Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 5 (1945)

Artikel: Denken und Wirklichkeit

Autor: Brock, Erich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883884

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: 13.07.2025

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

Denken und Wirklichkeit.

Von Erich Brock.

Wenn wir uns der metaphysischen Prinzipienfrage gegenüber einen Augenblick Kants Laune zu eigen machen, die Tafel der Urteile als Springwurzel für alle Geheimnisse der Philosophie zu verwenden, so ergibt sich, daß nach der *Quantität* der Urteile das philosophische Weltprinzip Eines, Mehreres oder Alles sein kann. Ebenso ergibt sich alsbald die weitere Einsicht entsprechend der Vermutung Hegels, sein triadisches Schema liege schon keimhaft in Kants Dreiteilungen darin, daß die Allheit als Zusammenfassung von Einheit und Vielheit aufzufassen ist. Diese Zusammenfassung ist die Grund- und Mindeststellung aller echten Philosophie. Weder die Einheit noch die Vielheit *allein* können wirkliche Philosophie ergeben. Die *Vielheit* schon gar nicht; denn einheitsloses Nebeneinander von mehreren Prinzipien oder anderen Bausteinen ergibt immer nur ein Aggregat, und über ein gestaltloses Aggregat ist nichts zu denken, aus ihm nichts zu fügen. Der Materialismus ist keine Philosophie, sondern höchstens eine zufällige Ansammlung von empirischen Daten und Urteilen — oder aber ein Lebensgefühl. Nimmt man aber einen vitalistischen Pluralismus der Prinzipien an, auf dem Eigenrecht des vielgestalten Lebens gegenüber dem starren Einheitszwang des Geistes fußend, so liegt dann doch eben das Leben und sein Instinkt als unbewußte, dunkel bleibende Einheitsfunktion zugrunde — soweit es sich nicht um reines Ressentiment gegenüber der Einheit des Geistes handelt, wodurch dann *auch* eine wenigstens negative Einheit vorhanden ist. — Ebensowenig ergibt sich aber eine Möglichkeit, auf Grund eines *einzigen* Prinzips zu philosophieren. Alles, was Parmenides über sein Sein aussagt, ist Verneinung oder wird durch Verneinungen hindurch möglich. So ist nichts natürlicher, als daß erst mit dem Augenblick, wo er auf dies Nein selbst wie probeweise geradezu und positiv das Bewußtsein richtet und es dem Ja an die Seite

stellt, sich ein philosophisches System ergibt. Die Grundelemente aber, nämlich das abstrakte Ja und Nein, bleiben darin mit solcher absoluter Gewalt aufeinander geschaltet, daß es zum Kurzschluß kommt und die Nachfolger des Parmenides in der Auswirkung dieser Stichflamme beim Nichts landen. Um diese allzerstörenden Antinomien zu vermeiden, hält Platon seinen abstrakten Geist-Glauben und den aggregathaften Pluralismus seiner Ideenlehre ängstlich von jeder spekulativen Beziehung untereinander fern. Erst in seinen Alterswerken wagt er sich, von pythagoreischen Zahlenspekulationen geleitet, vorsichtig in die Dialektik zwischen jenen beiden Positionen hinein, zwischen dem Einen und dem Anderen; und dies ist die Geburtsstunde bewußter philosophischer Dialektik. Dialektik ist das Verhältnis des Einen zum Andern, der Eins zur Zwei, wobei aber diese Zwei nur der ins Grundsätzliche zusammengeschlossene Stellvertreter der Vielheit ist. Denn wenn der Schritt zur Zwei getan ist, so bietet der Fortgang zum Vielen kein Problem mehr. Dieser Schritt kann aber nur getan werden, wenn das Andere *das Andere des Einen* ist; oder anders gesagt, wenn der Gedanke des Ganzen aus Eines und Anderes bereits zugrunde liegt. Dieser Gedanke des Ganzen kann insofern zugrunde liegen, als es sich ja in der Philosophie, wie wir sahen, nicht um das gleichgültig, disparat Andere handelt, sondern um *das* Andere, welches gerade in der Reinheit seines Begriffs sich restlos durch seine Grenze mit dem Einen gegenseitig bestimmt, die also innerhalb einer teilbaren, aber unzerscheidbaren höheren Einheit verläuft. Die Ganzheit tritt mithin nicht als fremdes Drittes zu Einheit und Andersheit hinzu, und so liegt bereits in der Struktur des Einen wie des Anderen, daß sie zusammen ein Ganzes sind. Struktur bedeutet aber nicht Atomismus, gleichgültige Gestaltlosigkeit, sondern Verzahnung, Einzelbestimmtheit des Verhältnisses, aus deren Energie-Gefälle der Zusammenhalt lebt. Die übergreifende Kraft der Einheit ist nur dadurch möglich, daß das Eine und das Andere *nicht* vertauschbar sind, sondern daß das Eine eben die Eins ist, die Einheit, — so daß die *höhere* Einheit aus sich selbst und dem Andern sich zusammenschließt. Diese höhere Einheit ist eben *auch das* Eine — so daß sie sich dann alsbald wieder *ihrem* Andern gegenüber sieht. Indem so immer wieder auf neuer Ebene das Zwil-

lingspaar von begrifflichen Wesenheiten sich bildet, die feindlich aneinander gebunden sind, miteinander kämpfen, sich zusammenfügen — zeigt sich, daß unter allen einzelnen Verkleidungen nur *ein* Begriffspaar diese unerschöpfbare innere Spannung, diese unerschöpfliche Kraft des Streites und der Versöhnung hat: Ja und Nein. Wenn aber Ja und Nein einander nur starr gegenüberstehen, so vernichten sie sich gegenseitig: Jedes hebt das andere auf, und dann, allein geblieben, wird es selbst zum leeren bestimmungslosen sinnlosen Nichts. Nun kann das Nichts nicht die gesuchte Wahrheit sein. Denn Wahrheit ist nur, wo gedacht wird; wo aber gedacht wird, ist *etwas*. So ist es die Kraft des Denkens, sich aus seiner Vernichtung immer wieder zu erheben, und also kann es hier in der gegenseitigen Verneinung von Ja und Nein tatsächlich nicht um die gänzlich vernichtende Verneinung gegen jedes Ja überhaupt sich handeln, sondern nur um das Nein *eines besonderen Ja;* dieses aber wird vom Nein immer wieder getroffen. So ergibt sich der Streit zweier Mächte im Sinne einer Bewegungsschlacht, in welcher die Gegner aus immer neuen Positionen, in immer neuen Gruppierungen gegeneinander antreten — doch aber so, daß in jeder neuen Runde alle bisherigen in ihrem Ergebnis mit enthalten sind. Der waagerecht auftreffende Vernichtungswille der Gegner wird seitlich in Fortbewegung abgebogen.

Solches dialektisches Denken ist im Abendland nach deutlichen und sehr wesentlichen Ansätzen bei den Vorsokratikern zuerst von den Neuplatonikern ausgebildet worden. Diese haben damit das Denken des Mittelalters in jeder Faser durchdrungen und ihm die eigentliche Einheitsplattform von Scholastik und Mystik geliefert. Als die echte philosophia perennis wurde die Dialektik in der Neuzeit von Hegel auf die bisher höchste und bewußteste Form gebracht. Mit Recht hat Hegel alle bis auf ihn hervorgetretenen Philosophien als irgendwie unterwegs stehengebliebene Ansätze dieser philosophia perennis aufgefaßt. Nur übersah er eins dabei: Wenn alle Philosophien bis Hegel je eine Dimension übersahen, nämlich die nach Hegels Schema nächsthöhere, und nur *daher* ihre eigene, das heißt, die letzterreichte, als die *absolute* ansahen: so konnte ihm selbst dies Schicksal kaum erspart bleiben. Einzigartig war seine Position zwar *wirklich* insofern, als mit Hegel der Geist nun sich selbst

auf die dialektischen Sprünge gekommen war und soweit tatsächlich sich selbst absolut ergriffen hatte. Wir Heutigen spüren bitterlich am eigenen Leibe, wo wir von dem heute erreichten Grade von Bewußtsein uns loslösen wollen, daß ihm etwas sozusagen Absolutes anhaftet. Aber es gibt schließlich doch nichts *sozusagen* Absolutes, und daß Hegel seine dialektische Philosophie als *absolut* ansah, beweist im letzten auch nichts anderes, als daß er auch die nicht dialektische, sondern gottesunmittelbare Macht der Gestaltung besaß, welche selbst gottesunmittelbare Gestalten schafft und nicht nur seitlich bezogene Uebergänge. Vielleicht ist die richtige Betrachtung in allen solchen Fällen die, daß der Philosoph nicht seine Formung für absolut hält, weil er die sozusagen höhere Dimension übersieht, sondern daß er diese übersieht, weil ihm seine Gestaltung absolut ist. Denn jede Zeit ist mittels *ihres* Denkstoffs gottesunmittelbar, und was darüber hinaus liegt und später wiederum das entscheidende Ja für das dann neubemerkte Verhältnis sein wird, wäre für den Früheren nur eine beziehungslose Negation. Doch ist im Falle Hegels wie seine Allumfassung grundsätzlicher denn je zuvor war, so auch die Entgegensetzung dessen, was an Neuem noch kommen konnte, radikaler als je zuvor. Was grundsätzlich anders geworden war gegenüber früheren Umbrüchen im Denken, ist dies: Wenn sich in jedem Falle echter Fruchtbarkeit die neue Dimension des Denkens weithin zunächst als positive Behauptung zeigte, welche *daraufhin erst* als Antithesis, als Verneinung gegen das Bisherige in die dialektische Entwicklung eingeordnet wurde — so blieb nun, nachdem solches Neuauftreten *zum vornehinein* und grundsätzlich in die bewußt gewordene Dialektik eingeordnet war, als neue Dimension nur *eines:* die absolute, radikale, vermittlungslose, uneinordenbare, gänzlich un- und antidialektische Verneinung übrig — ob sie nun als reine Wirklichkeit, Existenz, Freiheit, Unstetigkeit, neue Unmittelbarkeit, Wieder-naiv-werden, Nihilismus oder wie immer bezeichnet wurde. Selbstverständlich war der letzte Sinn dieses absoluten Nein ein absolutes, nicht dialektisch kompromittiertes *Ja,* zu dem man wieder gelangen wollte.

