wie z. B. die über Monismus und Pluralismus lassen uns kalt, sind scholastisch, leer und unfruchtbar.

Die Existenzphilosophie berührt sich hier mit dem Pragmatismus. James hat es lebhaft und gefühlt ausgesprochen, daß nur diejenigen Fragen der Metaphysik echte, etwas treffende, sozusagen sachhaltige Fragen sind, deren ver-

¹⁷ Hervorhebung von König.

schiedene mögliche Antworten nicht nur einen intellektuellen Unterschied ausmachen, sondern einen Unterschied bedingen rücksichtlich *unseres Verhaltens* im ganzen. Man muß diese Grundlage im Auge haben, um die pragmatische Lehre, die die Wahrheit als das Förderliche behauptet, richtig zu fassen. Beide Arten des Philosophierens bringen ein allgemeines Gefühl der Epoche zu Wort: es klingt schon vor in Schopenhauers Invektiven, ist ganz da bei Kierkegaard, auch, jedoch merkwürdigerweise nicht so deutlich bei Nietzsche; es gibt der Dichtung der Zeit (Naturalismus) Pathos; es endet in einem ausgesprochenen Widerwillen und Überdruß vor dem Wissen. Die große Wirkung der Philosophie Bergsons war vorzüglich die, daß Philosophie interessant zu sein schien. Das Erstaunen darüber war allgemein. Aber offenbar ist die Kategorie des Interessanten hier wesentlich doppeldeutig; denn mancher Existenzphilosoph wird zwar vielleicht nicht leugnen, daß Bergson interessant schreibt, aber er wird diese "literarische" Art von Interessantheit entrüstet unterscheiden von derjenigen Relevanz, die er von der Philosophie fordert. In der Tat ist es ein wesentliches Problem der Existenzphilosophie, welche Art von Interesse, von Macht des Betreffens gemeint ist.

Ganz allgemein stehen wir heute den Berichten über die Leidenschaft fröhscholastischer Disputationen, frühchristlicher Dogmenkämpfe, antiker philosophischer Lebensführung mit Erstaunen gegenüber. Ist die Distinktion haltbar? Wer soll entscheiden über das wahrhaft Relevante? Ist es nicht denkbar, daß den einen kalt läßt, was den anderen leidenschaftlich interessiert? Man wird zu einem Begriff des allgemein menschlich Relevanten geführt, aber eben der Mensch ist verschieden. Der Logik nach ist es das Problem des bonum, wie es Aristoteles gesehen hat. Wie schwer es auch sein mag begrifflich dieser Fragen Herr zu

werden: es bleibt das Ausgangsgefühl, das man sich durch solche Schwierigkeiten nicht zerreden lassen soll, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen menschlich gehaltvoller Philosophie und leerem unfruchtbaren Metaphysizieren. Aber die Erscheinung eines solchen menschlich gehaltvollen und daher unmittelbar jeden *vir bonus* ansprechenden Philosophierens scheint sich nicht vorausberechnen zu lassen. So wenig nun einerseits Jaspers den Vorwurf verdient, derartigen Denkfixierungen zuzuneigen, unterliegt nicht doch seine generelle Ablehnung metaphysischer Ausdeutungen der Einrede, daß sie etwas Unfixierbares, Unwißbares fixiert und als festes Wissen ausspricht? Wer will behaupten, es sei undenkbar, daß ein künftiger Philosoph über das Problem von Monismus und Pluralismus ein Kapitel schreibt, das an unmittelbarer Macht zu ergreifen die drei Bände von Jaspers in Schatten stellt? Dennoch ist der ursprüngliche Sinn der Forderung, mag sie auch in der Existenzphilosophie und näher dann bei Jaspers einseitig und mißverständlich vertreten sein, ein unbedingt wahrer und tiefer: jede echte geistige Produktion gehorcht dieser Forderung, wie umgekehrt ja die Forderung selbst gar nicht konzipiert werden könnte, wenn es nicht Werke gäbe, die wir dann groß und Schöpfungen nennen, die sie mehr oder minder erfüllen. Es ist eine Forderung, die wesentlich steigerbar ist und deren qualitative Grade zu den formellen Kategorien der Klassik, Vor- und Nach-Klassik Anlaß geben. Die fragliche Forderung, als die der Produktion, nicht des Produkts ausgesprochen, ist gleichsam die Nachzeichnung des Rätsels geistigen Schaffens: daß ein Subjektives *objektiviert* wird (Jaspers weiß das im Prinzip sehr wohl; cf. seinen Begriff des "objektivierenden Sichselbstverstehens", 2, 417. Ferner: "Phantasie als absolutes Bewußtsein ist die Liebe, welche Erhellung der Seinsgewißheit im Schauen der Dinge, in Bildern

und Gedanken wird ... Durch die Phantasie erfasse ich das Sein in der Chiffre alles Gegenständlichen als etwas, das nicht gegenständlich werden kann, obgleich es unmittelbar gegenwärtig ist. Phantasie ist die positive *Bedingung für die Verwirklichung der Existenz* ... Durch Phantasie wird das Auge frei, das das Sein sieht ... Die Inhalte der Phantasie stehen in einer *ursprünglichen Gewißheit* vor Augen, die ihren Maßstab in sich selbst hat ... Durch Denken allein bemächtige ich mich keiner Philosophie, sondern nur in der Aneignung, in der das Denken Mitteilung wird für Udenkbares, das aber in jedem seiner Momente durch ein Gedachtes gleichsam vertreten ist. Bildende Phantasie ist ein Leben in Gestalten als Seinsymbolen, spekulative Phantasie ein Leben in Gedanken als Seinsvergewisserungen." (2, 282 f.)). Schöner über das Fragliche zu reden ist schwer möglich. Der Begriff *dieser* - produktiv, schöpferisch genannten - Objektivierung des Subjektiven ist in der Kunst z. B. faßlich als die Umsetzung eines subjektiven Erlebnisses in ein dichterisches Werk. Es ist im Grunde der tiefe Sinn der einfachen Volksweisheit: daß was vom Herzen kommt eo ipso auch zum Herzen spricht. Problem ist nur die rechte Auffassung *der Umsetzung* des sozusagen im Herzen Seienden in es als ein vernehmbares Draußensein. Auf jeden Fall ist diese Umsetzung kein unmittelbarer "Ausdruck". Es ist ein Spiegelproblem. Zugleich das Problem des Allgemeinwerdens des Einzelnen.

Ferner: Das absolute Ich ist wirklich (actu), ist die Wirklichkeit schlechthin. der Weg für uns ist: es gibt Iche, folglich das absolute Ich. An sich jedoch geht das absolute Ich dem bedingten Ich vorher. In der Hegelschen Wendung setzt das absolute Ich das bedingte Ich, um zu sich selbst zu gelangen. Dagegen ist das wahre Selbst der Existenzphilosophie als dasjenige, dessen Erscheinung das

empirische Selbst ist, eine Art Möglichkeit. Ich kann unbedingt existieren. Ich bin und ich kann sein und dies so, daß das Seinkönnen mein Wesen ausmacht. So ist denn auch, was hier empirisches Ich heißen kann, nur der Möglichkeit nach Erscheinung des wahren Selbst. Daß das Seinkönnen das Wesen des Menschen ist, drückt Heidegger so aus, daß die Sorge das Wesen ist. Logisch ist es das Paradox, daß das Wirklichsein des Menschen das Möglichsein ist (oder eben: daß das Sein das Seinkönnen ist). Bei Fichte *setzt* das Ich sich selbst. Schon Kierkegaard hat (in "Entweder-Oder") dieses Sichsetzen bewußt in ein Sichwählen fortentwickelt (Entweder-Oder, 2, 181: "Indem ich absolut wähle, wähle ich die Verzweiflung; und in der Verzweiflung wähle ich, setze ich das Absolute, das ich selbst bin; oder, was für mich ganz dasselbe besagt: ich wähle das Absolute das mich wählt; ich setze das Absolute, das mich setzt. Vergesse ich einen dieser Ausdrücke über dem anderen, so ist meine Auffassung des Wählens unwahr; denn die Wahrheit ist gerade die Identität des Wählens und Setzens und Gewählt- und Gesetztwerdens."¹⁸ (Vgl. dazu Jaspers, 2, 42-45.)

¹⁸ Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Jena: Verlag Diederichs 1922.

Weiterer Versuch über den allgemeinen Charakter der Existenzphilosophie

Es fällt unmittelbar auf, daß die Existenzphilosophie keine Metaphysik ist und gleichwohl doch nicht, was allein übrig zu bleiben scheint, Wissenschaft oder Predigt. Sie hat einen empirischen Charakter, der gleichwohl nichts mit einem sogenannten Empirismus zu tun hat. Die Schwierigkeit der Bestimmung dieses einheitlichen und doch schillernden Charakters ist dieselbe wie die der Bestimmung des wahren Selbst, das zufolge seiner Identität mit dem empirischen Selbst, empirischen Charakter hat, doch aber nichts gegenständlich Festes ist.

Allein ist sie nicht doch Metaphysik? Hat Heidegger mit seiner Ontologie nicht doch eine legitime Möglichkeit verwirklicht? Liegt nicht der Unterschied zwischen Dilthey und der Existenzphilosophie eben darin, daß Dilthey ganz fraglos nicht Metaphysiker ist, während die Existenzphilosophie "philosophischer", "metaphysischer", überhaupt "methodischer und strenger" zu sein scheint? Die Bestimmung dieses Mehr ist das ganze Problem; daß überhaupt ein Mehr vorliegt fühlt man unmittelbar und das Bewußtsein davon ist in den fraglichen Autoren ja auch lebendig. Mag auch Heidegger sich schon allzusehr der alten Metaphysik genähert haben (was immer noch fraglich ist), mag auch Jaspers die volle Mitte des Mehr innehalten: wie ist dann der Abstand *beider* von Dilthey zu beurteilen? Handgreiflich gefragt: haben wir heute wieder eine Metaphysik, eine eigenständige Philosophie oder stehen wir noch in dem Raum, den Kant überschattet beziehungsweise erhält? Dilthey scheidet, so fruchtbar er historisch gesehen gewesen ist und vielleicht noch sein wird, für diese Betrachtung im großen anscheinend doch aus. Er scheidet deshalb aus, weil er die Zertrümmerung der Me-

taphysik durch Kant rein von ihrer negativen Seite auffaßte beziehungsweise weil er den von Kant freigemachten Raum einfach von sich selbst aus füllte. Er gehört eben doch in die Epoche des Neukantianismus. Die Existenzphilosophie hingegen steht unbestreitbar in *einer Linie* mit der deutschen Bewegung. Beide sind dadurch ausgezeichnet, daß sie in *immanenter* Fortentwicklung das Kantische Resultat *positiv* zu nehmen suchen. Ich versuche nicht das äußerst Schwierige und ja schon Versuchte: den Unterschied beider zu ermitteln, sondern beschränke mich auf eine Charakterisierung der Anknüpfung und Fortentwicklung, die die Existenzphilosophie dem Kantischen Gedanken gibt.

Für Heidegger ist Philosophie Metaphysik, für Jaspers ist Philosophie nicht Metaphysik sondern der Titel seines Werkes zeigt das Rätsel - "Philosophie". Daß Kant die Metaphysik alten Stils endgültig zerstört hat, ist im Grunde die Überzeugung beider. Geht der Unterschied von Jaspers und Heidegger rücksichtlich der "Metaphysik" und "Ontologie" vielleicht letzthin auf einen Wortstreit zurück? Woher nimmt Jaspers das Recht seine metaphysiklose Philosophie "Philosophie" zu nennen? Dies in Schwebe lassend exponiere ich weiter an Jaspers.

Philosophie ist für Jaspers nicht Metaphysik. Das Kantische Resultat wird nicht nur übernommen, sondern erweitert, vertieft und befestigt, ja absolut gesetzt. Dennoch ist diese Philosophie der Metaphysik ungleich näher als das Denken Diltheys. Die erste Auflösung dieses Rätsels ist die, daß für Jaspers die Philosophie zwar nicht Metaphysik ist, aber *in wesentlicher Bezogenheit auf Metaphysik* steht. Von daher kann der dritte Band der Jaspersschen Philosophie den Titel "Metaphysik" tragen. Metaphysik ist also einerseits nicht möglich, andererseits schreibt Jaspers eine Metaphysik. Die Einheit davon geben folgende Sätze in

dem Paragraphen "Aneignung und Gegenwart": "Metaphysik ist jeweils aus eigener Gegenwart *angeeignete Geschichte der Metaphysik*, und sie ist ebenso aus der Geschichte der Metaphysik offenbar gewordene Gegenwart (sc. ob Gegenwart der Transzendenz oder Gegenwart der Metaphysik ist fraglich)." (3, 32)¹⁹

Die Anknüpfung an Kant ist also bezeichnet in dem Wort, daß Metaphysik "angeeignete Geschichte der Metaphysik" ist. So wie es bei Kant fraglich ist, ob die Kritik der Metaphysik selbst Metaphysik ist (eine Wendung, die in gewisser Weise Heidegger vollzogen hat), so ist bei Jaspers das Entsprechend nicht fraglich mehr, sondern positiv gesetzt: "Philosophie kann Metaphysik nicht geben, doch sie erwecken und zur Helligkeit bringen." (3, 33)

Wie bei Kant, so wird auch bei Jaspers die menschliche Haltung zur Metaphysik durch einen radikalen Zeitschnitt getrennt, durch einen Schnitt, jenseits dessen ein naives metaphysisches Denken für unmöglich erklärt wird. Und wie Kant auf dem Wege über die praktische Philosophie einen gewissen Rückweg fand zu den Gehalten der früheren Metaphysik, so ist die existenzielle Aneignung bei Jaspers eine Art von Rehabilitierung der in der naiven Epoche geschaffenen metaphysischen Gehalte. Das Denken dieser Gehalte - denn in dem ganzen Prozeß der Aneignung müssen sie ja eben zunächst einmal gedacht und durchdacht werden - ist das Philosophieren bei Jaspers. Dieses Philosophieren ist als ein in metaphysischen Gehalten sich bewegendes Denken selbst ein "metaphysisches Denken". Als ein Denken jedoch, das jenseits jenes Zeitschnitts sich vollzieht, als also ein Denken, das nicht mehr naiv sich selber und in sich selber lebt, heißt es ein "metaphysisches Denken ohne wirkliche Gegenwart des Ursprungs". Und

¹⁹ Hervorhebung und Klammerbemerkung von König.

indem nun das heutige Philosophieren für Jaspers wesentlich ein solches Denken ohne Gegenwart des Ursprungs ist, bestimmt er die Philosophie als "*Spiel*" (3, 33). Dieses Spiel soll freilich ein in gewisser Weise "ernstes Spiel" sein. "Die in diesem Spiel noch unverbindlich gegenwärtige Ergriffenheit darf daher nicht mit der Wirklichkeit entscheidender Existenz verwechselt werden. Das Spiel der Metaphysik ist ernst, sofern es seinen Grund in dem Suchen der Existenz hat und seine Inhalte als Möglichkeit auf sie treffen." (3, 33) Ob in diesem letzten Satz etwas konkret Haltbares gesagt ist oder ob er nur in einem abstrakten Denken eine systematische Position abrundet, lasse ich dahingestellt.

Wesentlich in diesem allen ist die Stellung zur Geschichte, näher zu dem früher einmal naiv Hervorgebrachten. Das "aneignende Verhältnis" zu solchen Schöpfungen wird *heute* zu dem ursprünglichen Verhältnis. Trotz mancher Worte hat Jaspers über diese Aneignung nichts durchaus Bestimmtes gesagt. Sie ist eine Art "Wiederholung" im Sinne von Kierkegaard und Heidegger. Allein es ist doch hart zu denken, daß eine Metaphysik, die für unmöglich erklärt wird, gleichwohl Wiederholung oder Aneignung finden soll.

Weiter entscheidend ist in der gleichen Richtung, daß dieses Verhältnis des *heutigen* Menschen *prinzipiell* gesetzt wird. In diesem Prinzipiellnehmen liegt teils der Anschluß an Kant, teils die Differenz zu Dilthey. Dilthey hat sozusagen das Ergebnis der Kantischen Kritik zur Kenntnis genommen und, indem er es als im großen und ganzen zu recht bestehend akzeptierte, neue eigene Wege gesucht. Die Existenzphilosophie setzt wie gesagt diese Situation prinzipiell, d. h. sie macht sie in gewisser Weise zu *der allgemeinen* Situation. Das ist der innerste problematische Knoten dieses Denkens; er enthält eine Art von Wider-

spruch. "Anders verfährt eine aneignende Metaphysik, welche aus Freiheit Transzendenz sucht. Sie kann nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken, sondern muß versuchen, die in Jahrtausenden erworbene Sprache der Transzendenz aus der Verschüttung zurückzugewinnen. Diese aber ist anzueignen, in der Weise wie die eigene Gegenwart zu eigentlicher Gegenwärtigkeit angeeignet wird". (3, 32) Das Problem ist dies: ist die *heutige* Lage eine besondere, ausgezeichnete Lage oder gilt, was für das heutige Philosophieren gilt im Grunde für alles Philosophieren, also auch für das der früheren Metaphysik? Jaspers drückt sich an diesem Punkt mit dem Instinkt der Gefahr äußerst behutsam aus. Er sagt "aneignende Metaphysik könne nicht darauf verfallen, solche sich neu auszudenken": im Grunde eine Tautologie, wenn diese Metaphysik schon von Anfang an eine aneignende sein und heißen soll. Man wird daraus schließen, daß die frühere Metaphysik keine aneignende war; allein dies ist eben fraglich, insofern die Bestimmung "aneignende Metaphysik" bei Jaspers als eine Bestimmung der Metaphysik schlechthin auftritt.

Was hier als das Problem des Titels aneignende Metaphysik auftritt ist das generelle Problem der Existenzphilosophie. Man sieht das sofort beim Blick auf das Wort "aneignend", anstelle dessen ebensogut das Wort "geschichtlich" stehen könnte. Die aneignende Metaphysik bei Jaspers ist eine "*geschichtliche* Metaphysik". Die Lehre von Jaspers ist: daß die Metaphysik (das Metaphysizieren, Philosophieren) geschichtlich ist *und zwar eben per se* geschichtlich. Dieser Satz, dieses "per se" Geschichtlichsein ist sozusagen das ganze Geheimnis und in ihm liegt das "Mehr" gegenüber Dilthey, von dem ich oben sprach. Wenn nun Metaphysik, wenn überhaupt irgend etwas *per se* z. B. geschichtlich ist, so heißt das, daß

es *als solches* z. B. geschichtlich ist; und dies wiederum besagt doch wohl, daß *jedes* Solches das ist. *Von daher* erwächst dem auf diese Weise Bestimmenden als eine bemerkenswerte Art rein logischer Notwendigkeit, daß er, auch wenn diese Bestimmung im Blick auf das *wesentlich Heutige* erwachsen ist, sie ausdehnen muß auf das Frühere. In concreto: wenn nach Kant für diejenigen, die sein Resultat im großen und ganzen akzeptieren, die *heutige* Metaphysik wesentlich aneignende, geschichtliche Metaphysik ist, und wenn dieser Ansatz dahin ausgesprochen wird, daß das Philosophieren *per se* geschichtlich ist, dann macht diese Bestimmung von sich aus nach rückwärts hin *jede* Metaphysik zu einer geschichtlichen. Und das heißt dann, daß der radikale Schnitt, der die Zeiten wesentlich trennt, wieder aufgehoben wird. In dieser innersten Bewegung des einen solchen Schritt-Machens und ihn Wiederaufheben-Müssens liegt das Problem. Und man muß sich dabei klar sein, daß dieser Zeitschnitt für die Existenzphilosophie *ebenso wesentlich ist* wie seine Aufhebung.

Dieser Charakter ist nun noch genereller; und wir nehmen ihn an seinem höchsten Punkt auf mit dem Satz dieser Philosophie, daß *der Mensch per se geschichtlich ist*. Jeder Mensch also ist geschichtlich; der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. *Jeder Mensch?* Offenbar wiederholt sich hier die Problematik der *per se* geschichtlichen Metaphysik. Daß der Mensch geschichtlich ist, heißt *unter anderem* daß er ein aneignendes Wesen ist. Aneignend ist er wieder *unter anderem*, wenn er philosophiert. Aneignend im Philosophieren ist er aber *wesentlich heute*; also ist er *wesentlich heute* ein geschichtliches Wesen. Indem er dies nun aber *per se* sein soll, wird der Zeitschnitt rückgängig gemacht.

Existenz ist der Terminus für das Sein des *per se* geschichtlichen Wesens. Existieren heißt Geschichtlich-sein

(z. B. bei Heidegger näher: Zeitigen als Vorlaufen, Gegenwärtigen und Wiederholen). Für die Termini Existenz und Existieren tritt nun wieder dieselbe Problematik ein: existiert *der* Mensch und *jeder* Mensch? Diese Frage gabelt sich aber hier, weil das Existieren ein Seinkönnen (bei Heidegger ein Selbst-zu-sein-Verstehen in den beiden Modi von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit) ist. So bei Jaspers: "Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern *der Mensch ist im Dasein* mögliche Existenz ... Existenz ... steht zu ihrem Dasein in Aufschwung oder Abfall." (2, 2) Die Gabelung tritt auch als terminologische Differenz zwischen Heidegger und Jaspers zutage, denn bei Heidegger ist "Existenz" ein neutraler Ausdruck in den Modi von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, bei Jaspers ist Existenz immer schon eigentliche Existenz. Nun ist klar, daß von dem per se Geschichtlich-sein her die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in besonderem Maße genuin wird. Allein die Frage ist, ob vor dem Zeitschnitt diese Differenz überhaupt irgendeinen Ansatzpunkt hat. Der Unterschied der durch den Schnitt getrennten Zeiten könnte ja darin liegen, liegt vermutlich darin, daß jenseits seiner oder vorher überhaupt kein Boden ist für die rück-sichtlich des Existierens wesentliche modale Differenz, wohl aber diesseits des Schnitts oder heute. Woraus, da Existenz ohne diese modale Differenz, die sich nur in der Bewegung aus dem einen Modus heraus beziehungsweise in den anderen Modus hinein darstellt, gar nicht Existenz ist, folgt, daß es vor dem Schnitt überhaupt keine Existenz weder im Sinne von Jaspers noch im Sinne von Heidegger gibt. Die Existenzphilosophie hat, wie man sieht, zufolge der logischen Struktur dieser Verhältnisse eine natürliche Affinität zum Problem der *Unschuld*. Das Problem der Unschuld ist ja auch dieses, daß ein Zeitschnitt besteht, jenseits dessen schlechthin Unschuld herrscht, unbedingte

Unschuld, d. h. ein Zustand, der überhaupt nicht - an und für sich - der *Frage* schuldig oder nicht schuldig unterliegt; diesseits dessen jedoch nicht etwa statt der Unschuld so etwas wie Schuld besteht, sondern ein Zustand, der - will man ihn generell charakterisieren - in sich ein Schuldigseinkönnen ist. Die absolute Unschuld hingegen ist kein Schuldigseinkönnen, nur von dem Faktum des Verlusts der Unschuld aus könnte man in sehr äußerlich, gleichwohl jedoch nachdenkenswerter Auffassung sagen, die Unschuld könne (sc. es sei möglich, daß) ein Schuldigseinkönnen werden.

Weiterer Versuch einer allgemeinen Bestimmung der Existenzphilosophie

Das Kernproblem für die Interpretation ist das *Existieren*, das *Sein*. Es wird immer aufdringlicher, daß dieses "Sein" in einer inneren Affinität steht zu dem früher²⁰ an dem Beispiel des "Prinzipseins" erörterten Sein. In dieselbe Linie gehört auch die Bemerkung, die anläßlich des Ganzseins gemacht wurde: wonach gewisse Prädikate des Ich²¹ (wahr, gewiß, schuldig, nichtig, ferner vermutlich subjektiv, objektiv), ausgesprochen als ein *So-sein* (z. B. eben Schuldig-*sein*), eine wesentliche Doppeldeutigkeit in einer innersten Einheit als eine Synthesis gleichsam von kopulativem Sein und Sein als Tun enthalten. Die Vermutung ist gerechtfertigt, daß auch der rätselhafte Unterschied zwischen dem empirischen Selbst und dem Selbst im existenziellen Sinn in dieser Synthesis gründet.

Eben dieselbe logische Lage muß man auch in dem "Geschichtlich-sein" erkennen. Es ist wesentlich ein Ge-

²⁰ Hinweis Königs auf Darlegungen im Abschnitt 32.

²¹ Hinweis Königs auf Prädikatsbestimmungen des Ich im Abschnitt 30.

schichtlich-*sein* wobei "sein" den Doppelsinn eines kopulativen Seins und eines Seins im Sinne von Tun hat.²² Das Problem wäre nun die Einheit dieses Doppelten ursprünglich zu ergreifen. Einen Fingerzeig in dieser Richtung gibt vielleicht die allgemeine Bemerkung, daß und wie ungemein die Logik der Existenzphilosophie eine *Logik der Situation*, d. h. eine Logik, die sich im Sprechen über Situation bildet, ist. Ich habe damit Folgendes im Auge: "A ist in der und der Situation" führt in dem "ist" auf das Kopula-sein. In-einer-Situation-sein ist aber - zufolge des Eigenwesens von Situation - wesentlich noch mehr, nämlich sich in dieser Situation so oder so verhalten. Insofern ist es ein In-der-Situation-*sein*. Das Sichverhalten in der Situation ist *unmittelbar* verbunden mit dem kopulativ verstandenen In-der-Situation-sein. Der Erwähnung z. B. dessen, daß A in Rom ist, knüpft sich zwar gleichfalls leicht die Frage an, was er dort mache, tue; allein *diese* Anknüpfung ist offenbar keine "unmittelbare", wie die es ist, wenn der Darlegung der Situation, in der sich ein Bekannter befindet, *unmittelbar* die Frage folgt, was er denn nun tue, wie er sich darin zu verhalten gedenke. Die Situation ist *eo ipso* eine Art von *Aufgabe*: man "meistert" z. B. eine Situation.

Über die Situationslogik hat Jaspers sehr bemerkenswerte Ausführungen gemacht [2, 201 ff., Hrsg.]; bei Heidegger tritt der Begriff nur scheinbar zurück: Situation in dem generellen Sinn, der hier intendiert wird, ist bei Heidegger *die Welt*. Das In-der-Welt-sein ist dasselbe - logisch betrachtet - wie das In-der-Situation-sein. Heideggers Weltlogik ist Situationslogik. Er sagt: "*Das Worin des sich verweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens*

²² Dazu handschriftliche Notiz: (cf. "in eine *Geschichte* verwickelt sein"; "das ist eine böse *Geschichte*/Situation").

von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt." (86) "Weltlichkeit" ist "selbst ein Existenzial" (64). Es scheint unmittelbar deutlich, daß die Bestimmung der Welt gleich gut als Bestimmung von Situation gelesen werden kann. Man kennt die komischen Wirkungen, die die Auffassung der Bewandnis des Begehrenden in der sogenannten Situationskomik hat.

Zwischen In-der-Welt-sein und In-der-Situation-sein einerseits, Geschichtlich-sein andererseits besteht eine enge Verwandtschaft. Das Problem der rechten Interpretation des *per se* Geschichtlich-seins ist formal dasselbe wie das des *per se* Weltlich-seins. Daß einem logischen Subjekt Prädikate wie "geschichtlich", "weltlich" (wahr und so fort) *per se* zukommen, obwohl diese weder determinierende noch modifizierende (dies letzte wäre z. B. "eine geschichtliche Persönlichkeit" oder "ein weltlicher, irdisch gesinnter Mensch") Prädikate sind,²³ liegt in dem Moment des Seins als Tuns.

Für diese Situationslogik ist nun der Unterschied von einzelnen Situationen und demjenigen, was Jaspers Grenzsituation nennt, ungemein wichtig. Für Heidegger ist Dasein und In-der-Welt-sein schlechthin dasselbe. Jaspers unterscheidet sie, weil er die Seinslogik Heideggers mit ihrer Gegenstellung gegen Vorhandenheit und so fort nicht mitmacht. Aber die Differenz beider verschwindet auch wiederum, weil der Mensch auch bei Jaspers "*als Dasein immer in einer bestimmten Situation*" (2, 209) ist. Dieses "*daß ich als Dasein immer in einer bestimmten Situation*" bin, nennt Jaspers "die erste Grenzsituation", die "das Geschichtliche in allem Dasein der Existenz zum Bewußtsein

²³ Bezug auf § 1 von "Sein und Denken", wo König den erwähnten Unterschied der Prädikate macht. In Kürze: Determinierende Prädikate nennen, bezeichnen sinnlich faßbare Eigenschaften (z. B. blau, süß); modifizierende Prädikate beurteilen Beschaffenheiten (z. B. gerecht, gütig, schön).

bringt" (2, 209).²⁴ Er spricht auch von ihr als der "*Grenzsituation* der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz" (2, 210). Es ist das schon früher gestreifte Problem spezifisch menschlicher Situationen in ihrem logischen Verhältnis zu *der* Situation des Menschen. In Frage steht das Verhältnis der Logoi "die Situation" und "die Grenzsituation". Wie kann, logisch gesehen, "*daß* ich immer in einer bestimmten Situation bin" *selbst* "eine Situation", eine Grenzsituation, in der ich bin, heißen? In bezug auf diesen Unterschied ist ferner klar, daß einerseits eine Situation immer jemandes Situation ist: sie ist nämlich die Situation des in dieser Situation Seienden; die Situation besitzt, hat gleichsam die oder den In-ihr-Seienden; es ist das ähnlich wie z. B. daß Schlagen, Laufen und dergleichen wesentlich Laufen jemandes ist. Andererseits trifft man mit dieser Auslegung nicht den Sinn der Jemeinigkeit bei Heidegger. Hier setzt die Grenzsituation ein: die Grenzsituation ist in der Tat je meine. Das besagt mehr als daß sie je jemandes ist.

Man *ist sich bewußt* in einer Situation zu sein. Das entsprechende Nichtwissen ist eine Art "Unwissenheit" (vgl. Kierkegaard, "Begriff der Angst"), für die ein guter Terminus nicht leicht zu haben ist. Es ist eine Art von Naivität oder Unschuld. Hier ist nun wieder der Unterschied zwischen der Einzelsituation und der Grenzsituation ungewein wichtig: in der Grenzsituation bin ich; in die Einzelsituation kann ich geraten; das bedingt einen wesentlichen Unterschied rücksichtlich des Zum-Bewußtsein-kommens. Um das zu sehen, bedarf es einer Einsicht in das Verhältnis von Sein und Wissen in bezug auf die Situation. In-einer-Situation-sein hat wesentlich eine Art

²⁴ Bei Jaspers ist "*daß*" nicht kursiviert, wohl aber "als Dasein immer in einer bestimmten Situation".

Wissen zum Grunde. Hierin liegt der Unterschied zu dem bloß kopulativen Insein. Rein kopulativ war z. B. der Reiter auf dem Bodensee in einer Situation, wenn wir annehmen, daß er während des Rittes keinen Augenblick ahnte, wo er war. Unter Situation verstehen wir nun aber, wenn auch nicht immer, so doch wesentlich, eine Situation, um die ein Bewußtsein besteht. Sie ist, grob gesagt, wesentlich eine subjektiv-objektive Situation. Man kann ihr eine *rein* subjektive Situation als eine Art unbegründeten Meinens, in ihr zu sein, gegenüberstellen. Und parallel dazu stände eine *rein* objektive Situation oder *Lage*: die Lage des Hauses, des Steins oder auch die des Reiters, der schlechthin nicht weiß, wo er in Wahrheit ist. Es ist nun, wie gesagt, Situation wesentlich immer eine subjektiv-objektive Situation. Für sie gilt, daß das Wissen um das Insein die Situation zur Situation *macht*, obwohl man anderseits doch in ihr sein muß, soll sie einem zum Bewußtsein kommen. Dieses Doppelte ist keineswegs, wie man zunächst glauben mag, Sache des Wortgebrauchs, der Terminologie. Es hat nicht darin seinen Grund, daß wir sozusagen willkürlich unter Situation eine solche verstehen, zu der das Wissen des Betreffenden um sie gehört. Hält man dies im Auge, so sieht man, daß der Begriff der Grenzsituation oder der des In-der-Welt-seins notwendig dazu führt, den Menschen durch ein ursprüngliches Wissen und zwar eben durch ein Wissen um das Insein konstituiert sein zu lassen.

Der Logos von Situation und Welt hat zunächst *formal* eine innere Affinität zu dem Logos von z. B. *der Gefahr*. Ich meine: so etwas wie die Situation oder die Welt muß logisch zusammengesehen werden mit so etwas wie die Gefahr. Im Sprachgebrauch besteht hier der entscheidende Unterschied zwischen so etwas wie "Lage" und auch "Situation" einerseits und anderseits der subjektiv-objekti-

ven Situation. In subjektiv-objektivem Sinn ist "schöne Situation" immer ironisch. Situationen sind wesentlich schwierig, prekär, gefährvoll. In-der-Situation-sein ist also ähnlich aufzufassen wie In-der-Gefahr-sein. Man kann in einer "Gefahr schweben", ohne es auch nur "zu ahnen": *rein* objektive Gefahr. Eine *rein* subjektive Gefahr ist gleichfalls denkbar. Zugleich sieht man aber hier besonders deutlich, daß die Ursprungsschicht durch die subjektiv-objektive Gefahr dargestellt wird. Sie ist diejenige Gefahr, in der einer ist und der er sich zugleich bewußt ist. Diese Bemerkungen sind für die Logik des Weltbegriffs bei Heidegger heranzuziehen. Vor allem zur Ermittlung - mit Heidegger gesprochen - des "Seinssinns" von Welt beziehungsweise von Gefahr. Irgendwie "gibt es" ja Welt und entsprechend mindestens Gefahren, wenn nicht *die* Gefahr (welch letzte dann diejenige wäre, die je meine ist). Welt ist nichts, was es gibt ohne den in ihr Seienden; das ist deutlich bei "Gefahr", die es gewiß nicht geben kann, ohne einen, der in ihr ist. Aber es gibt gleichwohl Welt, wie ja auch eine Gefahr in der Tat besteht oder auch nicht besteht. Das Bestehen der Gefahr ist wie das Bestehen der Welt eine Art von Objektivem, ohne doch weder das Bestehen eines Dinges noch das Bestehen eines Sachverhalts zu sein. Die Gefahr ist weiterhin noch nicht so etwas wie das Unglück, das hereingebrochen *ist*. Sie ist, obgleich sie besteht, in irgendeiner Weise sozusagen von Möglichkeit durchsetzt: Die Erfassung dieses "Von-Möglichkeiten-durchsetzt-seins" ist eine Hauptschwierigkeit für die logische Analyse. Die Gefahr ist wirklich da, aber sie ist zugleich doch eben - sozusagen per se *nur* - Gefahr, d. h. sie ist nicht das fertige Unglück. Das In-Gefahr-Seiende ist eben noch nicht das Verlorene, das Zugrundegegangene. Die Gefahr hat so gleichsam einen offenen Horizont, eine Art offener Flanke oder vielleicht besser eine

Art objektiver Unbestimmtheit. Es ist dieselbe objektive Unbestimmtheit, die, recht gesehen, die Welt bei Heidegger charakterisiert. Das Merkwürdige darin ist dies, daß es einerseits einen reellen Unterschied gibt zwischen einem nur eingebildeten In-Gefahr-sein und einem wirklich In-Gefahr-sein; daß andererseits das Wirklich-in-Gefahr-sein irgendwie immer nur eine Art von Vielleicht-in-Gefahr-sein ist. Ich meine: ob einer wirklich in Gefahr war, ist, so könnte man meinen, augenscheinlich nur, wenn das Unglück eingetreten ist. Die Gefahr ist das Drohende; sie ist gleichsam der Drohende; aber ob der Drohende seine Drohung verwirklicht, ist, solange er noch droht, ungewiß. Die Wirklichkeit der Gefahr ist die Wirklichkeit des Drohens. In dieser Formulierung ist der Paradoxie die Spitze abgebrochen. Das Drohen ist natürlich irgendwie auf Möglichkeit innerlich bezogen: als Drohung etwas zu tun, das noch nicht Ausführung der Drohung ist. Allein die Gefahr ist ja nicht so etwas wie "der Drohende" und von daher bleibt das Paradoxe bestehen.

Für die Existenzphilosophie ist nun generell bezeichnend, daß das Leben, sagen wir das menschliche Leben, wesentlich so ist, daß, so lange wir leben, *irgend etwas bedroht ist*. Was das Bedrohte ist, ist das Problem. Irgendwie wird es richtig sein zu sagen: *Existenz* sei das Bedrohte; dies so verstanden, daß es *Definition der Existenz ist, daß sie dasjenige ist was bedroht ist*. Das Bedrohende ist irgendwie die Welt. Das In-der-Welt-sein ist per se das In-Gefahr-sein. Leicht denkt man hier formal an die Frage: was nutzt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt aber Schaden leidet an seiner Seele; Kierkegaard hat über sie methodisch in "Entweder-Oder" Bd. 2 gehandelt. "Seele" ist in dieser Frage, formal verstanden, ein anderes Wort für "Existenz". Und weiter formal: worum es geht ist "je ich selbst". Dabei ist der Umschlag zu berücksichtigen zwi-

schen dem, was ich in der Weise *habe*, daß das Gehabte zugleich Ich ist: meinen Leib z. B. habe ich und er ist irgendwie auch Ich. Es ist der alte Unterschied, den Aristoteles schon kennt, zwischen äußeren Gütern, leiblichen Gütern und Gütern der Seele. Der Nous z. B. heißt es bei ihm,²⁵ ist "am meisten" ich selbst. Daß dieses Selbst das höchste Gut ist, muß in der gegenwärtigen Perspektive dahin verstanden werden, daß es *nichts ist als* das Bedrohte. Was rücksichtlich seiner droht ist eine Art Schwächung, Beschädigung bis zur Vernichtung. Es ist das "höchste" Gut, insofern es das Letzte ist, was man verlieren möchte beziehungsweise dasjenige, das man um keinen Preis verlieren, also "unbedingt" bewahren möchte. So gesehen ist das Streben (ὁρέγεσθαι) nach dem höchsten Gut ein Sich-mühen um die *Bewahrung* einer Art von Besitz.

Diese Bestimmung der Existenz ist nun formal und entsprechend leer. Es ist dieselbe Formalität, die in der Ethik des Aristoteles die Bestimmung der Eudaimonie als des summum bonum kennzeichnet. Ihr folgt die Frage auf dem Fuß: was denn die Existenz in concreto sei.

Allein der Unterschied von Einzelsituation und Grenzsituation - es ist ein Selbstunterschied²⁶ - bedingt eine Korrektur der gemachten Ausführungen. Man muß gewiß z. B. das Leben besitzen, wenn möglich sein soll in Lebensgefahr zu geraten. Und so etwas wie "das Leben" besitzen

²⁵ EN IX 8, 1169 a 4.

