

Dialogischer Logos

Gedanken zur Struktur des Gegenüber

Von FRIDOLIN WIPLINGER (Wien)

„... Seit ein Gespräch wir sind ...“
(Fr. Hölderlin,
Versöhnender, der du nimmer
geglaut . . . , 3. Fassung.)

I.

Niemals sind wir allein. Bisweilen mögen wir zwar einsam sein, vielleicht auch verlassen, aber nie können wir allein sein, nur Ich, nichts sonst. Immer ist da noch etwas, das nicht ich bin: Lampe und Tisch, Haus und Straße, Menschen und Tiere, und in der letzten Einsamkeit noch Himmel und Erde. Immer bin ich schon in diesem Bezug. Und die Dinge, die Menschen, Gott? Auch sie erscheinen, zeigen sich, sind in diesem Bezug, niemals ohne mich. Wenn ich mich wegdenke, dies Andere zu fassen suche, wie es an sich ist, unabhängig von mir, außerhalb dieses Gegenüber, so erfahre ich auch diese Negation noch als eine Weise des Bezugs, bin ich auch in der Verneinung meiner selbst noch unausweichlich in ihn gebunden. Versuche ich, all dies Andere, dies Nicht-Ich, zu denken, wie es vor mir war, nach mir sein wird, ohne mich ist, so ist es immer noch in diesem meinem Denken da. Dieses ist um das Andere, wie sein Licht, in dem es erscheint. Versuche ich, mich zu denken, allein das Ich, das Denken selbst, so nehme ich wiederum all das derart Ausgeschlossene selbst noch in der Negation mit, wird Ich bestimmt durch diesen Unterschied zum Anderen, nicht dieses zu sein, steht Ich im Licht dieses Nicht. Ohne Denken ist nichts da, es ist nichts Ungedachtes, alles Seiende ist da als Gedachtes, im Denken. Und Denken denkt etwas, Seiendes in seinem Sein. Sein und Denken sind untrennbar in diesen Bezug gebunden, sind Eines und das Selbe im Seienden und doch nicht das Gleiche, sind unterschieden und doch gerade in diesem Unterschied, in dieser Differenz auf einander bezogen, in der differenzialen Identität ihres Gegenüber.

Allein, wissen wir denn auch schon, was dies heißt? Denken – Seiendes – Sein? Wissen wir auch schon, welcher Art der Bezug dieses Gegenüber ist? Nur ein eigenartiges Abhängigkeits- und Bestimmungsverhältnis hat sich gemeldet: Was ist, ist im Denken gegeben und offenbar, durch dieses bestimmt. Das Denken will und soll denken, was ist und wie es ist, es ist durch das bestimmt, was ist. Dieser Wechselbezug wäre demnach das eigentlich Fragwürdige in der Frage nach dem Denken und dem Sein, in der Frage nach uns selbst und allem anderen und unserem Verhältnis zu ihm.

Aber versteigen wir uns mit solcher Frage nicht in abstrakteste, lebensfernste, uninteressanteste Bereiche? Handelt es sich denn hier überhaupt noch um Frag-

würdiges oder um die müßigste Grüblerei, um einen kostspieligen Luxus des Problemewälzens angesichts all der brennenden Fragen, die uns heute bedrängen, uns täglich an den Leib rücken, Fragen der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Politik, der Gesellschaft, der Religion? Vielleicht wird man es noch für möglich halten, daß alle diese Fragen mit der nach dem Gegenüber zusammenhängen, in diese zurückschlagen, aber in sie als die nach dem konkreten Gegenüber von Mensch zu Mensch, von Ich und Du, nicht in diese abstrakteste, leerste nach dem Gegenüber von Denken und Sein. Wie aber, wenn schließlich jedes Fragen diese Frage zur Voraussetzung hätte, diese immer schon verborgen mit im Spiel wäre als die prinzipiellste allen soziologischen, anthropologischen, logischen und erkenntniskritischen vorgängige: die onto-logische Frage, die Frage nach dem ON, dem Seiendsein des Seienden, genauer die fundamentalontologische Frage, die Frage: Wie ist ein LEGEIN (λέγειν), eine Rede und ein Denken des ON überhaupt möglich und welcher Art kann und soll es sein, wenn jegliche Rede schon immer ein „ist“-Sagen und „ist“-Denken voraussetzt und impliziert? Dann wäre mit dieser Frage *das* Fragwürdige schlechthin getroffen, da sie die Möglichkeit alles Fragenkönnens und – müßens überhaupt betrifft, noch die der ursprünglichsten und letzten Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Warum das Warum? Steht es so? Sehen wir einmal näher hin!

II.

Ich–Du, Ich–Es

Ontischer Ausgang der Problemstellung

Alle Probleme, um die der Mensch heute und je ringt, an denen er leidet, in Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst, der Gemeinschaft zwischen den Völkern, im Staat, in der Familie, im Bezug von Mensch zu Mensch, führen zuletzt zurück in die Frage nach dem Bezug des Menschen zu dem, was er sich gegenüber vorfindet. Sie sind nur die jeweils geschichtlichen Modifikationen und Konkretionen dieser scheinbar ganz abstrakten Frage nach dem Bezug des Ich zu allem Nicht-Ich. Diese Frage ist in allen anderen impliziert, ob es um die Erkenntnis eines Gegenstandes der Wissenschaft geht, den Aufbau des Atoms und die letzten Strukturen der Materie, ein geschichtliches Ereignis oder einen Funktionszusammenhang des Lebendigen, oder um den Frieden zwischen den Völkern und in der Familie, die Gerechtigkeit in Staat und Gesellschaft, oder um die tausend ungenannten Schwierigkeiten im Verhältnis von Mensch zu Mensch bis in die einsame Not der Liebenden. Diese Frage hat vielleicht in einer je schon ausdrücklich oder unausdrücklich geschehenen Auslegung ihres Sinnes und ihrer Beantwortung den Menschen vor die je ganz konkreten Probleme gebracht und diese wiederum schon auf bestimmte Lösungsmöglichkeiten hin fixiert. Philosophisch-systematische Entfaltungen dieser Frage sind in Weltbild und Weltanschauung, in Welt- und Lebenshaltung in das allgemeine vorphilosophische Verstehen eingegangen. Oder Auslegung und Beantwortung dieser Frage geschehen

implizit mit Auslegung und Beantwortung all der konkreten Fragen, wobei man sich auf die letzten Voraussetzungen und Horizonte hin nicht durchsichtig wird, so daß man dabei notwendig immer noch in Unzufriedenheit, Unklarheit und Unentschiedenheit befangen bleibt. Eine radikale, verantwortbare Auseinandersetzung mit allen konkreten Fragen, die dann erst auch zu verantwortbarem Handeln gelangen kann, wird immer wieder in diese letzte, fundamentalste zurückgeworfen werden. Alles Fragen ist in seiner letzten, ihm selbst oft unbekanntem Tiefe philosophisch und entdeckt in sich, so es sich auf seinen letzten Sinn hin durchsichtig wird, die fundamentalontologische Frage.

Wie aber gelangen wir aus unserem alltäglichen Fragen, aus den Fragen der Wissenschaft und der geschichtlich-gegenwärtigen Weltsituation in die Dimension jener Fragen? Der Weg dieses Rückgangs dahin muß hier ob der gebotenen Beschränkung unter Verzicht auf ein reiches Beweismaterial aus allen Gebieten prinzipiell und am Einfachsten und Schlichtesten gezeigt werden.

