

Franz Rosenzweig

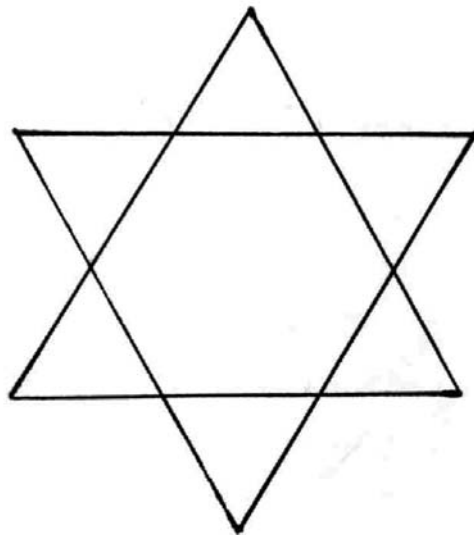
(1886-1929)

Der Stern der Erlösung

Mit einer Einführung von

Bernhard Casper

צלח ורכב על דבר אמת



Herausgegeben von

Albert Raffelt

Freiburg im Breisgau · Universitätsbibliothek · 2002

Der Text der verschiedenen Ausgaben von Franz ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung*, ist identisch. Die erste Auflage erschien 1921 in Frankfurt im Verlag Kauffmann, die zweite Auflage in drei Bänden in Berlin bei Schocken 1930. Rosenzweig selbst hat dieser zweiten Auflage Randtitel beigegeben und in seinem Auftrag und nach seinem Plan von Nahum Norbert GLATZER Stellen-, Quellen- und Namensverzeichnisse ausarbeiten lassen. Diese Beigaben finden sich auch in der 3. Auflage. Diese erschien in Heidelberg im Verlag Lambert. Schneider, 1954. Sie erschien zwar in einem Band, paginiert aber die drei Teile getrennt und stelle jedem Teil ein Inhaltsverzeichnis des jeweiligen Teils voran. Aus dieser Auflage sind die Randtitel übernommen (auch in ihrer typographischen Form). Die vierte Auflage – textgleich – erschien in Franz ROSENZWEIG: *Der Mensch und sein Werk : Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Haag : Nijhoff, 1976. Ein seitenidentischer Nachdruck dieser Ausgabe wiederum ist in Frankfurt im Verlag Suhrkamp 1988, ⁴1993 (Bibliothek Suhrkamp ; 973) aufgelegt worden, wobei die Randtitel in einem Anhang aufgelistet werden. Das hebräische Motto fehlt hier. Die beiden letztgenannten Ausgaben enthalten Hinweise und Verzeichnis von Annemarie MAYER (frühjüdisches Schrifttum mit Einschluß des neuen Testaments, Personenregister, Sachregister). Der Text ist seit 1999 urheberrechtsfrei. Bei der vorliegenden digitalen Fassung wird keine Garantie für Fehlerfreiheit übernommen. Sie ist für die private wissenschaftliche Nutzung freigegeben. Die Seitenzählung folgt dem Abdruck in den Gesammelten Schriften. Die Seitenfolge der Suhrkamp-Ausgabe ist damit identisch. Wörterumbrüche bei Seitenwechsel wurden allerdings nicht übernommen. Einige Schreibfehler bzw. Schreibweisen (Kierkegard statt Kierkegaard, Egypten statt Ägypten etc.) wurden stillschweigend berichtigt, um die Recherchierbarkeit nicht zu erschweren. Blau ausgezeichnete Stellen sind „Hypertext-links“. Für das Lesen der Korrektur ist Frau Maria Hoeß am Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie (Prof. Dr.Dr. M. Enders) in Freiburg im Breisgau zu danken.

Freiburg im Januar 2002, Albert Raffelt

© für die digitalisierte Fassung:

Freiburg im Breisgau · Universitätsbibliothek · 2002

INHALT

ERSTER TEIL.	DIE ELEMENTE ODER DIE IMMERWÄHRENDE VORWELT	
Einleitung:	Über die Möglichkeit, das All zu erkennen	3
Erstes Buch:	Gott und sein Sein oder Metaphysik	25
Zweites Buch:	Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik	44
Drittes Buch:	Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik	67
	Übergang	91
ZWEITER TEIL:	DIE BAHN ODER DIE ALLZEITERNEUERTE WELT	
Einleitung:	Über die Möglichkeit, das Wunder zu erleben	103
Erstes Buch:	Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge	124
Zweites Buch:	Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele	174
Drittes Buch:	Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs	229
	Schwelle	283
DRITTER TEIL:	DIE GESTALT ODER DIE EWIGE ÜBERWELT	
Einleitung:	Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten	295
Erstes Buch:	Das Feuer oder das ewige Leben	331
Zweites Buch:	Die Strahlen oder der ewige Weg	373
Drittes Buch:	Der Stern oder die ewige Wahrheit	423
	Tor	465

Einleitung

Karl Löwith beginnt seine Abhandlung „M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity“¹ mit der Feststellung: „Wenn Heidegger je einen Zeitgenossen gehabt hat, der diese Bezeichnung nicht nur im chronologischen Sinne verdient, dann war es dieser deutsche Jude, dessen Hauptwerk sechs Jahre vor Sein und Zeit erschien“. Der nachfolgende Aufsatz versucht diese von der Sache her zu denkende Zeitgenossenschaft zu erschließen. Er will die zugleich gegebene Differenz zwischen den beiden Denkern allerdings nicht leugnen. Ich stelle diesen Aufsatz als Einführung in die von der Universitätsbibliothek Freiburg veranlaßte Aufnahme des Textes des Sterns der Erlösung in das Internet gerne zur Verfügung.

Zur Bibliographie bis 1995 vgl. L. ANCKAERT and B. CASPER: *Franz Rosenzweig. Primary and Secondary Writings. An Exhaustive Rosenzweig Bibliography*. Leuven 1995 (Instrumenta Theologica ; 14). (Library of the Faculty of Theology / Katholische Universität Leuven).

16.2.2001

Bernhard Casper

¹ In: *Philosophy and Phenomenological Research* 3, 1942/43, P. 53-77

Übersetzungen des Sterns der Erlösung

The Star of Redemption / Translated from the Second Edition of 1930 by William W. HALLO. New York : Holt, Reinhart and Winston, 1970.

Kohav ha-géulah / Translated by Y. AMIR. Jerusalem : Mosad Bialik, 1970.

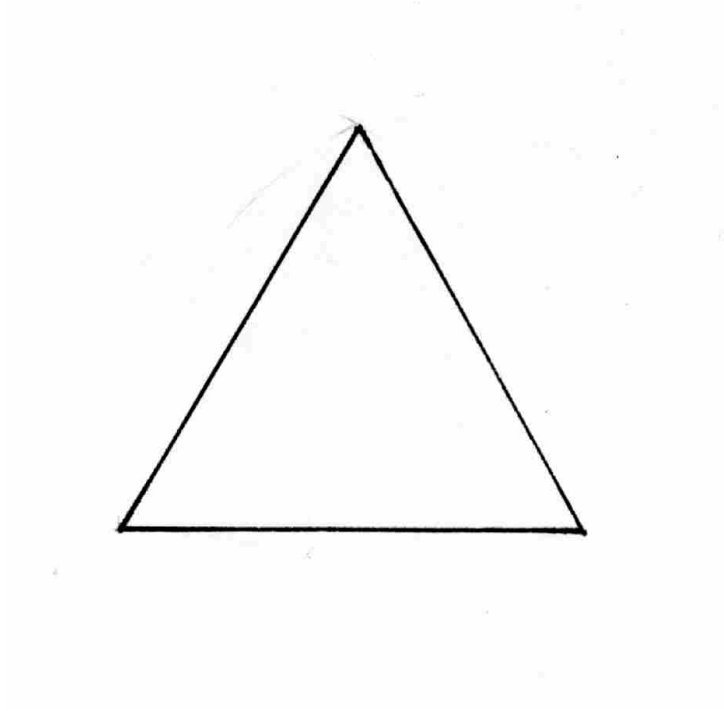
L'étoile de la Redemption / Traduit de l'Allemand par Alexandre DERCZANSKI et Jean-Louis SCHLEGEL. Paris : Seuil, 1982.