²⁶ Der Begriff des Selbstunterschieds ist für Königs Denken zentral. Modifizierende Prädikate (vgl. Anmerkung 23) nennen, bezeichnen zwar auch, aber, so König, nicht lediglich, sondern indem sie zugleich beurteilen. Sie haben den Unterschied zu determinierenden Prädikaten in sich selbst. Es ist ein 'innerer' Unterschied oder, mit anderem Wort, ein "Selbstunterschied" der modifizierenden Prädikate. Der Begriff durchzieht die Darlegungen in "Sein und Denken", wo in einer Anmerkung zu § 23,6 auf dessen Verwandtschaft mit dem der spekulativen Logik Hegels zugehörigen Begriff des "übergreifenden Allgemeinen" hingewiesen wird.

wir in irgendeinem Sinne in der Tat. Besitzen wir nun auch die Existenz, das höchste Gut? Sind wir ihrer gewiß? Es ist "die Gefahr, in der ich mich ständig erfahre" (Jaspers, 3, 84). Sicher: wir sind, leben; dessen sind wir gewiß. Es ist die Cartesische Gewißheit. Aber der "Kampf (Sorge) um Existenz" ist im Unterschied dazu ebensosehr auch ein Kampf um etwas, das erst errungen wird. Es ist ein "Kampf um": aber weder rein ein Kampf um ein Land, das wir noch nicht besitzen, noch rein einer um das schon besessene Land. Er ist weder reine Verteidigung noch reiner Angriff noch ein Wechsel beider. Die Existenz ist ebensosehr etwas, was ich habe als was ich nicht habe. Hier setzt ja die Bestimmung Heideggers ein, der das Existieren als Seinkönnen faßt. Die Logik dieses Seinkönnens ist durch das früher Gesagte noch keineswegs erschöpft. Im Vorbeigehen bemerke ich dazu noch Folgendes: Das Seinkönnen ist zwar ein Tunkönnen, aber das ist nicht eindeutig. Man kann z. B. Violine spielen irgendwie als ein Tun auffassen. Tunkönnen wäre dann also näher Violine-spielen-können. Seinkönnen wäre dann Vermögen, Potenz, näher aktive Potenz. Dieses "Vermögen" wäre dann noch - ganz im Anschluß an Aristoteles, De Anima über das Strategieren-können - in doppelter Weise denkbar: als Anlage (Veranlagung) und als ausgebildete und besessene Fertigkeit. Für diese Begriffe ist nun entscheidend und charakteristisch, daß sie selbst und ihre Negation sich ausschließen: wer z. B. in diesem Sinn Violine spielen kann, kann es eben und könnte es zu gleicher Zeit auch nicht nur zufolge eines Widerspruchs. Davon ist nun das fragliche Seinkönnen Heideggers prinzipiell zu unterscheiden. Auch es ist eine Art Tunkönnen. Allein man muß dieses Tunkönnen auffassen gemäß der Rede "ich kann es tun", die einer etwa an einem Abgrund sagen könnte, in den er hineinspringen kann: ich kann hinunter-

springen, kann es tun, kann es "über mich bringen". Und nun sieht man, daß in diesem zweiten Fall das Es-nicht-tun-können, es auch lassen können wesentlich Mitbestimmung des positiven Könnens ist. Man kann in diesem Sinn nur dann in den Abgrund springen, wenn man es auch "nicht tun kann". Das Seinkönnen Heideggers (und entsprechend die mögliche Existenz bei Jaspers) ist nach Maßgabe dieses letzten Tunkönnens, das in sich zugleich ein Nicht-tun-können ist zu interpretieren. Man sieht die innerste Affinität dieser Konzeption zu dem Begriff der Freiheit. "Die Angst kann man mit dem Schwindel vergleichen. Wessen Auge veranlaßt wird, in eine gähnende Tiefe hinunterzuschauen, der wird schwindlig. Worin liegt aber die Ursache hiervon? Ebenso sehr in seinem Auge wie in dem Abgrund; wenn er nur nicht hinunterstürzte! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit." (Kierkegaard, "Begriff der Angst" S. 57)

Ein Vermögen, Talent besitzt man also oder man besitzt es nicht. Und entsprechend lebt einer oder lebt eben nicht. Aber die Existenz ist kein solches Vermögen, kein solcher Besitz und gleichwohl nicht ein Anderes und Fremdes, um dessen Besitz man kämpfen könnte. So ist auch die Freiheit kein Besitz.

Hier öffnet sich nun ein gewisser Ausblick auf die *Transzendenz*. "Die Transzendenz des Menschen" ist grammatisch vielleicht zu interpretieren wie "der Gott des Menschen" oder auch wie "die Freiheit des Menschen". Die Transzendenz ist das Transzendieren des Menschen, das Hinübergehen zu Gott, zum Unbedingten. Es ist, formal, ein Schaffen (Machen) Gottes (Genitivus objektivus), das nicht Schaffen des Götzen ist. Gott ist wesentlich "*je mein Gott*". In gewisser Weise ist Gott also Habe (οὐσία), Besitz: der Gott der Christen ist der Gott, den die Christen haben. Es versteht sich, daß diese Habe weder mobile

noch immobile ist. Hauptproblem ist dieser Habecharakter. Ob ich meine Brieftasche noch habe, dessen kann ich mich durch Nachfühlen versichern, ein Sichversichern, das entfernt an die Cartesische Vergewisserung erinnert. Die Vergewisserung, ob ich meinen Gott noch habe, ist offenbar anderer Art. Hier sind die Reden zu erinnern, wonach "etwas (z. B. der Bauch) sein Gott ist", "sein Ein und Alles". Dieses "sein-Gott-sein" ist dieselbe formale Leere, wie beim *summum bonum* beziehungsweise bei der Eudaimonie. Auch ihr gegenüber geht das Fragen dann weiter auf die nähere Bestimmung: so z. B. der Bauch. In bezug auf "Gott" könnte man von hier aus dasselbe sagen, was Aristoteles bei Gelegenheit der "Eudaimonie" bemerkt: "Im Namen stimmen hier wohl die meisten überein ... was aber die Eudaimonie sein soll, darüber entzweit man sich ..." (EN I 2, 1095 a 18)

Man "verliert sein Herz an", "hängt sein Herz an ..." und es ist möglich zu sagen: "er hat nichts woran er sein Herz hängen könnte". Ähnlich "hat" man z. B. eine Aufgabe; klagt, daß man "nichts mehr zu tun hat" (keinen Wirkungskreis mehr). Und dem ist wieder ähnlich: "mein Leben hat keinen Sinn mehr". Mit dem "Verlust der Lebensaufgabe" hat das Leben "seinen Sinn verloren". Eben auf solche Logoi wie "eine Aufgabe *besitzen, verlieren*" ist die Aufmerksamkeit zu richten. Die Kategorie des "Kampfes (Sorge) um" als weder reine Verteidigung noch reiner Angriff ist,²⁷ wenn auch vielleicht entfernt, zu illustrieren etwa am "Kampf um den Sinn des eigenen Lebens".

In derselben Linie dieses "Habens" liegen endlich noch Wendungen wie: "er hat jemanden (niemanden), den er liebt". Es ist hier unmittelbar der *wesentliche Doppel-sinn*

²⁷ Hinweis Königs auf das wenig vorher erörterte Problem des "Kampfes um Existenz".

von: 1) er "hat eine Liebe", sc. er hat, besitzt eine Liebe (Lieben) 2) er hat, besitzt etwas, was er liebt: dies hier nicht so verstanden, daß er glücklicher Besitzer des Geliebten ist, sondern so, daß es überhaupt "jemanden oder etwas gibt", das er liebt, woran er sein Herz hängen kann. Auch wenn er "unglücklich liebt", besitzt er doch in diesem Doppelsinn "eine Liebe". Von daher ist dann das Merkwürdige möglich, daß er jemandem z. B. "seine Liebe" zeigen kann (z. B. die Photographie: "das ist meine Liebe"). Ein entsprechender Doppelsinn trifft für "Glaube" zu; ebenso für "Hoffnung": so mag z. B. Orest die ganze Hoffnung der Elektra sein. Gott ist in diesem Verstand mein Glaube, meine Hoffnung und meine Liebe (die christlichen Kardinaltugenden der Scholastik). Man muß das recht verstehen: so wie ich sagte, die Existenz sei dadurch *definiert*, daß sie dasjenige ist, was bedroht ist, so ist Gott - natürlich in dieser Perspektive gesehen - dadurch definiert, daß er mein Glaube, Liebe, Hoffnung ist. "Gott" ist *der Ausdruck* für "meine Liebe ..." in dem dargelegten Doppelsinn dieses Worts; und zwar "meine unbedingte (absolut größte) Liebe". Es ist entsprechend klar, daß von einem "Verlust" der Liebe oder des Glaubens beziehungsweise von einem Verlust Gottes gesprochen werden kann. Man möchte versuchen, die Konzeption der Existenz auf dem Boden dieser Begrifflichkeit zu erörtern und wenigstens teilweise besser zu verstehen.²⁸ Ich erinnere an das schon Bemerkte, daß Jaspers Liebe, Glauben und - nun merkwürdigerweise nicht Hoffnung sondern - Phantasie als die dreifache Einheit des "erfüllten absoluten Bewußtseins" beschrieben hat und daß ihm dies absolute Bewußtsein *die Gewißheit der Existenz* (2, 276 und 257) ist. Ich

²⁸ Handschriftliche Randnotiz: sc. Nimmt man "Existenz" als unbedingtes Verhalten, dann ist *sie* Haben und Sein *in Einem*.

existiere nur, insofern ich einen Gott habe oder einen absoluten Glauben. In wiefern ist nun die Existenz das Bedrohende? Was ihr droht ist offenbar der Verlust des absoluten Bewußtseins, d. h. des unbedingten Glaubens. Und das Bedrohende ist die Welt.²⁹ Das In-der-Welt-sein ist In-der-Situation-sein als In-der-Gefahr-sein dieses Verlusts. Woran es nun liegen mag oder wie es auszusprechen ist, daß "die Welt" in diesem Sinn per se bedrohend³⁰ oder gefährlich ist, mag dahingestellt bleiben. Wesentlicher ist zunächst die Erörterung der Bewegung des "Kampfes um". Ich meine: die wesentliche Unstetigkeit, Unsicherheit des Besitzes von Liebe und Glauben, damit aber die Unsicherheit des Existierens, d. h. dessen, daß ich existiere. Man kann wohl glauben und lieben wollen, ohne es doch zu können.³¹ Und ferner ist die Situation dieser Unstetigkeit, wenn sie einmal eingetreten ist, selbst eine ständige; aber ist sie von allem Anfang an bei jedem *die* Situation? Hier scheinen doch die Hegelschen Kategorien der Unmittelbarkeit und der aufgehobenen Unmittelbarkeit in ihr Recht einzutreten. Wie steht die Existenzphilosophie zur Unmittelbarkeit? Nimmt die Existenzphilosophie an, daß der

²⁹ Handschriftliche Notiz auf einer Beilage: "Die Welt ist das Bedrohende, weil aus ihr die Verführungen erwachsen, die tiefen Verführungen, die bewirken, daß einer verkommt. Dieses Verkommen als ein in sich selbst Abhandenkommen. - Sich verloren vorkommen. Das ist der Verlust des Selbst. Aber wenn wir eine große Liebe verlieren, so sind wir dagegen machtlos - es ist noch kein Verlust des Selbst. Obwohl sein mag, daß einer verkommt, weil er nicht mehr liebt." Der Zusatz ist von König nicht zeilengenau plazierte; sinn-gemäße Zuweisung vom Hrsg.

³⁰ In Königs Typoskript steht "bedroht".

³¹ Notiz auf einer Beilage: "Da ist also auch ein ganz anderes Können-wollen; eine ganz andere Art von Nachahmung. Vornehm-sein-wollen. - Jemand "kann etwas nicht vertragen" (z. B. schlechte Musik) - oder "ich kann solches Zeug nicht lesen". Wenn nun jemand *das* nachahmen, nachäffen wollte. Jünger (Stefan George). Unterdrückung des eignen Empfindens, Verfälschung. Etwas, was einem spontan gefällt, unterdrücken; es nicht wahrhaben wollen, daß es spontan gefällt. Sich-anders-wollen als man *ist* (οὐσία). Mit-sich-unzufrieden-sein." Für die Stellenzuweisung vgl. Anmerkung 29.

Mensch ursprünglich (anfänglich) "gläubig" ist? Hier wäre das Vertrauen zu analysieren; auch daran ist zu erinnern, daß "gläubig" absolut gebraucht werden kann wie z. B. "zutraulich".

An dem Begriff des Selbst und damit der Existenz ist noch eine andere wesentliche Seite hervorzuheben. Unsere Erörterung steht unter der Direktive der Frage: woher der Drang zum Selbst und zur Existenz? Oder, wie schon früher formuliert, woher der Abstoß zur Eigentlichkeit? Das "Ring(en)" (hier doch ein bezeichnendes Wort) um den "Lebensinhalt" ist noch unmittelbar verständlich als Streben nach dem summum bonum oder nach der Eudaimonie. Allein in "Selbst" und "eigentlicher Existenz" liegt noch etwas anderes.

Zunächst eine Vorbemerkung: "Das Selbst", "Gott", "das Ein und Alles", "die Situation", die fragliche "Habe" und dergleichen haben etwas gemeinsam mit z. B. "dem Eindruck von ..." ³²: sie alle gehen auf Wendungen zurück, die irgendwie theoretisch genommen werden. Ich denke z. B. an folgende Wendung: "mein Gott!" (als unwillkürlicher Ausruf); "das ist doch eigentlich kein Leben"; "ich bin in einer schwierigen Situation" und dergleichen. Auch an den obigen Unterschied von Tunkönnen und Tunkönnen ist zu erinnern mit der Wendung "ich könnte es doch ebensogut lassen und tue es doch". Auf das Recht, die Motive und die Struktur der theoretischen Drehung gehe ich nicht näher ein, sondern behandle sofort "das Selbst".

Das Selbst ist nichts, was einfach bezeichnet werden könnte; es kommt unwillkürlich und unversehens im Sprechen zum Vorschein und dann sogleich in bestimmtem Ton. Z. B. "ich selbst war anderer Ansicht, drang aber nicht damit durch": "Ich selbst" oder "ich für mein Teil" oder ein "*be-*

³² "Eindruck von ...": Thema der §§ 1-12 von "Sein und Denken".

tontes" "ich". Oder: "da kommt er selbst": "z. B. bei einem Aufzug: erst kommen ... dann ..., dann ... und schließlich "er selbst", die Hauptperson. Oder: einer berichtet über etwas und zugleich was der und der dazu sage; wir unterbrechen ihn mit der Frage (es ist die Frage, die unter Umständen eigentliche Kommunikation einleitet): "Und was sagst du selbst dazu?", "Wie ist dein eigenes, dein persönliches Urteil?" Oder: "selbst Aristoteles (sogar Aristoteles) ist der Meinung", d. h. er macht keine Ausnahme. Man sieht wohl, daß das Selbst wendungsmäßig irgendwie auf Gegenstellung, Gegensatz, Unterschied, Ausnahme, Eigenheit, Absonderung, Sichherausheben hindeutet. Nun kann man von "dem Selbst" des Menschen sprechen. Das nehmen wir hier als eine Tatsache hin, obwohl ihre Möglichkeit eine eigene Besinnung verdiente. Auf jeden Fall scheint dann zu gelten: Das Selbst (mein, dein, sein Selbst) ist das jemandem *unterschiedlich Eigene*. Und dies als eine Art *Definition*: Individualität; individuelle Monade. Das Selbst ist "*das unterschiedlich Eigene*"; es ist nicht "*ein unterschiedlich Eigenes*". "Das unterschiedlich Eigene" ist dann selbst noch nicht ohne weiteres eindeutig, weil es nur auf dasjenige Eigene ankommt, das ich in der Weise habe, daß ich zugleich es bin.

Die Dialektik, die mit dieser merkwürdigen Identität von Haben und Sein in Sicht kommt, wäre genauer zu verfolgen. Von den mannigfachen Problemen hebe ich nur zwei hervor: 1) das des Selbst-seins, 2) das Problem von so etwas wie einer "individuellen Vernunft", eines "individuellen Geistes": ich *habe* ihn und ich *bin* ihn. "Ihn sein" heißt aber beispielsweise *hier*: *so* denken, empfinden, fühlen, wollen. Im Grunde: Anders-denkender-sein: "sein" *auch hier* in einem Doppelsinn von kopulativem Sein und einer Art von verbalem Sein (für das Problem der Verbalität von so etwas wie "so denken" cf. "Sein und Denken"). Für die-

sen Doppelsinn ist allgemein an den Doppelsinn von "ein Tuender sein" zu erinnern. Auf der Basis dieser Begrifflichkeit ist dann die Möglichkeit deutlicher einer Diskrepanz: insofern ich das, was ich - geworfen, verhängt, schicksalsmäßig - schon bin und immer schon bin, eigentlich oder uneigentlich sein kann. Ich nehme etwas Verhängtes ernsthaft auf: Wurzel des unbedingten Handelns: ich kenne ja nicht mich selbst (das Verhängte); ich kann mich nicht erst kennen lernen wollen, um dann dementsprechend zu handeln.

Folgendes ist nun allgemein von höchster Wichtigkeit hier: Der Abstoß aus der Uneigentlichkeit ist nicht motiviert durch ein vorhergehendes Wissen um die Uneigentlichkeit: Eher ist umgekehrt zu sagen, daß ich um sie weiß nur in und zufolge der Bewegung von ihr weg. Formal logisch ist dieses Verhältnis ähnlich dem, das Scheler in bezug auf das Wissen vom höheren Wert als höherem dahin ausgedrückt hat, daß der höhere Wert als höherer *im Vorziehen gegeben* sei.³³ Entsprechendes wird für das Selbstsein gelten. Man kann nicht philosophisch beweisen und überhaupt erkennen, daß das Selbst das höchste Gut ist, um zufolge dieser Erkenntnis dann entsprechend zu handeln. Eher wäre umgekehrt zu sagen, daß darum gewußt wird, weil entsprechend gehandelt wird. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist damit das wichtigste Moment der Existenzphilosophie bezeichnet.

Diese Position muß unterschieden werden von zwei anderen, die äußerlich ähnlich sind und mit denen zu vergleichen belehrend ist: 1) von der abstrakt oben schon formulierten: ich kann z. B. jemandem durch Mitteilung und hinweisende Belege klar machen, daß er in Lebensgefahr

³³ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), I. Teil, II B 3; *Gesammelte Werke* Band 2, Bern 1954.

ist. Der Gewarnte kann dann entsprechend handeln. Eventuell entsteht dann die anlässlich der Polarfahrer behandelte Aufgabe: sich mit dem Bewußtsein der Gefahr zu durchdringen, um alle Kräfte mobil zu machen. Ein ganz wesentlicher Unterschied dieser Einzelsituation der Polarfahrer und der Grenzsituation ist wohl der, daß das Wissen um die Gefahr als Gefahr in der Grenzsituation in der Bewegung aus ihr heraus wurzelt, während die fragliche Einzelsituation dadurch charakterisiert ist, daß in ihr die Bewegung aus der Gefahr heraus dem Wissen um die Gefahr folgt; 2) wie ist das obige "darum wissen, weil man so handelt", isoliert genommen, zu interpretieren? Ein Beispiel für dieses Moment in seiner Isolation wäre etwa folgendes: Der Mensch ist selbstsüchtig, "egoistisch". Um das zu wissen, braucht man nur sich selbst zu beobachten. Oder: Der Mensch strebt zweifelsohne nach Lust; das ist ein empirisch verifizierbarer Verhalt. Wir kennen uns in dieser Hinsicht. In diesen Fällen geht ein so Handeln vorher; und ich stehe zu "mir selbst" beziehungsweise zu "meinem empirischen Selbst" dann wenig anders als irgendein Dritter. "Selbstsüchtiges" Sichverhalten ist dasjenige, das dem auf solche Weise gekannten oder kennbaren empirischen Selbst dient. "Empirisch" heißt dies Selbst wohl von daher, weil es dasjenige ist, von dessen Qualitäten wir auf solche empirische Weise Kenntnis bekommen. Man kann anscheinend alle Wendungen auch für das empirische Selbst auslegen: z. B. "da kommt sein wahres Selbst zum Vorschein"; auch mag es hier ein "eigentliches Selbstsein" geben, so z. B. wenn einer sich die Zügel schießen läßt und "eigentlich" sich so verhält, wie er ist. Von diesen beiden Möglichkeiten ist nun die Logik des existenzialen Selbst entfernt zu halten. Das Wissen um das existenziale Selbstseinkönnen kommt nicht durch Introspektion zustande, sondern kündigt sich in eigentümlichen

Phänomenen an; es ist ein Wissen, das man jedem impu-
 tieren kann. Hier liegt die systematische Bedeutung der
 "Befindlichkeit" Heideggers. Das Befindlichsein, das Hei-
 degger als Existenzial faßt, ist nichts anderes als das In-
 der-Situation-sich-befinden. Aus diesem Ansatz entwickelt
 sich eine Interpretationsmethode für solche Befindlichkei-
 ten oder Stimmungen. Man versucht, indem man sich ih-
 nen überläßt, sich durch sie vor den Grund der Stimmung
 tragen zu lassen oder, anders ausgedrückt, sich durch sie
 die Situation "erschließen" zu lassen. Die Stimmung hat
 hier eine ähnliche Funktion wie "der Eindruck von ...",
 dessen Stimmungsseite in "Sein und Denken" bewußt zu-
 rückgestellt ist. Beide nämlich - sowohl die Stimmung als
 auch der Eindruck von ... - haben eine innere Affinität
 zum sprachlichen Ausdruck. Eine Stimmung ist *potentia*
 Ausdruck; "mir ist als ob ..." ist unter Umständen eine sol-
 che Wendung, die eine Stimmung "ursprünglich interpreti-
 ert".³⁴ Die interpretierende "Beschreibung" der Stim-
 mung wird meist durch Phantasie eine Situation zeichnen,
 die der sozusagen phantasiemäßig erratene Grund der
 Stimmung ist: in einer Situation dieser Art müßte man
 wohl sich so bestimmt fühlen. Diese Meinung trägt das
 Beschreiben; und hier liegt, nebenbei gesagt, eine Wurzel
 des Antizipierens. Denn daß z. B. ein geistiges Wesen an-
 wesend ist (das Beispiel aus James)³⁵ ist offenbar reine
 Antizipation. So "erschließt" bei Heidegger z. B. die Angst
 das In-der-Welt-sein ("... sondern die Angst erschließt als
 Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*")
 (187). Daß "die Angst erschließt", obwohl doch zugleich

³⁴ "Ursprüngliches Interpretieren": Thema in "Sein und Denken" insbe-
 sondere der §§ 5,4; 28,3 und 40.

³⁵ In "Sein und Denken" § 24, 2d aus dem Buch von James (vgl. Anmerkung
 5) aufgegriffen. Dort, S. 68, das Beispiel, Bericht eines Schweizers: "It was
 rather as if my personality had been transformed by the presence of a spiritual
 spirit."

und wesentlich *wir* irgendwie aus ihr erschließen, ist ein ähnlicher Logos wie in "Sein und Denken" der, daß "das Gefühl mir sagt, wofern ich es mir sage".³⁶ Auch solche Stimmungen sind "redende". Und wie in der Textinterpretation unsere Auslegung mit dem selber redenden Text sich eint, so ähnlich auch hier. Der "Text" ist dann die Sprache. Aber in diesem Problemkreis weise ich hier nur kurz auf das unterschiedliche Verhältnis hin, das zwischen Sprache und Denken besteht. Für die Methode selbst ist schon an Hamann zu denken, von dem Kierkegaard 5, 163 Folgendes zitiert: "Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogenität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transzendentalphilosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden seculi bewahrt werden müssen."

Es handelt sich hier ferner um ein gänzlich anderes Verhältnis zu sich selbst, ein gänzlich anderes "Selbstbewußtsein". Es ist nicht ein Bewußtsein von mir als empirischem Selbst, das Kierkegaard "abstrakt" nennen würde. Mit einem empirischen Vergleich ist die Sachlage etwa so, wie wenn einer etwas Unangenehmes zu erledigen hat und nun die Erledigung aufschiebt: damit ist auf empirische, endliche Weise ein Verhältnis gesetzt zwischen ihm und ihm. Auch hier hört man: "eigentlich müßte ich jetzt ..." Als die Realisierung noch fern war, hat man sich das Fragliche vorgenommen und stand damals ganz positiv zu diesem Entschluß. Nun kommt eine Art empirischer "Dämonie"

³⁶ Thema insbesondere von "Sein und Denken" § 27 mit dem Titel "Der Ausdruck *ein Gefühl sagt mir*".

(Kierkegaard): man läuft vor dem eigenen Entschluß weg. Das logisch Entscheidende dabei ist nun, daß in solchem Fall unter Umständen der Entschluß hinter dem Weglaufenden hersetzen kann. Es hat sich da sozusagen ein empirisches "eigentliches Selbst" gebildet, das von sich aus dem fliehenden uneigentlichen Selbst nachsetzt. Ich bin dann in einer bestimmten Situation: eben in der, daß ich mich selbst (ich selbst mich) verfolge. In diesem Verhältnis ist alle Willkür ausgelöscht: es ist z. B. kein Sichverfolgen mit Vorwürfen, das ich unter Umständen auch lassen kann. Vielmehr ist - durch eine Art von Willkür, durch irgendwie motivierten Entschluß - eine Situation eingetreten, in die ich mich selbst gebracht habe und dies in einem durchaus anderen Sinn, als wenn ich mich etwa durch eine Ungeschicklichkeit äußerlich in eine unangenehme Lage versetzt habe. Der fragliche Zustand ist eine Art Qual. Es ist ein Verhältnis von mir zu mir, in dem ich z. B. hinter mir zurückbleiben kann; und der Quotient sozusagen dieses Verhältnisses kommt in meinem bestimmten Befinden zur Erscheinung. Dabei ist denkbar, daß eine Zeitlang in meinem Bewußtsein nur diese Stimmung präsent ist; auch mag das entsprechende Handeln sich automatisch unter Ausschaltung des Bewußtseins vollziehen. Ich erinnere an hysterische Phänomene, auf die schon Kierkegaard bei der Behandlung des Dämonischen hingewiesen hat. Die Interpretation solcher Stimmung beginnt - vom psychoanalytischen Problem der Verdrängung sehe ich ab - in der Weise, daß wir uns nicht der Stimmung entziehen, sondern ihr nachgehend von ihr von ihren Grund gebracht werden. Zu erinnern ist, daß auch Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit sich selbst zu solchen Stimmungen gehören. Empirisch nenne ich dieses Beispiel, weil die beiden Selbst beide empirische Selbst sind. Es ist eine spezifisch menschliche Situation, aber nicht *die Situation des Men-*

schen. Ich habe mich durch den Entschluß oder Vorsatz selbst und mit Bewußtsein bestimmt. Im Unterschied dazu scheint das eigentliche Selbst der Existenzphilosophie a priori eine Bestimmung zu haben; so daß die Situation des Menschen a priori die eines Verhältnisses von eigentlichem, apriorischem Selbst zu uneigentlichem, empirischem Selbst ist. Das fragliche Selbstbewußtsein ist dann "konkret": als Bewußtsein davon wie es mit mir bestellt ist. Was die apriorische Bestimmung - es sei die *des* Menschen oder auch die je eigenste des Einzelnen - ist, darüber sagt die Existenzphilosophie prinzipiell nichts aus. Das Sichverstehen des Einzelnen ist ein Wagnis, um das niemand herumkommt und das niemandem abgenommen werden kann und soll. Die Wahrheit - "Wahrheit" in dieser Sache - kann nicht gewußt werden. Nur dies, *daß* der Mensch in einer Situation ist, nicht *in welcher* er ist, wird gesagt. Wahrheit ist hier Bewußtsein der Situation (von da aus fällt auch ein ganz intensives Licht auf so etwas wie "Streben nach der Wahrheit": in welcher Situation bin ich?). Und der obige Unterschied von Daß und Was kann dann so ausgedrückt werden: daß es Wahrheit gibt, aber daß wir nicht wissen, was sie in concreto ist.

Ist es möglich, diesen Logoi gegenüber eine theoretische Grundfrage zu konzipieren? Wie immer, auf jeden Fall liegt folgende Bemerkung nahe: Die Existenzphilosophie, vorzüglich Heidegger, faßt dieses Selbstbewußtsein und dieses Situationsbewußtsein als das primäre Element, als die Basis und Ermöglichung alles anderen Bewußtseins und Wissens. Aus ihm erklärt sie gleichsam seinsmäßig das empirische menschliche Verhalten (bei Heidegger das Besorgen). Offenbar ist es aber mindestens möglich, den Gedanken eines umgekehrten Weges zu fassen: einer Art von Erklärung der Gedanken über die apriorische Seinsgrundlage aus einer Reflexion über die empirischen endli-

chen Verhältnisse, aus deren immanenter Analyse allein ja *das Verständnis* der Kategorien gewonnen werden kann, mit deren Hilfe die angeblichen apriorischen Seinsgrundlagen zur Aussprache kommen können. Und da in dieser Philosophie, wie wir sagen, der Begriff der Situation eine ganz fundamentale Rolle spielt, so könnte dieses Problem in Kürze vielleicht dahin fixiert werden: welches Verhältnis besteht zwischen einer empirischen einzelnen Situation, einer "spezifisch menschlichen Situation" und zwischen *der* Situation des Menschen, der Grenzsituation? Ist "*die Situation des Menschen*" oder etwa "*das Leben des Menschen*" eine Sache oder nur ein Begriff oder in welcher Weise immer beides zugleich? Und ist das nicht im Grunde die theoretische Frage, was so etwas wie *das Sein* ist? Wie also verhält sich das Sein und der Begriff des Seins?

Was das fragliche Selbstbewußtsein angeht, so zeigt ein Blick auf sein empirisches Gegenstück, daß dabei noch wesentlich andere Momente berücksichtigt werden müssen, von denen ich nur Folgendes noch kurz heraushebe. Jedem Selbstbewußtsein liegt ein Messen zugrunde. Der "sehr Selbstbewußte" dünkt sich etwas. Sogenannte Erfolge heben das Selbstbewußtsein. Geht man in dieser Hinsicht über die Analyse empirisch verifizierbarer Verhältnisse hinaus, dann kommt so etwas wie das Gottesverhältnis (sehr abstrakt: das Verhältnis zum Sein) in Blick: das "Stehen vor" Gott. Man begreift nichts von den Bewegungen der Seele und überhaupt nichts vom Menschen ohne diese spezifisch menschlichen Bezüge. Aber sie sind zunächst durchaus eine empirische Angelegenheit. Selbst "Freiheit" hat hier einen Ort: z. B. freies (ungezwungenes) Verhalten. Überall entdeckt eine immanente, "phänomenologische" Betrachtung die interessantesten empirischen Verhältnisse. Aber tragen sie noch zu Metaphysik?

Klages

Die Philosophie von Klages duldet, daß wir sie durch *Gegensätze* in Beziehung setzen zur Existenzphilosophie. Ich zeigte, daß die Existenzphilosophie in *dem Selbst* das Unbedingte hat, daß ihr das Selbst das höchste Gut ist, wobei freilich das Verhältnis zwischen der Transzendenz oder Gott und dem Selbst verschieden deutbar ist und auch noch in den verschiedenen Deutungen von Heidegger und Jaspers Probleme hinterläßt, auf die ich nicht weiter eingehe. Wir fassen den fraglichen Gegensatz nun leicht mit der Bemerkung, daß z. B. ein sehr bezeichnendes und fundamentales Kapitel in dem dreibändigen Werke von Klages den Titel führt: "Vom Verhängnis der Selbstheit".³⁷

Wir sahen, daß sowohl der spekulative Idealismus als auch die Existenzphilosophie - beide freilich in sehr verschiedener Weise - in dem Ich einen wesentlichen Unterschied entdecken und gleichzeitig ethisch fordern. Und überdies ist ja jedermann aus seinem eigenen Leben und Erfahren der Unterschied geläufig zwischen sich selbst, so wie er ist, und wiederum sich selbst, wie er, es sei, zu sein wünscht, es sei, sein soll oder glaubt sein zu sollen. Und in dieselbe Ebene gehört der aus der antiken Philosophie tradierte Unterschied zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft, dem Logos. Zweifelsohne hat jede philosophische Auffassung des Menschen hier irgendwie ihre bestimmte Stellungnahme auszusprechen. Die Existenzphilosophie ist in dieser Hinsicht gekennzeichnet dadurch, daß sie eine eigentümliche Metaphysik der Moralität darstellt, deren Grundkategorie *die Geschichtlichkeit* ist. Ich meine

³⁷ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929-1932, Kapitel 39. - 5. Auflage als Dünndruckausgabe der drei Bände in einem Band, Bonn 1972.

damit: keineswegs betrachtet die Existenzphilosophie die Geschichte unter moralischen Gesichtspunkten; vielmehr entdeckt sie gleichsam in den geschichtlichen Kategorien ein Feld, das - unter dem fraglichen Gesichtspunkt des menschlichen Seins betrachtet - als eine Metaphysik der Moral expliziert werden kann. Immer hat man ferner das Wesen des Menschen darin gesehen und ihn dadurch vom Tiere abgegrenzt, daß der Mensch eine wie immer im einzelnen zu bestimmende relative Identität dieses Unterschiedes in ihm ist. Dem ordnet sich auch die Existenzphilosophie ein, insofern die geschichtlichen Kategorien *eo ipso* Synthesen sind, in denen der fragliche Unterschied zur Einheit gebunden ist. Im äußersten Gegensatz dazu unternimmt es die Philosophie von Klages, diesen Unterschied des Selbst, in dem jegliche Philosophie bisher das Wesen des Menschen sah, als einen *für das metaphysische Wesen des Menschen irrelevanten darzutun, ohne damit den Unterschied des Menschen vom Tier preiszugeben*. Da aber Klages selbstverständlich das Selbst und damit den das Selbst konstituierenden Unterschied in seinem tatsächlichen Bestehen nicht leugnet, so wird für ihn notwendig die Genesis dieses Selbst - eine Genesis, die nun nicht mehr also Genesis des *Menschen* ist - zu einem irgendwann und irgendwo einmal eingetretenen Ereignis, zu dem *geschichtlichen* Vorgang. Und wenn für alle bisherige Philosophie die Geschichte irgendwie zum Wesen des Menschen gehört, für die Existenzphilosophie das metaphysische Wesen des Menschen geradezu ausmacht, so ist für Klages die Tatsache, daß der Mensch Geschichte hat, nichts als eine *selbst geschichtliche Tatsache*, eine Tatsache freilich von ungemein schwerer Bedeutung. Klages steht damit durchaus auf dem Boden der gegenwärtigen Lage: der Erschütterung des Kontinuitätsbewußtseins. Die Wendung, die er hier nimmt, ist die, daß er die Tatsache

von so etwas wie Situation metaphysisch entwertet und als *geschichtliches Verhängnis* deutet. Der Mensch ist, so lehrt er, in der Tat ein geschichtliches Wesen; er ist "endlich und geschichtlich" (445); jedoch er ist dies erst seit etwa acht- bis zehntausend Jahren; und der Prozeß, der mit seinem Geschichtlichwerden damals eingesetzt hat, führt mit beständig fortschreitender Beschleunigung zum Untergang der Menschheit.

Wie Klages über die Existenzphilosophie urteilen würde, ist vielleicht nicht so schwer zu erraten: auch nach ihm ist ja wenigstens der Mensch von heute "endlich und geschichtlich". Und die Bewegungen, die die Existenzphilosophie vorzeichnet und die letzthin darauf abzielen, die Kontinuität des Lebens auf den *Entschluß zu sich selbst* zu gründen, wird er als eine bemerkenswert reine Beschreibung und Spiegelung der *tatsächlichen* Lage ansehen; sie werden ihm vermutlich ein deutliches Symptom dafür sein, daß das Verhängnis, das er objektiv statuiert, sich nun auch in dem Bewußtsein der Philosophie selber, wenn auch freilich umgedeutet, fühlbar macht. Man könnte sich sehr gut denken, daß er in der "Geworfenheit in den Tod" bei Heidegger den subjektiven Ausdruck für das erkennt, was er das metaphysische Verhängnis der Menschheit nennen könnte; und die Übernahme dieser Geworfenheit durch das Vorlaufen in den Tod ließe sich von ihm aus in ihren Motiven wohl verständlich machen, verständlich freilich als ein Akt der Verzweiflung.

Woher kommt Klages? Wohl lassen sich leicht Vorgänger angeben; er selbst legt darüber in seinem Hauptwerk Rechenschaft ab, indem er damit gleichzeitig eine Theorie metaphysischer Art über das Auftreten der Philosophie verbindet. Käme es auf Namen an, so wären in erster Linie etwa Heraklit, Protagoras, Plutarch, gewisse mystische Philosophen der Renaissance, die Romantiker (Jean Paul,

Novalis, Carus und vor allem Eichendorff) Ernst Moritz Arndt, Daumer und vor allem dann Nietzsche zu nennen. Allein so unverkennbar die Herkunft vor allem von der Romantik und von Nietzsche ist, so steht er nichtsdestoweniger doch im wesentlichen für sich allein. Er ist der erste Philosoph von Rang, dessen Weltbild entscheidend und radikal mit der alten Orientierung an Antike und Christentum bricht. Sicher muß hier der Name Bachofens fallen, dessen völkerkundlichen Forschungen er nach seinem ausdrücklichen Bekenntnis entscheidende Anregungen verdankt. Aber zweifelsohne geht er weit über ihn hinaus. Er berücksichtigt nicht nur einfach die *vorgeschichtliche* Menschheit, er widmet ihr nicht nur ausgedehnte Forschungen; neben Bachofen hat er darin ja auch große Vorgänger unter den europäischen und amerikanischen Anthropologen, Soziologen, Ethnologen und Religionspsychologen. Worauf es vielmehr ankommt ist, daß er der erste Philosoph ist, dessen Metaphysik *im Kern* von dem Problem der vorgeschichtlichen Menschheit berührt und bestimmt ist. Wie immer auch spätere Besinnung über sein Werk urteilen wird, sie wird ihm nicht den Ruhm versagen: sich als erster in einem metaphysischen Entwurf von Tiefe um ein konkretes Verständnis der Gesamtgeschichte des Menschengeschlechts dieser Erde im Hinblick auf die neuen Forschungen der Völkerkunde und mit den Mitteln, die ihm die Geschichte der bisherigen Philosophie an die Hand gab, bemüht zu haben. Wahrscheinlich trifft diese Kennzeichnung mit seinem eigenen Urteil zusammen. Im Vorwort nämlich zur ersten Auflage des "Kosmogonischen Eros" von 1921 weist er auf das Werk hin, das er später unter dem Titel "Der Geist als Widersacher der Seele" veröffentlicht hat und sagt dort, es unternehme "an der Hand der Hauptergebnisse bisheriger Sagenforschung und Völkerkunde ... den Bewußtseinszustand des vorge-

schichtlichen Menschen zurückzuführen auf den Glauben an die *Wirklichkeit der Bilder*" und es werde für diesen Glauben "den Beweis metaphysischer Wahrheit" erbringen.

