Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 20 (1973)

Heft: 1-2

Artikel: Menschliches Fragen als Zeugnis für objektiven Sinn

Autor: Weier, Winfried

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760511

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 01.07.2025

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

Winfried Weier

Menschliches Fragen als Zeugnis für objektiven Sinn

Für das neuzeitliche Philosophieren ist der Versuch kennzeichnend, einen subjekt- oder weltüberlegenen Sinn zu entwirklichen oder doch zu einem solchen nicht Bezug zu nehmen [1]. Dieser Versuch konnte zwar im Selbstverständnis des Denkens bis zur letzten Konsequenz geführt werden. Es ist aber eine zu wenig beachtete Tatsache, daß dagegen die Haltung des Fragens ihm jederzeit die Gefolgschaft verweigerte. Denn ob nun dieser Sinn als unerreichbar oder unwirklich angesehen wurde, ob er den Setzungen des transzendentalen oder empirischen Subjekts ausgeliefert und so des Charakters vorgängiger Objektivität beraubt war, ob er dem Wechsel und Wandel von Zeit und Geschichte überantwortet und darin preisgegeben werden sollte, immer richtete sich doch das Fragen auf ihn, den es als unbedingt gültigen, urphänomenalen und werdelosen ersuchte.

Dieses Fragen war von dem Bewußtsein geleitet, daß jede Position, in der sich das Denken von ihm abwandte, vordergründig und vorläufig sei, und stellte diese daher als endgültige und absolute in Frage. Indem es die Möglichkeit forderte, daß die erfragte objektive und gültige Wahrheit bestehe, schloß es die Inexistenz derselben aus. Und indem es einen verbindlichen Sinn anzielte, antizipierte es, daß dieser grundsätzlich erreichbar und erkennbar sei. In dieser seiner Grundhaltung war also das Fragen von einem Vorwissen um Möglichkeit, Existenz und Erfragbarkeit objektiven Sinnes getragen, das es niemals der versuchten Auflösung desselben zum Opfer bringen konnte und wollte.

[1] Vgl. W. Weier, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. VIII.) Salzburg, München 1970, 195–513.

Dabei stand es in ständiger Gegnerschaft zu allen Tendenzen systematischer Fixierung, Verfestigung oder Erstarrung. Indem es diese stets auf einen tieferen, weiteren und unbedingteren Sinn hinterfragte, den es als eine vorgängige Objektivität intendierte, zersprengte es die Grenzen jeder, sich verabsolutierenden Konzeption und verunsicherte sie in ihrem Anspruch auf Endgültigkeit. Umgekehrt war jede Systematisierungstendenz immer in Neigung, diese Disposition des Fragens zu depotenzieren, zu ignorieren oder aufzuheben. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Fragen und Systembildung hat seinen Grund darin, daß Sinn sich insofern nicht auf einen einzigen und fixen Inhalt begrenzen und festlegen läßt, als jenseits dieser Grenze immer ein weiterer, umfassenderer Sinnhorizont auftaucht. Weil also einerseits alle Sinnobjektivität in die Dimension des Unendlichen ausläuft, andererseits das Fragen eben dieser seinshaft zugewiesen und zugeordnet ist, muß es jede Fixierung auf einen endlichen Sinn überschreiten, wie umgekehrt diese in ihm ihren unerbittlichsten Gegner hat.

Über die Geschichte jenes systematisierenden Denkens, das alle Wege zu objektivem Sinn zu verstellen sucht, ist viel geschrieben und nachgedacht worden: zur Widerlegung oder weiteren Begründung desselben. Die Geschichte jenes Fragens, das den verbindlichen Sinn über alle Leugnung desselben hinweg oder gerade in dieser mit unbeirrbarer Konsequenz ersucht, eben dadurch bezeugt und verteidigt, hat dagegen in philosophischer Forschung noch nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit gefunden [2]. Darauf will nachstehende Studie zugehen. Dieses Bemühen verlangt aber auch ein Eingehen auf das Problem, ob die dem Fragen unabdingbare Hinwendung zu gültigem Sinn, wie die transzendentale, die lebens- und existenz-philosophische Skepsis und der von ihr geleitete Nihilismus meinen, nicht ins Leere greift und sich dadurch als illusorisch erweist. In diesem Fall müßte philosophisches Denken alles tun, um den objektive Geltung verlangenden Frageimpuls zu entmachten, so wenig freilich einem solchen Versuch Erfolg beschieden sein dürfte.

[2] Einen wichtigen Schritt auf diese Fragestellung hin hat jedoch H. Rombach vollzogen in seiner richtungweisenden Schrift: Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens. (Symposion, Bd. 11.) Freiburg i. Br. 1962, 120 Seiten. Dabei geht es um die «Gegenwärtigkeit» des philosophischen Fragens überhaupt in Zeit, Geschichte und Denkvorgang. Diese Thematik ist im folgenden auf das Fragen nach dem objektiven Sinn spezifiziert.

I. DIE AUFLÖSUNG DES IMMANENTISMUS IM FRAGEN

Wie auch immer die Behauptung begründet sein mag, daß wir eine, von unseren Denkformen unabhängige Wahrheit überhaupt nicht antreffen oder objektivieren können, vermag sie wohl den Geltungsanspruch des Denkens zu erschüttern, nicht aber das Fragen von der ihm wesentlichen Ausrichtung auf objektiven Sinn abzuführen. Im Gegenteil war es selbst dann das Fragen nach objektivem Sinn, welches das Denken bestimmte und anregte, wenn es dessen Erreichbarkeit bezweifeln zu müssen meinte. Dabei ließ sich wohl das Denken auf die reine Immanenz seiner eigenen Formen und konstitutiven Gesetze reduzieren. Nicht aber gibt es eine philosophische Argumentation, die auch das Fragen von seinem Bezug zu unfehlbarer Wahrheit loszureißen und auf einen bloß vermeinten, in sich aber unwirklichen Sinn auszurichten vermöchte. Denn über jede bloße Immanenz hinweg oder – wenn man so will – durch diese hindurch intendiert das Fragen stets den gültigen und unbedingten Sinn. Sofern es nicht eigentlich der variablen Haltung des Denkens, sondern der seinshaften und daher unabänderlichen Struktur der menschlichen Existenz zugehört, läßt es sich ebensowenig von seiner Ausrichtung auf objektive Wahrheit abführen, wie Existenz von ihrem eigenen Sein abgebracht werden könnte. Deshalb gibt es keine Begründung des Immanentismus, in der und durch die diese existentielle Verbundenheit mit dem objektiven Sinn aufgehoben oder entwirklicht worden wäre.

Wenn Descartes in seinem uneingeschränkten Zweifel es für möglich hält, daß das Denken überhaupt keine objektive Wahrheit erfassen könne, so richtet er seine Frage doch gerade auf eine solche. Denn um diese sicherzustellen und vor allen Gefahren möglichen Irrtums zu schützen, will er ja seinen mathematischen und «metaphysischen» [3] Zweifel selbst auf die evidentesten Einsichten beziehen. Er erfragt jenen Sinn, der auch dann noch besteht, wenn uns ein Deus malignus in allem täuschen sollte. Und diesen erkennt er darin, daß dann Sein und Denken an keinem gemeinsamen Sinn teilhaben und somit die Evidenz einer Erkenntnis über ihren Wahrheitsgehalt nichts besage [4]. So sehr dabei

[3] Oeuvres publ. p. Ch. ADAM et P. TANNERY. Paris 1897–1908, VII, 35, 175, 459; VIII, 6.

[4] Ebd. VII, 35: Cum circa res Arithmeticas vel Geometricas aliquid valde simplex et facile considerabam, ut quod duo et tria simul juncta sint quinque,

das Denken außer Geltung tritt, bleibt doch ein dem Gültigen zugewandtes Fragen in unbezweifelter Funktion. Der den Immanentismus bewirkende totale Zweifel führt doch nicht zugleich das Fragen in die Immanenz. Vielmehr bewahrt dieses gegenüber der Preisgabe jeden Geltungsanspruchs des Denkens seine vollgültige Wirksamkeit. Da es aller Skepsis vorangeht, sie auslöst oder gar erwirkt, ist es dieser stets vor- oder übergeordnet. Seine transzendierende Kraft kann daher durch keine, noch so weit vorgetriebene Skepsis gebrochen oder geschwächt werden. Selbst wenn ein konsequenter Immanentismus das Fragen selbst in die Immanenz zu verbannen suchte, so würde er in diesem Bemühen wiederum einen objektiven Sinn erfragen und somit vergeblich versuchen, den Frageimpuls von der ihm unabdingbaren Hinwendung zu einem objektiven Inhalt abzubringen.

Wie Locke, Berkeley und Hume geltend machen, stellen unsere Vorstellungen keinen objektiven Sinn, sondern die in ihnen sich auswirkenden Gesetze psychischer Gewöhnung und Eigenart dar [5]. Obgleich sie alle Sinngeltung also auf einen bloß vorgestellten Inhalt zu reduzieren suchten, fragten sie ohne Zweifel nach objektivem und unbedingt gültigem Sinn. Diesen wollten sie eben darin finden, daß alle Perzeptionen das bloße Produkt eines Assoziationsmechanismus seien, eine außerpsychische Wirklichkeit also nicht erreichen [6] und eine solche mithin entweder wesentlich anders sei, als wir sie uns vorstellen, oder gar

vel similia ... Equidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea judicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur. Sed quoties haec praeconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri.

[5] Vgl. J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, ed. by A. C. Fraser. New York 1959, I, 39; II, 169, 268. G. Berkeley, A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. In: Works, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop. Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto, New York 1948 f., II, 41, 51 f. D. Hume, A Treatise of Human Nature, ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford 1960, 208, 212. Ders., Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals, ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford 1963, 50.

[6] Locke, An Essay, a. a. O. II, 167: «Since the mind, in all its thoughts and reasonings, hath no other immediate object but its own ideas, which it alone does or can contemplate, it is evident, that our knowledge is only conservant about them». Hume, A Treatise of Human Nature, a. a. O. 212: «It is impossible ..., that from the existence of the former (sc. the perceptions) we can ever form any conclusion concerning the existence of the latter (sc. the objects) or ever satisfy our reason in this particular.»

nicht bestehe [7]. Während sie also in ihrem Denken die Erreichbarkeit jeder Sinnobjektivität leugneten, richteten sie sich doch in ihrem Fragen gerade auf eine solche aus. Es wird deutlich, wie ihr Fragen grundsätzlich nicht von dem versuchten Nachweis der rein psychischen Herkunft alles Gedachten betroffen ist, sondern gerade in Verbindung mit jenem objektiven Sinn verbleibt, den sie für schlechthin unfaßbar halten. Während also das Denken außer Geltung tritt, bewahrt doch das Fragen seine Funktion, einen dem Vorstellungsleben enthobenen Sinn zu intendieren.