Nicht zwar, als ob Hegel in seinen größten Augenblicken dies nicht schon selbst ergriffen hätte. Denn bereits bei ihm ist das Spiel des Geistes so eng geworden, daß das *radikale* Nein und

das *dialektische* Nein schon nahezu wieder *an sich* zusammenfallen. Er sieht an diesen höchsten Stellen bereits selbst, daß nur der «Karfreitag», der «Tod Gottes selbst», die *absolut* «dunkle Nacht» Auferstehung hervorbringt; er sieht, daß nur die ernstlich dem Entgegenstehenden ins Herz gezielten und *dann erst* seitlich abgedrängten Stöße der Einzelpositionen fortschreitende Bewegung des Denkens hervorbringen. Aber gerade durch diese Einsicht, daß nur aus dem Holze des *absoluten* Ja und Nein die Dialektik das ihr nötige *relative* Ja und Nein zu schnitzen vermag, wird das Absolute besonders des Neins noch tiefer sich selbst entwendet, sobald die Betrachtung ihre Spannung des letzten Ernstes verliert. Denn je absoluter das Nein, desto gieriger wird es von der Dialektik als Spannungsfaktor herangerissen und eingestellt. Den Mut dazu nimmt sich das dialektische Denken daraus, daß es sich gerade jenen Ernst aus dem Sinn schlägt — nur noch theoretisch, nur noch *zurück* blickt, und die in der *Vergangenheit* anscheinend glatt gefügte Gesamtbewegung betrachtet — und das sogar noch mit dem überheblichen Namen decken kann: vom Absoluten aus Philosophieren; wobei dann das Ganze der Bewegung notwendig als Spiel, als Kampfspiel erscheinen muß. Sobald dieser Standpunkt erreicht ist, was spätestens bei Hegels Nachfolgern eintritt, so erscheint die Durchschlagskraft der Einzelpositionen als von vornherein ermäßigt, relativiert, auf die *tatsächlich* ausgeübte Wirkung genau zugeschnitten — und damit alsbald dahinter zurückbleibend.

Zu erkennen scheint zwar so in dieser Vordergründlichkeit tatsächlich *alles;* denn hier findet alles seinen vom tatsächlichen Ablauf des dialektischen Prozesses in der Geschichte bereiteten und umschriebenen Platz. Es gibt nichts in der Geschichte, was nicht mit der dialektischen Methode und ihrer unendlichen Fruchtbarkeit und Wendigkeit zu beherrschen wäre. Die Dialektik ist das tiefste Wesen des Geistes, und die Geschichte ist vom Menschengeist gemacht. Wo es im einzelnen hapert, da findet der dialektisch Geschulte und Gläubige notwendig immer den Faden wieder, müßte auch ein wenig nachgeholfen werden. Wo es aber im Ganzen hapert, wo über den Menschengeist hinausliegende Mächte einzutreten scheinen, da bleibt gerade die Umbiegung des Disparaten ins Negative, des absolut Negativen ins dialektisch Negative der besondere Triumph der Methode,

der, weil sie auf ihre Weise Gott liebt, in derselben alles zum Besten dienen muß. Eine ausschließende Grenze, ein Abbrechen kann also nirgends auftreten, sondern die Erkenntnis überspinnt mit ihrer Dialektik alle Lücken und schafft fortschreitend auch mit dem Widersprechenden die ihr notwendigen Identitäten. Und so gesehen scheint der ganze Ablauf mechanisch aus sich selber weiterzugehen. Das erreichte Bewußtsein sieht sich immer wieder aufgesprengt von anpochendem Neuem. Es sieht sich selbst damit als ein Relatives, tritt von sich zurück, erkennt dadurch sich selbst als sein Anderes und geht im Sinne einer höheren Dimension des Bewußtseins, im Sinne des Bewußtseins von seinem bisherigen Bewußtsein in sich selbst. Das was bisher das Andere, Fremde war, wird in es hineingezogen; so erkennt es zugleich sein Anderes als sich selbst. Das aus dem Unbewußtsein ausgeschiedene Gegenstandsbewußtsein wird Selbstbewußtsein; und so ist der Prozeß vornehmlich ein solcher der Innerlichwerdung des Aeußeren, ein solcher der «*Erinnerung*». Was im Kampfe des Augenblicks das Fremde, absolut Bedrohende schien, ist vom Zurückschauenden als harmloser Teil seiner selbst erkannt. «Wesen ist, was gewesen ist», sagt Hegel; und er schränkt die Philosophie auf die Erkenntnis abgeschlossen vorliegender Gestalten der Geistesgeschichte ein. Die Erinnerung könne weitgehend die Arbeit der *gegenwärtig* denkenden und lebenden Dialektik ersparen. Dies Denken *macht* nicht mehr die Zukunft, sondern zerlegt die Vergangenheit. In seiner Jugend wehrte sich Hegel leidenschaftlich gegen die Zumutung an das Denken, das durch es verlorene Leben wieder zu machen. In seinem Alter allerdings hatte die Bescheidung diesem anscheinend unmöglichen Machen gegenüber einen tragischen Charakter gewonnen. Dem Spätidealismus vollends fiel diese Bescheidung gar nicht mehr schwer; er hatte sogar vergessen, daß die lockere Breite des historisch Interessanten auf der Schneide der Wirklichkeit unter hohem Druck entstanden war. Aber das Sein selbst bescheidet sich nicht bei dem Verlust der Wirklichkeit, der Existenz, der Freiheit, der Tat; und so eröffnet nach einem Worte Grillparzers schon diese Tragik den Ausblick auf Katastrophen: «Ist es endlich so weit gekommen, daß die Empfindungen zu Worten, die Ueberzeugungen zu Notizen geworden sind, so verliert die Generation ebensoviel an

Charakter, als sie an Kenntnis gewinnt. Und dann tritt jener Umsturz ein, der die alten Bildungsepochen zerstörte und die unsere nicht verschonen wird.»

Es hat sich allerdings inzwischen gezeigt, daß dieser Umsturz nicht geglückt ist. Das dialektische Bewußtsein hat sich so tief in uns eingefressen, daß die Abstoßung seiner Kontinuität selbst in den entsetzlichen Zusammenbrüchen dieses Jahrhunderts, die der Menschengeist großenteils *dafür* angezettelt hatte, nicht gelungen ist. Wenn das Denken allein den Platz behauptet, so bleibt nichts, als die Wirklichkeit, die vom Denken zerstört wurde, *von ihm selbst* zurückzufordern. *Es* ist die Lanze des Achilleus, welche allein die Wunden, die sie geschlagen, wieder heilen kann. Auch das Denken selbst kann *nur so* geheilt werden, denn seine Dialektik läuft allein aus der *Wirklichkeit*, und wenn es diese endgültig getötet hat, so wird es nur noch ihre Leiche erkennen können. Das Denken muß uns die Wirklichkeit wieder erzeugen. Und man erkennt ja auch im tieferen Sinne nur, was man *macht*.

Was angesichts dieser Lage *keinen* Sinn hat, ist, daß man einige Teile aus der in sich unendlich zusammenhängenden Dialektik und ihrer allumfassenden Bewußtheit herauszubrechen versucht, hier und da kleine Reservate des freibleibenden Unbewußten zu schaffen trachtet, die dann doch nur von Gnaden des Denkens sind. Denn ein Unbewußtsein, das in *aufsteigender* Entwicklung sein relativ absolutes Recht hat, ist als *rückläufige* Tatsache einfach Ressentiment. Das Nein des Denkens zu sich selbst ergibt nicht Wirklichkeit, sondern Falschheit. Sobald das Bewußtsein einmal seine Lücken überflutet hat, bedeutet jedes undialektische, einklammernde Denken eine leere Vogel-Strauß-Politik. Was *noch* ist an bloß instinktivem, rein gediegenem Sein, soll nicht ins Bewußtsein gestoßen werden, sondern nach Möglichkeit bewahrt bleiben. *Zurück* aber zu solchem Sein führt kein Weg. Der einzige Weg, der dem Menschen offen ist, führt *vorwärts*. Er bringt das Denken erst auf seine schärfste, vollste, gefährlichste Form. Jenes heruntergekommene, alles von außen sehende dialektische Denken, welches wie eine wohlgeölte Maschine aus sich selber weiterlief, ist ja allein in einem Zustande möglich, wo alle Prinzipien nur verworren und verwischt anwesend sind, wo man halb fürchtet