Wie wahrscheinlich jede philosophische Konzeption größeren Ausmaßes entspringt auch seine aus einem scheinbar zufällig vermittelten inneren Sichzusammenfügen eigenständiger metaphysischer Ideen mit einem empirischen Forschungsfeld, welches letztes in seinem Fall eben das der Völkerkunde ist. Das Überredende gründet in diesem Schein von Nichtandersseinkönnen in bezug auf die Einheit dieser beiden Ausgangspunkte.

Wie macht Klages nun denkbar, daß zwar der Mensch von heute wahrhaft *geschichtlich ist*, daß er es aber nicht war? Wie kann verstanden werden, daß dieses Geschichtlichwerden aus dem früheren Menschen, dem vorgeschichtlichen, nicht ein ganz neues Wesen gemacht hat? Anders ausgedrückt: da die Veränderung, deren Ergebnis der geschichtliche Mensch ist, nach Klages radikal ist, wie kann sie dann als eine Art zufälligen Geschehens hingestellt werden, das die Einheitlichkeit des Begriffs "Mensch" mit Rücksicht auf den vorgeschichtlichen und geschichtlichen Menschen nicht aufhebt? Warum ist die Frage nach der Entstehung des geschichtlichen Menschen nicht vergleichbar mit der nach der Entstehung des Tiers oder der Pflanze oder auch des Menschen schlechthin? Freilich ist es ein Grundproblem für jede Philosophie, ob das Sein des Menschen in sich einheitlich ist und ob der Mensch essentiell geschieden ist vom Tier. Aber das Besondere der Philosophie von Klages ist dies, daß sie einerseits einen Begriff *des Menschen schlechthin* entwickelt, der zwar den Menschen essentiell vom Tier unterscheidet, und der dennoch damit den Menschen nicht aus der Gesamtkonzeption der Natur heraushebt; daß sie andererseits in ihrem

Begriff des *geschichtlichen* Menschen den Anschluß findet an die älteren Konzeptionen des Menschen als eines Wesens, das in irgendeinem Sinn zusammengesetzt und uneinheitlich ist. Aber eben damit bekommt die Frage nach der Einheitlichkeit des *Begriffs* "Mensch" bei Klages ihr spezifisches Gewicht.

An diesem Punkt setzt nun die Metaphysik von Klages im engeren Verstand ein; und er gibt hier die Antwort, die bekannt und beinahe schon populär geworden ist: Was den vorgeschichtlichen Menschen von dem geschichtlichen unterscheidet, was diesen geschichtlichen Menschen zu einem geschichtlichen und endlich Wesen macht ist *der Geist* beziehungsweise ist *die Anwesenheit des Geistes* im Menschen. Und zwar nicht in dem Sinn, in dem freilich jede bisherige Philosophie vom Geist, Logos, Vernunft, Verstand *im* Menschen gesprochen hat; sondern der Geist ist für ihn eine außerräumliche, außerzeitliche metaphysische Potenz, die in einem bestimmten Augenblick gleichsam von außen (θύραθεν) in die leib-seelische Einheit, die der vorgeschichtliche Mensch und essentiell der Mensch überhaupt ist, *eingedrungen* ist. Der Mensch, der geschichtlich ist, ist also ein Zusammengesetztes auch bei ihm; allein die Zusammensetzung ist eine solche, die den Menschen, insoweit er an der *Wirklichkeit* teilhat, nicht vermehrt, nicht integriert. Um es mit einem Bild zu sagen - und es kann in der Tat auch nur mit einem Bild gesagt werden: das Verhältnis des Menschen zu dem Geist, der in ihn eingedrungen ist, ist das Verhältnis eines Lebewesens zu einem Parasiten. Dabei ist dann die Korrektur, die diesem Bilde angefügt werden muß, wesentlich: denn der Parasit ist ein so wirkliches Wesen wie das Tier, dessen Parasit er ist; beide gehören *einem* Wirklichkeitsbereich an. Der Geist hingegen ist für Klages das metaphysische schlechthin *Nichtwirkliche*; er ist - man weiß nicht, ob

man sagen soll "metaphysisch das Nichts" oder "das metaphysische Nichts". Die Wirklichkeit und zwar die metaphysische Wirklichkeit ist schlechthin das Jenseits des Geistes, wie umgekehrt dieser schlechthin das Jenseits der metaphysischen Wirklichkeit. Man könnte sie gegeneinanderstellen als *das Sein* und *das Nichts*; und man müßte dann sagen und würde damit nicht durchaus den Gedanken von Klages verkehren, daß der geschichtliche Mensch derjenige Mensch ist, in den *das Nichts als Parasit einge- drungen ist*. Daher integriert der Geist auch nicht den menschlichen Träger des Geistes; er setzt sich nicht mit seinem Träger in einem eigentlichen Sinn zusammen, so wenig etwa die Null sich mit einer Zahl zusammensetzt, zu der man versuchen wollte, sie hinzuzuaddieren. Insofern ist auch der Mensch, der geschichtlich ist, ein Kompositum und zugleich kein Kompositum: so eben wie $a + 0$ eine Summe und auch wiederum keine Summe ist. Und so wenig die Hinzufügung des Nichts eine Größe gleichsam in ihrer Wirklichkeit verändert, so wenig verändert das Hinzukommen des Geistes den Menschen als ein Glied der Wirklichkeit oder ihn in seiner metaphysischen Wirklichkeit. Und anderseits verkehrt oder korrumpiert ihn doch das Eindringen des Nichts sozusagen bis ins Mark. Der Unterschied des vorgeschichtlichen und des geschichtlichen Menschen ist also der zwischen einem Wesen, das heil, ganz und *ganz wirklich* und eben ihm, als einem Wesen, das gleichsam um das Nichts vermehrt ist. Und insofern versteht man in der Tat, daß die Vermehrung um das Nichts oder das Eindringen des Geistes den Begriff des Menschen nicht verändert, obgleich doch die Veränderung, die dadurch im Menschen Platz greift, denkbar radikal ist.

Sie werden nun fragen: was unter dem Geist als einer der Wirklichkeit jenseitigen Potenz und als einem seienden

Nichts näher zu denken ist; ferner: auf welche Weise der Einbruch des Geistes in die Wirklichkeit und näher in dasjenige Element der Wirklichkeit, das nach Klages der Mensch ist, geschehen sei. Allein hier müssen wir unseren Wunsch nach weiterer Aufklärung auf Seite stellen. Klages selbst hat offenbar lange darum gerungen, diesen Grundpunkt seiner Konzeption dem Verständnis näher zu bringen; man darf vermuten, daß das Ungenüge, das er verständlicherweise hierüber empfand, ein Hauptgrund für die Verzögerung der Herausgabe des von ihm schon lange angekündigten Hauptwerkes gewesen ist. Am Schluß dieses Werkes schreibt er darüber mit schöner Naivität: "Obwohl ein großer, wenn nicht der größte Teil unserer Forschung darauf ausging, an der Seele die Punkte des "geringsten Widerstandes" gegen die Eingriffe des Geistes zu ermitteln, und, wie wir glauben möchten auch nicht ohne Erfolg, so ist es uns *nicht* gelungen, zu erklären oder verständlich zu machen, auf welche Weise ehemals - also vor Jahrtausenden in irgendeiner Menschengruppe - der erste Einbruch des Geistes habe stattfinden können." (1429 f.) Und so wollen auch wir nicht weiter dieser problematischen Fragestellung nachgehen. Klages erzählt gleichsam einen Mythos, ohne doch an dieser Stelle gerade mythisch sprechen zu wollen. Das ist das ungemein Bedenkliche dieser Sache. Die Handgreiflichkeit seiner Vorstellungskategorien erinnert an diesem höchsten Punkt des Systems an die von ihm sonst so sehr bekämpfte Sphäre mechanischer Begriffe. Es ist kein seltenes Schicksal, daß eine Philosophie gerade an den Stellen, wo sie sich anschickt, ihren zentralen Einsatz auszusprechen, merkwürdig inadäquat, ungeschickt, ja trivial wirkt. Wir übergehen daher diesen Punkt und wenden uns dem Bereich innerhalb dieser Grundidee kurz zu.

Was nämlich in der dargestellten Weise so inadäquat, so

unvorstellbar klingt - und "vorstellen" müssen wir es uns in diesem Fall - eben das zeigt ein ganz anderes und neues Gesicht innerhalb der Grenzen, die wir umrissen haben. Mit dem Gedanken nämlich, daß der Geist das Nichts ist, und daß dieses Nichts irgendwann einmal in die Wirklichkeit eingedrungen ist und nun irgendwie in ihr darin ist, bekommt Klages Anschluß an die Problemtradition, die wir in Kürze als die des Kampfes von Heraklitismus und Eleatismus bezeichnen können. Was auf der einen Seite wie eine unpassende mechanische Handgreiflichkeit wirkt, fungiert auf dieser anderen Seite als eine sehr bemerkenswerte Art erkenntnistheoretisch-logischer Reflexion. Die metaphysische Wirklichkeit nämlich, die Klages im Auge hat und die das Nichts schlechthin ausschließt, die sozusagen "nichts als Wirklichkeit" sein soll, ist für Klages *ein Geschehen*, ein pulsierender Strom von *Urbildern*, rücksichtlich derer die metaphysische Koinzidenz dieser Urbilder einerseits und von Seelen anderseits, die die Bilder anschauen und erleben, dargetan wird. In dieser Wirklichkeit aber kehrt in gewisser Weise das Heraklitäische *Werden* wieder, wenngleich ich sofort hinzusetzen muß, daß merkwürdiger- und vielleicht bezeichnenderweise das Wort "Werden" in dem ganzen Werke von Klages, in dem doch so viel von dem Sein gesprochen wird, überhaupt nicht vorkommt. Allzu nahe würde ja auch bei diesem Wort die Erinnerung daran liegen, daß das Werden mit der Negation und mit dem Nichts innerlich in Verbindung steht. Aber wie immer: die metaphysische Wirklichkeit bei Klages ist ein Strom, der das Nichts schlechthin ausschließt; und rücksichtlich dieses ausgeschlossenen Nichts erklärt Klages nun, daß es identisch sei mit *dem Sein*. Sie müssen das recht auffassen, denn die Begrifflichkeit von Klages ist an diesem Punkt unbewußt berechnend und geradezu hinterlistig: Die Identität nämlich dieses Nichts mit

dem Sein ist nicht etwa beispielsweise die von Hegel behauptete Identität von Sein und Nichts, die nach Hegel dem Werden zugrunde liegt; vielmehr ist es eine Art sprachlicher, terminologischer Fixierung. Klages trennt vermöge, wie er sagt, "sprachlicher Übereinkunft" (S. 16) Wirklichkeit und Sein. Die Wirklichkeit ist ihm jener metaphysische Strom von Urbildern; und diese Wirklichkeit ist schlechthin nicht das Sein, sondern "*das Zeitlichwirkliche*" (S. 16), während er unter "dem Sein" die außerzeitliche Gegenständlichkeit der mit sich identischen Dinge versteht. Und auf diese Weise kommt die fragliche Identität von Sein und Nichts bei ihm von daher zustande, daß er dasjenige metaphysische Nichts, das nach ihm der Geist ist, verantwortlich macht für diese außerzeitliche mit sich identische Gegenständlichkeit der Dinge und zunächst und vor allem des sogenannten Dinges der Wahrnehmung. Nur nämlich kraft der Anwesenheit dieses Geistes im Menschen hat der Mensch die nach ihm verhängnisvolle Fähigkeit, aus dem Strom der Bilder solche identischen Dingkerne herauszureißen, in wörtlichem Verstand "festzustellen" und gleichsam aufzuspießen. Das der Zeit entzogene Sein - eben diese festen und in der Veränderung identisch bleibenden Dinge - ist gleichsam die Spiegelung oder auch die Projektion des stets mit sich identischen und außerzeitlichen *Selbst* oder *Ich*, welches der Mensch ist, nachdem der Geist in ihn, in seine sich unaufhörlich wandelnde Seele eingedrungen ist.

So ist die Philosophie von Klages sozusagen ein Heraklitismus in bezug auf die metaphysische Wirklichkeit und ein Eleatismus in bezug auf den Geist und auf die uns bekannte Dingwelt, deren wir uns heute, als die geschichtlichen Menschen, die wir nach Klages sind, bewußt sind. Und diese Verbindung von Heraklitismus und Eleatismus dürfen Sie in derselben Weise auffassen und geben.

falls beurteilen wie die Verbindung und Komposition von Seele und Geist im geschichtlichen Menschen: das unveränderliche ewige Sein der Eleaten ist das Nichts, insofern es in die strömende Wirklichkeit gleichsam von außen eingedrungen ist. Das Sein ist das Nichts, das parasitär in der Wirklichkeit haust und insofern es in ihr haust.

Aus diesem Ansatz entwickelt sich nun dasjenige, was man im engeren Sinn die Logik von Klages nennen könnte. Wie der Geist gleichsam wie ein Keil in den lebendigen *Zusammenhang* der Seele mit den sie durchwirkenden Bildmächten eindringt, wie er durch sein Eindringen ihn spaltet und ihn depotenziert zu der bloßen *Beziehung* seiender Subjekte auf seiende Objekte, so ist überhaupt und allgemein der Geist das Spaltende, Trennende; und sein eigentlichstes Tun und sozusagen seine Früchte, an denen er zu erkennen ist, sind *die Grenzen*. Der Begriff der Grenze - das Punktes sowohl des Raumes als auch der Zeit z. B. - spielt eine große Rolle in dieser Logik. Mit seiner Hilfe gelingt es Klages, eine sehr interessante Theorie der Begriffsbildung zu entwickeln; eine Theorie, die für seine gleichfalls fundamentale Unterscheidung zwischen einem *begreifenden Denken* und einem *hinweisenden Denken* maßgebend ist. Ebenso wurzeln hier seine logischen Spekulationen über dasjenige, was er *Akt* nennt und worunter er gleichsam punktuelle und daher zeitlose *Taten* des Geistes versteht, deren wesentlichstes Resultat eben solche Grenzsetzungen sein sollen. Die Wirklichkeit ist nach ihm kontinuierlich, wie das Erleben, das als wesentliche Seite zur Wirklichkeit gehört; der Geist hingegen beziehungsweise die Taten dieses Geistes sind gleichsam Stiche und zwar *wesentlich diskontinuierliche, zählbare* Stiche in das unterliegende Strömen und kontinuierliche Fließen der Wirklichkeit.

Hier nimmt Klages bekanntlich Gedanken von Melchior

Palágyi auf.³⁸ Ich verfolge nicht weiter, wie es Klages von diesen Ansätzen aus in der Tat gelingt, wesentliche Probleme der Logik in eine neue Beleuchtung zu rücken. Hier und da fühlt man sich dabei an Problemstellungen indischer Logiker erinnert. Der Satz, daß jede *determinatio negatio* ist, gäbe in dieser Hinsicht einen guten Leitfaden für die Exposition seiner Stellung ab. Klages vertritt diesen Satz, obgleich er nicht ausdrücklich von ihm spricht; aber er vertritt ihn lediglich für die Determinationen begreifender Art, für die also, deren Autor sozusagen der eingedrungene Geist ist oder das persönliche Ich; für die Wirklichkeit bestreitet er ihn radikal. Die Verbindung von beidem, des Vertretens und Bestreitens, führt dann freilich wieder zurück auf die gründende mythische *compositio* einer metaphysischen Größe und eines metaphysischen Nichts. Die immanente logische Analyse und die durch und durch transzendente grob erzählende Synthesis gehen Hand in Hand: in dieser Hinsicht erinnert das Denken von Klages an die naturalistischen Gedankenbewegungen von Schopenhauer.

Nicht übrigens nur rücksichtlich dieser primitiven und pseudo-mythischen Denkweise macht Klages die Erinnerung an Schopenhauer lebendig. Auch der Inhalt seiner Philosophie kann mit Gewinn dem Inhalt der Willensmetaphysik Schopenhauers verglichen werden. Da die Metaphysik des Geistes, wie wir noch sehen werden, ihr Grund- und Hauptstück in einer Lehre vom Willen hat, liegt dieser Vergleich nahe. Schopenhauer läßt den Willen als Drang zum Dasein die Welt aus dem Nichts gleichsam heraus-

³⁸ Melchior Palágyi (1858-1924), zuletzt Professor für Philosophie an der Technischen Hochschule Darmstadt. Hauptwerk: *Naturphilosophische Vorlesungen* (1908), Leipzig ²1924. In Klages' Buch gilt Kapitel 40 den Forschungen Palágyis, Kapitel 52 dessen Verhältnis zu Galilei. - Im Wintersemester 1938/1939 las König ein Kolleg über Palágyi.

treiben; auch bei ihm ist also der Wille Vater oder Ursprung des Seins. Eben dies lehrt auch Klages; nur eben mit jener Umwertung des Seins als dessen, was in metaphysischem Verstand und d. h. im Vergleich zur metaphysischen Wirklichkeit des pulsierenden Stroms der Urbilder des Nichts ist. Der Wille ist bei beiden Wille zum Sein, zum Dasein; nur ist für Klages der Wille zum Sein nicht identisch mit einem Willen zur wahren metaphysischen Wirklichkeit; vielmehr ist sein Auftreten im Raume der Wirklichkeit der Anfang des die Wirklichkeit vernichtenden Verhängnisses. Es ist merkwürdig und fällt bei Gelegenheit dieses Vergleichs unmittelbar auf, daß bei Klages ein Name oder auch eine Kategorie fehlt für dasjenige Erlebnis, das in ihm selbst wirksam ist in seinem Kampf gegen das Nichts und für Leben und Wirklichkeit: denn wie sollte man diesen Zustand nennen? Diesen rückwärts gewandten Drang in den innersten Quellpunkt der Wirklichkeit, aus dem der Einbruch des Geistes den Menschen herausversetzt hat? Ist es nicht auch ein Wille oder wenigstens ein seelischer Zustand, der unmittelbar in ein Wollen übergehen könnte? Aber vielleicht würde Klages eben darin das tragische Verhängnis sehen, daß das Herausgestantztsein des Menschen aus der Wirklichkeit durch keine Bemühung rückgängig zu machen ist, da vielmehr jede Anstrengung, die der Mensch in dieser Richtung machen könnte, ihn nur noch weiter von dem Ursprung entfernen würde. Und zu solchen Anstrengungen würde auch durchaus der metaphysische Entwurf einer Lehre gehören, die wie die von Klages diesen Sachverhalt ins Bewußtsein heben würde. Klages weicht dieser Folgerung nicht aus; auch in allen "geistigen Begabungen" sieht er ein Zeichen und einen Beweis für "ihre Teilhaberschaft an einer lebensfeindlichen Gesamtverfassung" (670); er bezeugt es in der Erörterung des "Willens zur Wahrheit", aus dem er auch

sein eigenes Denken hervorgegangen weiß; er sagt: "Indem im Wahrheitswillen miteinander in Fehde liegen Wirklichkeitssinn und geistiger Bemächtigungswille, beurkundet mit seiner *zweiflerischen und versucherischen Natur* das Denken aus Wahrheitswillen für alles erlebnisgenötigte Wollen größten Stils einen Selbstwiderspruch." (616 f.) Der Unterschied der Philosophie von Klages und der von Schopenhauer liegt von hier aus lediglich darin, daß Klages jenen ihn charakterisierenden Unterschied macht zwischen Sein und Wirklichkeit.

Daß der Geist das metaphysische Nichts ist, daß er wie von außen sich in einem verhängnisvollen Augenblick des Menschen bemächtigt und damit sich in ihm in die Wirklichkeit gleichsam eingeschlichen hat, in der er nun parasitär sein nichtiges Wesen treibt, wird erst wahrhaft verständlich von der Lehre vom Willen her, der Klages den zweiten Band seines Hauptwerkes gewidmet hat. Wille, Vernunft, Selbst, Geschichte, Freiheit: alle diese Mächte und Potenzen haben hierin ihr Zentrum. Klages versucht zu zeigen, daß der Wille in metaphysischer Rücksicht schlechthin unschöpferisch ist. "Denken wir uns das persönliche Ich als den Angriffspunkt zweier Mächte, des Lebens und des Geistes, so entsteht die persönliche Wollung aus dem *Kampfe* zwischen der Lebensbekundung mit Name Antrieb, den vermöge seiner Lebendigkeit das Ich erleidet, und der Geistesbekundung mit Namen Befehl, den vermöge seiner Geistigkeit das Ich selber zu erteilen scheint. In Ansehung der Impulse angehört die Wollung dem Gewebe der Notwendigkeit, in Ansehung des Befehls verwirklicht sich mit ihr *an* jenem Gewebe der aus gar nichts als dem Geiste selber verständliche Akt dieses Geistes. Geht das Müssen des Pathikers aus dem Wesen schlechthin hervor, so die Wollung aus dem persönlichen Ich und das will sagen aus einem in sich zerklüfteten We-

sen, dessen müssende und notwendige Seite fort und fort gestört wird durch eine tätige Seite und dessen tätige Seite fort und fort behindert wird von einer müssenden Seite." (558) Vielleicht nehmen Sie schon hieraus die Richtung vorweg, die Klages einschlägt; gleichwohl ist es schwer in Kürze ein angemessenes Bild davon zu entwerfen. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die Analysen von Klages ihr Licht allererst empfangen von der hinter ihnen stehenden metaphysischen Wirklichkeit, gegen die sie sich abzeichnen.

Spricht man gemeinhin vom Willen, so sieht man ihn im Gegensatz zu dunklen blinden Trieben und Leidenschaften. Er ist dann die große, menschliche Kraft, den in tieferem Sinn vernünftigen Zweck zu setzen und in treuer Steigkeit und Beharrlichkeit in dem für richtig Gehaltenen auszuharren und an seiner Verwirklichung zu arbeiten. Er ist so die Macht, den Menschen in seinem wahren Wesen zu halten und ihn vor nichtigen Ablenkungen, tiefer dann vor Versuchungen zu bewahren. Er schützt mithin den Menschen vor jeglichem Absinken in der mannigfachen und mannigfach tiefen Bedeutung dieses Wortes. Abstrakt ausgedrückt liegt hinter dieser Anschauung jene Auffassung des Menschen, gegen die wir schon eingangs die Anschauung von Klages abheben mußten, jene Auffassung nämlich, nach der der Mensch nicht nur einfach sich durch Geist und Willen vom Tiere unterscheidet - das trifft ja in gewissem Sinn auch bei Klages zu - sondern nach der Geist und Willen *auch dasjenige sind, wodurch der Mensch Mensch ist*. Sie sehen, daß auch hier jener Ansatz für Klages entscheidend ist: daß nämlich das Wesen des Menschen von dem Wesen sowohl der Pflanze als auch des Tieres abgehoben und fixiert werden kann, ohne dabei diejenigen Züge heranzuziehen, auf die alle bisherige Philosophie glaubte zu diesem Zweck zurückgreifen zu müs-

sen: auf Wille, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Verstand, Vernunft. Stellt man sich nun auf den alten Standpunkt, dann ergibt sich das bekannte Bild: das Tierhafte, das ja auch im Menschen zugrundeliegt, wird zum "Tierischen" in dem abwertenden Sinn des Worts. Die Bändigung dieses Tierischen ist dann die Aufgabe des Willens. Es ist das jener merkwürdige Aspekt, der sowohl logisch als auch allgemein gedanklich schwer zu begreifen ist: warum nämlich das wertneutrale Tierhafte bloß dadurch, daß es sozusagen in den Menschen versetzt wird, zum negativ bewerteten Tierischen wird, warum, was beim Tiere gleichsam Unschuld ist im Menschen zu irgendeiner Art Schuld wird? Im Positiven tritt dasselbe Problem z. B. bei Aristoteles darin auf, daß er dem Tiere die Tugenden absprechen muß, obwohl doch die Tiere in einem gewissen Sinn fraglos z. B. tapfer sein können.

Und fassen wir dieses Problem noch allgemeiner: Wenn Geist und Wille dasjenige sind, wodurch der Mensch Mensch ist, warum hat dann der Mensch Geist und Wille; warum gibt es dann eben den Menschen; denn offenbar ist doch die Natur sozusagen imstande, den Fortgang, Erhaltung und Vermehrung des Lebewesens ohne die Mitwirkung individueller Willen sicherzustellen. Kant gibt darauf die Antwort, die ich nur als ein Beispiel unter möglichen zitiere: "Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat."³⁹ Das ist nun ein teleologischer Gesichtspunkt, den wir hier nicht weiter verfolgen

³⁹ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, "Dritter Satz".

wollen; er führt zu der bekannten Prämisse, die Kant dahin formuliert: die Natur scheine sich bei der Erschaffung des Menschen "in ihrer größten Sparsamkeit ... gefallen zu haben, und ihre tierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfnis einer *anfänglichen* Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit ... und ... dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen".⁴⁰ Eben dieser bei Kant so beiläufig hervortretende Gesichtspunkt einer "anfänglichen Existenz" mit allen seinen Problemen folgt aus dem Ansatz, wonach der Mensch ein Tier ist, das durch das "Hinzukommen" des Geistes zum Menschen wird; denn es ist ja offenkundig - und die Philosophie von Klages läßt diese Offenkundigkeit noch deutlicher gewahren - daß auch dieser alte Begriff des Menschen, den Geist irgendwie *hinzukommen* lassen muß. Und insofern unterscheidet sich diese Position von der von Klages dadurch, daß jene den Geist zum Tier, diese den Geist zum Menschen "hinzukommen" läßt. Im ersten Falle aber ist dann der Mensch sozusagen die Aufgabe seiner selbst; er ist dann gleichsam noch nicht fertig, nur eben auf den Weg gesetzt; und an seinem Anfang steht der Mangel und die Not; und wofern es richtig ist, daß ein Wesen, das seine eigenste Ausstattung nicht gebraucht, zum Untergang verurteilt ist und daß dieser Nichtgebrauch auf jeden Fall einen wie immer näher zu interpretierenden Fehler darstellt, insofern ist sozusagen der Nichtgebrauch des Willens und des Geistes ein metaphysischer Mangel, der überdies in der Wirklichkeit zum Untergang dieses Lebewesens führt. Die Willenstheorie von Klages nun müssen Sie von An-

⁴⁰ Ebd.

fang an auf dem Hintergrund des metaphysischen Gegensatzes gegen jene anderen Theorien vom Menschen sehen. Klages gehört in dieser Hinsicht in eine Reihe mit denjenigen Denker, die an den Anfang das Vollkommene und, wenn Sie wollen, das Paradies setzen. Das Leben, insofern das Nichts des Geistes noch nicht in es eingedrungen ist, ist dieses Vollkommene und dieses Paradies. Dabei darf zugleich nicht aus dem Auge verloren werden, daß Klages keineswegs etwa das Tier beneidet, als ob sein Ideal darin läge, den Menschen durch Vertilgung seines Bewußtseins in eine angebliche tierhafte Unschuld zurückzuführen. Klages ist hier der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen und seinem Sündenfall bedeutend näher, als man von seiner antichristlichen und zumal anti-biblischen Einstellung erwarten sollte, denn die Genesis kennt den Unterschied von Mensch und Tier; und der ursprüngliche Adam ist ein vollkommenes Wesen.

Es ist nun unmöglich, in diesem Vortrag eine Anschauung davon zu vermitteln, worin nach Klages die Vollkommenheit, die Fertigkeit der Wirklichkeit und damit des Menschen nach derjenigen Seite an ihm, die der Wirklichkeit angehört, besteht. Genug: daß diese Wirklichkeit ein Vollendetes, in sich bewegtes Sein ist, das in jedem Augenblick sozusagen fertig und ganz ist und dessen gleichwohl kontinuierliches Pulsen ein rauschhaftes Sichwandeln ist. Genug ferner: daß er sich ernsthaft bemüht verständlich zu machen, daß der ursprüngliche und d. h. der vorgeschichtliche Mensch nicht des Geistes bedurfte, um Mensch zu sein und sich als Mensch zu erhalten. Die *Geschichte* ist ein wirklichkeitsfremdes Element; sie hat keinen metaphysischen Rang beziehungsweise den Rang eines Korrelats zu dem metaphysischen Nichts. Das Wollen, als Akteur der Geschichte und des geschichtlichen Prozesses, kann nur sich des Lebens und der vitalen Antriebe bedienen; aber

die Richtung, in die kraft dieses Eingriffs der Mensch und mit ihm - zufolge der Veränderungen am Weltbild - die Welt selbst und näher unsere *Erde* gerät, führt notwendig weg von der ursprünglichen, sich unvermindert fortzeugenden Vollkommenheit und letztthin zum Nichts.

In Klages lebt ein ganz ungemeiner Drang: wohin? Er selbst sagt es uns mit dem Wort, das sein Ausdruck für das wahrhafte Sein ist, also mit dem Wort "Wirklichkeit". Was ist dieser Drang zur Wirklichkeit? Ist er nicht in ihr? Leben wir nicht - denn hier dürfen wir uns selbst an seine Stelle einsetzen - in ihr? Stehen wir irgendwie "außerhalb" ihrer? Und was ist das, worin seiend man außerhalb ihrer ist? Es ist doch das tiefste Verlangen, das der Grund jedes Philosophierens ist: zur Wirklichkeit kommen; sie zu fassen bekommen, so daß wir dann unverlierbar in ihr stehen. Und aus diesem Impuls erwachsen ist das Denken von Klages ein sehr echtes Philosophieren. Welche Erfahrungen hat nun Klages auf diesem "Wege zur Wirklichkeit" gemacht? Seine Grunderfahrung ist die, daß der geistig Bemächtigungswille uns notwendig immer weiter entfernt von dem ursprünglichen Darinsein in dem Leben des All. Ich zitiere eine sprechende Stelle dafür: "Nachdem wir nun einmal fragende Wesen wurden, Wesen voller Neugierde und mit dem unbezwinglichen Hange zum Deuten, Bestimmen und Rätsellösen, so befriedigt und sättigt unseren Erkenntniswillen und weitet unser Besitzgefühl jeder Augenblick des Findens, und so lockt und reizt hinwieder zu immer neuen Entdeckerfahrten jede Grenze unseres Begriffenhabens. Dieses aber ist das widersprüchliche Schicksal alles Besitzergreifens oder vielmehr der Tat überhaupt, daß die Vollbringung steigert, indes *das Vollbrachte in Fesseln schlägt* ... Die Lust des Eroberns ist eine Lust am Ich, die Seligkeit des Schauens eine Seligkeit am Wirklichen ... Der kennzeichnende Zug des bewußtlos

Beglückenden ist alterlose Ursprünglichkeit, ewige Quellnatur ... ungeteilte und unaufteilbare Fülle. Der Verstand aber ... entwickelt die Welt und läßt einen Mechanismus zurück, den Betätigungsspielraum des Tatverlangens, der, wie er zwingt und fordert auch seinerseits wieder bezwingbar ist, dahingegen erlebbar nur als *Schranke* des Lebens." (450 f.)

Klages hat ein Grundgefühl zu einer metaphysischen Theorie ausgeweitet, dessen Beschaffenheit und Herkunft und zeitgeschichtliche Bedingtheit nach vielen Seiten hinweist. Er selbst legt es in Anknüpfung an mystische Tradition als die *coincidentia oppositorum* aus. Er unterscheidet eine Mystik des Geistes, die er in der christlichen Mystik verkörpert sieht und die er - kurz gesagt - als den Schwindel vor dem Eingang in das Nichts interpretiert, von einer heidnischen Mystik, von sozusagen der Mystik des Lebens. Dem folgt sein Unterschied zwischen zwei Ekstasen, deren eine er in dem Buche "Vom kosmogonischen Eros", das auf orphische Traditionen zurückgeht, zu schildern versucht. Die ekstatische Ergriffenheit ist ihm ein Verschmelzen mit *der Ferne*; und dies ist ihr besonderer Charakter, durch den sie sich auch vor allem von den bisherigen Konzeptionen der *unio mystica* abhebt: daß diese Verschmelzung mit der Ferne sie *als Ferne* nicht aufhebt, daß die "Vertrautheit" mit ihr "dennoch Fremdheit bleibt." (451)

Die *Pole*, die in der mystischen Einigung koinzidieren, sind die Seele und der Kosmos der Urbilder. Klages legt nun die Koinzidenz zugleich als eine *Wechselwirkung* beider aus. Und er zieht daraus den Schluß, daß nicht nur die Seele von dem kosmischen und näher von dem tellurischen Geschehen abhängig ist, sondern auch umgekehrt dieses von dem seelischen Geschehen des *Schauens*. Er läßt die "Essenzen der Wirklichkeit *erneuert werden*"

(1214)⁴¹ durch das "bildentbindende" Schauen der Seele. "Kurz, den gewaltigsten Umschwung im Leben der Erde infolge eines Umschwunges der *Seelenverfassung* des Menschen ..." (1214) Daraus folgt weiter dann eine metaphysische Theorie von großer Kühnheit, deren Wurzeln in dem Grunderleben liegen, von dem wir hier sprechen: in dem Erleben jener Verschmelzung mit der Ferne, die diese als Ferne beläßt. Denn das Beispiel, auf das er in einem hier besonders engen Anschluß an das Lebensgefühl der Romantik immer wieder verweist, ist der *Vergangenheits-schauer*, der den Menschen bei mannigfachen Gelegenheiten überfällt. Klages legt ihn aus als schauende Entbindung von "Urbildern der Vergangenheit", in der sich "Seelen der Vorzeit" *erneuern* (1215). Und so lehrt er denn eine *Polarität von Gegenwart und Vergangenheit* (1215). *Diese* Polarität ist, wofern sie wirklich wird in jenem ursprünglichen Schauer des Ergriffenwerdens von ihr, zugleich *Koinzidenz* der Pole. Da nun aber die Koinzidenz zugleich Wechselwirkung ist, "so müßte nun nicht nur die gegenwärtige Wirklichkeit von vergangenen Wirklichkeiten abhängen, sondern auch, obwohl anders, vergangene Wirklichkeiten von der je und je gegenwärtigen." (1216) Dem Geiste und der geistgetragenen Logik des begrifflichen Denkens sei, so sagt er, "nichts ... anstößiger und widersinniger als der Gedanke einer Art von Abhängigkeit des Gewesenen vom Gegenwärtigen"; der *Seele* und der seelegetragenen Logik des symbolischen Denkens hingegen sei die Annahme des Gegenteils widersinnig und unglaubwürdig (1216). Der Verweis auf den Totenkult der Vorzeit, der an dieser Stelle folgt, macht die Bezogenheit dieser Konzeption auf das Studium des mythischen Bewußtseins deutlich. Zugleich erfassen wir hier einigerma-

⁴¹ Hervorhebung von König.

ßen, wie diese Verschmelzung mit der Ferne, die diese als Ferne beläßt, zu denken sei. Jedes Erreichen der Ferne - der Ferne der Zeit und der Ferne des Raumes - hebt die Ferne als solche auf. Die schauende Verbundenheit mit der Ferne aber ist nicht ein bloßes Bezogensein auf *Fernes*, sondern lebendiger Zusammenhang mit der im Schauen gegenwärtigen Ferne als solcher. Daß der Geist sich der Wirklichkeit *bemächtigen* will, erscheint von hier aus in dem Licht eines tragischen Willens, die Ferne erreichen zu wollen. Aber die Wirklichkeit *ist* diese Koinzidenz und Polarität von Seele und Ferne. Dies hat der vorgeschichtliche Mensch gleichsam verstanden.

Die Existenzphilosophie und die Philosophie von Kleges sind - ich sagte es schon - in gewisser Weise entgegengesetzt; eben damit aber sind sie auch aufeinander bezogen. Beide Philosophien sind durchaus irdische, diesseitige Philosophien. Dies freilich nun im Gegensatz. Kleges zeigt die Diesseitigkeit gleichsam des Paradieses auf, indem er die Transzendenz als Polarität des Gewesenen und des Gegenwärtigen versteht. Die Zukunft ist ihm *ein bloßer Gedanke*; wir *hängen* nicht mit ihr *zusammen*, sondern sind bloß denkend auf sie *bezogen*. Das Jenseits der Zukunft ist ein Nichts und recht eigentlich das Nichts des Geistes. In der Existenzphilosophie scheint zwar die Zukunft eine große Rolle zu spielen. Nach Heidegger ist die Zukunft "*das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit*" (329). Die Zukunft hat bei ihm einen "Vorrang"; und der Mensch ist, wie es bei ihm heißt, "sich vorweg" und primär zukünftig. Sein Zukünftig-*sein* lernten wir kennen als das *Vorlaufen in den Tod*. Und dieses ist in gewisser Weise offenbar ein Vorlaufen in das Nichts. Aber der ganze Sinn dieses Vorlaufens war der: ein sich durch es Zurückwerfenlassen auf die Vergangenheit zu sein, die

übernommen und, wie im Anschluß an Kierkegaard gesagt wurde, *wiederholt* werden mußte beziehungsweise sollte. Was bei Klages die "Erneuerung" ist, ist in der Existenzphilosophie "die Wiederholung". Das Vorlaufen der Existenzphilosophie ist gleichsam der Weg, den Menschen in das reine Diesseits einzuführen und einzuschränken.

Auch Klages kennt die *Existenz* und *das Existieren*; und es ist bei ihm durchaus nicht so sehr verschieden von dem Existieren der Existenzphilosophie: wenn es auch bei ihm nur eben der Raum und die Daseinsform des geschichtlichen Menschen ist. In beiden Philosophien ist das Existieren wesentlich Handeln; für beide ist dieses Handeln, dieses in der Situation des Handelnmüssens Leben eine *Last*, ein Geworfensein. Wenn die Existenzphilosophie "appelliert", so appelliert sie zum Existieren und d. h. zum Handeln. Aber ob dieses Handeln nicht im Grunde sinnlos ist, läßt auch sie wesentlich offen.

Aus freilich sehr verschiedenen Gründen lassen beide Philosophien den Menschen rücksichtlich seines Handelns und d. h. rücksichtlich seiner Bestimmung *frei*. Beide weisen ihn gleichsam von sich weg und auf sich selbst hin. Beide sagen ihm, daß er auf sich selbst angewiesen ist, und daß sie, als Philosophien, ihm darin nichts abnehmen können. Mit Bewegungen, die unter sich freilich ganz verschieden sind, treten beide Philosophien freiwillig zurück vor dem handelnden Menschen. In beiden vollzieht sich im Grunde - bei Klages gleichsam achselzuckend, in der Existenzphilosophie mit der Miene der Überzeugung - eine Abdankung zugunsten der *Entscheidung* und d. h. doch zugunsten der Politik. Denn die *ars politica* ist - man wird sie schwerlich anders als Aristoteles definieren können - die Kunst des Handelns und der Kern des Handelns ist die Entscheidung.