Wie Kant zeigen will, sind die Kategorien des Verstandes den zeitlichen Formen der Erfahrungsgegenstände streng zugeordnet. Deshalb dürfen sie allein auf diese, nicht aber auf die Vernunftidee des Unbedingten bezogen werden, sofern ihr kein Gegenstand der Erfahrung entspricht. Auf solche unberechtigte Anwendung der Verstandeskategorien auf die Idee des Unbedingten führt Kant alle Ideen der reinen Vernunft zurück, die somit keinen wirklichen Sinn erreichen können. Einen solchen können zwar die von den Verstandeskategorien konstituierten Erscheinungen präsentieren. Doch drücken sie nur einen von den Formen des transzendentalen Subjekts gesetzten, nicht aber einen von diesen unabhängigen und objektiven Sinn aus. Somit gibt es für Kant keinen Sinn, der über die transzendentale Immanenz hinaus objektive Geltung beanspruchen könnte. Gleichwohl fragt er aber nach dem Sinn des Verhältnisses zwischen dem transzendentalen Subjekt und den Dingen an sich, den er nicht als transzendentalen, sondern als unbedingt gültigen und objektiven zu bestimmen sucht. Diesen findet er darin, daß beide Bereiche an keinem gemeinsamen Inhalt teilhaben können. Und dieser Sinn beansprucht eben nicht nur transzendentale Geltung, sondern objektive Gültigkeit sowohl für das transzendentale Subjekt wie für die Dinge an sich. Imgleichen sucht er die Grenze, die zwischen den Dingen an sich und der transzendentalen Immanenz liegen soll, in ihrer objektiven und nicht nur transzendentalen Bedeutung zu erfassen [8]. Und diese

[7] Berkeley, Works, a. a. O. II, 42: For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their esse is percipi, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinking things which perceive them.

[8] Vgl. Prolegomena § 59, Akademie-Ausgabe, Berlin 1910 f., Bd. IV, 361: «Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, daß sie sich bis zur Grenze erweitert.»

erkennt er darin, daß sich die Dinge an sich in keinem Fall in der transzendentalen Sphäre widerspiegeln können und diese umgekehrt kein Analogon im Bereich der Dinge an sich haben kann. Während also das Denken keine, in beiden Sphären sich ausdrückende Sinnobjektivität erfassen kann, richtet sich doch das Fragen auf den für beide Bereiche gültigen Sinn ihres gegenseitigen Sichausschließens. Die Dinge an sich sollen für das Denken völlig unerreichbar sein, und doch ersucht das Fragen gerade ihren objektiven Sinn und bestimmt diesen als einen solchen, der sich wesenhaft und notwendig jeder Denkbarkeit entziehe, also grundsätzlich und immer anders sei, als er gedacht werden könne. Mit seinen Kategorien trifft das Denken die Dinge an sich nie, und doch trifft das Fragen mit eben diesen Kategorien die Dinge an sich sehr wohl, um sie zu ergründen in ihrer Allgemeinheit und Unerkennbarkeit wie in ihrem Verhältnis zu den Erscheinungen und den Formen des Verstandes [9]. Während also der Verstand die Kategorien nur auf Erscheinungen beziehen kann, bringt das Fragen sie zu vollgültiger Anwendung auf die Dinge an sich.

II. DAS FRAGEN IM WIDERSPRUCH ZUR SUBJEKTIVIERUNG DES OBJEKTIVEN

Um einerseits am Immanentismus festzuhalten, andererseits aber doch ein Erfassen objektiven Sinnes zu ermöglichen, muß das Denken versuchen, diesen selbst in die Immanenz hereinzuholen, d. h. ihn zu versubjektivieren. Während aber das Denken bereit ist, diesen Schritt zu vollziehen, widersetzt sich ihm jedoch das Fragen. Denn es zielt nicht eine subjektive, sondern eine subjektüberlegene Objektivität an, der es über alle Versubjektivierung hinweg sich zugewiesen und verbunden weiß. Wird ihm eine, dem transzendentalen oder existentiellen Subjekt überantwortete Objektivität als Zielpunkt seiner Bewegung vorgehalten, so anerkennt es diese nicht als sein eigentliches Gegenüber, sondern schreitet über sie hinweg zur subjektfreien Objektivität, um allein in dieser das ihr entsprechende und wesensgemäße Korrelat zu erkennen.

[9] Wie Kant die Kategorien der «Allheit», «Vielheit», «Realität», «Negation», «Limitation», «Kausalität» und des «Daseins» auf die Dinge an sich anwendet, ist aufgewiesen in: W. Weier, A Metacritique of Kant's Critique of Reason. In: International Philosophical Quarterly, Vol. VIII, No. 3, 1968, 317–333. Ders.,

So sind Fichte, Schelling und Hegel in dem Bestreben vereinigt, alle, dem Ich vorgeordnete Sinnobjektivität in die weltimmanente Identität von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Ich und Nicht-Ich, Idealität und Realität, Idee und Materie zu verlegen, um diese sich wiederum in den Setzungen des transzendentalen Subjekts verwirklichen zu sehen. Diese Identität, welche Fichte «absolutes Ich» [10], Schelling «objektiven Geist» [11], Hegel «Weltgeist» [12] nennt, setzt allen Sinn, und jenseits ihrer Entwürfe soll es keinen geben. Aller Sinn ist also ein von transzendentaler Immanenz bestimmter, nicht aber ein diese bestimmender, ihr vorgeordneter. Dennoch fragen die Deutschen Idealisten nach dem Sinn der transzendentalen Identität, den sie nicht als einen bloß transzendentalen, sondern als eine für alle Wirklichkeit gültige und daher ihr vorgegebene Objektivität zu bestimmen suchen. So sehr sie nun behaupten, der Sinn der transzendentalen Identität sei ein von dieser selbst urgehobener, fragen sie doch nicht nach einem Sinn, der in der Relation zum transzendentalen Subjekt aufginge, von diesem allein konstituiert, von seiner Entfaltung in Welt, Zeit und Geschichte abhängig wäre. Vielmehr forschen sie nach dem Sinn der gesamten transzendentalen Immanenz als einem absolut gültigen, objektiven, vorgegebenen und dieselbe bestimmenden. Indem sie also durch Hineinnahme der Sinntranszendenz in die transzendentale Immanenz allen Sinn aus den transzendentalen Setzungen herzuleiten suchen, richten sie sich auf den Sinn, der die Funktion der transzendentalen Subjektivität selbst bezeichnet, als auf eine letzte und unableitbare Urphänomenalität. Während sie jeden, dem Ich und seinen Setzungen vorgegebenen Sinn ablehnen, fragen sie nach der Bestimmung des Ich und seinem Verhältnis zum Nicht-Ich als nach einem subjektenthobenen, bloßer Transzendentalität überlegenen und unverfügbaren Sinn.

Hegel suchte dieses Ineinander von geleugneter und erfragter Sinnobjektivität dialektisch zu fassen, indem er zeigen wollte, wie transzendenter und transzendentaler Sinn tatsächlich aufeinander zurück-

Logical Problems of Epistemological Immanentism. In: Ratio, Vol. XIV, No. 1, 1972, 59–73.

[10] Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. H. Fichte. Berlin 1845/46, I, 123, 280.

[11] System des transzendentalen Idealismus. (Werke, hrsg. v. M. Schröter.) München 1958–62, Bd. II, 352.

[12] Die Vernunft in der Geschichte. (Werke, hrsg. v. G. Lasson.) Leipzig 1930, 34.

laufen, miteinander schwanger gehen, ineinander Einkehr halten, nicht um sich aufzugeben, sondern um so allererst zu sich zu finden. Doch indem er die Bedeutung dieser Dialektik zu erfassen suchte, richtete er sich nicht wiederum auf einen Sinn, der seine Antithese, also die Negation aller Dialektik, als gleich gültig enthielte. Denn sobald diese in Geltung träte, könnte sie ja nicht mehr auf dialektischem Wege zur These der Dialektik zurückkehren, so daß letztere aufgehoben wäre. Vielmehr erfragt Hegel den Sinn der Dialektik selbst als eine feststehende und daher undialektische Objektivität.

Nicht durch idealistische Identifizierung von Subjektivität und Objektivität, wohl aber durch «Einswerden» [13] beider, durch ein «Drängen vom Subjektiven zum Objektiven und umgekehrt» [14], durch «die Bewegung des Umschlagens von Objektivität in Subjektivität und umgekehrt» [15] will Jaspers allen subjektüberlegenen Sinn in die existentielle Immanenz hereinholen und als eine dieser vorgegebene Objektivität aufgeben: «Ohne diese schaffende Subjektivität tritt keine Objektivität ins Dasein» [16]. «In der Weltorientierung ist anzuerkennen die Bedingtheit aller objektiven Gegenständlichkeit durch das Subjekt» [17]. Diese Einswerdung von Subjektivem und Objektivem betrachtet Jaspers als die Existenz. Sie «erscheint sich als jeweilige Totalität von Objektivität und Subjektivität» [18]. Deshalb gibt es unabhängig von Existenz keine «Weltorientierung» [19] und keine «Transzendenz» [20], keine «Wahrheit» und keinen «Sinn»: «Philosophische Wahrheit ist nicht unabhängig von mir, sondern gilt nur, sofern sie in mir lebendig ist, weil ich sie bin ... als vollziehend in der Existenz» [21]. «Der Sinn der Wissenschaft ist als unbedingter existentiell» [22]. «Subjektivität und Objektivität schlagen hier so ineinander um, daß kein festes Resultat zu gewinnen ist» [23]. Aller Sinn besteht nur als getragen von Existenz und bricht zusammen,

[13] Philosophie II, Existenzerhellung. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, 342.
[14] Ebd.
[15] Ebd. 349.
[16] Ebd. 341.
[17] Ebd. 340.
[18] Ebd. 337.
[19] Philosophie I, Philosophische Weltorientierung. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, 52.
[20] Vernunft und Existenz. München 1960, 53.
[21] Von der Wahrheit. München 1947, 652.
[22] Philosophie II, 345.
[23] Ebd.