La Stella della Redenzione / Edizione italiana a cura di Gianfranco Bonola. Casale Monferrato : Marietti, ¹1985, ²1986.

La Estrella de la Redención / trad. M. Garcia BARÓ. Salamanca : Sigueme, 1997.

Gwiazda Zbawienia / Przetozyt i Wstepem opatrzył Tadeusz GADACZ. Kraków : Wydawnictwo Znak, 1998.

ERSTER TEIL
DIE ELEMENTE
ODER
DIE IMMERWÄHRENDE VORWELT



EINLEITUNG

ÜBER DIE MÖGLICHKEIT DAS ALL ZU ERKENNEN

in philosophos!

VOM TODE

VOM TODE, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermißt sich die Philosophie. Alles Sterbliche lebt in dieser Angst des Todes, jede neue Geburt mehrt die Angst um einen neuen Grund, denn sie mehrt das Sterbliche. Ohne Aufhören gebiert Neues der Schoß der unermüdlichen Erde, und ein jedes ist dem Tode verfallen, jedes wartet mit Furcht und Zittern auf den Tag seiner Fahrt ins Dunkel. Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde. Sie reißt über das Grab, das sich dem Fuß vor jedem Schritt auftut. Sie läßt den Leib dem Abgrund verfallen sein, aber die freie Seele flattert darüber hinweg. Daß die Angst des Todes von solcher Scheidung in Leib und Seele nichts weiß, daß sie Ich Ich Ich brüllt und von Ableitung der Angst auf einen bloßen „Leib“ nichts hören will – was schert das die Philosophie. Mag der Mensch sich wie ein Wurm in die Falten der nackten Erde verkriechen vor den herzischenden Geschossen des blindunerbittlichen Tods, mag er es da gewaltsam unausweichlich verspüren, was er sonst nie verspürt: daß sein Ich nur ein Es wäre, wenn es stürbe, und mag er deshalb mit jedem Schrei, der noch in seiner Kehle ist, sein Ich ausschreien gegen den Unerbittlichen, von dem ihm solch unausdenkbare Vernichtung droht – die Philosophie lächelt zu all dieser Not ihr leeres Lächeln und weist mit ausgestrecktem Zeigefinger das Geschöpf, dem die Glieder in Angst um sein Diesseits schlottern, auf ein Jenseits hin, von dem es gar nichts wissen will. Denn der Mensch will ja gar nicht irgend welchen Fesseln entfliehen; er will bleiben, er will – leben. Die Philosophie, die ihm den Tod als ihren besonderen Schützling und als die großartige Gelegenheit anpreist, der Enge des Lebens

zu entrinnen, scheint ihm nur zu höhnen. Der Mensch fühlt eben gar zu gut, daß er zwar zum Tode, aber nicht zum Selbstmord verurteilt ist. Und nur den Selbstmord vermöchte jene philosophische Empfehlung wahrhaft zu empfehlen, nicht den verhängten Tod Aller. Der Selbstmord ist nicht der natürliche Tod, sondern der widernatürliche schlechtweg. Die grauenhafte Fähigkeit zum Selbstmord unterscheidet den Menschen von allen Wesen, die wir kennen und die wir nicht kennen. Sie bezeichnet geradezu diesen Heraustritt aus allem Natürlichen. Es ist wohl nötig, daß der Mensch einmal in seinem Leben heraustrete; er muß einmal die kostbare Phiole voll Andacht herunterholen; er muß sich einmal in seiner furchtbaren Armut, Einsamkeit und Losgerissenheit von aller Welt gefühlt haben und eine Nacht lang Aug in Auge mit dem Nichts gestanden sein. Aber die Erde verlangt ihn wieder. Er darf den braunen Saft in jener Nacht nicht austrinken. Ihm ist ein anderer Ausweg aus dem Engpaß des Nichts bestimmt, als dieser Sturz in das Gähnen des Abgrunds. Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen; er soll in der Furcht des Todes – bleiben.

Er soll bleiben. Er soll also nichts anderes, als was er schon will: bleiben. Die Angst des Irdischen soll von ihm genommen werden nur mit dem Irdischen selbst. Aber solange er auf der Erde lebt, soll er auch in der Angst des Irdischen bleiben. Und die Philosophie betrügt ihn um dieses Soll, indem sie den blauen Dunst ihres Allgedankens um das Irdische webt. Denn freilich: ein All würde nicht sterben und im All stürbe nichts. Sterben kann nur das Einzelne, und alles Sterbliche ist einsam. Dies, daß die Philosophie das Einzelne aus der Welt schaffen muß, diese Abschaffung des Etwas ist auch der Grund, weshalb sie idealistisch sein muß. Denn der „Idealismus“ mit seiner Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet, ist das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den widerspenstigen Stoff so lange bearbeitet, bis er der Umnebelung mit dem Ein- und Allbegriff keinen Widerstand mehr entgegensetzt. Einmal in diesen Nebel alles eingesponnen, wäre freilich der Tod verschlungen, wenn auch nicht in den ewigen Sieg, so doch in die eine und allgemeine Nacht des Nichts. Und es ist der letzte Schluß dieser Weisheit: der Tod sei – Nichts. Aber in Wahrheit ist das kein letzter Schluß, sondern ein

erster Anfang, und der Tod ist wahrhaftig nicht, was er scheint, nicht Nichts, sondern ein unerbittliches, nicht wegzuschaffendes Etwas. Auch aus dem Nebel, mit dem ihn die Philosophie umhüllt, tönt ungebrochen sein harter Ruf; in die Nacht des Nichts mochte sie ihn wohl verschlingen, aber seinen Giftstachel konnte sie ihm nicht ausbrechen, und die Angst des vor dem Stich dieses Stachels zitternden Menschen straft allezeit die mitleidige Lüge der Philosophie grausam Lügen.

DIE
PHILOSOPHIE
DES ALL

Indem aber die Philosophie die dunkle Voraussetzung alles Lebens leugnet, indem sie nämlich den Tod nicht für Etwas gelten läßt, sondern ihn zum Nichts macht, erregt sie für sich selbst den Schein der Voraussetzungslosigkeit. Denn nun hat alles Erkennen des All zu seiner Voraussetzung – nichts. Vor dem einen und allgemeinen Erkennen des All gilt nur noch das eine und allgemeine Nichts. Wollte die Philosophie sich nicht vor dem Schrei der geängsteten Menschheit die Ohren verstopfen, so müßte sie davon ausgehen – und mit Bewußtsein ausgehen -: daß das Nichts des Todes ein Etwas, jedes neue Todesnichts ein neues, immer neu furchtbares, nicht wegzuredendes, nicht wegzuschweigendes Etwas ist. Und an Stelle des einen und allgemeinen, vor dem Schrei der Todesangst den Kopf in den Sand steckenden Nichts, das sie dem einen und allgemeinen Erkennen einzig vorangehen lassen will, müßte sie den Mut haben, jenem Schrei zu horchen und ihre Augen vor der grauenhaften Wirklichkeit nicht zu verschließen. Das Nichts ist nicht Nichts, es ist Etwas. Im dunkeln Hintergrund der Welt stehen als ihre unerschöpfliche Voraussetzung tausend Tode, statt des einen Nichts, das wirklich Nichts wäre, tausend Nichtse, die, eben weil viele, Etwas sind. Die Vielheit des Nichts, das von der Philosophie vorausgesetzt wird, die nicht aus der Welt zu bannende Wirklichkeit des Todes, die sich in dem nicht zu schweigenden Schrei seiner Opfer verkündet, sie macht den Grundgedanken der Philosophie, den Gedanken des einen und allgemeinen Erkennens des All zur Lüge, noch ehe er gedacht ist. Das dritthalbtausendjährige Geheimnis der Philosophie, das Schopenhauer an ihrem Sarg ausgeplaudert hat, daß der Tod ihr Musaget gewesen sei, verliert über uns seine Macht. Wir wollen keine Philosophie, die sich in die Gefolgschaft des Todes begibt

und über seine währende Herrschaft uns durch den All- und Einklang ihres Tanzes hinwegtäuscht. Wir wollen überhaupt keine Täuschung. Wenn der Tod Etwas ist, so soll uns fortan keine Philosophie mit ihrer Behauptung, sie setze Nichts voraus, den Blick davon abwenden. Schauen wir doch jener Behauptung näher ins Auge.