Es ist ein tiefes Alleinsein des Menschen mit sich, des

Menschen in seiner menschlichen Lage als einer solchen, die nicht erlaubt, nicht zu handeln, nicht zu entscheiden. Sie werden nun vielleicht fragen, wie sich denn der Philosoph zu dieser Selbstabdikation der Philosophie stellen soll. Und zunächst ist dann zu erinnern, daß diese Abdankung zweifelsohne doch selbst ein philosophischer Akt, ein von Philosophen vollzogener Akt ist. In vielem erinnert die Lage an die des antiken Skeptizismus. Der Unterschied liegt, was die Existenzphilosophie unter Absehen von Klages angeht, darin, daß der antike Skeptizismus die Idee des Wissens festhielt, wenngleich er ihre Realisierbarkeit verneinte. Was die Existenzphilosophie preisgibt, ist die Idee des Wissens, die Idee der Wahrheit. Und diese Preisgabe wiederum hat nichts zu schaffen mit einem feigen Davonlaufen, nichts mit einer Erschlaffung der philosophierenden Energie, die vielmehr in der heutigen Zeit unstreitig eine große Intensität besitzt. Begrifflich ausgedrückt, vollzieht sich diese Preisgabe in einer selbst philosophischen Umdeutung der Idee der Wahrheit, einer Umdeutung, die es möglich macht, daß Heidegger sagen kann, die ursprünglichste Wahrheit sei *die Entschlossenheit*. Wie ist diese Umdeutung möglich?

Ich will nicht einmal versuchen, dieser Frage nachzugehen. Auf jeden Fall - das leuchtet ja ohne weiteres ein - stoßen wir hier auf ein Problem und Anliegen sozusagen *innerhalb* der Philosophie. Es wiederholt sich hier an dem Verhältnis von Philosophie und Politik, was man aus der gewöhnlichen Geschichte kennt: daß der unterliegende Teil durch Entzweiung in seinem Innern unterliegt. In der Tat ist es das Kennzeichen der Lage der Philosophie im engeren Sinn, daß sie in einem extremen Maße *auf sich selbst bezogen* ist, daß sich als ihr primärer Gegenstand *sie selbst* herausstellt oder vielleicht auch erweist. Was ist eigentlich *der Sinn des Philosophierens*? Was ist das Philo-

sophieren, wenn wir es nicht mehr im alten Sinn als Bewegung auf *objektive Wahrheit* fassen können? Was ist der Sinn eines solchen Tuns, wie es die Existenzphilosophie übt: eines Appellierens, das die Deutung dessen wozu appelliert wird, demjenigen in die Schuhe schiebt, an den sie appelliert, den sie - wie einen Nachtwandler - "anruft", mit seinem Namen sozusagen, mit dem Namen "Mensch"? Ich gestehe Ihnen, daß es mir schwer fällt, in solchem Tun den letzten und eigentlichen Sinn der Philosophie zu erkennen. Welchen Weg wollen wir nun aber in dieser Lage einschlagen? Oder welches Problem legt diese Lage vorzüglich nahe? Müssen wir denn etwa sagen, das Philosophieren selber sei ein, wie Klages es ausdrücken würde, "inneres Handeln" (747), sei also und prozediere kraft irgend welcher Entscheidung? So daß wir gleichsam die Philosophie, nachdem sie abgedankt hat, nun auch der Politik, vor der sie abdankt, ihrer inneren Form nach unterordnen müßten und auch in ihr eine Art von Politik sehen müßten, eine Politik sozusagen des Denkens?

Mir scheint: *ein* Problem, das nicht durch Entscheidungen gefördert werden kann, liegt nahe: Worauf beruht die Möglichkeit der Selbstbezogenheit der Philosophie? Woran liegt es und was kündigt sich darin vielleicht an, daß das Philosophieren sich vor sich selber in seinem eigenen Sinne verdunkeln kann? Allzu schnell, wie mir scheint, hat man diese Selbstverdunkelung ineins gesetzt mit der Dunkelheit, die über dem menschlichen Dasein als solchem schwebt. Das Philosophieren ist nicht sozusagen die natürliche Verlängerung der Reflexion im Leben. Es ist nicht bloß Gedanke über, sondern in sich Gedanke und Gegenstand des Gedankens. Das Leben, ich meine das natürliche menschliche Dasein, kann sich der Philosophie entschlagen. Aber die Philosophie selbst *ist so*, daß sie dadurch nicht etwa ins Nichts versinkt; immer noch steht sie

dann sich selbst gegenüber. Und wie dies möglich sei, ist das Problem. Konkret ausgedrückt läuft das auf die Frage hinaus: In welcher Sphäre liegen diejenigen Probleme und welche, die durch die Sinnverdunkelung der Philosophie in ihrem Charakter als Probleme nicht aufgehoben werden? Ich mache diese Frage durch einen Vergleich deutlicher: Auch unser menschliches Leben ist, in seinem letzten Sinn, dunkel. Was die Bestimmung des Menschen ist, wer will es sagen? Auch Klages schweigt an diesem Punkt, denn woher kommt schließlich der Geist. Gleichwohl hebt, wie wir alle wissen, diese Selbstverdunkelung nicht alle Probleme auf; *im* Leben vielmehr erheben sich von selbst Fragen, Aufgaben konkreter Art, die von demjenigen, was man *das* Problem des Lebens nennen könnte, gar nicht tangiert werden. Ähnlich dem ist vielleicht die Situation des Philosophierens: es scheint zwar zunächst so zu sein, als vernichte die Sinnverdunkelung seiner selbst jegliche Problematik innerhalb des Philosophierens; aber vielleicht ist auch dies nur ein Schein; und der Unterschied zwischen dem Leben und dem Philosophieren liegt vielleicht nicht an dieser Stelle, sondern handgreiflich zunächst nur darin, daß man in die Philosophie sich mit Freiheit hineinstellen muß, während wir im Leben stehen und stehen bleiben, ob wir uns hineinstellen oder nicht. Wenn wir uns aber in der Philosophie aus welchen Gründen und Motiven immer *halten*, wo liegen dann die Probleme *innerhalb* ihrer, d. h. diejenigen, die von einer Erkenntnis oder etwa auch einer Entscheidung über den Sinn des Philosophierens *unabhängig sind*? Ich sehe keine Möglichkeit, anders zu antworten, als mit einem Wort, das freilich selber rätselhaft ist: diese Probleme liegen in einer philosophischen Logik. Ich könnte auch einfach sagen: sie betreffen das Problem des philosophischen *Denkens*. Jede wahrhaft philosophische Schrift ist von diesem Standpunkt

aus *unmittelbar selbst* ein Gegenstand des Studiums. In Kürze darüber zu sprechen ist natürlich schwer, denn weder ist damit eine Art geistesgeschichtlicher Betrachtung gemeint, noch eine Analyse der erlebnismäßigen Grundlagen, noch gar ein Messen der Gedankenführung an einer vorausgesetzten formalen Logik.

Bemerkungen zur Metapher

Ich möchte - auch aus sachlichen Gründen - zunächst meinem Bedauern darüber Ausdruck geben, daß es mir nicht möglich war, den bisherigen Sitzungen des Seminars beizuwohnen. Ich kann daher für die folgenden Betrachtungen an keinem Punkte an das bisher von Ihnen Verhandelte anknüpfen, sondern muß - nolens volens - mit diesen von einem eigenen Ausgangspunkte beginnen. Es geht in dieselbe Richtung, wenn ich gleichfalls vorweg daran erinnere, daß ich nicht als Sprachwissenschaftler, auch nicht als philosophisch interessierter Sprachwissenschaftler, sondern eben als Philosoph spreche. Und bei der nur allzu bekannten Verschiedenheit philosophischer Frageweisen, Blickrichtungen und Auffassungen in Rücksicht dessen, was Philosophie ist und sein kann, besagt auch dieses zunächst nur, daß ich nicht umhin kann, bei den folgenden Bemerkungen über die Metapher von Gesichtspunkten auszugehen, rücksichtlich derer ich nicht voraussetzen kann, daß wir sie, als ob das selbstverständlich wäre, teilen. Bei dieser Sachlage hoffe ich auf Ihre Beistimmung, wenn ich von vornherein auf den Versuch verzichte, irgendwelche allgemeinen philosophischen Thesen über die Metapher zu entwickeln. Statt dessen will ich das lieber tun, womit allein ich im Grunde imstande sein dürfte, zu Ihren gemeinsamen Betrachtungen hier in etwa beizutragen: nämlich so, daß ich einige konkrete Einzelfragen behandle, die sich mir aus einer rein philosophischen Blickrichtung ergeben haben, in denen aber das Problem der Metapher eine wesentliche Rolle spielt.

Meine Betrachtungen nun werden sich im wesentlichen in zwei Teile gliedern. In dem ersten Teil möchte ich Ihre Aufmerksamkeit darauf lenken, daß es nicht nur verschiedene, sondern prinzipiell verschiedene Metaphern gibt. Dies ist nun eine Sachlage, deren entschiedene Berücksichtigung bei dem Nachdenken über das Wesen der Metapher förderlich, ja wie ich glaube, unerläßlich ist. Zugleich aber ist diese Sachlage nun insofern eine allgemeine und stellt insofern ein allgemeines philosophisches Problem dar, als sie nicht nur in bezug auf Metaphern auftritt. Von philosophischem Standpunkt aus läßt sich die Behandlung dieses Problems als eines allgemeinen nicht nur rechtfertigen, sondern scheint mir unumgänglich. Ich für mein Teil wenigstens würde mich bei einem Fragen nach der Metapher schlechthin im Bodenlosen fühlen, wenn ich aus dem an sich gewiß begreiflichen Wunsche, *lediglich* über die Metapher zu sprechen und mich also sozusagen an das Thema zu halten, den Blick verschlösse vor einem prinzipiellen Problem, das nun allerdings nicht ausschließlich die Metapher, doch aber wesentlich sie *mit* betrifft. In dem zweiten Teil wird es dann möglich sein, den Ertrag der mehr allgemeinen Erörterungen des ersten Teiles nun spezifisch für das Problem der Metapher fruchtbar zu machen. Ich werde versuchen, in ihm den Gedanken zu entwickeln, daß das metaphorische Sprechen nicht nur etwas ist, das zu dem nichtmetaphorischen Sprechen hinzukommt, sondern daß die Einheit und damit das Wesen der Sprache dadurch mit bedingt ist, daß es auch ein metaphorisches Sprechen gibt.

Ich beginne nun mit dem ersten Teil. Es gibt, wie ich sagte, nicht nur verschiedene, sondern prinzipiell verschiedene Metaphern. Ich meine das folgendermaßen: Wenn wir z. B. etwas erhebend oder ergreifend oder niederdrückend finden, so haben wir da zweifelsohne Meta-

phern vor uns und zwar drei verschiedene Metaphern. Die Verschiedenheit dieser Metaphern ist rein die, daß z. B. die eine eben die Metapher *erhebend*, die andere eben die Metapher *niederdrückend* ist. Man kann sich in bezug darauf kurz so ausdrücken, daß diese einfache Verschiedenheit in dem *Inhalt* gründet, während die *Form* dieselbe ist. Die Dreiheit dieser Metaphern ist in der Tat in gewisser Weise analog z. B. der Dreiheit dreier, wie man in der Logik sagt, formgleicher Urteile, die der Identität der Form ungeachtet noch einen je verschiedenen Inhalt haben können. Nur daß es in unserem Falle eben nicht Sätze und Urteile sondern - in dieser Sprache gesprochen - so etwas wie Begriffe sind. In bezug auf den Begriff "Metapher" sind die drei Metaphern, die ich anführte, nicht verschieden. Und wir können also sagen: daß Metaphern "einfach verschieden" sind, wenn sie *als* Metaphern unverschieden sind, oder eben wenn der Begriff "Metapher" dabei derselbe ist. Das Merkwürdige ist nun dies, daß sich unschwer Metaphern aufweisen lassen, die nicht nur verschiedene Metaphern sind, sondern die *als Metaphern* verschiedene Metaphern sind. Es sind Metaphern, rücksichtlich derer es keinem Zweifel unterliegt, daß sie beide in der Tat *Metaphern* sind, und die dennoch über die Verschiedenheit ihres Inhalts *hinaus* einen Formunterschied in der Weise ihres Metapher-seins vor Augen stellen. Ich gebe dafür zunächst ein einfaches Beispiel: Etwas kann nicht nur *erhebend* wirken, sondern auch *erhaben*. Oder ein Gesicht kann nicht nur *ergreifend*, sondern auch *ergriffen* wirken. So gewiß nun erhebend eine Metapher ist, so gewiß ist auch erhaben eine Metapher. Aber wenn wir nun die drei Beispiele zusammennehmen, die ich zunächst gab, und dann die zwei anderen Beispiele, deren Reihe ihrerseits beliebig verlängert werden könnte, daneben halten, so tritt die prinzipielle Verschiedenheit zwischen ihnen, die ich

hier im Auge habe, deutlich heraus. Die beiden Metaphern erhaben und erhebend sind nicht nur inhaltlich verschieden; es herrscht überdies auch noch ein spürbarer Formunterschied. Sie sind nicht nur verschiedene Metaphern, sondern als Metaphern verschiedene Metaphern. Das Problem, das darin liegt, wäre nun sehr einfach, wenn man sagen könnte, daß dabei eine Äquivokation im Ausdruck Metapher im Spiele wäre. Allein das ist offenbar nicht der Fall. Wohin wir blicken, wenn wir ohne Schwanken sowohl erhebend als auch erhaben zu den Metaphern zählen, ist eines und dasselbe; es ist, kurz gesagt, der gleiche Abstand beider von einem sinnfälligen "heben" und etwa "hoch heben". Insofern ist also der Ausdruck "Metapher" ein *einsinniger* Ausdruck. Aber ferner läßt sich nun, wie eine kurze Besinnung zeigt, das Problem dieser über die Inhaltsverschiedenheit hinausgehenden Formverschiedenheit auch nicht dadurch auflösen, daß man einfach so etwas wie zwei verschiedene *Begriffe* von Metaphern in Ansatz bringt. Denn darin, daß wir ohne Zögern die eine Metapher so gut wie die andere eine Metapher sein lassen, liegt schon, daß hier ineins mit der *Einsinnigkeit* des *Wortes* auch *ein* identischer Begriff zugrundeliegt. Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß *wir* uns über solche prinzipiell verschiedenen Metaphern "verschiedene Begriffe machen können". Aber das besagt ja rein nur eben, daß *wir* uns in bezug auf solche prinzipiell verschiedenen Metaphern auch entsprechend verschiedene Vorstellungen und Gedanken machen werden, nicht aber, daß der Begriff Metapher nicht derselbe wäre. Dieser Doppelheit nun, die dem Entwickelten zufolge darin besteht, daß einerseits der Ausdruck Metapher ein *einsinniger* Ausdruck und insofern, wenn man hier von Begriff reden will, *ein* identischer Begriff ist, und daß andererseits und dessen ungeachtet es prinzipiell verschiedene Metaphern gibt, will

ich im folgenden zunächst ausdrucksmäßig so gerecht zu werden versuchen, daß ich sage: zwei *prinzipiell* verschiedene Metaphern sind zwar durchaus in *demselben Sinne* Metaphern. Aber das Metapher-sein derselben ist ein verschiedenes. Das ist, wie gesagt, zunächst eine bloße Angelegenheit des Ausdrucks; hat aber wenigstens insofern unmittelbar auch den gedanklichen Vorteil, daß dadurch die Idee entfernt wird, als könne man das Problem dieser Formverschiedenheit dadurch auflösen, daß man zwei verschiedene Begriffe von Metaphern ins Spiel bringt.

Ich gebe nun noch kurz ein anderes Beispiel für solche prinzipiell verschiedenen Metaphern. Es ist beispielsweise sinnvoll möglich, ein Wesen, z. B. eine Frau, blendend oder auch strahlend schön zu finden, von ihrer Schönheit "wie geblendet" zu sein, und dies nun doch in einem mindestens mehr eigentlichen Sinn, als wenn wir z. B. von einer blendenden Leistung sprechen. Im ersten Falle werden wir sogar mindestens die Neigung verspüren, von einem eigentlichen Gebrauch des Wortes "blendend" zu reden und ihn dadurch abzuschneiden von dem Gebrauch bei "blendender Leistung". Vergleicht man dann jedoch weiter das Geblendetwerden durch ein schönes Wesen mit einem Geblendetwerden z. B. durch die Sonne, so rückt es im Verhältnis zu diesem dennoch entschieden in die Stellung einer Metapher. Die körperlich physiologische Blindheit und Geblendetheit sind in mehr eigentlichem und am Ende in *allein* eigentlichem Verstand Blindheit und Blendung. Allein auch wenn wir das seelische Geblendetwerden, wie notwendig, als Metapher gelten lassen, so verschwindet dadurch nicht der prinzipielle Unterschied zu der Metapher "blendende Leistung". Und wie immer man nun auch gerade diesen letzten prinzipiellen Unterschied beurteilen mag, so haben wir doch auf jeden Fall daran ein weiteres gesichertes Beispiel für zwei Metaphern, die nicht nur in-

haltlich verschiedene Metaphern sind, sondern rücksichtlich derer überdies auch gilt, daß das Metapher-sein bei ihnen ein sehr verschiedenes ist.

Das Problem dieser Verschiedenheit des Metapherseins ist nun insofern ein generelles Problem, als es auch im Hinblick auf andere Verhältnisse heraustritt. Und ich halte es, wie schon gesagt, für fruchtbar, ja, für streng genommen unerläßlich, es als irgendwie generelles Problem sich vorweg bewußt zu machen, wenn man die spezifischen Auswirkungen, die es im Gebiete der Metapher hat, richtig verstehen will. So will ich denn nunmehr, so kurz als ich vermag, dieses Problem einer gewissen Formverschiedenheit zweier mit *einsinnigen* Ausdrücken faßbarer Sachen als ein generelles sichtbar machen. Die erste Bemerkung auf diesem Weg ist die, daß der Ausdruck Metapher etwas Formales darstellt. Ich meine damit, daß eine Metapher niemals und prinzipiell nicht in *dem* Sinn und in *der* Weise eine Metapher ist, wie z. B. ein Baum ein Baum oder ein Stück Gold ein Stück Gold ist. Es ist zwar möglich, sowohl von der Metapher im allgemeinen als auch z. B. von dem Baum im allgemeinen oder von Gold im allgemeinen zu sprechen; aber dieses gleich Mögliche darf uns nicht den Blick verstellen für das Angegebene, daß eben keine Metapher in dem Sinn eine Metapher ist wie ein Baum ein Baum ist. Dieser auf jeden Fall evident spürbare Unterschied als solcher hat uns nun hier nicht weiter zu beschäftigen. Für uns von Interesse ist dabei lediglich dies, daß in bezug auf ihn an die Seite von so etwas wie Metaphern eine ganze Reihe formaler Wesenheiten treten, bei welchen eben deshalb ganz dasselbe Problem auftritt, das uns zunächst an der Metapher entgegentrat. Beispiele solcher Wesenheiten sind leicht zu geben. Z. B. Beziehung - ich meine den Begriff oder das einsinnige Wort "Beziehung", oder Verhältnis, Teil, Wirkung, Phänomen, Art,

Gattung, Begriff, Ding, Antizipation, Produkt, Unterschied und so fort. Alle diese Worte oder wenn man will, diese Begriffe, haben etwas Formales und dies im Unterschied zu solchen Worten oder Begriffen wie Baum, Gold und dergleichen. Und zu diesen formalen Begriffen gehört auch der Begriff Metapher. Für alle diese formalen Sachen gilt nun generell, daß sie nicht nur verschieden, sondern prinzipiell verschieden sein können. Es gibt also beispielsweise nicht nur verschiedene Beziehungen, nicht nur also Beziehungen, die lediglich dem Inhalt nach verschieden sind, sondern auch prinzipiell verschiedene Beziehungen, so daß, in der zuvor angewandten Sprechweise gesagt, das Beziehung-sein solcher Beziehungen ein je verschiedenes ist. Dabei gilt generell das, was man sich an jedem dieser Beispiele ohne weiteres klar machen kann und was wir implizit uns schon im Falle der Metapher klar gemacht haben: nämlich daß die Verschiedenheit im jeweiligen Dieses-sein, z. B. also im Metapher-sein oder im Beziehung-sein, abhängt von der Verschiedenheit des Inhalts. Weil z. B. die Inhalte erhaben und ergriffen schon als Inhalte genommen etwas prinzipiell anderes sind, als die Inhalte erhebend und ergreifend, ist auch das entsprechende Metapher-sein ein verschiedenes. Oder z. B. eine Beziehung zwischen zwei Menschen ist schon rein als Inhalt genommen etwas prinzipiell anderes als eine Beziehung zwischen zwei mathematischen Größen; und weil das so ist, ist auch das Beziehung-sein dieser beiden Beziehungen ein anderes. Und es ist, wie ich noch einmal betonen möchte, unmöglich, diese durch prinzipielle Inhaltsunterschiede bedingten Formunterschiede dadurch aufzulösen und zu bewältigen, daß man von Äquivokationen oder auch, was ja auf dasselbe hinauskommt, von verschiedenen Begriffen spricht. Wer "Metapher" oder "Beziehung" oder etwa "Antizipation" oder "Ding" sagt, sagt in welchem Zusam-

menhange immer nicht nur jeweils ein lautlich identisches Wort, sondern, ob er es will oder nicht will, ein sinnidentisches Wort. Aber allerdings tilgt diese apriorische Sinnidentität oder besser diese unvermeidbare Sinnidentität nicht die mögliche und unter Umständen tiefgreifende Verschiedenheit in dem jeweiligen Beziehung-sein, Metapher-sein, Antizipation-sein oder Ding-sein solcher dann prinzipiell verschiedener Beziehungen, Metaphern, Antizipationen oder Dinge.

Mit diesem generellen Unterschied zwischen solchen formalen Sachen einerseits und solchen irgendwie materialen Sachen, wie eben Baum, andererseits, hängt nun zusammen, daß zwar so etwas wie ein Genus "Baum" und dementsprechend so etwas wie verschiedene Arten dieses Genus sinnvoll möglich sind, daß hingegen z. B. ein Genus "Metapher" oder ein Genus "Beziehung" und dementsprechend so etwas wie verschiedene Arten dieser Genera nicht sinnvoll sind. Allgemein gesprochen: Es ist nicht sinnvoll möglich, das Problem möglicher prinzipieller Verschiedenheit verschiedener Metaphern oder Beziehungen oder Dinge in *der* Weise in Angriff zu nehmen, daß man den zugrundeliegenden einsinnigen Begriff als ein Genus zu behandeln versucht, aus welchem - im Sinne der alten Vorschrift, daß die Definition per genus proximum et differentiam specificam zu erfolgen hat - durch Hinzufügen spezifischer Differenzen die in Frage stehenden prinzipiellen Unterschiede als echte Arten dieses Genus entwickelt werden könnten. Es gibt keine spezifischen Differenzen, durch deren Hinzufügung aus einer Gattung "Beziehung" oder "Metapher" Arten von Beziehungen oder Metaphern hervorgingen. Im Vergleich mit dem Verhältnis von Gattung und Arten sind die Unterschiede im jeweiligen Dieses-sein solcher formalen Sachen in einer Rücksicht nicht so tiefgreifend wie der Unterschied von

Gattung und Arten und in anderer Rücksicht sehr viel radikaler. Man kann daher wohl sich des Ausdrucks bedienen, daß es sich z. B. bei der Beziehung zwischen zwei Menschen um "eine Art Beziehung" und z. B. bei der Metapher "erhaben" um eine "Art Metapher" handelt; aber das besagt dann auf keinen Fall, daß diese Beziehung oder diese Metapher eine spezifisch von anderen differierende Art eines Genus Beziehung oder eines Genus Metapher darstellt.

Es wäre lohnend und in anderem Zusammenhang wohl auch unerlässlich, den Gründen dieser Sonderstellung im Bereiche der formalen Wesenheiten nachzuspüren. Da ich mich in diesem Punkte aber kurz fassen muß, so will ich nur darauf hinweisen, daß diese Sonderstellung, wenn ich recht sehe, darin gründet, daß sämtliche nominalen Ausdrücke für diese formalen Begriffe - und dies im Unterschied zu den nominalen Ausdrücken für materiale Begriffe - offensichtlich Ableitungen von Verben darstellen. Metapher steht in Ableitungszusammenhang mit μεταφέρειν oder übertragen, *Ding* steht in einem Ableitungszusammenhang, über den ich persönlich zwar zu urteilen nicht berechtigt bin, der aber nach Kluges Wörterbuch¹ in dem Verbum bedingen und in Verben wie hinreichen oder sich erstrecken zutage tritt. Bei den meisten formalen Begriffen ist dieses Ableitungsverhältnis mühelos greifbar; man denke an Beziehung oder Antizipation oder Phänomen oder Begriff. Nun liegt aber bei dieser Sachlage die Vermutung nicht allzu ferne, daß die prinzipiellen Verschiedenheiten im jeweiligen Dieses-sein der formalen Begriffe zurückgehen auf irgendwie analoge prinzipielle Verschiedenheiten in dem Gebrauch solcher Verben. Und

¹ Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 21. Auflage, bearbeitet von Walther Mitzka, Berlin/New York 1975. König benutzte die 11. Auflage (1934), die bis zur 14. (1948) unverändert blieb.

eine mögliche prinzipielle Verschiedenheit in dem Gebrauch von Verben liegt doch zweifelsohne darin, ob man ein Verbum eigentlich oder übertragen gebraucht. So ist ja wohl, wenn ich etwas hinüber, z. B. über einen Fluß, trage, dieses Sprechen kein metaphorisches; während dasjenige Übertragen, dessen Resultat eine Metapher ist, selber schon ein metaphorisches Übertragen ist. Von daher möchte ich in diesem so dunklen Gebiete zwar nicht behaupten, wohl aber zur Erwägung anheimstellen, ob nicht zuletzt das uns beschäftigende Phänomen einer möglichen prinzipiellen Verschiedenheit im Was-sein formaler Sachen und also das Problem, das sich zunächst nur beispielsweise und unter anderem *auch* an der Metapher stellt, - ob nicht dieses generelle Problem insofern zugleich spezifisch eng mit dem Problem der Metapher zusammenhängt, als die Vermutung naheliegt, daß an seinem Grunde das Verhältnis zwischen einem rein eigentlichen Gebrauch von Verben und in sich dann wieder in vielfacher Weise möglichem metaphorischen Gebrauch eben dieser Verben liegt. Denn was zunächst so sonderbar klingt, daß die fraglichen Ausdrücke einsinnige sind und daß sie dennoch radikalen Formunterschieden Raum geben, das wird ziemlich selbstverständlich, wenn man an wort- oder mindestens wurzelmäßig identische Verben denkt, die gleichwohl so radikale Unterschiede in sich fassen, wie die eines Etwas-über-einen-Fluß-tragens und eines Übertragens oder wie die eines Hochhebens und eines Erhebens. Bei dieser Blickrichtung wäre es dann auch nicht sonderbar,² sondern selbstverständlich, daß man diese Unterschiede nicht nach dem Verhältnis einer Gat-

² Im Typoskript steht zwischen "nicht" und "sonderbar" das Wort "nur". Eventuell sollte es an dieser Stelle heißen "nicht nur nicht sonderbar, sondern selbstverständlich" oder - statt "nur" mit "mehr" - "Bei dieser Blickrichtung wäre es dann nicht mehr sonderbar, sondern selbstverständlich ..."

tung zu ihren Arten behandeln darf. Doch dies nur eben als Vermutung, von der ich noch einmal kurz zurückgehe auf die formalen Begriffe selber.

Der Kern des Problems der prinzipiellen Verschiedenheit liegt hier, wie gesagt, darin, daß diese einsinnigen Begriffe unter Umständen *in sich* Unterschiede zeigen, wenn und *weil* die entsprechenden Inhalte prinzipiell verschieden sind. Diese Problemlage hat eine *Seite*, nach der sie ziemlich selbstverständlich ist. So sind z. B. ein Begriff und ein Schatten und ein Stein drei Dinge (res); und sie sind nicht nur einfach "andere Dinge", sondern einerseits *als Dinge* andere Dinge oder eben prinzipiell verschiedene Dinge, ohne daß es doch andererseits so wäre, daß diese prinzipiell verschiedenen Dinge echte Arten einer Gattung Ding darstellten. Und irgendwie selbstverständlich ist es nun, daß die Verschiedenheit dieser drei Dinge *als Dinge* deshalb besteht, weil die drei Dinge inhaltlich so grundverschieden sind, wie eben ein Schatten an der Wand und ein Stein in unserer Hand oder ein Begriff in unserem geistigen Besitztum grundverschieden sind. Ich möchte diese merkwürdige Sachlage noch durch einen Vergleich etwas deutlicher machen. Die *einsinnigen* Begriffe sind jeweils wie durchsichtiges, weißes Papier, das ebenfalls in einem eigenartigen Verstand verschiedene Farben *annimmt*, wenn man es über einen mehrfarbigen Untergrund legt. Wir haben dann das Merkwürdige, daß das weiße Papier *in sich sichtbar* unterschieden ist, obgleich es doch auch wiederum in sich homogen, unterschiedslos oder eben gleichsam "einsinnig" ist. Wir werden dann nicht sagen, daß das Papier den Widerspruch eines zugleich weißen und nicht weißen Papieres verkörpert, obwohl die Sachlage dies in gewisser Weise nahelegt. Denn einfach *so* zu entscheiden, daß dieses Papier weiß *ist* und mehrfarbig zu *sein scheint*, ist zwar gewiß richtig,

aber doch nur statthaft, wenn man dabei die *objektive* Realität des fraglichen Scheins nicht übersieht. Es ist eine Sachlage, die, so wenig wie die der prinzipiellen Verschiedenheit mit *einem* Satze gemeistert werden kann.

Ich möchte nun an einem Beispiel noch einmal das Entwickelte nach rückwärts hin beleuchten, wähle dieses Beispiel aber zugleich so, daß es einen Übergang vermittelt zu dem zweiten Teil dieser Bemerkungen. Unter den formalen Kategorien führte ich vorher schon die Kategorie Produkt an. Produkt einerseits führt auf Produzieren oder Hervorbringen. Bei Hervorbringen denkt man, wenn auch nicht immer, so doch leicht und vielleicht meistens an handwerkliches Hervorbringen. So bringt etwa ein Schuster Schuhe hervor und überhaupt bringt jemand etwas hervor, welches etwas dann eben das Produkt ist. Nun gibt es auch so etwas wie Denken. Und man denkt gleichfalls immer und wesentlich etwas. Und vielleicht liegt es nahe, das Denken gleichfalls als ein Produzieren oder Hervorbringen aufzufassen. Tut man dies, so ist das Etwas, welches man denkt, d. h. das Gedachte oder der sogenannte Gedanke, das Produkt des Denkens. Ich diskutiere nicht, ob diese Auffassung für die Behandlung und Erkenntnis des Denkens fruchtbar ist. In dieser Rücksicht begnüge ich mich vielmehr mit der Feststellung, daß diese irgendwie in der Tat ja naheliegende Auffassung häufig vertreten wird. So entwickelt z. B. Pfänder in seiner bekannten Logik, daß der Gegenstand der Logik die Gedanken oder das Gedachte als solches ist, und daß das Verhältnis von Denken und Gedachtem ein Produktionsverhältnis ist. Wörtlich sagt Pfänder: "Das Denken *produziert* den Gedankengehalt, es *spinnt* ihn aus, *baut* ihn auf oder *bildet* ihn nach."³ Bei

³ Alexander Pfänder, Logik (Sonderdruck aus "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Bd. IV), 2. Auflage Halle 1929, S. 7; S. 141 des Jahrbuchs.

dieser Auffassungsweise ist man sich und ist auch Pfänder selbstverständlich sich bewußt, daß zwischen Denken einerseits und handwerklichem Hervorbringen andererseits ein tiefgreifender Unterschied besteht. Ich würde in meiner Sprache hier kurz sagen, daß das Hervorbringen, welches ein Bauen oder Spinnen oder Bilden ist, nicht nur ein anderes Hervorbringen ist als dasjenige, als welches sich dieser Auffassung zufolge das Denken darstellt, sondern daß es *als* Hervorbringen ein anderes Hervorbringen ist. So sagt denn auch Pfänder wieder wörtlich: "Wollen wir dabei bleiben, die Gedanken als Produkte des Denkens zu bezeichnen, das Verhältnis des Denkens zu den Gedanken also als ein Produktionsverhältnis zu betrachten, so müssen wir doch zugleich hervorheben, daß dieses *Produktionsverhältnis ein absolut eigenartiges* ist ..." ⁴ Mein Problem hier ist nun, wie ich zur Vermeidung von Mißverständnissen nochmals sagen darf, nicht dies, ob diese Auffassung des Denkens sehr fruchtbar ist. Vielmehr ist mein Anliegen das formale, an diesem Beispiel einer prinzipiellen Verschiedenheit zweier gleichsinnig als Hervorbringen aussprechbarer Hervorbringen noch einige Betrachtungen über diese prinzipielle Verschiedenheit anzustellen. In dieser Absicht erhellt ja nun zunächst ohne weiteres, daß hier kein echtes Subsumieren zweier spezifisch differierender Arten unter ein Genus "Hervorbringen" vorliegt. Um das ...

(Hier fehlt im König-Typoskript die Seite 15.)

... je selbst ein Hervorbringen. Es wäre ein Gesichtspunkt, der sich unmittelbar auf das Was der Verglichenen, nicht

⁴ Ebd. S. 22; S. 156 des Jahrbuchs.

auf Akzidenzen dieses Was, bezieht; vergleichsweise so, wie wenn man zwei Bewegungen hinsichtlich der Bewegung, hinsichtlich dessen also, was sie selbst in einsinnigem Verstande ist, vergleichen wollte. Man versteht von hier aus, wie nahe es liegt, die Auffassung als Vergleichen ganz aufzugeben und stattdessen eine Art Subsumtion in Anschlag zu bringen. Denn die Subsumtion bezieht sich gerade auf das, was ich zuvor das Was nannte. Aber auch dies ist offenbar unbefriedigend. In dieser Unmöglichkeit nun, weder rein von einem Verhältnis Subsumierter noch rein von einem Verhältnis miteinander im üblichen Sinn Vergleichener sprechen zu können, tritt wieder die Eigenart der prinzipiellen Verschiedenheit an den Tag.

Läßt sich nun dieses Verhältnis schlechterdings nicht aus sich selber begreifen? Ich versuche einige Hinweise in dieser Richtung zu geben. Zwar mag man sagen, daß wir Denken und Handwerken miteinander vergleichen; aber offenbar ist es so, daß wir dabei sehr viel mehr das Denken mit dem irgendwie sinnfälligen Handwerken, als umgekehrt dieses mit jenem vergleichen. Was das Hervorbringen ist, vergegenwärtigen wir uns an dem sinnfälligen Handwerken, nicht am Denken. Infolgedessen läßt sich z. B. denken, daß das Handwerken *für sich allein* schon ein Hervorbringen wäre; hingegen ist es unmöglich, das Denken für sich allein, d. h. ohne Hinblick auf das Handwerken, als ein Hervorbringen aufzufassen. Dieser Unterschied beider tangiert nicht, daß sowohl das Handwerken als auch das Denken je ein Hervorbringen sind. Aber der Blick auf das Denken als Hervorbringen hat den vergleichenden Hinblick auf das Handwerken notwendig immer schon hinter sich, der auf dieses hingegen nicht notwendig den auf das Denken. Das Vergleichen beider ist daher ein Vergleichen des einen mit dem anderen *und* des anderen mit dem einen; es ist insofern also ein *wechselseitiges*

Vergleichen; dessen ungeachtet ist es aber zunächst ein Vergleichen des Denkens mit dem sinnfälligen Handwerken und insofern also kein wechselseitiges Vergleichen. Insofern nun dieses Vergleichen ein wechselseitiges ist, ist es eines "unter dem Gesichtspunkt" des Hervorbringens; aber als ursprünglich einseitiges Vergleichen des Denkens mit dem sinnfälligen Handwerken bezieht sich der Gesichtspunkt nicht auf etwas *an* diesem letzten, sondern ist *dieses* selbst. Erst die Wechselseitigkeit bringt es an den Tag, daß das Handwerken nicht einfach zusammenfällt mit dem Hervorbringen sondern nur ein prinzipiell anderes Hervorbringen als das Denken ist.

Allein an diese letzte Feststellung schließt sich noch eine wesentliche Frage an, von deren Beantwortung ich un schwer einen Übergang machen kann zu dem zweiten und kürzeren Teil meiner Darlegungen. Die Frage ist die, ob die Wechselseitigkeit des Vergleichens *nur eben* "an den Tag bringt", daß das sinnfällige Handwerken nicht schlechthin zusammenfällt mit dem Hervorbringen, sondern nur ein prinzipiell anderes Hervorbringen als das Denken ist? Ist dies sozusagen an und für sich so, so daß das wechselseitige Vergleichen diese an und für sich bestehende Sachlage nur eben offenbar macht?

Erwägen wir in dieser Rücksicht Folgendes. Ein Verfahren z. B. mag uns so gewohnt und vertraut sein, daß wir gar nicht auf den Gedanken kommen, es könne noch andere Weisen geben, die dasselbe leisten. So lange dies der Fall ist, so lange besteht *für uns*, d. h. für die Betreffenden, gleichsam Identität von Besonderem und Allgemeinem. Erfahrung sprengt gemeinhin solche Beschränktheiten, indem sie uns lehrt, daß etwas nicht die einzig mögliche Art und, ineins damit, daß es eben überhaupt *nur* eine Art war und ist. Wir haben in diesem Fall ein *Nacheinander* einer *anfänglichen* Einheit von Besonderem und Allgemeinem

und einem *folgenden* Getrenntsein beider. Ist nun das Nacheinander der anfänglichen Identität des sinnfälligen Handwerks mit dem Hervorbringen und die folgende Trennung beider im Prinzip dasselbe Nacheinander und dieselbe Trennung? Wäre es so, dann würde auch in diesem Fall so etwas wie Erfahrung nur eben an den Tag bringen, was an sich besteht. Das Nacheinander würde *nur subjektive* Bedeutung haben. Es ist nun entscheidend zu sehen, daß es hier nicht so ist. Es träfe nur zu, wenn bei der prinzipiellen Verschiedenheit die Art-Gattung-Konzeption durchführbar wäre. Das fragliche Nacheinander hat daher im Unterschied zu dem Nacheinander im herangezogenen Beispiel eine mehr als bloß subjektive Bedeutung. Und es ist zwar so, aber es ist wesentlich nicht nur so, daß die Wechselseitigkeit des Vergleichens jene Trennung des sinnfälligen Handwerks von dem Hervorbringen nur eben an den Tag bringt.

Damit habe ich nun den Punkt erreicht, von dem aus möglich ist, zu einigen mehr allgemeinen Bemerkungen über die Metapher überzugehen. Denn wenn wir z. B. das sinnfällige Ergreifen eines Dinges mit der Hand als einen eigentlichen unmetaphorischen Ausdruck fassen, das seelische Ergreifen hingegen als einen irgendwie metaphorischen Ausdruck, so scheint mir in bezug auf das Verhältnis beider etwas dem über das Verhältnis der beiden Hervorbringen Entwickelten Analoges gesagt werden zu können. Ich greife damit aus dem großen Bereich des Metaphorischen einen Sonderbereich heraus und eben den, für welchen das Ergreifen als Beispiel dient und den man allgemein als den Bereich eines sinnfällig körperlichen Tuns und des entsprechenden metaphorischen seelischen Tuns bezeichnen mag. Die Worte, mit denen dieses nicht sinnfällige seelische Tun zur Aussprache kommt, setzen Ausdrücke für sinnfälliges Tun voraus. Diese letzten sind da-

her das *Anfängliche*, das *gedacht* werden kann als für sich allein bestehend, während jene den Bezug auf diese in sich selber tragen, so daß es *undenkbar* ist, daß sie für sich allein bestünden. Ich möchte nun zeigen, daß in diesen Fällen in analoger Weise von einem zugleich einseitigen und wechselseitigen Vergleichen gesprochen werden kann und daß sich daraus eine gewisse Einsicht über das Verhältnis von Metapher und Sprache als ganzer gewinnen läßt.