zu denken, halb nicht zu denken. Schleichende Krankheiten müssen akut gemacht werden, um geheilt werden zu können. Wir müssen uns klarmachen, daß das Denken nicht ein mattes Halb und Halb von Nähe und Ferne zu seinem Gegenstand ist, sondern ihn *ganz* sich nur gegenüber hat und *ganz* in sich hineinzuziehen beansprucht. Es gibt keine andere echte Meinung des Denkens, als das zu meinen, was sich nicht im Gemeintwerden erschöpft, sondern außerhalb alles Meinens wirklich ist. Und dieses soll aber *wirklich* erkannt werden. Das Denken will nicht primär sich selbst denken, sondern das Andre, das durchaus Denkfremde — das aber dann als solches, wenn es gedacht ist, nicht mehr es selbst ist. Je tiefer das Denkfremde als solches gedacht wird, desto tiefer ist es damit das Denkeigene und nicht das, als welches es gedacht werden sollte. Aller reine Idealismus ist Flucht vor dieser Tatsache; der naive Realismus dagegen sieht überhaupt nicht die ungeheure Paradoxie daran. Ist das Denken das Paradoxe, Widersprüchliche an sich, so ist die Dialektik zweifellos auch von dieser Seite die legitime Gestalt des Denkens. Nur muß mit dem Widerspruch dann auch wirklich ernst gemacht werden. Wenn Denken und Dialektik in ihrer Paradoxie ermäßigt, in ihrer Innenspannung gemildert werden, um Synthesis — aber auch um erneute Selbstaufspaltung derselben zu ermöglichen, so ist ja die ganze Bewegung nur ein Schein. Eine trübe Relativierung der Gegensätze kann keine Bewegung erzeugen; ebensowenig findet eine Bewegung statt, wenn das *Eine* der Entgegengesetzten bloßer Schein ist. In diesem letzteren Falle ist *entweder* das *Ja* das einzig Wesentliche, welches in dem Nein der Antithesis oberflächlich Versteck spielt und in der Synthesis einfach neckisch wieder hervorspringt — *oder* das *Nein* ist das Wesentliche, welches ins Ja der Synthesis hinein verschleppt wird und aus dieser latenten Infektion in der nächsthöheren Antithesis wieder florid wird. Auf diese Weise konnte die Hegelsche Schule durch entartete Dialektik sowohl dem abstrakten Ja, dem absolut Bewahrenden des preußischen Konservativismus, wie dem abstrakten Nein, dem absolut Zerstörenden des russischen Bolschewismus zur Grundlage dienen. Dieser Mißbrauch war autorisiert worden durch die Art, wie Hegel den Widerspruch weithin als eine ruhende, nicht mehr sprengkräftige oder beunruhigende Tatsache ins Denken auf-

genommen hatte — genau wie die Scholastiker des Mittelalters mit dem Irrationalen ihrer mystischen Begriffe rational arbeiteten — die aus einer Erfahrungsqualität via eminentiae mit davorgesetztem «über» gebildet waren, z. B. «überwesentlich» usw. — oder wie die Infinitesimalrechnung mit Formeln von bewegten Zahlgrößen wie mit festen Zahlen operiert. Der Widerspruch bleibt immer das absolut Dynamische, Gespannte, das sich bei sich nicht beruhigen kann. So muß das dialektische Denken auf jeder Stufe *absolutes* Auseinanderklaffen und darnach *absolute* Identität sein. Nur so wird es dem paradoxen Charakter des Denkens gerecht, das seinem Gegenstand absolut gegensätzlich ist und gleichzeitig absolut zu ihm hinstrebt und hinmuß. Nur so gewinnt Identität überhaupt einen Sinn; denn nur was verschieden ist, kann identisch gesetzt werden. Das ist bereits ein *analytisches* Urteil: was identisch *ist*, kann nicht identifiziert werden. Es ist aber klar, daß mit all dem erst die Vorbereitung zum Denken getroffen ist; denn *begriffen* wird durch das radikale Umschlagen zwischen den Gegensätzen noch nichts. Aber zunächst müssen diese schroff aufgerissen werden, damit der Explosionsmotor des Denkens überhaupt in Gang kommen kann.

Durch diesen Ansatz wird dann sowohl Denken wie Denkgegenstand auf *einmal* erhellt. Was wir denken wollen, ist das Wirkliche, das Existierende. So muß es auf jeder Stufe des Denkens neu und voll vorhanden sein; ja *noch* stärker, je stärker das Denken wird. Nur das ist ernsthafte Denkbewegung. Die Erfahrung zeigt uns tatsächlich, daß die Wirklichkeit vom Denken in seiner Gesamtbewegung nicht wirklich gebändigt und durchdrungen wird. Oder sagen wir vielmehr: nicht ein für allemal. Es gibt von allen Problemen, die wirklich Probleme sind, keine ein für allemal erledigenden Lösungen. Das gilt schon für das theoretische Denken der Wissenschaft. Sogar für *es* sind alle wirklichen Probleme nach gemessener Zeit unter neuer Denklage neu in Angriff zu nehmen. Es macht keine Schwierigkeit anzunehmen, daß die Blickseiten der Wirklichkeit unendlich und unerschöpflich sind; ja, daß im Maße wie die Erkenntnis reicher, auch das Problematische reicher wird. Sobald aber das Problem der *Wirklichkeit* im *Mittelpunkt* steht, so ist das theoretische Denken nur ein Grenzfall. Denn so gewiß die Wissen-

schaft nicht mit der Kantschen Gesetzgebung durch das Denken auskommt, sondern auf die Erwahrung ihrer Forderungen durch die Erfahrung angewiesen bleibt, so sind doch ihre Beziehungen zur Wirklichkeit ziemlich mittelbare. Es genügt ihr, bestimmte Bezirke des Wirklichen an einer dünnen Leitung mit mancherlei Umschaltknoten zu halten und technisch zu beherrschen, und also nur an diesem Faden mit ihr zusammenzuhängen. Wo die Wirklichkeit dagegen mit einer gewissen Ganzheit, Fülle, Gedrungenheit, Unmittelbarkeit bedurft und aufgerufen wird, da ist das Gebiet des Lebens und seiner theoretischen Bewältigung durch das Denken. Hier gibt es keine bloße Theorie, und besonders keine, welche die Sache ein für allemal entschiede und fertigte. Alles, was da vom Denken entworfen wird, will immer wieder durchgekämpft, eingenommen und wirklich gemacht werden. Was dem Denken gegenübersteht, ist eben nicht ein zugerichtetes kleingeschnittenes Futter für das Denken, sondern etwas, dessen unzersetzbare Eigenmacht sich immer wieder herstellt. Das ist zugleich das eigenste Interesse des Denkens.

Der Mensch kommt ursprünglich zum philosophischen Denken, und weithin zum Denken überhaupt, weil ihm die Wirklichkeit zugleich zu stark und zu schwach ist. Sie liegt ihm wie ein Alp auf der Brust oder fließt ihm unter den Händen fort. Der Mensch will, daß die Wirklichkeit sich seiner Sinnforderung gelehrig schmiege, und er will zugleich, daß sie mit ungebrochener Elementarkraft ihn und dieselbe trage. Das ist das eigentliche Wesen der Paradoxie des Denkens, ein tragisches Streben, welches nur darum, weil es sich zeitlich und kulturgeschichtlich in zwei Teile zerlegt, ewig sich selbst als hoffnungsvoll betrachtet. *Zunächst* will der Mensch die Härte der seinen innern und äußern Lebensnotwendigkeiten widerstehenden Wirklichkeit erweichen. Im Maße aber, wie dies gelingt, sieht er bald, daß er nicht die Wirklichkeit *des Schlimmen* kleingedacht hat, sondern die*Wirklichkeit* des Schlimmen; und zwar daran sieht er es, daß gleichen Schritts damit die Wirklichkeit des Guten und Schönen seines Lebens in der triumphierenden Allgemeinheit des Denkens zerbröckelt. So setzt in späteren Kulturzuständen das Denken nochmals ein, um die Wirklichkeit wieder zusammenzudenken, neu aufzumontieren. Erst soll die Wirklichkeit vom Denken zerstört werden, das ist schwer; dann wieder hergestellt

werden, das ist noch schwerer. Es ist *so* schwer, daß die Menschen immer wieder dasjenige an Wirklichkeit in Kauf nehmen, ja unmittelbar darauf zielen, was *immer* dableibt: das Gemeine, das sich nie auflöst, die unterste Brutalität und Rohheit — nur um überhaupt wieder Wirklichkeit in ihr verblaßtes, verödetes Dasein zu bringen. Aber diese Wirklichkeit hat nicht wie jene erste Wirklichkeit zwei Gesichter, böse und gut, sie ist die des Nichts. Erfährt dies der Mensch, so willigt er vorläufig ein, daß er es mit der zweideutigen Wirklichkeit zu schaffen habe. Sie steht also als die *böse* Wirklichkeit da und läßt sich nicht wegrücken; die *gute* Wirklichkeit steht da und läßt sich nicht erklimmen. Wirklichkeit ist eben dieses Harte, aus einem Stück Gefertigte, Fugenlose, selbstgegründet in sich Bleibende, Unbedeutende, sich selbst Seiende, völlig Unallgemeine, Undiskursive, das keine Untergründe, keine Hinterwelten hat, von denen aus es in Frage gestellt, ausgehöhlt und zur Kapitulation gezwungen werden könnte. Die Wirklichkeit ist das bis zuletzt Ernstgemeinte, was jetzt und nie mehr ist, das Unnachholbare, Berufungslose, Gegenwärtige, was zur Stelle ist, dem gegenüber nichts hilft, nichts von Belang ist, was jenseits ihrer ist, nichts was Ablenkung, Verschiebung, Hast und Flucht, Ausbiegen und Um-Hilfe-schicken — sondern allein was kann und gewachsen ist und *ebenso* wirklich. Es gibt da nur den Frontalangriff. Das Denken tastet das Wirkliche ringsher ab, meint, es sogar etwa eingefangen und in sich aufgelöst zu haben, aber das Wirkliche stellt sich wieder her wie Antäus, sobald das Denken es einen Augenblick ermattet aus den Armen fahren lassen muß, und das Wirkliche damit seinen eigenen Grund wieder berührt: das Denken glaubt dann nur eine Wolke umarmt zu haben.