War die Philosophie denn nicht schon durch jene ihre „einzige“ Voraussetzung, sie setze nichts voraus, selbst ganz voller Voraussetzung, ja selber ganz Voraussetzung? Immer wieder lief doch das Denken den Abhang der gleichen Frage, was die Welt sei, hinan; immer wieder ward an diese Frage alles andere etwa noch Fragwürdige angeschlossen; immer wieder endlich wurde die Antwort auf die Frage im Denken gesucht. Es ist, als ob diese an sich großartige Voraussetzung des denkbaren All den ganzen Kreis sonstiger Fragmöglichkeiten verschattete. Materialismus und Idealismus, beide – nicht bloß jener – „so alt wie die Philosophie“, haben gleichen Teil an ihr. Was ihr gegenüber Selbständigkeit beanspruchte, wurde entweder zum Schweigen gebracht oder überhört. Zum Schweigen gebracht wurde die Stimme, welche in einer Offenbarung die jenseits des Denkens entspringende Quelle göttlichen Wissens zu besitzen behauptete. Die philosophische Arbeit von Jahrhunderten ist dieser Auseinandersetzung des Wissens mit dem Glauben gewidmet; sie kommt zum Ziel in dem gleichen Augenblick, wo das Wissen vom All in sich selber zum Abschluß kommt. Denn als einen Abschluß muß man es wohl bezeichnen, wenn dies Wissen nicht mehr bloß seinen Gegenstand, das All, sondern auch sich selber restlos, wenigstens nach seinen eigenen Ansprüchen und in seiner selbsteigenen Weise restlos, umgreift. Das ist geschehen in Hegels Einziehung der Philosophiegeschichte ins System. Weiter scheint das Denken nicht mehr gehen zu können, als daß es sich selber als die innerste Tatsache, die ihm bekannt ist, nun als einen Teil des Systembaus, und natürlich als den abschließenden Teil, sichtbar hinstellt. Und eben in diesem Augenblick, wo die Philosophie ihre äußersten formellen Möglichkeiten erschöpft und die durch ihre eigene Natur gesetzte Grenze erreicht, scheint nun, wie schon bemerkt, auch die große vom Gang der Weltgeschichte ihr aufgenötigte Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben gelöst zu werden.

HEGEL

Wohl schien auch bisher schon mehr als einmal der Friede zwischen den beiden feindlichen Mächten geschlossen, sei es auf Grund einer reinlichen Scheidung der beiderseitigen Ansprüche, sei es in der Weise, daß die Philosophie in ihrem Arsenal die Schlüssel zu besitzen meinte, vor denen die Geheimnisse der Offenbarung sich auftaten. In beiden Fällen ließ also die Philosophie die Offenbarung für Wahrheit gelten, im einen für eine ihr unzugängliche, im andern für eine von ihr bestätigte Wahrheit. Aber beide Lösungen genügten nie für lange. Gegen die erste erhob sich stets sehr bald der Stolz der Philosophie, der es nicht ertragen konnte, ein Tor als verschlossen anzuerkennen; gegen die zweite Lösung aber mußte umgekehrt der Glaube aufbegehren, dem es nicht genügen konnte, so im Vorbeigehen von der Philosophie als eine Wahrheit unter andern erkannt zu werden. Etwas ganz andres aber war es, was nun die Hegelsche Philosophie zu bringen verhiess. Weder Scheidung noch bloße Übereinstimmung wurde behauptet, sondern innerlichster Zusammenhang. Die wißbare Welt wird wißbar durch das gleiche Denkgesetz, das auf der Höhe des Systems als oberstes Seinsgesetz wiederkehrt. Und dieses eine Denk- und Seinsgesetz ist in der Offenbarung weltgeschichtlich zuerst verkündet, so daß die Philosophie gewissermaßen nur die Erfüllerin des in der Offenbarung Verheißenen ist. Und hinwiederum übt sie dies Amt nicht gelegentlich bloß oder etwa nur im Höhepunkt ihrer Bahn, sondern in jedem Augenblick, gewissermaßen mit jedem Atemzug, den sie tut, bestätigt die Philosophie unwillkürlich die Wahrheit dessen, was die Offenbarung ausgesagt hatte. So scheint der alte Streit geschlichtet, Himmel und Erde versöhnt.

KIERKEGAARD

Doch es war nur Schein, die Lösung der Glaubensfrage so gut wie die Selbstvollendung des Wissens. Ein sehr scheinbarer Schein allerdings; denn wenn jene ersterwähnte Voraussetzung gilt und alles Wissen auf das All geht, in ihm beschlossen, aber auch in ihm allmächtig ist, dann freilich war jener Schein mehr als Schein, dann war er Wahrheit. Wer hier noch Widerspruch erheben wollte, der mußte einen Archimedespunkt außerhalb jenes wißbaren All unter seinen Füßen spüren. Von einem solchen Archimedespunkt aus bestritt ein Kierkegaard, und er nicht allein, die Hegelsche Einfügung der Offenbarung ins All. Der Punkt war das eigene,

Sören Kierkegaardsche oder sonst irgendwie mit Vor- und Zunamen gezeichnete, Bewußtsein der eigenen Sünde und eigenen Erlösung, das einer Auflösung in den Kosmos weder bedürftig noch zugänglich war; nicht zugänglich: denn mochte auch alles an ihm ins Allgemeine zu übersetzen sein, – die Behaftetheit mit Vor- und Zunamen, das Eigene im strengsten und engsten Sinn des Worts blieb übrig, und gerade auf dies Eigene kam es, wie die Träger solcher Erfahrungen behaupteten, an.

*NEUE
PHILOSOPHIE*

Immerhin stand hier Behauptung gegen Behauptung. Die Philosophie wurde einer Unfähigkeit, genauer einer Unzulänglichkeit geziehen, die sie selber nicht zugeben, weil nicht erkennen konnte; denn falls hier wirklich ein ihr jenseitiger Gegenstand vorlag, so hatte sie sich eben selbst, gerade in der abschließenden Gestalt, die sie unter Hegel annahm, den Blick in dieses wie in jedes jenseits verschlossen; der Einwand bestritt ihr Recht auf ein Gebiet, dessen Existenz sie leugnen mußte; er griff nicht ihr eigenes Gebiet an. Das mußte auf andere Weise geschehen. Und es geschah in dem philosophischen Zeitalter, das mit Schopenhauer angeht, über Nietzsche weiterführt und dessen Ende noch nicht gekommen ist.

*SCHOPEN-
HAUER*

Schopenhauer fragte als erster unter den großen Denkern nicht nach dem Wesen, sondern nach dem Wert der Welt. Eine höchst unwissenschaftliche Frage, wenn sie wirklich so gemeint war, daß nicht nach dem objektiven Wert, dem Wert für irgend „etwas“, dem „Sinn“ oder „Zweck“ der Welt, gefragt sein sollte – was ja nur ein anderer Ausdruck für die Frage nach dem Wesen wäre -, sondern wenn die Frage auf den Wert für den Menschen, vielleicht gar für den Menschen Arthur Schopenhauer ging. Und so war es gemeint. Bewußt zwar wurde wohl nur nach dem Wert für den Menschen gefragt, und selbst dieser Frage wurden die Giftzähne ausgebrochen, indem sie schließlich doch ihre Lösung wieder in einem System der Welt fand. System bedeutet ja ohne weiteres schon unabhängiges allgemeines Gelten. Und so fand die Frage des vorsystematischen Menschen ihre Antwort durch den systemerzeugten Heiligen des Schlußteils. Immerhin auch dies schon etwas in der Philosophie Unerhörtes, daß ein Menschentyp und nicht ein Begriff den Systembogen schloß, wirklich als Schlußstein