Was findet der Mensch zunächst sich gegenüber vor, worin findet er sich als in seiner Welt? Werkzeug und Brot, Haus und Landschaft, Pflanze und Tier begegnen ihm, Gegenstände des alltäglichen Lebens und Objekte der Wissenschaft, Stern und Atom, Dinge und deren Beziehungen untereinander und zu ihm selbst – und andere Menschen, alles dies, Seiendes, in ein Beziehungsgefüge verklammert, das wir Welt nennen. Vom vorphilosophischen Verstehen her wäre der in Frage stehende Bezug also mit diesen Weltbezügen des Seienden untereinander und ihrer Verklammerung mit dem Menschen erreichbar in der Frage nach dessen In-der-Welt-sein, aus dem sich Schicksal und Bild der jeweiligen Welt entscheiden. Die Frage stellt sich sogleich, ob die Beziehung der Dinge untereinander und der Bezug dieses Relationsgefüges zum Menschen von den Dingen, den Objekten her entschieden wird, einen objektiven Sachverhalt darstellt, oder vom Menschen her; ob die je geschichtlich wirkliche Welt ein Produkt objektiv-kausal verlaufender Determination oder Geschöpf freien menschlichen Entwerfens ist. Jedoch diese Frage, selbst in dieser in scheinbar wissenschaftlich exakter Unterscheidung verborgenen Naivität, wird im vorphilosophischen Weltverstehen kaum gestellt. Es versteht Welt zumeist einfach als die Totalität alles Seienden. Dagegen wird in diesem vorphilosophischen Weltverstehen im allgemeinen schon die grundsätzliche Unterscheidung des Seienden in zwei Sphären gemacht, in der eigentlich schon die ontologische Grundfrage verborgen präsent ist. Es werden grundsätzlich als verschieden gefaßt Menschen, Personen, Subjekte und Gegenstände, Dinge und Tiere, Objekte. Man kann versuchen, den Unterschied dieser beiden Sphären des Seienden deskriptiv, in intentione recta, in schlichtem Hinsehen auf sie, durch Aufzählung verschiedener Merkmale zu bestimmen: Das Seiende von der Seinsart des Menschen als ZOON LOGON ECHON (ζῷον λόγον ἔχον), das heißt lebendiges Seiendes, das Sprache, Vernunft, Seele besitzt, frei ist, unverfügbar als bloßes Mittel, ehrfurchtgebietend, geheimnisumwittert. Das nichtmenschliche Seiende als vernunftlos, unfrei, in die Verfügbarkeit des Menschen gegeben. Die Du-Welt, wie sie Martin *Buber* charakterisiert durch den Bezug der Unmittelbarkeit, Gegenseitigkeit, Freiheit, Hingabe: „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwi-

schen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie. . . Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht Begegnung. Vor der Unmittelbarkeit der Beziehung wird alles Mittelbare unerheblich.“ (Schriften über das dialogische Prinzip, Lambert Schneider, Heidelberg, 1954, S. 15) Die Es-Welt wird charakterisiert durch Gebrauch, Nehmen, Besitzen, Herrschaft. Man kann diese deskribierende Bestimmung der Unterschiedenen bis zur vollkommenen wissenschaftlichen Exaktheit treiben oder auch als vermeintlich philosophische geben wie Martin Buber (u. ä. Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel), der die beiden Sphären als die Welt des Ich-Es und Ich-Du unterschied, solches Unterscheiden wird immer noch philosophisch naiv, bloß ontisch und damit unzulänglich, unbegründet und unausgewiesen bleiben. Die Frage nach dem Grund des Unterschiedes bleibt offen. Diese wird für die Feststellung von Unterschiedsmerkmalen immer schon vorausgesetzt. Unter dieser selbst nie thematisch explizierten Voraussetzung in diesem vagen und unbestimmten Vorverstehen des Unterschiedes ist überhaupt erst ein Achten auf Bestimmungen des Unterschiedes möglich, aus denen dieser aber nicht erst deduziert wird. In solchem Abschildern der Unterschiedenen bleibt der Blick so sehr am Seienden, am ON selbst haften, dem er in intentione recta zugekehrt ist, daß er sich nicht auf sich selbst zurückwendet, auf das Unterscheiden selbst re-flektiert, auf das Gegebensein, Gesagt- und Geegründetsein des ON, auf dessen LEGOMENON. Wenn Buber etwa den Ausgang seiner Betrachtungen davon nimmt, daß das Ich und seine Welt zweifach sei als Ich-Es und Ich-Du, so wird dieser Unterschied einfach als gegebener, vorhandener problemlos aufgegriffen: „Das Ich des Grundwortes Ich-Du ist ein anderes als das des Grundwortes Ich-Es. Das Ich des Grundwortes Ich-Es erscheint als Eigenwesen und wird bewußt als Subjekt (des Erfahrens und Gebrauchs). Das Ich des Grundwortes Ich-Du erscheint als Person und wird sich bewußt als Subjektivität (ohne abhängigen Genetiv).“ (a. a. O. S. 65) Doch bleibt die Frage: Wie gehören Eigenwesen (Subjekt) und Person (Subjektivität) zusammen? Welches Ich, welche Instanz unterscheidet denn noch diese beiden Ich und ihre Welten, was ist der Horizont noch dieser Unterscheidung selbst, auf welche Einheit sind diese Unterschiedenen selbst noch bezogen, daß sie an dieser überhaupt als unterschieden gefaßt werden können? Solche bloß ontische Betrachtung hält sich beim Seienden, beim ON auf als wäre es unmittelbar da, an sich, als wäre nur Seiendes, sonst nichts. Aber alles Seiende, alles Gegebene ist gegeben als Wahrgenommenes, Erkanntes, Gedachtes, Gemeintes. Das Seiende *als* Seiendes, als solches und im Ganzen, das ON HE ON (ὄν ἢ εἶν) des *Aristoteles* ist immer nur und immer schon unlösbar in und aus dieser Differenz zwischen Vernehmen und Vernommensein im weitesten Sinn von der elementaren Wahrnehmung bis zum geistigsten Gedanken und dem Vernommenen gegenwärtig: Identität aus und in der Differenz, das ON HE ON nur als LEGOMENON ON (λεγόμενον ὄν), wobei der Logos dieses LEGEIN jene differenziale Identität des HE, des „als“ meint, aus der Seiendes erscheint, anwest, seine PAR'-USIA (παρ'-ουσία) ist. Mit dem Achten auf diesen Unterschied zu ON überhaupt und im Ganzen, der nicht selbst wieder ein Seiendes sein kann, sondern die Bewegung, der Vollzug des

Unterscheidens selbst ist, das LEGEIN im weitesten und unbestimmtesten Sinn, beginnt Philosophie als Onto-logie, begann sie auch geschichtlich dort, woher ihr Name stammt, bei den Griechen. Seit der klaren Formulierung dieses Themas, das bei *Parmenides* und *Herkalit* groß angeklagen wurde, ist die Frage im abendländischen Denken nicht mehr verstummt. Philosophie ist Entfaltung der Frage nach dem ON HE ON (ὄν ἢ ὅν) Aristoteles, *Metaphys.* IV, 1, 1003 a 21), d. h. nach dem Gesagtsein, Gegebensein, Gedachtsein, Gegründetsein des Seienden, dem ON LEGOMENON (ὄν λεγόμενον) a. a. O. VI, 2, 1026 a 33), nach dem LEGEIN des LOGOS, welches Walten des Vollzugs der Differenz, Differierendes und Differentes, zumal ist, LOGOS, der Grund des Gegründeten, die Vernunft des Vernehmens und des Vernommenen: Dieselbe Frage, aus der alles Philosophieren erwächst von Aristoteles bis zu Kants Frage nach der „Möglichkeit von Gegenständen überhaupt“ zu der Hegels nach der Vermittlung des Unmittelbaren und der Heideggers nach dem Sein des Seienden. Im unscheinbaren „als“, dem „HE“ des aristotelischen ON HE ON verbirgt sich das Geheimnis des LOGOS, dem alles Philosophieren verpflichtet ist.

Der erste Schritt in dieses hinein und damit in die Ontologie besteht in der zunächst nur negativ kritischen Einsicht, daß der LOGOS nicht selbst wieder von der Art eines Seienden, eines Gegebenen eines Gegenstandes ist, sondern ganz und gar Vollzug des LEGEIN: Sagen, Vernehmen, Erkennen, Denken des Seienden, Sich-von-ihm-unterscheiden, Aktualität, ENERGEIA des Unterscheidens und des Bestimmens, so daß er selbst nicht wieder gegeben sein kann als ein Bestimmtes, Unterschiedenes in schlichtem linearen Hinblicken auf ihn, in intentione recta, sondern nur in der Gebrochenheit des Rückblicks auf sich selbst, in intentione reflexiva-und dennoch nicht Nichts ist: selbst nicht ON, Gegenstand, Etwas, aber schon immer mit diesem im Bund als Akt, ENERGEIA, Vollzug der Differenz und Identität des „als“.