Dann fragt sich das Denken wohl, ob es nicht besser sei, die Wirklichkeit so stehen zu lassen, statt die Wahl zu haben, sich daran die Stirn blutig zu schlagen oder sie wegzulügen. Wenn man zusieht, wie neun Zehntel aller Menschen angesichts der Wirklichkeit den Schleichweg der Verdrängung gehen, der unbewußten Umfälschung der Tatsache, daß sie das Gute entbehren, das Schlimme nicht loswerden — wenn man dies mit einem von Nietzsche geschärften Sinn für die Sklavenaufstände der Enterbten betrachtet, so denkt man, es wäre besser, wenn einmal das unmittelbar sich bietende Leben verloren ist, dann es

gehen zu lassen und wie die Wesen der Natur krampflos ins Nichts zu sinken. Aber das ist unmöglich. Dem bewußten Leben ist eigen, immer zu seinem Aeußersten zu streben; und es ist wohl in Ordnung, daß der Mensch sich *nicht* damit abfindet, wenn er nicht mehr von selbst auf die positive Seite der Wertalternative zu stehen kommt, dann zum Abfall geworfen zu werden. So sieht er sich nach einem Hilfsmittel um, und es ist ihm nichts geblieben als das Denken, das er nun doch einsetzen muß. Das Denken ist das, was aus dieser völlig verstarrten Frontalstellung der Wirklichkeit gegenüber hinaus will, sie aufzulockern, sich Luft und Bewegungsraum zu schaffen strebt. Es ist das, was an ihr etwas sein, sie gängeln, das Unvereinbare zwischen sich und der Wirklichkeit in einer höheren Instanz vereinbaren will. Es ist das, was *doch* um Hilfe ruft, *doch* appelliert, *doch* verhandeln will, *doch* Revision verlangt, was eine zweite Runde des Lebenskampfes ermöglichen will. Das Denken ist, was sich weigert, an der glatten Wand in die Höhe zu gehen; was *hinter* die Wirklichkeit kommen will, was Umfassungs- und Unterwühlungsaktionen plant. Es will die Wirklichkeit hintergehen, überflügeln, im Rücken fassen.

Aber wie kann dies alles nun zu einem Erfolg führen, da es ja an der Wirklichkeit gar nicht anpackt? Das Wesen des Denkens ist, daß es auf eine *allgemeine* Weise das *Besondere* zu erfassen streben muß. Das Positive der Wirklichkeit soll durch eine doppelte *Verneinung* ergriffen werden: Nämlich erst wird das Besondere der Wirklichkeit durch das Negative des allgemeinen Begriffs verneint, der dann durch den noch abstrakteren Begriff des «Dies» gekreuzt, in seiner Allgemeinheit dadurch *wiederum* verneint und so auf die individuelle Wirklichkeit zugespitzt wird. Das ist der logische Vorgang, wenn wir ein positives einzelnes konkretes Ding durch den Schnittpunkt zweier abstrakter Begriffe festlegen: z. B. «diese Rose». Das eigentliche Problem, das in diesem Mißverhältnis liegt, öffnet sich aber erst auf dem Boden desjenigen Denkens, das wir *Lebensdenken* nennen können, von dem die Theorie erst eine (notwendige und hohe) Abstraktion ist. Das Allgemeine ist auch *dadurch* die einzige Abmessung, von der aus das Denken der Wirklichkeit Herr zu werden hoffen kann, daß alles vorhandene Besondere eben durch die Wirklichkeit selbst besetzt

ist. Das Allgemeine ist ein widerstandsloses Medium. Als allgemeinstes, zu sich selbst gekommenes, als ein einziger großer dialektischer Zusammenhang hat das Denken zu seinem Gesamtsinn eine wenn auch mit Teilverneinungen anhebende und laufend sich vollendende absolute *Bejahung*. Denn das *Nein* ist in sich selbst weit abstrakter als das Ja und daher für sich allein sofort und endgültig bei sich selbst angelangt. Jenes alles übergreifende Ja, an dessen innerer Beständigkeit unser Dasein als bewußtgewordenes hängt, ist aber *rein im Denken* gleichfalls recht schnell bei sich selbst angelangt und durchgesetzt. Doch diese Geschwindigkeit seiner Selbstverständigung kann nur durch jenen abstrakten Charakter der Negativität zustande kommen, nämlich durch das Nein zur Wirklichkeit. Das *bloße* Denken gewinnt die äußerste Allgemeinheit seiner Bejahung eben durch den negativen Charakter jeder Allgemeinheit. Im Allgemeinen kann man sauber deduzieren; es ist uns zu Gebote, denn es ist überall und immer vorhanden. Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen. Die Wirklichkeit ist *hier* und *jetzt* und füllt diese Gegenwart völlig aus. Sie ist nicht von uns abhängig, nicht deduzierbar und nicht widerlegbar.

So bleibt für das allgemeine Denken positiv das Reich des Glaubens übrig. Glaube und Denken sind insofern wesenseins, als beide von einem Allgemeinen aus der unmittelbaren Wirklichkeit sich gegenüberstellen, sie überhöhen und ihr den Rang ablaufen wollen. Da dies Allgemeine aber, gegenüber der Wirklichkeit auf sein letztes Wesen gedrängt, einen inhaltlosen, punktuellen Charakter hat, so kann dieser Punkt des Denkens nur mit dem Willen zusammen Etwas werden und die Triebkraft jener immer erneuten Ueberhöhung der Wirklichkeit gewinnen. Glaube ist schon an sich eine Einheit von Denken und Wollen, in der beide durch einander auf ihre höchste Form gelangen. Meist zwar ist der Glaube nur ein Wähnen, ein matteres Denken, das darum auch nicht zum positiven Willen hinreicht. Es siedelt sich in einigen angeblichen Lücken der Wirklichkeit an und läßt von da aus seine blassen Gespinste über alles hin flottieren. Das Ergebnis kann dann nur so sein, daß der Mensch daraus die Möglichkeit für einige tröstliche Illusionen über die Wirklichkeit der Dinge und seine eigene zieht und sich

unter dieser optimistischen Einhüllung wieder die Möglichkeit gewinnt, an den verbleibenden Resten natürlicher Befriedigung sich zu erbauen, die er vorher zu jämmerlich fand. Der Glaube, der dem echten Denken zugrunde liegt, und in den dieses ausschlägt, meint und will Wirklichkeit und nichts anderes. Er faßt sie zumittst ins Auge und weicht unter keinen Umständen in irgendeine Verdrängung seitlich davon aus. Denn er weiß, daß das allem Denken zugrunde liegende Ja, welches in der Urteilskopula «Ist» sich ausspricht, auf Wirklichkeit geht, und daß alle Bejahung, mit der es die Wirklichkeit überhöht, nur aus einer, *seiner* Wirklichkeit sich nähren kann. Das Ja entspricht nach Kants Kategorientafel der Wirklichkeit. Es ist in entwickeltem Zustand Wissen und Wille zu dem Etwas, Glaube, daß Etwas mehr und fundamentaler ist als Nichts, welches sich ohne das Ja selber spurlos verzehrt und verflüchtigt. Ja ist Bekenntnis zu Sein.

Aber Sein wird laut Hegel *auch* zunichte ohne das gegenüberstehende Nichts. Allerdings handelt es sich beim losgelösten Sein um das Nichts nicht in dem absoluten Sinne des losgelösten Nein. Der Glaube als abstrakteres Annehmen schlägt zwar nur ein Thema an, aber dies immerhin. Er ist eine Trockenspore seiner eigenen Wirklichkeit. Der Gegenstand des Glaubens als reine Verstandesbehauptung ist zwar für uns so sehr nichts wie jenes bloße Sein. Aber er hat gleich diesem die wunderbare Eigenschaft des Organischen, aus einem eingefalteten Zustand reiner Sinnhaftigkeit in ein sich selbst steigerndes Kräftespiel übergehen zu können, Kraft zu werden, Kraft an sich zu ziehen und Kraft zu entsenden. Dies Verhältnis ist es wohl auch, das mit dem Senfkorn des evangelischen Gleichnisses gemeint ist. Was aber fruchtbar ist, was sich vervielfältigt, was wirklich macht, das ist wirklich.

Man könnte befürchten, dieser Standpunkt möchte zu einem kurzangebundenen Pragmatismus führen. Richtig ergriffen bietet er diese Gefahr keineswegs. Ein letztes rein diskursives Wirklichkeitskriterium gibt es ohnehin nicht. Wirklichkeit im Sinne derjenigen Gesamterscheinung, die der Mensch mit diesem Wort meint, ist nicht innerhalb der Abstraktion wissenschaftlicher Objektivität zu erschließen. Das Denken, das sein «Ist» bis zum Glauben ernst nimmt, hängt an der ununterschreitbaren Tat-

sache, daß die Wirklichkeit des Subjekts und die des Objekts innigst ineinander verschlungen sind. Nur wer irgendwo in sich wirklich ist, erkennt soweit Wirklichkeit; nur wer unbeschwichtigbar auf die Wirklichkeit des Gegenstandes ausgeht, gelangt rücklings in die eigene Wirklichkeit. Infolgedessen ist bereits der erste Schritt des Subjekts zum Glauben am Objekt nachprüfbar. Nicht im Sinne, als wäre dieser Schritt von einer vorgängigen Durchrechnung der Wirklichkeit abhängig zu machen. Denn der Glaube muß von jenem Punkte des Seins-schlechthin, von der Urbejahung ausgehen, die in *keiner* — oder in *aller* Erfahrung gegeben ist, und muß daher den ersten Schritt tun, muß Vorschuß leisten. Nachprüfbar vielmehr in *dem* Sinne, daß, soviel an Wirklichkeit in diesem Schritte liegt, uns vom Gegenstand bestätigend entgegenkommt, wenn auch vielleicht nicht in der von uns gedachten Weise und auch nicht ohne eine gewisse Stauung in der Zeit. Im innersten Keime des sich so fortgehend entfaltenden Zusammenspiels zwischen entwerfendem Glauben und berichtigender Bestätigung ruht das Theoretische auf dem Praktischen und umgekehrt. Der Glaube hat seine Wirklichkeit nur im gänzlichen Zurückgehen in die Wirklichkeit des Geglaubten. Der Gegenstand aber ist für den Menschen nur wirklich, indem sein Glaube dazu steht. In beiden Verhältnissen ist waches Ansichhalten und Wille zur Hingabe unscheidbar. In welchem Einzelverhältnis praktisch Ueberzeugung durch kritische Ratio und solche durch gläubiges Ernstmachen stehen müssen; wo die Grenze verläuft zwischen fanatischer und denkender Gläubigkeit, zwischen skrupelhafter Selbstzerstörung und intellektueller Redlichkeit, zwischen ideenflüchtigem Laufenlassen und echter Voraussetzungslosigkeit, die identisch ist mit echter Voraussetzung — dafür gibt es wiederum keine bloß rationale Regel. Gehen Kritik und Glaube Hand in Hand, so könnte man sagen, jene liefere das Kriterium des Irrtums, dieser das der Wahrheit. Beide sind im letzten eins.