Ich beginne mit dem Hinweis, daß die nunmehr fraglichen Ausdrücke für dieses seelische Tun, also z. B. ergreifend, erhebend, imponierend, Vertrauen einflößend (das *πιθαι-
vov* der Rhetorik), rührend, erschütternd, reizend sein nicht *bloße* Metaphern, sondern zugleich auch irgendwie eigentliche Ausdrücke darstellen. Eine bloße Metapher liegt dann vor, wenn wir, was sie sagt, *auch anders* und dann eben unmetaphorisch zu sagen vermögen. So ist es z. B. bei jener blendenden Leistung, die ich vorhin in anderem Zusammenhang erwähnte. Rücksichtlich dieser bloßen Metaphern gilt, daß bei ihnen wesentlich ein *nur einseitiges* Vergleichen vorliegt. Die bloße Metapher *gibt* nicht ursprünglich die im Ausdruck gemeinte Sache; diese ist nicht, wie etwa die Farben für das Sehen, das *ἴδιον*⁵ des fraglichen Ausdrucks. Die bloße Metapher ist nicht das natürliche und genuine Organ des Gewahrens ihrer Sache, sondern setzt die Möglichkeit, sie noch in anderer und eben in eigentlicher Weise sprachlich zu treffen, voraus. Diese Voraussetzung ist prinzipiell unerfüllt von den nunmehr fraglichen Ausdrücken für seelisches Tun, die daher insofern eigentliche Ausdrücke sind. Gleichwohl sind sie echte Metaphern, weil sie auf einen Anfang zurückweisen, der ihnen vorausliegt: auf die Ausdrücke

⁵ Mit "*ἴδιον*" (spezifischer, eigentümlicher, zugehöriger Gegenstand) und dem Beispiel, daß die Farben das *ἴδιον* des Sehens sind, greift König eine Bestimmung auf, die Aristoteles, *De anima* B 6 p. 418 entwickelt.

nämlich für sinnfälliges Tun. Insofern sie nun aber als auch eigentliche Ausdrücke ihre Sachen ursprünglich geben und treffen, ermöglichen sie zugleich ein wechselseitiges Vergleichen zweier selbständiger Sachen und z. B. also des seelischen Ergreifens mit dem Ergreifen durch die Hand und umgekehrt.

Seelische Geschehnisse sind nur geistig sichtbar, und die Sprache *gibt sie ursprünglich*. Der Ausdruck ist hier in Einem sowohl das die Sachen Meinende als auch das Organ, kraft dessen allein möglich ist, diese Sache zu sichten. Dieser Gedanke eines sozusagen geistigen Sehens scheint keine Anwendung zu gestatten auf das sinnfällige Tun, da bei diesem die Sprache *nur* meint und nicht zugleich auch das Gemeinte gibt; das Geben ist hier vielmehr die Leistung der naturhaften sinnlichen Anschauung. So wahr nun diese Bemerkung in gewisser Weise immer sein wird, so wenig tief greift sie. Ihr mangelt das Bewußtsein der tiefen Verwandlung, die die Sprache *als ganze* dadurch erleidet, daß ihr jenseits ihres Anfangsbereichs des sinnlichen Seins *zuwächst*, in einem anderen und wesentlich zweiten Bereich *Organ eines Gewahrens zu werden*. Diese Sachlage ist nicht einfach dahin umschreibbar, daß das *Bild*, das *wir* von der Sprache als ganzer haben, durch das Wissen um diese ihre Leistung und Bedeutung in einem folgenden Bereich nur eben bereichert und es sei quantitativ oder auch qualitativ modifiziert wird. Die Sprache *selbst* vielmehr und *als ganze* wird durch diese Leistung *verwandelt* und *zu sich* verwandelt. Es ist ein Vorgang, der mit einer selbstverständlich nicht streng zu nehmenden Analogie an die Verwandlung denken läßt, die ein Ehepaar dadurch erleidet, daß ihm ein Kind geboren wird: dieser Zuwachs verwandelt das Paar zur Familie, allererst also *zu sich*, insofern das Paar in einem strengen Sinn der Anfang der Familie ist. Daß die Sprache in einem wesent-

lich *folgenden* Bereich sowohl zu meinen als auch zu geben vermag, hat eine *Rückwirkung* innerster Art auf ihre Natur im ersten Bereich. Denn das sinnfällig Seiende ist vermöge dieser Rückwirkung über seine sinnliche Gegebenheit hinaus in der Sprache und durch sie *noch einmal* gleichsam *geboren*, noch einmal ursprünglich gegeben. Nur auf Grund davon ist *auch* in dem ersten Bereich das sprachliche Meinen und Bedeuten so grundverschieden von einem Fixieren der Dinge vermittelt von Zeichen. Nur kraft dieser Verwandlung ist die Sprache in sich homogen, einheitlich und überhaupt *eine*; denn daß sie dies ist, ist zwar ein Faktum, aber durchaus kein selbstverständliches Faktum; im Gegenteil: die Beziehung auf sinnfällig Seiendes und die auf nicht sinnfällig Seiendes sind an und für sich so tief verschieden, daß ohne die rückerwirkte Verwandlung der Gedanke zweier grundverschiedener Leistungsbereiche der Sprache und mithin gleichsam zweier verschiedener Arten von Sprache nicht für phantastisch erklärt werden dürfte.

Das Sprechen in den beiden Bereichen ermöglicht sich *wechselseitig*, *obwohl doch* das dem Sinnfälligen zugekehrte Sprechen unzweifelhaft das *zeitlich Erste* und insofern streng *der* Anfang der Sprache als ganzer ist. Ein zeitlich Erstes ermöglicht also ein Folgendes, rücksichtlich dessen gilt, daß es nun auch seinerseits dieses Erste allererst zu dem macht, als welches wir es kennen. Mit dem Begriff einer innersten und gleichsam *unterirdischen Rückwirkung* eines wesentlich Folgenden auf ein wesentlich Anfangendes versuche ich dieses seltsame Verhältnis ins Bewußtsein zu heben. Weil das so ist, ist es nun nicht statthaft, sich ein Wesen vorzustellen, dessen Sprechen der Sphäre des sinnfällig Seienden *ausschließlich* verhaftet wäre. Daß der Mensch dieses seelische Geschehen mit Worten auszudrücken vermag, die anfänglich dem Sinn-

fälligen zugewandt sind und daß er also in dieser Weise *metaphorisch* zu sprechen vermag, *kommt zwar hinzu*, ist jedoch keineswegs ein bloß Hinzukommendes, das auch fehlen könnte. Die Verlautbarung seelischen Geschehens und also dieses metaphorische Sprechen ist daher nicht bloß ein faktisches Bestandteil sondern ein wesentliches Moment der Sprache überhaupt.

Gestatten Sie mir, diesen Gedanken zum Abschluß noch in folgender Weise auszusprechen. Die *bloße* Metapher, von der ich vorhin kurz sprach, ist der Ausdruck sozusagen des Resultates eines *lediglich* einseitigen Vergleichs, und es wäre ein leeres Tun, nun umgekehrt auch diesen Ausdruck mit seinem Anfang zu vergleichen. Dem ähnlich ist die Maßzahl einer Sache der Ausdruck für das Ergebnis eines lediglich einseitigen Vergleichs der Sache mit der Maßeinheit. Offenbar könnte für den Vergleich des sinnfälligen und des nicht sinnfälligen Tuns unmöglich anderes gelten, wären nicht die Ausdrücke für das letzte dem Entwickelten zufolge zugleich auch eigentliche Ausdrücke. In der Analogie der Zahlen gesprochen, sind sie Maßzahlen und mögliche Maßeinheiten *zugleich*; und die unterirdische Rückwirkung des zweiten Bereichs besteht darin, daß die der Zeit nach ersten Maßeinheiten auch ihrerseits Maßzahlen werden, ohne deshalb aufzuhören, Maßeinheiten zu sein. Die Rückwirkung *degradiert* somit in gewisser Weise den Anfang und das Prinzip zu einem *auch* Folgenden und Prinzipiierten. Der Bereich des dem Sinnfälligen zugewandten nicht-metaphorischen Sprechens ist gleichsam *die Eins* zu dem Bereich des ihm *folgenden* metaphorischen Sprechens als der Reihe der übrigen Zahlen. Die unterirdische Rückwirkung degradiert diese Eins zu einer Zahlenreihe, als *deren* Eins nun umgekehrt der Bereich des metaphorischen Sprechens angesehen werden *könnte*, wenn nicht unverrückbar bliebe, daß

der Bereich des Sinnfälligen der Zeit nach Anfang ist. Es ist dies ein Verhältnis, das die Erinnerung an den Gedanken von Novalis wachruft: daß das Äußere ein in Geheimniszustand erhobenes Inneres ist.⁶ Ich sehe ab von dem Gehalt, den diese Worte für Novalis selber gehabt haben mögen und betrachte lediglich die Form: das Äußere ist das, durch welches hindurch man zum Inneren kommt. Das Innere ist also wesentlich *zunächst* oder *anfänglich* das Geheimnisvolle und dies eben im Gegensatz zu dem Äußeren. Und Novalis spricht nun in seiner Weise aus, daß sich dieses anfängliche Verhältnis auch umkehrt, so daß sich ebensosehr auch das Äußere als der Geheimniszustand darstellt. Das philosophisch tiefer Erregende auch dieses Ausspruchs liegt aber lediglich darin, daß diese Umkehrbarkeit mit einer *anfänglichen und bleibenden* Unumkehrbarkeit unauflöslich verknüpft ist; denn das Äußere *bleibt* ebensosehr, auch für Novalis, eben das Äußere, und das heißt hier das an und für sich Offenbare oder das *nicht* in Geheimniszustand Erhobene.

⁶ Nr. 295 des Allgemeinen Brouillons von Novalis in: Novalis Schriften, 3. Band (Das philosophische Werk II), herausgegeben von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Darmstadt 1968, S. 293.

Verantwortung in der Wissenschaft

I.

Der Allgemeine Studentenausschuß ist im vorigen Semester an den Senat der Universität herangetreten mit der Bitte, es möchten sich im Rahmen des Studium generale einige Professoren aus verschiedenen Fakultäten bereit erklären, in einer Ringvorlesung über das Thema "Verantwortung in der Wissenschaft" zu sprechen. Der akademische Senat hat diese Bitte an uns weitergeleitet; und ich darf wohl sagen, daß wir alle ihr gern entsprechen.

Das Thema "Verantwortung in der Wissenschaft" ist sehr umfassend und geht in die Tiefe. Aber gerade weil es sehr umfassend ist, ist wohl nicht sofort und auch nicht ohne weiteres deutlich, woran bei dieser Rede zu denken ist. In mehrfachem Sinne läßt sich von einer Verantwortung in der Wissenschaft sprechen, und ich weiß nicht, woran Sie vornehmlich dabei gedacht haben. In dieser Lage habe ich nun versucht, dem Thema einen bestimmten und guten Sinn abzugewinnen. Ich kann nicht erwarten, daß ich durchaus richtig erraten habe, was Sie bei der gestellten Frage bewegt hat, aber ich hoffe, daß das, was ich dazu sagen werde, wenn es auch bei weitem nicht erschöpfend sein wird, so doch einschlägig ist und an gewissen tiefgelegenen Aspekten der Frage nicht vorübergeht.

Wenn von einer Verantwortung in der Wissenschaft die Rede ist, so ist natürlich die erste Frage die, wer sich da und vor wem er sich verantworten soll. Wer jemanden zur

Verantwortung zieht, stellt ihn zur Rede; und wer sich verantwortet, legt Rechenschaft ab, und die Frage ist nun eben die, wen wir in meinen gegenwärtigen Ausführungen ins Auge fassen wollen als den, der zur Rede stellt und als den, der zur Rede gestellt wird. Durch eine Entscheidung in dieser Hinsicht geben wir dem Thema allererst einen bestimmten und freilich dann auch eingegrenzten Sinn.

Ich begrenze nun also das Thema und schlage vor, darüber zu sprechen, 1) welche Verantwortung der Jünger der Wissenschaft vor der Wissenschaft selber hat und 2) darüber, ob es eine Instanz gibt, die mit Fug und Recht die Wissenschaft selber zur Rede stellt und zur Verantwortung ziehen kann. Ich gebe damit also der Rede von der Verantwortung der Wissenschaft den Sinn, daß sie meint 1) die Verantwortung des Jüngers der Wissenschaft vor dieser Wissenschaft selbst und 2) die Verantwortung der Wissenschaft selbst vor einer Instanz, deren Natur wir im Augenblick noch offen lassen können. Ich behaupte keineswegs, daß diese meine Auffassung des Themas die einzig mögliche ist; wohl aber glaube ich, daß es diejenige Auffassung ist, der man nachgegangen sein muß, wenn man andere mögliche Auffassungen desselben, auf die ich in meinen beiden Vorträgen nicht eingehen werde, mit einiger Bestimmtheit diskutieren will.

Nun muß ich wohl zunächst sagen, was ich unter einem Jünger der Wissenschaft verstehe. Ich habe dieses Wort, das ein wenig altertümlich und feierlich wirkt, dennoch nicht ohne Bedacht gewählt. Ich verstehe darunter zunächst denjenigen, der sich - es sei nun für einige Zeit oder auch für sein ganzes Leben und sozusagen berufsmäßig - der Wissenschaft widmet. Ein Jünger der Wissenschaft ist der Möglichkeit nach nicht nur der Professor, sondern auch der Student. Und wenn wir auch im Sprachgebrauch aus guten Gründen unterscheiden zwischen Dozenten und

Studenten, so dürfen wir das Wort Student doch auch so verstehen, daß auch der Dozent ein Student ist und das heißt dann eben ein Jünger der Wissenschaft. Jünger der Wissenschaft wird man nicht durch die Immatrikulation, auch nicht etwa durch den Entschluß, das Wissenschaft-Treiben zu seinem Beruf zu machen, und man kann es auch nicht werden durch die Ernennung zum Professor. Man kann es auf keine äußerliche Weise werden; ja man kann es sogar in einem gewissen Sinne nicht einmal auf irgendeine innerliche Weise werden, z. B. eben nicht durch den Entschluß, sich der Wissenschaft zu widmen. Ein Jünger ist man nur, solange man einen Meister hat; und ein Jünger der Wissenschaft kann man nur sein, wenn die Wissenschaft selber der Meister ist, dessen Jünger der Jünger der Wissenschaft ist oder sein will. Solange ein Jünger wirklich ein Jünger ist, solange ist der Meister in einem gewissen eingeschränkten, aber doch ganz echten Sinne das Gewissen des Jüngers. Sicherlich ist er das nur, wie ich schon sagte, in einem eingeschränkten Sinn, denn der Meister ist natürlich nicht schlechthin, d. h. nicht in allem und jedem das Gewissen des Jüngers; wohl aber ist er es in allem, was die Dinge betrifft, in denen der Meister Meister ist; und insofern ist dann der Meister auch, wie ich gleichfalls schon sagte, in einem echten Sinne das Gewissen des Jüngers. Ein Jünger der Wissenschaft ist also nur derjenige, von dem gilt, daß die Wissenschaft selber sein Meister und in einem eingeschränkten Sinne sein Gewissen ist. Es ist selbstverständlich oder ich will vorsichtiger sagen, es scheint mir ganz selbstverständlich zu sein, daß die Wissenschaft nicht das ist und sein kann, was wir jemandes Gewissen nennen. Wohl aber kann sie, wie man dann ja auch sagt, das wissenschaftliche Gewissen jemandes sein; und wenn man gewiß auch nicht das Gewissen schlechthin und dieses wissenschaftliche Gewissen mit-

einander verwechseln oder wohl gar identifizieren darf, so möchte ich doch nachdrücklich Ihre Aufmerksamkeit darauf hinlenken, daß es nicht zufällig ist, sondern sehr tiefgelegenen Wurzeln entspringt, wenn unsere Sprache von dem sogenannten wissenschaftlichen Gewissen als eben einem *Gewissen* spricht.

Das wissenschaftliche Gewissen ist in der Tat eine Art von Gewissen; und daß es dies nur in einem eingeschränkten Sinne ist, hebt nicht auf, daß es in ganz echter und eigentlicher Weise ein Gewissen ist. Erst wenn man dies gesehen hat, kann man sagen, was die Rede von einem Jünger der Wissenschaft eigentlich meint. Sie meint nicht einfach nur einen Menschen, der sich der Wissenschaft widmet, sondern einen solchen, der ein wissenschaftliches Gewissen hat, oder - dasselbe anders ausgedrückt - einen solchen, für den die Wissenschaft selber in seinem wissenschaftlichen Tun und Treiben die Rolle des Gewissens spielt. Sie sehen: es geht mit der Rede von einem Jünger der Wissenschaft, wie überhaupt mit den gewachsenen Worten unserer Sprache; sie hat einen eigenen Sinn, an dem wir uns nicht vergreifen dürfen und dem wir auch in unserem Meinen und Denken unterstehen und Rechenschaft schuldig sind, wenn wir uns einer solchen Rede bedienen. Denn entweder gibt es überhaupt keinen Jünger der Wissenschaft; und dann müßten wir auf dieses Wort, obgleich es doch überliefert ist, unbedingt verzichten; oder es ist möglich, daß die Wissenschaft selber eine Art von Gewissen sein kann für diejenigen, die Wissenschaft treiben, seien es nun Professoren oder Studenten. Es ist daher eine etwas dornige Frage, wie man ein Jünger der Wissenschaft wird. Die rechte, aber schwer zu befolgende Anweisung wäre die: schaffe Dir ein wissenschaftliches Gewissen an. Allein wie macht man das? Denn von einem Gewissen scheint doch zu gelten, daß man es sich nicht eigentlich

anschaffen kann, sondern entweder hat oder nicht hat. Man kann es ausbilden und schärfen, wie man sagt; aber solches Ausbilden setzt immer schon voraus, daß man es irgendwie und gleichsam im Keime hat.

Jedoch bevor man hoffen kann dieses Dilemma aufzulösen oder vielmehr zu begreifen, wie es möglich ist, daß sich dieses Dilemma dem, der sich in der rechten Weise auf wissenschaftliches Arbeiten einläßt, von selber auflöst, ist natürlich die Frage vordringlich, was denn die Wissenschaft selber ist und als was sie zu denken ist, wenn sinnvoll möglich sein soll zu denken, daß sie das Gewissen des Jüngers der Wissenschaft ist. Was für eine Art von Ding haben wir denn im Auge, wenn wir so einfach von "der" Wissenschaft sprechen und z. B. sagen, Wissenschaft und Kunst seien zwei verschiedene Dinge?

Der Gedanke der Wissenschaft ist der Gedanke eines gewissen Maßes, einer gewissen Norm, an der gemessen sich ein Wissen als ein wissenschaftliches Wissen ausweist. Ob ein Wissen ein wissenschaftliches Wissen ist, hängt davon ab, ob es sich in wissenschaftlicher Weise rechtfertigen läßt; und das Bewußtsein der Wissenschaft ist das Bewußtsein dieser Weise der Rechtfertigung eines Wissens als eines wissenschaftlichen. Im Hinblick darauf möchte ich sagen, die Wissenschaft sei eine Idee. Ich führe damit ein Wort ein, das philosophisch vorbelastet ist; doch bitte ich Sie hier, es naiv zu nehmen und es in keinem anderen Sinne zu verstehen, als in dem, der sich aus meinen Ausführungen von selbst ergibt. Die Wissenschaft, so sagte ich, *ist* eine Idee, d. h. wenn man von der Idee der Wissenschaft spricht, so darf man diesen Ausdruck nicht so hören, als sei die Wissenschaft ein gewisses Ding, von dem wir uns eine Vorstellung oder eben auch eine sogenannte Idee bilden, so daß man unterscheiden könnte und müßte zwischen der Wissenschaft selber und *unserer* Idee von

ihr. Vielmehr ist die Wissenschaft selber eine Idee und das heißt, sie existiert nur *als* Idee. Und daher existiert sie allerdings nur in der Brust des Jüngers der Wissenschaft. Es ist daher nicht möglich, daß einer die Wissenschaft betreibt, ohne zu wissen, daß er es tut, d. h. ohne sein Tun einem Maß zu unterstellen, das in ihm lebendig ist und das auch nur in ihm lebendig sein kann. Da die Wissenschaft nur als Idee der Wissenschaft Existenz hat, ist jede Verantwortung oder Rechenschaftsablegung vor ihr eine Art von Gewissenserforschung, nämlich ein Messen eines vermeintlich Gewußten an einem Maß, das nur in der eigenen Brust lebendig sein kann. Man kann sagen, die Wissenschaft existiere nur als unser Projekt von ihr. Insofern ist sie allerdings etwas Subjektives. Aber diese Subjektivität der Wissenschaft hat einen höchst eigentümlichen Charakter, auf dem es beruht, daß sie zugleich die Bedingung der Möglichkeit eines allgemeingültigen und in diesem Sinne objektiven Wissens ist. Das Projekt nämlich, als welches allein freilich Wissenschaft existiert, ist niemals bloß ein Projekt, bei dem man fragen könnte, ob es denn auch ein mögliches, d. h. ein realisierbares Projekt ist. Kein Mensch würde imstande sein, sich den Gedanken der Wissenschaft auszudenken, wenn er nicht entdeckte, daß es ein Wissen gibt, das in einer eigentümlichen Weise fähig ist, gerechtfertigt zu werden.

Die Idee der Wissenschaft entspringt in eben dem Augenblick, in dem im Hinblick auf solches Wissen der Gedanke auftaucht, es zu vermehren, so weit das möglich ist. Es ist hier der Ort, der Bedeutung zu gedenken, die die Mathematik für den Ursprung der Idee der Wissenschaft historisch gehabt hat und noch heute in dem Leben des einzelnen Jüngers der Wissenschaft spielen kann und in der Tat auch oft spielt. Die Mathematik ist das klassische Beispiel einer Wissenschaft, und sie wird das - wenigstens

ist dies meine Meinung - immer auch bleiben. Allerdings ist diese Behauptung mißverständlich, und ich will sofort, wenn auch nur mit wenigen Andeutungen, dem Mißverstehen vorbeugen.

Ich will keineswegs sagen, daß nur die Mathematik und nur die mit der Mathematik mehr oder minder verschwisterten Wissenschaften eigentliche Wissenschaften sind. Zwar war noch Kant dieser Meinung. Aber mit dem Aufkommen der historischen Wissenschaften, die man manchmal auch Kultur- oder Geisteswissenschaften nennt, im 19. Jahrhundert hat sich ein fruchtbarer und geistvoll geführter Streit entsponnen darüber, ob nicht auch diesen der Titel einer Wissenschaft in gleich echter, ursprünglicher Weise zukomme, obwohl ihre Absicht und Methode sich radikal von der der Mathematik und der mit der Mathematik verschwisterten Wissenschaften unterscheidet. Der Streit hat auch auf die Verfassung der meisten deutschen Universitäten eingewirkt. Die Trennung einer philosophischen Fakultät von einer mathematisch-naturwissenschaftlichen geht auf ihn zurück. Doch ich erwähne dies hier lediglich, um darauf hinzuweisen, wie ich meine Bemerkung, die Mathematik sei das klassische Beispiel einer Wissenschaft, nicht verstanden wissen möchte. Ich will damit lediglich sagen, daß die Idee von so etwas wie einem wissenschaftlichen Wissen am ehesten und auch am eindringlichsten aufgeht im Hinblick auf mathematische Einsichten. Wer diese Idee einmal gefaßt hat, kann und darf sich offenhalten für die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Wissens von anderer Art als es das der Mathematik ist. Er kann sich offen halten für den Gedanken, daß die Weise, in der sich die Mathematik als Wissenschaft zuwege bringt, so relativ durchsichtig und in hohem Maße einprägsam sie auch ist, doch nur eine mögliche Weise neben anderen darstellt. Aber dies hindert nicht,

daß in demjenigen, der nicht irgendwann einmal im Hinblick auf einfache mathematische Einsichten eine Ahnung verspürt hat von dem, was wissenschaftliches Wissen überhaupt ist und sein kann, schwerlich auch die Idee der Wissenschaft so ganz lebendig sein kann.

Ich gebe, um mich deutlich zu machen, ein Beispiel eines ganz simplen wissenschaftlichen Wissens aus der Theorie der Relationen, die wohl ein Hauptstück der Logik ist. Wenn X der Sohn von Y ist, so ist Y der Vater oder die Mutter von X. Das ist eine Einsicht. Das weiß man; zwar weiß man offensichtlich sehr wenig, wenn man dies weiß; aber man weiß es in der Tat. Man *meint* nicht bloß, es sei so. Wenn uns jemand sagte, er sei der Meinung, und sogar felsenfest davon überzeugt, daß Y der Vater oder die Mutter von X ist, wenn X der Sohn von Y ist, so würden wir lächeln und ihn darauf aufmerksam machen, daß er nicht richtig spricht und gleichsam viel zu wenig sagt, wenn er sagt, er sei davon überzeugt. Sein Überzeugtsein ist hier gleichsam schon unendlich überholt durch das Wissen. Man stößt hier auf etwas, was man *sich selber sagen kann*, wenn man sich in entsprechender Weise fragt. Daß es so etwas überhaupt gibt, das ist das Erstaunliche, das um nichts gemindert wird durch die Geringfügigkeit des also Gewußten. Die Wissenschaft ist deshalb, obgleich sie nur als Idee oder nur als Projekt existiert, wesentlich zugleich doch mehr als ein bloßes Projekt, nach dessen Realisierbarkeit man fragen könnte. In solchen Einsichten erweist sich Wissenschaft als wirklich und deshalb als möglich. Die Frage *wie* solches möglich ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Die Tatsache der Möglichkeit genügt für unseren Zweck. Es öffnet sich von solchen an sich ganz bescheidenen Einsichten ein unbestimmter Ausblick auf eine Gesamtheit solchen Wissens, das ausgeht von Einsichten oder mindestens doch von etwas, das in

redlicher Weise für eine Einsicht gehalten wird. Und eben dieser unbestimmt und tief erregende Ausblick ist die Idee der Wissenschaft.

Jede Wissenschaft beginnt mit irgendwelchen endgültigen oder vorläufigen und revidierbaren Einsichten, und jede hat mindestens ein Rudiment von *Methode*, worunter ich hier nichts weiter verstehe als einen gewissen Inbegriff mehr oder minder fixierter und mehr oder minder einleuchtender Forderungen, denen ein Wissen genügen muß, um ein wissenschaftliches Wissen zu sein. Die Idee der Wissenschaft ist das Projekt, einen anfänglich immer nur äußerst bescheidenen Umkreis eines wissenschaftlich Gewußten ins Unendliche zu erweitern.

Von hier aus versteht man erst, was wissenschaftliche Probleme sind. Überhaupt würde man, meine ich, gut tun, von Problemen nur dann zu sprechen, wenn man wissenschaftliche Probleme meint. Probleme sind nicht einfach Fragen, die der Mensch aufwirft, mögen diese Fragen an sich auch noch so verständlich scheinen. Probleme entspringen nur aus einem wissenschaftlichen Gange heraus. Wo kein Bewußtsein vorhanden ist von Forderungen, denen ein Wissen genügen muß, um ein wissenschaftliches Wissen zu sein, gibt es auch keine Probleme. Probleme sind etwas, zu deren Wesen gehört, daß der Jünger der Wissenschaft sie sich *macht*. Nicht der Mensch macht sich Probleme; ihn wandeln vielmehr Fragen an, deren Natur man sehr verkennen würde, wollte man sagen, der Mensch mache sie sich. Probleme gibt es nur für den Jünger der Wissenschaft, weil sie ein gewisses Methoden-Bewußtsein voraussetzen. Sie sind Verlegenheiten, in die man überhaupt nur hineingeraten kann, wenn man ein wissenschaftliches Gewissen hat. In einem Problem nimmt sich der Jünger der Wissenschaft selber gleichsam beim Wort. Ein Problem ist unausweichbar, so sagt man allerdings

ganz richtig; aber man muß dies Richtige doch noch erst richtig verstehen. Denn ein Problem ist nur so lange unausweichbar, als sich der Jünger der Wissenschaft kein Ausweichen gestattet; freilich wäre er auch kein Jünger der Wissenschaft, wenn er es sich gestattete. Erscheint ein Problem nicht auflösbar, so weiß man nicht, ob es an einem selbst oder an der Methode liegt. Die jeweilige Gestalt, in der die Wissenschaft als Idee existiert, ist wesentlich nichts, was ein für alle Mal festgelegt und ein für alle Mal erkennbar wäre. Sie ist ein Maß, das als geschichtlich wandelbar gedacht werden kann, ohne daß es dadurch den Charakter eines echten Maßes verlöre. Die Physik des Aristoteles und die moderne Physik unterscheiden sich gewiß radikal, und wir haben gute Gründe, die letzte der ersten vorzuziehen. Aber ich für mein Teil würde kein Verständnis dafür haben, wenn jemand der Aristotelischen Physik den Titel einer Wissenschaft verweigerte. Denn Aristoteles hat ein wissenschaftliches Gewissen; er weiß sich einem Maße unterworfen, oder, dasselbe anders ausgedrückt: er erweist sich als belebt von einer Idee der Wissenschaft. Diese seine Idee der Wissenschaft, von der gerade er ein sehr entwickeltes Bewußtsein gehabt hat, zwingt ihn vor Probleme; und man würde ihm gewiß tief unrecht tun, wollte man sagen, er pflüge ihnen auszuweichen.

Weil Probleme wesentlich etwas Gemachtes sind, und weil ihre bloße Möglichkeit ein mehr oder minder entwickeltes, mehr oder minder bestimmtes wissenschaftliches Gewissen voraussetzt, läßt sich die so genannte Bedeutung und Tragweite eines Problems nur schwer abschätzen. Zwar gibt es hier so etwas wie einen gewissen wissenschaftlichen Takt, ein gewisses Gefühl, aber im allgemeinen wird man gut daran tun, sich die Maxime zu machen, jedes einigermaßen deutlich stellbare Problem auch dann

für bedeutend zu halten, wenn man nicht sieht, worin seine Bedeutung liegt. Mir scheint es auf jeden Fall ein leidlich sicheres Zeichen mangelnden Berufes für die Wissenschaft zu sein, wenn einer nicht imstande ist, irgendein Problem, das sich aus einem bestimmten wissenschaftlichen Gange heraus stellt, für so wichtig zu nehmen, als hinge sein Leben davon ab, obgleich dabei völlig klar ist, daß sein Leben nicht im mindesten in Gefahr steht. Lassen Sie mich Ihnen, was ich meine, mit Worten sagen, die Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie über das Studium der Platonischen Werke gesagt hat. Zwar spricht er da von der Philosophie und insbesondere von der Philosophie Platos, aber was er da sagt, gilt von dem Wissenschaft-Treiben überhaupt. Es heißt da: "Die angenehmen Einleitungen (der Platonischen Dialoge) versprechen, auf einem blumigen Pfade in die Philosophie ... einzuführen. Das geht bald aus. Siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele Sein und Nichts. So war's nicht gemeint; und man geht still davon weg ... Man wundert sich, daß Plato darin die Erkenntnis sucht. Es gehört zum Studium der Dialoge Platos ein interesseloser, gleichgültiger Geist."¹

Es liegt ein tiefes Geheimnis darin, daß die Wissenschaft in der Tat, wie Hegel hier speziell von dem Studium Platos sagt, einen interesselosen und gleichgültigen Geist fordert. Hinter der Wissenschaft liegt ein Entschluß, und das zu diesem Entschluß Treibende ist verborgen. Formal gesagt, ist es der Entschluß, den Umkreis des wissenschaftlich Wißbaren so weit es geht zu erweitern. Und wie weit das geht, weiß man nicht. Das wissenschaftlich Wißbare ist aber in einem gewissen Sinne, den ich schon deutlich

¹ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, XVIII. Band, Stuttgart 1928, S. 228 (Hrsg.).

zu machen versucht habe, dasjenige, was der Mensch sich selber sagen kann. Dieser Entschluß ist nicht aus dem blauen Himmel heruntergeholt. Denn es gibt in der Tat einiges, und sei es auch noch so wenig, was der Mensch sich selber sagen kann. Wenn wir von der Vernunft sprechen und wenn die Philosophie von dem *lumen naturale*, dem natürlichen Licht der Vernunft spricht, so steht dieses Vermögen, sich selber auf passend gestellte Fragen antworten zu können, im Blick, und das wissenschaftlich Wißbare ist das vernünftig Wißbare, ist so der Inbegriff dessen, was sich der Mensch in dem gedachten Sinne selber sagen kann. Der Entschluß zur Wissenschaft ist so der Entschluß zu einem in gewissem Sinne *autonomen* Verhalten. Autonomie heißt Selbstgesetzgebung. Die Idee der Wissenschaft ist das Gesetz, an das sich der Jünger der Wissenschaft bindet. Der Jünger der Wissenschaft ist ein Abstraktum; denn kein Jünger der Wissenschaft ist weiter nichts als eben dies. Aber es definiert dieses Abstraktum, daß es derjenige ist, der sich mit freiem Entschluß an die Idee der Wissenschaft bindet. Es drängt sich mir ein seltsames Bild auf für das Geschehen dieses freien Entschließens. Freilich ist es nur ein Bild, und jeder Vergleich hinkt bekanntlich ein wenig. Es ist so, wie wenn der Mensch sich eines Tages von der Erde aufgerichtet hätte mit dem Entschluß, sich fürderhin nur mit Hilfe seiner beiden Beine zu bewegen. Als ob er sich das Gesetz gegeben und auferlegt hätte, fürderhin nur aufrecht zu gehen. Als ob er sich die Idee, aufrecht zu gehen, zu seinem Gewissen gemacht hätte. Die Idee des aufrechten Ganges ist gleichfalls teils eine Art von Projekt, teils auch eine Wirklichkeit; denn wenn wir uns einmal mit Freiheit und nur Vergleichens wegen einen solchen Entschluß zu ständigem Aufrechtgehen denken wollen, so wäre doch wohl zu sagen, daß kein Mensch imstande gewesen wäre, sich diesen Ent-

schluß auszudenken, hätte er sich nicht irgendwann einmal und unversehens tatsächlich als auf seinen beiden Füßen stehend betroffen.

Ich schöpfe aus diesem Vergleich - doch selbstverständlich nicht nur aus ihm - den Mut zu einer Feststellung, die gewagt und auch ein wenig dunkel zu sein scheint. Das Wissenschaft-Treiben ist kein rein *natürliches* Tun. Es ist etwas *Künstliches*. Mit dieser Künstlichkeit ist nicht gemeint, daß es etwas Unnatürliches im Sinne eines Gekünstelten wäre, und auch nicht, daß es ein Übernatürliches ist, vielmehr ist zunächst nur das Negative gemeint, daß es nicht, oder doch nicht rein, etwas Natürliches ist. Herder hat in seinen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit gewagt, von der Vernunft als dem künstlichen Geschlechts-Charakter der Menschheit zu sprechen, und wenn ich sage, Wissenschaft-Treiben sei nicht etwas rein Natürliches und also etwas Künstliches, so brauche ich dieses Wort "künstlich", wenn ich recht sehe, in demselben Sinne wie Herder.² Bei dem Wissenschaft-Treiben ist Freiheit im Spiel, und Freiheit ist nichts Natürliches. Wer zum Beispiel behauptet, Freiheit sei die Natur des Menschen, spricht - gleichgültig, ob es nun so ist oder nicht - auf jeden Fall einen an sich verfänglichen Satz aus, weil er als Natur ausspricht, was an und für sich das Gegenteil von Natur ist.

Daß Wissenschaft-Treiben nichts Natürliches ist, stellt sich darin vor Augen, daß das wissenschaftliche Fragen nicht so unmittelbar aus dem so genannten Leben entspringt wie etwa ein Fluß aus seiner Quelle fließt, wie z. B. die Frage, ob mir mein Gegenüber schaden will, unmittelbar aus dem Leben fließt. Dem Anfang des wissen-

² Herders Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 13. Band, Berlin 1887, S. 355 (Hrsg.).

schaftlichen Fragens liegt voraus eine Art von Brechung oder Hemmung des natürlichen Fragens. Natürliche Fragen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie unmittelbar aus dem Leben dessen, den sie anwandeln, aufsteigen. Deshalb sind sie niemals Fragen, bei denen der Mensch uninteressiert oder gleichgültig wäre. Aber die Brechung dieses unmittelbaren Interessiert- und Bedrängtseins ist gerade und seltsamerweise eine Vorbedingung, die erfüllt sein muß, wenn wissenschaftliches Fragen auch nur soll anfangen können. Man kann dies dahin ausdrücken, daß dem Anfang der Wissenschaft als eine Bedingung seiner vorausliegt eine gewisse Abkehr vom Leben. Die Wissenschaft hat insofern essentiell etwas Lebensfernes, und der Jünger der Wissenschaft sollte nicht in Schreck geraten, wenn ihm gelegentlich die Lebensferne seiner Wissenschaft zum Vorwurf gemacht wird. Freilich liegt in dieser Lebensferne etwas sehr Seltsames, Beunruhigendes und im entschiedensten Sinne Problematisches, und ich glaube, daß niemand diese Beunruhigung lebhafter empfinden kann als der Jünger der Wissenschaft selber. Man kann das Problem, das darin liegt, nur schwer fassen, und man sollte an keinem Punkte weniger voreilig und ungeduldig sein als an diesem. Wenn auch die Wissenschaft nichts rein Natürliches ist, so scheint sie mir doch ebensowenig, ja, noch viel weniger etwas in irgendeinem Sinne Übernatürliches zu sein. Wenn man nach einem Worte sucht, das dieses Doppelte, das Nicht-Natürliche und das Nicht-Übernatürliche ausdrückt, so kann einem wohl nichts Treffenderes, aber freilich auch nichts Problematischeres einfallen als zu sagen: sie sei etwas Menschliches, etwas spezifisch Menschliches. Doch weil sie nichts Übernatürliches ist, weil sie nicht sozusagen aus der blauen Luft zu uns herunterkommt, so wird man doch wohl annehmen müssen, daß sie irgendeinen Zusammenhang mit dem Le-

ben hat, - wenn man auch, dies möchte ich noch einmal wiederholen, an keinem Punkte weniger naseweise sein sollte als mit den Fragen dieses Zusammenhanges der essentiell lebensfernen Wissenschaft mit dem Leben. Wissenschaftliche Fragen oder Probleme sind - ich habe es schon betont - nicht Lebens-, sind nicht Fragen, die unwillkürlich aufsteigen und deren wir uns nicht mit Willkür entschlagen können. Wissenschaftliche Fragen sind vielmehr essentiell gemachte Fragen. Aber freilich, da sie weder gekünstelte noch übernatürlich eingegebene Fragen sind, so wird man ja wohl annehmen müssen, daß irgendein Zusammenhang besteht zwischen den Fragen, die uns das Leben aufdrängt und diesen Fragen, die der Mensch als Jünger der Wissenschaft sich selber stellt. Die Lebensferne, die Uninteressiertheit und Gleichgültigkeit des Jüngers der Wissenschaft ist zwar alles andere als ein bloßes Vordergrunds-Phänomen. Sie ist nichts Vorgeschobenes und gleichsam Geheucheltes, um auf einem indirekten Wege und in schlauerer Weise dort anzukommen, wonach die Lebensfragen greifen. Man pflegt an diesem Punkte auf die Nützlichkeit der Wissenschaft oder doch vieler Wissenschaften hinzuweisen. Darauf möchte ich in anderem Zusammenhange noch, aber nicht schon hier, kurz eingehen. Aber so viel dürfte auch ohne weiteres deutlich sein und ist ja auch dem Bewußtsein der Menschen von heute ganz gegenwärtig, daß die nicht zu bestreitende Nützlichkeit mancher Wissenschaften eine zweischneidige Tatsache ist.

