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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 11 (1951)

Artikel: Über die Rolle der Philosophie im heutigen Geistesleben

Autor: Brock, Erich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883446

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

Über die Rolle der Philosophie im heutigen Geistesleben

von Erich Brock

Es ist keine Einsicht von heute oder von gestern, daß das schöpferische Geistesleben in eine tiefgreifende Krisis eingetreten ist. Daß es immer weniger wahrhaft schöpferische Geister mehr gebe, dieses Stichwort wird täglich von einem größeren Chor der Stimmen aufgenommen. Und das gerade in *dem* Augenblick, wo wir noch nie so sehr auf Lagebestimmung nach Sein und Sollen, auf Erhellung und Führung durch den Geist angewiesen wären. Vor allem auch wären wir angewiesen auf alles, was er als Ersatz für den sich uns entziehenden, ja sich gegen uns wendenden Naturinstinkt anzubieten hätte — sagen wir also: auf Vergegenwärtigung, ohne die uns heute kein geistiges Ideal mehr möglich scheint. Hören wir «Vergegenwärtigung», so denken wir natürlich in erster Linie an Kunst im weitesten Sinne, an alle Geistesgestaltung, welche im sinnlichen Stoffe arbeitet und ihn jeweils auf sinnbildliche, doch präsente Weise zu einem geistigen Ganzen rundet — das irgendwie eben ein Symbol des Sinnganzen sein soll und darf, welches wir hinter den einzelnen Welterscheinungen suchen und ahnen. Und gerade bei der Kunst zeigt sich die angedeutete Lage noch besonders zugespitzt. Wir haben hier die Möglichkeit, den Rückbildungsablauf selbst einen Augenblick hinter seinen Anzeichen auftauchen zu sehen: das Absterben des Stilinstinktes in der bildenden Kunst, das in Europa, ja selbst in Ostasien gegen 1830 mit der Gewalt eines Naturvorganges, mit der Gewalt des gleichzeitigen Absterbens aller Individuen einer überzüchteten Hunde- oder Rosenrasse auftrat. Ähnliche Vorgänge sind zum Teil hinter seitherigen andern bestürzenden Verkümmerungserscheinungen in den Künsten zu vermuten.

Betrachten wir die Dinge jedoch minder irrational, so können wir sagen, daß die zwei Grundvoraussetzungen der Kunst zu fehlen

beginnen. Kunst ist notwendig zweierlei: Sie ist in *geistiger* Hinsicht Form, und das heißt Ganzheit — in noch so lockerer, schwebender Weise; aber ohne Form und Ganzheit in irgendeinem Sinn kann von Kunst nicht die Rede sein. Wenn wir den zersprengten Charakter der zeitgenössischen Kunst betrachten, so erkennen wir uns darin selber wieder. Dieser Charakter ist also Wahrheit, aber er ist nicht Gestaltung (außer in seltener werdenden Grenzfällen, wo die Darstellung jener Zersprengtheit selber noch das Gefühl einer großen, in ihrer Verneinung verborgen anwesenden Ganzheit uns aufnötigt). Wie könnten wir auch Form und Ganzheit machen, wenn wir selber weder das eine noch das andere in uns haben ? Man kann die Menschen eine Weile täuschen oder terrorisieren, die Dinge aber nicht.

Das zweite unerläßliche Kennzeichen der Kunst: Sie ist in *sinnlicher* Hinsicht nicht Abstraktion, sondern Gegenwärtigkeit. Geistiges und Sinnliches, Ganzheit und Gegenwärtigkeit ergänzen sich da. Infolgedessen wird durch Verzicht auf Form keineswegs sinnliche Gegenwart gewonnen (umgekehrt natürlich auch nicht). Die Unsinnlichkeit, Unanschaulichkeit teilt die Kunst mit kennzeichnenden andern Geistesgestalten der Gegenwart. Die Sternkunde lehrt uns, daß unser Weltall wie nach einer ungeheuren Explosion mit rasender Geschwindigkeit auseinanderstiebt. Zuweilen macht das heutige Geistesleben denselben Eindruck: Es entfernt sich gleich einer Wolke von Sprengstücken vom greifbaren Mittelpunkt, von dem Menschen und dem Menschenmaß, mit großer Gewalt in alle Richtungen der Unanschaulichkeit, Unsinnlichkeit und Abstraktion, hin zum gesuchten Ganzandern — nicht nur die Künste, auch Theologie, Heilkunde, Physik, Mathematik, Altphilologie und manche andere Bezirke. Das mag bei der Wissenschaft mit sinnvollen Entwicklungen wenigstens in Zusammenhang stehen — die Kunst jedenfalls wendet sich auf diese Weise letztlich gegen die eigene unerläßliche Lebensbedingung. Diesen Schluß sieht sich heute besonders der Alternde nahegelegt. Er hat erlebt, daß dem, der trotz Bemühung von den großen Namen vor 20 und 30 Jahren unergriffen blieb, eine düstere Zukunft als von der Entwicklung Lügen gestrafter und übergangener Reaktionär, Finsterling und Spießbürger geweissagt wurde. Es wurde ihm gesagt, das Neue werde sich mit der Zeit zu der Leichtigkeit und Selbstver-

ständlichkeit der großen Klassiker durchsetzen. Heute stellt er fest, daß diese Durchsetzung keineswegs erfolgt ist, und daß die großen Namen, welche ihm damals drohend aufgenötigt wurden, größtenteils so verschwunden sind, daß die Zeit kaum noch ihre Stätte kennt. Er zieht vielleicht daraus den Schluß (und viele tun das heute), daß die Kunst als öffentliche, die Zeit gültig gestaltende Geisteserscheinung heute nicht wirklich und auch nicht möglich ist.