Es ist aber klar, daß wenn der Glaube in diesem Fortgang derartig in die feinsten Mischungsverhältnisse seiner selbst mit allen empirischen relativen Instanzen eintritt, er doch nach dem Gesetze wirkt, nach dem er angetreten. Was aus dem Nullpunkt beginnt, hat das Absolute punktuell zusammengezogen in sich. Der Glaube an Wirklichkeit ist virtuell immer absolut; und ent-

faltet ist der absolute Glaube an die Wirklichkeit der Glaube an die absolute Wirklichkeit, der Glaube an das Absolute. Das Vollkommene hat, dies erlegt sich uns unmittelbar auch da auf, wo es uns in Natur, im Geist, im Menschen augenblicksweise verkörpert entgegentritt — das Vollkommene hat gerade in seiner Stille, seiner Akzentlosigkeit, seinem Mangel an Gebärden ad hominem, aus seinem runden reinen Sich-selbst-sein recht eigentlich und im höchsten Maße jenen brutalen, sozusagen unchristlichen Charakter an sich, der die Wirklichkeit *als solche* schlechthin kennzeichnet. Wenn aber derart das Vollkommene aus seiner eigenen Vollkommenheit heraus existiert, existieren *muß*, so erhebt damit eine ehrwürdige geistige Gestalt aus dem Dämmer der Zeiten von neuem ihr Haupt: der ontologische Beweis — den Kant als formalistisches und abstrakt rationales Verfahren mit Recht zertrümmert hat, der aber im Sinne tieferen Wirklichkeitsdenkens nicht nur unzerstörbar, sondern der Schlüssel zum Wesen des Denkens überhaupt bleibt. Der Geist, der sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf der Subjektivität und auf den Boden der festen Wirklichkeit zieht — er hat sich zuvor die Frage gestellt, woran er es wohl auch sonst tun sollte? Er weiß, daß das Denken seinen Gegenstand weder durch die Erfahrung in der Tasche hat, noch auch sich damit abfinden kann, derselbe bleibe ewig fremd und feindselig jenseits seiner. Er weiß, daß die beiden nur verstandesmäßigen Lösungen seines Grundproblems unzulänglich sind. Denn entweder man nimmt da mit Platon und Kant an, daß das Denken von seinem Gegenstand rein geschieden ist: dann gibt es keine Wahrheit. Oder man nimmt mit Hegel und Heidegger an, daß das Denken mit seinem Gegenstand von Haus aus zusammen ist: dann gibt es keinen Irrtum. Aber die Wirklichkeit ist weder durch bloße Reflexion noch durch bloßes Zufahren zu erreichen.

Doch besitzen wir damit noch nicht das Prinzip, auf dem jenes Muß des Existierens beruht. Einfach zu sagen, daß es das Wesen des Denkens ist, aus seinem rational zu erfassenden Begriff sich selber hinauszubauen zur Wirklichkeit, ist zwar für das volle Wesen des Denkens richtig, genügt aber nicht zur Abgrenzung gegen seine gangbare Kümmerform. Worin besteht nun dieses volle Wesen? Welches ist das eigentlich transzendentale Prinzip, die ursprüngliche Synthesis des Geistes? Wirklich-

keit wird nicht aus Unwirklichkeit, wohl aber wird objektive Wirklichkeit aus subjektiver Wirklichkeit. Der Brückenschlag des Denkens zur Wirklichkeit ist dadurch möglich, daß das Denken sich nicht in seinen Grenzfall reiner Theorie einschließt (welcher in Wahrheit auf Grund gespanntester Gläubigkeit eine Abstraktion von dieser selbst ist) — daß es nicht probeweise, freibleibend und von außen zusammenfügt, sondern daß es die ganze Wirklichkeit, Existenz des Menschen in sich hineinnimmt — daß das Denken innerlich sein Gedachtes ohne Rückzugsmöglichkeit als verwegenste Wirklichkeit behandelt, erfüllt, auswirkt, handelt. Handlung wird dabei nicht in erster Linie als äußere moralische Handlung gemeint, sondern als die innerste Tathandlung des Denkens, die mit aller Stoßkraft besetzt wird, welche unser Leben annimmt, wenn es ohne Zurückschauen eingesetzt wird. Denken, das Wirklichkeit erfaßt und ihr gewachsen ist, faßt die eigene Wirklichkeit in die Faust und wagt sich darauf. Die Tathandlung, die hinter jedem relativen Gegenstand ihrer selbst absolut bleibt, ist nicht die einfache Handlung des Jasagens, sondern die Handlung, die mit bewußtem Einsatz auf sich zurückkehrt: das Ja zum Ja, sein Zusichstehen, Sichbestätigen, Sichbekräftigen, sich mit sich Identifizieren. Dieses Ja, das die Wirklichkeit setzt, setzt sie zugleich aus sich heraus und setzt sich selbst auf sie, zieht sie sich unter als die absolute Wirklichkeit und unterzieht sich ihr, trägt sie auf der Wirklichkeit eigenen Glaubens und läßt sich mit allem Gewicht auf sie hernieder. So ist das Denken mehr als es selbst und führt aus seinem Bannkreise heraus. Durch Selbstvertiefung, Selbstverernstung bis zum Aeußersten gelangt es zur Wirklichkeit des Aeußersten. Es überschreitet *sich*, aber es *überschreitet* sich. Sagen wir *ja*, so haben wir die Prämisse einer Schlußkette ausgesprochen, die unaufhaltsam zum ontologischen Beweis der Wirklichkeit Gottes wird — nämlich wenn der Untersatz in jedem Gliede der Kette unsere «tatsächliche» Bereitschaft ist zu allem, was in diesem Ja liegt. Dieses Tun, Actus, ergibt Aktualität, Präsenz, Wirklichkeit — bis hin zur *reinen* Präsenz, Actus purus. Gerade um dessentwillen bleibt die Vorsicht gegenüber allem Einzelnen, Relativen erhalten. Für jeden Schritt durch das Relative auf das Absolute hin ist ein halber zurückzutun. Absolut ist das Wagnis nur in bezug auf das

Absolute. So sind alle Dinge nur Ermäßigungen, Einschränkungen Gottes.

Doch halt. Sagen wir mit Spinoza: Alle Bestimmung ist Verneinung — so ist die ganze Wirklichkeit ins Nein hinübergedrückt, und dies kann nicht anders als einen furchtbaren Ausbruch ihrer Positivität uns gegenüber auslösen. Der denkende Glaube ist die schärfste Vereinheitlichung, die der Geist der Wirklichkeit auferlegt. Aber in jedem greifbaren Sinne ist sie diesseits der Einheit. Und der Mensch, durch den die Grenze zwischen Einheit und Einheitslosigkeit mitten hindurchgeht, sucht gerade auch diese letztere in der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit stirbt ab in der Umklammerung durch die geistige Einheitsfunktion, oder sie wird aufrührerische, negative Vielheit und zersprengt jene — bleibt aber noch in ihrer verzweifelten Negativität mit der Einheit geprägt. Daher ist der Glaube die höchste Anstrengung der Menschennatur wider sich selbst; aber der Unglaube ist das gleichfalls. Der Glaube, der, aller Hilfe der Wirklichkeit entstürzt, unaufhörlich rein aus sich selber zu seinem Wege aufbricht, ist der würgendste Griff des Geistes; und der Unglaube ist sein leeres Schatten- und Nachbild, das aber seine blutsaugerische Kraft bewahrt hat. Nur wenn die Wirklichkeit sich unserem Zugriff ganz in sich selbst hinein entzieht, kann sie wieder positiv werden.

Wir hatten unsere Schlußkette durch die Wirklichkeit hindurchgelegt und hofften sie nun von den beiden Ansatzpunkten des Absoluten her, von seinem Anfangspunkt in uns und vom Endpunkt in Gott unter Kreuzfeuer zu nehmen. Solchen Einkesselungsversuchen gegenüber stellt sich die Wirklichkeit in verdoppelter Unmittelbarkeit und Erbarmungslosigkeit wieder her. Sie fordert uns auf, sie doch nun auf Grund unserer Kapitulationsbedingungen *tatsächlich* einzunehmen. Dann erfahren wir wieder, daß es umsonst ist, Gott wider sie in Bewegung zu setzen — daß sie von nirgendher einzunehmen ist als allein von uns selbst her — daß aber kein Weg rein durch den Glauben über den Glauben hinausführt. *Ganz* falsch allerdings scheint unser Rezept dennoch nicht gewesen zu sein: denn das absolute Wagnis ist doch wohl nicht das durchs Absolute versicherte, das absolut versicherte Wagnis, sondern das absolut unversicherte, das Seiltanzen ohne Netz darunter. Der *volle*,

«gottlose» Einsatz, bei dem es um Sein oder Nichtsein ganz gleicherweise geht — er ist es, der im Gelingensfalle die Einzelwirklichkeit einnimmt, um die es uns ja zu tun ist. Die Meisten sind aber am Punkte, wo dieser Scheideweg sich etwa auftut, schon zu weit entleert, als daß sie überhaupt noch eine einzelne, seinshafte Wirklichkeit ihrer selbst als Faustpfand einzusetzen hätten, und so öffnet sich ihnen dann der breite Weg in die alten Formeln der rationalistischen und platonisierenden Philosophen und Theologen. Dieselben sind wenig kostspielig, wenig erwahrbar, und darum macht- und wirklichkeitslos. Sobald wir mit dem überkommenen Schema die Sache getan meinen, wonach das Allgemeine hinter der Wirklichkeit, das Rationale als notwendig existierend Herausgefolgertes, das Rein-gedachte — wonach dies das Wahrhafte, Positive, Göttliche — das wirklich Wirkliche ist, und die gewöhnliche Wirklichkeit das Negative, Böse, Lügnerische — so wird alles sehr einfach. Es ist dann auf der weiten Welt nicht einzusehen, warum noch gedacht, gearbeitet, gekämpft werden muß, warum nicht mit einem Schlage alles in Ordnung sein sollte. Folgerichtigerweise kommt es dann zu dem Typus des stoisch-kantischen Weisen, der mit zusammengebissenen Zähnen im Leeren lebt und vom Schicksal auf sich losschlagen läßt, ohne die Ruhe zu verlieren. So ist ein solches Denk-Ideal nur für den durchaus rationalisierten und objektivierten Menschen positiv möglich. Derjenige, der mit sich selbst sich identifiziert und nicht anders kann, wird unter einem rein abstrakten Glauben bald in die Verzweiflung innerer Dürre verfallen, welche ihm anzeigt, daß die geglaubte Wirklichkeit einfach nicht da ist, sondern nur die kalte abstrakte Selbstverständigung des *Glaubens selbst*, unter Ausscheidung des Wirklichen als eines Unwesentlichen — daß mithin nach Hegel «das Herz zum Grabe des Herzens gemacht» wurde.