Ich möchte noch auf etwas anderem Wege den künstlichen Charakter des Wissenschaft-Treibens ein wenig ins Licht setzen. Das Bemühen um ein Verständnis des Hervorgangs der Wissenschaft aus dem Leben ist alt. Ich erinnere beispielsweise nur an die berühmten Darlegungen des Aristoteles darüber in dem ersten Buche seiner Metaphysik, die

mit der Behauptung oder Feststellung beginnen, daß alle Menschen von Natur (φύσει) ein Verlangen nach Wissen haben. Ich kann und will hier nicht die tiefen und schönen Ausführungen des Aristoteles mitteilen und kommentieren. Ich will auch nicht gegen sie polemisieren. Ich nehme den Satz aus dem Zusammenhang, den er bei Aristoteles einleitet, heraus, um ihn kurz, rein für sich, zu betrachten. Niemand wird ableugnen wollen, daß es alltäglich vorkommt, daß wir Menschen irgend etwas wissen wollen. Da will jemand wissen, wie jemand heißt, wer jemand ist, wohin er sein Werkzeug verlegt hat, was für einen Beruf er ergreifen soll, wie er am besten das lecke Dach seines Hauses abdichten soll, oder wie er sich am besten aus einer schlimmen Situation befreit. Solches Wissenwollen kommt in der Tat ständig vor. Wir kennen den Hervorgang solchen Wissenwollens aus dem Leben aus eigener Erfahrung, d. h. wir verstehen uns in ihm und daher verstehen wir es selber. Vieles wollen wir auch in dieser Weise wissen, weil wir anderen helfen wollen. Irgend etwas wissen wollen, um anderen zu helfen, ist zwar vielleicht ein weniger häufiges, aber deshalb nicht minder aus dem Leben entspringendes verständliches und natürliches Vorkommnis. Keine dieser Fragen aber, wofür Beispiele sich noch leicht vermehren ließen, sind wissenschaftliche Fragen. Es ist uns zwar heute geläufig, daß die Wissenschaft gelegentlich behilflich sein kann, einige dieser Fragen aber keineswegs alle, in der gewünschten Weise zu beantworten. Doch daraus den Schluß zu ziehen, daß die Wissenschaft erfunden worden sei, um solche Hilfe zu leisten, ist zum mindesten voreilig und nach meiner Meinung kurz-sichtig. Es ist zwar gewiß nicht zufällig, und es ist wahr, daß wir auf einsichtig Gewußtes getrost uns im alltäglichen Handeln verlassen können; aber die Meinung, darin allein läge der Grund der Schätzung und Würde des ein-

sichtig und wissenschaftlich Gewußten, ist, ich kann nur wiederholen, zum mindesten voreilig. Daß alle Menschen von Natur nach Wissen verlangen, ist, wenn man darunter wissenschaftliches Wissen versteht, nicht einfach nur falsch, sondern etwas in sich Widersprechendes.

Kennzeichen des natürlichen Wissenwollens ist, daß man etwas Bestimmtes wissen will, das das Ziel darstellt, mit dessen Erreichung das Wissenwollen so unversehens erlischt, wie es entsprungen ist. Das natürliche Wissenwollen ist seiner Natur nach begrenzt, und so alltäglich das Vorkommnis ist, daß der Mensch irgend etwas Bestimmtes wissen möchte, so alltäglich ist doch nicht minder, daß er irgend etwas Bestimmtes ausdrücklich *nicht* wissen möchte. Im Gegensatz dazu kann man - freilich ein wenig zugespitzt, aber doch mit nur scheinbarer Paradoxie - sagen, daß der Jünger der Wissenschaft in dem Sinne nichts Bestimmtes wissen will, daß er im Prinzip alles wissenschaftlich Wißbare wissen will. Allerdings darf man dieser letzten Feststellung nicht mit oberflächlicher Dialektik zu Leibe rücken wollen. Wenn man darauf bestehen will, daß alles wissenschaftlich Wißbare auch etwas Bestimmtes ist, so müßte ich freilich meine Unterscheidung zurückziehen. Doch für das Verständnis der freilich etwas schwierigen Sache hätte man damit keinen Beitrag geleistet. Man hätte nur ein für die Charakterisierung des fraglichen Unterschieds nützliches Hilfsmittel sich selber aus der Hand geschlagen. Wissenschaft bringt sich nicht in den Gang aus einem im voraus ins Auge gefaßten Ziele. Sie tut das so wenig, wie sich - wenn Sie mir noch einmal gestatten wollen, auf diesen Vergleich zurückzugreifen - der Entschluß, aufrecht zu gehen herschreibt aus einem im voraus ins Auge gefaßten Ziele, das mit Hilfe des aufrechten Ganges erreicht werden sollte. Wer sich der Wissenschaft verschreibt, nimmt mit einer gewissen Willkür eine Hal-

tung ein. Und wenn man die Fragen, die sich uns aus dem Leben aufdrängen, nicht loswerden kann, auch wenn man noch so gern möchte, so ist nichts einfacher als wissenschaftliche Probleme loszuwerden. Man braucht zu diesem Zwecke nur darauf zu verzichten, sich auf sie einzulassen. Was ich hier in den Blick rücken möchte, mit Mitteln, die vielleicht ein wenig zugespitzt sind, könnte ich auch an der Figur des Faust bei Goethe erläutern. Ich weiß nicht, ob sich ein Jünger der Wissenschaft je in diesem Faust Goethes wiedererkannt hat. Was die Auffassung des Wesens eines Jüngers der Wissenschaft, die ich hier deutlich zu machen versuche, betrifft, so will ich nur gestehen, daß mir dieser Faust das genaue Gegenstück eines Jüngers der Wissenschaft zu sein scheint. Faust will etwas sehr Bestimmtes wissen; sagen wir kurz, er möchte wissen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Für ihn ist das ein natürliches Wissenwollen. Er *ist* so, daß er das wissen will. Goethe zeichnet ihn so. Da er dieses Bestimmte wissen will, ist ihm begreiflicherweise am Ende jeder Weg recht, um zu seinem Ziele zu gelangen. Ich polemisiere damit nicht gegen Goethe; denn dieser selbst ist es ja, der seinen Faust sich der Magie und am Ende gar dem Teufel übergeben läßt. Der Jünger der Wissenschaft übergibt sich weder der Magie noch dem Teufel, und nicht etwa deswegen nicht, weil er als Mensch solchen Versuchungen enthoben wäre. Der Jünger der Wissenschaft ist, ich betonte es ja schon, ein Abstraktum. Aber es definiert dieses Abstraktum, daß er sich seiner Wissenschaft und weder der Magie noch dem Teufel übergibt. Es ist zwar wahr, daß er sich, eben weil er sich seiner Wissenschaft übergibt und indem er das tut, auch nicht Gott übergibt. Es wäre auch sozusagen sehr schade, wenn das der Fall wäre. Denn dann wäre Gott ja die Wissenschaft. Das schiene mir denn doch weniger ein blasphemischer als ein lächerlicher Gedanke

zu sein. Die Wissenschaft ist nicht das Gewissen des Jüngers der Wissenschaft, sondern nur sein wissenschaftliches Gewissen, und wer dies letzte für eine Zirkel-Definition halten würde, von dem würde ich vermuten, daß er sich noch nicht sehr intensiv mit gewissen logischen Problemen befaßt hat. Das wissenschaftliche Gewissen ist eben diejenige Sorte von Gewissen, die einem solchen Abstraktum, wie es der Jünger der Wissenschaft ist, sinnvoll zuzuschreiben möglich ist.

Daß die Wissenschaft etwas irgendwie Künstliches ist, kommt auch darin zum Vorschein, daß zwar nur die nächste, aber doch unvermeidbare Antwort auf die Frage, warum der Jünger der Wissenschaft eigentlich die Wissenschaft betreibe, die ist, daß er sie ihrer selbst wegen betreibt, d. h. daß er sie betreibt, um sie zu betreiben. Natürlich fällt beim Hören dieser Antwort wohl jedem von Ihnen (und so auch mir selbst) die bekannte Rede von dem *l'art pour l'art* ein, und er bedenkt mit Schrecken, daß solches *l'art pour l'art* doch wohl nicht nur als etwas Schlechtes gilt, sondern in der Tat und im letzten Grunde auch wohl etwas Schlechtes und Nichtiges sein dürfte. Doch gemach. Mit dem Bedenken gegen das Wissenschaft-Treiben um des Wissenschaft-Treibens willen steht es ähnlich wie mit dem Bedenken gegen den Satz von einer essentiellen Lebensferne der Wissenschaft. Beide Sätze und beide Bedenken entspringen ja auch derselben Wurzel. Ich möchte wohl wissen, was der gedachte erste Mensch, der sich aufrichtete, zu seinen Mitmenschen oder vielleicht auch Mitaffen gesagt hat, als die ihn fragten, warum er denn partout aufrecht gehen wolle. Auch er konnte doch vermutlich als nächste Antwort keine andere hervorbringen als die, daß er aufrecht gehe, um aufrecht zu gehen, und vielleicht noch die, daß er es tue, weil es so schön geht. Gewiß ist das nun nur die nächste Antwort. Aber ich

glaube, daß man sich leicht vermißt, wenn man sie durch eine zweite und weniger anstößige Antwort ersetzen will. Vor allem meine ich, daß man zunächst einmal auf dieser ersten Antwort insistieren muß, wenn man sich nicht von vorn herein den Weg verbauen will zu einer zweiten nicht anstößigen Antwort. Der Sinn der Wissenschaft und des Wissenschaft-Treibens liegt allerdings gewiß nicht darin, daß es gelegentlich so schön geht. Das ist schon deshalb nicht so, weil es weit öfter bis zur Verzweiflung wenig schön geht. Daß die Berufung auf die Nützlichkeit mancher, ja, vieler wissenschaftlicher Einsichten eine zweischneidige Ausflucht ist, habe ich schon erwähnt. Doch meine ich, daß eine zweite und schon erheblich mehr befriedigende Antwort nicht so schwer zu greifen ist. Freilich glaube ich nicht, daß sie schon die letzte mögliche Antwort darstellt, wenn sie vielleicht auch mit ihr in einem geheimen Zusammenhang stehen dürfte.

Um hier zum Sehen zu kommen, müssen wir kurz bedenken, was Einsicht und echtes wissenschaftliches Wissen charakterisiert. Einsichtig Gewußtes hat, wie man richtig sagt, etwas Zwingendes. Freilich ist es nicht leicht, das Richtige an dieser richtigen Rede von Einsicht zu durchschauen; denn dieser Zwang kann selbstverständlich als ein äußerer nicht einmal gedacht werden. Aber er ist nicht einmal das, was man mit einigem Sinn einen inneren Zwang nennen könnte. So wahr es ist, daß eine Einsicht zwingend ist, so wahr ist auch in einem seltsamen Zugleich, daß sie den, den sie zwingt, ihr gegenüber frei macht. Die Zustimmung zu einer zwingenden Einsicht ist ihrem Wesen nach freie Zustimmung, so daß sie nur als freie Zustimmung ist, was sie ist. Ein einsichtig Gewußtes ist daher etwas, dem im Prinzip jedermann zustimmt, und es ist das so sehr, daß man den hier auftretenden Gedanken eines "Jedermann" gar nicht denken und fassen könn-

te, wenn es nicht so etwas wie Einsicht gäbe. Denn dieses "Jedermann" meint *schlechthin* jedermann; Kant würde sagen "jedes Vernunftwesen, beliebig welches"; und es meint nicht jedermann aus einer vorher fixierten Menge, zum Beispiel also nicht jeden Menschen. Einsichtig Gewußtes und frei zustimmende Wesen sind keines ohne das andere zu denken, und wenn ein einsichtig Gewußtes allerdings jemandes Gewußtes ist und also insofern relativ ist auf einen Wissenden, so muß man sagen, daß das einsichtig Gewußte in dem Sinne zwingend ist, als es den, der es weiß, als einen wahrhaft Wissenden und nicht bloß Meinenden allererst hervorbringt. Das einsichtig Gewußte kann sich sozusagen die Relativität auf den, den es allererst hervorbringt, gefallen lassen. Es verliert durch sie nichts von seiner Unbedingtheit.

Wenn nun die Idee der Wissenschaft die Idee eines auf Einsicht gegründeten Wissens ist, so darf man sagen, daß der Jünger der Wissenschaft auf die Hervorbringung von Übereinstimmung unter den Menschen gerichtet ist. Doch würde man die Natur des hier zu denkenden Gerichtetseins gröblich mißverstehen, wenn man meinte, die Hervorbringung solcher Übereinstimmung könne als eine bewußt in Angriff genommene Aufgabe gedacht werden. Was der Jünger der Wissenschaft im Auge haben muß, ist die Erzeugung eines wissenschaftlich Gewußten und nicht die Hervorbringung allgemeiner Übereinstimmung. Nur ist das Verhältnis eben dies, daß in eben dem Maße, in dem es ihm gelingt, ein wissenschaftlich Gewußtes hervorzu- bringen, es ihm auch, gleichsam unversehens, gelingt, an der Hervorbringung allgemeinen Überzeugtseins zu wirken. Das ist eben das offenbare Geheimnis des Wissenschaft-Treibens um des Wissenschaft-Treibens willen; denn nur in dem Maße, in dem man Wissenschaft um der Wissenschaft willen treibt, stiftet man die Chance, etwas

hervorzubringen, das sittlich, und gerade sittlich, gerechtfertigt ist.

Wollte man darauf direkt ausgehen, so würde man unmittelbar etwas anderes tun als man tun will, wenn man Wissenschaft treibt; denn natürlich gibt es so etwas wie ein direktes Ausgehen auf die Hervorbringung allgemeiner Überzeugung. Wer irgendwelche Meinungen hat, die er für richtig und gut begründet hält, wird natürlich, wenn er sie außerdem auch noch für allgemein wichtig und bedeutsam erachtet, bestrebt sein, auch andere von der Richtigkeit seiner Überzeugung zu überzeugen. Das ist das Natürlichste von der Welt und ganz gewiß nichts Schlechtes. Doch das ist einfach etwas anderes als Wissenschaft treiben. Wäre es nicht etwas anderes, so würde man gar nicht imstande sein, einen Unterschied zu machen zwischen wissenschaftlicher Darlegung und Rhetorik, welche letzte ja weiter nichts ist als die Kunst, andere durch Rede von dem zu überzeugen, wovon man sie überzeugen möchte. Doch Wissenschaft strebt nicht nach Meinungen, und in Folge dessen auch nicht nach der Begründung von Meinungen. Sie strebt nach Wissen. Und Wissen und Meinungen sind nicht dasselbe. Damit setzt man nicht den Wert oder die Lebensbedeutung des Meinens herab, sondern man statuiert einfach einen Unterschied, den nicht zu sehen, ein Zeichen geistiger Blindheit ist. Es gibt wahre und falsche Meinungen. Doch das ist eben ein Grunderlebnis dessen, dem eine Ahnung aufgeht von dem, was Wissenschaft ist, daß auch eine wahre Meinung nicht deshalb schon, weil sie eine wahre ist, ein Wissen ist. Wer das Bedürfnis fühlt, sich darüber gleichsam noch den Star stechen zu lassen, den kann man, wie in so vielen Dingen, die die Wissenschaft betreffen, auf das Studium der Dialoge Platos hinweisen. Denn Plato oder auch Sokrates-Plato sind doch nun einmal die Männer gewesen, die sich bewußt und

grundsätzlich zum ersten Male der paradoxen Einsicht geöffnet haben, daß Wissen (ἐπιστήμη) und wahre Meinung (ἀληθὴς δόξα) nicht dasselbe sind. Die Wissenschaft heißt nicht umsonst Wissenschaft, und es definiert Wissenschaft als Wissenschaft, daß sie auch dort, wo sie tatsächlich nur zu einem Meinen und vielleicht dann wahren Meinen kommt, doch nicht das Bewußtsein verliert ihres eigentlichen Anliegens, nämlich des Hindurchdringens zu einem Wissen, das das menschliche Meinen nicht beseitigt sondern sozusagen überholt. Um das richtig aufzufassen, darf man freilich nie vergessen, daß der Jünger der Wissenschaft ein Abstraktum ist und daß die Wissenschaft selber zuerst und vielleicht auch zuletzt nur als Idee existiert. So wahr mir zu sein scheint, daß Wissenschaft und Meinen miteinander unverträglich sind, so offensichtlich ist auf der anderen Seite, daß der Mensch ein meinendes Wesen ist. Daß beides zutrifft, scheint mir ein Zeichen dafür, daß menschliche Existenz sich in Geheimnissen bewegt. Es würde mir töricht vermessen erscheinen, wenn ich in diesem Vortrag auch nur versuchen wollte, mehr darüber zu sagen. Über alle so ergreifend tief gehende Unterschiede der einzelnen Wissenschaften hinweg meine ich auf jeden Fall, daß eine Wissenschaft, die sich grundsätzlich dem entzieht, ein Wissen hervorbringen zu wollen, das in dem erörterten Sinne zwingend ist, sich als Wissenschaft preisgibt, und wenn das richtig sein sollte, so darf ich sagen: die *zweite* Antwort auf die Frage, warum der Mensch sich der Wissenschaft widmet, und also auf die Frage nach dem Sinn der Wissenschaft ist wohl die: daß in dem Maße, wie wissenschaftliches Wissen wirklich wird, eine unsichtbare Gemeinschaft frei zustimmender Vernunftwesen Wirklichkeit gewinnt.

Allein, da ich hier die Aufgabe habe, als Vertreter der Philosophie zu sprechen, kann ich wohl, selbst wenn ich

es wollte, bei der Behandlung des Themas "Verantwortung in der Wissenschaft" die Frage nicht umgehen, ob Philosophie eine Wissenschaft ist. Wenn sie eine Wissenschaft ist, muß ja von der Verantwortung in der Philosophie eben das gelten, was ich bisher schon allgemein gesagt habe.

Ist also die Philosophie eine Wissenschaft? Ich erschrecke bei dieser Frage, weil ich zu lebhaft das Gewicht derselben empfinde. Auch bitte ich Sie, das ziemlich Selbstverständliche realisieren zu wollen, daß ich in diesem Vortrag nicht einmal versuchen kann, sie mit derjenigen Gründlichkeit zu erörtern, die ihr angemessen wäre. Dennoch kann eines und sogar ganz Wichtiges ohne weiteres ausgesprochen und verstanden werden. Die Frage nämlich, ob Philosophie eine Wissenschaft ist, oder vielmehr genauer die Frage, ob Philosophie eine sinnvoll mögliche Wissenschaft ist, ist zwar gewiß eine ganz andere Frage als die, ob irgend jemand der Meinung ist, es sei sinnvoll möglich, Philosophie als Wissenschaft zu betreiben. Dennoch besteht zwischen diesen beiden Fragen ein innerer Zusammenhang, den man nicht übersehen darf, wenn man nicht das Salz der ersten Frage wegspülen will. Denn mit diesen Fragen sieht man sich unversehens auf einen Punkt gestellt, wo Theorie und Praxis, ja Sache und Person ihre sonst ja leidlich festen Konturen verlieren. Wenn ein Philosoph der Meinung ist, die Philosophie sei eine Wissenschaft, so philosophiert er anders, als wenn er der Meinung wäre, sie sei keine Wissenschaft. Philosophieren ist wesentlich ein gerichtetes Tun; wer anfängt zu philosophieren, setzt sich nicht einfach in Bewegung sondern setzt sich notwendig in einer bestimmten Richtung in Bewegung. Wer als Philosoph der Meinung ist, die Philosophie sei eine Wissenschaft, bewegt sich von Anfang an in einer anderen Richtung als derjenige, der diese Meinung nicht teilt. Kurz gesagt: als Philosoph der Meinung sein,

die Philosophie sei eine Wissenschaft, ist gleichbedeutend mit dem Entschluß, denkerisch in einer gewissen Richtung zu handeln.

Da ich nun hier als Philosoph zu sprechen habe, würde ich es als eine zur Sache selbst gehörende Frage empfinden, wenn Sie mich fragten, was für eine Meinung ich, der ich hier spreche, darüber habe, und Sie fragten nur dasselbe, wenn Sie mich fragten, welchen Entschluß ich, der ich hier spreche, in dieser Sache getroffen habe. Nun, ich bin der Meinung, daß Philosophie eine mögliche Wissenschaft ist, und ich für mein Teil würde schwerlich philosophieren, wenn ich nicht dieser Meinung wäre. Doch ist hier noch einiges hinzuzusetzen. Die Lage, in der man sich mit solchem Meinen und Entschließen befindet, ist grundsätzlich seltsam. Einerseits scheint es mir beinahe schon zu viel gesagt, wenn ich sage, ich sei der Meinung, daß Philosophie eine mögliche Wissenschaft ist. Das mutet mich schon zu rein theoretisch an. Andererseits scheint es mir auch zu wenig gesagt, wenn ich nur sage, ich sei entschlossen, mich in meinem Philosophieren gleichsam in dem Kraftfeld der Idee der Philosophie als Wissenschaft zu halten. Ich bin mir lebhaft bewußt, daß ich mich mit alledem in einer Zone höchster Gefahr bewege. Wenn Philosophie eine Wissenschaft ist, dann gilt auch, daß der Jünger der Philosophie ein Abstraktum ist; und dem gegenüber bin ich dem Einwand weit geöffnet, der bemerkt, daß doch gerade ein Philosoph kein Abstraktum sondern der ganze Mensch ist oder sein sollte. Ferner, wenn Philosophie eine Wissenschaft ist, so muß ja auch gelten, wenigstens, wenn ich konsequent sein will, daß philosophische Probleme essentiell Probleme sind, die sich ein Philosoph macht; und dem gegenüber bin ich wiederum ohne Widerstreben dem Einwande offen, daß doch gerade philosophische Probleme Fragen sind, die unmittelbar aus

dem Leben aufsteigen. Endlich: wenn Philosophieren Wissenschaft-Treiben ist, so muß ich doch konsequenterweise sagen, das Philosophieren sei nicht etwas Natürliches sondern ein Künstliches. Dem gegenüber bin ich auf den Einwand, daß doch gerade das Philosophieren das natürlichste Geschäft von der Welt ist, nicht nur so einfach gefaßt, sondern lebe selber sozusagen in ihm. Sagt doch sogar ein Kant in seinen Prolegomena (§ 57), Metaphysik sei "vielleicht mehr als irgendeine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt".

Das wären nun ja wohl mögliche Ausgangspunkte einer langen Rede. Daß mir hier dazu die Zeit fehlt, sehen Sie wohl selbst. Allein, ich will mich nicht hinter dem Mangel an Zeit verschanzen, sondern Ihnen das Geständnis machen, daß mir die gedachte lange Rede, auch wenn ich mir das Vermögen zuschriebe, Sie, meine verehrten Zuhörer, mit ihr eine ganze Weile lang zu fesseln, wenig fruchtbar für wirkliches Philosophieren zu sein schiene, ja, daß ich sonderbarerweise in mir gar keinen Impetus verspüre, mich auf sie einzulassen. Warum dieses Paradoxe sinnvoll so sein könnte, darüber habe ich zwar kein Wissen, wohl aber ein dunkles Vermuten. Denn sollte, was dem handelnden Menschen oft und gerade in wesentlichen Dingen nicht erspart bleibt, - nämlich handeln zu müssen nicht auf Grund eines Wissens, sondern nur auf Grund eines vernünftig motivierten Entschlusses - sollte dies dem geistig handelnden Menschen ganz erspart bleiben? Der Entschluß, Philosophie als mögliche Wissenschaft zu treiben, ist vernünftig motivierbar. Auch ist begreiflich, daß man in solcher Lage sich gern anlehnt an große Vorbilder. Daran ist wahrlich kein Mangel. Denn es ist doch einfach nur historische Wahrheit, daß zum Beispiel Plato, Aristoteles, Thomas, Leibniz, Kant und noch in unseren Tagen

Husserl die Philosophie als Wissenschaft verstanden haben. Es kommt mir manchmal komisch vor, wenn ich sehe, wie unbefangen - als sei es das Natürlichste von der Welt - man diese Männer in den Himmel hebt und dabei zugleich ein wesentliches Anliegen derselben, nämlich die Idee einer Philosophie als Wissenschaft, für eine Art *fixer* Idee erklärt, die ernst zu nehmen solchen superioren Geistern, wie wir es sind, nicht anstünde. Ich wiederhole: Vernünftig motivierbar ist der Entschluß, Philosophie als mögliche Wissenschaft zu treiben. Gleich offenkundig freilich ist das Gewicht der Einwände, die dagegen sprechen und von denen ich einige angegeben habe. Jedoch verkennt man nicht vielleicht bis in den Grund hinein die verborgene Lebensbedeutung der Tatsache des Bestehens solcher Einwände, die in einem selbst lebendig sind, wenn man meint, sie forderten uns auf, sie theoretisch zu widerlegen, sie zum Schweigen zu bringen, sich mit welchen Mitteln immer gegen sie abzustumpfen? Ist es nicht vielleicht so, daß wir besser erraten, wozu sie eigentlich da sind, wenn wir das Feuer derselben schüren, um in ihm alle Leichtfertigkeit des Entschlusses wegzubrennen? Im Leben gibt es so etwas. Ich glaube z. B. nicht, daß einer je sich, mächtig aufdrängenden Einwänden entgegen, ernstlich entschlossen hat, es sei denn, er sei von der geheimen Hoffnung getragen gewesen, es werde sich am Ende erweisen, daß er mit seinem Entschlusse ein besserer Freund der Gegen-Instanz gewesen ist, als diese es sich selber war, als sie sich dem Entschluß entgegenstemmte. Im Leben kommt es, meine ich, vor, daß wir echten Gegeninstanzen entschiedener die Treue wahren, wenn wir uns nicht an sie kehren, und was im so genannten Leben sinnvoll möglich ist, sollte in geistiger Existenz schlechthin undenkbar sein? Und gesetzt, es wäre so im Fall der Philosophie, die sich als Wissenschaft verstehen möchte: Täte

man dann nicht besser, wenn man solche Einwände, anstatt sie zu diskutieren, zu bereden und zu zerreden, schweigend aushielte, um sich an die bescheidene tägliche Arbeit zu machen. Der Zeit, in der wir leben, scheint freilich in geistigen Dingen nichts so schwer zu fallen als zu schweigen.

Sie werden mich vielleicht in diesem Zusammenhange erinnern wollen z. B. an jene alten großen Fragen der Philosophie, die mit den Worten - Gott, Freiheit und Unsterblichkeit - berührt werden. Ich habe unterschieden zwischen Fragen des Lebens und Problemen der Wissenschaft. Sind aber die Fragen, die sich hinter jenen Worten ankündigen, nicht eben *natürliche* Fragen? Fragen also, die unmittelbar aus dem Leben entspringen? Und sind sie nicht zugleich eingestandenermaßen Fragen der Philosophie? Wenn aber Philosophie Wissenschaft sein sollte, so sind sie - dies zu sagen zwingt mich ja die Konsequenz - entweder keine Fragen der Philosophie oder aber wissenschaftliche Probleme und das heißt: (so sagte ich doch wenigstens) essentiell gemachte Probleme. Wer möchte wohl behaupten, die Frage zum Beispiel nach der Unsterblichkeit der Seele sei ein von uns *gemachtes* Problem. Jedoch gemacht. Daß Probleme essentiell *gemacht* sind, heißt ja zunächst einmal nicht, daß sie so etwas sind wie Sorgen, die einer sich überflüssigerweise macht. Daß der Jünger der Wissenschaft nur ist, was er ist, insofern er sich Probleme macht, heißt vielmehr unter anderem dies, daß Probleme *gestellt* werden müssen, und daß schon viel wissenschaftlicher Takt dazu gehört, ein Problem zu stellen. Wenn Lebensfragen sich von selber stellen, oder wenn sie, wie man im Hinblick darauf sinnvoll abkürzend sagen kann, Fragen sind, die uns das Leben selber stellt, so ist es bei Problemen allerdings nicht so, daß uns das Leben die Arbeit des sie Stellens abnähme. Man muß schon etwas mehr mit-

bringen als bloß das Leben, und sei es auch das menschliche Leben, nämlich das, was ich in der vorigen Stunde kurz ein wissenschaftliches Gewissen genannt habe, um solche Fragen als Probleme stellen zu können. Sicherlich besteht irgendein Zusammenhang zwischen Lebensfragen und den Problemen einer Philosophie, die sich als Wissenschaft versteht. Doch wer meint, man könne und dürfe sich nicht denkerisch sozusagen in den Gang bringen, bevor man diesen Zusammenhang erkannt hat, ist nicht der Möglichkeit eingedenk, daß sich die Erkenntnis dieses Zusammenhanges vielleicht erst und in unvorhersehbarer Weise öffnet, wenn man schon ein gutes Stück auf dem Wege einer Philosophie, die sich als Wissenschaft versteht, gegangen ist. Wer eine Anschauung davon gewinnen möchte, wie solches sich erst nachträglich Öffnen einer Erkenntnis über den Zusammenhang zwischen Lebensfragen und philosophischen Problemen aussehen könnte, kann an das Studium der Philosophie Kants verwiesen werden, und insbesondere an das Studium derjenigen Stellen, in denen Kant über den Zusammenhang spricht, der zwischen dem besteht, was er Metaphysik als Naturanlage und dem, was er Metaphysik als Wissenschaft nennt. Meinen Hinweis auf Kant verstehen Sie dabei bitte nur als einen Hinweis auf ein mögliches Beispiel. Allerdings ist mir auch nur eine einzige Philosophie, nämlich eben die Kants, bekannt, von der man sagen kann, daß sie nicht einfach nur die Philosophie als Wissenschaft betreibt, sondern daß sie sich zugleich auch der alsdann allerdings auftauchenden Frage nach dem Verhältnisse zwischen Lebensfragen und philosophischen Problemen gestellt hat. Jedoch erlauben Sie, daß ich meine Ausführungen und Geständnisse über den Gedanken einer Philosophie als Wissenschaft abbreche und kurz sage, daß ich gewichtigen Einwänden entgegen keine Veranlassung *nehme*, über die

Verantwortung des Jüngers der Philosophie vor der Philosophie selber wesentlich anders zu sprechen, als wie ich schon allgemein gesprochen habe über die Verantwortung des Jüngers der Wissenschaft vor der Wissenschaft.

II.

Ich komme nun zu dem zweiten Teil meines Themas, nämlich, wie Sie aus der vorigen Stunde erinnern werden, zu der Frage, ob es eine Instanz gibt, die mit Fug und Recht die Wissenschaft selber zur Verantwortung ziehen kann.

Ich sage: die Wissenschaft selber. Statt dessen könnte ich auch sagen: Ob es eine Instanz gibt, die einen Jünger der Wissenschaft *als einen solchen*, d. h. eben als einen Jünger der Wissenschaft zur Rede stellen kann. Wenn ich die Frage in dieser Weise stelle, so ist klar, daß ich mit ihr nicht frage: nach der politischen Freiheit der Wissenschaft. Natürlich gibt es Instanzen, die einen Jünger der Wissenschaft zur Rede stellen können, und zwar zur Rede wegen der Art, in der er seine Wissenschaft betreibt, und wegen der Resultate, die er veröffentlicht. Denkbar ist, daß z. B. der Staat einem Jünger der Wissenschaft sagt, er halte seine Veröffentlichungen für schädlich. In einem solchen Falle geht es dann um das, was ich vorhin kurz und in ganz weitem Sinne die politische Freiheit der Wissenschaft genannt habe. Ob nun der Staat oder auch irgendeine andere Gemeinschaft einen Jünger der Wissenschaft mit Fug und Recht zur Rede stellen kann, darüber kann ich hier nicht sprechen wollen, weil ich nicht über die politische Freiheit der Wissenschaft sprechen will. Die Frage nach der politischen Freiheit der Wissenschaft ist wohl in ihrem Kern die Frage, ob es mit Fug und Recht geschieht,

wenn der Staat einen Jünger der Wissenschaft wegen der Art seines Wissenschaft-Treibens zur Rede stellt.

Doch darüber kann ich, wie gesagt, hier nicht sprechen wollen, wenn ich frage, ob es eine Instanz gibt, die den Jünger der Wissenschaft *als einen solchen* mit Fug und Recht zur Rede stellt, oder eben, ob es eine Instanz gibt, die die Wissenschaft selber mit Fug und Recht zur Rede stellt. Denn wenn z. B. ein Staat einen Jünger der Wissenschaft seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen wegen zur Verantwortung zieht, so packt er ihn nicht als Jünger der Wissenschaft sondern als einen Bürger des Staates oder unter Umständen als einen Beamten. Das ist auch sozusagen technisch gar nicht anders möglich, weil der Jünger der Wissenschaft als ein solcher ja ein Abstraktum ist. Kein Staat kann die Wissenschaft selber zur Rede stellen.

Wenn ich nun damit die Frage nach der politischen Freiheit der Wissenschaft in meinen folgenden Betrachtungen nicht berühren werde, so will ich damit keineswegs stillschweigend zu verstehen geben, daß ich das Gewicht derselben nicht fühle. Ich würde nicht von dem Thema, das durch die Rede von der Verantwortung in der Wissenschaft umrissen ist, abweichen, wenn ich unter anderem auch über die politische Freiheit der Wissenschaft spräche. Doch glaube ich, daß es der Sache nach wohl vertretbar ist, wenn ich das Thema eingrenze; denn wenn ich hier auch nicht versuchen kann, es Ihnen ausdrücklich zu zeigen, so bin ich doch auf jeden Fall der Meinung, daß es schwerlich möglich sein wird, die Frage der politischen Freiheit der Wissenschaft angemessen zu behandeln, wenn man nicht zuvor die Frage bedacht hat, der wir hier nachgehen wollen, nämlich: Ob es eine Instanz gibt, die mit Fug und Recht die Wissenschaft selber zur Rede stellt.

Wenn wir nun auf die Suche gehen nach einer solchen Instanz, so wird die erste Vermutung die sein, daß, gleich-

sam technisch gesehen, nur der jeweilige Mensch, der Jünger der Wissenschaft ist, diese Instanz sein könnte. Ich sage *technisch* in demselben Sinne, in dem ich vorhin bemerkte, daß ein Staat schon technisch gesehen die Wissenschaft selber nicht zur Rede stellen könne. Die Wissenschaft existiert, so sagte ich in der vorigen Stunde, zuerst und vielleicht auch zuletzt nur als Idee in dem Menschen, der jeweils Jünger der Wissenschaft ist. Wer anders könnte wohl an diese Wissenschaft selber herankommen, als der Mensch, der jeweils Jünger der Wissenschaft ist?

Es entspinnt sich da also eine Art von Dialog zwischen dem Menschen, der Jünger der Wissenschaft ist, und diesem Jünger der Wissenschaft, der er ist. Wir wollen den Möglichkeiten dieses Dialoges einen Augenblick nachgehen. Der gedachte Mensch wird den Jünger der Wissenschaft in seiner Brust, wenn er ihn zur Rede stellt, ja wohl fragen: "Ist es gut und heilsam, daß du dich dieser Wissenschaft verschrieben hast? Ist es nicht vielleicht ein heilloser Weg, den du betrittst mit dem Entschluß, das wissenschaftlich Wißbare ins Unendliche zu vermehren?" - Allein, wenn wir uns nun in der Phantasie gestatten, dem Abstraktum des Jüngers der Wissenschaft Sprache und ein bißchen gesunden Menschenverstand mit Pffiffigkeit gepaart zu verleihen, so sieht man leicht, daß dieser Dialog ein schnelles Ende nehmen würde. Denn nun würde dies Abstraktum des Jüngers doch wohl zurückfragen: "Aber wer ist es denn, der sich entschließt, den Weg der Wissenschaft zu gehen? Gebe ich, das arme Abstraktum, nicht in dem Augenblicke mein nur geliehenes Leben auf, in dem du anders beschließt?" Der Dialog ist offenbar am Ende. Der Mensch muß verstummen. Er muß wohl einsehen, daß er, wenn er die Wissenschaft selber zur Rede stellen will, sich selber zur Rede stellen muß. Wenn er das nun tut, was kann er sich dann sagen? Was können *wir* da sagen? Denn

ich unterstelle doch, daß jeder von uns ein Jünger der Wissenschaft ist. Irgendwie fühlen wir uns hier doch gedrängt, von einem Instinkt zu sprechen und also zu sagen, instinktiv gehe den Weg der Wissenschaft der, der ihn geht. Zugleich freilich sieht man leicht, daß solche Rede nicht wirklich angemessen ist; denn insofern es zum Wesen der Wissenschaft gehört, sie um ihrer selbst willen zu betreiben, und insofern es, wie ich in der letzten Stunde ausgeführt habe, gar nicht möglich ist, Wissenschaft zu betreiben, ohne zu wissen, daß man es tue, kann natürlich nicht von einem instinktiven Tun die Rede sein. Wenn der Mensch sich entschließt, Probleme zu stellen und ihnen nachzugehen, obwohl sie nicht zu dem gehören, was er natürlicherweise wissen will, so kann er nur hoffen, daß die Früchte dieses Entschlusses den Früchten eines Instinkts entsprechen. Denn von einem Instinkt denken wir ja, daß er gute Früchte hat. Es ist eine Art von instinktivem Entschluß, obgleich das ein Widerspruch in sich selbst scheint. So wie, um unsern Vergleich noch einmal heranzuziehen, der Mensch, als er sich entschloß aufrecht zu gehen, nur hoffen konnte, daß dabei eine Art Instinkt am Werke war. Ist es also sinnvoll möglich, daß der Mensch die Wissenschaft zur Rede stellt, d. h. daß er sich als Jünger der Wissenschaft zur Rede stellt? Man kann diese Frage nicht einfach bejahen und nicht einfach verneinen. Es charakterisiert sie, daß sie ohne Widerspruch in gewisser Weise mit Ja und in gewisser Weise auch mit Nein zu beantworten ist. Der Mensch, der sich der Wissenschaft anvertraut, tut dies wesentlich auf eigene Verantwortung. Er stellt sich damit gleichsam auf seine eigenen Füße. Und ohne Zweifel: das ist eine Art von Aufstand. Doch Aufstand gegen wen? Als eine Art von Aufstand ist die Wissenschaft von je empfunden worden. Viele Jünger der Wissenschaft selber und mehr noch ande-

re Menschen haben die Wissenschaft verstanden als einen Aufstand gegen die Tradition, gegen die Religion oder am Ende gar gegen Gott. Ich für mein Teil glaube, daß alle diese Deutungen im letzten Grunde verfehlt und kurzsichtig sind, so sehr sie sich auch scheinbar mit Recht auf historische Fakten berufen. Darüber kann ich hier nicht sprechen; doch eines scheint mir sicher: Die Wissenschaft ist eine Art von Aufstand des Menschen gegen sich selbst als einem bloß natürlichen Wesen. Und wenn richtig sein sollte, wie ich in der vorigen Stunde nahezulegen versuchte, daß das Wissenschaft-Treiben weder ein rein natürliches noch ein übernatürliches, sondern ein eminent menschliches Tun ist, so könnte man vielleicht sagen, daß der Mensch das Wesen ist, das im Aufstand gegen sich begriffen ist.