Von dieser das jeweilige Seiende vermittelnden LOGOS-Bewegung kann auch in der Erfahrung des Personalen, des Du, nicht abgesehen und dabei das in der bisherigen Tradition erreichte Niveau ontologischer Aporetik unterboten werden. Wenn man mit Martin Buber das dialogische Sein des Ich-Du durch die Bestimmung der Unmittelbarkeit vom gegenständlichen Sein des Ich-Es abzuheben sucht (M. Buber, a. a. O. S. 15f, 82, 155), so gerät man unweigerlich in solchen Rückfall, bleibt im Unzureichenden einer bloß ontisch-deskriptiven Charakteristik hängen, vor der erst die eigentlich brennenden Fragen aufbrechen, die allerdings noch tiefer in die ontologischen Fragen der Tradition zu leuchten vermögen, wenn man sich auf die echte Erfahrung einläßt, die sich bei Buber meldet und bedeutsamer ist als sein Versuch ihrer Vermittlung. Abgesehen davon, daß die Unmittelbarkeit des Ich-Du bei Buber selbst durch die Unterscheidung und distanzierende Negation des Ich-Es vermittelt wird und so wenigstens in ihrer Prädikation unabtubar die Vermittlung an sich hat, fragt es sich, ob selbst in der Erfahrung das Du unmittelbar, d. h. ohne Differenz und aus ihr geschehender Bestimmung offenbar wird. Alles Unterscheiden ist notwendig schon ein Bestimmen der Unterschiedenen durch einander, ein gegenseitiges Vermitteln, alles Bestimmen notwendig ein Unterscheiden einerseits

zwischen Bestimmen und Bestimmtem, anderseits zwischen dem Bestimmten und seinem Anderen, von dem es durch die Bestimmung erst aus dieser Differenz seiner Identität abgehoben wird, und sei es nur die abstrakteste Bestimmung „Dies, Hier, Jetzt“, die schon immer das Nicht der Differenz zum „Nicht-Dies“ usw. impliziert (vgl. Hegel, Phän. d. G. J. A. 2, S. 83 ff. 3. Aufl.). Aller Inhalt ist notwendig bestimmter, somit in Bestimmung, Differenz und Identität vermittelt. Was immer als Erfahrenes, Gefühltes, Erlebtes, Gemeintes, Gewußtes, Gedachtes, Gesprochenes, kurz als Seiendes da ist und in solchem Dasein offenbar wird, *ist* nicht ohne Erfahrung, Fühlen, Erleben, Meinen, Wissen, Denken, Sprechen, Sein. Gleichwohl wird im Achten auf diesen Unterschied kund, daß zwar das in solchen Vollzügen Vernommene und Gegebene erst und nur in ihnen erscheint, aber dennoch nicht durch diese gesetzt, konstituiert, geschafft wird. Nimmt man also mit Buber, wenn auch nicht ein Wissen, Denken oder bloßes Wahrnehmen, so doch irgendwie eine Erfahrung, ein Erlebnis des Du als sein „Innewerden“ (a. a. O. S. 136 ff, 269), seine „Vergegenwärtigung“ (S. 268 ff), oder „Gegenwart“ (S. 270) als unmittelbar an, dann ergäbe sich als unausweichliche Konsequenz die Unterschiedslosigkeit von Ich und Du, das Du fiel mit dem unmittelbaren Vollzug des Ich in der Erfahrung des Du in Hingabe, Innewerden, Vergegenwärtigung selbst zusammen. Die Behauptung solcher Unmittelbarkeit wäre gerade Leugnung des postulierten Gegenüber, die Rede von einer „Unmittelbarkeit zu Andern“ (a. a. O. S. 155), von einem Innewerden dessen, „daß er anders, wesenhaft anders ist als ich“ (a. a. O. S. 268) höbe sich selbst auf. Zugleich müßte sie dieses Du wie diesen Vollzug selbst als völlig unbestimmt und leer annehmen. Was bliebe, wäre die leere Nacht des Nichts- und die Unmöglichkeit jedweder Rede von diesem Bezug überhaupt. Buber selbst müßte konsequent im „mitteilenden Schweigen“ (a. a. O. 127 f) verharren.

Aber der Unterschied dieses LEGEIN im weitesten Sinn, die ontologische Differenz, ist nicht mehr rückgängig zu machen. Wir selbst in unserem Sein und alles Gegebene in seinem Gegebensein, Offenbarsein, in seiner Wahrheit *sind* schon immer in dieser Entzweiung und damit im Verlust der Unmittelbarkeit. Es kann also in der echten Erfahrung des Eigentümlichen des dialogischen Bezugs ebenfalls nur darum gehen, auf die Differenz des LEGEIN zu achten und auf die Verschiedenheit des dialogischen LEGEIN zum gegenständlichen, des Du-Sagens zum Es-Sagen, des „es ist“ zum „Du bist“.

Wenn so das bestimmende Unterscheiden sich auf sich selbst zurückwendet und besinnt, sich re-flektiert, erfährt es unabweisbar die Fragwürdigkeit der ontologischen Differenz in einer neuen Form: Steht dieses bestimmende Unterscheiden, dieses LEGEIN des ON, ganz in seiner eigenen Verfügbarkeit oder hat es selbst noch eine Voraussetzung, über die es nicht Gewalt besitzt, der es als einer unverfügbaren Notwendigkeit im bestimmenden Unterscheiden gehorcht und entspricht? Jedes Bestimmen ist Bestimmen von Etwas, Bestimmtheit immer solche eines Unbestimmten, das in seiner Bestimmtheit sich zeigt, erscheint. Vermag das Bestimmen sich dieses leere Woran aller Bestimmtheit selbst noch zu geben, ist dieses selbst noch ein in der Bestimmung und von ihr

erst Gesetztes, oder unableitbare Voraussetzung in dem schon angedeuteten Sinn, daß es wohl in bestimmendem Unterscheiden sich erst zeigt, erscheint, offenbar wird, aber gleichwohl nicht konstituiert und geschaffen? Resultiert der Unterschied erst aus dem bestimmenden Unterscheiden und seiner impliziten Negation oder ist er schon immer deren Voraussetzung? Stünde der Vollzug des bestimmenden Unterscheidens rein in sich selbst ohne Angewiesenheit auf eine Möglichkeit und Voraussetzung seiner selbst und wäre er in diesem Sinn absolut und total, dann könnte alles Bestimmen sich nach eigener Willkür hierhin und dorthin beziehen, „dies ist ein Tisch“ könnte zu diesen und jenem gesagt werden, da jedes Subjekt zugleich mit seinem Prädikat konstituiert würde, das volle Sein eines Subjektes sein Prädiziertsein, Sein mit Bestimmt-Sein identisch wäre, welches letztere selbst keine Notwendigkeit mehr über sich und außer sich anzuerkennen hätte. Aber der in jedem Denken sich meldende Wahrheitsanspruch erweist diese Annahme als unmöglich: Jedes Sagen und Denken erfährt in sich selbst den Anspruch, daß die im Sagen und Denken gegebene Bestimmtheit auch wirklich dem zugeordneten Bestimmten zukommt, daß das Subjekt das Prädikat *ist*, das heißt das Bestimmen auch tatsächlich dem Anspruch entspricht, der ihm aus dem zu Bestimmenden kommt. Wahrheit ist nie im Prädikat, im Bestimmen allein, sondern nur in der Spannung des Unterschiedes von Subjekt und Prädikat, von vorausgesetztem Unbestimmten (Woran), das allerdings erst im Bestimmen offenbar wird, und Bestimmten. Dann kann der in der Aktualität des Bestimmens erfahrene Unterschied freilich selbst kein bestimmter mehr sein, ein Unterschied zwischen zwei Bestimmten (ontischer Unterschied), aber auch nicht mehr bloß der zwischen ON und einem undifferenzierten LEGEIN. Weder das Bestimmen selbst noch seine Voraussetzung, Möglichkeit und Notwendigkeit, ist ein Bestimmtes. Dennoch unterscheidet sich das bestimmende Unterscheiden, das LEGEIN, noch in sich selbst in das Bestimmen, Unterscheiden, Entzweien und seine Möglichkeit, Notwendigkeit und Voraussetzung – am Bestimmten, am Seienden selbst. Die dabei sich öffnende ontologische Dimension spannt sich somit eigentlich „nach zwei Seiten“, nach der der Bestimmung und nach der des unbestimmten Woran, des Bestimmbaren, des die Bestimmung Heischenden und Ernötigenden. Das Seiendsein ereignete sich dann als Austrag der Spannung dieser Dimension, wäre das Ereignis dieses Unterschiedes und seiner Einigung. Versteht man unter Aktualität alles Bestimmens und Unterscheidens, alles darin geschehenden Identifizierens und Prädizierens (Urteilens) im weitesten Sinn das *Denken*, unter dem dieses Rufenden, es noch in seiner Reflexion, seiner Rückkunft auf sich selbst Ermöglichenden und Ernötigenden das *Sein*, dann wäre mit dem hier sich meldenden Unterschied die letzte, tiefste und ursprünglichste ontologische Frage erreicht, die sich im anthropologisch gestellten Problem des dialogischen Gegenüber von Ich und Du verbirgt und dessen eigene Wurzel ist, die sich als eine dreifache stellt:

1. Wie wird das in dieser differenzialen Identität sich meldende Gegenüber von Denken und Sein erfahren, in welcher Weise wird es offenbar?
2. Wie sind Denken, Seiendes und Sein in und aus diesem Gegenüber einander zugeeignet in Abhängigkeit und Freiheit?

3. Wie kann diese Erfahrung des Gegenüber sich selbst noch aussprechen, das Gegenüber zur Sprache kommen, wenn hier ein bestimmendes Sprechen nicht mehr zureicht, ja den ontologischen Unterschied verdecken oder wieder in einen ontischen (zwischen zwei Bestimmten) nivellieren muß?

III.

Denken und Sein

Der ontologische Horizont des anthropologischen Problems

Wenn wir uns zunächst in einem kurzen Rückblick die bisherige Stellung und Entfaltung dieser Frage in der Tradition zu vergegenwärtigen suchen, so muß dieser Versuch ob der hier gebotenen Beschränkung den Anschein dogmatischer Behauptungen gewinnen, dem nur durch eine eingehende Interpretation dieser Tradition zu begegnen wäre, die aber ihrerseits nur auf dem Boden einer systematischen Ausarbeitung der hier versuchten Skizze des Problems möglich wäre. Zudem ist die hier sich zeigende Verschlingung von systematischer und geschichtlicher Problemstellung selbst im vorliegenden Problemzusammenhang impliziert, so daß in diesem Rahmen die dadurch bedingten Unzulänglichkeiten einfach in Kauf genommen werden müssen.

Im griechischen Denken wurde zum ersten Mal in aller Größe der Ursprünglichkeit dieses Gegenüber staunend erfahren, vom knospenhaften Ahnen im Parmenideischen TO GAR AUTON NOEIN ESTIN TE KAI EINAI (τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι — Das Selbe nämlich ist Denken und Sein.) *Parmenides* Fr. III) bis zu seiner ersten Entfaltung bei *Aristoteles*, bei dem es sich im Rätsel des Zusammenspiels von Form und Materie, von Wirklichkeit (ENERGEIA) und Möglichkeit (DYNAMIS), von EIDOS, MORPHE und HYPOKEIMENON, HYLE meldet. In der Frage nach dem ON HE ON, das heißt nach der ARCHE, dem Anfang, Horizont, Woher des Erscheinens des Seienden als solchen zeigt sich diese ARCHE in doppelter Weise, genauer in der Spannung der in unserer Besinnung bisher sichtbar gewordenen Dimension: als Form, das heißt als Inbegriff aller Bestimmtheiten, durch die das Seiende je ist, was es ist, — und als Materie, als unbestimmtes Woran des EIDOS, als HYPOKEIMENON AORISTON, unbestimmt Zugrunde- und Vorausliegendes der Bestimmtheit. Beide ARCHAI werden *ontologisch* verstanden (was alles naturwissenschaftliche Fragen nach der Materie bis heute vergessen zu haben scheint), d. h. als Weisen des LEGOMENON ON KAT' ENERGEIAN und KATA DYNAMIN, der Aktualität des Vollzugs des Bestimmens und der Möglichkeit derselben, die ebenfalls nicht „etwas“ ist, sondern ganz und gar Gewähren, Ermöglichen des Vollzugs: Vollziehen und Ermöglichen selbst nicht Seiendes, sondern dieses begründend, als zweieiniger Grund des Seienden nur in und als Begründen, der LOGOS in diesem zwiefältigen LEGEIN. So wird der zwiefältige Unterschied zwar im Ansatz als ontologischer ernst genommen, die Materie wird als echte Voraussetzung alles bestimmenden, kategorialen, eidetischen Setzens verstanden, als echtes selbst nicht im Bestimmen erst Gesetztes HYPOKEIMENON,

als echte, eigene DYNAMIS, eine Kraft, über die die ENERGEIA des Bestimmens selbst nicht verfügt, an der sie ihre Möglichkeit hat. Im Zuge der Entfaltung dieses Ansatzes aber reduziert Aristoteles diese Spannung derart auf die ENERGEIA, daß die DYNAMIS zur bloßen Möglichkeit der ENERGEIA (Gen. subj.) wird in einseitiger Abhängigkeit von dieser, die Möglichkeit selbst vom Vollzug der ENERGEIA ermöglicht, sodaß das Gegenüber selbst reiner Vollzug wird: actus purus, der Gott der Metaphysik. Dieses LEGEIN begreift sich demgemäß rein als reines Bestimmen, genauer als Sich-Selbst-Bestimmen, als ENERGEIA der NOESIS NOESEOS, des sichselbstdenkenden Geistes. Und schließlich versagt Aristoteles ganz vor dem Problem der Möglichkeit eines Zur-Sprache-bringens dieses Grundgeschehens selbst. Zwar sieht er, daß solches Sprechen, in dem das Bestimmen und seine Ermöglichung selbst zur Sprache kommen sollen, nicht selbst wieder bestimmendes Sprechen, LOGOS HORISMOS sein kann (Metaphys. IX, 6, 1048 a 36 ff), „positiv“ vermag er aber diese für die Darstellung der ontologischen Erfahrung geforderte Sprache nur als ein LEGEIN TO ANALOGON zu charakterisieren, ein Sprechen in Analogie, deren Explikation man vergebens in seinen Schriften sucht. Sie ist nur der Ausdruck für eine Verlegenheit, eine Aporie, ein Postulat.

Dabei muß entgegen den neuzeitlichen Aristotelesauslegungen oder der Berufung auf Aristoteles für diese neuzeitliche Auslegung des Problemansatzes insbesondere bei Hegel offen bleiben, welchen Charakter dieses Gegenüber hier hat, ob als die ENERGEIA des bestimmenden Denkens die Subjektivität des „ich denke“ der Objektivität eines Es-haften Ansich gegenübersteht (seit Descartes), das dann notwendig und mit Recht als vom „ich denke“ selbst gesetzte Andersheit seiner selbst in dessen ENERGEIA, der sie ursprünglich entstammt, zurückzunehmen und „aufzuheben“ wäre (Hegel), oder auch einem Du-haften, personalen Sein, das man vom Christlichen her hineinbringen möchte. Jedenfalls falsch und Mißverständnis ist die Nivellierung des aristotelischen Ansatzes in einen naiven Ontologismus, der sowohl das EIDOS der Denkgestalt wie das HYPOKEIMENON der Seinsgestalt der DYNAMIS wie auch die Einheit beider als NUS oder auch als PHYSIS als Es-haftes oder Beziehung zwischen solchem nehmen möchte, auf das Aristoteles oder der mit ihm Denkende in schlichter intentio recta einfach hinblicken könnte, ohne kritisch darauf zu reflektieren, daß er selbst dabei schon immer mit im Spiel ist. Andererseits aber bleibt der nähere Charakter des in einem kurzen Aufblitzen erblickten Gegenüber noch unbestimmt, woran sich nichts ändert, wenn man ihn als „kosmisch“ oder „physisch“ bezeichnet und von einem kosmischen Charakter des NUS bei Aristoteles gegenüber dem subjektiven bei Hegel spricht.