wenn alle Existenz ihn verläßt [24]. Er ist dem existierenden Geist und seiner Geschichtlichkeit überliefert «als die von ihm selbst erweckte Idee» [25]. Deshalb betont Jaspers: «Gerade weil Philosophieren aus möglicher Existenz ist, kann es nicht auch diese zu seinem Objekt machen, das es erforscht und erkennt» [26]. Hinter all diesen Aussagen verbirgt sich jedoch ein Fragen nach dem zu erhellenden Sinn der Existenz überhaupt und ihrer ontischen Struktur. Diesen Sinn ersucht Jaspers keineswegs als einen solchen, der wegen seiner Rückverwiesenheit auf «mögliche Existenz» und «Subjektivität» im grundsätzlich Unbestimmbaren und Jeweiligen existentieller Bedingtheit verbliebe. Vielmehr will er ihn als einen solchen erfassen, der eine objektive Bestimmung der Existenz, eine verbindliche Aussage über sie ermöglicht und dem unbedingte Geltung zur Bezeichnung existentieller Wirklichkeit und Eigentlichkeit zukommen soll. Zwar betont Jaspers immer wieder daß «Existenzerhellung» nur «Zeichen für den an existentielle Möglichkeiten appellierenden Gedanken» [27] und keine «Feststellung dessen, was objektiv ist» [28], sein wolle. Dabei fragt er aber doch ohne Zweifel nach der reinen Objektivität eben des Inobjektiven oder nicht Objektivierbaren, die er gerade als einen verbindlichen Sinn herauszustellen sucht. Imgleichen faßt er die existentielle Einheit von Subjektivität und Objektivität nicht wiederum als eine solche auf, sondern als eine feststehende und übersubjektive Wahrheit. Wenn er erklärt, daß «Wahrheit», «Wahrsein», «Sinn von Wahrheit» und «Sein» sich «nur» in der «Kommunikation» zeigen [29], so meint er schon nicht mehr den an diese gebundenen Sinn, sondern Sinn und Wahrheit überhaupt und unabhängig von jeder Form der Mitteilung. Denn um von aller, jenseits der kommunikativen Immanenz liegenden Wahrheit sagen zu können, daß diese nicht bestehe, muß er doch gerade nach einer solchen fragen, die über jene hinausliegt. Dessen ungeachtet setzt Mitteilung und Kommunikation die Möglichkeit existentieller Teilhabe an einem, zwei oder mehreren Existenzen gemeinsamen Sinn vor-

[24] Von der Wahrheit, 620.
[25] Philosophie I, 113.
[26] Ebd. 26.
[27] Philosophie II, 15.
[28] Ebd.
[29] Von der Wahrheit, 587: «Der Sinn von Wahrheit ist wesentlich in Kommunikation und nie ohne sie». Ebd. 643: «Wie Sein sich nicht von Wahrsein – dem Sein für uns – lösen läßt, so nicht von der Mitteilbarkeit. *Nur* als Wirklichkeit durch Mitteilung zeigt sich Wahrheit im Zeitdasein. Lösen wir die Wahrheit von der Mitteilung, so erstarrt sie zur Wesenlosigkeit ... Der mehrfache Sinn von Wahrheit muß in der Weise der Mitteilbarkeit sich zeigen.»

aus [30]. So sehr dieser Sinn von ihrer jeweiligen Subjektivität mitbestimmt sein mag, muß doch jener Sinn davon unabhängig sein, der allererst die Möglichkeit gemeinsamer Sinnteilhabe als eine grundsätzliche und für alle Existenzen gleiche besagt.

III. DAS FRAGEN IM GEGENSATZ ZUR VERZEITLICHUNG DES ZEITLOSEN

Indem das Fragen stets dem objektiven Sinn zugewandt ist, kann es sich weder damit abfinden, daß dieser in unerreichbarer Ferne liege, noch sich darauf einstellen, daß er der Subjektsphäre zugehöre. Angesichts dieser Situation verbleiben dem Denken nur zwei Möglichkeiten. Entweder es muß grundsätzlich zur Annahme der Möglichkeit objektiver Sinnfindung zurückkehren, oder aber es muß das Bestehen jeglicher Sinnobjektivität leugnen. Nachdem aber der erste Weg bereits durch den Immanentismus wie den subjektivistischen Autonomismus abgewiesen war, erschien die relativistische und historistische Auflösung aller objektiven Sinngeltung als die nächstliegende Konsequenz. Besonders die Lebensphilosophie war es, die den breit angelegten Versuch unternahm, alle überzeitlichen Inhalte in der Zeitlichkeit und Zufälligkeit ihrer geschichtlichen Medien untergehen zu lassen. Dabei sah sie keinen Unterschied mehr zwischen der Bedingtheit der Darstellung oder des Ausdrucks von Sinn und der Unbedingtheit seiner Geltung, sondern setzte diese mit jener gleich. Allein das Fragen nach zeitüberlegenem und bleibendem Sinn ließ sich von diesem Unterfangen wenig beeindrucken. Vielmehr zielte es mit unverminderter und eher intensivierter Nachhaltigkeit den Sinn als eine dem Werdensfluß enthobene und ihm überlegene Objektivität an, der es sich nach wie vor verbunden und zugewiesen sah.

Über den Werdensprozeß des Lebens und der Geschichte hinausliegende überzeitliche Sinngeltungen lehnt W. Dilthey mit der Begründung ab. «Gäbe es hinter dem Leben ... ein Zeitloses, dann wäre dieses ein Antezedens des Lebens: denn es wäre danach das, was für den Lebensverlauf in seinem ganzen Zusammenhang die Bedingung wäre: dieses Antezedens wäre dann das, was wir eben nicht erlebten und darum

[30] Ebd. 647: «Die Mitteilung erfolgt – unter ständiger Bindung an den Ganzheitssinn – durch Führung der Idee».

nur Schattenreich» [31]. Den letzten Erklärungsgrund des Wirklichen sieht Dilthey daher in der reinen Tatsächlichkeit, im bloß Zufälligen, das keinerlei Sinnzusammenhang aufweist: «Der letzte Erklärungsgrund der Welt ist die Tatsächlichkeit, die reine Faktizität. Diese ist aber an das Lebensgefühl gehalten der Zufall» [32]. Der Grund der Geschichte ist «die irrationale Faktizität» [33]. So kann es für Dilthey auch keinen Sinn von überzeitlicher Bedeutung geben der die rein zufällige Folge der psychischen Akte übergreifen und auf eine Einheit hin zentrieren könnte: «Jeder psychische Zustand ist zu einer gegebenen Zeit in mir aufgetreten und wird zu einer gegebenen Zeit wieder verschwinden. Er hat einen Verlauf: Anfang, Mitte und Ende. Er ist ein Vorgang. Mitten im Wechsel dieser Vorgänge ist nur das permanent, was die Form unseres Bewußtseins selber ausmacht: das Korreletivverhältnis des Selbst und der gegenständlichen Welt» [34]. Trotz dieser Grundposition versagt Dilthey es sich keineswegs, nach in dem Lebensprozeß hervortretenden «Zusammenhängen», «Bedeutungen», «Strukturen» und «Gestalten» zu fragen. Er sucht nach Ganzheiten und Sinnbezügen innerhalb des Lebensflusses: «In diesem Lebensverlauf ist jedes einzelne Erlebnis auf ein Ganzes bezogen. Dieser Lebenszusammenhang ist nicht eine Summe oder ein Inbegriff aufeinander folgender Momente, sondern eine durch Beziehungen, die alle Teile verbinden, konstituierte Einheit» [35]. Darüber hinaus fragt Dilthey nach der «Bedeutung» des Lebens und findet: «Bedeutung ist die umfassende Kategorie, unter welcher das Leben auffaßbar wird» [36]. «Nur die Kategorie der Bedeutung überwindet das bloße Nebeneinander, die bloße Unterordnung der Teile des Lebens. Und wie Geschichte Erinnerung ist und dieser Erinnerung die Kategorie der Bedeutung angehört, so ist diese eben die eigenste Kategorie geschichtlichen Denkens» [37]. Und Dilthey scheut sich nicht, diese Kategorie auf «die reine Faktizität» des Lebens anzuwenden: «Soweit nun in der Geschichte Zusammenhänge auftreten, wird von uns der Begriff der Bedeutung einfach angewandt» [38]. Über die Kategorie der «Bedeutung» hinaus sucht

[31] Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Ges. Schriften, Leipzig u. Berlin 1924, Bd. V, 5.

[32] Weltanschauungslehre. Ges. Schriften, Bd. VIII, Stuttgart 1960, 53.

[33] Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ges. Schriften, Bd. VII, Stuttgart 1958, 288.

[34] Die geistige Welt, a. a. O. V, 200.

[35] Der Aufbau der geschichtlichen Welt, a. a. O. VII, 140.

[36] Ebd. VII, 232.

[37] Ebd. VII, 292.

[38] Ebd. VII, 255.

Dilthey nach der «Struktur»: «Während die Bedeutung die Kategorie für den unzerlegten Lebenszusammenhang ist, entsteht die Kategorie der Struktur erst aus der Analysis desselben, wo Lebendes in ihm wiederkehrt» [39]. Weiter richtet sich Dilthey auf im Lebensprozeß aufscheinende «Gestalten», wiewohl er jedes überzeitliche Moment aus seinem Lebensverständnis ausschließen will, und er entdeckt eine «Steigerung» [40] und «Entwicklung zu höherer Gestalt» [41]. Indem er solche Sinnphänomene hinterfragt, gelangt er schließlich zu dem Ergebnis: «In ihr (sc. der Bedeutung) liegt die Beziehung eines äußeren, einzelnen Ereignisses auf ein Inneres, und zwar liegt dies Innere im Zusammenhang der Ereignisse untereinander, der nicht von dem letzten Glied aus gebildet ist, sondern zentriert zu einem Mittelpunkt, zu dem alles Äußere als zu einem Innen sich verhält. Jenes ist die unendliche Linie von Wirkungen, die einen *Sinn* enthält. Erst dieser schafft Einheit» [42]. Diese fragende Hinwendung zu zeitüberlegenen Inhalten zeigt sich zutiefst darin, daß Dilthey seine Auflösung alles Zeitlosen in der Zeit selbst als einen unbedingt gültigen Sinn erfragen mußte.