schloß, nicht etwa als ethisches Schmuckstück oder Anhängsel ergänzte. Und vor allem, die ungeheure Wirkung erklärt sich doch nur so, daß man fühlte, was auch wirklich so war: hier stand ein Mensch am Anfang des Systems, ein Mensch, der nicht mehr im Zusammenhang der Philosophiegeschichte und gewissermaßen als ihr Beauftragter, als Erbe des jeweiligen Standes ihrer Probleme philosophierte, sondern der „sich vorgesetzt hatte, über das Leben nachzudenken“, weil es – das Leben – „eine mißliche Sache ist“. Dies stolze Wort des Jünglings im Gespräch mit Goethe – schon daß er „Leben“ sagt und nicht „Welt“, ist bezeichnend - findet seine Ergänzung in dem Brief, mit dem er das vollendete Werk dem Verleger anbot. Da erklärt er für den Inhalt der Philosophie den Gedanken, mit dem ein individueller Geist auf den Eindruck, den die Welt auf ihn gemacht, reagiere. „Ein individueller Geist“ – es war eben doch der Mensch Arthur Schopenhauer, der hier die Stelle einnahm, die nach der geltenden Auffassung vom Philosophieren das Problem hätte einnehmen müssen. Der Mensch, das „Leben“, war das Problem geworden, und weil er es in Form einer Philosophie zu lösen „sich vorgesetzt“ hatte, so mußte nun der Wert der Welt für den Menschen in Frage gestellt werden – eine, wie schon zugegeben, höchst unwissenschaftliche Fragestellung, aber eine um so menschlichere. Um das wißbare All hatte sich bisher alles philosophische Interesse bewegt; auch der Mensch hatte nur in seinem Verhältnis zu diesem All Gegenstand der Philosophie sein dürfen. Nun trat dieser wißbaren Welt selbständig ein andres gegenüber, der lebendige Mensch, dem All das jeder Allheit und Allgemeinheit spottende Eins, der „Einzige und sein Eigentum“. Nicht in dem so überschriebenen Buch, das eben doch nur Buch war, sondern in der Tragödie des Nietzscheschen Lebens wurde dann dies Neue unausreißbar in das Flußbett der Entwicklung des bewußten Geistes eingerammt.

NIETZSCHE

Denn nur hier war es ja etwas Neues. Die Dichter hatten immer schon vom Leben gehandelt und von der eigenen Seele. Aber die Philosophen nicht. Und die Heiligen hatten immer schon das Leben gelebt und der eigenen Seele. Aber wieder die Philosophen nicht. Hier aber kam einer, der von seinem Leben und seiner Seele wußte, wie ein Dichter, und ihrer Stimme gehorchte, wie ein Heiliger, und der dennoch Philosoph war. Beinahe gleich-

gültig ist es schon heute, was er erphilosophierte. Das Dionysische und der Übermensch, die blonde Bestie, die ewige Wiederkunft – wo sind sie geblieben? Aber er selber, der in den Wandlungen seiner Gedankenbilder sich selber wandelte, er selber, dessen Seele keine Höhe scheute, sondern dem tollkühnen Kletterer Geist nachkletterte bis auf den steilen Gipfel des Wahnsinns, wo es kein Weiter mehr gab, er selber ist es, an dem nun keiner mehr von denen, die philosophieren müssen, vorbei kann. Das furchtbare und fordernde Bild des bedingungslosen Gefolgschaftsverhältnisses der Seele zum Geist, das war nun nicht mehr auszulöschen. Bei den großen Denkern der Vergangenheit hatte die Seele etwa die Amme und allenfalls die Erzieherin des Geistes spielen dürfen; eines Tags aber war der Zögling erwachsen und ging seine eigenen Wege und freute sich der Freiheit und unbegrenzten Aussicht; nur mit Grauen gedachte er noch der engen vier Wände, in denen er groß geworden war. So genoß der Geist gerade sein Freisein von der seelenhaften Dumpfheit, in welcher der Ungeist seine Tage verbringt; die Philosophie war dem Philosophen die kühle Höhe, auf die er vor den Dünsten der Niederung entwichen war. Für Nietzsche gab es diese Scheidung zwischen Höhe und Niederung im eigenen Selbst nicht; ganz ging er seinen Weg, Seele und Geist, Mensch und Denker eine Einheit bis ans Letzte.

DER MENSCH

So wurde der Mensch – nein, nicht der Mensch, sondern ein Mensch, ein ganz bestimmter Mensch, zu einer Macht über die – nein, über seine Philosophie. Der Philosoph hörte auf, *quantité négligeable* für seine Philosophie zu sein. Der Ersatz, den die Philosophie dem, der ihr seine Seele verkaufte, in Form von Geist zu geben versprach, wurde nicht mehr für voll genommen. Der Mensch, nicht der ins Geistige umgesetzte, sondern der beseelte, dem sein Geist nur erstarrter Hauch seiner lebendigen Seele war, - er als Philosophierender war der Philosophie mächtig geworden; sie mußte ihn anerkennen, ihn anerkennen als etwas, was sie nicht begreifen, dennoch, weil mächtig gegen sie selbst, nicht leugnen konnte. Der Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, trat aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie heraus.

*DAS META-
ETHISCHE*

Die Philosophie hatte den Menschen, auch den Menschen als „Persönlichkeit“, in der Ethik zu fassen gemeint. Aber das war ein unmögliches Bestreben. Denn indem sie ihn faßte, mußte er ihr zerrinnen. Die Ethik, mochte sie noch so sehr grundsätzlich der Tat eine Sonderstellung allem Sein gegenüber geben wollen, riß in der Ausführung gleichwohl mit Notwendigkeit die Tat wieder hinein in den Kreis des wißbaren All; jede Ethik mündete schließlich wieder in eine Lehre von der Gemeinschaft als einem Stück Sein. Offenbar bot es nicht genügend Gewähr gegen dieses Einmünden, wenn man bloß die Besonderheit des Handelns gegenüber dem Sein auszeichnete; man hätte einen Schritt weiter zurück tun müssen und das Handeln in der seinshaften Grundlage eines dennoch von allem Sein abgetrennten „Charakters“ verankern; so allein wäre es als eine eigene Welt gegenüber der Welt zu sichern gewesen. Aber von dem einzigen Kant abgesehen ist das niemals geschehen, und gerade bei Kant hat durch die Formulierung des Sittengesetzes als der allgemeingültigen Tat wieder der Begriff des All über das Eins des Menschen den Sieg davongetragen; so versank das – wie er den Freiheitsbegriff genial bezeichnete – „Wunder in der Erscheinungswelt“ mit einer gewissen historischen Folgerichtigkeit bei den Nachkantianern wieder in dem Wunder der Erscheinungswelt; Kant selbst steht bei Hegels Weltgeschichtsbegriff Pate, nicht bloß in seinen Staats- und geschichtsphilosophischen Ansätzen, sondern schon in den ethischen Grundbegriffen. Und Schopenhauer hat zwar Kants Lehre vom intelligibeln Charakter in seiner Lehre vom Willen aufgenommen, aber ihren Wert, und in entgegengesetzter Richtung wie die großen Idealisten, entwertet. Indem er den Willen zum Wesen der Welt machte, ließ er zwar nicht den Willen in die Welt, aber die Welt in den Willen aufgehen und vernichtete so die in ihm selbst lebendige Unterscheidung zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Welt.

Jenseits also des Kreises, den die Ethik beschrieb, mußte das von Nietzsche dem Denken erschlossene Neuland liegen. Gerade wenn man nicht in blinder Zerstörungsfreude die geistige Arbeit der Vergangenheit zerstören, sondern sie vielmehr in dem, was sie geleistet hat, voll gelten lassen will, muß diese Jenseitigkeit der neuen Frage allem gegenüber, was unter dem Begriff Ethik bisher

allein verstanden war und allein verstanden werden durfte, anerkannt werden. Der Weltanschauung tritt gegenüber die Lebensanschauung. Ein Teil der Weltanschauung ist und bleibt die Ethik. Das besondere Verhältnis der Lebensanschauung zur Ethik ist nur das des besonders intimen Gegensatzes, gerade weil sich beide zu berühren scheinen, ja gegenseitig immer wieder den Anspruch erheben, die Fragen der andren mitzulösen. In welchem Sinn das wirklich der Fall ist, wird sich noch zeigen. Aber der Gegensatz der Lebensanschauung zur Weltanschauung jedenfalls spitzt sich so scharf auf den Gegensatz zum ethischen Teil der Weltanschauung zu, daß man die Fragen der Lebensanschauung geradezu als metaethische bezeichnen möchte.

