

WILHELM WEISCHEDEL
WIRKLICHKEIT UND WIRKLICHKEITEN

WILHELM WEISCHEDEL

WIRKLICHKEIT
UND WIRKLICHKEITEN

AUFSÄTZE UND VORTRÄGE



WALTER DE GRUYTER & CO / BERLIN W 35

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG – J. GUTTENTAG,
VERLAGSBUCHHANDLUNG – GEORG REIMER – KARL J. TRÜBNER – VEIT & COMP.

1960

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten. Ohne die ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch, oder Teile daraus, auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

© 1960 by Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35
(Printed in Germany)

Satz und Druck: Paul Funk, Berlin W 35

MARTINA UND SABINE WEISCHEDEL
ZUGEEIGNET

Vorrede

Überblickt man aus gegebenem Anlaß die Aufsätze und Vorträge vergangener Jahre, so kann es geschehen, daß man davon überrascht wird, in der Mannigfaltigkeit der Gegenstände ein einheitliches Grundthema zu entdecken, das, ohne daß dies dem Schreibenden ausdrücklich bewußt geworden wäre, auf verborgene Weise überall wirksam ist und das Zerstreute zu einem Ganzen macht. Der Titel „Wirklichkeit und Wirklichkeiten“ versucht, diesen tieferen Gesichtspunkt auszudrücken. Wie verschieden auch die Bereiche sein mögen, deren Deutung versucht wird, immer geht es im Grunde um die Frage, was überhaupt „Wirklichkeit“ bedeute, und welche der Wirklichkeiten, in denen der Mensch sich findet, die wahre und gründende sei.

Soweit die Aufsätze schon in Zeitschriften oder Sammelbänden erschienen sind, wurden sie, abgesehen von Berichtigungen und Ergänzungen in den Anmerkungen, unverändert übernommen. Bei den noch ungedruckten Stücken wurden Kürzungen und stilistische Änderungen vorgenommen. Dagegen wurde grundsätzlich auf Eingriffe in den gedanklichen Gehalt verzichtet, so reizvoll es auch gewesen wäre, die Aufsätze und Vorträge auf den gegenwärtigen Stand der Überlegungen des Verfassers zu bringen. In der Gestalt, in der sie jetzt erscheinen, sind sie Etappen auf dem Wege eines Fragens, das sich von einer gültigen Antwort noch weit entfernt weiß.

Für die Mitwirkung bei der Auswahl der in diesem Band aufzunehmenden Stücke sowie bei den Korrekturen habe ich meiner Frau, Dr. Käte Weischedel, Dr. Heinz Wenzel und den Assistenten am Philosophischen Seminar der Freien Universität Berlin, Dr. Norbert Hinske, Dr. Wolfgang Müller-Lauter und Dr. Michael Theunissen zu danken. Des weiteren gebührt mein Dank den Verlagen, die den Abdruck derjenigen Aufsätze gestattet haben, die erstmalig in Sammelwerken erschienen waren. Insbesondere danke ich dem Verlag de Gruyter, auf dessen Anregung der Plan, die verstreuten Aufsätze zu sammeln, zurückgeht.

Berlin, im September 1959

Wilhelm Weischedel

Inhalt

I

Weg und Irrweg im abendländischen Denken	3
Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie, Versuch einer philosophischen Auslegung der „Pensées“ des Blaise Pascal	20
Voltaire und das Problem der Geschichte	69
Die Zeit der ursprünglichen Erfahrungen, Zum Denken zwischen den beiden Weltkriegen	86

II

Zum Problem der metaphysischen Erfahrung	103
Macht und Ohnmacht der Zeit	113
Die Frage nach der Wirklichkeit	118
Gibt es eine philosophische Theologie?	142
Vom Sinn des Gebets	152
Abschied vom Bild	158

III

Die Musen in unserer Zeit	173
Vom Sinn der gegenwärtigen Kunst	182
Die Kunst im Unterwegs	187
Von der Zukunft der gegenwärtigen Kunst	192
Fragment über die Musik	202

IV

Wesen und Ursprung des Gewissens	211
Der Mensch im Widerstreit der Menschenbilder	220
Recht und Ethik, Zur Anwendung ethischer Prinzipien in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs	230
Wahrheit und Unwahrheit der öffentlichen Meinung	266
Zum Atomproblem	276
Quellenverzeichnis	285

I

Weg und Irrweg im abendländischen Denken

Die Fragestellung

Weg und Irrweg im abendländischen Denken, — wer wäre befugt, darüber gültig zu urteilen? Zeigt die Geschichte nicht ständig, daß die Philosophen als Irrweg bezeichnen, was ihrem eigenen Denken widerspricht, und daß sie als den rechten Weg preisen, worin sich ihr eigener Gedanke bestätigt? Wird so nicht schon mit der Formulierung der Aufgabe der Subjektivität Tür und Tor geöffnet?

Oder gibt es ein objektives Kriterium für die Beurteilung geschichtlicher Erscheinungen im Bereich der Philosophie? Seine Objektivität müßte darin bestehen, daß es nicht aus dem besonderen Standpunkt des Beurteilenden, sondern aus der Sache selber erwüchse. Das abendländische Denken selbst müßte also den Maßstab dafür hergeben, wo es sich auf dem ihm gemäßen Wege befindet, und wo es sich in den Irrweg verläuft. Die Frage nach einem objektiven Kriterium für Weg und Irrweg führt demnach auf die vorgängige Frage nach dem Wesen des abendländischen Denkens.

Doch damit verschlingt sich die Problematik aufs neue. Das Wesen des abendländischen Denkens wird von dessen geschichtlichen Erscheinungen her zugänglich. Die Entscheidung darüber jedoch, was man aus der Fülle gegebener Phänomene für die Bestimmung des Wesensbegriffes heranzieht, ist ihrerseits von einem vorgängigen Wissen um das Wesen geleitet. Der Maßstab läßt sich nur vom erkannten Wesen her entdecken; das Wesen läßt sich nur finden, wenn man bereits einen Maßstab für die Auswahl der Phänomene besitzt. Kaum daß die Frage nach Weg und Irrweg im abendländischen Denken begonnen hat, endet sie im Zirkel.

Dieser Zirkel ist unvermeidlich. Im ganzen Felde des Philosophierens vollzieht sich die Bildung des Wesensbegriffes in einer dialektischen Bewegung zwischen Vorbegriff und Erfahrung. Der Vorbegriff grenzt in einem anfänglichen Sprung das Feld der Erfahrung aus; von diesem her wird jener sodann in vielfältigen Schritten zum durchsichtigen Wesensbegriff geläutert, wobei jeder Schritt wiederum eine genauere Umgrenzung des Erfahrungsfeldes ermöglicht.

Die entscheidende Frage geht dabei auf die Herkunft des Vorbegriffes, mit dem die dialektische Bewegung auf den Wesensbegriff zu einsetzt. Er darf nicht willkürlich entworfen werden. Er findet sich vor, und zwar

in der Weltauslegung, die der Mensch an seinem jeweiligen geschichtlichen Ort mit seinem Dasein übernimmt. In der Frage nach dem Wesen des abendländischen Denkens ist der Vorbegriff der überkommenen Selbstauslegung dieses Denkens zu entnehmen. Es wäre jedoch eine weitläufige Aufgabe, wollte man dazu die vielfältigen Deutungen der Philosophen heranziehen. Zum gleichen Ziele führt es, wenn man da einsetzt, wo dieses Selbstverständnis die höchste Stufe seiner Bewußtheit erlangt hat, bei Hegel. So mag denn seine Auslegung des Wesens des abendländischen Denkens als Vorbegriff dienen, der den Leitfaden gibt, an dem die Untersuchung im dialektischen Gange des Fragens zum Wesensbegriff und damit zu einem Maßstab für Weg und Irrweg gelangen kann.