Imgleichen wollen Rudolf Eucken, Georg Simmel und Ernst Troeltsch allen überzeitlichen Sinn der Zeitlichkeit und Veränderung der Lebensprozesse überantworten. Eucken will diesen auf die Bedingtheit und Jeweiligkeit des Lebens zurückführen, indem er ihn als das «Beisichselbstsein des Lebens» [43] zu deuten sucht. So will auch Simmel in einer «Achsendrehung» [44] jede zeitüberlegene «Form» vom Leben selbst konstituiert sehen, so daß sie nicht mehr eine werdelose und urphänomenale Sinngestalt, sondern eine dem Wandel selbst unterworfene Wirklichkeit bezeichnet [45]. Desgleichen will Troeltsch das «religiöse Apriori»

[39] Ebd. VII, 237.

[40] Die geistige Welt. a. a. O. V, 224.

[41] Ebd. V, 219.

[42] Der Aufbau der geschichtlichen Welt. a. a. O. VII, 249.

[43] Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig 1908, 151. Mensch und Welt. Leipzig 1918, 377.

[44] Lebensanschauung. München u. Leipzig 1918, 38: «Die Formen oder Funktionen, die das Leben ... hervorgetrieben hat, werden derart selbständig und definitiv, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet, und daß das Gelingen dieser Einordnung als eine ebenso letzte Wert- und Sinnerfüllung gilt, wie zuvor die Einfügung dieser Formen in die Ökonomie des Lebens. Die grossen geistigen Kategorien bauen zwar am Leben ... Erst wenn jene große Achsendrehung des Lebens um sie herum geschehen ist, werden sie eigentlich produktiv; ihre sachlich eigenen Formen sind jetzt Dominanten, sie nehmen den Lebensstoff in sich auf und er muß ihnen nachgeben».

[45] Ebd.

als «Spontaneität, Apriorität, Selbstgewißheit *ohne* Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit» [46] verstehen. Dennoch richten sich diese Verfechter des Heraklitismus in ihrem Fragen gerade auf einen Sinn von bleibender und überzeitlicher Geltung. Nicht nur, daß sie ihre Deutung des Lebens selbst auf einen solchen hin befragen. Sie suchen auch in den Gestalten des Lebens nach ihm. Eucken bezieht die dem Leben entsprungene «Form» auf eine darin sich vergegenwärtigende «zeitüberlegene» [47] Bedeutung, die es ihm gestattet, an einen «Sinn oder Wert des Lebens» [48] selbst zu glauben. Simmel will in der «Form» einen «Sinn» [49] als «zeitlos Invariables» [50], ein «ideelles Zentrum» [51] entdecken. Und Troeltsch will das «religiöse Apriori» «aus dem Fluß des psychischen Geschiebes» befreien [52], um darin «Einheit, Zusammenhang und Sinn» zu sehen [53].

Auch Henri Bergson kann sich nicht denken, daß in fließender, zeitlicher, veränderlicher Wirklichkeit ein Beharrendes, Zeitloses, Übergeschichtliches anwesen könne. Er kennt nur das Entweder-Oder: bleibender Sinn oder veränderliches Leben, schließt aber die Möglichkeit aus, daß das Leben in all seiner Unbeständigkeit und Bewegtheit an einem zeitüberlegenen Sinn teilhaben könne [54]. Angesichts dieser Alternative entscheidet er sich für die Wirklichkeit des Lebens [55] und wirft dem auf gültige Sinngehalte ausgerichteten «Geist» vor, die geschichtliche Welt, den Lebensstrom durch sein «Netz» starrer Gestalten und Formen hindurchfließen zu lassen und so zu verfehlen [56]. Dennoch sucht auch Bergson in seiner Negation alles Zeitlosen einen zeitüberlegenen Sinn. Darauf deutet auch die Tatsache, daß er nach einer, dem Werden selbst enthobenen «Richtung» des gesamten Lebensflusses fragt [57]. Er bleibt aber bei dieser Frage stehen, ohne diesen «Richtungs»-Sinn auf

[46] Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge. Berlin 1916, 36.
[47] Der Sinn und Wert des Lebens, 151.
[48] Ebd. Vgl. Mensch und Welt, 323.
[49] Lebensanschauung, 17.
[50] Ebd. 16 f.
[51] Ebd.
[52] Zur Frage des religiösen Apriori. Ges. Schriften, Bd. II, Tübingen 1913, 761.
[53] Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schriften, Bd. III, Tübingen 1922, 183. Vgl. Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge, 41.
[54] L'Evolution créatrice. Paris 1957, 237.
[55] La pensée et le mouvant. Paris 1946, 217.
[56] L'évolution créatrice, 317.
[57] La pensée et le mouvant, 133: «le sens, qui est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction».

einen ihn bestimmenden und ihm übergeordneten Sinngrund zu befragen. Doch hat Maurice Blondel die Sinnfrage Bergsons über sich hinaus oder – richtiger – zu sich selbst geführt, indem er den Lebensstrom in «Teilhabe» [58] an einer übergreifenden «Ordnung» [59] und an einem diese urhebenden transzendenten «Intellekt» [60] sehen wollte.

Während die Lebensphilosophie glaubt, jenen urphänomenalen Sinn, den sie gleichwohl erfragt, durch seine Rückführung auf die Zeitlichkeit des Lebens aufgehoben zu haben, will Heidegger zeigen, daß der «Sinn» oder die «Wahrheit des Seins» gerade in der Zeitlichkeit bestehe. Er geht davon aus, daß «Wahrheit» und «Sinn» allein im Dasein der Ek-sistenz sich ereigne: «Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist ... Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein» [61]. «Hält man diese grundsätzlich ontologisch-existenziale Interpretation des Begriffes von 'Sinn' fest, dann muß alles Seiende von nicht daseinsmäßiger Seinsart als unsinniges, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden» [62]. Diesen Sinn des Daseins sucht er in seiner «Sorgestruktur» als Zeitlichkeit zu erfassen: «Das Phänomen der Sorge befragen wir dann auf seinen ontologischen Sinn. Die Bestimmung dieses Sinnes wird zur Freilegung der Zeitlichkeit» [63]. «Zeitlichkeit ist der Seinssinn der Sorge» [64]. «Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen» [65]. Damit will Heidegger keineswegs nur sagen, daß der Seinssinn ein solcher der Zeitlichkeit sei, sondern diesen vielmehr selbst als zeitlich verstehen: «Der zeitliche Sinn .. des Daseins: Die Analyse der Zeitlichkeit zeigte, daß die wesentlichen Strukturen der Zeitlichkeit ... selbst existenzial in die Zeitlichkeit zurückgenommen werden müssen» [66]. Und er hebt hervor: «Auch das 'Unzeitliche' und 'Überzeitliche' ist hinsichtlich seines Seins 'zeitlich'» [67]. Dennoch will Heidegger den «Sinn des Seins» nicht als ein

[58] La pensée, II: Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement. Paris 1934, 391.

[59] La pensée, I: La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée. Paris 1948, 159.

[60] La pensée, II, 389.

[61] Sein und Zeit. Tübingen 1963, 226.

[62] Ebd. 152.

[63] Ebd. 303.

[64] Ebd. 367, 436.

[65] Ebd. 17.

[66] Ebd. 370.

[67] Ebd. 18.

zeitlich bedingtes Ereignis, sondern als eine dem Fragenden vorausliegende, ihn vorgängig leitende und daher ihm vorgeordnete Gegebenheit erfragen: «Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her ... Nach dem Sinn von Sein soll die Frage gestellt werden ... Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her» [68]. Diesen Sinn erkennt er darin, daß die «Wahrheit des Seins» sich in den Entwürfen des ek-sistierenden Daseins «ereigne» [69], «lichte» und zugleich «verberge» [70]. Es kommt nun darauf an zu sehen, daß jener Seinssinn, der in die Zeitdimension «zurückgenommen werden soll», nicht mit diesem Sinn identisch sein kann, den Heidegger als gültigen und objektiven Bestimmungsgrund allen Seins erfragt. Denn da dieser ja alles Sein, alle «Wahrheit des Seins», seine innere Struktur wie seinen ontologischen Prozeß ergründen soll, muß er dem als zeitlich gedeuteten Seinssinn überlegen, ihm vorgeordnet sein, um ihn auf sich hin bestimmen zu können. Und sofern Heidegger diesen urphänomenalen Sinn als die Urbedeutung des Verhältnisses von Seinssinn und Zeit freizulegen sucht, meint er ihn als einen solchen, der selbst schon nicht mehr dem Zeitgeschehen unterworfen, sondern diesem enthoben ist. Denn damit dieser jene Zuordnung von zeitlichem Sinn und Sein überhaupt gewähren kann, die für Heidegger letztgültige und daher bereits zeitüberlegene Wahrheit des Seins offenbart, kann er nicht mit seinen zeitlichen Medien zusammenfallen, sondern muß über diese in überzeitlicher Weise verfügen. Mag also Heidegger den «Sinn des Seins» als noch so zeitlich verstehen, den Bezug zwischen Sinn, Sein und Zeit ersucht er um nichts weniger als ein Urphänomen von überzeitlicher Bedeutung.

IV. DIE ÜBERWINDUNG DES NIHILISMUS IM FRAGEN

Alle Versuche, die das Denken unternahm, um den objektiven Sinn entweder für unerreichbar zu halten, in die transzendentale oder existentielle Immanenz zu verlegen oder ihn in der Zeitdimension auf- und untergehen zu lassen, standen also in einem widersprüchlichen Verhältnis zur Haltung des Fragens, das sich stets auf eine erkennbare, subjektentbundene und zeitüberlegene Sinnobjektivität ausrichtete.

[68] Ebd. 5.
[69] Brief über den Humanismus. Bern 1947, 66, 70, 77, 82.
[70] Holzwege. Frankfurt 1963, 42 f., 49.

Wollte das Denken nicht zur Annahme der Möglichkeit objektiver Sinnfindung zurückkehren, so sah es nur noch den Weg, allen Sinn zu leugnen und das diesem verpflichtete Fragen zu suspendieren. Um eine totale Preisgabe aller Sinn-, Wert- und Wesensgehalte bemühte sich der Nihilismus. Doch diesem stellt sich das Fragen nicht weniger entgegen als dem Immanentismus, Autonomismus und Historismus. Denn über alle nihilistischen Antizipationen schreitet es hinweg, um diese gerade auf einen objektiven Sinn zu befragen und so freilich zu überwinden.