Was diesem Irrtum zugrunde liegt, ist die Idee, daß das Absolute schon in seiner schlichten übergegensätzlichen Gemeintheit auch eine diskursive, rationale Beständigkeit habe. Solange wir das Absolute in seiner vollen innebleibenden Bedeutung meinen und ernsthaft darauf zielen und uns in dieser Sicht halten, sehen wir sowohl seine Wirklichkeit wie seine Schwierigkeit und Ferne — seine glatte Wand vor uns. Sobald wir aber aus dem Absoluten einen auf der Straße liegenden Reflexions-

begriff machen, so fallen wir in die rationale Dialektik des Absoluten, die, nur für sich genommen, es uns gerade unter dem Schein, wir verstünden es, zerfließen macht. Gemäß dieser Dialektik braucht das Absolute, als das Unbedingte, *selbst* das Bedingte, um durch dessen Aufhebung, durch die Abstoßung davon unbedingt sein zu können. Somit ist das Unbedingte selbst bedingt. Solange dies eine echte, mit der eigenen Existenz ausgeführte Bewegung ist, ist sie *wohl* an ihrem Platze. Diese Bewegung ist dann, von seiten des *Absoluten* gesehen, die eigene des Absoluten, womit es seiner selbst habhaft werden will. Zu diesem Zweck verneint es das Bedingte, stößt es von sich zurück, um sich durch den Rückstoß in sein eigenes Sein zu schwingen; versinkt dann wieder *naiv* in diesem eignen Sein, versackt darin wie in ein Nichts und greift wieder ins gegensätzliche Bewußtsein, sich aus diesem Nichts herauszuziehen. Mit jedem Schritt wirkt es sich so tiefer in seinen Widerspruch, aber auch in sich selbst hinein. Und von seiten des *Denkenden* ist diese Bewegung diejenige, immer abwechselnd wie mit einem organisch alternierenden Rhythmus unmittelbar auf das Herz des Absoluten zu zielen, und dann wieder sorgfältig jeden diskursiven Handgriff, jeden noch so schwachen Fußpunkt zu benutzen, der durch die rationale Auswitterung und äußere Entfaltung des Absoluten gegeben sein mag.

Sobald aber das Unbedingte und das Un-bedingte nur rational und ruhend nebeneinander liegen, so bekommen wir einfach zwei Arten des Relativen: das als Bedingtes Bedingte und das als Unbedingtes Bedingte. Beide sind dann durch eine bewegungslose Polarität verbunden, und das ist der volle Relativismus. Dem liegt zugrunde, daß sobald Ja und Nein bloße Reflexionsbegriffe werden, sie bis zu einem gewissen Grade vertauschbar sind. Wir erhalten dann eine rein formale unstrukturierte Entgegensetzung, deren letztes Wesen das übergegensätzliche abstrakte Nein ist. Diese Relativierung von Ja und Nein gegeneinander, dies Absolutwerden des leeren Nein lauert überall, wo die ernstliche Durchführung der dialektischen Gesamtbewegung zu stocken scheint. Ernstlich besteht diese Bewegung immer in einem Ringen zwischen Denken und Wirklichkeit — einem Ringen darum, das Ja fest bei sich zu beheimaten und dem Gegner nur das Nein des Nichts zu lassen.

Welcher von beiden aber ermattet und im Rationalen seines Erfolges einschläft, findet sich das Ja sofort wieder entwunden. So zum Beispiel erscheint etwa der unendliche denkende Glaube, der rein aus seinem apriorischen notwendigen Prinzip der Aktivität alles umspannt, als das absolut Positive, wobei er eben aus der inneren Natur des Ja Sinn und Recht zieht. Ihm steht die Wirklichkeit als das Endliche gegenüber, das Zufällige, Gründungslose, welches den guten notwendigen Sinn nicht gibt. Indem aber die Wirklichkeit eben gegenüber diesem zugemuteten Sinn *negativ* ist, gehört sie sich selbst, als das Unendliche gegenüber dem Endlichen alles so-seienden, besonderen Sinnes, hält sie sich die Hände frei zu allen Möglichkeiten; und dadurch ist sie das absolut *Positive*. Die Wirklichkeit ist das Volle, das, was ohne Spalt ist, in welchen ein Nein eindringen könnte, das Grenzen- und Endlose, Uneinkreisbare. Da alles wirkliche Ja von der Wirklichkeit bestrichen wird, ist ihr gegenüber dann der *Geist* das *Negative*, dessen Ja keine Substanz hat und darum in sein Nichts versinkt, ins Nein umschlägt — aber *nun* als Nein und Endlichkeit die Wirklichkeit abhauen, *begrenzen*, in sie einsickern, sie gliedern, formen, wider sich selbst setzen und zu sich selbst bringen kann.

So zeigt sich, daß Ja und Nein keineswegs dinglich, eindeutig, rational, endgültig auf Denken und Wirklichkeit verteilt sind, sondern nur je nach dem real aufgewandten und zum Einsatz gebrachten Spannungs- und Wirklichkeitskoeffizienten. Wenn der Geist an Spannung seines Zielens und Strebens wirklicher ist als die Wirklichkeit, so nimmt er sie ein und wird mit ihr eins. Zunächst ist dies die naturhafte Existenz des in sich selbst ruhenden, immer gegenwärtigen, könnenden, vom Leben getragenen, keiner geistigen Abstützung bedürfenden Menschen. Wenn der Mensch aber diese Vereinigung mit der Wirklichkeit in die rationale Latenzform hingleiten läßt, in die Einschließlichkeit der «Erinnerung», so steht die Wirklichkeit alsbald wieder ungeritzt ihm gegenüber, immer gleich ohne Hohlraum, ohne Hintertüren, ohne Möglichkeit der Einschleichung. Immer wieder gleitet der *bloße* Gedanke, gleichgültig ob wahr oder falsch, *nur als Gedanke* von der Wirklichkeit ab, welche ihm gegenüber die Vorhand der Frage hat und nur *eine*, die der und nach Wirklichkeit stellt: hast du, bist du, kannst du? Und er muß

verstummen. Immer wieder scheint so das Verhältnis von Denken und Wirklichkeit als eines des Sichverfehlens. Das Ja des *Geistes* ist allmächtig, weil das des Ja eigener, sachlicher Sinn ist, betreffs welchen der Geist die Stimme der Wirklichkeit nicht anerkennt. Das Ja der *Wirklichkeit* ist absolut, weil es einfach positiv und ohne Rückkehr auf sich selbst ist, wozu also der Geist nicht gebraucht wird und nichts zu sagen hat. Das Ja hat recht, weil es Ja ist, die Wirklichkeit hat recht, weil sie die Wirklichkeit ist. Beide stehen außerhalb des Gegensatzes — und stellen sich immer wieder in ihn hinein. Der Glaube glaubt wider die Wirklichkeit, aber die Wirklichkeit wirkt gegen den Glauben an. Doch ihr Sein kommt gar nicht in Frage für den Glauben, weil er sich aus seiner Selbstkausalität über jenes Sein hinaufbäumt. Und doch ist wiederum alles, was der Glaube meint, *Sein*, und daß das Bejahte des Glaubens objektiv wirklich sei; Sinn und Wert der Wahrheit ist die Wirklichkeit; und darum kann der Mensch keinen Augenblick leben anders als durch wenigstens ein Körnchen Wirklichkeit des Geglaubten.