Der erste Gang der Auslegung

Auf die Frage nach dem Wesen des abendländischen Denkens antwortet Hegel mit dem merkwürdigen Satze: „das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft.“¹ Dieses Wort ist kein beiläufiger Einfall Hegels. Es steht vielmehr an einer bedeutsamen Stelle der Einleitung zu seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, da nämlich, wo der Augenblick bezeichnet werden soll, in dem die „eigentliche Philosophie“ beginnt. So wird mit diesem Satze nicht nur der Anfang des abendländischen Denkens, sondern zugleich dessen Eigentlichkeit, dessen Wesen, ausgesprochen.

Daß das abendländische Denken von der Art der Helligkeit ist, dieses Allgemeinste in der Auslegung Hegels mag wohl einsichtig sein. Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie bestätigt, daß Begriffe aus dem Bereich des Lichtes weithin eine entscheidende Rolle spielen: in Platons Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne ebenso wie in dem Ausdruck „Aufklärung“, im Begriff des „lumen naturale“ ebenso wie in der „Lichtung“ Heideggers, im „Einleuchten“ des unmittelbar Evidenten ebenso wie in der Helle, die das Auge des Mystikers blendet. Aber die Frage ist doch, welche der Weisen des Hellseins die charakteristisch abendländische ist. Hegel antwortet: das Licht in seiner Verwandlung zum Blitz.

Aber ist das mehr als eine schöne Metapher? Denn jener Satz Hegels ist offenbar in sich widersprüchlich. Der Blitz, als der das abendländische Denken verstanden werden soll, bricht nicht aus dunklem Gewölk hervor; das Licht, das bereits leuchtende Licht, wird zum Blitze. Und weiter: dieser Blitz schlägt nicht in die Erde ein, sondern — welch seltsame Vor-

¹ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1. Bd.; Sämtl. Werke, hrsg. v. Glockner (im folgenden mit SW bezeichnet), XVII, S. 133.

stellung! — in sich selber. Und schließlich, noch absurder: von diesem Einschlag her erschafft er — der Blitz! — sich seine Welt. Sieht man so, daß das Bild nirgends stimmen will, dann mag man wohl versucht sein, Schopenhauer recht zu geben, wenn er von den Schriften Hegels als von „monstrosen Zusammenfügungen von Worten, die sich aufheben und widersprechen“ redet.² Und doch wird man zögern, in dieses Urteil aus philosophischem Haß einzustimmen. Denn jenes Wort Hegels, so widersprüchlich es dem genaueren Betrachten erscheint, behält etwas eigentümlich Faszinierendes. Sollte am Ende gerade in dem verunglückten Bilde des Blitzes etwas von der Wahrheit des abendländischen Denkens „ans Licht“ kommen?

Hegel kennzeichnet das abendländische Denken, den Blitz des Gedankens, in einer dreifachen Hinsicht. Das wird aus dem Zusammenhang deutlich, in dem der Satz steht: „Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter, und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft.“

Das Erste ist, daß der Blitz „in sich selbst einschlägt“. Das will besagen: das Denken wendet sich zu sich selber, das Bewußtsein wird Selbstbewußtsein. „Das Licht“ als solches „ist nicht Selbstbewußtsein, weil ihm die Unendlichkeit der Rückkehr zu sich fehlt.“³ Erst mit dem zum Blitz verwandelten Licht kommt es zum „Abendlande, diesem Niedergange des Geistes in sein subjektives Inneres.“⁴ Gegenüber dem das Morgenland charakterisierenden Verschwinden des Individuums ist demnach das Eigentümliche des abendländischen Geistes das Denken vom Ich her und zum Ich hin, daß er also selbstbewußtes Denken ist.

Das „Sichaufsichselbstbeziehen“ aber ist „die Freiheit.“⁵ Der Mensch, der sich seiner selbst bewußt wird, erfährt die Möglichkeit, aus sich selbst heraus zu sein, was er sein kann. Daher redet Hegel im Zusammenhang mit der Wesensbestimmung des abendländischen Denkens, dessen zweites charakteristisches Moment aussprechend, ausdrücklich von der „Freiheit des Selbstbewußtseins“.

Als denkende — das ist das Dritte — begibt sich die Freiheit des Selbstbewußtseins in den denkerischen Entwurf der Welt. So kann Hegel

² Parerga und Paralipomena, 1. Bd.; Sämtl. Werke, hrsg. v. Hübscher, V, S. 25, Anm.

³ System der Philosophie, 2. Teil; SW IX, S. 158.

⁴ Vorlesungen über die Ästhetik, 2. Bd.; SW XIII, S. 171.

⁵ System der Philosophie, 3. Teil; SW X, S. 31.

sagen, es gebe „eine zweite Weltschöpfung, die nach der ersten entstanden ist; die zweite Weltschöpfung ist die, wo der Geist sich erst ... als Selbstbewußtsein verstanden hat“⁶. Daß es aber der Blitz als die Verwandlung des Lichtes ist, der „sich seine Welt erschafft“, das will besagen: die zweite Weltschöpfung hat den Charakter des Lichtens, sofern nämlich das selbstbewußte Ich die Helle schafft, in der die Welt erscheinen kann.

So versteht Hegel also das abendländische Denken als den selbstbewußten Geist, der aus der Macht seiner Freiheit den lichtenden Weltentwurf unternimmt. Doch diese freie Selbstmächtigkeit des Denkens, von der her die Welt hell wird, — trägt sie nicht den Charakter der „Aufklärung“? Freilich, Hegel bekämpft die Aufklärung seiner Zeit aufs leidenschaftlichste; als die „Eitelkeit des Verstandes“ ist sie ihm „die heftigste Gegnerin der Philosophie“.⁷ Doch mag dies auch für die geschichtliche Form der Aufklärung gelten, wie Hegel sie vorfand, — müßte man nicht jenes Licht des souveränen Gedankens, in dem er das Charakteristische des Abendlandes sieht, in einem weiteren Sinne als Aufklärung verstehen, wenn anders dieser daran gelegen ist, „aufzuklären“, und das heißt doch zu lichten, und wenn anders Kant ihr Wesen zurecht darin sieht, im Gebrauch des „eigenen Verstandes“⁸ „den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst“ zu suchen.⁹ Wie es also auch immer um die eigentliche Meinung Hegels stehen mag, es scheint doch so, als habe sein Wort von der Verwandlung des Lichtes in den Blitz die Möglichkeit eröffnet, Weg und Irrweg im abendländischen Denken eindeutig zu scheiden. Dieses wäre auf seinem Wege, wo immer es seine Sendung als Aufklärung erfüllt, und es geriete in die Irre, wo immer es ihr untreu wird.

Diese Deutung entspricht einer verbreiteten Auffassung. Wenn etwa die Entstehung des abendländischen Geistes als der Weg vom „Mythos zum Logos“ beschrieben wird, dann pflegt dieser als „das rationale Denken“ verstanden zu werden.¹⁰ Auch für Dilthey stellt sich der Beginn des europäischen Denkens als „die Entwicklung des aufklärenden Geistes“ dar.¹¹ Die Geschichtsschreiber der Philosophie im 18. Jahrhundert schließ-

⁶ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3. Bd.; SW XIX, S. 117.

⁷ Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2. Bd.; SW XVI, S. 353.

⁸ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?; Akademieausgabe VIII, S. 35.

⁹ Was heißt: Sich im Denken orientieren?; Werke, hrsg. v. Weischedel, III, S. 283, Anm.

¹⁰ Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos, 1940, S. V.