DIE WELT

Ein solches Heraustreten dessen, was man mehr oder weniger deutlich als persönliches Leben, Persönlichkeit, Individualität bezeichnet – lauter durch ihre Verwendung in der Weltanschauungsphilosophie belastete und für uns also nicht ohne weiteres brauchbare Begriffe – ein solches Heraustreten also der „metaethischen“ Fragen heraus aus dem Bereich des Weltwissens kann auch an diesem selbst nicht spurlos vorübergehen. Mit dieser Befestigung einer, man möchte sagen, unverdaulichen Tatsächlichkeit außerhalb der großen geistig bewältigten Tatsachenfülle der wißbaren Welt ist ein, ja der Grundbegriff dieser Welt entthront. Sie beanspruchte, das All zu sein; „Alles“ heißt das Subjekt des ersten Satzes, der bei ihrer Geburt ausgesprochen wurde. Nun hat gegen diese Allheit, die das All als Einheit umschließt, eine eingeschlossene Einheit gemeutert und sich als eine Einzelheit, als Einzelleben des Einzelmenschen, den Abzug ertrotzt. Das All kann also nicht mehr behaupten, Alles zu sein; es ist seiner Einzigkeit verlustig gegangen.

Worauf beruhte denn jene Allheit? Weshalb wurde denn die Welt nicht etwa als Vielheit gedeutet? Warum gerade als Allheit? Hier steckt offenbar eine Voraussetzung und wieder jene ersterwähnte: die der Denkbarkeit der Welt. Es ist die Einheit des Denkens, die hier gegen die Vielheit des Wissens ihr Recht durchsetzt in der Behauptung der Allheit der Welt. Die Einheit des Logos begründet die Einheit der Welt als einer Allheit. Und hinwiederum bewährt jene Einheit ihren Wahrheitswert in dem Be-

gründen dieser Allheit. Darum bedeutet ein erfolgreicher Aufstand gegen die Allheit der Welt zugleich eine Leugnung der Einheit des Denkens. In jenem ersten Satz der Philosophie, dem „Alles ist Wasser“, steckt schon die Voraussetzung der Denkbarkeit der Welt, wenn auch erst Parmenides die Identität von Sein und Denken aussprach. Denn es ist keine Selbstverständlichkeit, daß man mit Aussicht auf eindeutige Antwort fragen kann: „was ist Alles?“ Man kann nicht fragen: „was ist Vieles?“; darauf wären nur mehrdeutige Antworten zu erwarten; dagegen ist dem Subjekt Alles schon ein eindeutiges Prädikat vorweggesichert. Die Einheit des Denkens also leugnet, wer, wie es hier geschieht, dem Sein die Allheit abspricht. Der ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena wirft den Handschuh hin, wer es tut.

Unsre Zeit hat es getan. Die „Kontingenz der Welt“, ihr Nuneinmalsosein, hat man wohl immer gesehen. Aber diese Kontingenz galt es eben zu bewältigen. Dies war ja gerade die eigentlichste Aufgabe der Philosophie. Im Gedachtwerden verwandelte sich das „Zufällige“ in ein Notwendiges. Wieder erst nach dem vollendeten Abschluß, den dieses Streben des Denkens durch den deutschen Idealismus erreichte, kam mit Schopenhauer und in der Schellingschen Spätphilosophie eine entgegengesetzte Richtung auf. Der „Wille“, die „Freiheit“, das „Unbewußte“ konnte, was die Vernunft nicht gekonnt hatte: über einer Welt von Zufall walten. So schienen gewisse Richtungen des Mittelalters wieder aufzuleben, welche die „*contingentia mundi*“ behaupteten, um die verantwortungslose Willkür des Schöpfers sicher zu stellen. Aber eben diese geschichtliche Erinnerung führt auf das Bedenkliche jener Auffassung. Erklärt wird gerade das nicht, was erklärt werden soll: wie die Welt zufällig sein kann, obwohl sie doch als notwendig gedacht werden muß. Diese, um es ganz kraß zu formulieren, Nichtidentität von Sein und Denken muß am Sein und am Denken selber hervortreten und nicht durch ein als *deus ex machina* hinzukommendes Drittes, den Willen, der weder Sein noch Denken ist, geschlichtet werden. Und da der Grund der Einheit von Sein und Denken im Denken gesucht wird, so müßte zunächst im Denken der Grund der Nichtidentität aufgedeckt werden.

*DAS META-
LOGISCHE*

Die Überlegung, in der das geschieht, geht etwa diesen Weg: Zugegeben, daß das Denken die ein und allgemeine Form des Seins ist, so hat doch das Denken selber einen Inhalt, ein Soundnichtanders, das dadurch, daß es rein gedacht wird, um nichts weniger soundnichtanders ist. Gerade diese seine „Spezifikation“, diese seine Verzweigung, gibt ihm die Kraft, sich mit dem ebenfalls verzweigten Sein zu – identifizieren. Die Identität von Denken und Sein setzt also eine innere Nichtidentität voraus. Das Denken, zwar durchweg auf das Sein bezogen, ist, weil zugleich auch auf sich selber bezogen, zugleich eine Mannigfaltigkeit in sich. Das Denken also, selber die Einheit seiner eigenen inneren Vielheit, begründet außerdem, und zwar nicht insofern es Einheit, sondern insofern es Vielheit ist, die Einheit des Seins. Damit aber fällt die Einheit des Denkens, als unmittelbar nur auf das Denken, nicht auf das Sein gehend, aus dem Kosmos Sein=Denken heraus. Dieser Kosmos selbst in seiner Verflochtenheit von zwei Vielheiten hat also jetzt die Einheit ganz jenseits. In sich ist er nicht Einheit, sondern Vielheit, kein allumschließendes All, sondern ein eingeschlossenes Eins, das in sich wohl unendlich, aber nicht abgeschlossen ist. Also, wenn das Wort erlaubt ist, ein ausschließendes All. Man könnte das Verhältnis, in das so die Einheit des Denkens und die Einheit von Denken und Sein miteinander treten, etwa vergleichen mit einer Wand, auf der ein Gemälde hängt. Der Vergleich ist sogar in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Betrachten wir ihn näher.

Jene übrigens leere Wand versinnbildlicht nicht übel, was von dem Denken bleibt, wenn man seine weltbezogene Vielheit abtrennt. Durchaus kein Nichts, aber doch etwas ganz Leeres, die nackte Einheit. Man könnte das Bild nicht aufhängen, wenn die Wand nicht da wäre, aber mit dem Bild selber hat sie nicht das mindeste zu tun. Sie hätte nichts dagegen einzuwenden, wenn außer dem einen noch andre Bilder, oder statt des einen ein andres Bild auf ihr hinge. Wenn nach der von Parmenides bis Hegel herrschenden Vorstellung die Wand gewissermaßen al fresco bemalt war, Wand und Bild also eine Einheit ausmachten, so ist nun die Wand in sich Einheit, das Bild in sich unendliche Vielheit, nach außen ausschließende Allheit, das heißt aber: nicht Einheit, sondern Eins, – „ein“ Bild.

Wo jene Einheit, auf der nun allein noch der alte Begriff der Logik haftet, jene nichts außer sich kennende noch anerkennende Einheit hingehört, kann noch nicht erörtert werden. Die Welt jedenfalls hat, gerade weil und insofern sie die Welt „von Parmenides bis Hegel“ ist, jene Einheit nicht innerhalb, sondern außerhalb ihrer Mauern. Das Denken ist in ihr heimatlich, sie selber aber ist nicht das All, sondern eine Heimat; das Denken wiederum will und darf seine vornehmere Herkunft, die es weiß, ohne sie doch im einzelnen bestimmt nachweisen zu können, nicht vergessen, – darf es nicht, sogar um der Welt willen; denn seine Leistungen in ihr für das Sein beruhen auf der Kraft jener vornehmeren Herkunft. So ist die Welt dem eigentlich Logischen, der Einheit, gegenüber ein Jenseits. Die Welt ist nicht alogisch; im Gegenteil, das Logische ist ein wesentlicher, ja recht eigentlich, wie wir sehen werden, ihr „wesentlicher“ Bestandteil: sie ist nicht alogisch, aber – mit dem von Ehrenberg aufgebrauchten Wort metalogisch.