Vielleicht wird es möglich sein, betreffs der Kunst eine Weile ohne neue Gestalten zu leben; aber gilt das auch für den weltanschaulichen Bereich? Es scheinen sich für die Philosophie aus dieser Lage bedrohliche Folgerungen zu ergeben. Tatsächlich sind in ihr verwandte Züge zur Lage der Kunst aufzuweisen — zum Beispiel, wie in jeder Spätzeit, breites Epigonentum, falscher Primitivismus, barocke Verkünstelung; drei Dinge, die ausgezeichnet zusammengehen. Vor allem liegt die Verwandtschaft zur Kunst heute in einer formalen Voraussetzung. Die Frage, ob ein großes, wesenhaftes philosophisches System, wie etwa das von Spinoza, «wahr» oder «unwahr», «richtig» oder «falsch» ist, erscheint uns täglich gegenstandsloser. Beide Antworten, «wahr» oder «falsch», treffen für unser Empfinden überhaupt nicht, was hier sinnvollerweise gefragt werden kann. Es ist genau so sinnlos, zu sagen, Spinozas Weltbild sei eine Abbildung des einzig wirklichen Sachverhalts, wie auch, dieses Weltbild gehe an diesem Sachverhalt durchaus vorbei. Was sich uns an die Stelle solcher Betrachtungsweise setzt, ist die Anschauung, alle großen gestaltungsmächtigen Systeme seien in *dem* Sinne wahr, daß sie *einer* Seite der Wirklichkeit entsprechen, und das objektive Verhältnis dieser verschiedenen Seiten zueinander lasse sich nicht im Sinne einer zweidimensionalen, undialektischen Logik festlegen. Die Anschauung ist, daß diese Systeme sich auf wenige Grundtypen bringen lassen, welche den dialektischen Urpositionen zugeordnet sind, und daß diese Typen schon zu Beginn der menschlichen Geistesgeschichte keimhafter oder klarer vorhanden sind und durch die Entwicklung nicht fundamental vermehrt werden können.

Damit erhebt sich die Frage: Ist Philosophie überhaupt eine gegenstandsgebundene Wissenschaft oder nicht vielmehr nur mehr oder minder freie Gestaltung des menschlichen Weltergreifens, ja der menschlichen Temperamente, die zwar wohl eine gewisse Ge-

genstandsbindung hat, aber ihre Richtigkeit und Wahrheit nur nach innen, im Sinne der Stilreinheit, findet und als Auseinandersetzung zwischen den Philosophien nur eine Stilkunde hervortreiben kann? Unter dem Aufprall dieser Frage scheidet sich die Philosophie immer mehr in zwei feindliche Lager: *eine* Form, welche entschlossen die neue Einordnung der Philosophie nahe der Kunst ergreift und vor Lebensnähe und Existentialität in Gefahr gerät, in expressionistischen Schwulst, in ein Urgewühl mythischer Sprachwurzeln abzugleiten; und eine *andere*, die das fortgeworfene Banner der Wissenschaftlichkeit wiederaufnimmt und säubert — so sehr aber säubert, daß nur der Fahnenstock übrigbleibt, alles Bewegte und Lebendige aber ausgetrieben wird und für die angestrebte Exaktheit nur Aussagen von großer Schlichtheit und Ertragsarmut übrigbleiben. Es ist vielleicht ein Glück für die Philosophie, daß sie heute von außen her sehr bedeutsame Hinweise auf ihre wahre Rolle erhält, und sie wird gut tun, diese Zeichen ernst zu nehmen. Wenn die Philosophie nicht zur Wissenschaft, zur echten, fruchtbaren Wissenschaft hinüber will, so kommt die Wissenschaft mit Sack und Pack zur Philosophie herüber und bittet, an ihrer Problematik teilzuhaben. Die mathematische Physik, bis vor kurzem noch Zitadelle und strahlendes Vorbild der Wissenschaftlichkeit für alle Philosophen, erklärt, auch bei ihr sei es nun aus mit dem bloß immanenten Denken, mit dem mechanischen Beweisen und dem Beweisen des Mechanischen; auch sie sehe sich in Gefahr, in eine Stilkunde abzugleiten, und ersuche um milde Gaben von dem Überfluß der exakten philosophischen Erkenntnistheorie. Leider erweist sich bei näherem Zusehen dieser Überfluß als gar nicht vorhanden, und so sieht sich die Physik genötigt, einstweilen beherzt sich ihre wissenschaftlichen Grundlagen selber zu zimmern — mindestens am praktischen Ertrag gemessen mit gar nicht üblem Erfolg. Aber wenn diese Ergebnisse selbstverständlich nur positivistisch sein wollen und können, so kann nicht vergessen werden, daß aller Positivismus nichts als ein methodisches Insichzurückbiegen von konkreten Daten der Forschung bedeutet, welches doch auf die Dauer von einem ein Absolutum einbeziehenden Gesamtentwurf umgriffen und behutsam auf sich ausgerichtet werden muß. Diese Aufgabe nimmt der Philosophie niemand und nichts ab, und selbstverständlich ist es keine bloß