¹¹ Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schriften, 1923, I, S. 142.

lich sprechen mit aller Deutlichkeit aus, wie verhängnisvoll es ihnen erscheint, wenn die „erhabene Aufklärung“¹² verlassen wird; da entstehen die „verrückten Einfälle eines Proklus und anderer Neu-Platoniker“, die „Albernheiten eines Theophrastus Paracelsus“, da kommt es zum „finstern Mittel-Alter Europens“, in dem das Denken unter dem „Schutte der Scholastik“ begraben lag.¹³ Und nur der „hohe Grad von Dichtergabe“ kann Platons „Wandeln in Ideal-Welten und alles Schwärmerische“ allenfalls noch entschuldigen.¹⁴

In solcher Perspektive wird sich das Abendländische des Denkens da am reinsten erfüllen, wo der aufklärende Verstand ungehindert am Werke ist: in der antiken Sophistik etwa, oder in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, aber auch im Anfang der Neuzeit. Eindeutige Epochen des Irrwegs dagegen sind diejenigen Zeitalter, in denen der Geist vermeinte, die Ebene der reinen ratio verlassen und sich in die Unwegsamkeit der spekulativen Metaphysik verirren zu müssen, also die Spätantike, soweit sie nicht Skepsis, sondern Gnosis und Neuplatonismus ist, das Mittelalter, sofern in ihm nicht der reine Aristoteles wirksam ist, oder die Zeit des Deutschen Idealismus. Was zwischen diesen beiden Extremen liegt, wird je nach dem Grade gewertet, in dem die Klarheit des reinen Verstandes zum Durchbruch kommt. Oder es kommt zu Umdeutungen, so wenn Sokrates als reiner Aufklärer oder Kant bloß als der Kritiker der Metaphysik begriffen wird.

Und doch bleibt angesichts einer solchen Deutung der Philosophiegeschichte eine tiefe Unbefriedigung. Wird damit nicht in einer erschreckenden Weise verkürzt, was doch — so will es scheinen — zur Geschichte unseres Denkens wesensmäßig mit hinzugehört? Ist Platons Protest gegen die Sophistik ein Vergehen gegen den Geist des Abendlandes? Wird Kant richtig verstanden, wenn man vergißt, daß er die Metaphysik nur zerbrach, um sie neu aufzubauen? Und kann man schließlich all das aus dem Bereich des legitimen Philosophierens verbannen, was als philosophische Mystik in einer dem aufklärerischen Denken radikal entgegengesetzten Weise seit den Tagen des Pythagoras seinen weithin verborgenen, aber um so mächtigeren Einfluß auf den europäischen Geist ausgeübt hat?

Freilich, der Schmerz über den Verlust ehrwürdiger Namen ist kein stichhaltiges Argument. Wie, wenn in der Tat der bisherige Gang des abendländischen Denkens ebensoviel Irrweg wie Weg gewesen wäre? Wäre es dann nicht an der Zeit, mit dem nun so viele Jahrhunderte mit-

¹² Dieterich Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, 1. Bd., 1791, S. 1

¹³ a.a.O., S. VIII f

¹⁴ a.a.O., 2. Bd., S. 63.

geschleppten Gerümpel aufzuräumen und sich entschlossen der Nüchternheit des rationalen Denkens hinzugeben?

Ist es denn aber gewiß, daß der Gesichtspunkt der Aufklärung dem abendländischen Denken gemäß ist? Gibt es — so muß die eingangs gestellte Frage wieder aufgenommen werden — einen der Sache selber entnommenen Maßstab, der eine Entscheidung darüber ermöglichen könnte? Wenn Irrweg derjenige Weg ist, der nicht an das Ziel führt, dann müßte man fragen, ob das Denken, wenn es als bloße ratio verstanden wird, das Ziel erreicht, das es sich aus seinem eigensten Wesen heraus setzt. Das Ziel der Aufklärung drückt sich in ihrem Namen aus: sie will, in der Souveränität des Verstandes, die Welt und den Menschen in das Licht des Erkennens stellen. Die Frage ist, ob sie aus sich selber heraus dahin gelangen kann.

Nun ist charakteristisch, daß die Aufklärung, und zwar um so mehr, je reiner sie sich als solche ausprägt, mit der Skepsis verbunden ist. Das gilt von der antiken Sophistik ebenso wie von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts oder vom Rationalismus der Moderne. In der Skepsis jedoch schlägt die Freude am Erkennen in die Verzweiflung über das Nichtwissen um. Der Versuch, im rationalen Denken die Welt zu erhellen, endet also offenbar, wo er auf seinen Höhepunkt gelangt, selbstzerstörerisch im Dunkel.

Dieses Faktum ist freilich solange kein Einwand gegen die Berechtigung, das abendländische Denken als Aufklärung zu deuten, als nicht gezeigt ist, daß das Nichtwissen das wesensnotwendige Ende der sich verabsolutierenden ratio ist. Man ist heute allzusehr geneigt, das Ausmünden in den Nihilismus von vornherein als Beweis für die Unwahrheit der aufklärerischen Haltung anzusehen und ihn daher kurzerhand zusammen mit dieser zu verwerfen, um sich ungestört in dem Gehäuse überkommener Weltanschauungen einrichten zu können. Man übersieht, daß der Nihilismus vielleicht in der Tat das uns aufgegebenes Schicksal unseres geschichtlichen Augenblicks sein könnte. Wenn es aber so wäre, dann könnte seine echte Überwindung nur daraus erwachsen, daß man ihn philosophierend ernstnimmt, und das heißt, daß man in seine Wurzeln hinabdringt. Eine solche radikale Einsicht führt freilich noch nicht ohne weiteres zu einer neuen Grundlegung der Gewißheit. Aber sie vermag wenigstens den Grund freizulegen, auf dem sich eine solche ansiedeln könnte.

Inwiefern also ist die aufklärerische ratio die Wurzel des Nihilismus, dergestalt, daß sie mit innerer Notwendigkeit beim Gegenteil dessen anlangt, worauf sie zielt? Offenbar insofern, als für den Verstand, begriffen als das souveräne, vom Ich ausgehende Denken, die Fähigkeit des Zerlegens, die Diskursivität, charakteristisch ist. In seinem Angriff auf die

Dinge vermag er, deren einzelne Bestimmungen und das Gefüge ihrer gegenseitigen Beziehungen, das Ineinanderspiel ihrer Funktionen, zu begreifen. Das Was der Dinge aber ebenso wie der umgreifende Zusammenhang, in dem sie stehen, gibt sich nicht der Spontaneität des Denkens. Darin gründet es, daß der bloße Verstand, wie Kant mit unausweichlicher Eindringlichkeit gezeigt hat, vor den entscheidenden metaphysischen Anliegen scheitern muß, vor den Fragen nach dem Weltganzen und dem Welt-sinn, nach dem Weltgrunde und nach Wesen und künftigem Schicksal des Menschen. Wenn aber diese Fragen, wie Kant hinzufügt, „der menschlichen Natur nicht gleichgültig“ sein können¹⁵, wenn sie also zu dem gehören, was notwendig der Aufhellung bedarf, dann zeigt sich darin aufs deutlichste die Unzulänglichkeit der bloßen ratio für die Aufgabe, die dem Erkennen aus seinem Wesen heraus gestellt ist.

Was aber hat es dann mit jenem Blitze des Gedankens auf sich, in dem Hegel das Wesen des abendländischen Denkens erblicken wollte, gesetzt, man wollte ihn als das Lichten des aufklärenden Verstandes verstehen? Er vermag wohl, das Einzelne und Umrissene zu erhellen, er macht offenbar, was unmittelbar vor Augen liegt. Aber weil er ein Licht der Nähe ist, läßt er das Ferne im Dunkel. Das Seiende wird in seiner Vordergründigkeit sichtbar. Die Tiefe der Welt und des Selbst aber bleibt in einer Nacht, die zu erleuchten die Kraft des Verstandes nicht ausreicht. Das hat niemand deutlicher gesehen als gerade Hegel. Er weiß, daß die Aufklärung des Verstandes wesensmäßig nur den Vordergrund vor einem Horizont voller Dunkelheit erhellen kann. „Denn jedes Sein, das der Verstand produziert, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts.“¹⁶

So hat sich denn das anfänglich Vermutete in sein Gegenteil verkehrt. Die Aufklärung, gerade in ihrer Absicht zu erhellen, führt in tieferes Dunkel. Das Denken, verstanden als bloße ratio, verfehlt das Ziel, das es anstrebt. Wenn aber der Weg der Aufklärung da endet, wo er von sich selber her nicht enden will, ist er dann nicht Irrweg? Ist dann nicht eben das, was zunächst als das genuine Wesen des abendländischen Denkens erschien, — sein Unwesen?