Wenn nun also in gewisser Weise möglich und in gewisser Weise auch nicht möglich ist, daß der Mensch die Wissenschaft selber zur Rede stellt, so ergibt sich daraus die Möglichkeit einer Situation, die uns als Wirklichkeit gerade heute vertraut ist: es ist der Zweifel an der Wissenschaft, der Zweifel daran, ob wir mit der Wissenschaft am Ende nicht auf einen heillosen und unseligen Weg geraten sind. Es ist der sehr verständliche Zweifel dessen, der sich auf eigene Faust auf den Weg gemacht hat und der unterwegs Angst vor der eigenen Courage bekommt. Es ist ein Erzittern des Menschen in sich selbst.

Nun scheint es freilich in unserer Epoche und so recht eigentlich auch erst in ihr Indizien dafür zu geben, daß die Wissenschaft ein heilloses Tun ist. Ich brauche diese Indizien nicht im einzelnen hier aufzuführen; man kann wohl sagen, daß heutzutage die Spatzen sie von den Dächern pfeifen. Ich möchte mich in dieser Hinsicht vielmehr begnügen, ein Wort von Bertrand Russell anzuführen (den ich für mein Teil freilich nicht zu den Spatzen rechne), ich

weiß nicht mehr, wo es steht: "Die Wissenschaft hat den Menschen in den Stand gesetzt, alle seine Torheiten zu verwirklichen. Zu Beginn der Epoche der modernen Naturwissenschaft fiel das Wort 'Wissen ist Macht'. Doch werden wir richtiger sprechen, wenn wir sagen: Macht, die sich der Einsichten der modernen Naturwissenschaften bedienen kann, wächst ins Ungeheure. Zwecke setzende Macht und Mittel liefernder Geist treten heute in einer vordem unerhörten Weise auseinander."

Um die Gedanken, die sich hinter diesen und ähnlichen Bemerkungen Luft machen, etwas bestimmter zu fassen, wollen wir annehmen (was oft wahr genug zu sein scheint), irgendeine Veranstaltung, die nur mit Benutzung wissenschaftlicher Einsichten realisierbar ist, sei schlechterdings verwerflich. So ist doch die Bemerkung leicht zu machen, daß der verbrecherische Gebrauch, den man von wissenschaftlichen Erkenntnissen macht, nicht der Wissenschaft zur Last fällt sondern zu Lasten dessen geht, der davon diesen Gebrauch macht. Und das ist der Mensch, und nicht der Jünger der Wissenschaft als ein solcher. Freilich, wenn der Mensch gut wäre, würde die Verwendbarkeit mancher wissenschaftlicher Erkenntnisse kein Bedenken erregen können. Doch es hat sehr den Anschein, daß der Mensch nicht gut ist. So könnte man weiter fragen, ob nicht der Mensch besser beraten wäre, wenn er im Hinblick auf seine Bosheit darauf verzichtete, Wissenschaft zu treiben, - wenn er also seinen Entschluß zur Wissenschaft revidierte. Allein, wer soll diese Frage entscheiden? Offenbar doch wiederum der Mensch selber und nicht das Abstraktum des Jüngers der Wissenschaft in seiner Brust. Dieser Mensch also, von dem sowohl abhängt, ob er die Wissenschaft betreibt, als auch abhängt, welchen Gebrauch er von Erkenntnissen der Wissenschaft macht. Ich glaube also, es wird auch hier deutlich, was freilich

schon vorhin deutlich geworden ist: die Verantwortlichkeit der Wissenschaft vor dem Menschen ist eine Verantwortlichkeit des Menschen vor sich selbst. Was der Fortschritt in der Wissenschaft in Wahrheit bewirkt hat oder doch bewirken könnte, ist, daß er dem Menschen bewußt macht, daß er sich selbst verantwortlich ist. Der Aufstand gegen sich selbst ist die Wurzel der Verantwortlichkeit vor und für sich selbst, welche Verantwortung der Mensch in eben dem Augenblicke immer schon übernommen hat, in dem er die Wissenschaft zur Rede stellt.

Es gibt nun ferner aber auch, so scheint mir, ein Zeichen dafür, daß die Wissenschaft nicht der Schuldige ist. In dem Maße nämlich, in dem der Fortschritt gewisser Wissenschaften die Macht der jeweiligen Machthaber vergrößert, zeichnet sich bei diesen, an sich begreiflicherweise, die Tendenz ab, wissenschaftliche Einsichten zu monopolisieren. In dieser Hinsicht stehen wir noch, aber vielleicht nicht mehr lange, in einer Übergangszeit; doch ist die Richtung der Entwicklung schon heute deutlich. Daß die Staaten z. B. die Rezepte zur Verfertigung von Atombomben geheimhalten, widerspricht zwar noch nicht dem Wesen der Wissenschaft. Denn obgleich die Verfertigung und Ausführung dieser Rezepte wissenschaftliche Erkenntnisse voraussetzt und obgleich es Tatsache ist, daß Jünger der Wissenschaft daran beteiligt sind, so ist diese Ausführung als solche noch kein wissenschaftliches Tun im eigentlichen Sinne. Nun kann man es aber, glaube ich, als eine Tatsache aussprechen, daß sich die Zeitspanne zwischen dem Tag einer rein wissenschaftlichen Entdeckung und dem Tage der Anwendung derselben mit dem Fortschritt der Wissenschaften ständig verringert. Daß wir schon heute in einem Zeitalter der Technik leben, daß wir mit ständig wachsender Beschleunigung immer mehr in es hineinwachsen, so daß der Fortbestand der Zivilisation

von der Existenz gewisser Wissenschaften abhängt, und daß endlich der sonst so feste Unterschied zwischen einem Jünger der Wissenschaft und einem Techniker anfängt zu verschwimmen, - alles dieses ist ja nur eine andere Seite des Tatbestandes, den ich vorhin aussprach. Die Folge davon zeichnet sich aber schon heute in Umrissen ab. Denn wenn eine wissenschaftliche Entdeckung schon in dem Augenblicke, da sie gemacht wird, technisch verwertbar ist und wenn, wie das schon heute vielfach der Fall ist, nicht nur die Wissenschaft die Technik befruchtet, sondern auch umgekehrt die Richtung technischer Wünsche die Blickbahnen der Wissenschaft bestimmt, so läßt sich voraussehen, daß die Machthaber versuchen werden und sogar angesichts der drohenden Kriege versuchen müssen, nicht nur gewisse Techniken sondern auch gewisse an sich rein wissenschaftliche Forschungen in ihrem Machtbereiche geheimzuhalten. Dieses letzte geht nun geradezu gegen das Wesen der Wissenschaft selber, wenigstens dann, wenn wahr ist, was ich am Schlusse der vorigen Stunde aussprach, nämlich daß eine sittliche Rechtfertigung der Wissenschaft gefunden werden kann in dem Hinweis darauf, daß in dem Maße, wie wissenschaftliches Wissen wirklich wird, eine unsichtbare Gemeinschaft frei zustimmender Vernunftwesen Wirklichkeit gewinnt. In der Tat ist ja auch das *Gefühl* von dieser Sachlage heute in vielen Jüngern der Wissenschaft lebendig, und im Hinblick darauf darf man wohl sagen: es ist nicht die Wissenschaft, die den Menschen bedroht, und es ist, wenigstens in der soeben entwickelten Hinsicht, gerade umgekehrt: Der Mensch bedroht die Wissenschaft und vielleicht umso entschiedener, je weniger er sich dessen bewußt ist.

Was diese Betrachtungen zeigen, ist offenbar dies: Wir haben nicht richtig vermutet, als wir vorhin vermuteten, die fragliche Instanz, die den Jünger der Wissenschaft als ei-

nen solchen zur Verantwortung ziehen könne, könne wohl niemand anders sein als der Mensch, der jeweils Jünger der Wissenschaft ist. Denn wir haben doch gesehen: der Mensch, der die Wissenschaft selber zur Rede stellen will, muß dessen inne werden, daß er dabei immer nur sich selbst zur Rede stellt, und es ist, streng gesprochen, gar nicht so, daß *wir* oder *ich* hier erst den Menschen davon überführen müßten. Wir brauchen nur und können freilich auch ihn nur darauf aufmerksam machen. Denn er überführt sich davon selbst. Er hat, wie ich mich zuvor ausgedrückt habe, immer schon die Verantwortung vor und für sich selbst übernommen, wenn er sich als Jünger der Wissenschaft zur Rede stellt. Nun ist dieses Sich-selber-zur-Rede-Stellen zwar gewiß keine Spiegelfechtereie, und die Betrachtungen, die wir angestellt haben, zeigen, daß es nicht so ist. Doch wenn die Frage die ist, ob es eine Instanz gibt, die mit Fug und Recht den Jünger der Wissenschaft als einen solchen zur Verantwortung zieht, verfehlt man allerdings das Ziel, wenn man darauf hinweist, daß der Mensch, insofern und weil er das im Aufstand gegen sich begriffene Wesen ist, auch das vor und für sich selbst verantwortliche Wesen ist.

Sofort sieht man dann auch ein Weiteres: Wenn nämlich überhaupt unter diesen Umständen eine solche Instanz denkbar sein soll, so muß sie eine Instanz sein, die mit Fug und Recht den Menschen selber, und zwar *den* Menschen, den wir als das im Aufstand gegen sich befindliche Wesen begreifen, zur Verantwortung zieht. Allein, gibt es eine solche Instanz?

An diesem Punkte angelangt, empfinde ich zunächst besonders lebhaft das Bedürfnis, Sie zu bitten, mich in dem Folgenden nicht mißzuverstehen.

Keineswegs nämlich will ich der Frage, vor der wir nun stehen, ausweichen. Wenn es nur um meine Meinung zu

tun wäre, so würde ich sie sofort mit Ja beantworten. Es gibt *nach meiner Meinung* eine solche Instanz. Allein, wenn ich nun auch in diesem Vortrage nicht umhin kann, manche Meinungen von mir auszusprechen, so möchte ich zugleich doch so wenig, wie in meinen Kräften steht, bloß meinen. Und was nun die gedachte Instanz betrifft, so glaube ich, daß man etwas zeigen kann und nicht nur zu meinen braucht, wenn wir in diesem Vortrag darauf verzichten, wissen zu wollen, ob es eine solche Instanz gibt, und wenn wir uns also damit begnügen wollen einzusehen, ein wie beschaffenes Etwas allein als die fragliche Instanz *gedacht* werden kann. So seien Sie denn bitte damit einverstanden und bleiben Sie sich dessen bei meinem Sprechen auch bewußt, daß ich im folgenden von der gedachten Instanz nur als einem *in sich Möglichen* spreche. Ob und auf welche Weise gezeigt werden könnte, daß dieses in sich Mögliche Realität hat, muß in diesem Vortrag offen bleiben.

Dieses nun vorausgesetzt, scheint mir deutlich, daß die fragliche Instanz, die mit Fug und Recht deshalb die Wissenschaft selber zur Verantwortung ziehen kann, weil sie den Menschen, der Jünger der Wissenschaft ist, wegen der Art und Weise seines Wissenschaft-Treibens zur Rede stellen kann, könnte nur das sein, was wir das sittliche Bewußtsein oder auch das Gewissen nennen. Allerdings spreche ich nun damit eine Sache aus, die auch dann noch, wenn man die Frage ihrer Realität einklammert, eine lange Rede zu erfordern scheint und nicht nur scheint, sondern in der Tat erfordert. Dem gegenüber bitte ich Sie zu berücksichtigen, daß unsere Zeit hier sich merklich ihrem Ende nähert.

Vielleicht sagt man etwas Treffendes, wenn man sagt: das Gewissen sei eine Art von Kompaß, dessen solche Wesen, wie der Mensch es ist, bedürfen, nämlich Wesen, die es-

sentiell unterwegs sind, die gegen sich aufgestanden sind, und die sich daher auf ihrem Wege wesentlich nicht begreifen können von einem bestimmten und im voraus ins Auge gefaßten Ziele her. In der Natur ist das im voraus vorschwebende Ziel gleichsam der Kompaß, der die Schritte lenkt. Ein Wesen aber, das so wenig weiß, auf welches Ziel hin es sich aufgemacht hat, daß es nur eben hoffen kann, überhaupt einem Ziele zuzugehen, wenn es sich der Wissenschaft widmet, solch ein Wesen bedarf wohl eines Kompasses, der ihn vor dem auf jeden Fall Schlechten und auf jeden Fall Heillosen abhält. Freilich, woher dieser Kompaß, wenn es ihn geben sollte, stammt, wollen wir hier nicht fragen. Das Gewissen sagt dem Menschen weniger, was er tun soll, als vielmehr, was er unbedingt vermeiden muß. Vielleicht besteht ein geheimer Zusammenhang zwischen der Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes und nicht zwar einer Entwicklung der Sittlichkeit, wohl aber dem Hervortreten einer Sittlichkeit, deren Keimpunkt das Gewissen ist.

Doch wie dem auch sei, - wenn allein das Gewissen gedacht werden kann als die Instanz, die den Jünger der Wissenschaft wegen der Art, wie er seine Wissenschaft betreibt, zur Rede stellen kann, so ist natürlich die Frage die, ob sich *konkret* Arten des Wissenschaft-Treibens angeben lassen, die das Gewissen verurteilt. Ich will versuchen, zwei solcher Arten anzugeben. Schwerlich erschöpfe ich damit das hier zu Sagende, doch werden Sie wohl einverstanden sein, wenn ich mich hier darauf beschränke, zumal diese beiden Beispiele ja auch in der Tat genügen, um den allgemeinen Sinn dessen, was ich sagen will, deutlich zu machen.

Was nun die erste Art betrifft, so möchte ich vorausschicken, daß das ganz Wenige, was ich darüber andeuten werde, nicht diejenige Klarheit und Sicherheit hat, die in

einer so ernsten Frage notwendig wäre. Doch scheint mir immerhin, daß die folgenden Formulierungen etwas Richtiges und, wenn Richtiges, dann sofort sehr Wichtiges wenigstens ansteuern. Und so sehen Sie sie bitte mehr nur an als eine Anregung zu eigenem weiteren Nachdenken. Ich möchte nämlich die Behauptung wagen, daß Nachlässigkeit in der Ausbildung und Schärfung seines wissenschaftlichen Gewissens für den Jünger der Wissenschaft nicht nur, wie ja selbstverständlich, ein wissenschaftlicher, ein sozusagen technischer Mangel ist, sondern unmittelbar auch einen sittlichen Mangel darstellen kann. Wenn das stimmt, so scheint mir allerdings evident, und ich möchte das auf das nachdrücklichste betonen, daß niemand als der betreffende Jünger der Wissenschaft selber in der Lage und befugt ist, einen Mangel in dieser Hinsicht als einen sittlichen Mangel anzusehen. Es scheint mir also evident, daß es gerade sittlich unbedingt verwerflich ist, wenn ein anderer wagen wollte, einen Mangel in der Ausbildung des wissenschaftlichen Bewußtseins, den er bei irgendwem konstatieren zu können glaubt, auf einen sittlichen Mangel zurückzuführen. Aber nachdem ich nun dieses Evidente mit jedem Nachdruck betont habe, scheint mir nun allerdings meine Behauptung etwas irgendwie Richtiges mindestens anzusteuern. Mehr möchte ich hier nicht darüber sagen.

Was die zweite Art betrifft, so handelt es sich da um etwas anderes. In einer Reihe von Wissenschaften spielt das Experiment eine wesentliche Rolle. Die antike Wissenschaft von der Natur hat viel beobachtet, doch sie hat bekanntlich nicht experimentiert. Wer experimentiert, zwingt gleichsam die Natur, gewisse und bestimmt gestellte Fragen zu beantworten, und zwar ist die allgemeine Gestalt dieser Fragen immer die: Was geschieht unter diesen und jenen Umständen? Die Umstände, von denen da die Rede ist,

finden sich in der Natur oft nicht, und seltsamerweise, je weiter die Wissenschaft fortschreitet, desto weniger von selbst verwirklicht vor. Daher ist, wer experimentiert, meist gezwungen, diese Umstände allererst bewußt und künstlich herzustellen. Hier liegt der Unterschied von Beobachtung und Experiment. Wer nur beobachtet, begnügt sich mit denjenigen Antworten, die die Natur schon ohne unser Zutun freiwillig gibt. Reine Beobachtung ist darauf angewiesen, die Fragen zu erraten, auf die das, was sie beobachtet, die Antwort darstellen könnte. Wer hingegen experimentiert, beginnt damit, daß er von sich aus Fragen stellt. Eben deshalb beginnen alle Experimente mit einem Eingriff in die Natur, nämlich mit der künstlichen Herbeiführung jener Umstände, auf die die Natur dann so oder so antwortet und reagiert. Hier entspringt dann die Frage, um die es hier geht: ob diese künstliche Herstellung von Umständen, die allerdings zum Wesen der experimentellen Wissenschaften gehört, dem Einspruch des Gewissens des Jüngers der Wissenschaft unterliegt. Nach meinem Urteil unterliegt es keinem Zweifel, daß dies der Fall ist und daß der Jünger der Wissenschaft in diesem Punkte seinem Gewissen ohne Abzug verantwortlich ist. Der Entschluß zur Wissenschaft ist, wie ich zu zeigen versucht habe, der Entschluß, alles wissenschaftlich Wißbare zu wissen; aber wenn ein im Prinzip wissenschaftlich Wißbares nur auf Grund von sittlich verwerflichen Eingriffen in die Natur gewußt werden kann, dann ist nach meinem Urteil der Verzicht auf den Erwerb solchen Wissens unbedingt geboten. Die Meinung, der mögliche Nutzen solcher Experimente könne sie rechtfertigen, vermag ich nur als eine unbewußte Sophistik anzusehen. Die Rechtfertigung der Wissenschaft durch den Nutzen ist nach meiner Meinung selbst bei den experimentellen Wissenschaften kurzsichtig und überdies zweischneidig.

Es ist, wie ich gezeigt zu haben glaube, nicht schwer, die Wissenschaft zu rechtfertigen wegen des schlechten Gebrauchs, den der Mensch von ihr macht. In dieser Hinsicht kann gleichsam die Wissenschaft ein gutes Gewissen haben. Doch wenn der Jünger der Wissenschaft sein eigenes wissenschaftliches Tun nicht rein hält von sittlich verwerflichen Handlungen, geht etwas anderes vor sich: er kann dann nicht einmal mehr *hoffen*, mit der Wissenschaft auf einem guten Wege zu sein, und indem er diese Hoffnung nicht nur erschüttert, sondern evident unmöglich macht, zerstört er den Lebensantrieb, aus dem auch die zwar künstliche, aber nicht übernatürliche Wissenschaft sich herschreibt, ungleich gründlicher als es irgendein Machthaber tut, der verwertbare wissenschaftliche Einsichten schlechten Zwecken dienstbar macht.

Damit habe ich in der Hauptsache ausgeführt, was meiner Meinung nach zu unserer zweiten Frage gesagt werden kann. Nur das Gewissen kann gedacht werden als diejenige Instanz, die mit Fug und Recht die Wissenschaft selber zur Rede stellen kann. Daß dies, wenn es geschieht, mit Fug und Recht geschehen würde, könnte, wie ich soeben zu zeigen versucht habe, sehr gut begriffen werden von daher, daß das Gewissen gedacht werden kann als der Schutz für die Fortdauer jenes verborgenen Lebensantriebes, ohne dessen Treiben auch das so künstliche Menschenwesen schwerlich sich im Aufstand der Wissenschaft halten könnte. Doch bleibt nun hier noch - ähnlich wie am Schluß des ersten Teiles meiner Ausführungen - eine Frage, die ich, gerade weil ich hier die Aufgabe habe, als Vertreter der Philosophie zu sprechen, wenigstens berühren muß. Das Wenige, was ich darüber jetzt noch sagen werde, möge dann den Abschluß meines Vortrages bilden. Wenn nämlich, wie ich ja behauptet habe, nur das Gewissen oder nur das sittliche Bewußtsein als die Instanz ge-

dacht werden kann, die die Wissenschaft selber in ihren Schranken hält, und wenn das sittliche Bewußtsein doch wohl mit Recht gedacht wird als dasjenige, was uns gleichsam darüber belehrt, welche Handlungen als an sich selber sittlich schlecht anzusehen sind, so entspringt natürlich die Frage, ob nicht am Ende die Ethik, die doch wohl fraglos das sittliche Bewußtsein zum Gegenstand ihrer Betrachtung hat, diejenige Disziplin ist, die zu erkennen hat, welche Handlungen sittlich verwerflich sind. Die Ethik aber gilt mit leidlicher Übereinstimmung, der ich mich auch nicht widersetze, als ein Hauptteil der Philosophie. Dem gemäß ist nun in der Tat auch die Vorstellung weit verbreitet, es sei die Aufgabe der Philosophie, eine Weltanschauung zu geben und in dem Rahmen derselben auch das Wesen, den Inhalt und die Bedeutung des sittlichen Bewußtseins zu erkennen. Im Zusammenhange damit ist dann ferner die Meinung verbreitet, die Auffassung dessen, was sittlich verwerflich ist, stehe natürlich und notwendigerweise in Abhängigkeit von der jeweiligen Weltanschauung. Wenn nun dies alles sich so verhielte, so müßte man doch wohl sagen, daß zuletzt und eigentlich nur die Philosophie jene Instanz sei, die die Wissenschaft selber mit Fug und Recht zur Verantwortung ziehen kann. Auf diesen Satz kommt es mir hier an. Wie steht es damit? Da ich hier nun einmal als Vertreter der Philosophie zu sprechen hatte, mußte ich ihn doch wohl noch hervorziehen und Ihrer Aufmerksamkeit empfehlen.

Nun kann ich freilich diesen Satz nicht mehr erörtern und prüfen. Aber da er doch bei nicht wenigen in Ansehen steht, würden Sie mich nicht ohne Recht fragen, wie ich selber über ihn denke. Doch ich will jetzt weiter nichts mehr tun als diesem Satz einen anderen Satz - einen Satz Kants - entgegensustellen, der mir ungleich mehr Wahrheit zu haben scheint und dem ich mich wohl, wenn wei-

terzureden am Platze wäre, anvertrauen möchte. Vielleicht behalten Sie ihn ein wenig im Gedächtnis. Es lohnt sich, glaube ich, ihm nachzudenken und vielleicht auch ihm nachzudenken gerade im Lichte dessen, was ich in meinen beiden Vorträgen darzulegen versucht habe. Der Satz steht im ersten Abschnitt von Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und er lautet: daß es "keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein."

Probleme des Begriffs der Entwicklung¹

Meine Damen und Herren.

Ich habe diese Vorlesung angekündigt unter dem Titel "Probleme des Begriffs der Entwicklung". Mit Absicht habe ich im vergangenen Frühsommer, als der Plan dieser Vorlesungsreihe gemacht wurde, den Wunsch ausgesprochen, den Titel meiner Vorlesung so vergleichsweise unbestimmt zu halten. Das Wort "Probleme" sollte anzeigen und zeigt ja in der Tat auch an, daß ich nicht sprechen will über *die* Probleme des Entwicklungsbegriffs, sondern nur über *gewisse* Probleme. Ich wollte mir durch diese Wortwahl die Freiheit sichern, die fraglichen Probleme zur gegebenen Zeit nach bestem Ermessen und selbstverständlich im Hinblick auf die Absicht dieser Vorlesungsreihe auszuwählen. Ich will nun sofort versuchen, den ausgewählten Problembereich zu kennzeichnen.

Es ist eine aus dem Zusammenwirken einer Reihe von Naturwissenschaften erwachsene und heute so gut wie allgemein anerkannte Lehre, daß der Mensch sich aus dem Tier entwickelt hat. Der Begriff von Entwicklung, der in dieser Aussage gleichsam manifest wird, ist an sich kein anderer als der in solchen Aussagen wie z. B. der, daß das Tier sich aus der Pflanze entwickelt hat. Der Umstand jedoch, daß es nun gerade das Mensch genannte Wesen, also

¹ Vgl. zu diesem Vortrag die entsprechenden Ausführungen in: Josef König, Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung, hrsg. von Friedrich Kümmel, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1994, §§ 26-29 S. 407 ff. u. §§ 36-39 S. 501 ff.

gerade die Art und Ordnung von Wesen, der wir selber angehören, sein soll, die sich aus dem Tier entwickelt hat, macht diese Aussage im besonderen Maße befremdend. Der ganz allgemeine Gedanke, daß sich etwas aus etwas entwickelt (und mit Absicht sage ich so relativ unbestimmt "etwas aus etwas"), ist schon aufregend genug. Der noch immer allgemeine, aber zugleich schon speziellere Gedanke, daß sich gewisse Ordnungen von Wesen entwickeln aus gewissen anderen Ordnungen, jener Gedanke also, der den Kern der Deszendenztheorie oder der Abstammungslehre darstellt, verschärft und vertieft noch das Betroffen-sein. Aber daß nun auch die Ordnung, der wir selber angehören, entstanden sein soll aus einer Ordnung, die wir für den gegenwärtigen Zweck einfach die des Tieres nennen dürfen, ist ein Gedanke, im Hinblick auf den es nicht genügt zu sagen, daß er noch *schwerer* geistig zu assimilieren ist, als er es ist, wenn wir ihn für andere Inbegriffe, beliebig welche aussprechen. So zu sagen, wäre deshalb nicht genügend, weil man da bloß komparativ von schwerer verdaulich spräche, während es diesen Gedanken charakterisiert, daß es mindestens so scheinen könnte, daß er nicht bloß relativ, sondern absolut oder von vorn herein oder a priori unverdaulich ist. Ich möchte nun versuchen, das Problem, das darin liegt, daß es mindestens doch so scheinen *könnte*, als sei diese Lehre (so wohl gegründet, ja so überzeugend sie auch sein mag, wenn man sie rein als solche, also in ihrer eigenen Ebene, betrachtet) a priori ungenießbar, wenn man sie konfrontiert mit gewissen anderen Sachlagen, die wir bei uns Menschen feststellen zu können glauben, an einem ausgewählten Punkte so ins Enge zu bringen, daß eine bescheidenen Ansprüchen genügende Erörterung desselben in dieser einen Stunde möglich ist.

So möchte ich also nun im folgenden eine Sachlage her-

ausgreifen, von der ich annehme, daß jedermann sie als eben eine Sachlage anerkennt, nämlich die, daß uns Menschen nicht nur mancherlei bewußt ist, sondern daß uns auch bewußt ist, daß uns mancherlei bewußt ist. Wir Menschen nehmen mancherlei wahr (sehen es, hören es), wir glauben, vermuten, bezweifeln, befürchten mancherlei; aber es ist uns auch - mindestens im Prinzip - bewußt, daß wir dieses oder jenes wahrnehmen, sehen, vermuten, befürchten. Die Tatsache, auf die ich da hinweise, ist, wie jeder weiß, der schon einmal versucht hat, sie sich anzueignen, nicht leicht aufzufassen. Daher möchte ich sie noch vereinfachen, indem ich Sie bitte, damit einverstanden zu sein, daß wir im folgenden *lediglich die* Tatsache, daß wir Menschen nicht nur mancherlei *sehen*, sondern auch *wissen*, *daß* wir *sehen*, was wir da sehen, als diejenige ansehen, die unseren Betrachtungen heute abend zugrunde liegen soll; und ineins damit, daß wir von jenen anderen Weisen, von denen ich vorhin als Beispiele "glauben, vermuten, bezweifeln, befürchten" nannte, heute abend ganz absehen. Dies als zugestanden vorausgesetzt, nehme ich nun weiter als eine Tatsache in Anspruch, daß es mindestens doch gewisse Tierarten gibt, die etwas optisch wahrnehmen können oder eben einfach, die das Vermögen besitzen, etwas zu sehen. Und als eine Tatsache nehme ich weiter in Anspruch, daß wir alle mindestens doch *meinen*, daß diese Tiere zwar mancherlei sehen, sinnlich optisch erfassen, aber nicht wissen, *daß* sie sehen, wenn sie etwas sehen. Ich kann dann das Thema unserer Betrachtung heute zusammenfassen in der Frage, ob es wenigstens denkbar ist, daß der Mensch als ein Wesen, von dem gilt, daß es nicht nur etwas sieht, sondern auch weiß, daß es sieht, was es jeweils sieht, sich entwickelt hat aus dem Tier, d. h. eben jetzt aus einem Wesen, von dem gilt, daß es zwar das Vermögen des Sehens besitzt, aber - minde-

stens unserer Meinung nach - nicht weiß, *daß* es sieht, was es jeweils sieht. Wenn wir der kurzen Zeit wegen bereit sind, alles abzublenzen, was nicht unmittelbar und unbedingt zur Behandlung dieser Frage erforderlich ist, scheint es mir möglich zu sein, mit genügender Deutlichkeit einen Satz anzugeben, von dem gilt, daß, wenn er wahr ist, wenigstens im Hinblick auf die zugrunde gelegte Sachlage, *denkbar* ist, daß sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat. Ich mache kein Hehl daraus, daß ich für mein Teil geneigt bin, den fraglichen Satz für wahr zu halten. Wofür allein jedoch ich Ihre Aufmerksamkeit erbitten möchte, ist mein Versuch, die angegebene Sachlage so zu erörtern, daß man überhaupt auf einen solchen Satz stößt. Im übrigen werden Sie mir gewiß zutrauen, daß ich mir einer Vereinfachung der Problemstellung, die in mancher Hinsicht geradezu erschrecken könnte, bewußt bin, aber solange man sich dessen bewußt ist, scheint mir ein solches Vorgehen erlaubt zu sein.

Unsere erste Aufgabe muß nun selbstverständlich die sein, die skizzierte Fragestellung *formal* - ich betone "formal" - etwas bestimmter zu kennzeichnen. In dieser Absicht müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, was denn die Abstammungslehre behauptet, wenn sie behauptet, daß sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat. Sie behauptet damit nicht, daß sich *jeder* Mensch aus dem Tier entwickelt hat. Wäre dies der Sinn, so würde sie beispielsweise auch behaupten, daß mein hochverehrter Herr Kollege ... irgendwann einmal ein Tier war und nunmehr anscheinend ein Mensch und ganz ohne Zweifel sogar ein Göttinger Professor ist. Aber so hartgesotten die Vertreter der Naturwissenschaft manchmal auch zu sein scheinen, so weit gehen sie denn doch nicht. Die Sachlage ist anders, wenn man etwa den ja recht vertrauenswürdigen Satz nimmt, daß sich *jeder* Mensch aus einem Embryo entwickelt hat.

Da ist die Meinung die, daß jeder von uns früher einmal ein Embryo im Mutterleibe gewesen ist, und es nun nicht mehr ist. Was man nun behauptet, wenn man behauptet, *der* Mensch habe sich aus *dem* Tier entwickelt, ist ein Eines aus mehreren Behauptungen. Man behauptet damit: 1) daß es Menschen gibt, 2) daß es eine Zeit gegeben hat, in der es zwar Tiere, aber keine Menschen gab, 3) daß es heute keine Menschen geben würde, hätte es nicht in jener vergangenen Zeit Tiere gegeben. Und diese drei Behauptungen gehen ersichtlich zusammen in die sie zusammenfassende 4) Behauptung, daß in der Vorfahrenreihe eines jeden Menschen jenseits eines gewissen Zeitpunktes Tiere auftreten. Die also verstandene Entwicklung des Menschen aus dem Tier ist ein Geschehen *in der Zeit*. Daß sie das ist, ist selbstverständlich; gleichwohl verdient dabei des Folgenden wegen *ein* Umstand hervorgehoben zu werden. Denn gerade weil diese Entwicklung ein Geschehen in der Zeit ist, würde es nicht möglich sein, zu behaupten, daß sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat, wenn nicht möglich wäre, Fossilfunde einigermaßen sicher zu *datieren*. Es ist nicht meine Aufgabe hier, einzugehen auf die ingeniösen Methoden, kraft deren die Frage, ob ein solcher Fund in die Vorfahrenreihe der heute lebenden Menschen aufgenommen werden kann oder von ihr auszuschließen ist, nach allgemein anerkannten Wissenschaftsmaßstäben diskutierbar wird. Denn wie immer auch die Erwägungen beschaffen sind, die gestatten, einen wissenschaftlich vertretbaren Stammbaum der heute lebenden Menschen aufzustellen, so ist klar, daß dies nicht möglich sein würde, wenn keine unmittelbare, d. h. keine von diesen Erwägungen unabhängige Datierung von Funden möglich wäre. Wenn wir jedoch nun fragen, ob es denkbar ist, daß sich der *Mensch* - und das heißt uns jetzt - ob sich das Wesen, das weiß, daß es etwas sieht, wenn es etwas

sieht, entwickelt hat aus dem Wesen, das zwar etwas sieht, aber nicht weiß, daß es etwas sieht, und wenn wir bei dieser Frage, die doch unerläßlich ist, dessen eingedenk sind, daß auch die hier zu denkende Entwicklung als ein Vorgang in der Zeit - als ein zeitliches Nacheinander - müßte begriffen werden *können*, so ist auf einen ersten Blick nicht abzusehen, wie das möglich sein sollte. Ersichtlich müßte zu diesem Zwecke möglich sein, eine Betrachtungsweise annehmbar zu machen, die - ohne auf datierbare Fossilfunde, die hier ja sowieso nicht helfen könnten, zurückzugreifen - gestattete zu denken und zu behaupten, daß Wesen, die sich dessen bewußt sind, daß sie etwas sehen, wenn sie etwas sehen, *in der Ordnung der empirischen Zeit*, später sind, als Wesen, die zwar mancherlei sehen, aber sich dessen nicht bewußt sind. Ich meine nun, es sei möglich, eine solche Betrachtungsweise annehmbar zu machen; und es dürfte die weiteren Erörterungen leichter verständlich machen, wenn ich sie zunächst formal skizziere.

Die Möglichkeit einer solche Betrachtungsweise wird zusammenfallen mit der Möglichkeit, darzutun, daß ein Wesen - sagen wir S_1 - zu sein, die Möglichkeit ist, in der Ordnung der Zeit ein Wesen S_2 zu werden; daß ferner ein Wesen S_2 zu sein, die Möglichkeit darstellt, in der Ordnung der Zeit ein Wesen S_3 zu werden ... und - im Prinzip - so weiter. Die Rede davon, daß ein gewisses Wesen zu sein "*die Möglichkeit ist oder darstellt*, in der Ordnung der Zeit ein gewisses anderes Wesen zu werden" kann mit Gewinn verglichen werden, beispielsweise mit der Rede davon, daß ein Wesen zu sein, das liegt oder sitzt, die Möglichkeit darstellt, in der Ordnung der Zeit, ein Wesen zu werden, das aufgestanden ist. Wenn z. B. wahr ist, daß Karl aufgestanden ist, muß auch wahr sein, daß Karl zuvor lag oder saß. Es dürfte evident sein, daß es keine Widerle-

gung dieses Satzes darstellt, wenn z. B. Karl zwar im Stuhl sitzt, aber einen so schweren Hexenschuß hat, daß es *ihm* nicht möglich ist, aufzustehen. Es bleibt dann doch wahr, daß zu sitzen oder zu liegen die Möglichkeit, aufzustehen, darstellt. - Oder nehmen wir an, es sei nur von Göttingen aus möglich, per Eisenbahn nach Bodenfelde zu kommen. Wir dürfen dann, falls Karl per Eisenbahn nach Bodenfelde gekommen sein sollte, behaupten, daß er zuvor in Göttingen war.²

Läßt sich nun in einem formal in etwa analogen Sinne mit beachtenswerten Gründen vertreten, daß ein Wesen zu sein, das zwar etwas sieht, aber sich dessen, daß es sieht, nicht bewußt ist, die Möglichkeit ist, in der Ordnung der Zeit, ein Wesen zu werden, das nicht nur mancherlei sieht, sondern sich dessen, daß es sieht, auch bewußt ist? Sie sehen mich - und ich sehe Sie; und jeder von uns ist sich dessen auch bewußt oder kann es sich doch in eben diesem Augenblick zum Bewußtsein bringen. Ließe sich nun der vorhin ausgesprochene Satz erhärten, so würde es nicht nur möglich, sondern notwendig sein, daß wir zuvor - in der Ordnung der Zeit - Wesen gewesen sind, die zwar das Vermögen, zu sehen, besaßen; aber denen versagt war, sich dessen, daß sie sahen, was sie jeweils sahen, bewußt zu werden. Und wenn ich mich des Wortes "Tier" in dem eingangs *definierten Sinn* bediene, so würde also, wenn der fragliche Satz sich erhärten ließe, sogar der folgende Schluß gültig sein, daß der Mensch, eben weil er ein Mensch ist, zuvor ein Tier war. Dieser Schluß wäre - freilich nur innerhalb gewisser Grenzen, die ich aber aus Zeitmangel nicht explizit angebe - formal analog jenem Schluß darauf, daß der per Eisenbahn nach Bodenfelde ge-

² Eingefügte Notiz im Manuskript: Schiller. Durch diese hohle Gasse muß er kommen.

kommene Karl zuvor in Göttingen war. *Betrachtungen welcher Art* könnten nun dem fraglichen Satz das Ansehen geben eines Satzes, der verdiente, daß man ihn gründlich erwäge? Und ich will nun versuchen, eine Skizze derselben zu entwerfen. Dabei lege ich eine Voraussetzung zugrunde, die Sie mir ohne Zweifel einräumen werden, nämlich die Voraussetzung, daß in jedermanns Vorfahrenreihe ein Vorfahre anzunehmen ist, von dem gilt, daß er als erster dieser Vorfahren gesprochen hat.

Da meine Absicht in der Tat nur die ist, mit Ihnen gemeinsam ein gewisses Problem zu vergegenwärtigen, spreche ich sofort die Frage aus, auf die die nunmehr zu durchlaufenden Betrachtungen hinführen. Daß wir Menschen gelegentlich einem Partner mitteilen, daß wir etwas *sehen*, steht fest. Und nicht minder fest steht, daß wir uns in solchem Falle dessen, daß wir dort dies *sehen*, *bewußt* sind und mithin *unserer selbst* bewußt sind. *Die Frage*, die uns entspringen wird, ist die, ob, daß uns bewußt ist, daß wir z. B. drüben ein Reh *sehen*, *die Möglichkeit* dessen ist, daß wir einem Partner *mitteilen*, daß wir *dies sehen*. Oder ob am Ende das Umgekehrte gilt, nämlich gilt, daß unser solches Mitteilen die Möglichkeit ist dessen, daß uns bewußt ist, daß wir *sehen*, was wir da sehen, und mithin die Möglichkeit ist dessen, daß wir um uns wissen.