technische, wissenschaftstheoretische Aufgabe, sondern nach dem schönen Worte Harnacks wächst die Verantwortung im Maße wie die Relativität wächst, das heißt die Verankerung eines ungeheuren, rein in sich selbst verflochtenen Gefüges der Erfahrung kann nur in einer großen, kühnen und zugleich vor den Tatsachen demütig durchgeführten Grund-Setzung bestehen. Aber Kühnheit ist nicht Tollkühnheit, die immer unverantwortlich ist; und Grundsetzung bedeutet nicht, große, nach Leben riechende Worte ins Leere hinhauen. Anderseits kann die Philosophie in solcher Lage sich auch nicht mit der Rolle begnügen, auf welche besonders die Angelsachsen sie fast von jeher haben beschränken wollen. Die Anhänger dieser Rolle sehen die philosophische Forschung als eine Forschung im naturwissenschaftlichen Sinne, in welcher eine Forschergruppe mit Bienenfleiß methodisch ein Spezialproblem nach dem andern in Angriff nimmt, es genau analysiert, den Begriffsrahmen dafür schafft, es löst und beiseite legt, um zum nächsten überzugehen, so den unaufhaltsamen wissenschaftlichen Fortschritt verwirklichend. Angesichts des ungeheuren Verbrauchs an einschüchternden Kategorien und exakt klingenden Termini seitens der zeitgenössischen Philosophie kann heute ein Geist, der sich leicht imponieren läßt, gut auf solche Ideen kommen. Aber wollte jemand im Ernst sagen, wir seien heute näher bei einer aufschließungs- und umfassungskräftigen Weltformel als etwa die großen vorsokratischen Philosophen? Das einzige, was wir ihnen gegenüber gewonnen haben, ist die Helle und Breite der dialektischen Überschau über die möglichen und wirklichen Systeme — welche uns wieder nahe zu der «Stilkunde» zurückführt. Aber so nahe diese Gefahr auch sein mag, müssen wir uns doch zunächst klar machen, daß ein Zurückweichen hinter den erreichten Bewußtseinsgrad nichts als Ressentiment ergibt, und daß der Versuch, die großen, fruchtbar einseitigen philosophischen Formungen der Vergangenheit nachzuahmen und womöglich noch zu überbieten, bereits im Vorfeld, in der Brutalität der bloßen Ausschließlichkeit versackt und liegenbleibt. Mit der Unbekümmertheit des Wegschneidens ganzer Wirklichkeitsbezirke ist noch nicht die Gewähr gegeben, daß die übrigbleibenden in dem inständigen Lichte einer Urschau erstrahlen, wie etwa bei Spinoza. Heute ist nur noch eine Philosophie möglich, welche die Nachbarschaft zur Stilkunde nicht scheut; sie *braucht* sie aber auch

nicht zu scheuen, weil sie *als Philosophie* weiß, daß das Verständnis der Denkstile in der Philosophie nur möglich ist, wenn die darin gegebene Fraglichkeit, der darin Gestalt gewordene Lösungswille so weit im Ernst nacherlebt und vollzogen werden kann, um seinen genauen Platz in einem dialektischen Gesamtsystem angewiesen zu erhalten und auszufüllen. Selbstverständlich ist dieses System in gewissem Maße unendlich, und so ergäbe sich für die gegenwärtige Philosophie die titanische Aufgabe, ein schrankenlos gewordenes, nicht mehr zu bändigendes Bewußtsein durch alle Heilspositionen der Zeiten und Räume hindurchzutreiben und aus ihnen eine allumfassende Einheit zu schweißen. Es wäre etwa das, was Proklos sich auferlegt fand und in bewunderungswürdiger Weise durchgeführt hat; unsere Zeit ist ja der seinen verwandt genug.