¹⁵ Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur ersten Auflage, A X; Werke, hrsg. v. Weischedel, II, S. 12.

¹⁶ Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie . . . ; SW I, S. 51.

Der zweite Gang der Auslegung

Hat also Hegel Unrecht, wenn er vom Denken im Abendlande als dem „Blitze des Gedankens“ redet, „der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft?“ Oder ist am Ende die Auslegung irrig, die darin die Aufklärung durch den Verstand sehen wollte? In der Tat wurde ein wesentliches Moment außeracht gelassen: daß nämlich der Blitz aus tieferem Ursprung entspringt. „Das Licht wird . . . zum Blitze des Gedankens.“ Der Blitz also, so sehr er in der Weise des Selbstbewußtseins „in sich selbst einschlägt“, entzündet sich ursprünglich nicht aus sich selber; er hat seine Helligkeit aus dem Lichte, das schon scheint, ehe er sein Lichten ins Werk setzen kann.

Was damit gemeint ist, kann ein Hinweis auf das Höhlengleichnis Platons verdeutlichen.¹⁷ Auf dem ganzen Wege des Aufstiegs aus der Höhle, der ein Sinnbild des Ganges zur philosophischen Einsicht ist, geht das Licht nirgends vom Erkennenden selber aus. Im Gleichnis werden die Schatten sichtbar, weil in der Höhle ein Feuer brennt, und die Dinge außerhalb der Höhle, weil die Sonne sie bescheint. Entsprechend erscheinen in der Deutung des Gleichnisses die Dinge der Sinnenwelt im Lichte der Sonne, das im Geiste Vernehmbare im Strahl des „Scheinendsten unter dem Seienden“, der Idee des Guten, die schließlich selber erschaut sein muß, wenn ein einsichtiges Dasein möglich sein soll.

Darin kommt ein völlig anderes Verständnis des Denkens zum Vorschein, als es jenes aufklärerische war. Erkennen ist nicht spontanes Tun des souveränen Verstandes, sondern schauendes Hinnehmen des Seienden, so wie es im Lichte steht und sich im Lichte zeigt, und schließlich Erblicken des Lichtes selber. Erkennen ist Intuition. Die Welt wird nicht vom Denken für das Denken erschaffen, sondern sie erscheint dem, der sich dafür öffnet, in einem Lichte, das aus sich selber heraus leuchtet. So sagt denn auch Platon von der philosophischen Einsicht, sie entstehe „plötzlich in der Seele wie ein vom überspringenden Funken entzündetes Licht.“¹⁸ Im aus sich selber heraus scheinenden Lichte zu schauen, ist aber nur möglich, wenn der Schauende selber erleuchtet wird. „Das Gesicht“, sagt Platon ausdrücklich, „ist nicht die Sonne.“ Aber es bekommt die „Kraft“ zu sehen von deren Licht und wird so zum „sonnenhaftesten der Sinnesorgane.“¹⁹

Es ist kein Zweifel, daß das Moment des vorgängigen Lichtes, der Intuition und der Erleuchtung ein Grundzug nicht nur des platonischen, son-

¹⁷ Politeia, 7. Buch, 514a ff.

¹⁸ 7. Brief, 341c.

¹⁹ Politeia, 6. Buch, 508a f.

den des abendländischen Denkens überhaupt ist. Ja, man könnte geneigt sein, darin geradezu die philosophische Grunderfahrung schlechthin zu sehen. Überall, außer in den Zeiten der reinen Aufklärung, findet sich im Ursprung des Philosophierens und vor aller denkerischen Bemühung des Verstandes ein solches unmittelbares Schauen. Daher ließe sich unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte der Philosophie im Abendlande ebenso und am Ende mit größerem Recht darstellen, wie unter dem Aspekt der Aufklärung. Eine solche Geschichte der philosophischen Urintuitionen wäre allerdings sehr viel schwieriger zu schreiben, weil man durch die Aussagen der Philosophen hindurch den verborgenen Grund ihres Denkens aufspüren müßte, und weil sich zudem der Wandel der Weisen des Schauens auf weiten Strecken, etwa in der philosophischen Mystik, im Dunkel vollzieht. Aber wenn sie gelänge, könnte sie tiefer in das wesentliche Geschehen des philosophischen Geistes im Abendlande eindringen, als es die üblichen Darstellungen der Geschichte der philosophischen Resultate vermögen.

Die Auslegung der Grunderfahrungen des ursprünglichen Schauens in ihrer Geschichte müßte mit jenem reinen Vernehmen beginnen, in dem im Anfang des abendländischen Denkens Parmenides das in sich ruhende Sein erblickte. Sie müßte von der Ideenschau Platons reden und von dem unmittelbaren Vernehmen der ersten Gründe und Ursachen, das, wie Aristoteles sieht, aller rationalen Herleitung der Weltwirklichkeit vorhergehen muß. Sie müßte auf Augustinus verweisen, der ausdrücklich sagt, der Geist „könne nicht für sich selber das Licht sein, sondern er leuchte in der Teilhabe an einem andern wahren Lichte.“²⁰ Die Geschichte des Platonismus und Augustinismus im Mittelalter wäre ebenso heranzuziehen wie die höchst verwickelte Geschichte des *lumen naturale* und *lumen internum* in Scholastik und neuzeitlicher Philosophie. Man müßte weiter zeigen, wie selbst für Descartes, den „Vater des Rationalismus“, das erste Prinzip aller Gewißheit, das *cogito sum*, sich nicht der *ratio*, sondern allein „einem einfachen Hinblicken des Geistes“ erschließt.²¹ Schließlich wäre Spinozas *scientia intuitiva* ebenso zu erwähnen wie die intellektuelle Anschauung Fichtes und Schellings, vor der das Ewige unmittelbar aufleuchtet, oder wie die „intuition“ Bergsons, die einführend der absoluten Wirklichkeit ansichtig wird.

Am reinsten erfüllt sich der intuitive Grundzug des abendländischen Denkens da, wo die Schau ausdrücklich zum höchsten Ziele des Philoso-

²⁰ Augustinus, *De civitate Dei*, 10, 2.

²¹ Descartes, *Meditationes*, II. *Responsiones*, *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, VII, p. 140.

phierens wird: in der Mystik von Plotin und der Gnosis bis hin zu Jacob Böhme. Wer sich auf den Weg der mystischen Erfahrung einläßt, dem kann es geschehen, daß ihm Gott in seinem reinen Lichte aufleuchtet, als die „summa lux“, wie ihn Bonaventura nennt, die „in der Seele anwesend“ ist.²² Wenn, wie Meister Eckhart sagt, „daz vünkelin der sêle begrifet daz götliche lieht“²³, dann kann „sich diu sêle ûf erheben in irm natürliehen liehte in daz hoechste und in daz lûterste und alsô . . . kômen in götlich lieht.“²⁴

Es wäre natürlich eine unerlaubte Vereinfachung, wollte man behaupten, all das stehe auf der gleichen Ebene. Stellt man jedoch die genannten Weisen der Intuition, mögen sie unter sich noch so verschieden sein, dem bloß rationalen Denken im Sinne der Aufklärung gegenüber, so läßt sich in ihnen gleichwohl ein gemeinsamer Grundzug feststellen: daß das Licht, von dem her Welt und Selbst hell werden, nicht aus dem Denkenden kommt, sondern daß der Erkennende der vom Lichte Getroffene, der Schauende und Erleuchtete ist. Gesetzt, damit wären die eigentlichen philosophischen Grunderfahrungen des abendländischen Denkens getroffen, dann müßte dessen wahres Wesen in der Intuition liegen.