Nietzsche begründet seine nihilistische Preisgabe aller objektiven Werte damit, daß er diese als «Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschaftsgebilde» [71] zu demaskieren sucht. Sie sind daher für ihn «nur fälschlich projiziert in das Wesen der Dinge» [72]. Das Gleiche gilt von allem Sinn: «Unsere Werte sind in die Dinge hineininterpretiert. Gibt es denn einen Sinn im An-sich? Ist nicht notwendig Sinn eben Beziehungs-Sinn und Perspektive? Aller Sinn ist Wille zur Macht (alle Beziehungs-Sinne lassen sich in ihn auflösen)» [73]. Aber eben diese Sinnlosigkeit der Welt befragt Nietzsche auf ihren objektiven Sinn. Und diesen erkennt er darin, daß der «Wille zur Macht» oder zum «Leben» [74] letztes Wert- und Sinnkriterium sei: «Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls» [75]. Daraus will er ersehen, daß den «physiologischen» [76], «tatsächlichen» [77], «naturalistischen» [78] «Werten» die Vorrangstellung zukomme gegenüber den «moralischen Werten», die nur «Scheinwerte» [79] seien. Dieselbe Wirklichkeit des «Willens zur Macht», die allen objektiven Sinn und Wert zu bloßen Perspektiven menschlicher Herrschaftsansprüche entwirklicht, ist es also, die Nietzsche auf ihren unbedingt gültigen Sinn befragt, durch den er den Nihilismus zu überwinden sucht.

Eine analoge Situation läßt sich in der nihilistischen Dichtung des Expressionismus beobachten. Wie Nietzsche so bekennt sich auch Gott-

[71] Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Hrsg. v. P. Gast u. E. Förster-Nietzsche. Stuttgart 1964, 16.
[72] Ebd.
[73] Ebd. 410.
[74] Ebd. 274.
[75] Ebd. 367.
[76] Ebd. 265.
[77] Ebd.
[78] Ebd. 323.
[79] Ebd. 265.

fried Benn zur Absage an allen verbindlichen Sinn [80]. Dennoch fragt er nach einem vorgängigen Sinn, in dem das Ich mit allem Begegnenden vereinigt ist. Denn nur weil er einen solchen ersucht, kann er überhaupt eine Kluft beobachten, die sich zwischen dem nach Sinn fragenden Ich und den als sinnlos erlebten Einzelfakten auftut [81]. Allein indem er sich auf sinnvolle Zusammenhänge ausrichtet, sind ihm die sinnlosen Zufälle des Daseins nicht fraglos und selbstverständlich, sondern erscheinen ihm als bedeutungslose «Szenen» oder «Zyklen» [82]. Nur weil er in menschlicher Existenz die Zentrierung auf eine Sinneinheit erwartet, kann er diese vermissen und in die Jeweiligkeit augenblickshafter Vollzüge und Situationen zerrissen sehen [83]. Wie Nietzsche verbleibt auch Benn nicht bei der angenommenen Tatsache, daß hinter allem das «Nichts» [84] stehe, sondern befragt diese auf ihre objektive Bedeutung. Die will er darin finden, daß gerade die Sinnlosigkeit allen Seins der «Kunst» allererst die Sendung verleihe, ihre Sinngestalten dem absoluten «Chaos» entgegenzustellen [85]. In dem «nicht mehr aufzuhaltenden Realitätszerfall», im Untergang allen, die menschliche Existenz vorbestimmenden Wesenssinnes will er den Sinn erkennen, daß der Mensch eben dadurch erst wieder die Chance erhalte, die «alten noch substantiellen Schichten», sein eigentliches «metaphysisches Wesen» als das «Schöpfungsfrühe» noch einmal ins Bewußtsein zu wenden [86]. Man geht gewiß nicht zu weit in der Behauptung, daß der Expressionismus überhaupt sich im

[80] Ges. Werke, hrsg. v. D. Wellershoff. Wiesbaden 1960, Bd. II, 447. Ebd. I, 22. Ebd. VII, 1788.

[81] So sagt er von dem Ich, es sei: «Entfremdet früh dem Wahn der Wirklichkeiten, / versagend sich der schnell gegebenen Welt, / ermüdet von dem Trug der Einzelheiten, / da keine sich dem tiefen Ich gesellt» (ebd. I, 233).

[82] Ebd. I, 186: «Quartäre, Zyklen, Szenen, / doch keine macht dir bewußt, / ist nun das Letzte die Tränen / oder ist das Letzte die Lust / oder beides ein Regenbogen, / der einige Farben bricht, / gespiegelt oder gelogen – / du weißt, du weißt es nicht».

[83] Ebd. I, 208: «Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer, / ein Flammenwurf, ein Sternenstrich – / und wieder Dunkel, ungeheuer, / im leeren Raum um Welt und Ich».

[84] Ebd. IV, 1001: «Dies Nichts, das wir hinter allen Gestalten sehen, allen Wendungen der Geschichte, den Begriffen, hinter Stein und Bein. Das wäre die Lage des Ich».

[85] Ebd. IV, 1002: «Gerade weil die Lage so über alles gespannt ist, ... sehen wir das Produktive gegen dies naturalistische Chaos im Mühen um einen Grund, ein Sein, ein ordnendes Gesicht, stehen wir plötzlich vor einer Art Gesetz, dem Gesetz von einer formfordernden Gewalt des Nichts, und dies scheint das Gesetz des Produktiven zu sein. Die formfordernde Gewalt des Nichts».

[86] Ebd. IV, 1002.

Spannungsfeld zwischen der nihilistischen Absage an alle führenden Sinngehalte und einem auf solche gerade hingebannten Fragen bewegt. Dazu seien nur einzelne Hinweise angeführt: Ernst Stadler erlebt die «Zeit» als ein Etwas, das «wie dunkles Wasser» «durch der Seele Mulden schießt» [87], indem er nach überzeitlichen Inhalten fragt, auch wenn er diese nicht mehr finden zu können meint. Die «Welt» erscheint ihm «aufgerissen» [88], weil er nach kosmischer Sinneinheit verlangt, obgleich er nicht mehr daran glauben kann. Hermann Kasak sieht sich auf einen ziellosen Weg «geschleudert» [89], als einen «umsont» [90] «Wartenden» [91], sofern er um einen zielgebenden Sinn weiß, während er diesen vermißt. Weil Georg Heym eine ganzheitliche Sinngestalt seines Daseins erfragt, obgleich er diese nicht mehr erkennen zu können meint, sieht er diese «zerballt in der dürftigen Faust eines Kindes» [92]. Franz Werfel nennt sein «Wesen» ein «windiges Gerüst, darein das räuberische Leben fährt» [93], indem er einen Halt und Festigkeit vermittelnden, substantiellen Sinn ersucht, so wenig er ihn antreffen zu können glaubt. Auch von Max-Hermann Neiße kann man sagen, daß er einen letztgültigen Sinn erfragt, obgleich er diese Frage für gegenstandslos hält. So ist es zu verstehen, daß er noch auf ein «einzig Rettendes», «ein Wort, das abgrundtief aus aller Lebensangst befreit», wartet, während er sich als «ganz Verlassenen» sieht [94]. Weil Johannes E. Becher unaufteilbarer Sinnganzheit zugewandt ist, so wenig er diese noch entdecken zu können meint, gelangt er zu dem Bewußtsein, zu «Fetzen und Scherben» verworfen zu sein [95].

Für Sartre ist alles Sein dadurch bezeichnet, daß es jede, an es gerichtete Frage nach objektivem Sinn grundsätzlich verneint. Sofern es also selbst die Bedingung aller Verneinung, «Abwesenheit, Andersheit, Abstoßung und Trennung» [96] darstellt, ist es vom «Nichts» heimgesucht: «La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire non, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous,

[87] In: M. F. E. van Bruggen, Im Schatten des Nihilismus. Amsterdam 1946, 162.

[88] Ebd. 157.

[89] Ebd. 145.

[90] Ebd. 68.

[91] Ebd. 67.

[92] Ebd. 76.

[93] Ebd. 173.

[94] Ebd. 151.

[95] Ebd. 72.

[96] L'être et le néant. Paris 1949, 57: «l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, le regret, la distraction».

c'est que le néant hante l'être» [97]. Kann das Sein keinen Sinn präsentieren, so ist es letztlich selbst das «Nichts»: «Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être; si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver» [98]. Es gibt daher keinen, dem Leben übergeordneten Sinn: «La vie n'a pas de sens, à priori» [99]. Der Mensch ist ursprünglich nur sein eigener Entwurf, dem «keine menschliche Natur» [100] und «überhaupt nichts» [101] vorgegeben ist, so daß stets die «Existenz» der «Essenz» vorangeht [102]. Dennoch befragt Sartre diese, vom «Nichts» bestimmte Situation der Existenz auf ihren objektiven Sinn, den er nicht wiederum dem «Nichts» ausliefert. Diesen findet er darin, daß der Mensch, gerade weil ihm kein Sinn vorgeordnet sei, absolute Freiheit besitze: «Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté» [103]. Und die Verwirklichung dieser Freiheit betrachtet er als ein Wertkriterium für menschliche Existenz. Deshalb lehnt er einen Menschen ab, der der freiheitlichen Selbstwahl ausweicht oder sich der Zufälligkeit des Daseins überläßt [104]. Darüber hinaus ersucht Sartre im «Nichts» allen Sinnes den Sinn der Verantwortung als einen objektiven und unbedingt verbindlichen: «Mais si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est ... Et, quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes» [105]. «Il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être» [106]. Gerade weil es keinen, menschliche Existenz tragenden Wesenssinn gebe, sei der Mensch voll verantwortlich für das Bild, das er vom Menschen ent-

[97] Ebd. 46.
[98] Ebd. 57.
[99] L'existentialisme est un humanisme. Paris 1946, 89.
[100] Ebd. 22: «il n'y a pas de nature humaine».
[101] Ebd.: «c'est qu'il n'est d'abord rien».
[102] Ebd. 21.
[103] Ebd. 36.
[104] Ebd. 84: «Les uns qui se cacheront ... leur liberté totale, je les appelerai lâches; les autres qui essaieront de montrer que leur existence était nécessaire, alors qu'elle est la contingence même de l'apparition de l'homme sur la terre, je les appellerai des salauds».
[105] Ebd. 24.
[106] L'être et le néant, 639.

werfe. Denn dieses sei für seine ganze Epoche gültig und darin entwerfe er nicht nur den Menschen, sondern die Menschheit [107]. Diese Funktion kann der existentielle Entwurf aber nur dann vollgültig verwirklichen, wenn er tatsächlich dazu bestimmt ist, in seiner Wahl den Menschen und die Menschheit zu begründen. Diese Bestimmung setzt aber wiederum einen vorgängigen Sinn voraus, den Sartre als unabhängigen, objektiven und das «Nichts» überwindenden erfragt.