Das *Christentum* versuchte und versucht vergeblich, diese gewissermaßen anonyme Ontologie mit seinem personalen Gott der Offenbarung zu vermitteln, diesen als esse ipsum subsistens theologisch zu begreifen. Aber so lange das ontologische Gegenüber in der Weise des griechischen Ansatzes völlig in Schwebeliege bleibt, ist es unmöglich, von daher zu einem personalen Gott zu gelangen, der nur in einem dialogischen Gegenüber sich zeigen kann.

Durch *Descartes* erhielt nun dieses Gegenüber am Beginn des neuzeitlichen

Denkens eine erste nähere Bestimmung, zumindest nach der Seite des Denkens hin. Dieses wird nun eindeutig als „ich denke“ (ego cogito) aufgefaßt. Denken ist Aktualität des Ich, dem zwar in einem ontifizierenden Rückfall als *ens (res) cogitans* das *ens (res) extensum (a)* gegenüber zu stellen versucht wird, das aber in Wirklichkeit auch selbst noch in der Aktualität seines cogitare (als dubitare) das Unterscheiden und Bestimmen beider, die Form und Bestimmung des *ens* überhaupt ist. Dabei kündigt sich im methodisch unmittelbaren Ansatz der unmittelbaren Selbigkeit des Denkvollzuges mit der Seinsaktualität (cogito-sum: das „ergo“ stellt keineswegs eine schließende Vermittlung dar!) bereits das Schicksal der neuzeitlichen Metaphysik bis zur letzten Konsequenz bei Hegel an: die Reduktion der Spannung eines echten Gegenüber von Denken und Sein auf eine solche in dem als Bewußtsein ausgelegten Denken des Denkens selbst beziehungsweise die einseitige Auslegung des Gegenüber selbst noch und wieder als Vollzug, eine Vermittlung des absolut gesetzten Denkens allein. Bei *Kant* wird der Subjektivitätscharakter des Denkens noch deutlicher: Alle Bestimmtheit, Kategorie und Anschauungsform des Gegenstandes, entspringen der Spontaneität der ursprünglichen Synthesis der transzendentalen Apperzeption des ego cogito und haben in und aus dieser ihre Einheit. Vom aristotelischen HYPOKEIMENON und dem darin sich meldenden echten Gegenüber des Seins zum Denken bleibt nur das unwirkliche Gespenst eines leeren „Ding an sich“, das einerseits formalen Verstandesbestimmungen, die von der lebendigen ENERGEIA eidetischer Bestimmungen bei Aristoteles geblieben waren, allen Inhalt geben, in einer Affektion des rein formal synthetisierenden Ich diesem das „Material“ seiner Bestimmtheiten geben soll andererseits aber sogleich sich gänzlich verflüchtigt, wenn man es an diesem Zipfel seiner Funktion festzuhalten versucht: dann soll es frei und leer sein von jeder Bestimmung, also auch von der kausalen einer Affektion, eigentlich gar nicht denkbar und selbst in der einzig verbleibenden Möglichkeit einer Affinität zum Denken, in dessen Affektion, nicht faßbar.

Hegel befreit die Kantische Philosophie aus dieser Verlegenheit eines kaum verhüllten Dualismus, die nur der Angst vor der letzten Konsequenz entsprang, indem er entschieden diese Konsequenz zieht: Auch dieser letzte Rest eines echten Gegenüber des Seins im Ansich wird noch als Setzung des Denkens „durchschaut“. Alles Andere, alles Ansich, das das Denken sich selbst gegenüber und von sich unterschieden als nicht es selbst, Nicht-Ich erfährt, ist noch bestimmt durch den vom Denken selbst gesetzten Unterschied des Nicht, durch seine Selbstnegation. Sein Sein ist durch und durch Bestimmt-sein, da nun auch noch der letzte Rest des aristoteleischen HYPOKEIMENON, des den Bestimmungen vorausgesetzten Un-bestimmten selbst als Bestimmung verstanden wird, indem die Weise seiner Prädikation in bestimmter Negation (*Un-bestimmtes*) gleichgesetzt wird mit seiner Erfahrung und ontologischen Wirklichkeit, das PROTERON PROS HEMAS (πρότερον προς ἡμᾶς erste für uns) seiner nur in Bestimmtheiten möglichen Prädikation auch für sein PROTERON PHYSEI (πρότερον φύσει erste der Natur nach) genommen wird. Weil das der Bestimmung vorausgesetzte Un-bestimmte, prädikativ gesehen, selbst sich wieder als

eine Bestimmung, nämlich die der Negation aller Bestimmtheiten, erweist, die keinen anderen Inhalt hat als das Negierte, soll es auch nichts anderes sein, wird die Voraussetzung als Schein und als Setzung des Bestimmens selbst entlarvt. Es scheint ein Anderes, an sich zu sein, nicht Denken, nicht Ich, nicht Bewußtsein oder Begriff. Aber es ist einzig durch das Nicht dieser Negation bestimmt. Indem aber diese selbst als ein Vollzug des Denkens durchschaut wird, als Selbstentzweigung des Bewußtseins in sich selbst und sein Bewußtes, kann und muß diese erste Negation selbst wieder negiert werden, wird in solcher Negation der Negation so lange alles scheinbar Andere sich gegenüber dem Denken Fixierende in diese Identität der Identität (des Denkens mit sich selbst) und Nichtidentität (der Differenz von Denken und Ansich) dialektisch aufgehoben, bis der Geist in allem Anderen sich selbst erkennt, alles Sein zur Totalität und Absolutheit des Im-Andern-bei-sich-seins verwandelt hat, so daß am Ende die Bewegung seines LEGEIN rein in ihm selbst schwingt und der Geist als diese Bewegung selbst ganz entgegen Hegels rauschhaftem Siegesjubiläum am Ende der „Phänomenologie des Geistes“ tatsächlich der „leblose Einsame“ ist (vgl. Phän. d. G. J. A. 3. Aufl. S. 620), einsam mit sich selbst, Narziß, der immer nur sein eigenes Spiegelbild sich gegenüberfindet, mit dem er sich in monologischer Liebe betrügt. Der bei Cartesius sich anbahnende metaphysische Egoismus ist bei Hegel absolut geworden und erhält bei *Nietzsche* nur noch seine letzte konsequente Vollendung und Anwendung: Dieser Geist ist eigentlich nur Wille, reiner Wille, die Bewegung und Triebkraft seines Lebens, Wille zu sich selbst, der in allem sich selber sucht und verwirklicht, Wille zum Willen, „Wille zur Macht“.

Daß alle diese Wandlungen in der fundamentalontologischen Fragestellung keine abstrakten Spielereien bedeuten, die auf das Leben und die Geschichte ohne Einfluß wären, dürfte gerade aus der konkreten geschichtlichen Mächtigkeit des Idealismus und seiner marxistischen Enkel wie der Nietzscheschen Machtphilosophie bis in unsere Tage mit eindringlicher Deutlichkeit offenbar geworden sein. Ganz allgemein läßt sich im Hinblick auf die geschichtliche Mächtigkeit der Entwicklung dieser ontologischen Problematik feststellen: *Mit dem Wandel der Auslegung des Denkens wandelt sich auch die des Seins und umgekehrt, entsprechend allemal aber auch die Auslegung des Seienden, Menschenbild, Weltbild und Gottesbild.* Und wenn diese Auslegungen und Bilder die jeweiligen Horizonte und Motive menschlichen Handelns bilden, dann hat alles konkret geschichtliche Geschehen hier seinen Ursprung, entscheidet sich Geschick und Schicksal dieser Welt und die Freiheit im Gegenüber im geschichtlichen Austrag des fundamentalontologischen Gegenüber von Denken und Sein, in der Unscheinbarkeit dessen, ob der Sinn alles „ist“-Sagens (LEGEIN des ON) sich ursprünglich bestimmt vom Ich-bin, Es-ist oder Du-bist her. In Antike und Mittelalter (hier mit Ausnahme der rein theologischen in der positiven Offenbarung und im entsprechenden Glauben fundierten Erörterung des augustiniischen „Deus et anima“) bleibt der Charakter dieser Sage (des LOGOS) mehr oder minder in der aristotelischen Schwebelage, bestimmt sich aber schließlich immer mehr (bis zum Nominalismus hin) als Es-haftes (mit Ausnahme wieder der ontologisch nicht vermittelten Identifikation dieses LOGOS mit dem Gottmen-