So könnte man es denn auch von seinem Unwesen eindeutig unterscheiden. Das Ergebnis wäre freilich umgekehrt wie im ersten Gang der Auslegung. Jene Epochen der reinen Aufklärung, die dort als der wahre Weg erschienen, müßten jetzt als Irrweg betrachtet werden; in ihrer vordergründigen Klarheit bliebe dunkel, was nur der Intuition aufzuleuchten vermag. Dagegen träten die anderen, von der aufklärerischen Philosophiegeschichte an den Rand gedrängten Zeitalter in den Mittelpunkt; die vorsokratische Metaphysik, die ausgehende Antike mit Gnosis und Neuplatonismus, das Mittelalter, vor allem in seinen augustinischen und mystischen Denkern, die Zeit des Deutschen Idealismus. In Platon müßte man eher den Erleuchteten erblicken als den Dialektiker, in Descartes eher den Erben des Mittelalters als den Denker im Beginn der Neuzeit, in Kant eher den Neubegründer als den Zerstörer der Metaphysik.

Muß aber nicht stutzig machen, daß doch Schau und Versenkung auch und gerade für das Philosophieren außerhalb des Okzidents charakteristisch sind? Ist es nicht ein Widerspruch, wenn man sagt, das Eigentümliche des abendländischen Denkens liege in dem, was gerade nicht sein besonderes Eigentum ist? So weist ja auch Hegel ausdrücklich darauf hin, daß das Licht, das im Abendlande zum „Blitze des Gedankens“ wird, zu-

²² In lib. I. Sent., dist. 3, p. 1, q. 1 resp.

²³ Die deutschen Werke, hrsg. v. Quint, I, S. 343.

²⁴ a.a.O., S. 306 f.

vor schon im „Glanze des Morgenlandes“ erschien. Doch das ist kein stichhaltiger Einwand. Es könnte ja durchaus sein, daß das eigentliche Wesen des abendländischen Denkens eben in dem bestünde, worin es mit dem Philosophieren anderer Kulturen verbunden ist.

Läßt sich demnach die Richtigkeit dieser Deutung nicht von außen her beurteilen, so kommt es wiederum darauf an, ob die Intuition etwa aus sich selber heraus einen Maßstab bietet, dergestalt, daß auch in ihr, so wie vorhin in der ratio, zwischen dem, worauf sie zielt, und dem, was sie erreicht, ein Widerspruch aufbricht. Er müßte sich am deutlichsten da zeigen, wo das intuitive Erkennen so rein wie möglich hervortritt, wo es also etwa als mystische Erfahrung oder als intellektuelle Anschauung ins Spiel tritt. Es geht auch der Intuition um Erkenntnis. Die Frage ist, ob sie tatsächlich zur Helligkeit der Einsicht und gar zum Erblicken des Lichtes selber gelangen kann.

In der Tat vollzieht sich die Bewegung dieses Denkens als Aufstieg über alle endliche und als solche zwielichtige Wirklichkeit hinaus zu einem immer innigeren Anschauen des Lichtes selber. Dabei läßt die Erleuchtung die Dinge in ihrer Vereinzelung, so wie der Verstand sie erfaßt, ebenso wie das endliche Selbstbewußtsein hinter sich. Welt und eigene Wirklichkeit versinken, das Seiende und das Selbst verlieren Umriß und Gestalt. Die Vielfalt der Erscheinungen geht in dem Einen unter, in dem alle Unterschiede verschwimmen. Kann man aber von diesem Einen, dem unendlichen Gegenstand des intuitiven Anschauens, noch sagen, es sei? Ist denn, was keinerlei Bestimmung mehr an sich trägt? Oder ist es nicht vielmehr, als das Bestimmungslose, das Nichts? So wäre das Ergebnis des reinen Erschauens, daß, wie Schelling es ausdrückt, „der höchste Moment des Seins zunächst ans Nichtsein grenzt.“²⁵ Ist aber, was der Schauende im Augenblick der Entrückung erblickt, nicht mehr das Sein, sondern nur noch das Nichts, muß dann nicht die Klarheit des absoluten Lichtes, in dem nichts Seiendes mehr erscheint, in dem nur noch die reine Helligkeit als solche leuchtet, in die tiefste Dunkelheit umschlagen? Denn, wie Hegel sagt, „im reinen Lichte sieht man nichts, — ebenso wenig, als in der reinen Finsternis; es ist dunkel und nächtig“.²⁶ Das mag Hegel denn auch gemeint haben, als er gegen Schelling das böse Wort prägte, sein „Absolutes“ sei im Gegensatz zu der „unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis . . . die Nacht . . ., worin . . . alle Kühe schwarz sind.“²⁷

²⁵ Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, 9. Brief; Sämtl. Werke, hrsg. v. Schröter, I, S. 251.

²⁶ System der Philosophie, 2. Teil; SW IX, S. 159.

²⁷ Phänomenologie des Geistes, Vorrede; SW II, S. 22.

Doch das wendet nicht allein der philosophische Widersacher ein; das sprechen die Schauenden selber aus. Vorzüglich ist es die eigenste Erfahrung der Mystiker. Wenn der Geist sich dem höchsten Lichte nähert, sagt Bonaventura, werde er „in einer Art von wissender Unwissenheit über sich selber hinausgerissen in Dunkelheit.“²⁸ Auch Meister Eckhart sagt: „Das leste ende des wesens ist das vinsterniss oder das unbekantniss der verborgenen gothait.“²⁹ Dionysius Areopagita schließlich weiß das „unzugängliche Licht, in dem Gott wohnt“, nicht anders zu bezeichnen denn als die „göttliche Dunkelheit.“³⁰ Wenn aber so das Streben nach Einsicht in der wissenden Unwissenheit endet, wenn am Ende des Suchens nach dem Licht die Nacht steht, ist dann nicht das, worin der zweite Gang der Auslegung den wahren Weg des abendländischen Denkens sehen wollte, die Intuition, wiederum ein Irrweg?

Der dritte Gang der Auslegung

Das Ergebnis ist seltsam. Beide Versuche, das Wesen des abendländischen Denkens, seinen Weg und seinen Irrweg, zu bestimmen, enden in der Aporie. Im Aufhellen des souveränen Verstandes bleibt am Ende die Dunkelheit umfassender als die Helle. In der Intuition, die sich unmittelbar dem Lichte zuwendet, erscheint dieses zuletzt als Nacht. Beidemale schlägt in einer merkwürdigen Weise das Gesuchte in sein Gegenteil um. Wo die Besinnung meinen mochte, das Wesen zu ergreifen, stieß sie auf das Unwesen.

Doch wo fand eigentlich jenes Umschlagen des Lichtes in die Finsternis statt? Offenbar da, wo die beiden Aspekte, Aufklärung und Erleuchtung, auf ihre äußerste Spitze getrieben wurden, wo sie demnach rein als solche, ohne Beziehung auf ihren jeweiligen Widerpart, erschienen. Könnte es aber nicht sein, daß ihr Scheitern gerade aus dieser sich isolierenden Zuspitzung entspränge? Und hieße das nicht, daß das abendländische Denken sich dann auf seinem richtigen Wege befände, wenn es beide Momente in sich befaßt: Erleuchtung ebenso wie Aufklärung, Aufklärung ebenso wie Erleuchtung?

In der Tat bekommt das Wort Hegels, mit dem die Auslegung begann, nur unter diesem Gesichtspunkt seinen vollen Sinn. Als Blitz entspringt das abendländische Denken aus dem Lichte und bleibt so der ursprünglichen Intuition verhaftet. Abendländisch aber wird das Licht erst dann, wenn es sich zum Blitze wandelt, der von sich selber her die Welt

²⁸ Breviloquium, p. 5, c. 6.

²⁹ Die deutschen Werke, a.a.O., S. 252 f.