Was das bedeutet, wird, soweit es in diesen vorbereitenden Andeutungen überhaupt möglich und erforderlich ist, klarer werden, wenn wir einen vergleichenden Blick rückwärts werfen auf das, was wir beim Menschbegriff das Metaethische nannten. Auch metaethisch sollte ja mitnichten aethisch bedeuten. Nicht die Abwesenheit des Ethos sollte darin ausgesprochen sein, sondern einzig seine ungewohnte Einordnung, also jene passive statt der ihm sonst gewohnten imperativen Stellung. Das Gesetz ist dem Menschen, nicht der Mensch dem Gesetz gegeben. Dieser durch den neuen Begriff des Menschen geforderte Satz läuft dem Begriff des Gesetzes, wie er im Bereiche der Welt als ethisches Denken und ethische Ordnung auftritt, zuwider; und deswegen muß dieser Menschbegriff als metaethisch bezeichnet werden. Ein ähnliches Verhältnis liegt nun auch bei dem neuen Begriff der Welt vor. Auch hier soll die Welt nicht als alogisch bezeichnet werden. Im Gegenteil: die Stellung, die dem Denken seit den Joniern in aller Philosophie, die den Namen verdient, zukommt – je méprise Locke, fertigte Schelling Frau von Stael ab, als sie ihm englisch kam -, diese Stellung wird von uns unbedingt aufrecht erhalten. Aber am Denken selbst, insofern es auf die Welt geht, wird ein Charakter entdeckt, der es aus der geltenden zur seienden Form

der Welt macht: die Spezifikation, ja, man könnte sagen, die Kontingenz; das Denken wird so – wir haben den krassen Ausdruck nicht gescheut – ein „Bestandteil“ der Welt, und zwar der wesentliche Bestandteil, genau wie zuvor das Ethos als wesentlicher Bestandteil des Menschen erkannt war. Die Einheit des Logischen, auf der, so lange man auch sie und gerade sie notwendig in die Welt hineinziehen zu müssen glaubte, die Auffassung der Logik als Form, Gesetz, Geltendes beruht hatte, diese Einheit wird nur noch als bestimmend für die Logik, und zwar nicht „logisch“ bestimmend, angesehen. Wohin damit die ihrem Begriff gemäße Logik falle, wird hier nun freilich dahingestellt gelassen; im Gegensatz zu vorhin, wo der begriffsgemäße Platz für die Ethik wegen der geschichtlichen Vollendung der Weltphilosophie leicht festzulegen war. Nur daß die Welt, die denkbare Welt, gerade in ihrer Denkbarekeit metalogisch ist, ergibt sich schon mit Sicherheit aus diesem Heraustreten des Logischen aus ihr einerseits und dem sich Einordnen des Logischen in sie andererseits. Die Wahrheit ist für die Welt nicht Gesetz, sondern Gehalt. Die Wahrheit bewahrt nicht die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit bewahrt die Wahrheit. Das Wesen der Welt ist diese Bewahrung (nicht Bewährung) der Wahrheit. Nach „außen“ entbehrt die Welt so des Schutzes, den die Wahrheit dem All von Parmenides bis Hegel gewährt hatte; sie ist, da sie ihre Wahrheit in ihrem Schoße birgt, nach außen ohne diesen Gorgonenschild ihrer Unberührbarkeit; sie muß an ihrem Leibe geschehen sein lassen, was daran geschehen sein mag, und wäre es seine – Schöpfung. Ja, recht vollkommen würden wir vielleicht den Begriff der Welt in diesem neuen, metalogischen Sinn fassen, wenn wir sie anzusprechen wagten als Kreatur.

GOTT

Aus dem All war die Einheit gewichen; dem Kunstwerk vergleichbar war es nach außen ein einzelnes Eins und nur nach innen noch All. So ließ es Platz neben sich. Das Logische hatte mit dem Ethischen einst in, wie es schien, unaufhörlichem Kampf um die Vorherrschaft gestanden: das Metalogische gab dem Metaethischen neben sich Raum. Die zum einzelnen Eins geeinte Vielheit und der von Haus aus einzelne Eine, als welche sich jetzt Welt und Mensch gegenüberstanden, konnten nebeneinander atmen.

So war die Forderung, die wir zuvor im Interesse des Metaethischen stellen mußten, erfüllt; das Gemälde hatte sein Desinterressement aussprechen können für den Fall, daß etwa an die gleiche Wand auch noch ein Relief gehängt werden sollte; das Fresko hätte das nicht gekonnt; aber das Gemälde interessierte sich für nichts, was außerhalb der vier Leisten seines Blendrahmens lag. Dieser kühle Gleichmut des Gemäldes gegen die Wand, ohne die es doch keinen Platz gefunden hätte, ist nun freilich der Preis, um den die Miteinanderverträglichkeit von Bild und Relief erkaufte wird. Das Metalogische konnte nur deshalb gegen das Metaethische duldsam sein, weil es dem Logischen zuvor den Stuhl vor die Tür gesetzt hatte. Und zwar war das Logische dabei zunächst in schlimmerer Lage als das Ethische gegenüber dem Metaethischen. Denn während das Ethische sofort wußte, wo es seine Unterkunft zu suchen hatte, war das Logische zunächst heimat- und wohnungslos. Die Welt hatte es, sofern es sich nicht ihr einfügte, also sofern es „Absolutes“, schlechthinnige Einheit zu sein beanspruchte, seiner Dienste entlassen. Die Welt war schlechthin unabsolut geworden. Nicht bloß der Mensch, nein auch Gott konnte außer ihren Grenzen, wenn anders er wollte, Platz finden. Diese metalogische Welt bot aber, gerade weil sie gottlos war, keinen Schutz gegen Gott. Der Kosmos von Parmenides bis Hegel war securus adversus deos gewesen. Er war es, weil er selber das Absolute einschloß, wie ebenfalls schon Thales in seinem andern überlieferten Wort über das „Alles“, es sei voller Götter, aussprach. Der nachhegelsche Kosmos genoß diese Sekurität nicht. Die Kreaturhaftigkeit, die wir für die Welt beansprucht hatten, um die Selbsthaftigkeit des Menschen zu retten, läßt so auch Gott aus der Welt entweichen. Der metaethische Mensch ist der Gärstoff, der die logisch-physische Einheit des Kosmos zerfällt in die metalogische Welt und den metaphysischen Gott.

DAS META- PHYSISCHE

Von Gott hat es längst eine Wissenschaft „Metaphysik“ gegeben. Unsre beiden Begriffe metalogisch und metaethisch sind ja nach der Bedeutung gebildet, die jenes Wort im Laufe der Geschichte angenommen hatte. Noch mehr als bisher schon in dieser notwendigerweise nur andeutenden Einleitung müssen wir also hier die Verwechslung mit den uralten philosophischen Begriffen

fürchten, und noch schwerer können wir sie vermeiden. Schon bei den Bemerkungen über das metaethische Selbst war es schwer gewesen, seine Verwechslung mit dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit zu vermeiden. Wir hatten gleichnisweise auf den Lyriker und den Heiligen hingewiesen; wir hätten etwa auch auf den Theaterbösewicht mit seinem „So bin ich nun einmal, und so will ich denn auch sein“ hindeuten können, um die hier gemeinte völlige Befreiheit von der Ordnung eines sittlichen Reichs der Zwecke anschaulich zu machen. Aber das war, wie uns wohl bewußt ist, auf die Gefahr der Unklarheit und selbst des Verdachts des philosophischen Dilettantismus hin geschehen. Es war nicht zu vermeiden, auch nicht durch den Versuch, die Fäden zwischen unserm Begriff und der nachhegelischen Revolution der Philosophie aufzuzeigen. Eben-
sowenig war es zu vermeiden, daß der metalogische Weltbegriff etwa der Verwechslung mit dem Naturbegriff unterlag; ja diese zweite Verwechslung drohte fast als notwendige Folge jener ersten; denn wenn der metaethische Mensch trotz des Namens mit der sittlichen Persönlichkeit gleichgesetzt wurde, so blieb für den metalogischen Kosmos nur die Gleichsetzung mit dem kritischen Naturbegriff. Auch hier mußten wir zu dem bedenklichen Mittel des Vergleichs greifen - bedenklich auch hier, weil wir die tiefere Wahrheit, das Mehr-als-Vergleich-sein des Vergleichs hier noch nicht klarstellen konnten. Wir wiesen gleichnisweise auf die innere Abgeschlossenheit und Allheit und gleichwohl äußere Vereinzeltheit des Kunstwerks hin; wir wiesen auch, im Gleichnis der Wand, auf der das Gemälde hängt, auf seine äußere Bedürftigkeit, wie sie allenthalben, in der Notwendigkeit der Aufführung, der Veröffentlichung, letztthin eben in der Notwendigkeit des Betrachters für eine vollendete Existenz des Werks, zutage tritt; wir wagten endlich den besonders gefährlichen, weil weit vorgreifenden Hinweis auf den theologischen Begriff der Kreatur. Durch alle diese Hinweise suchten wir unsern Weltbegriff zu scheiden von dem kritischen Naturbegriff, dem gegenüber er der weit umfassendere ist; denn er umschließt grundsätzlich alle möglichen Inhalte eines philosophischen Systems, soweit sie sich nur der Bedingung fügen, nicht als Elemente „des“, sondern nur „eines“ All auftreten zu dürfen. Erneut und verstärkt begegnen uns nun diese Schwierigkeiten bei dem jetzt zu besprechenden metaphysischen Gottesbegriff.