Es ist diese Alternative, auf die die Erwägungen, die ich anschließend skizzieren werden, hinführen. Aber soviel dürfte schon hier wenigstens halbwegs deutlich sein: Wenn, daß wir jemandem *mitteilen*, daß wir dies oder jenes sehen, die Möglichkeit sein sollte dessen, daß wir uns bewußt sind, daß wir es sehen, so ließe sich wohl denken, daß wir aus Wesen, denen solches nicht bewußt sein *kann*, in der Ordnung der empirischen Zeit geworden sind zu Wesen, die wissen, daß sie dieses oder jenes *sehen*, und also geworden sind zu Wesen, die um sich wissen. Wenn

hingegen erhärtet werden könnte, daß unser Bewußtsein dessen, daß wir dieses oder jenes sehen, *die Möglichkeit* ist dessen, daß wir es einem Partner *mitteilen*, so würde ersichtlich zu sagen sein, daß ein Wesen, das - wie ja feststeht - gelegentlich einem Partner *mitteilt*, daß es dies oder jenes *sieht*, von Haus aus oder von Anfang an ein Wesen ist, das *weiß*, da es etwas sieht, wenn es etwas sieht; und der Gedanke, daß sich ein solches Wesen in der Ordnung der empirischen Zeit entwickelt hat aus einem Wesen, das zwar mancherlei sieht, dem aber versagt ist, um sich als ein Wesen, das sieht, zu wissen, ist dann ein Gedanke, den man zwar - um mit Husserl zu sprechen - signifikativ denken, aber nicht wahrhaft vollziehen kann. Spricht man nun diese Alternative mit so abstrakten dünnen Worten aus, wie ich das soeben getan habe, so ist auf den ersten Blick wohl nicht abzusehen, Erwägungen welcher Art vermöchten, ihr das Ansehen einer Frage zu geben, die einer Erörterung überhaupt fähig ist. Der Umstand jedoch, auf dem es beruht, daß die skizzierte Alternative, wenn auch nicht entschieden, so doch einer sinnvollen Erörterung entgegengeführt werden kann, liegt darin, daß es, wie mir scheint, für eine Einsicht ausgegeben werden kann, daß, etwas zu sehen (oder, wie man zu sagen pflegt, etwas *äußerlich* wahrzunehmen), die Möglichkeit ist, einem Partner *mitzuteilen*, *was* wir sehen. Denn in eben dem Augenblick, in dem der soeben ausgesprochene Gedanke *einleuchtet*, kann man schon etwas weniger abstrakt und weniger dürr fragen, ob es bei der sogenannten inneren Wahrnehmung ebenso ist, und ob also entsprechend gilt, daß etwas innerlich wahrzunehmen (z. B. innerlich wahrzunehmen, daß wir dieses oder jenes *sehen*) die Möglichkeit ist, einem Partner mitzuteilen, *was* wir da *innerlich* wahrnehmen.

Ich meine: in eben dem Augenblick, in dem wir so aus einem Vergleichen heraus fragen, - aus einem Vergleichen,

in welchem wenigstens das eine der Verglichenen Bestimmtheit und Deutlichkeit besitzt - beginnt die skizzierte Alternative das Ansehen einer Frage zu gewinnen, die einer mindestens *sinnvollen* Erörterung fähig zu sein scheint.

In dieser Alternative enthalten ist nun eine solche, die die Stellung und Bedeutung der menschlichen Sprache überhaupt betrifft. Ich fasse dabei unsere Sprache auf *lediglich* als dasjenige, das der Mensch unwillkürlich und unwillkürlich und gewiß nur Schritt für Schritt und wesentlich nur im Miteinandersein hervorbringt, wenn er unwillkürlich und unwillkürlich beginnt, in der Weise des Sprechens einem Partner etwas mitzuteilen. Daß die Sprache nicht nur unter dem Aspekt eines Vehikels des Mitteilens angesehen werden kann, ist mir gar sehr bewußt. Doch fasse ich sie hier - mit erlaubter Vereinfachung - lediglich unter diesem Aspekt auf. Es entspringt dann nämlich eine Frage, die ich nun freilich nicht sogleich mit einem Satz oder mit zwei, drei Sätzen hinlänglich deutlich aussprechen kann. Doch hoffe ich, daß sie auf folgendem Wege zu einiger Deutlichkeit gebracht werden kann.

Wenn wir in der Weise des Sprechens einem Partner mitteilen - *nicht*, daß wir dies oder jenes *sehen*, sondern lediglich *was* wir da sehen und beispielsweise mitteilen, daß drüben ein Reh äst, so dürfte - das sagt ich schon - evident sein, daß dieses Mitteilen etwas ist, von dem gilt, daß, daß wir *sehen* (äußerlich wahrnehmen), *was* wir da mitteilen, die Möglichkeit ist dessen, daß wir einem Partner *mitteilen*, was wir da wahrnehmen. Dem widerspricht nicht, daß der Zeit nach *später*, wenn die volle menschliche Basis erreicht ist, möglich ist, zu *lügen*. Im Ursprung ist Sprache Mitteilung von etwas, das wir schon *besitzen*; und wir besitzen es - es, z. B. daß drüben ein Reh äst - in der Weise, daß wir es - in der äußeren Wahrnehmung - wahr-

nehmen; in ihr ist *es* - nämlich das Äußere, das wir da wahrnehmen, *für uns*. Und daß es in dieser Weise für uns ist oder daß wir es *sozusagen schon besitzen*, ist die *Möglichkeit* dessen, daß wir es sprachlich mitteilen, d. h. mit einem Partner teilen. Im Ursprung also (- und wenn ich von Ursprung spreche, denke ich sofort auch an den Anfang in der empirischen Zeit -) ist das Mitteilen in der Weise des Sprechens *formal charakterisierbar* als etwas, von dem gilt, daß *seine Möglichkeit* ihm in der Ordnung der Zeit vorangeht. Aber eben in bezug auf diese Aussage tritt uns nun die Alternative entgegen: nämlich die Frage, ob oder ob nicht, nachdem uns Menschen die Idee von so etwas wie Mitteilen aufgegangen ist, (nachdem wir sozusagen auf den Dreh von so etwas wie jemandem etwas Mitteilen gekommen sind), gesagt werden kann und muß, daß diese Idee des Mitteilens als eine, die uns im Gelingen des Mitteilens von schon Besessenem, von äußerlich Wahrgenommenem, aufgegangen ist, nun *ihrerseits* die in der Ordnung der Zeit vorauslaufende Möglichkeit dessen ist, daß wir uns dessen *bewußt werden*, daß uns Äußerliches (sinnlich Wahrgenommenes) bewußt ist. Bejaht man diese Alternative (und ich gestehe, daß ich mich geneigt fühle, sie zu bejahen), so wäre zu sagen: das äußerlich Wahrgenommene ist die Möglichkeit dessen, daß wir *es* einem Partner mitteilen. Hingegen gilt, daß das *Mitteilen* von innerlich Wahrgenommenem (z. B. also das Mitteilen dessen, *daß wir sehen*, was wir da sehen) die Möglichkeit ist dessen, daß, was wir da mitteilen, im Mitteilen und durch das Mitteilen allererst *für uns wird* - oder uns bewußt wird. Eben dies, daß wir dasjenige, was wir da mitteilen, durch das Mitteilen allererst *in Besitz nehmen*, könnte das innerlich Wahrgenommene als *innerlich* Wahrgenommenes definieren. Auf welchem anderen Wege - so möchte ich hier mich und Sie fragend ausrufen - sollte

auch möglich sein, in philosophisch befriedigender Weise anzugeben, was ein innerlich Wahrgenommenes als eben ein innerlich Wahrgenommenes ist. Das äußerlich Wahrgenommene ist dasjenige, von dem gilt, daß sein Für-uns-Sein die Möglichkeit ist dessen, daß wir es jemandem mitteilen. Das innerlich Wahrgenommene ist - so ergeht die Vermutung - dasjenige, von dem gilt, daß unser Es-jemandem-*Mitteilen* die Möglichkeit ist dessen, daß es für uns in eben dem Augenblicke wird, indem wir es mitteilen; und daß es auch später überhaupt nur in *dem* Sinne für uns *ist*, daß wir es - diskontinuierlich - je und je - nämlich dadurch, daß wir es *sagen*, zu einem, das für uns ist, *machen können* (Das "Ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten können!!).³ Dort sitzen Sie *und* ich sehe, daß Sie dort sitzen. Daß Sie dort sitzen, sehe ich, und es ist mir insofern bewußt; und schwerlich würde ich mir die Mühe geben, die ich mir gebe, wenn mir dies nicht bewußt wäre. Daß Sie dort sitzen, ist nicht die Möglichkeit dessen, daß ich irgend jemandem mitteile, daß Sie dort sitzen. Sondern daß mir bewußt ist, daß Sie dort sitzen, ist die Möglichkeit. Nun bin ich mir aber nicht nur dessen bewußt, daß Sie dort sitzen, sondern bin mir auch dessen bewußt, daß ich Sie dort sitzen sehe, und ineins damit, daß ich es bin, der Sie dort sitzen sieht. Und daß ich Sie dort *sehe*, ist offensichtlich nichts, was ich *sehen* könnte. Auf welche Weise kommt mir nun zum Bewußtsein, daß ich Sie dort sitzen *sehe*? Und das mag sich mutatis mutandis jeder selber fragen, denn jedem von Ihnen kann doch wohl zum Bewußtsein kommen, daß er mich hier *sieht*. Ich gestehe, daß ich keine andere Antwort finde als die, die vielleicht am Ende auch wahrhaft befriedigen könnte, nämlich die,

³ In der Klammer zitiert König den ersten Satz des § 16 der "Kritik der reinen Vernunft", B 131.

daß sozusagen das Mittel, mir zum Bewußtsein zu *bringen*, daß ich Sie dort sitzen *sehe*, dies ist, daß ich *sage*, ausspreche "ich *sehe* Sie dort sitzen". Ich erfahre dann - sonderbarerweise -, daß es sozusagen nichts gibt, was diesem meinem Sagen Widerstand leisten könnte. Hingegen wenn ich, anstatt zu sagen "dort sitzen eine Reihe Menschen", sagte "dort sitzen eine Reihe weißer Elefanten", so würde ich im selben Augenblick erfahren, daß es sozusagen etwas gibt, das solchem Sagen Widerstand zu leisten vermag.

Wenn ich nun einmal annehme, es sei so, wie ich da *sage*, hätte man zu sagen, daß ich, indem ich dies mitteile, allererst *entstehe*, als der um sich als den, der etwas Äußerliches *sieht*, weiß. Was ich da *sage*, mutet beim ersten Hören verstiegen an. Allein betrachten Sie es folgendermaßen. Durch keine andere Rede als eben die Rede von "Entstehen" könnte man in Einheit das Doppelte ausdrücken, daß 1) ich vor dem Mitteilen - mir nicht bewußt bin, daß ich Sie *sehe* (nach Voraussetzung) sowie ineins damit 2) daß in diesem Fall das Mitteilen die Möglichkeit ist dessen, daß ich für mich werde oder mich in Besitz nehme.

Man versteht dies noch besser, wenn man es mit der entsprechenden und zugleich so ganz anderen Sachlage vergleicht. Denn wenn ich z. B. in diesem Augenblick etwas Äußerliches *sehe*, was ich zuvor nicht gesehen habe, z. B. *sehe*, daß dort ein Reh äst, so ist es hier *anders*. Auch hier gilt, daß mir zuvor nicht bewußt war, was nunmehr mir bewußt ist. Aber da hier nun *nicht* zugleich gilt, daß mein Mitteilen dessen, daß dort ein Reh äst, die Möglichkeit ist dessen, daß mir bewußt ist, daß dort ein Reh äst, und da hier vielmehr gerade das Umgekehrte gilt, so hat man - will man adäquat sprechen - einfach zu sagen, daß ich das Reh *sehe* und zuvor nicht gesehen habe; und hier wäre es

verstiegen, ja eigentlich nonsense, wollte man sich dahin ausdrücken, daß ich je und je *entstünde* als der, der jetzt dieses und jetzt jenes sieht. Das wäre hier deshalb verstiegen, weil hier evident *nicht* gilt, daß mein Mitteilen dessen, daß dort ein Reh äst, die Möglichkeit dessen wäre, daß das Dort-Äsen eines Rehes für mich ist. Daß ich *ein Wesen bin*, das Wahrnehmung (äußere Wahrnehmung) *besitzt*, drückt von anderer Seite her aus, daß ich, wenn ich dieses oder jenes nacheinander optisch wahrnehme, *nicht* je und je *entstehe* als der, der es wahrnimmt.

Jedoch, ich versuche noch auf einem anderen Wege zur selben Einsicht hinzuführen, und zwar auf einem Wege, der auch in inhaltlicher Hinsicht gerade in dem gegenwärtigen Zusammenhang von großer Wichtigkeit ist. Ich sprach vorhin die Vermutung aus, man könne das *innerlich* Wahrgenommene formal definieren als dasjenige, von dem gilt, daß Unser-es-Mitteilen die *Möglichkeit* sei dessen, daß es für uns wird. Verstehe ich nun in der zuvor ja angekündigten bewußten Einschränkung des zu Behandelnden unter dem innerlich Wahrgenommenen z. B. dies, daß *ich* Sie dort sitzen *sehe*, so hat diese Vermutung für mich - ich gestand es schon - viel Überredendes.

Lockere ich einen Augenblick die Einschränkung, die ich mir auferlegt habe, und frage, ob die Vermutung auch noch so überredend scheint, wenn wir als das innerlich Wahrgenommene ohne Einschränkung alle jene - um mit Descartes zu reden - *cogitationes zulassen*, von denen ich früher "glauben, meinen, bezweifeln, befürchten" als Beispiele gab (und die Kant doch wohl, in Anknüpfung an Descartes, in seinem "Ich denke", das - nach ihm - alle meine Vorstellungen muß begleiten können, zusammenfaßt), so werde ich gewiß lange zögern. Aber ich will nur gestehen, daß mir so ist, als ließen sich für diese Vermutung auch in dieser weiteren Fassung mindestens recht

gute Gründe angeben. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß Descartes das äußere Wahrnehmen, das *sentire*, als einen seiner modi cogitationis ansieht. Allein selbst wenn ich nun einmal unterstelle, die gedachte Vermutung ließe sich zu einer Art von Gewißheit oder wohl gar zur Einsicht erheben, so ist damit selbstverständlich das große Gebiet dessen, was man - mehr von der Oberfläche her - innere Wahrnehmung und von der Tiefe her mit Dilthey "innere Erfahrung" nennen kann, wahrlich nicht erschöpft. Ich kann dieses große Problemganze hier natürlich nur streifen. Aber ich darf es - vom Thema her - nicht einfach schweigend übergehen. Und so will ich nur ein einziges und wiederum tunlichst einfaches Beispiel geben, weil man an ihm, mir scheint, sowohl zeigen kann, daß das Gesagte das Problem der Möglichkeit der inneren Erfahrung wahrlich nicht erschöpft, als auch zugleich überraschenderweise zeigen kann, daß die weiteren Problembereiche, die da allerdings sichtbar werden, in einem innersten Zusammenhang stehen mit demjenigen der inneren Wahrnehmung, auf den ich mich hier einschränke (innere Wahrnehmung dessen, daß ich dies sehe).

Wenn uns z. B. - wie doch vorkommt - plötzlich bewußt wird (plötzlich auf die Seele fällt), wir dessen plötzlich inne werden, daß wir uns gestern, damit daß wir uns in dieser oder jener Weise verhalten haben, nicht in der rechten Weise verhalten haben, so ist die Sachlage doch offensichtlich *nicht* die, daß unser dies Mitteilen die Möglichkeit wäre dessen, daß uns bewußt wird, daß wir uns nicht in der rechten Weise verhalten haben. Offensichtlich vielmehr ist die Sachlage bei einem innerlich Erfahrenen dieser Art - entsprechend - so, wie sie es ist bei der Mitteilung von äußerlich Wahrgenommenen. Denn offensichtlich gilt hier doch, daß das innere Erfahren und Gegenwärtigsein dessen, daß ich mich da nicht in der rechten Weise verhal-

ten habe, die Möglichkeit ist dessen, daß ich es mitteile. Und damit hängt ersichtlich wieder eng zusammen, daß es nur eine verstiegene oder verblasene Ausdrucksweise sein würde, wollte man sagen, wer dessen inne werde, daß er sich gestern nicht in der rechten Weise verhalten hat, "entstünde" in eben dem Augenblick allererst als der, der dessen inne wird.

Allein, so unbestreitbar dieses ist, so möchte ich doch Folgendes zu bedenken geben. Es könnte doch sein, daß die zuvor behandelte innere Wahrnehmung dessen, daß ich dies oder jenes Äußerliche *sehe*, eine gewisse Station darstellt, und daß sich zur Einsicht erheben ließe, daß diese Station muß durchschritten haben, wer beispielsweise dessen inne wird, daß er sich gestern nicht in der rechten Weise verhalten hat. Wieso? Nun Sie werden nicht erwarten, daß ich das hier *beweise*. Aber ich gebe einen Hinweis, der mir sehr nachdenkenswert scheint. Wer - so möchte ich grundsätzlich fragen - ist denn der, der dessen inne wird, daß er sich gestern nicht richtig verhalten hat, wenn ich es bin, der dessen inne wird? Nun freilich: ich bin es; und daß ich es bin, das ist ja in dem soeben Gesagten schon gesetzt und ausgesprochen. Gleichwohl ist diese so verstiegen klingende Frage legitim, wie die Antwort auf sie zeigt, die mir die evident richtige zu sein scheint: nämlich die Antwort, daß ich *der* bin, der beispielsweise jetzt in diesem Augenblick - mitteilend, daß ich dieses Pult hier sehe - entsteht als der, der sich dessen, daß er dies Pult sieht, bewußt ist. Nach meiner besten Einsicht reflektiert man nicht auf das Sachganze, wenn man nur davon spricht, daß z. B. jemandem bewußt wird, daß er sich nicht richtig verhalten hat, weil zu diesem Ganzen gehört, daß derjenige, dem da dieses bewußt wird, immer auch einer ist, der - mitteilend, daß er dieses oder jenes *Äußere* wahrnimmt - je und je entsteht als der, der sich dessen,

daß er es wahrnimmt, bewußt ist.⁴ Unterscheidet man, was dieses letzte betrifft, den, der *zu sich kommt* - und den, zu dem er kommt - (den, der in Besitz nimmt, und den, den er in Besitz nimmt), so wäre zu sagen, daß der, der zu sich kommt, der ist, der *mitteilt*, daß er dieses oder jenes Äußere wahrnimmt, und daß derjenige, zu dem er kommt, der ist, der eben dieses Äußere wahrnimmt. Und wer da *entsteht*, ist der, der um die Selbigkeit dessen, der *mitteilt*, daß er dies Reh dort sieht, und dessen, der dies Reh dort sieht, weiß. Daß er um diese Selbigkeit weiß und daß *ihm bewußt wird*, daß er dies Reh dort *sieht*, ist eins. Und so könnte es also doch wohl sein, daß das notwendig mögliche je und je Entstehen dessen, der weiß, daß er *Äußeres* wahrnimmt, die in der empirischen Zeit vorausliegende Möglichkeit ist dessen, daß der Betreffende z. B. dessen inne wird, daß er sich gestern nicht richtig verhalten hat. Ich möchte hier nur im Vorbeigehen auch noch zu bedenken geben, daß Erwägungen dieser Art einen Beitrag liefern könnten zum Verständnis der Natur und der Genesis des *Zeitbewußtseins*. Es ist wohl möglich, sich dessen, daß man gestern dies oder jenes getan hat, zu *erinnern*. Aber es ist begreifbar unmöglich, sich dessen zu erinnern, wer man war, bevor man - mitteilend - je und je *entsteht* als der, der um sich weiß als den, der dieses oder jenes Äußerliche wahrnimmt.

Ich versuche nun, das Angedeutete unter dem Gesichtspunkt, der in dieser Vorlesung führend ist, zusammenzufassen. Wenn sich auf dem skizzierten Wege zur Einsicht erheben ließe, daß das sprachliche Mitteilen ursprünglich zwar etwas ist, dessen Möglichkeit ihm selber in der Ordnung der Zeit vorausliegt, daß es aber später - und freilich auf einem anderen Felde - selber die Möglichkeit wird

⁴ Eingefügte Notiz im Manuskript: Ungeheurer Punkt.

dessen, daß etwas uns bewußt wird, - wenn, aber auch nur *wenn* sich dies zur Einsicht erheben ließe, würde die Behauptung, daß wir uns aus einem Wesen, dem versagt war, um sich zu wissen, zu einem Wesen, das um sich weiß, *entwickelt haben*, denkbar sein. Wenn wir hingegen glauben, vertreten zu müssen, daß dem Mitteilen von jeglichem, *beliebig welchem*, (also nicht nur dem Mitteilen dessen, daß Sie dort sitzen, sondern auch dem Mitteilen dessen, daß ich Sie dort sitzen sehe) als *dessen Möglichkeit* der Zeit nach vorausliegt, daß der Mitteilende sich dessen, was er da mitteilt, schon bewußt ist, wenn wir, so sage ich, glauben, dies behaupten zu müssen, so dürfte evident sein, daß es dann unmöglich ist, den Gedanken, daß wir Menschen uns entwickelt haben aus Wesen, die zwar manches wahrnehmen, aber nicht wissen, daß sie wahrnehmen, zu vollziehen. Wir müßten dann sagen, daß wir von Haus aus oder von Anfang an Menschen sind, nämlich Wesen, die um sich wissen.

Die altehrwürdige Bestimmung, daß der Mensch das Lebewesen ist, das Sprache hat, wird von daher zweideutig. Denn je nachdem welcher Seite der Alternative man beitreten zu müssen glaubt, kann und muß der *eine* Wortlaut der Bestimmung verschieden verstanden werden. Glaubte man vertreten zu müssen, daß dem Mitteilen von jeglichem, *beliebig welchem*, als dessen Möglichkeit vorausliegt, daß der Mitteilende schon besitzen müsse, was er mitteilt, so wird man die Bestimmung dahin verstehen, daß der Mensch Sprache hat, *weil* er ein Wesen ist, das um sich weiß. Daß wir in der Weise des Sprechens etwas mitteilen, ist dann nur die Manifestation dessen, was wir von Haus aus sind. Glaubte man hingegen vertreten zu dürfen, im Falle des Mitteilens von solchem, von welchem wir gemeinhin als einem innerlich Wahrgenommenen sprechen, sei nun umgekehrt das Mitteilen selber und als sol-

ches die Möglichkeit dessen, daß der Mitteilende, *was* er da mitteilt und also (da in diesem Falle er selber zum Inhalt der Mitteilung gehört) *sich selber* allererst in Besitz nimmt, so wird man die Bestimmung, daß der Mensch das Lebewesen ist, das Sprache hat, dahin verstehen, daß die *spezifische Differenz* "Sprache haben" gleichsam die Fortbewegungsweise nennt, in welcher und kraft welcher wir uns durch unser eigenes Verhalten von dem Wesen, das sich selber nicht besitzt, entfernt haben und zu uns gekommen sind.

Zwar bin ich nun damit leider noch nicht am Ende meiner Darlegungen; doch verspreche ich, nunmehr mit einer Wendung diesem Ende zuzustreben. Zurückblickend auf das Gesagte, möchte ich zunächst ausdrücklich darauf hinweisen, daß jener positive Eindruck schierem Unfaßlichseins, Unverdaulichseins, den die den Menschen einbeziehende Behauptung der Deszendenztheorie - wie ich glauben möchte - in jedermann hervorruft, keineswegs darauf beruht, daß wir da im geheimen einen logischen Widerspruch witterten. Selbst wenn man - der einen Seite der skizzierten Alternative beitreten - meint, sagen zu müssen, der Gedanke eines Wesens, das dies *von Anfang ist* - von Anfang an, d. h. das schon ein um sich wissendes Wesen war, als jener Vorfahre, den Sie mir hoffentlich konzediert haben, zum ersten Mal unwillkürlich auf den Weg des Sprechens geriet -, selbst dann kann von einem logischen Widerspruche keine Rede sein. Denn der Begriff von Mensch, der in der der Naturwissenschaft angehörenden Deszendenztheorie zugrunde liegt, ist zunächst ganz einfach ein anderer als der Begriff vom Menschen als einem Wesen, das nicht nur um Anderes, sondern auch um sich selber weiß. Die Eigenschaften, in deren Vorliegen der Deszendenztheoretiker den Rechtsgrund sieht, von einem Individuum als einem Menschen zu sprechen, sind

Körpereigenschaften, und näher Eigenschaften eines Körpers, der Leben hat, und können auch nur solche sein. Und da nun also zwei verschiedene Begriffe von Mensch im Spiele sind, ist nicht abzusehen, auf welchem Wege es zwischen Behauptungen, denen der eine dieser Begriffe, und solchen, denen der andere von ihnen zugrunde liegt, zu einem *logischen* Widerspruch überhaupt sollte kommen können. Aber da jeder von uns sich für einen Menschen im Sinn beider Begriffe hält, kommt es zu jenem Eindruck schierer Unverdaulichseins.

Nun habe ich zuvor eingestanden, ich sei geneigt, jener Seite der skizzierten Alternative beizutreten, nach der wir als Wesen, die um sich wissen, uns in der Zeit entwickelt haben aus Wesen, denen versagt ist, um sich zu wissen. Lassen Sie mich diesen Gedanken noch an einigen Konsequenzen desselben ein wenig erläutern und vor Mißverständnissen schützen. Daß dieser Gedanke der Behauptung der Deszendenztheorie sozusagen mehr konform ist, dürfte deutlich sein. Man könnte etwa sagen, dieser Gedanke sei *auf seinem eigenen erkenntnistheoretischen Felde* eine Art Gegenstück zu dem deszendenztheoretischen Gedanken; und darauf beruhe, daß wir ihn als diesem mehr konform empfinden. Gleichwohl sind beide Gedanken auch wiederum ganz und gar verschieden. Die Deszendenztheorie behauptet nicht, - darauf wies ich schon früher hin - daß *jeder* Mensch sich aus dem Tier entwickelt hat. Hingegen gehört es zum Sinn der Behauptung, daß sich das um sich wissende Wesen aus dem nur um Anderes wissenden Wesen in der Zeit entwickelt hat, daß dies von *jedem* Menschen, und also auch von jedem von uns behauptet wird. Nach der Deszendenztheorie ist ein neugeborenes Menschenkind ein Mensch. Versteht man hingegen unter einem Menschen ein Wesen, das nicht nur um Anderes, sondern auch um sich selber weiß, so ist ein neugeborenes

Menschenkind nach dem hier zur Erörterung stehenden Gedanken noch kein Mensch. Wobei, daß es dann zu gleicher Zeit schon ein Mensch und noch kein Mensch ist, sondern sich dazu erst *in seinem individuellen Leben* entwickelt, kein Widerspruch ist. Es kann ferner noch den *Sinn* des fraglichen Gedankens erläutern, wenn ich bemerke, daß er verträglich sein müßte z. B. mit dem Gedanken, daß es lange, lange Zeiträume hindurch Wesen gegeben hat, die nach dem deszendenztheoretischen Begriff eines Menschen schon Menschen oder mindestens doch den rezenten Menschen recht nahestehende Wesen gewesen sind, die ferner auch sich äußerlich Wahrgenommenes in der Weise des Sprechens mitteilten, die aber jenen Schritt zur Mitteilung von solchem, von welchem wir heute als einem innerlich Wahrgenommenen sprechen, noch nicht vollzogen hatten. Es wären dies Wesen gewesen, deren Sprache noch eine reine *Objektsprache* (Reh, Bär) war. Nach dem hier zu erläuternden Gedanken verlangte dann schon die bloße Konsequenz zu behaupten, daß sie noch keine Menschen im Sinne von um sich selber wissenden Wesen gewesen sind. Wenn endlich für den deszendenztheoretischen Entwicklungsgedanken der Begriff der Vererbung (und die mit ihm zusammenhängenden Begriffe) zentral ist, so hat dieser Begriff der Vererbung im Felde des Gedankens einer Entwicklung zum Sich-selber-wissenden-Wesen eine Art von Gegenstück am Begriff der *Tradition*. Ich vermute, daß sich zeigen ließe, daß unser menschliches Reden und Sprechen nicht nur ein Tradierbares neben anderem Tradierbaren, sondern daß es darüber hinaus sozusagen *das* eigentlich Tradierbare oder das in eminentem Sinn Tradierbare schlechthin ist - das Tradierbare in allem Tradierbaren darstellt.

Ich wollte sprechen über gewisse Probleme des Entwicklungsbegriffes. Und ich habe gesprochen über das Problem, das mir in der *Tatsache* zu liegen scheint, daß die deszendenztheoretische Lehre, nach der sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat, wie etwas Unfaßliches, Unassimilierbares anmutet gerade dann, wenn man sich auf ihren Boden stellt. Vor allem habe ich dann versucht, eine gewisse Alternative zu formulieren und zu zeigen, daß, je nachdem welcher Seite derselben man beitrifft, jener Eindruck von etwas Unassimilierbarem beharrt oder sich aufzulösen beginnt. Jedoch könnte das Ganze dieser Betrachtungen - wenn ich irgend recht sehe - noch einen anderen Gedanken rege machen, den ich abschließend aussprechen möchte. Ich meine folgendes: Öffnet man sich der deszendenztheoretischen Lehre, daß sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat, ernstlich - ich sage ernstlich und sage *nicht* vorbehaltlos; denn es ist nicht widersprechend, einem Gedanken *mit jedem Vorbehalte ernstlich* Einlaß zu gewähren - so könnte er sich darstellen wie eine ungeheure Herausforderung an uns Menschen als Wesen, die denken und philosophieren, wie eine Herausforderung in jenem Sinne, in dem z. B. gewisse Geschichtsphilosophen den Inbegriff vorgegebener Existenzbedingungen als eine Herausforderung ansehen, die an die, *deren* Existenzbedingungen diese Existenzbedingungen sind, gerichtet ist. Herausforderungen dieser Art können *produktiv machen*. Versteht man die Behauptung der Deszendenztheorie als eine Herausforderung dieser Art, so scheint mir der Gedanke wenigstens nicht von vornherein abzuweisen zu sein, daß der Druck dieser Behauptung zu einer - unvorhersehbaren und vor allem auch nicht willkürbaren - Umgestaltung gewisser tradiierter und - kurz gesagt - techni-

scher Weisen des Philosophierens selber führen könnte; und zwar zu einer Umgestaltung, die - ohne eigens darauf abgestellt zu sein oder ohne ad hoc ausgeklügelt zu sein - vielleicht auch in den Stand setzte, auch den bleibenden Anliegen der Sittlichkeit und der Religion, die durch die Deszendenztheorie gefährdet scheinen könnten, gerecht zu werden.

Personenregister

- Aristoteles 27, 33 f., 53, 56, 58 f., 61, 72, 76, 79, 82, 84, 86, 96, 114 f., 117, 121, 144, 151, 172 A, 186, 191 f., 202
Arndt, Ernst Moritz 132
Bachofen 132
Bergson 96
Cäsar 27
Carus 132
Cassirer 11
Daumer, Georg Friedrich 132
Descartes 235 f.
Dilthey 12, 37, 100 f., 103 f., 236
Dostojewski 32
Eichendorff 132
Fichte 36, 93 f., 99
Goethe 56, 66, 194
Hamann 125
Hegel 21, 24, 31, 34 f., 40, 42-45, 92 ff., 98, 114 A, 119, 138, 187
Heidegger 11 f., 24 ff., 31-38, 40 ff., 45-49, 52, 54-59, 61-71, 73-88, 90-93, 99-103, 106, 108 ff., 112 f., 115 f., 124, 127, 129, 131, 150, 152
Heraklit 131
Herder 189
v. Humboldt, Wilhelm 77
Husserl 12, 203, 230
James, William 44, 90, 95, 124
Jaspers 24 ff., 29, 31. ff., 36 f., 54, 56, 65, 89, 93 ff., 97-104, 106, 108 f., 110 A, 116, 118, 129
Kant 14, 35 f., 48, 79, 92 f., 100-103, 105, 144 f., 183, 197, 202, 205, 220 f., 235
Kierkegaard 26-29, 31-34, 43 f., 58, 83, 86, 91, 96, 99, 103, 110, 113, 116, 125 f., 151
Klages 24 f., 69, 129-150
Kluge, Friedrich 164
Leibniz 202
Misch 11 f., 37
Nietzsche 30, 91, 96, 132
Novalis 132, 176
Palágyi, Melchior 140
Pascal 32
Paul, Jean 131
Pfänder, Alexander 167 f.
Platon 20, 53, 187, 198, 202
Plessner 11 A, 37
Plutarch 131
Proklus 24
Protagoras 131
Russell 210
Scheler 122
Schopenhauer 23 f., 96, 140, 142
Stifter 79
Thomas von Aquin 34, 202
Xenophanes 20

Sachregister

- Art-Gattung-Verhältnis 163 f., 171
- Deszendenztheorie 222 f., 225 f., 240-244
- Erbe (in der Existenzphilosophie) 38-42, 45 f., 86
- Fragen, natürliches / wissenschaftliches 190-194, 204
- Freiheit zum Tode 46-49, 62, 90
- Ganzsein / Ganzseinkönnen 71-76, 107
- Gewissen, wissenschaftliches 179 f., 185, 195
- bei Heidegger 83 f., 88
 - schlechthin, sittliches Bewußtsein 79, 215 f., 218-221
- Glaube 26 ff., 44, 118 ff.
- Handeln 84-90, 151 ff.
- Innere Erfahrung und innere Wahrnehmung 236 ff.
- Logik, philosophische 154 f.
- der Situation 108-112
 - von Klages 139 f.
- Metaphern, einfach verschiedene 157 ff.
- , prinzipiell verschiedene 157-160
- Mitteilen und äußerliches Wahrnehmen 229-233, 235
- und innerliches Wahrnehmen 230, 232-235, 239
- Philosophie und Leben 153 f.
- und Politik 152 f.
 - und Religion 20-25
- Philosophieren, wissenschaftliches 200 f.
- Problem, wissenschaftliches 185 f., 191, 204
- Selbst, eigentliches 37 f., 42, 46, 57 f., 62, 74, 88, 90 f., 93 ff., 99, 107, 114, 120-123, 127
- , empirisches 123, 125-128
- Selbstheit (bei Klages) 129 f.
- Sorge 34, 54-57, 61 f., 67, 74 ff., 90, 99
- Sprache, gebend 173
- , meinent 173 f.
 - , homogen und eine seiend 157, 174
- Stimmung 49 f., 124 ff.
- der Angst 49 ff., 124
- Vergleichen, einseitiges 169, 172, 175
- , wechselseitiges 169, 172 f.
- Werk / Ergon 53 f., 56, 59, 62 f., 74
- Wirklichkeit, metaphysische (bei Klages) 134-139, 141, 143, 146, 148, 152 f.
- Wissen, wissenschaftliches 184 f., 193, 198 f.
- Wissenschaft, Idee der 181 f., 185 f., 188, 197, 199, 208
- , sittliche Rechtfertigung der 169, 172 f.
- Zeitlage (unsere Zeit, Lage, Krise; Epochengefühl) 17 ff., 22, 24 f., 27, 30 ff., 37, 96, 104, 130 f.

*Von Josef König sind außer diesem Buch
bei Alber erschienen:*

Vorträge und Aufsätze

Herausgegeben von Günther Patzig

1978. 372 S. Alber-Broschur Philosophie. ISBN 3-495-47397-1

Der Band vereinigt sämtliche von Josef König zu Lebzeiten veröffentlichten Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1937 bis 1967: Das spezifische Können der Philosophie als εὖ λέγειν (1937) – Das System von Leibniz (1946) – Über einen neuen ontologischen Beweis des Satzes von der Notwendigkeit alles Geschehens (1948) – Bemerkungen über den Begriff der Ursache (1949) – Die Natur der ästhetischen Wirkung (1957) – Einige Bemerkungen über den formalen Charakter des Unterschieds von Ding und Eigenschaft (1967).

Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung

Herausgegeben von Friedrich Kümmel

1994. 544 S. Alber-Reihe Philosophie. ISBN 3-495-47786-1

Die von König in den hier publizierten Vorlesungen erstmals terminologisch eingeführte Unterscheidung theoretischer und praktischer Sätze betrifft radikal verschiedene Wissensformen. König betont den *formalen* Charakter der so genannten ontologischen Differenz. Indem er die *transzendente* Differenz als *formale* auffaßt und von der *Spiegel*-Differenz her beleuchtet, wahrt König die Verbindung von Reinheit des Formalismus und Radikalität des Intuitionismus. In der Spannung zwischen diesen beiden Polen gewinnt Königs Denken zunehmende Aktualität.

Josef König / Helmuth Plessner

Briefwechsel 1923-1933

Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners „Die Einheit der Sinne“. Vorwort von Frithjof Rodi. Herausgegeben von Hans-Ulrich Lessing und Almut Mutzenbecher

Mit Vorbericht, Literaturhinweisen, Zeittafeln, Personenregister, Ortsregister. 334 Seiten, 4 Abbildungen. ISBN 3-495-47778-0

Gegenstand dieses Buches ist das intensive philosophische Gespräch, das die beiden Philosophen Josef König (1893-1974) und Helmuth Plessner (1892-1985) in dem Jahrzehnt zwischen 1923 und 1933 führten. Im Mittelpunkt der Korrespondenz steht die Diskussion philosophischer Sachfragen und hier besonders die Auseinandersetzung um Plessners Konzept einer „Ästhesiologie des Geistes“, das er in seinem 1923 veröffentlichten Buch „Die Einheit der Sinne“ in seinen Grundzügen entwickelt hatte. Königs breite, tiefdringende Diskussion von Plessners Buch und die sich daran anschließende Entwicklung eigener philosophischer Überlegungen bilden den systematischen Schwerpunkt des Briefwechsels. Wichtig ist außerdem die Auseinandersetzung mit Heidegger. Die Korrespondenz enthält aufschlußreiche Berichte Königs über eine Marburger Vorlesung von Heidegger und eindringliche Analysen zentraler Thesen und Begriffe von dessen Philosophie.

Zur Sprache kommen im Briefwechsel außerdem die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in der Weimarer Republik von den frühen Krisenjahren bis zur Machtübernahme der Nationalsozialisten. Er bietet Einblicke in das deutsche Universitätsleben dieser Zeit; so enthalten die Briefe farbige Porträts der Hauptrepräsentanten der deutschen Philosophie jener Jahre: Scheler, Misch, Heidegger, Hartmann.

Verlag Karl Alber, Freiburg/München