³⁰ Migne P. G., III, 1073 A, Epistola 5.

aufhellt und denkerisch entwirft. Beides, vorgegebener Ursprung und aufgegebener Entwurf, muß in der Einheit dieses Denkens bewahrt sein, soll es die Grenzen des Abendländischen nicht überschreiten. Das Anschauen muß sich in den Begriff fügen, und die Freiheit des Selbstbewußtseins kommt nur zu ihrer Eigentlichkeit, wenn sie sich im ursprünglichen Erschauen einwurzelt, dessen wahres Subjekt der absolute Geist ist.

So also steht es mit dem abendländischen Denken: es ist da auf seinem Wege, wo beides ineinander verschlungen ist, ratio und intuitio, verständiges Begreifen und hinnehmendes Erschauen. Immer dann aber gerät es auf den Irrweg, wenn eines der beiden Momente sich verabsolutiert, wenn das Denken in die bloße Aufklärung des Verstandes abgleitet oder in die Nacht der reinen Mystik versinkt.

Wann immer das abendländische Denken in seine Größe kam, hat es den Bezug seiner beiden Momente gewahrt. Auch wer, wie im Höhlengleichnis Platons, den Aufstieg gewagt und die Sonne erblickt hat, bleibt nicht im versunkenen Anschauen des Lichtes stehen, sondern wendet sich, mit dem tieferen Blick des Erleuchteten, wieder der Weltwirklichkeit zu und kehrt in die Höhle zurück. Für Aristoteles ist die echte philosophische Weisheit weder bloßes verständiges Erkennen noch einfaches Vernehmen der ersten Gründe und Ursachen, sondern das Auf und Ab zwischen beiden. Descartes, der um die Notwendigkeit der Intuition im Ursprung der Gewißheit weiß, liebt nichts so sehr wie die helle Klarheit des Verstandes. Spinoza birgt die Glut des amor Dei intellectualis in die kühle Präganz der mathematischen Sprache. Schelling wendet sich vom Anschauen des Absoluten wieder zurück und entwirft eine Philosophie der Natur. Und keiner hat tiefer die widerstreitende Verbundenheit von Verstand und transzendentaler Anschauung gesehen als Hegel: er bindet beide im dialektischen Begriff.

Unablässig die nie als solche rein verwirklichte Mitte umirrend, geht das abendländische Denken seinen Gang. Auftauchend aus dem dunklen Lichte des Mythos, gerät es schon im Beginn in die Gefahr des Verlustes der Tiefe. Doch die Denker im Anfang des Abendlandes mühen sich darum, in der Welt des anbrechenden Verstandes das ursprüngliche Wissen um das Gründende zu bewahren. Wie aber dann im reinen Vernehmen des Seins der Verstand und mit ihm die Wirklichkeit der Welt unterzugehen drohen, meldet sich der Protest der Sophistik, der dann freilich rasch in die Ausschweifung der Skepsis umschlägt. Von Sokrates als der Wende ausgehend, erkämpfen Platon und Aristoteles, jeder auf seine Weise, wieder die geeinte Zwiefachheit des abendländischen Denkens. Doch von neuem beginnt der Irrweg; spätantike Skepsis und mystische Gnosis kommen auf entgegengesetzten Pfaden hart an die Grenze dessen, was

noch den Namen des Abendlandes tragen kann. Mit Augustinus bahnt sich jedoch jene Versöhnung christlichen und antiken Denkens an, die in der Scholastik und der philosophischen Mystik des Mittelalters zu ihrer Vollendung gelangt; die aus Intuition und Syllogismus gebauten Summen vorzüglich, aber auch die in den Begriff gebannten Erfahrungen der Mystiker binden das Getrennte in vielfältiger Weise zusammen. Wieder scheint im Ausgang des Mittelalters das Gefüge des abendländischen Geistes zu zerbrechen; neu anhebender Rationalismus und Naturmystik drohen je auf ihrer Seite die Grenzen des Abendländischen zu überschreiten. Doch die großen denkerischen Systeme des 16. und 17. Jahrhunderts, Descartes, Spinoza, Leibniz, fügen das Widerstrebende ineins. Wie dann in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts die sich verabsolutierende ratio das Element des reinen Anschauens zu verschlingen scheint, erstehen in Kant und den Philosophen des Deutschen Idealismus noch einmal großartige Entwürfe der Sammlung zur abendländischen Mitte. Dann freilich sieht es so aus, als versinke das Denken endgültig in die Nacht des positivistischen Zeitalters. Einsam, und doch auch sie ihrer Zeit verhaftet, ragen einzelne Denker heraus: Nietzsche, Dilthey in seinen tieferen Intentionen, der späte Cohen, Husserl.

Doch schon machen sich allerorten Anzeichen dafür bemerkbar, daß die Vorherrschaft der bloßen ratio ihrem Ende entgegengeht. Nicht allein, daß man die Tiefe der Gefährdung zu ahnen beginnt, in die der Geist geraten ist; es werden auch die Umrisse neuer Möglichkeiten unmittelbaren Schauens sichtbar. In den Wissenschaften ist die ausschließliche Geltung des rationalen Erkennens fragwürdig geworden; Physik, Biologie, Literaturwissenschaft, die Geisteswissenschaften überhaupt sind, je auf ihre Weise, Zeugen dafür. Aber auch außerhalb des Bereiches der Wissenschaft bricht sich ein Wissen darum Bahn, daß das Dasein des Menschen und der Welt in tieferen Tiefen verwurzelt ist, als sie der Verstand je zu ergründen vermag. Nicht zuletzt darin ruht die hohe Bedeutung, die der Kunst, die selber der Oberfläche entsagt hat, in der Gegenwart zukommt. So sieht sich denn auch die Philosophie erneut vor die metaphysischen Fragen gestellt.

Freilich, auch hier droht wieder der Umschlag in das andere Extrem, und damit der Untergang des Denkens überhaupt. Schwärmerei und gedankenloses Pathos beherrschen weithin den Vordergrund des geistigen Lebens. Weltanschauliches Gerede macht sich breit und glaubt, sich der Anstrengung des Begriffs entziehen zu können. Die Philosophie bricht an vielen Stellen in die Domäne der Religion ein, nicht um die genuine Aufgabe einer philosophischen Theologie im Medium der Begrifflichkeit zu lösen, sondern um wider ihr eigenstes Wesen erbaulich zu werden.

Oder es wird gar ausdrücklich der Verzicht auf den Verstand gefordert, weil es dem Geist als dem „Widersacher der Seele“ abzuschwören gelte, um sich der dumpfen Welt der Triebe und des Fühlens anzuvertrauen.

In dieser zwiespältigen Lage ist es die Aufgabe der Philosophierenden, darüber zu wachen, daß die abendländische Mitte nicht in der Heillosigkeit der Extreme verloren gehe. Die Philosophie der Gegenwart ist sich in ihren echten Vertretern dessen wohl bewußt. Blickt man auf die beiden, in denen der Geist des zeitgenössischen Denkens am reinsten verkörpert ist, auf Nicolai Hartmann und Martin Heidegger, so sieht man, daß ihr Denken zwar aus entgegengesetzten Wurzeln erwächst, daß sie aber beide, jeder auf seine Weise, der Mitte verbunden sind.

Hartmanns Werk ist bis in die kristallene Sprache hinein von der Schärfe und Klarheit des logischen Denkens bestimmt. Und doch ist ihm nicht fremd, was nicht bloßer Verstand ist. Das Bedeutsame seiner denkerischen Leistung, der Übergang von der neukantianischen Beschränkung auf Erkenntnistheorie zur Ontologie als einer Metaphysik der Erkenntnis, konnte ja nicht im rein rationalen Denken gelingen, sondern mußte aus unmittelbarem Betroffensein von der Wirklichkeit erwachsen. So sehr aber Hartmann um die Bedeutung der Intuition weiß, so ist er doch, als kritischer Grenzwächter des Denkens, darum bemüht, sie auf die Erkenntnis der Weltwirklichkeit zu beschränken. An die eigentlich metaphysischen Fragen, etwa nach „der Einheit eines ersten Prinzips, eines Ursprunges oder Weltgrundes“ — Probleme, „die der menschlichen Vernunft zum Schicksal werden, weil die Vernunft sie weder abweisen noch bis zu Ende lösen kann“³¹ — rührt er wohl, aber nur, um sie als „unlösbare Restprobleme“³² stehen zu lassen.