schen, dem LOGOS SARX der positiven Offenbarung). In Entsprechung dazu versteht sich der antike und mittelalterliche Mensch als eingefügt in einen überpersonalen, anonymen Kosmos, die Weltordnung eines weder subjektiven noch objektiven Geistes (NUS), den erst das Christentum, aber wiederum aus dem positiven Offenbarungsglauben heraus, nicht ontologisch vermittelt, zu einem persönlichen Schöpfergott werden läßt. Personale und geschichtliche Selbstverwirklichung des Menschen geschieht und lebt aus der Spannung des Einzelnen zu diesem Allgemeinen und Ganzen, seiner Freiheit zu dieser vorgegebenen Bestimmtheit, und beurteilt sich nach seinsfrommer Fügsamkeit gegen das Göttliche oder prometheisch-luziferischen Aufstand gegen es.

Die ganze Neuzeit steht unter dem Geschick des sich aus dem cartesianischen „ich-bin“ verstehenden LOGOS, der alles Gegenüber, alles mögliche Es und Du zurüknimmt in den absolut und total gesetzten Vollzug des „Ich-denke“. Dabei gelangt nun noch eine besondere Seite des Ansatzes der griechischen Ontologie zu schicksalsschwerer Bedeutung. Die Seinsfrage war dort von Anfang an im Horizont der Spannung von Allgemeinem und Einzelem angesetzt worden (ontologisch gesehen in der Frage nach dem Seienden als solchen und – das heißt – im Ganzen, KATHOLOU, im Allgemeinen), wobei das Allgemeine immer mehr den unbedingten Vorrang gewann, da das einzelne Seiende wie der einzelne Mensch vorweg schon vom problematischen Allgemeinen her, als besonderer Fall seiner entsprechenden Allgemeinheit ausgelegt war. Ein Aufgehen der grundsätzlich nicht in Allgemeinheit aufhebbaren oder unter sie subsummierbaren *Individualität*, jenes *Einzigartigen* und *Einmaligen*, das sich jedem Zugriff des Bestimmens entzieht, insofern jede Bestimmung allgemein ist, auf alle Einzelfälle dieses Allgemeinen anwendbar, ein Aufgehen dieses prinzipiell Unbestimmten und Unbestimmbaren kündigte sich zwar in dem von Aristoteles selbst kaum in seiner vollen Tragweite erfaßten Ansatz des HYPOKEIMENON AORISTON, der Materie des Seienden an, wurde aber durch den in seiner Entfaltung entwickelten absoluten Vorrang der ENERGEIA des eideischen Bestimmens wieder gänzlich in Vergessenheit und Verdeckung abgedrängt, so daß selbst eine christliche Philosophie kaum mehr zu ahnen vermochte, daß *hier* das von ihr so schmerzlich gesuchte und in der Philosophie vermißte *Personale*, das Einzigartige verborgen lag, und mit der hilflosen Wendung des „individuum est ineffabile“ ihre unerträgliche Spannung, ja heillose Zerissenheit zwischen Absolutheit des Allgemeinen in der Ontologie und des Personalen in Glaube und Offenbarung zum Ausdruck brachte. Vor dieser absoluten Übermacht des anonymen Allgemeinen mußte der Mensch immer wieder in letzte Zweifel an seiner Freiheit geraten, die DIKE und MOIRA oder auch die gnadenspendende Allmacht und Providenz des gewaltsam in die Ontologie gezerzten personalen Schöpfergottes zu vernichten drohten. Andererseits aber gab dieser Bezug zu vorgegebenem, unverfügbarem allgemeinen ordo dem Menschen auch eine letzte Gehaltenheit und Geborgenheit darin und eine Sicherheit und Klarheit in Motivation, Urteil und Wertschätzung seiner Handlungen, die er verlieren mußte, wenn dieses Gegenüber ihm entschwand, scheinbar hineingenommen in die Innerlichkeit der absoluten und totalen Subjektiv-

tät des ego cogito im neuzeitlichen LOGOS, in Wahrheit aber draußen gelassen und gänzlich vergessen hinter den bis zu Hegel hermetisch sich schließenden Wänden der Geist-Monade, in der dieser Geist nun alles zu haben glaubte, Leben, Bewegung und Begegnung, rettungslos in seinen dialektischen Monolog befangen, während doch der eigentliche dialogische Partner gerade hier so deutlich in seinem Entzug sich meldet, daß seit Nietzsche und Kierkegaard bis zu Heidegger und Sartre die Geister in diesem unheimlichen Tempel des Hegelschen Geistes zum Aufbruch und Durchbruch rüsteten, gleich Nietzsches „tollem Menschen“, den eigentlichen Partner des Dialogs zu suchen – mit der brennenden Lampe am hellen Mittag. . .

Aber das Lebens- und Weltgefühl der Vielen und damit Einzelleben und Geschichte sind indes noch immer bestimmt von der Auslegung, beziehungsweise Vergessenheit oder besser der Vortäuschung eines Gegenüber im LOGOS als Allgemeinem, die seit Descartes zur absoluten Subjektivität des ego cogito geworden ist. Diese Allgemeinheit hat zwar den triumphalen Aufstieg der Wissenschaft ermöglicht, die so, ohne es heute noch recht wahrhaben zu wollen, ihren Ursprung in der griechischen Ontologie hat. Aber von dieser Wissenschaft so besessen, daß er sich bisweilen schon zu der sich selbst nicht mehr verstehenden Forderung von „Wissenschaftlichkeit“ für die Behandlung *aller* dem Menschen aufgegebenen Fragen, wie Freiheit, Personalität, Gott und Unsterblichkeit versteigt, sieht der so vom Anspruch wissenschaftlich-technischer Bewältigung des Seienden faszinierte Mensch nicht mehr die Grenzen des Anspruchs der Wissenschaft, die in Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit liegen, die ihm vor allem nicht gestatten, auf diesen Anspruch selbst noch eigens zu hören und zu achten, statt ihm einfach blind zu gehorchen. Alles ist vom Macht- und Willensanspruch dieses absolut allgemeinen Ich-Geistes in Dienst genommen, der sich gleichermaßen verwirklicht im totalen Staat, in marxistisch sich verstehender Gesellschaft, im Absolutismus von Wirtschaft, Produktion und Fortschritt, wo das Einzelne und auch der einzelne Mensch nur mehr funktionalen Sinn hat in Bezug auf diesen Überwillen der absoluten Geistbewegung, dessen eigene geschichtliche Dynamik in seiner monologischen und immanenten Verlassenheit sinnlos bleibt und so den Menschen in eine letzte Sinnlosigkeit und grauenhafte Einsamkeit stößt, der er weder im Trubel gesellschaftlichen Lebens, noch in der Scheingemeinschaft staatlicher, parteipolitischer oder sonstiger organisierter Interessenverbände, weder im Taumel weltweiter Völker- und Kulturverbindung, noch in den alltäglichen „redseligen Verbrüderungen des Man“ (Heidegger) entgeht – und noch über die letzte Innigkeit der Liebe muß immer wieder ihr eiskalter, todbringender Schatten fallen, so lange der geschichtlich mächtige „Weltgeist“ im Monolog seines Denkens befangen bleibt, das in allem Gegenüber nur sich selber sucht und findet, es nur als Im-Andern-bei-sich-selber-sein versteht und damit niemals und nirgends einem echten Du begegnen kann, wenn nicht erst das Denken selbst sich seines längst vergessenen Gegenüber, des Seins sich erinnert, zu einem dialogischen Seinsverständnis, das heißt des fundamentalontologischen Gegenüber findet, aus dem es dann erst im Mitmenschen, aber nicht nur in diesem, sondern schließlich in allem Seiendem wieder einem

Du zu begegnen vermöchte wie in mythischer Vorzeit, da die Welt „voll von Göttern“ war, in allem Seienden einem einzigen, dem letzten und eigentlichen Du.