Aber das Wort «Heil» macht uns da gleich bedenklich. «Heil» steht doch mehr unter dem Zeichen des Wortes vom rechten Auge, das, wenn es ärgert, ausgerissen werden muß, als unter dem eines prokleischen Allumfassungsversuches. Vielleicht war es auch nicht zuletzt darum, daß Hegel gegen diese zugemutete Heilsaufgabe der Philosophie in der Vorrede zur «Phänomenologie» so leidenschaftlich zum Angriff vorging. Er verteidigt da sein Programm, die «Philosophie zur Wissenschaft zu erheben», mit großer Schärfe gegen die Romantiker, welche von der Philosophie die «Herstellung der Substantialität und Gediegenheit des Seins» verlangen, die «Herstellung des Gefühls des Wesens» — statt sich auf die Erlangung des «Wissens dessen, was ist», zu beschränken. Allerdings wollen sie zu ihrem Ziel durch *Philosophie* gelangen, aber die Sonderungen des Gedankens, der unterscheidenden Begriffe sollen nur dienen, um diese Sonderungen eben wieder zusammenzuschütten und so zur Erbauung statt zur Einsicht zu gelangen. — Daß Hegel so schroff die beiden Wege gegeneinanderstellte, weist darauf hin, daß er in dem Heilsweg eine Versuchung empfand — die weithin eine spezifisch deutsche ist. Wo ihr unterlegen wird, da ist die Philosophie vor dieselbe Frage gestellt wie heute die Kunst: vor den kategorischen Imperativ der Vergegenwärtigung, des greifbaren Gebens — und sie muß davor heute ebenso versagen.

Also kommen wir zu der Philosophie der müden Spätzeit, zum Psychologismus und Historismus, zu der bloßen Erinnerung an früher gelebtes Leben, zu der «Schädelstätte des Geistes», von

welcher Hegel mit grausamer Selbsterkenntnis redet? Nicht notwendig. Philosophie hat es wesensgemäß mit dem Absoluten zu tun. Um die Einzeldinge zu erkennen, dazu wird keine Philosophie benötigt. Wohl kann man etwa sagen, Philosophie habe es mit der Summe des Relativen zu tun. Aber sobald diese Summe mehr sein soll als ein bloßes Aggregat, sobald dazu etwas an Struktur und Hierarchie verlangt wird, so wird die Leitidee eines Ganzen nötig. Das Absolute ist wohl das Ganze, aber nicht allein das Ganze durch die Zeit hin — so wie Hegel sagt: «Wesen ist, was gewesen ist» — bis *heute* gewesen ist; woraus dann leicht wird: bis gestern gewesen ist. Das Absolute ist immer zugleich gegenwärtig, und das bedeutet, daß es immer wesentlich in eine unmittelbare Beziehung gezogen werden muß. Philosophie ist da und nur da unentbehrlich, wo irgend diese Beziehung zum Absoluten aufleuchtet, sei es auch nur, um verneint zu werden. In gewissem Sinne wiederum ist jede Beziehung auf das Absolute seine Verneinung. Denn das Absolute ist eben das Gegenteil des Relativen. Also kann die wahre Beziehung auf das Absolute *in ihrer Vollendung* nur dessen Beziehung auf sich selbst sein. Sobald aber überhaupt etwas anderes als das Absolute in der Philosophie vorkommt, und nur so kann sie *bewußte* Philosophie sein, so ist die Beziehung auf das Absolute in gewissem Sinne doch eine Selbst-Beziehung — welche aber *im Anlaufen* die Beziehung eines Selbst auf das Absolute ist. Denn nur dies ergibt den wahren und überschreitbaren Gegensatz, ohne welchen das Absolute nicht philosophisch ergriffen werden kann. Es ist also die Idee einer Freiheit, sich auf das Absolute zu beziehen, für Philosophie unerläßlich. Durch diese Freiheit erst wird die Möglichkeit, Ja und Nein zu sagen, erreicht und ergriffen, und erst durch diese Möglichkeit kann Philosophie den Dingen und Gedanken ihre Stelle in einem umfassenden Gefüge zuweisen.

Die Freiheit setzt den Gedanken voraus, daß der Mensch nicht einfach an eine vorhandene, tote Dinglichkeit und Tatbeständlichkeit gebunden ist, sondern daß er nach vorn zu, durch Selbstüberschreitung, und nach hinten zu, durch Kraftaufnahme aus einem Nichtvorhandenen, *mehr* ist, mehr sein kann als er selbst. Der rein mechanische Materialismus ist hiergegen heute kaum noch eine beträchtliche Gegeninstanz; eine desto beträchtlichere der Biologismus. Wenn man alles Ja und Nein ganz der Freiheit beraubt

und aus biologischen Kraftmengen ableitet, die irgendwo im Untergrunde des Menschen eben vorhanden sind, so ist das rein logisch unwiderleglich. Denn es wird einfach aus der Sachlage herausgeholt, was man zuvor, auf Grund eines vorgefaßten Dogmas, hineingesteckt hat. Will man a priori schließen, jeder Kraftzuwachs des Menschen sei nur Mobilmachung vorhandener Kraft, so ist das unwiderleglich, um so mehr, als die *relative* Berechtigung dieses Standpunktes gegenüber allem reinen Rationalismus und Moralismus ungeheuer ist. Trotzdem wird gerade am Lebendigen klar, daß in ihm eine echte Selbstüberschreitung in der Richtung des Geistes liegt — wie es auch zum Wesen des Subjekts gehört, sich in echter Weise hin zum Objekte zu überschreiten; nur beide Male ohne Verlassen des Fußpunktes. Beweisbar ist beides niemals dem, der es nicht ausführt. Wenn ein starker Mensch seinen Lebensglauben nach außen projiziert und hypostasiert als etwas unabhängig Wirkliches, so können wir nicht streng theoretisch beweisen, daß dieses Hypostasierte dann objektiv wirklich da ist. Natürlich kann der Mensch nicht gedeihen ohne den Glauben, daß etwas objektiv da ist; selbstverständlich ist es wissenschaftlich einfacher und überzeugender, grundsätzlich dem Geiste seine Selbstüberschreitung zum Objekte hin zu glauben. Doch aber könnte ein Geist von der Einstellung Nietzsches immer dagegen sagen, das sei eine List des Lebens, welche uns zu glauben nötigte, wir seien frei — ein Wahn, dem nichts Objektives entspreche. Der Beweis für ein Sein ist wohl nur vom Praktischen her zu führen: Der Mensch kann seine Lebenspflicht nicht tun, ohne ernstlich zu glauben, es sei eine objektive Entsprechung zu seinem Streben vorhanden; und dann handelt es sich einfach darum, ob der Gedanke einer Pflicht anerkannt wird, worin allerdings auch schon die Idee einer freien Selbstüberschreitung mitgesetzt ist.