So gibt es nur Stoß und Gegenstoß, und doch ringen beide umeinander, sind nur durcheinander, kämpfen nur um die Vorhand der Frage an den anderen. Denn wer da dem andern die eigene Fragestellung auferlegt, hat ihn schon ins Unrecht gesetzt. Doch handelt es sich zuletzt nicht *darum*, sondern um das Zusammenkommen — darum, daß beide einander *recht* geben. Weil aber die Wirklichkeit stumm ist, so ist sie schwerer wie auch leichter ins Unrecht zu setzen; und der Geist muß, da er ohne sie verloren ist, auch ihr selbst wider sich selbst zur Sprache werden. Was aber gibt sie ihm zu dolmetschen? Die Frage der Wirklichkeit ist wortlos, aber gerade dadurch von furchtbarer Eindeutigkeit. Nur wer verdrängt, kann sie abweisen. Wer sie aber annimmt, für den gibt es nur *eine* Antwort. Er kann nicht ein Recht des Abstrakten, Abwesenden, Schwachen geltend machen, sondern er muß anwesend und stark *sein* oder aber es *werden*. Aus diesem eigenen Interesse des Denkens, den kategorischen Imperativ der Wirklichkeit *anzunehmen*, ist es, daß das Denken auch die Sache der Wirklichkeit gegen sich selbst vertreten muß, wenn die Wirklichkeit schwach wird und unter dem allzu rasanten abstrakten Anspruch des Denkens zusammenknickt. Sowie es das Wesen des Ja und des

Absoluten ist, immer zugleich übergegensätzlich und gegensätzlich zu sein — so muß das Denken gerade als das Ueberschauende zugleich nicht überschauend sein, immer auf *beiden* Seiten der Barrikade kämpfen. Es muß sich selbst alle Einwürfe machen, welche die Wirklichkeit etwa nicht hergibt, es muß allen seinen glatten und beruhigten und wirklichkeitsarmen Lösungen immer mißtrauen. Mit der Redlichkeit des Geistes muß er der Wirklichkeitswürde des Negativen ihr Recht zollen — möglichst allerdings im Glauben, daß dies Recht letztlich doch dem Positiven diene. Es muß eher zerreißen wollen, als einer Vereinigung mit der Wirklichkeit zustimmen, die auf beiderseitiger Ermäßigung beruhte. Der Geist muß dabei nicht gegen, sondern für beide Seiten antreten; denn für beide gilt: auch hier sind Götter. Wir können nicht mehr Gott an Gott verraten, wir können auch bei zusätzlicher Gefährdung nicht mehr an unserm linken Auge uns ärgern und es ausreißen, denn nur beide zusammen sind sonnenhaft und gottessichtig. Stirbt das eine ab, so geht der Tod über die Kreuzung des Sehnervs alsbald ins andere hinüber. Eine mechanische Formel für dies Mitsich-selbst-kämpfen des absoluten Geistes gibt es natürlich nicht mehr. Die dadurch erfolgende Selbststeigerung, die immer heftigere begnügungslosere Liebe des Geistes zum Vollkommenen läßt ihn nicht in seiner formalen rationalistischen Uebergreifung einschlafen. Seine *wirkliche* Uebergreifung dagegen, die das Transzendieren zur Wirklichkeit hin einschließt, übergreift den vollen Ernst beider Parteien in vollem Ernste. Denn wenn die Wirklichkeit in ihrer Höchstform ist, kann das Absolute des Denkens an ihrem Widerstand sich immer wieder in die volle Innenspannung seines Bedeutens zurückfalten. Nur so kann jene rein rationale Auflösung des Absoluten in eine doppelte, in sich schlaffe Relativität abgewandt werden — welche der mittelste Fehler des Hegelschen Systems und das Prinzip des Historismus war. Wohl muß Dialektik immer wieder das Absolute in die Summe des Relativen auseinanderlegen. Aber wenn die Dialektik das Absolute diskursiv durch bloße Anhäufung der Relativitäten denken will, so sieht sie, daß sie damit ihre eigene Meinung vom Absoluten keineswegs erschöpft. Nur indem das Denken sich gerade an diesem Ungenügen und Fortsinken vom Absoluten wieder unmittelbar in sein eigenes Mei-

nen des Absoluten versenkt, kann die Dialektik überhaupt weitergehen. Die positive Theologie, welche die Inhalte Gottes entfaltet, muß immer wieder mit der negativen zusammengeschlossen werden, die dann in der dunklen Nacht der Sinnlosigkeit alle jene Inhalte zunichte werden läßt und sich in das zurückschwingt, das durch kein Ja erschöpft wird. Aber auch durch kein Nein. Immer wieder muß die Dialektik auf jeder Stufe das Unbedingte unzerlegt, undialektisch, naiv vor sich hinstellen, damit sie es zerlegen und mit Bewußtsein von Abstand und Weg sich daraufzu fortbewegen kann. Wir bewegen uns nur, weil wir immer wieder in allem Ernst ein absolutes, unbewegtes Ziel vor uns sehen, den unbewegten Beweger, in dem die Bewegung aufhöre. Bewegung als *bewußter* Selbstzweck ist nur Auf-der-Stelle-treten, ist nur *bewußtes* Spiel. Auf *jeder* Stufe ist der innerste Kampf der Welt absolut anwesend und zur Entscheidung gestellt. Erst dadurch enthüllt sich der paradoxe Charakter der Dialektik ganz. Sie ist das absolut Bewußte, das auf jeder Stufe aus dem absolut Naiven kommt und in es zurückführt. So vermag sie auch das rein Bildhafte, das z. B. die Phänomenologie sucht, in sich zu hegen. Das Absolute wohnt zugleich ganz schlicht in seiner Punktualität und in einem unendlich entbreiteten Bewußtsein seiner Bedingnis. Es tritt mit jedem Schritt tiefer in sich selber ein und breiter aus sich selbst hervor.

Dies nur, wie besonders ja, daß das Absolute inmitten seiner Bewegung zu den Aeußersten hin auch im Bildhaft-Konkreten seine Beständigkeit und Positivität bewährt — macht gegen Hegel und mit Proklos offenbar, daß das Absolute immer in sich bleibt. Denn sonst könnte es nicht immer aus sich hervortreten, ohne seiner selbst endgültig verlustig zu gehen. Zugleich wird klar, daß das Absolute auch nicht einfach in sich bleiben könnte ohne Selbstverlust, wenn es nicht unaufhörlich tiefer zu sich selbst zurückkehrte — und daß es darum sich nicht als einen Raub erachtet, sich jeweils fahrenlassen muß. Gott ist immer in sich selbst, von sich fortgehend und in sich eintretend. Er ist zugleich absolute Immanenz und absolute Transzendenz. Er entwickelt seinen Inhalt und steht frei jenseits desselben. Damit ist die Dialektik selber ganz zweideutig: ganz frei und ganz gebunden, ganz bedroht und ganz umfangen. So wächst sie in ihre letzte Form hinein, in die religiöse. Blicken wir *zurück*, so

scheint irgendwie der Weg in einigermaßen regelmäßigen Windungen zu uns her zu steigen. Nach *vorn* zu wollen wir aus diesen Durchblicken folgern, daß es so weitergehe. Aber bekanntlich gibt es keine vollständige Induktion, sondern in jedem Schritt ist daher auch die Möglichkeit gegeben, daß aller Sinn zerreiße und damit den angeblich schicksalhaften Fortgang bis hierhin als vorschnell festgestellten entlarve. Diese Möglichkeit soll nun vom letzten Ja des Denkens, vom Glauben an Sinn-überhaupt aufgefangen werden. Dem aber steht die Wirklichkeit und die absolute Macht ihres gegenteiligen Soseins entgegen. Dieses Entgegen kann zwar als die positive Widerspiegelung der Tatsache gedeutet werden, daß wir als Menschen immer zu kurz sehen. Aber derartig wirksam absolut steht die Wirklichkeit in ihrer Gegenwärtigkeit entgegen, daß der Glaube immer wieder völlig abreißt und in der dunklen Nacht des Karfreitags erlischt.

Hier erst steht das Denken an der letzten Grenze, die zugleich sein absolutes Müssen und sein absolutes Nichtkönnen anzeigt. Der Glaube kann das Allgemeine aus sich bekräftigen, aber er bleibt soweit *allgemein* und kann höchstens die Zuspitzung der bösen Wirklichkeit zum «Dies» abstumpfen, indem er die Wirklichkeit in seiner Allgemeinheit auflöst. Aber damit ist dem Menschen nur Dasein gesichert und nicht Leben gewonnen, nur der Herzstoß der zugespitzten Wirklichkeit weggeschoben, aber der diffuse, alles durchdringende und vergiftende Schmerz nicht geheilt, der aus der Abwesenheit des guten Dies entsteht; — und *dieses* allein wird eben vom Denken und Glauben gewollt und gemeint. Die individuelle Wirklichkeit ist nicht zu *folgern*. Das Denken kann, so wenig wie *theoretisch* jemals seine einzige ernsthafte Aufgabe lösen, nämlich das Dies der Welt aus Gott abzuleiten — ebensowenig *praktisch* das Dies der Erfüllung aus seinem Glauben erzeugen. Wohl kann das Ja des Denkens sich auf ein wirkliches Dies festlegen, *muß* es gemäß seinem Meinen sogar, aber damit bejaht es absolut ein Relatives, wird falsch und stirbt ab. Doch seine Falschheit sitzt an ganz bestimmten Stellen, in diese bricht das Nein ein. Um dies Nein zu umklaftern, muß das Ja sich erweitern, sich nach dem Unendlichen hin öffnen und das Dies fahren lassen. Damit ist es wieder richtig, aber leer. So läuft das Spiel weiter; und tatsächlich geht es nicht

unter diesem Ergreifen und Loslassen des Dies, der Lebensgüter im Wechselspiel mit dem Absoluten des göttlichen Willens. Aber man müßte *in einem* ergreifen und loslassen; denn das Dies hat seinen absoluten Wert, seine eigenste Würde. Es ist nicht nur eine Stufe für uns und in unserem dialektischen Prozeß; und was einmal fürderhin eintreten mag, tut als solches nicht *dem* genug, was Präsenz fordert.