Auch Camus geht davon aus, daß sich die Welt jeder Sinndeutung verweigere: «Le monde nous échappe ... Ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont. Ils s'éloignent de nous» [108]. Der Mensch sieht sich einem Universum gegenüber, in dem der Zusammenbruch und das «Nichts» liegen: «L'homme absurde entrevoit ainsi un univers ... passé lequel c'est l'effondrement et le néant» [109]. Aber im Unterschied zu Sartre interessiert ihn weniger jene dem Sein unterstellte Verneinung allen Sinnes, sondern vielmehr die Gegenüberstellung des nach Sinn fragenden Menschen und der schweigenden Welt. Diese Konfrontation erweckt das Gefühl des Absurden: «L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel et le silence déraisonnable du monde» [110]. Dieser Gegenüberstellung entspricht die des Suchens nach vernunfthafter Klarheit und des letztlich Irrationalen, Unerklärbaren, welche ebenfalls das Gefühl des Absurden begründet: «Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme» [111]. Diese Absurdität, die die Grundsituation der Existenz bezeichnen soll, befragt aber nun Camus auf ihren Sinn, den er nicht wiederum für absurd hält, sondern als unbedingt gültig ansieht. Diesen will er ausfindig machen und seine Lehren annehmen: «Ainsi de l'absurde: il s'agit de respirer avec lui; de reconnaître ses leçons et de retrouver leur chair» [112]. Er erkennt ihn im Sinn und Wert der Freiheit. Denn gerade weil Welt und Leben, wie er betont, keinen objektiven Sinn darstellen können, sind dem Menschen auch nicht durch einen solchen Schranken gesetzt: «dans la mesure où j'espère, où je m'inquiète d'une vérité ... dans la mesure enfin où j'ordonne ma vie et où je prouve par là que j'admets qu'elle ait un sens,

[107] L'existentialisme est un humanisme, 26–29.
[108] Le mythe de Sisyphe. Paris 1942, 29.
[109] Ebd. 83.
[110] Ebd. 45.
[111] Ebd. 37.
[112] Ebd. 129.

je me crée barrières entre quoi je resserre ma vie» [113]. Deshalb gewinnt er in der Annahme des Absurden absolute Handlungsfreiheit [114], einen Zuwachs an Verfügungsrecht [115] und Leben [116], letzte Autonomie [117] und eine neue Unabhängigkeit [118]. Nun erst kann er sich und sein Leben ausschöpfen [119] und aus der neu erlangten Interesselosigkeit und Gleichgültigkeit [120] versuchen, durch die Quantität und Intensität der Erfahrungen Rekorde zu schlagen [121]. Es wird deutlich, daß Camus, während er die Absurdität sich anzueignen meint, in Wahrheit nach dem Sinn des Absurden fragt, der die Absurdität als solche aufhebt und überwindet. Indem er ausdrücklich fordert, der Absurdität nicht durch ein Hoffen auf Sinn [122], einen Sprung in die Transzendenz [123] oder durch Selbstmord [124] auszuweichen, entzieht er sich ihr doch selbst, sofern er sie auf ihren Inhalt, ihre Aussage und existentielle Bedeutung befragt, die er als einen objektiven und letztgültigen Sinn herauszuarbeiten sich bemüht.

V. DER EINSPRUCH DES FRAGENS GEGEN SEINE AUSWEISUNG AUS DEM PROBLEMBEWUSSTSEIN

Ob das Denken also versuchte, den objektiven Sinn für unerkennbar zu halten, ihn zu versubjektivieren, zu verzeitlichen oder schließlich völlig preiszugeben, nie konnte es menschliche Existenz mit sich in Übereinstimmung bringen, da diese in der ihr unaufgebbaren Haltung des Fragens stets gültigen und verbindlichen Inhalten zugewandt blieb. Deshalb unternahm das Denken einen letzten Versuch, um an der Leugnung objektiver Sinnfindung festzuhalten, indem es das Fragen selbst aus dem Problembewußtsein ausweisen wollte. Doch wiederum sollte

[113] Ebd. 82.

[114] Ebd. 80: «Or si l'absurde annihile toutes mes chances de liberté éternelle, il me rend et exalte au contraire ma liberté d'action».

[115] Ebd.: «Cette privation d'espoir et d'avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de l'homme».

[116] Ebd. 86: «L'absurde et le surcroît de vie qu'il comporte» ...

[117] Ebd. 158: «Un monde demeure dont l'homme est le seul maître».

[118] Ebd. 83: «indépendance nouvelle».

[119] Ebd. 78: «L'homme absurde ne peut que tout épuiser, et s'épuiser».

[120] Ebd. 75: «l'indifference».

[121] Ebd. 84–88.

[122] Ebd. 21.

[123] Ebd. 72.

[124] Ebd. 89.

dieser Versuch am Widerstand des Fragens scheitern. Denn da dieses erst alles Reflektieren wach und in Bewegung hält, indem es ihm seine immer aufs neue ansetzende, weiter und tiefer drängende Dynamik verleiht, ist es ihm unveräußerlich. So reagiert das Fragen auf das Unterfangen, es in seiner Ausrichtung auf objektiven Sinn außer Funktion zu setzen, indem es nach dem gültigen Sinn seiner Suspendierung forscht, um auf diese Weise gerade zu verstärkter Intensität und gesteigerter Wirksamkeit zu gelangen.

Im Gegensatz zu Kant will Husserl einen rein methodischen Immanentismus begründen, das heißt, er will nicht leugnen, daß das Denken einen objektiven Sinn erreiche, will dies aber auch nicht behaupten, sondern vielmehr die Frage nach dem objektiven Sinn ausklammern [125]. Seine methodische Forderung selbst stellt aber schon diese Frage und antwortet bereits darauf, indem sie die «Epoché» gegenüber jedem bewußtseinsunabhängigen Sinn doch zweifellos als einen solchen ansieht. Mehr noch muß Husserl, um im Einzelfall diese Frage auszuschalten, doch genau wissen, wonach er nicht fragen will. Das kann er aber nur wissen, indem er zuvor, wenn auch noch so verhalten, jeweils auf diese Frage schon eingegangen ist. Um die Bewußtseinsphänomene von jeder Ausrichtung auf bewußtseinstranszendente Sinnobjektivität loszulösen, muß er diese bereits als solche intendieren. So muß er nach «wahrhaft Seiendem» [126], «Realem» [127], «Transzendenz» [128], «Welt» [129], «weltlicher Objektivität» [130], «weltlicher Transzendenz» [131], «objektiver Wahrheit» [132], «dem letzten Seinssinn der Welt» [133] fragen, gerade um die Sinnfrage nicht darauf zu richten. Es konnte nicht ausbleiben, daß die letzte Undurchführbarkeit seiner «Epoché» ihn schließlich dazu führte, die Frage nach dem objektiven Sinn doch zu stellen und zu beantworten. Diesen will er in der transzendentalen Subjektivität begründet sehen:

[125] Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana, Bd. III. Den Haag 1950, 67: «Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörende Generalthesis setzen wir außer Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir mit einem Schlage in Klammern».

[126] Pariser Vorträge. Husserliana, Bd. I. Den Haag 1950, 23.

[127] Ebd.

[128] Ebd. 32.

[129] Ebd. 124.

[130] Ebd. 182.

[131] Ideen zu einer reinen Phänomenologie, 119.

[132] Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie. Husserliana, Bd. VI. Den Haag 1954, 33.

[133] Ideen zu einer reinen Phänomenologie, 68.

«Jeder erdenkliche Sinn ... fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität. Ein Außerhalb derselben ist ein Widersinn ... Sie ist das Universum möglichen Sinnes, ein Außerhalb ist dann eben Unsinn» [134]. «Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft ... ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich, dem erst mit der transzendental-phänomenologischen ἐποχή hervortretenden» [135]. Obgleich Husserl die Frage nach bewußtseinsunabhängiger Sinnobjektivität ausschalten wollte, stellt er sie doch zweifellos in diesen Aussagen, indem er von ihr sagt, daß es sie nicht gebe. Er wollte die Frage nach dem Verhältnis der wirklichen zur gedachten Welt ausklammern, erfragt dieses aber dennoch, indem er ausschließt, die wirkliche Welt könne Sinngrund der gedachten sein. Während also das Denken sich «jeder prädikativen Stellungnahme zu Sein und Sosein» enthalten soll [136], werden im Fragen die auszuklammernden Bereiche nicht nur intendiert, sondern sogar prädiziert.

Mit Husserl ist Franz Kafka in dem Bestreben vereint, die Frage nach dem der Subjektsphäre enthobenen Sinn außer Aktion zu setzen und aus dem Bewußtsein zu verbannen, wenn auch dieses für Kafka kein transzendental-phänomenologisches, sondern ein jeweilig existentielles ist. Seine Denkmethode ist als eine indirekte zu bezeichnen, sofern es ihm weniger um das geht, was er ausdrücklich benennt und darstellt, als vielmehr um das Ungefragte, ja Unfragbare. Indem er alle Begebenheiten so schildert, daß sie zur Sinnfrage hindrängen, während er sich dieser doch grundsätzlich verweigert, will er ihre Kraft brechen. Wohl suchen seine Gestalten ihrer unbegreiflichen Situation zu entkommen und zeigen nahezu unfaßliche Geduld im Verfolgen ihrer, grundsätzlich unerreichbaren Ziele. Aber sie unterlassen es prinzipiell, nach dem Sinn ihrer Situation wie ihrer Anstrengungen zu fragen. Denn sie sollen ihre Lage gerade dann als etwas Unfragliches hinnehmen, wenn sie sich längst als sinnlos oder widersinnig erwiesen hat. Kafka unterscheidet sich aber in seinem Denkansatz sehr wesentlich von dem Husserls, sofern er die Sinnfrage nur dadurch aus dem Problembewußtsein ausweisen zu können meint, daß er das Bewußtsein selbst durch eine ans Traumhafte grenzende Unbewußtheit ausschaltet. Diese Hal-