Gibt es einen Weg aus dieser Einsamkeit und Du-Verlassenheit des seinsvergessenen Menschen in unserer geschichtlichen Stunde? Und zwar einen philosophisch, genauer ontologisch gangbaren? (Von dem des Glaubens ist hier zunächst nicht die Rede – weil mit dem ontologischen gewissermaßen erst ein legitimer Zugang zum Weg des Glaubens gesucht wird, ein heute noch mögliches *praeambulum fidei*). Die Existenzphilosophie und Existenzialontologie von Nietzsche und Kierkegaard bis zu Heidegger, Sartre und Jaspers usw. hat ihn seit Hegel gesucht (auf seine Weise auch Marx, der die „Entfremdung“ des Menschen zwar erkannte, aber sie nur noch vertiefen und vollenden mußte, da er trotz allen „Umkehrungen“ Hegels doch grundsätzlich dessen Ansatz und damit dem Schicksal der bisherigen Ontologie verhaftet blieb.). Aber teils blieb sie mit aller ihrer Kritik an der traditionellen Ontologie in dieser stehen und damit deren Schicksal weiter verpflichtet (wie etwa Nietzsche und Sartre), oder sie suchte ihre Zuflucht voreilig in einem Glauben, der eben erst ontologisch vermittelt werden sollte (Kierkegaard, Jaspers), oder sie ließ dort, wo sie auf rein ontologischem Weg zum ursprünglichen, fundamental-ontologischen Gegenüber von Denken und Sein zurückfand, – was bis jetzt einzig bei Heidegger der Fall zu sein scheint – dieses Gegenüber fast mit Gewaltamkeit in einer dem Griechischen ähnlichen schwebenden Unbestimmtheit, aus einem vielleicht in der letzten Geheimnistiefe der Person des Denkers selbst wurzelnden Erschrecken heraus vor den letzten Konsequenzen dieses Ansatzes, die in ihm selbst beschlossen liegen und in allen Wendungen, in denen er zur Sprache kommt, entgegen der gewaltsamen Zurückhaltung des Denkers durchblicken, nämlich davor: dieses Gegenüber als personal-dialogisches zu verstehen.

Von dieser bisher am weitesten gebahnten Wegstrecke der neuen Denkbe mühung um den ursprünglichen Dialog mit dem Sein aus versuchen die hier ohnehin schon in unbefriedigender Beschränkung der Darstellung nur skizzenhaft andeutbaren Gedanken mühsam weiterzutasten. Dabei kann nun nach der knappen Explikation ihrer Aporetik im geschichtlichen Durchblick die oben in ihrer Dreifachheit formulierte fundamentalontologische Frage nach dem Gegenüber von Denken und Sein unmittelbar angegangen werden, ohne daß die knappe Zeichnung einer möglichen Struktur des Gegenüber sogleich leerer formalistischer Spielerei verdächtigt werden darf.

Wir haben gesehen, daß Denken im weitesten Sinn als ENERGEIA des Bestimmens in Erfahrung und Erkenntnis, Erleben, Anschauen, Fühlen usw. immer auf ein ihm selbst unverfügbares vorausgesetztes Unbestimmtes bezogen ist, auf das es alles Bestimmte bezieht und beziehen muß, soll es wahr sein. Alles Denken in diesem Sinn ist Antwort auf eine Frage, die es sich nie nur aus sich selbst zu stellen vermag, in die es sich schon immer unverfügbar gestellt findet, ist Entsprechen zu einem Anspruch, der es selbst ernötigt. Freilich ist es ein anderes, dieser Frage einfach denkend zu folgen, diesem Anspruch zu entsprechen, dieser Notwendigkeit sich zu fügen – und auf den Anspruch und die

Notwendigkeit selbst zu achten. Mit dem Achten darauf beginnen wir den Versuch der Antwort des ersten Teils unserer dreifachen Frage: Wie wird dieses vom Denken Unterschiedene ihm selbst Unverfügbare und dieser Bezug selbst noch erfahren? Gewiß nur und erst im Denkvollzug selbst: erst im Bestimmen meldet sich sein vorausgesetztes Unbestimmtes. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß es darin auch erst konstituiert würde. Mag auch die Prädikation, die sprachliche Darstellung des Unbestimmten nur in Bestimmungen negativer Art (Un-bestimmtes) möglich sein: sie ist nicht mit seiner Erfahrung unmittelbar identisch. Denn eben im Versuch und nur in ihm, die Voraussetzung des Bestimmens selbst noch zu bestimmen, wird die Defizienz des Bestimmens und der Entzug der Voraussetzung in demselben erfahren. Im herrschüchtigen Zugriff des Denkens, im Versuch, das Sein selbst als Gedachtes zu erfassen, entzieht sich dieses – und ist gerade und nur in solchem Entzug gegenwärtig: alles Gedachte, alles Seiende weist nur zurück auf seine ARCHAÏ Denken und Sein, die sich in ihm selbst verbergen und entziehen, da sie selbst niemals ON sind, sondern die einheitliche Bewegung seines LEGEIN. Man kann sich hier auch nicht mehr zu einer dialektischen Sophisterei (die freilich bei Hegels LOGOS ihren Anhalt finden kann) versteigen, indem man den Vermittlungsanspruch an jede Erfahrung stellt und zudem auf die gesprochene Sprache verlegt: Jede Erfahrung und ihr Inhalt muß sich vermitteln, das heißt bestimmen und tut es de facto selbst dann noch, wenn sie in negativen Wendungen von dem Gemeinten als Vor-sprachlichem, Un-säglichem, Un-bestimmtem spricht, so daß man gewissermaßen vermittels der sprachlichen Bestimmung auch zur Erfahrung erst kommen könnte. Aber ist denn diese je in der sprachlichen Bestimmung als solcher gegeben, gleichsam darin wie in einem Gefäß dem andern zu stellbar? Kann etwa die Negativität des Bestimmens der bestimmten Negation selbst noch unbestimmt werden? Oder wird umgekehrt die prädikative Bestimmung immer nur im und aus dem Nachvollzug der Erfahrung verstanden, so daß diese vielmehr das für jede sprachliche Vermittlung Vorausgesetzte wäre denn das erst in dieser selbst Vermittelte? Und wenn eben diese Voraussetzung des Sprechens und Bestimmens gemeint ist, dann kann man nicht diese selbst noch als Gesprochenes und Bestimmtes haben wollen: Der letzte Akt des Vollzugs kann sich niemals selbst thematisierend in den Griff bekommen, man wird seiner nur im Vollzug selbst inne. Indem das Denken sich auf ein Denken einläßt, erfährt es auch schon das ihm Unverfügbare, das Nicht-Denken, das Sein im Unterschied dieses Nicht zum Denken, und zwar so, daß selbst das Nicht dieses Unterschiedes nicht nur sein Werk ist, sondern zumal auch das des Seins.

Welcher Art muß nun solches Sicheinlassen des Denkens sein, damit es sich nicht seine eigene Erfahrung des Gegenüber sogleich wieder mißdeutet in dem an der traditionellen Ontologie aufgezeigten Sinn? Das Unverfügbare wird sogleich wieder verdeckt, wenn das Denken sich selbst in Bestimmen, Beweisen, Begründen zu erfüllen meint. Denken nach dem Prinzip des Grundes, dem principium rationis sufficientis reddendae, macht immer noch sich selbst zur letzten Instanz seines Gegenüber, das auf es zurückbezogen wird (reddendae), vor ihm sich auszuweisen hat. Das mag gegenüber den Dingen und Gegenstän-

den, für das Denken des Seienden gelten, das Unverfügbare aber kann solchem Denken nicht begegnen, es würde darin sogleich wieder zu einem Verfügbaren, im und durch das Denken Begründeten. Wenn das Denken sich als begründendes allein aufspreizt, schließt es sich selbst vom Sein ab, das ihm aber in dieser Vergessenheit gleichwohl zum harten Schicksal wird, wie die letzte Phase abendländischer Ontologie und Geschichte zeigt, die so dennoch Seinsgeschick ist.