Metaphysisch – nicht aphysisch. Aller Akosmismus, alle indische Leugnung, alle spinozistisch-idealistische Aufhebung der Welt ist nichts als ein umgekehrter Pantheismus. Und gerade den pantheistischen Allbegriff der Philosophie haben wir ja abtun müssen, um unsern metaphysischen Gottesbegriff auch nur sichten zu können. So wie das Metaethische des Menschen ihn zum freien Herrn seines Ethos macht, auf daß er es hat, nicht es ihn; und so wie das Metalogische der Welt den Logos zu einem ganz in die Welt ausgegossenen „Bestandteil“ der Welt macht, daß sie ihn habe und nicht er sie; so macht das Metaphysische Gottes die Physis zu einem „Bestandteil“ Gottes. Gott hat eine Natur, seine eigene, ganz abgesehen von dem Verhältnis, in das er etwa zu dem Physischen außer ihm, zur „Welt“, tritt. Gott hat seine Natur, sein naturhaftes, daseiendes Wesen. Das ist so wenig eine Selbstverständlichkeit, daß vielmehr die Philosophie ihm bis zu Hegel hin diese Eigenexistenz stets bestritten hat. Die sublimste Form dieser Bestreitung, nichts andres, ist der ontologische Gottesbeweis, - auch ein Gedanke, der so alt ist wie die Philosophie. Immer wenn die Theologen mit ihrem Drängen auf Gottes Existenz den Philosophen lästig wurden, wichen diese auf das Geleise jenes „Beweises“ aus; die Identität von Denken und Sein wurde dem hungrigen Kindlein Theologie von der Wärterin Philosophie als ein Schnuller in den Mund gesteckt, damit es nicht schrie. In Kant und Hegel geschieht ein doppelter Abschluß dieses jahrhundertealten Betrugs. Kant ist ein Abschluß, indem er den Beweis durch die scharfe Scheidung von Sein und Dasein zerkritisiert; Hegel aber lobt ihn, weil er ja zusammenfalle mit dem Grundbegriff der philosophischen Weltansicht überhaupt, mit dem Gedanken der Identität von Vernunft und Wirklichkeit, und also von Gott genau so gut gelten müsse wie von allem andern; und gerade durch die Naivität dieses Lobes versetzt er ihm, ohne es, Philosoph der er ist, zu ahnen, in den Augen der Theologie den Todesstoß. So ist die Bahn frei für die philosophische Erstellung des göttlichen Daseins unabhängig von Gedachtwerden und Sein des Alls; Gott muß Dasein haben vor aller Identität von Sein und Denken; wenn hier Ableitung vorliegen soll, dann noch eher die des Seins vom Dasein, als die in den ontologischen Beweisen immer wieder versuchte Ableitung des Daseins vom Sein. Es ist die Schellingsche

Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen.

Aber mit diesem natürlichen Element in Gott, das ihm erst die wahre Selbständigkeit gibt gegen alles Natürliche außer ihm – denn so lange Gott nicht seine Natur in sich schließt, ist er letzthin wehrlos gegen die Ansprüche der Natur, ihn in sich zu schließen -, mit diesem Natürlichen in Gott also ist der Inhalt des metaphysischen Gottesbegriffs noch nicht ganz umschrieben. So wie der metaethische Begriff des Menschen nicht darin erschöpft ist, daß er sein eigenes Ethos, noch der metalogische Weltbegriff darin, daß sie ihren eigenen Logos in sich hat, so wenig der metaphysische Gottesbegriff darin, daß Gott eine – seine – Natur hat. Sondern so wie beim Menschen erst das, seis trotzige, seis demütige, seis selbstverständliche Aufsichnehmen dieser seiner ethischen Erbschaft und Be-gabung ihn zum Menschen rundet: und wie bei der Welt erst die Fülle und Verzweigtheit und Unaufhörlichkeit ihrer Gestalten, nicht schon ihre Denkbare durch den welteigenen Logos, die Welt zur kreatürlichen Welt machen: so wird auch Gott nicht schon dadurch lebendig, daß er seine Natur hat. Sondern es muß noch jene göttliche Freiheit hinzukommen, die wir mit Worten wie jenem danteschen „dort, wo man kann, was man will“ oder dem goetheschen Getansein des Unbeschreiblichen beinahe mehr verhüllen als erleuchten; erst indem dies Etwas als das eigentlich Göttliche hinzukommt, verwirklicht sich Gottes Lebendigkeit. Wie wir für Gottes „Natur“ auf Schelling weisen durften, so können wir für Gottes „Freiheit“ den Spuren Nietzsches folgen.

Einen Atheismus wie den Nietzsches hatte die Geschichte der Philosophie noch nicht gesehen. Nietzsche ist der erste Denker, der Gott – nicht verneint, sondern recht eigentlich nach dem theologischen Gebrauch des Wortes: ihn „leugnet“. Noch genauer: der ihm flucht. Denn einen Fluch, gewaltig wie jener Fluch, mit dem Kierkegaards Gotteserlebnis anhub, bedeutet jener berühmte Satz: „wenn Gott wäre, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein“. Noch nie hatte ein Philosoph so Auge in Auge mit dem lebendigen Gott gestanden, um so zu sprechen. Der erste wirkliche Mensch unter den Philosophen war auch der erste, der Gott von Angesicht zu Angesicht sah - wenn auch nur, um ihn zu leugnen. Denn jener

Satz ist die erste philosophische Gottesleugnung, in der Gott nicht mit der Welt unlöslich verbunden ist. Zur Welt hätte Nietzsche nicht sagen können: wenn sie wäre, wie hielte ich es aus, nicht sie zu sein. Dem lebendigen Menschen erscheint der lebendige Gott. Das trotzig Selbst schaut mit ingrimmigem Haß die alles Trotz ledige göttliche Freiheit, die ihn, weil er sie für Schrankenlosigkeit halten muß, zur Leugnung drängt, – denn wie hielte er es sonst aus, nicht Gott zu sein. Nicht Gottes Sein, Gottes Freiheit treibt ihn zu dieser Selbstverwahrung; über Gottes bloßes Sein, auch wenn er daran „glaubte“, könnte er lachend hinwegschreiten. So stößt das Metaethische, wie zuvor das Metalogische, das Metaphysische aus sich ab und macht es gerade dadurch als göttliche „Persönlichkeit“, als Einheit – nicht wie die menschliche Persönlichkeit als Eins – sichtbar.