[134] Pariser Vorträge, 32.
[135] Cartesianische Meditationen. Husserliana, Bd. I. Den Haag 1950, 65.
[136] Ideen zu einer reinen Phänomenologie, 68.

tung findet z. B. in der folgenden Beschreibung Ausdruck: «K. schlief, es war zwar kein eigentlicher Schlaf, ... aber das lästige Bewußtsein war geschwunden, er fühlte sich frei ... Niemand sollte ihm das mehr rauben. Und es war ihm, als sei ihm ein großer Sieg gelungen» [137]. Dieser Sieg über das Fragen nach gültigem Sinn kostete ihn kein Ringen mit diesem, denn er war durch bloßes Sich-ihm-Verweigern errungen: «Der Kampf dauerte nicht lange; Schritt für Schritt, und es waren große Schritte, rückte K. vor. War es überhaupt ein Kampf? Es gab kein ernstes Hindernis» [138]. In seiner hintergründigen Gedanklichkeit bemerkt Kafka: «Die Leibeskräfte reichen nur bis zu einer gewissen Grenze; wer kann dafür, daß diese Grenze auch sonst bedeutungsvoll ist» [139]. So zeichnet er einen Menschen, «der sich über alles ... mit dieser stumpfen Gleichgültigkeit und Verschlafenheit hinwegsetzt» [140]. Angesichts der mehr und mehr beunruhigenden Aussichtslosigkeit seiner Lage und der dadurch immer drängenderen Sinnfrage «würde er in tiefen Schlaf sinken und auf diese Weise allem entgehen» [141]. Diese Unbewußtheit befragt aber Kafka auf ihre Bedeutung, die er nicht wiederum dem Bewußtlosen ausliefert, sondern gerade zu höchster Bewußtheit steigert. Denn wie Camus so will auch er in der Absurdität den Sinn der Freiheit als einen unbedingt gültigen entdecken. Und wie Existenz für Camus in der Haltung der «Gleichgültigkeit» sich die Absurdität als den Wert ihrer Freiheit aneignet, so ergreift Existenz für Kafka in der Unbewußtheit das Sinnlose als ihre verzweifelte, aber unverletzliche Freiheit. Deshalb gibt es für ihn «nichts Sinnloseres, nichts Verzweifelteres als diese Freiheit, dieses Warten, diese Unverletzlichkeit» [142]. Indem eine seiner Hauptgestalten die Absurdität ihres Daseins annimmt, erkämpft sie sich den Wert ihrer Freiheit als einen unbedingten. So «schien es K., als habe man nun alle Verbindung mit ihm abgebrochen und als sei er nun freilich freier als jemals ... und habe sich diese Freiheit erkämpft, wie kaum ein anderer es könnte, und niemand dürfe ihn anrühren oder vertreiben, ja kaum ansprechen» [143].

Die Denksituation Samuel Becketts läßt sich mit der Kafkas vergleichen. Auch er konfrontiert seine Gestalten mit einem nicht zu be-

[137] Ges. Werke, hrsg. v. M. Brod. Frankfurt 1951, Bd. II, 347.
[138] Ebd. 348.
[139] Ebd. 356.
[140] Ebd. 374.
[141] Ebd. 351.
[142] Ebd. 145.
[143] Ebd.

fragenden Sinnlosen. Ob dieses sich als vergebliches Warten auf einen nie eintreffenden «Godot» [144], als unerfüllbares Streben nach Geborgenheit [145], als die Nichtigkeit allen Handelns [146], des Sterbens [147] oder des Ich selbst [148] darstellt, immer ist es als ein fragloses Urphänomen menschlichen Daseins verstanden. Seine Figuren üben sich wie die Kafkas darin, die Sinnfrage auszuschalten. Sie sollen so tun, als gäbe es den Widersinn, unter dem sie leiden, nicht und die immer vordringlicher werdende Sinnfrage in fraglosem «Weitermachen» übergehen [149]. Auch sie ersuchen die Bewußtlosigkeit, den Traum [150], das Vergessen [151]. Sie wollen reden, um nicht zu denken [152], oder schweigen, weil man «im Schweigen nicht weiß» [153]. Sie «lassen sich fallen» [154], geben sich auf, um dem Fragen und Hoffen [155] zu entkommen. Wie bezeichnete Gestalt Kafkas in solcher Bewußtlosigkeit ihren «Sieg» über die Sinnfrage feiert, so erlebt Becketts Moran seine Interesselosigkeit gegenüber verbindlichem Sinn als «Stärke» [156]. Wie Camus in seinen Typen des Fremden [157], des Don Juan, des Komödianten, des Abenteurers [158] und Kafka in seinen namenlosen Existenzen jene «Gleichgültigkeit» [159] zu verwirklichen suchen, die es ermöglichen soll, ohne die Frage nach gültigem Sinn zu leben und so mit dem Sinnlosen auszukommen, so will Beckett in dieser Haltung, die er nicht nur

[144] En attendant Godot. Paris 1952.

[145] Molloy. Paris 1951.

[146] Dargestellt an der Gestalt des Moran, ebd.

[147] Malone meurt. Paris 1951.

[148] L'Innommable. Paris 1953.

[149] L'Innommable, 261: «il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, je vais donc continuer».

[150] En attendant Godot, 155: «Pourquoi tu ne me laisses jamais dormir?... Je révais que j'étais heureux».

[151] Ebd. 102: «Ou j'oublie tout de suite ou je n'oublie jamais. Molloy, 68: «Car je ne sais plus très bien ce que je fais, ni pourquoi».

[152] En attendant Godot, 105: «essayons de converser sans nous exalter ... C'est pour ne pas penser».

[153] L'Innommable, 262: «dans le silence on ne sait pas». Molloy, 96: «Car ne rien savoir, ce n'est rien, ne rien vouloir savoir non plus, mais ne rien pouvoir savoir, savoir ne rien pouvoir savoir, voilà par où passe la paix, dans l'âme du chercheur incurieux».

[154] Molloy, 140: «Je me laissai dégringoler jusqu'au fond du fossé».

[155] Ebd. 250: «Et je m'amusais même de loin à laisser croître en moi, pour mieux les écraser, d'enfantins espoirs».

[156] Ebd.: «incapable d'agir, ou peut-être assez fort enfin pour ne plus agir».

[157] L'Etranger. Paris 1942.

[158] Le mythe de Sisyphe, 91–126.

[159] Kafka, II, 374. Le mythe de Sisyphe, 75: «L'homme y retrouvera enfin le vin de l'absurde et le pain de l'indifférence dont il nourrit sa grandeur».

allem Begegnenden [160], sondern auch sich selbst gegenüber [161] einnimmt, Befreiung von der Sinnfrage erreichen.

So sehr sich aber Kafka und Beckett auch bemühen, das Fragen nach objektivem Sinn aufzuheben, stellen sie doch die abgewiesene Frage danach. Indem ihr ganzer Einsatz dem Ignorieren, Übergehen dieser Frage gilt, sind sie dieser gerade zugekehrt. Ihr Sich-ihr-Verweigern gibt sich in Wahrheit dieser mit einer Intensität hin, die ihre negierende Dynamik eben aus der hintergründig vollzogenen Frage zieht. Ihr Negieren der Sinnfrage könnte gar nicht diese verhaltene Unerbittlichkeit besitzen, würde es sich nicht am Gegenüber der zweifellos gestellten Sinnfrage immerzu entzünden und steigern. Tatsächlich erhält aber die Entwurzelung der Sinnfrage für sie eine solche Wichtigkeit und Bedeutung, daß sie am Ende selbst als der letztgültige Sinn existentiellen Daseins auftritt.

Im Gegensatz zu Kafka und Beckett will G. Marcel nicht den objektiven Sinn leugnen, sondern einen neuen Weg zu ihm hin zeigen. Dennoch kann seine Konzeption insofern mit den Positionen Husserls, Kafkas und Becketts verglichen werden, als er meint, daß dieser Weg sich nur dem eröffne, der die Sinnfrage aus dem Problembewußtsein ausschließe. Würde die Welt allen Sinn, den Existenz in ihr suchen könnte, grundsätzlich verneinen, so könnte diese ihr nicht zugehören, also gar nicht über sie urteilen und sie somit auch nicht für sinnlos halten [162]. Würde aber Existenz der Welt angehören, die sie für sinnlos hält, so wäre sie selbst sinnlos und mithin auch ihre Annahme, daß die Welt sinnlos sei [163]. Weil also die Negation des Sinnes gar nicht möglich ist, glaubt Marcel, daß die Sinnfrage kein echtes «Problem» darstelle, sondern vielmehr auf ein «Metaproblem» zurückverweise, das als «Mysterium» anzusprechen sei [164]. Indem Existenz diesem sich zuwende, gehe sie den Sinn nicht wie ein Objekt an, über das Aussagen zu machen wären [165], sondern «engagiere» [166] sich für ihn in ureigenstem Seinsvollzug, darin die Unter-

[160] Molloy, 113: «Mais au fond je me moquais éperdument de me sentir en déséquilibre, tiraillé à droite, à gauche, en avant, en arrière». Malone meurt, 8: «Je serai neutre et inerte».

[161] Molloy, 231: «il me devenait indifférent de me posséder».

[162] Les hommes contre l'humain. Paris 1951, 89.

[163] Ebd.

[164] Etre et avoir. Paris 1935, 145, 149, 162.

[165] Ebd. 247.

[166] Le mystère de l'être. Paris 1951, 119–140.

scheidung des «in mir» und «vor mir» aufgehoben sei [167]. So eindrucksvoll diese Überlegungen sind, gilt es doch, folgendes zu bedenken. Während Marcel es also vorzieht, die Frage nach dem Sinn nicht zu stellen, sondern vielmehr für diesen existentiellen Einsatz zu leisten, fragt er doch gerade nach der «Ordnung des Mysteriums» [168] oder der «Ordnung des Seins» [169] als einem gültigen und verbindlichen Sinn. Und diese Frage weist er nicht wiederum auf das Mysterium zurück, sondern behandelt sie als ein Problem, dessen Lösung er eben in der objektiven Bedeutung des Metaproblems erfragt. Diese erschließt sich ihm nicht allein im existentiellen Vollzug des Mysteriums, sondern zeigt sich seinem Problemdenken als ein vorgängiger und von jeweiligem Engagement unabhängiger Sinn.