Eben auf der von Hartmann nicht mehr betretenen Ebene steht die Frage nach dem „Sein“, die Heidegger bewegt. Nicht als ob er nun einfach auf die überlieferte metaphysische Problematik zurückgriffe. Aus seiner seinsgeschichtlichen Perspektive sieht er vielmehr das „Endstadium“ des Zeitalters der Metaphysik angebrochen³³, was sich darin zeigt, „daß in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Seiende hinsichtlich des Seins gedacht wird, daß jedoch die Wahrheit des Seins ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken selbst und zwar in der Gestalt der Metaphysik das Geschehnis dieser Verweigerung eigens, aber gleichwohl unwissend verhüllt.“³⁴ „Das künftige Denken“ aber

³¹ Neue Wege der Ontologie, 1949³, S. 91.

³² Philosophie der Natur, 1950, S. 14.

³³ Holzwege, 1950, S. 193.

³⁴ a.a.O., S. 195 f.

„ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik.“³⁵ Insofern ist es fraglich, ob eine Untersuchung über „Weg und Irrweg im abendländischen Denken“ Heidegger überhaupt einbeziehen darf, zumal er selber erwägt, ob nicht die Menschen der Gegenwart bereits „die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters“ sind.³⁶ Doch auch Heidegger sagt, wo er vom „Wesensgang des anbrechenden Weltgeschickes“ spricht, daß dieses „in den Grundzügen seiner Wesensherkunft europäisch bestimmt bleibt.“³⁷ Zudem gehört es gerade zum Eigentümlichen seines Denkens, daß es „dem logos und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen“ nachdenkt³⁸ und also auf das Abendländische zurückbezogen ist. So mag denn der Hinblick auf Heidegger im Zusammenhang mit dem Thema der Untersuchung sein Recht behalten.

Die Frage nach dem Sein, wie Heidegger sie stellt, verweist in die Dimension ursprünglicher Erfahrung; es ist jene „mögliche Erfahrung“ der „Wahrheit des Seins“³⁹, die dem widerfährt, der „auf das Sein hört“⁴⁰ und so „in die Wahrheit des Seins findet.“⁴¹ Man würde jedoch das Eigentümliche der Heideggerschen Seinserfahrung verfehlen, wollte man in diesem Angesprochenwerden, etwa weil es „sich um das Licht sorgt“⁴², nun einfach die Intuition als den einen der beiden Grundzüge des abendländischen Denkens erblicken. Heidegger sieht es als die Aufgabe an, „das Sein zu denken“⁴³, in jenem „Denken“, das sich „vom Sein in den Anspruch nehmen“ läßt, „um die Wahrheit des Seins zu sagen.“⁴⁴ Aber es wäre ebenso verkehrt, wollte man diesem „Andenken an das Sein“⁴⁵ die Züge dessen verleihen, was im Abendlande als ratio gewaltet hat; Heidegger sagt ausdrücklich, „daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens“ sei.⁴⁶ Doch nicht minder wendet sich Heidegger gegen den „Irrationalismus.“⁴⁷ Das Denken des Seins ist nicht weniger streng, sondern „stren-

³⁵ Über den Humanismus, 1949, S. 47.

³⁶ Holzwege, S. 300.

³⁷ Über den Humanismus, S. 28.

³⁸ a.a.O., S. 34.

³⁹ Holzwege, S. 196.

⁴⁰ Über den Humanismus, S. 7.

⁴¹ a.a.O., S. 28.

⁴² a.a.O., S. 45.

⁴³ a.a.O., S. 38; v. Verf. gesperrt.

⁴⁴ a.a.O., S. 5.

⁴⁵ a.a.O., S. 42.

⁴⁶ Holzwege, S. 247.

⁴⁷ Über den Humanismus, S. 34.

ger ... als das begriffliche“ Denken.⁴⁸ So ist, indem Heidegger sowohl das Verfallen in die bloße ratio wie das Versinken in die Nacht des Irrationalen vermeidet, jene Mitte gewahrt, die dem Abendlande das Gefüge gibt, freilich so, daß sein „Denken“ über die bisherige Metaphysik hinausweist.

Gleichwohl bleibt die Frage, ob das „Andenken an das Sein“ die metaphysischen Anliegen, die das abendländische Denken auf seinem bisherigen Gange zuinnerst bewegt haben, endgültig überholt hat. „Sein“ ist für Heidegger soviel wie „Offenbarsein“, „Lichtung“, sofern nämlich „im Lichte des Seins das Seiende, als das Seiende, das es ist“, erscheint.⁴⁹ Vom „Sein“ als dem Ursprung der Offenbarkeit her aber läßt sich die Frage nach dem Insichsein des Seienden, und das heißt zugleich nach dem Woher, aus dem heraus es in die Lichtung tritt, nicht beantworten. Heidegger spricht aber ausdrücklich davon, daß „die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins h e r e i n k o m m e n , an- und abwesen.“⁵⁰ Mit der Frage nach dem Woher des Hereinkommens des Seienden in die Lichtung bricht so am Rande der Heideggerschen Problematik selber die metaphysische Aufgabe der Suche nach dem Seinsgrunde wieder auf, und sie behält neben der Frage nach dem Sein als Wahrheit, und gerade im Anschluß an diese, ihre Dringlichkeit.⁵¹

Das künftige abendländische Denken steht somit nicht nur vor der Aufgabe, das „Sein“ im Sinne Heideggers zu denken, sondern zugleich die Frage nach dem Grunde der Weltwirklichkeit erneut zu stellen und damit in einem echten und strengen Sinne wieder Metaphysik zu werden. Das aber setzt voraus, daß vor allem andern die Orte aufgespürt werden, an denen sichtbar wird, worin Welt und Mensch ebenso wie ihr Offen-sein gründen, daß also sowohl die Seinserfahrung wie die metaphysische Erfahrung aufgehellt und ausgelegt werden. Hat sich in beiden Bereichen der Blick auf die Ursprünge geöffnet, dann wird die entscheidende Frage unabweisbar, wie es denn mit dem Verhältnis von „Sein“ und Seinsgrund steht, und das heißt, ob sich für Geschichte und Natur ein Umgreifendes dem Denken erschließt.

Wenn die künftige Philosophie in diese ihre Aufgabe findet, wird sie den Auftrag nicht verfehlen, der ihr im Gange des Abendlandes gestellt ist und weiterhin gestellt bleibt. Dann könnte es auch sein, daß ihr gewährt würde, was Hegel den „Aufgang“ nennt, „der, ein Blitz, ... das Gebilde der neuen Welt hinstellt.“⁵²

⁴⁸ a.a.O., S. 41. ⁴⁹ a.a.O., S. 19. ⁵⁰ ebenda, v. Verf. gesperrt.

⁵¹ Vgl. die ausführlichere Erörterung dieser Problematik in: Wilhelm Weischedel, *Die Tiefe im Anlitz der Welt*, 1952, S. 59 ff.

⁵² *Phänomenologie des Geistes*; SW II, S. 18.

Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie

Versuch einer philosophischen Auslegung der »Pensées« des Blaise Pascal

1. Das Wort vom Abgrund als die Mitte des Denkens Pascals

Die Darstellung der Geschichte der Philosophie pflegt vorzüglich auf die Denker den Blick zu richten, von denen eine weite und sichtbare Wirkung auf die folgende Zeit ausgeht. Sie redet von Hegel, der noch heute unüberwunden das Ideal des umgreifenden Philosophierens darstellt, von Kant, der, in Grenzsetzung und Eröffnung neuer Fragestellungen, den Grund für das Denken der letzten anderthalb Jahrhunderte legte, von Descartes, der die Philosophie entschlossen in die Richtung auf das Ich brachte. Sie spricht von Thomas von Aquino, der der christlichen Haltung ihre denkerische Prägung verlieh, von Aristoteles, der dem abendländischen Denken Maß und Bändigung gab, von Platon, der es in den Reichtum des Fragens setzte. Wie diese Philosophen die Anliegen ihrer Zeit zusammenfassen und weiterwirkend der lange nicht überholte Ausgangspunkt des Kommenden sind, werden sie zu Wendepunkten in der Geschichte des philosophischen Denkens, zu Peripetien auf dem Theater der Ideen.

Diese Denker sind es vorzüglich, die die philosophische Situation geschaffen haben, in der wir uns um unser eigenes Philosophieren bemühen. Sie sind eingemündet in den Strom des geistigen Geschehens, der dahin geführt hat, wo wir heute stehen. Wenn wir daher, rückblickend, sie verlebendigen, so ist es wie ein Rückgang zu den Quellen unseres eigenen Denkens; das Gespräch mit ihnen ist eine Verständigung mit dem Ursprung unserer selbst.

Aber jenseits einer solchen Rückwendung zur eigenen Geschichte, sie durchkreuzend, gibt es noch eine zweite Art der Begegnung mit vergangenem Philosophieren, die sich in größerer Unmittelbarkeit vollzieht. In ihr wird, was man ist, nicht in seinen Wurzeln verstanden, sondern erschüttert. So ist die Geschichte Bestätigung und Bestreitung zugleich. Was aber, aus ihr herkommend, den, der sich ihr zuwendet, erschütternd trifft, ist nicht das, was bildend und wirksam in das Geschehen einging,

sondern die unmittelbare Anrede, die aus der Befangenheit im Gewordensein herausruft und betroffen macht.

Wenn man es vermöchte, die Geschichte der philosophischen Betroffenheit darzustellen, dieses verborgene Geschehen, das die offenbare Geschichte der wirksamen Ideen gleichsam unterläuft, dann müßte man vorzüglich von den großen Einzelnen sprechen: von Heraklit, von Sokrates, von Augustinus, wo er aus der Einsamkeit der Selbstreflexion heraus redet, von Pascal, von Kierkegaard. Denn auch Pascal gehört zu denen, deren Wort nur dem vernehmbar wird, der für die unmittelbare Begegnung und die Erschütterung bereit ist. Das hat etwa Nietzsche gespürt, wenn er im „Ecce homo“ von Pascal sagt, daß er ihn „nicht lese, sondern liebe“.

Betroffen macht das, was einen befremdet. Daher spricht das Wort dieser Einzelnen vorzüglich von der Grenze, an die der Mensch stößt, und jenseits deren das Fremde beginnt. Wo die Betroffenheit dann in ihre letzte Tiefe kommt, da erfährt sie das, was die Grenze schlechthin für den Menschen ist, den Ort seines Absturzes oder den Abgrund. Und so ist es die Behauptung des folgenden Versuches, daß uns Pascal philosophisch da entscheidend in die Betroffenheit versetzt, wo er vom Abgrund redet.

Man kann, um diese These zu bekräftigen, das dichterische Wort heranziehen. Charles Baudelaire, der Dichter, der, wie wenige, in einer vertraulichen Beziehung zu dem stand, was als Unbegreifliches in und hinter den Dingen webt, beschwört, wo er sich anschickt, das Wesen des Abgründigen zur Sprache zu bringen, den Namen Pascals. In den „Fleurs du mal“ beginnt das Sonett, das die Überschrift trägt: „Le Gouffre“, mit der Nennung Pascals:

„Pascal auch hatte seinen Abgrund, der sich regte
mit ihm. Denn alles, ach, ist Abgrund: Wollust, Traum,
Wort, Tat! Geschah mir doch, daß auf der Haut der Flaum
sich sträubte, wenn der Wind der Angst ihn leicht bewegte.“

Aber gegen diese Berufung auf den Dichter wird sich das philologische Gewissen regen. Es wird darauf aufmerksam machen, daß das Wort „Abgrund“ bei Pascal keineswegs eine bedeutende Rolle spielt. In den „Pensées“ wird es nur etwa ein dutzendmal gebraucht, und nicht einmal immer an besonders betonter Stelle. Hinzu kommt, daß es nicht den Charakter eines fest umrissenen Begriffes hat. Pascal verwendet zur Kennzeichnung des Abgründigen drei Ausdrücke: „abîme“, „gouffre“ und „précipice“. „Abîme“ drückt den Abgrund aus, wie er in sich selber ist, das Wogen der Tiefe, das dem hinabschauenden Blick keine Ruhe in einem Festen und Umrissenen läßt, das Weben der Unendlichkeit. „Gouffre“, der Schlund oder Strudel, meint das eigentümlich Saugende, Hinein-

schlürfende, das fascinosum des Abgrundes. „Précipice“, der Absturz, kennzeichnet den Abgrund von der Gefährdung her, in die der gerät, der sich ihm nähert.

Es ist richtig: Pascal spricht nur selten, nicht immer an betonter Stelle und nicht in scharfer, begrifflicher Umrissenheit vom Abgrund. Aber ist dies ein Einwand gegen die Behauptung, der Sachverhalt, der mit dem Wort „Abgrund“ umschrieben ist, treffe das Wesentliche des Denkens Pascals? Die Frage wird sich erst dann richtig beantworten lassen, wenn deutlich geworden ist, was Pascal unter „Abgrund“ versteht. Gesetzt aber, Abgrund bedeute die verschlingende Tiefe, in die der Mensch zuletzt abstürzt, wo immer er sich bemüht, sein Dasein aus sich selber heraus zu verstehen und zu gestalten, — dann ist einsichtig, daß dieses Wort, obwohl nur selten ausgesprochen, doch das Entscheidende über die menschliche Existenz aussagt. Von einem solchen notwendigen Absturz her ist ja das ganze Dasein des Menschen bestimmt. Dieses Ende selber aber kann, eben um seiner bestürzenden Unausweichlichkeit willen, nicht das ständig Beredete sein, sondern gehört dem Bereich des Unsagbaren an, das nur selten im beschwörenden Wort, vorzüglich aber im betroffenen Schweigen sich ausspricht.

2. Pascal als Philosoph

Bei den bisherigen einleitenden Erörterungen wurde in die Interpretation Pascals eine bestimmte Voraussetzung eingeführt. Der Abgrund war vorläufig gekennzeichnet worden als die verschlingende Tiefe, in die der Mensch abstürzt, wenn er sein Dasein zu verstehen und zu gestalten sich müht. Wenn nun weiter behauptet wird, dieses Wort vom Abgrund sei es, wodurch uns Pascal entscheidend in die Betroffenheit zu versetzen vermöge, dann heißt das: das Bedeutsame in Pascal wird in seiner Bemühung um den Menschen, also in seinen philosophischen Versuchen, gesehen.

Dagegen aber erhebt sich ein schwerwiegender Einwand. Denn nach seinen eigenen Aussagen geht es Pascal doch eben zuletzt nicht darum, den Menschen aus sich selber heraus zu verstehen. Der Mensch ist für sich selbst „un monstre incompréhensible“, „ein unbegreifliches Ungeheuer“ (420)¹. Begreiflich wird er erst vom Glauben her, nur die christliche

¹ Die Fragmente aus den „Pensées“ werden nach der Anordnung von Léon Brunschvicg angeführt (Oeuvres de Pascal, Band XII—XIV, 1904). Die Übersetzungen stammen vom Verfasser der vorliegenden Untersuchung. Zusätze in Klammern sind Erläuterungen des Übersetzers. Vgl. zum Ganzen die vom Verfasser herausgegebene und durch eine kurze Pascal-Deutung eingeleitete Auswahlübersetzung: Größe und Elend des Menschen, 1947¹, 1949².