Ist das aber schon mitgesetzt, so drehen wir uns im Kreise — sind wir wieder zurückgeworfen auf eine Art Immanenz und kommen nicht aus ihr heraus. Es ergibt das die Theorie einer bloß praktischen Philosophie, die im Sinne eines reinen, frei schwebenden Handelns das Absolute in sich hegt, so wie Fichte sie entworfen hatte. Aber diese Philosophie in ihrer Seinslosigkeit ist praktisch nur in der äußersten Not möglich; sie steht theoretisch auf einer punktuellen Spitze, die schnell abbricht. Sie ist so wenig allein

haltbar wie eine Philosophie bloßer Dinghaftigkeit. Die letztere ergibt eine rein *theoretische* Betrachtung, welche als solche dem *nur* objektiven, offenen, vorurteilslosen, ungesteuerten Denken entspricht. Sie bietet sich wehrlos jedem Nein dar; und wenn man den Dingen so die Zügel gänzlich überwirft, so werfen sie sich über die Objektivität hinaus auf die Seite der Verneinung, die gefährliche Bundesgenossen in unserer Schwäche findet. Dieses Nein aber zu ertragen, ohne zugrunde zu gehen, das ist unernst; dazu muß man ein völlig vergegenständlichter Mensch sein, der sein Ich sauber aus der Affäre herausgezogen hat — falls er überhaupt je desselben ansichtig geworden ist. So tritt dieser Mensch nur mit einem kartesischen Bruchteil seines Handwerkzeuges an die Erkenntnisaufgabe heran. — Setzen wir aber im Sinne jener *praktischen* Einstellung unser wirkliches, lebendes Ich ganz ein, so stehen wir sofort unter dem kategorischen Imperativ der Bejahung, und wir erliegen einem Erkenntnisideal von couéhafter Befehlshaberei, einem Methodismus der Lebensförderung. Das verunmöglicht jede Kritik; es bleibt unbewährt und macht schließlich auch die Bejahung zu einem leeren, der Wirklichkeitsbreite gegenüber ohnmächtigen Schall. Es ist dies das Scheitern der Vergegenwärtigung des Absoluten rein vom *Willen* her; wie die Beziehung auf das Absolute dort im Theoretischen, rein vom *Verstande* her, durch Zergliederung, gleichfalls scheitert.

Gibt es noch eine dritte Beziehung auf das Absolute als die nun eigentlich philosophische? Eine Einstellung, welche weder reine Vergegenwärtigung noch reine Zergliederung wäre? Um diesen Gegensatz zu vermeiden, müßte man ihn überbrücken, diejenige Philosophie finden, die keins von beiden wäre, und das, indem sie beides wäre. Sowohl Erkennen wie Geben des Absoluten ist für die Philosophie unmöglich. Aber sie kann sich doch heute behaupten, indem sie es so ins Spiel zieht, daß sie es *nennt*. Nennen ist das begriffliche oder zeichenartige Antönen, welches hier Namhaftmachung eines Anspruches bedeutet, auch wenn der Mensch ihn nicht erfüllen kann. Dies ist eine Haltung, die der Philosophie gestattet und auferlegt ist, während sie der Kunst verboten bleibt. Nennen ist näher zunächst Hinweisen, von fern her darauf zielen, einen Ort konstruieren, an dem das Absolute, eingekreist, zu treffen sein muß. Die Konstruktion des Ortes bedeutet, daß das Absolute nicht

gegeben, sondern als Zusammenneigen der begrifflichen Baulinien gefolgert werden soll. Diese Begriffs-Dialektik ist aber auf rein positive Weise nicht zu leisten. Alle Formeln der alten oder heutigen Scholastik, welche von dem Einzelnen und Endlichen aus geradlinig das Ganze und Unendliche geben wollen, sind uns lästig und fruchtlos verbrauchend geworden. All der billige und mechanische Betrieb des Absoluten seit Platon hat zum Ruin Europas viel beigetragen. Wenn wir aber das Absolute aus Negationen erbauen, so erhalten wir das Nichts — wenn wir nicht zu den Nullen den Einser hinzufügen. Die Eins ist aber die Existenz. So daß die Existenz hier sozusagen analytisch zum Begriffe gehört, wenn anders das Absolute Etwas und nicht das Nichts ist. Das ist der positive Sinn des sogenannten ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. Er schließt bekanntlich aus der Vollkommenheit Gottes auf seine Wirklichkeit, welche die größte Vollkommenheit sei — logisch naiv, aber erkenntnistheoretisch tiefsinnig.