MATHEMATIK
UND ZEICHEN

Doch es mag genug sein an vorbereitenden Bemerkungen. Sowohl die zeitgeschichtlichen wie die begrifflichen Zusammenhänge ließen sich noch weiter ausspinnen, ohne daß dadurch mehr erreicht würde als – Vorbereitung. Indem wir das Voraussetzungsvolle des Gedankens, das Denken habe das All zu denken, erkannten, zersplitterte uns unversehens der bisher grundsätzlich einfache Inhalt der Philosophie, das All des Denkens und Seins, in drei getrennte, sich gegenseitig in verschiedener, noch nicht näher faßbarer Weise abstoßende Stücke. Von diesen drei Stücken – Gott Welt Mensch – wissen wir, soviel wir schon in freier Anknüpfung an das allgemeine Bewußtsein der gegenwärtigen Zeit davon geredet haben, im strengen Sinne noch gar nichts. Es sind die Nichtse, in die Kant der Dialektiker die Gegenstände der drei „rationalen Wissenschaften“ seiner Zeit, der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, zerkräftigt hat. Nicht als Gegenstände rationaler Wissenschaft denken wir sie wiederherzustellen, sondern gerade umgekehrt als „irrationale“ Gegenstände. Als Mittel zur ersten Absteckung ihrer Orte diente uns die Methode, die in der Vorsilbe „meta“ bezeichnet ist: nämlich die Orientierung an dem rationalen Gegenstand, von dem sich der gesuchte irrationale abstößt, um sein irrationales Sein zu gewinnen: also für den Menschen die Orientierung an dem Menschen, welcher Gegenstand der Ethik, für die Welt die an der Welt, welche Gegen-

stand der Logik, für Gott die an dem Gott, welcher Gegenstand der Physik ist. Das konnte wirklich nichts weiter als Mittel der ersten Absteckung sein. Die Erschließung der so abgesteckten Gebiete muß anders geschehen. Von den Nichtsen des Wissens stößt unsere Entdeckerfahrt vor zum Etwas des Wissens. Wir sind noch nicht sehr weit, wenn wir beim Etwas angekommen sind. Aber immerhin: Etwas ist mehr als Nichts. Was jenseits des Etwas liegen mag, das können wir von da aus, wo wir jetzt uns finden, vom Nichts her, überhaupt noch nicht ahnen.

Daß das leere Sein, das Sein vor dem Denken, in dem kurzen kaum greifbaren Augenblick, ehe es Sein für das Denken wird, dem Nichts gleich sei, das gehört ebenfalls zu den Erkenntnissen, die die ganze Geschichte der Philosophie von ihren ersten Anfängen in Jonien bis zu ihrem Ausgang in Hegel begleiten. Dies Nichts blieb ebenso unfruchtbar wie das reine Sein. Die Philosophie hub erst an, wo sich das Denken dem Sein vermählte. Eben ihr versagen wir, und eben hier, unsre Gefolgschaft. Wir suchen nach Immerwährendem, das nicht erst des Denkens bedarf um zu sein. Deshalb durften wir den Tod nicht verleugnen und deshalb müssen wir das Nichts, wo und wie es uns begegnen mag, aufnehmen und zum immerwährenden Ausgangspunkt des Immerwährenden machen. „Das“ Nichts darf uns nicht Wesensenthüllung des reinen Seins bedeuten, wie dem großen Erben der zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte. Sondern wo immer ein seiendes Element des All in sich selber ruht, unauflöslich und immerwährend, da gilt es, diesem Sein ein Nichts, sein Nichts, vorauszusetzen. Solchem Gang aber von einem Nichts zu seinem Etwas bietet sich zur Führerin eine Wissenschaft, die selber nichts anderes ist als ständiges Herleiten eines Etwas – und nie mehr als eines Etwas, eines Irgend – aus dem Nichts, und nie aus dem leeren allgemeinen Nichts, sondern stets aus dem „seinen“ Nichts grade dieses Etwasses: die Mathematik.

*DER
URSPRUNG*

Daß die Mathematik nicht über das Etwas, das Irgend hinausführt und das Wirkliche selber, das Chaos des Dies, von ihr höchstens noch be-, nicht mehr getroffen wird, das hat schon Platon entdeckt; dieser Entdeckung verdankt sie den Respekt oder bisweilen auch die Mißachtung, die ihr von den Philosophen seither entgegengebracht wurde, je nachdem das „Allgemeine“

bei der herrschenden Zeitgesinnung in Ehren oder in Verruf stand. Aber daß ihr dies Bishierherundnichtweiter schon bei ihrer Geburt verhängt wurde, das ist, nicht zufällig, erst nach dem völligen Auslauf jener zweitausendjährigen Bewegung erkannt worden. Erst Hermann Cohen, der, gegen seine eigene Selbstauffassung und gegen den Anschein seiner Werke, ganz etwas anderes war als ein bloßer Nachfahr jener wahrlich abgelaufenen Bewegung, erst er entdeckte in der Mathematik ein Organon des Denkens, grade weil sie ihre Elemente nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null, sondern aus dem bestimmten, jeweils jenem gesuchten Element zugeordneten Nichts des Differentials erzeugt. Das Differential verbindet in sich die Eigenschaften des Nichts und des Etwas; es ist ein Nichts, das auf ein Etwas, sein Etwas hinweist, und zugleich ein Etwas, das noch im Schoße des Nichts schlummert. Es ist in einem die Größe, wie sie ins Größenlose verfließt, und dann wiederum hat es als „Unendlichkleines“ leihweise alle Eigenschaften der endlichen Größe mit einziger Ausnahme – dieser selbst. So zieht es seine wirklichkeitsgründende Kraft einmal aus der gewaltsamen Verneinung, mit der es den Schoß des Nichts bricht, und dann ebenso sehr doch wieder aus der ruhigen Bejahung alles dessen, was an das Nichts, dem es selber als Unendlichkleines doch noch verhaftet bleibt, angrenzt. Zwei Wege erschließt es so vom Nichts zum Etwas, den Weg der Bejahung dessen, was nicht Nichts ist, und den Weg der Verneinung des Nichts. Um dieser beiden Wege willen ist Mathematik die Führerin. Sie lehrt im Nichts den Ursprung des Etwas erkennen. Und so bauen wir hier, möchte der Meister es auch weit ablehnen, fort auf der wissenschaftlichen Großtat seiner Logik des Ursprungs, dem neuen Begriff des Nichts. Mag er sonst in der Durchführung seiner Gedanken mehr Hegelianer gewesen sein als er zugab – und damit ganz so sehr „Idealist“, wie er es sein wollte –, hier, in diesem Grundgedanken brach er entscheidend mit der idealistischen Überlieferung. An Stelle des einen und allgemeinen Nichts, das gleich der Null wirklich nichts weiter sein durfte als „nichts“, jenes wahrhaften „Undings“, setzte er das besondere Nichts, das fruchtbar in die Wirklichkeiten brach. Eben zu Hegels Gründung der Logik auf den Begriff des Seins setzte er sich da in entscheidendsten Gegensatz. Und damit wiederum zur ganzen

Philosophie, deren Erbe Hegel angetreten hatte. Denn zum ersten Mal erkannte und anerkannte hier ein Philosoph, der – ein Zeichen mehr für die Gewalt dessen, was ihm geschah, – selber sich noch für einen „Idealisten“ hielt: daß dem Denken, wenn es auszog, um „rein zu erzeugen“, nicht das Sein entgegentrat, sondern – Nichts.

Zum ersten Mal. Wenn es auch wahr bleibt, daß wie überall so auch hier unter allen Denkern der Vergangenheit Kant allein, und zwar, wie stets, in jenen Bemerkungen, die er hinsprach, ohne ihnen systematische Folgen zu geben, den Weg, den wir nun gehen werden, gewiesen hat. Denn er selber, der doch jene drei „rationalen“ Wissenschaften, die er vorfand, zersetzte, ist von dieser Zersetzung nicht etwa mehr zu einer einen und allgemeinen Verzweiflung am Erkennen zurückgekehrt. Sondern er wagte, ob auch nur tastend, den großen Schritt und formulierte das Nichts des Wissens nicht mehr einfach, sondern dreifach. Mindestens das „Ding an sich“ und der „intelligible Charakter“ bezeichnen zwei getrennte Nichtse des Wissens, nach unsrer Terminologie das metalogische und das metaethische. Und die dunklen Worte, mit denen er gelegentlich von der geheimnisvollen „Wurzel“ beider spricht, suchen wohl auch dem metaphysischen Nichts des Wissens einen festen Punkt zu ertasten. Dies ist höchst bedeutsam, daß unser Denken, nachdem ihm einstmals das All als sein einer und allgemeiner Gegenstand vorgelegt war, sich nunmehr nicht auf ein eines und allgemeines Ignoramus zurückgeschleudert sieht. Das Nichts unsres Wissens ist kein einfaches Nichts, sondern ein dreifaches. Damit enthält es in sich die Verheißung der Bestimmbarkeit. Und deshalb dürfen wir so gut wie Faust hoffen, in diesem Nichts, diesem dreifachen Nichts des Wissens, das All, das wir zerstückeln mußten, wiederzufinden. „Versinke denn! ich könnt' auch sagen: steige!“