Hier tritt das ungeheure Problem des «Andern» in seinen eigentlichen Ernst. Das, worauf sich unser Meinen und Wünschen richtet, ist, was unabhängig von uns *es selbst* ist, und dadurch erst frei unser eigen sein kann. Zu dieser Wirklichkeit, zu dem Andern, Diesen hinzukommen, das ist die Aufgabe. Wenn Hegel sagt: «Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabei gewesen; die andern haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichtum, dies Mädchen» (XV 96) — so glauben wir nicht, daß die Philosophie jener Mysten die echte und mächtige ist. «Ruck» ist an sich gut gesagt; denn das Dies ist Gestalt, Quantelung und damit unbeherrschbare Freiheit; während der allgemeine Glaube unendliche, in sich gebundene Stetigkeit ist. Wer wirklich bei jenem Ruck nicht nur dabei war, sondern ihn *selbst* und *immer wieder* macht und mitmacht und mit sich machen läßt, der wird von selbst auf das schicksalvolle «Dies» hingetrieben, gegen es getrieben. Denn jener Ruck meint nichts anderes als die Selbstentrückung des Denkens zur Wirklichkeit hin; und an ihr entscheidet sich's eben, ob der Ruck die allein beweiskräftige Macht hat. Das ewig Weibliche zieht uns hinan; aber eben wohl nur durch «dies Mädchen», und dieses Mädchen ist, sowohl ob sich die Wirklichkeit überhaupt auf es zuspitze, wie auch ob sie es frei gebe, immer wieder den Verknüpfungen von Raum, Zeit und allem Sosein ausgesetzt, deren Wirklichkeit immer wieder wie Mauern vor uns steht. Das gilt von allem Dies.

Es muß also *einmal* das Andere da sein, welches im brutalsten Sinne *wirklich* ist, und nicht nur ein herausgepreßtes Hirngespinst aus unserm eigenen, schon an sich auf dieser Stufe dürftigen Stoff: das Dichte der Wirklichkeit, das Undurchsichtige, das nicht wie wir selbst uns selbstverständlich ist. Und doch: Ist das nur Andere wie ein Stein, an den wir stoßen, so macht es nicht einsichtiger und nicht glücklich, noch auch un-

glücklich. Glücklich macht uns nur *unser* Glück, unglücklich nur *unser* Unglück. Es gibt vielleicht bis zu einem gewissen Grade eine gleichgültige Erkenntnis des reinen Gegenstandes, Entgegenstandes; aber das bleibt immer Abstraktum. Philosophie ist an sich noch nicht viel; sie *selbst* ist erst die Vermittlung ihrer selbst mit der Wirklichkeit. Für den Philosophierenden ist Gott selbstverständlich, ihn braucht die Philosophie nicht zu beweisen, sondern er ist ihre Prämisse. Aber «diesen» Gott, *meinen* Gott kann sie allein nicht beweisen, und nur einem Gott, der *mein* Gott ist, kann ich vertrauen. Nur *mein* Anderes ist ein *Anderes;* das Beziehungslose existiert für den Menschen fast so wenig wie für das Tier. Wenn das Andere, die Erfüllung, das Glück oder das Unglück wirklich eintritt, so erkennen wir es doch gleichzeitig als das Eigene — als das, was ebensosehr durch einen unfaßlichen Zufall uns zufiel, der unter unzähligen gleicherweise möglichen von einem Unfaßlichen ausgewählt, aus der neutralen Lösung des Allgemeinen ausgefällt — wie auch als das Richtigste, das unmöglich anders sein konnte und sich wie durch eine eherne Rechnung aus dem ganzen Linienwerk unseres inneren Lebens und Denkens ergeben mußte. Beide, Glück wie Unglück sind das absolut Fremde, Auftreffende, Auferlegte, Einmalige — und das absolut Eigene, Gezeitigte, ewig Gezeugte, Zugeborene. Diese Einheit der Gegensätze hat zwei Namen: Gnade und Fluch. Vielleicht ist aber Fluch nur ein Gegenbild zur Gnade, die vorausgenommene Form der Gnade, so wie das absolute Nein schon das absolute Ja enthält und nur noch in der Qualität umschlagen muß. Die ungeheure Hybris jedoch dieser Idee *als Idee,* die als solche allem Katastrophendenken zugrunde liegt, gestattet kaum noch, sie so auszusprechen. In der reinen Theorie fallen alle Gegensätze in Nichts zusammen. Das *übergegensätzliche* Nein, welches mit dem von jeder Existentialität gelösten Ja eins ist, ist die Schicksalslosigkeit, die völlige Abwesenheit des göttlichen Willens, das nil negativum. Schicksal dagegen ist das Eigene, das das Andere ist, und das Andere, das das Eigene ist: Dasjenige, was weder durch ethische Ursächlichkeit zu erreichen und zu erklären, noch auch nur von außen hingenommen werden kann.

Schicksal oder Gnade, das ist *ein Wort* an der Stelle, wo die Schere des Denkens, welche das Einheitliche der Wirklichkeit

durch zwei gegensätzliche Koordinaten einfangen will, sich nicht schließen will. Denn das Denken kann immer nur die inneren Gegensätze, die in der Einheit des Gegenstandes gebunden liegen, herausfalten, aber es meint zuletzt damit nie etwas anderes als diese Einheit selbst. Ueber dieses letzte Müssen und Versagen des Denkens hinauszugehen ist rational unmöglich, sondern wir können nur in immer erneutem Ausatmen und Einatmen der Dialektik das Versagen mitmachen und jeweils überschreiten. In jedem Schritt der Dialektik reißt ihr eigener Faden ab und wird von der Gnade neu zusammengesponnen. Ob er «wirklich» gerissen war, das ist auch unsagbar, und *muß* uns aus dem tiefsten Weltplan heraus verborgen bleiben, solange wir uns von der Wirklichkeit immer wieder auf Messers Schneide treiben lassen. Wir können da also entweder von einer Dialektik zwischen Dialektik und Nichtdialektik sprechen, oder auch von einer Nichtdialektik zwischen Dialektik und Nichtdialektik. Es ist die Dialektik, die nur *dadurch* eine ist, daß sie in jedem Augenblick auch *keine* Dialektik ist. Hier entspringt die Polarität zwischen Stetigkeit und Unstetigkeit, die auch von der modernen Physik eingesetzt wird, um auf menschliche, d. h. zweideutende eindeutige Weise das Wesen anzudeuten. Beide Redeweisen von der Dialektik kommen also auf dasselbe hinaus. *Worauf* sie hinauskommen, ist dies, daß das Wesen der Dinge positives Zusammenfallen der Gegensätze ist, und wir nichts tun können, als die Richtung auf es immer enger und reicher zu bestimmen. Denn das engere Spiel ist eben auch das weitere, indem die Identifikation der gegensätzlichen Glieder nur *dann* straffer wird, wenn die Deckung eine reichere, breitere wird. Und das geschieht, indem wir die beiden Pole dieser aktiven Bestimmung mit immer schärferer Spannung laden, mit immer kälterem Scharfsinn und inbrünstigerem Leben sie gegeneinander treiben, unsere Existenz immer restloser in diese Dialektik und ihr absolutes Wagnis hineinstellen.

Je voller das gelingt, desto tiefer durchhellt sich uns auch das theoretische Problem zwischen Denken und Wirklichkeit. Nicht der Realismus hat da recht, der leugnet, daß der Gegenstand der Erkenntnis vom Denken aus geformt werde; nicht der Idealismus, der leugnet, daß die Erkenntnis vom Gegenstand aus geformt werde; nicht der Skeptizismus, der beides und daher

jede Erkenntnis überhaupt leugnet. Sondern derjenige Standpunkt, der *beide* Richtungen des Gestaltens bei der Erkenntnis *bejaht* und als polar zusammengeordnete Deutungen *eines* Vorgangs ansieht. Dieses Wesen der Erkenntnis wird nicht von unten, sondern von oben her klar, von ihrer höchsten Entfaltung her. *Alle* Dinge sind fruchtbarerweise (gegen Descartes) nicht von ihrer einfachsten, sondern von ihrer vollsten Form aus zu deuten. Die höchste Erkenntnis ist aber die Gotteserkenntnis. Im Maße wie der allem Natürlichen entfallene Mensch die Kräfte des Denkens und Willens anspannt, um den Gegenstand im höchsten Sinne, der sich von selbst nicht zeigen noch geben will, hinzustellen und in seiner Selbständigkeit zu befestigen — im selben Maße fängt dieser im Menschen ein selbständiges Leben an, welches das Machen des Menschen in ein Gemachtwerden verwandelt, sein richtunggebendes Denken in das voraussetzungslose, sein Setzen in ein Sichhingeben. Das Wesen der Erkenntnis ist Konversion einer äußersten Kraft in wirklich objektives Sein — ein Ablauf, dem sein Spiegelbild im selben Maße entgegenkommt: Konversion eines objektiven Seins in subjektive Kraft. Das erkennende Bewußtsein darf nicht zugunsten eines zerbrechlichen Naturseins gedämpft werden, sondern es muß im Gegenteil zum Aeußersten seines eigenen Meinens getrieben und darin immer wieder versenkt werden; dann überschlägt es sich selbst in den Gegenstand hinein. Der Glaube, der überwältigt in seinem Gegenstand versunken ist, ist kein wirklichkeitsdrosselnder Krampf mehr. Die grundsätzliche (aber *nur* grundsätzliche) Ueberwindung des Bewußtseins als schlaflosen *Mißtrauens* durch das Bewußtsein, das *Vertrauen meint* — dies allein ist es, was das Organische wieder unter die Schwelle des Bewußtseins drängt. Wir haben im Deutschen einen sinnreichen Ausdruck für diesen Vorgang: sich auf etwas verlassen. Das heißt, es wird die reflexive Dimension vom Ich fort auf ein Anderes, Absolutes umgelegt und darin gebunden, das doch selbst eben das Urbild jener ganzen Dialektik des «Einen» und «Anderen» ist. In dieser Urbildlichkeit löst sich der Gegensatz zwischen Denken und Wirklichkeit. Im Menschen aber bleibt die Allgemeinheit des Denkens. Sie wird das Geheimnis nicht aufdecken, wie Gott, der Allgemeine, alles Einzelne, Wirkliche umfaßt, hegt, lenkt, erzeugt. Sie muß sich, das Dies meinend,

auf es zielend, ohne es nicht sein könnend, doch Gott in seiner Allgemeinheit, in seiner unendlich und befestigungslos geöffneten Weite hingeben. Genau dies ist Glaube; und das Wesen des Denkens und seines Verhältnisses zur Wirklichkeit erhellt sich an dieser seiner höchsten Form.