VI. DER SINNANSPRUCH DES FRAGENS ALS SINNAUSSPRUCH [170]

Im Zuge der dargestellten Entwicklung hat das Denken alle Wege beschritten, die sich boten, um den vorgängigen und objektiven Sinn aufzugeben. Ausgehend von der immanentistischen Leugnung seiner Erkennbarkeit über seine idealistische oder existenz-philosophische Subjektivierung, über seine Verzeitlichung und nihilistische Preisgabe bis zur Ausschaltung der Sinnfrage selbst suchte das Denken alle Argumente ins Feld zu führen, von denen es sich die Befreiung von allen, ihm vor- oder übergeordneten Verbindlichkeiten versprach. Denn in solchen sah es eine Bedrohung oder gar Aufhebung seines Anspruchs auf absolute Autonomie und Freiheit, auf Schöpfertum, Ursprünglichkeit und Spontaneität. Dabei stand es in ständigem Gegensatz zur existentiellen Haltung des Fragens, das den unverfügbaren und objektiven Sinn nicht nur ersuchte und jederzeit als existent präsupponierte, sondern auch forderte. Es ist nun nicht möglich, im Sinne Camus' diesen Gegensatz als die letzte Gegebenheit menschlichen Daseins anzusehen und dieses daher als absurd zu verstehen. Denn alsdann müßte man den Widersinn als den letzten Sinn menschlicher Existenz zu begreifen suchen und so einer Selbsttäuschung verfallen. Hätte man doch in Wahrheit nicht den

[167] Etre et avoir, 169 ff.

[168] Ebd. 185, 251.

[169] Ebd. 216: «l'ordre de l'être».

[170] Vgl. D. von HILDEBRAND, Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens. Bonn 1950, 68 ff., 91 ff. G. PÖLTNER, Zu einer Phänomenologie des Fragens. (Symposion, Bd. 37.) Freiburg, München 1971, 76–92.

Widersinn, sondern einen, freilich absurden «Sinn» des Widersinnes für das Letzte gehalten und nicht, was unter dieser Voraussetzung allein folgerichtig wäre, den Widersinn des Widersinnes. Auch läßt sich dieser Gegensatz nicht auf Dialektik reduzieren, sofern These und Antithese sich tatsächlich nicht auseinander verstehen. Zudem könnte man den Sinn dieser gesamten Dialektik nicht wiederum dialektisch fassen, da man ja die Antithese der Nicht-Dialektik konsequent ausschließen müßte. Es wird daher deutlich, daß bezeichneter Gegensatz zwischen Fragen und Denken nicht als Urprinzip menschlicher Existenz angesehen werden kann, sondern nur ein Sinn, in dem dieser überwunden ist.

Nun ist die Ausrichtung auf verbindlichen Sinn der ontischen Struktur des Fragens wesentlich [171], ihm unabdingbar, während das Denken nicht auf die Leugnung aller objektiven Sinnfindung festgelegt ist. Das Fragen müßte also im Unterschied zum Denken sich selbst seinshaft aufgeben, wollte es seinen Sinnanspruch dem autonomistischen Denken zum Opfer bringen. Es erscheint aber als unsinnig und undurchführbar, Existenz dazu auffordern zu wollen, sich von ihrem eigenen Sein loszulösen. Also bleibt kein anderer Weg als der, daß das Denken sich der Sinnintention des existentiellen Fragens fügt. Sofern aber dazu alle, von ihm unternommenen Versuche, die Möglichkeit objektiver Sinnfindung zu leugnen, im Gegensatz stehen, muß das Denken diese aufgeben, das heißt, diese Möglichkeit bejahen und annehmen.

Auf diese Weise verlangt jedoch das Fragen dem Denken nicht blinde Unterwerfung und bloß zwangshaften Verzicht auf seine Ansprüche ab. Denn es fordert nicht nur den objektiven Sinn, sondern bekundet ihn auch, wie es zu sehen gilt. Um den Sinnausspruch des Fragens zu vernehmen, darf Reflexion nicht bei dem bloßen Vollzug oder Akt des Fragens stehenbleiben, sondern muß sich auf den darin selbst gegenwärtigen Sinn richten. Dieser offenbart sich in der allem Fragen eigenen Bestimmung, Inhalte von objektiver Bedeutung und unverletzlichem Geltungsrang anzuzielen, als existent und erkennbar vorauszusetzen und schließlich auszudrücken. Mag der Frageakt noch

[171] Vgl. H. Rombach, Über Ursprung und Wesen der Frage. (Symposion I.) Freiburg 1952, 135–236. K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1957, 71–78. E. Coreth, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck, Wien, München 1964, 81 ff. I. Stipicic, Die Grenzsituation des Menschen und seine Eksistenz. Ein Versuch ihrer Erschließung auf Grund des Erkenntnisphänomens. Zur Wesen sbestim mung des Menschen nach Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia, Neue Folge 44.) Freiburg i. d. Schw. 1967, 8–10.

Im Fragen geschieht also in der Tat jenes Sich-Ereignen des Seinssinnes, von dem Heidegger spricht. Doch ist der in diesem Sinngeschehen sich entbergende Sinn nicht, wie Heidegger meint, der Zeitlichkeit des ek-sistierenden Daseins überantwortet. Denn wegen seines überzeitlichen, werdelosen und urphänomenalen Charakters ist er über die Dimension von Zeit und Geschichtlichkeit hinausgehoben, wenngleich darin gegenwärtig. Und um dieser ganz unberührt von ihrer jeweiligen Bedingtheit und Zuständlichkeit immer als selbiger einwohnen zu können, kann er nicht selbst dem Werdensprozeß und der Geschichtlichkeit angehören. Seine Lichtung schlägt auch nicht, indem sie aufbricht, zugleich selbst und als solche in Verbergung um, wenngleich er nicht in seinem metaphänomenalen Urgrund in Erscheinung tritt. Er entzieht sich lediglich einem Denken, das aus immanentistischer oder autonomistischer Vorentschiedenheit ihn nicht sehen will oder kann.

Aus eben dieser Grundhaltung befand sich neuzeitliches Denken in einer Fragevergessenheit, die es ihm verwehrte, den Sinnanspruch des Fragens als Ausspruch metaphänomenaler Sinnvorgegebenheit zu erkennen. Nicht zuletzt forderte auch der Wille zur Systembildung den Preis einer Depotenzierung, Entmachtung des Fragens wie einer Entwirklichung der in ihm kundwerdenden Sinnvorgegebenheit. Eine Phänomenologie, die dagegen um Bergung des vollen Fragegehalts besorgt ist und seinen Sinnausspruch wieder zu vernehmen sucht, gewinnt nicht nur einen neuen Standort gegenüber den Strömungen des Immanentismus, Subjektivismus und Historismus, sondern überwindet auch die für alle philosophische Weltorientierung tödliche Gefahr des Nihilismus. Denn zum einen läßt das Fragephänomen deutlich werden, daß es den reinen und konsequenten Nihilismus gar nicht geben kann, sofern das Fragen selbst das ihm vorgehaltene «Nichts» auf einen objektiven und unbedingt gültigen Sinn beziehen und so überwinden muß. Dabei fällt auf, daß das «Nichts» gar nicht als ein Nichts auftreten kann, sondern nur als Leugnung eines nicht vollends Preisgegebenen, weil immer noch Erfragten: des objektiven Sinnes. Zum anderen – und dies ist das Ausschlaggebende – überwindet das Fragen den Nihilismus, indem es für die Realexistenz einer zeitüberlegenen, urphänomenalen, unbegrenzbaren und objektiven Sinnvorgegebenheit Zeugnis ablegt.

so sehr zeitlich und psychisch bedingt sein, so kann doch dieser Sinn nicht gleichfalls der Zeitdimension angehören, um in ihr stets auf überzeitliche und überzuständliche Weise sich vergegenwärtigen zu können[172]. Während alle Akte des Fragens dem Wechsel und Wandel, dem Werden und Vergehen unterliegen, ist dieser Sinn werdelos. Und während die Akte aus psychischen Ursprüngen her- und abgeleitet werden können, ist jener Sinn nicht bedingt und ableitbar, sondern urphänomenal.

Eben dieser Sinn zeigt sich als eine der Existenz vor- und übergeordnete Objektivität, sofern Existenz über ihn keine Verfügungsmacht besitzt, sondern ihm auch dann noch zugewiesen und verpflichtet bleibt, wenn sie ihn in letzter Konsequenz abzuweisen, ihm den Dienst am Ausdruck aufzukündigen sucht, ja gerade dann. Vielmehr verfügt dieser Sinn über sein Medium und drückt sich unabhängig von seiner jeweiligen Bedingtheit und Verfaßtheit in ihm aus. Er ist den ihn verkündenden Akten nicht nach-, sondern vorgeordnet, erweckt, aktiviert und erhält sie. So wenig er sein zeitliches Medium des Fragens je verläßt, so wenig kann dieses ohne ihn es selbst sein. Denn aus ihm und seinem Hingespanntsein zu ihm empfängt es seine seinshafte Bestimmtheit, seine nie ermattende Bewegung und Dynamik. In ihm ist es. Höbe es ihn als seinen Inhalt auf, so müßte es sich selbst aufheben. Deshalb muß es für ihn dieselbe Realexistenz fordern wie für sich selbst.

Sinn kann nun nicht in letzter Konsequenz als begrenzt und endlich gedacht werden [173]. Denn er könnte ja nur durch einen umfassenderen Sinn und dieser wiederum durch einen solchen und so fort eingegrenzt werden, so daß der Sinnhorizont ins Unendliche verläuft. Sofern nun auch das Fragen grundsätzlich keine Grenze kennt und der Frageprozeß in sich unabschließbar ist, legt er selbst Zeugnis ab für die Unbegrenzbarkeit des Sinnes. Deshalb mußten alle Begrenzungen des Sinnhorizonts auf das empirische oder transzendentale Subjekt, auf Leben, Zeit und Existenz am Widerspruch des Fragens scheitern. Weit davon entfernt, es von seiner Ausrichtung auf die, jede vorläufige Sinngestalt zerbrechende und überschreitende Sinntotalität abzubringen, haben sie es im Gegenteil in seiner den objektiven und unbegrenzbaren Sinn anzielenden Dynamik nur verstärkt.

[172] Vgl. THOMAS, S. contra Gent. III, 61, n. 2362: «Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis».

[173] Vgl. S. theol. I-II, 2, 8 ad 3: «Bonum creatum non est minus quam bonum cuius est homo capax, ut rei intrinsecae et inhaerentis; est tamen minus quam bonum cuius est capax ut obiecti, quod est infinitum».