Solche begriffliche Seins-Bestimmung hat aber den Fehler, welchen Kant wenigstens am ontologischen Beweis sah, nämlich, daß sie für die *Tatsache*, aber nicht für den *Inhalt* des absoluten Seins etwas ergibt. Für die klassische Mechanik, die Nachfolgerin der Theologie, konnte Kant denselben Fehler noch nicht wahrnehmen. Heute wissen wir aus der Mikrophysik, daß wir in bezug auf das kleinste Sein, das kleinste Teilchen wohl den Ort bestimmen können, an dem es zu treffen sein muß, im selben Augenblick aber seine näheren Eigenschaften notwendig aus dem Gesicht verlieren; halten wir aber diese fest, so entfällt uns der Ort, an dem es mit Notwendigkeit in der Wirklichkeit vorzufinden sein muß. So geht es auch mit dem größten Sein, welches der ontologische Beweis ins Auge faßt. Wenn wir Gottes Wirklichkeit als an einem gewissen Schnittpunkt der Begriffe behaftbar und anwesend beweisen, so bleibt uns der nackte, eigenschaftslose Punkt dieser Wirklichkeit in der Hand. Versenken wir uns aber erlebnismäßig in die Eigenschaften des absoluten Seins, so sind sie mit schneidender Willkür da oder nicht da, wie alles dem Erlebnis Unterliegende, aber ihre Gründung in der Notwendigkeit der Existenz, unsere Fähigkeit, diese anzupeilen, verschwindet. So klafft am Rande überall unsere Erkenntnis einer geöffneten Schere gleich auseinander, die wir nicht zur eindeutigen Schließung bringen können. Aber unser Be-

griff des Nennens hilft wenigstens, zu sorgen, daß die Schere auf die richtige Weise sich öffne, so daß ihre Schließung dadurch ins Unendliche projiziert werden kann.

Im ontologischen Beweis liegt zweifellos eine gewisse Überrumpelung der Wirklichkeit vom Begriffe her. Aber der andere Weg, der frontal zudringende und die begriffliche Einkreisung zerreißende, liegt gleichfalls im Nennen mit darin. Nennen ist auch Aufrufen. Aufruf aber dringt fernher an das Nichtbesessene, Nichterkannte. Nennen heißt auch eine einmalige Existenz beschwören, wenn es mit rechter Inständigkeit geschieht; und dann bedeutet Beschwören Sichbemächtigen. Nennen ist ein Ansprechen, Anrufen dessen, was Inhalt seines Namens ist. Dieses Nennen geht auch symbolisch vor, indem es durch metaphorische Querverbindung vergegenwärtigt, um etwas Greifbares, Inhaltliches in die Hand zu bekommen. Doch das eigentliche Zielen geht unbeschadet davon von Mittelpunkt zu Mittelpunkt. Das absolute Sein wird heute wieder als etwas Urhaftes, nicht Beziehungshaftes weithin auf dem Punkte festzuhalten gesucht, wo die Vorsokratiker seiner ansichtig wurden, *vor* seiner späteren begrifflich-dialektischen Entwicklung und Selbstverständigung; und natürlich muß hier auch *die* Lehre jener Philosophen wieder auftauchen, daß nur Gleiches Gleiches erkennt. Gemeint ist irgendwie das Sein selbst, das sich selber bei seinem eigenen Namen anruft, von Mitte zu Mitte. Es ist eine Art kultische Wiederholung, durch welche es mittels des Nennens auf beiden Seiten der angestrebten Verbindung zu sich selbst kommt, auftaucht, sich in sich selbst einwühlt, vertieft, sich vom Namen her verwirklicht. Man sucht wegzukommen von aller Diskursivität der Sprache (man denke da an Kants Stil, der geradezu eine Ausweidung alles einfach daseienden Gehaltes durch ein System von Einschränkungen und Abstandnahmen mit «Insofern» und «In Ansehung von» ist). Das Abwesende soll durch Anrufung anwesend werden; eine querlaufende Verständigung darüber wird weniger gesucht. Es handelt sich vielmehr um eine magische Inhaltlichkeit, welche ihre eigenen Gemeinschaften der Verstehenden um sich schafft und also nicht die Ortsversicherung durch Dialektik erfragt. Trotz unserer ungeminderten Scheu vor dem Anspruch philosophischer Vergegenwärtigung möchten wir diese breite Bestrebung der zeitgenössischen Philosophie als Moment nicht ent-

behren. Denn Philosophie ist eben doch unentrinnbar *auch* ein Blendling aus Kunst und Einzelwissenschaft.

Wird aber das Nennen *nur* als theurgische Vergegenwärtigung aufgefasst, so verschwindet das ablaufshafte, dialektische Moment an dieser vollständig — oder die Dialektik wird rein sprachlich — und alles Ungegenwärtige ist immer da. Der Wahnsinn ist desto größerer Tiefsinn, und es ist unmöglich, irgendwo noch ins Leere zu greifen — genau so wie die bis zum Unsinn, bis zum «Mathematischen» rein logische Betrachtung *nur* noch ins Leere greifen kann. Soll aber alles unverborgen sein, ist «Gott so offenbar wie der Himmel» — so verliert die Philosophie nach hinten, was sie nach vorne gewinnt. Es ist ungefähr so, wie die alten Ägypter den Tod nicht anerkannten und dadurch das ganze diesseitige Leben von ihm verschlingen liessen. So verliert hier Philosophie jede Gegenstandsgebundenheit und damit jede Gegenstandsmächtigkeit. Sie schwebt wie ein vieldeutig glitzernder Spinnweben inmitten dunstiger Herbstluft, eine mühelose unendlichdimensionale Regelmäßigkeit ohne Ortsbestimmung im Leeren. Genau wie ein reiches abstraktes Gemälde, ein lineares Musikstück unserer Zeit. Indem alles sinnvoll wird, wird alles freie Sinngebung — und der schöpferische Geist wird zu höherem Kunstgewerbe.

Unter welchen Bedingungen kann nun Vergegenwärtigung Moment der Philosophie sein — Bedingungen, die wiederum die Schere ein wenig weiter zur Schließung hin bestimmen müssen? Solche Vergegenwärtigung hat zunächst als tragendes Gerippe die eiserne Konstruktion des ontologischen Beweises, wonach Existenz zum Begriff des Absoluten gehört; und zweitens muß es sich um eine Vergegenwärtigung handeln, die mit einem verfügbaren Mittel arbeitet, mit welchem sich die Kunst nicht begnügen kann. Kunst ist unmöglich ganz ohne Fülle, ganz ohne Besitz der Lebensfülle — wenn auch nicht, selbst Schöpferkraft vorausgesetzt, *allein* dadurch möglich. Aber Philosophie ist vorwiegend möglich durch eine andere Art der Fülle, eine Präsenz, die dem Berufenen weithin zur Verfügung steht, weil er ihr zur gesicherten Verfügung steht. Es ist das, was der große Ramuz «souffrir avec plénitude» nennt. Es bedarf keines Wortes, wie sehr diese Fülle unserer Zeit, dem Zeitalter der Konzentrationslager und der Atombombe, angemessen ist — wie sehr sie dem, der sich davor nicht versteckt und damit

zu ihrer Verfügung steht, selbst verfügbar ist. Es ist eine Fülle der rein negativen Beziehung auf ein Sein, eine Fülle, die nichts zum Besitz gibt, die aber das Zusammenneigen der Konstruktionslinien auf das Absolute irgendwie dreidimensional macht, mit Tiefe versieht, mit Existenz und Durchschlagskraft ausstattet. Das Leiden hat eine große Macht, zu vereindeutigen. Es kann dem auf die Dauer qualvollen und hochgefährlichen Spiel des Einerseits-Anderseits, das die Philosophie mit solchem Neid auf ihre Eltern, Einzelwissenschaft und Kunst, blicken läßt, eine starke Zielstrebigkeit auf das Eine, Unzersetzte, Unzersetzbare hin einziehen, ohne doch sich dem Austrag der Dialektik zu entziehen. Wir betrachten den Grad des aufgenötigten Leidens aber auch als den unerläßlichen Maßstab für die Wesenhaftigkeit und Erlaubtheit der großen orphischen Worte, mit denen die andere Richtung der zeitgenössischen Philosophie arbeitet; ohne das wird sie ruchlos.

Wie dieses philosophische Erkenntnismittel, so ist ja auch der ontologische Beweis an sich eine Erkenntnis durch das Ungleiche, nämlich des Absoluten durch das Relative, des Seins durch die Entbehrung des Seins, ein Nennen durch die Verneinung hindurch, welche der Urtypus der Relation ist. Vielleicht kommt dieser Beweis gerade da am reinsten heraus, wo die menschliche Existenz auf ihre leere Form heruntergebracht ist, wie heute, und daher am meisten auf den Begriff angewiesen ist. Denn dann wird klar, daß, wenn der ontologische Beweis der Ort ist, wo sich Begriff und Wirklichkeit verschränken, er natürlich nicht nur von *einer* Seite her zu lesen ist, sondern auch von rechts nach links. Er bedeutet nicht nur Zugehörigkeit der Wirklichkeit zum Begriff, sondern auch Zugehörigkeit des Begriffes zur Wirklichkeit, unmittelbare Angewiesenheit des Begriffes auf das ernstlichste Sichselbstüberschreiten. Philosophie ist immer dialektisch, aber sie ist auch immer aufs Sein gerichtet. Sie setzt unenttäuschbar Leitern an an das, wohin keine Leitern führen; sie ist immer ein Zimmern von Raumschiffen zur Fahrt nach den Sternen, immer ein Ringen Jakobs mit dem Engel. Aber all das sind keine Vorhaben, die im Schlafrock, am Kaminfeuer gelingen können wie der Zweifel von Descartes. Sondern letztlich ist eben doch Wirklichkeit nur durch Wirklichkeit zu erreichen. Und da wir nicht die selbsttätig strömende Fülle glücklicherer Zeiten besitzen, so können wir nur mit

der Wirklichkeit zahlen, die im ernstgenommenen Begriffe liegt; und was da ernst nimmt, ist das Ich. Wir müssen mit uns selbst bezahlen, mit unserer eigenen Wirklichkeit; und wenn wir das volle, nicht abstrahierte Ich, das wichtigste Werkzeug des Philosophen, nicht mehr besitzen, so müssen wir uns selbst dadurch wirklich machen, daß wir uns einsetzen und aussetzen, uns wagen, uns dafür aufs Spiel setzen und einsetzen, daß das Absolute da ist. Wagnis bedeutet aber, daß der Weg aufhört, daß eine Leere da ist, daß gesprungen werden muß. Jedoch ist es von höchster Wichtigkeit, daß der Absprung von der Schanze richtig angesetzt werde, daß die Konstruktion dieses Stützpunktes seine Baulinien richtig als Kräftespiel ins Leere auslaufen läßt.

Diese Situation ist gespannt und gefährlich. Es gibt keine Ferne, aus der Philosophie nicht zu treffen sich anheischig machte, und keine Nähe, aus der sie nicht noch einen Sprung über das Leere zu tun hätte. Wer springen muß, der kann fallen und zerschellen; und ist das gnadenhafte Moment der freien Vergegenwärtigung so weit auszuscheiden, daß Fallen oder Anlangen nur vom Verdienst der Bemühung abhinge? Was ist aber das für eine Wissenschaft, die jeden Tag durch faktisches Nicht-Anlangen widerlegt werden kann — dadurch, daß der Unsinn im Schicksal die Kraft der Selbstüberschreitung zum Sein hin übersteigt und den Sieg behält? Denn unbegrenzt ist diese Kraft nicht; Philosophie kann, wie jede Wissenschaft, nicht ohne Bestätigung durch die Wirklichkeit bleiben. Es geht da also um Sein oder Nichtsein, und dem ist abermals nichts abzuhandeln. Aber es gibt auch hier Momente, welche weiterweisen.

Weiterweisen! Mehr kann Philosophie nicht vermitteln. Sie arbeitet nicht zumittst mit dem Gefühl in irgendeinem Sinne wie die Kunst, sondern zumittst mit Denken, Glauben, Zweifeln, Wollen. Das alles sind Verrichtungen, welchen die äußere, die «schlechte» Unendlichkeit eingeboren ist, deren Benutzung für die Kunst streng untersagt ist. Die Philosophie kann unendliche, unendlich fortschreitende Kämpfe und unendlich je einzuschaltende Friedensschlüsse ihrer Prinzipien einführen. Und insbesondere kann sie, muß sie eine solche Auseinandersetzung gegenseitigen Bestreitens und Sichförderns zwischen Theorie und Praxis, zwischen Denken und Leben einsetzen, wobei bald das eine davon, bald das

andere vorstößt und das je andere nach sich zieht, ohne ihm seinen Ertrag einfach in den Schoß zu werfen — ohne daß sich dieser Gang in Formeln bringen ließe. Nur so ist das Denken existentiell, das Leben bewußt; nur so wird die Philosophie das, was sie sein muß: Weltweisheit, d. h. Weltdenken *und* Lebensbemeisterung. Es bedarf keines Wortes, wie sehr Philosophie *so* unserer Zeit angemessen sein kann, die auf allen Gebieten, seinsmäßig im negativen Sinne, in die schlechte Unendlichkeit hinausrast — doch aber mit einer Unerschrockenheit, die, zu sich selbst geführt, zum Besseren gelangen wird.

Damit beantwortet sich auch noch die Schlußfrage: Wie kann Philosophie, aus der heutigen Zeitlage *so* bestimmt, gerade *junge* Leute gelehrt werden: aus einer Zeit der Bescheidung, der Entkernung, der bloßen unendlichen Hoffnung und Bestrebung — alles Dinge, die Junge nicht anerkennen und nicht anerkennen dürfen? Es schadet den Jungen nichts, mit Dingen ehrfürchtig umzugehen, die sie weithin nur *ahnen*. Und schließlich ist Tapferkeit, die Tugend der schlechten Unendlichkeit, doch die letzte Möglichkeit unser *aller*. Gerade aber wer *lebt*, auf eine nach Pflicht und Recht anspruchsvolle, ganze, das ganze Ich ins Spiel ziehende Weise, der hat das Material dazu, durch Erkenntnis mittels des Gleichen wie auch mittels des Ungleichen, nämlich durch die Enttäuschungen hindurch, an der es solchem Leben nicht fehlen kann, der Philosophie immer näher zu kommen. Nur wer gar nicht leben will, ist unbelehrbar. Wer das Pfund vergräbt, hat keine Verheißung.