Dem Unverfügbaren begegnen kann also nur ein *sich fügendes Denken*. Eine Wandlung des bisherigen Denkens ist dazu notwendig, ein METANOIEIN im tiefsten Sinn. Wenn aber das Denken im Fragen anhebt, dann allem zuvor eine Verwandlung des Fragens selbst, ein tieferes Selbstverständnis des Fragens: daß dessen ursprünglichste und tiefste Form nicht der Zweifel ist, Fragen und in Frage stellen von allem aus eigener Mächtigkeit und Verfügbarkeit, sondern, daß im Fragen selbst schon jenes Unverfügbare sich meldet und der Bezug des Gegenüber darin, daß Fragen immer *Fragenkönnen* und *Fragenmüssen* zumal ist, in Frage stellen und in Frage gestellt sein, Freiheit und Notwendigkeit. Das seinsfromme Fragen der Griechen, das sich als THAUMAZEIN, als Verwundern und Staunen darüber versteht, daß etwas ist, läßt etwas von dieser ursprünglichsten Form ahnen. Aus dem Ursprung solchen Fragens vermag das Denken erst von seinem eigentlichen Gegenüber betroffen zu werden, wird es seines tiefsten Wesens inne als Horchen und Vernehmen eines Zuspruchs des Unverfügbaren, das als echtes Gegenüber nur solcher Vernunft begegnet und sich der Herrschucht des Verstandes schlechthin verweigert. Das ängstlich auf Selbstsicherung bedachte Begründen und kritische Prüfen gelangt niemals von sich weg zu einem echten Anderen. Dieses wird nur erreicht in Hingabe aus abgründiger Freiheit, im freien Wagnis des Absprungs von sich selbst in den Abgrund des Gegenüber.

Aber wird damit das Denken nicht in seinem letzten Grund der Willkür und Beliebigkeit ausgeliefert oder unkontrollierbarer Existenzmystik? Gewiß muß Ontologie, will sie ihr eigenes Fundament erfahren, unweigerlich existenziell in diesem Sinn werden, und der blinde Glaube, die dogmatische Behauptung oder bornierte Forderung eines durch und durch kontrollierbaren, das heißt über sich selbst verfügbaren Denkens ist nur eine tragische, heillose Illusion, die selbst dem Schicksal der seinsvergessenen Ontologie der Neuzeit unterliegt. Dennoch ist diese Freiheit des neuen Denkens des Horchens und Vernehmens, der Hingabe und des Sprunges weder absolute, grundlose Willkür noch Preisgabe seiner selbst aus Schwäche und Verzweiflung an sich selbst. Wenn es auch den letzten Grund seines Vollzuges nicht in sich selber hat, nicht dieser selber ist, so ist es doch nicht grundlos, Freiheit ohne Bindung und Notwendigkeit, sondern diese, das, was seine Hingabe legitimiert, ermöglicht und ernötigt, liegt im Sein, in dessen Anspruch, Zuspruch und Ruf. Im freien Wagnis des Sprunges in den Abgrund des Zuspruchs erspringt es sich seinen eigenen Ursprung. Was das Denken ist, den Vollzug der Freiheit seiner Hingabe, seines Entsprechens, verdankt es dem Zuspruch des Seins. So könnte nun die gegenteilige Gefahr sich melden, daß die Freiheit solcherart ganz und gar der Notwendigkeit des Seins zum Opfer fiele, diese zur Determination des Denkens würde. Allein die Notwendig-

keit, der die Freiheit rufende Zuspruch wird je und je erst im Sprung selbst erfahren, keines geht dem andern voraus, beide sind eins und zumal, Notwendigkeit und Freiheit im Vollzug des Entsprechens und Zusprechens, im Gespräch des Gegenüber. Zudem aber zeigt sich für das Sein dieselbe Verschränkung: sein Zuspruch kann ja nur sprechen, wenn das Denken ihn vernimmt, auch in der Weise des Vergessens. Es ist so seinerseits in der unbegründbaren, abgründigen Freiheit seines Zuspruchs auf das Denken angewiesen, hat in diesem die Ermöglichung seiner Ankunft in der Weise des Entzugs. Wie wir oben sahen: Erst und nur im Bestimmen vermag sich dessen Voraussetzung zu zeigen als das Unbestimmte (Woran der Bestimmtheit), wenngleich nur so, daß es sich darin gerade als solches verbirgt, insofern es dabei nur als Entzug des Bestimmens offenbar wird. Vom Sichschenken und Sichschicken des Seins an das Denken hängt zwar dessen Freiheit ab, das Sein ist Geschick und Schicksal des Denkens, aber im Sinne eines Genitivus subjektivus und objektivus, soferne es seinerseits der Freiheit des Denkens verpflichtet bleibt. Schicksal und Freiheit heben sich so nicht gegenseitig auf, sondern bedingen und ermöglichen einander in diesem Gegenüber ebenso wie Aktivität und Passivität, Spontaneität und Rezeptivität. Diese Hingabe ist in sich selbst Aktivität, höchste Spontaneität, hinsichtlich ihres sie selbst ermöglichenden Woran Passivität und Rezeptivität, ebenso die Entäußerung des Seins.

Eine eigenartige Verschränkung zeigt sich also im Gegenüber von Denken und Sein: Der Abgrund der Freiheit des unverfügbaren Zuspruchs des Seins ist der „Grund“, die Notwendigkeit und Möglichkeit der abgründigen Freiheit der Hingabe und des Entsprechens des Denkens, diese ihrerseits aber „Grund“ als Ermöglichung des Zuspruchs, der Ankunft des Seins. Beide „sind“ aber nichts anderes als diese Vollzüge: das Sein „west“ ganz und gar als Ermöglichen und Ernötigen des Denkens in der freien Entäußerung seiner selbst an dieses. Das Denken waltet ganz und gar als Vernehmen und Entsprechen, als Hingabe an das Sein und darin als Ermöglichen von dessen Wesen, beide wesen sie in und aus diesem gegenseitigen Ermöglichen und Schenken des Wesens, das Denken als HOMOLEGEIN (Entsprechen) zum LEGEIN (Zusprechen) des Seins und umgekehrt. So ist keines, was es ist, für sich und ohne das andere, sondern jedes west durch und durch im anderen und durch (DIA) das andere. Was eigentlich „ist“, ist so der Bezug und Vollzug des Gegenüber, das LEGEIN als DIA-LEGEIN, der LOGOS als DIA-LOGOS, welcher nicht ein Drittes neben, außer oder über beiden ist, sondern deren beider Wesen (verbal verstanden!) im einen und selben untrennbaren Ereignis des Gegenüber, des dialogischen LOGOS, der eines dem anderen öffnet und offenbart.

IV.

Inkarnation des dialogischen LOGOS

Eine Hingabe wie die eben im Seinsdenken gezeichnete scheint uns aber undenkbar und unvollziehbar einem Anonymen oder Es-haften gegenüber. Das Denken selbst wehrt sich dagegen, wenn man das Sein etwa mit Heidegger in dieser Anonymität beläßt und gleichwohl solche Hingabe verlangt. Und diese Erfahrung ist ebenso ernst zu nehmen wie jede andere, soll nicht auch noch dieses Seinsdenken einer Borniertheit geziehen werden wie das wissenschaftliche, begründende metaphysische. Solche Hingabe scheint nur möglich an das Du, oder vielmehr in ihr erfahren wir in einzig adaequater Weise das Du.

Aber wird hier nicht mit einer Erfahrung argumentiert, die wir bereits aus dem zwischenmenschlichen Gegenüber haben, das wir doch aus dem ontologischen allererst verstehen und in ihm als seinem Ursprung fundieren wollten? Bewegen wir uns hier nicht in einem Zirkel? Haben wir nicht auch in der vorhergehenden Charakteristik des ontologischen Gegenüber mit allen Bestimmungen desselben schon immer Anleihen im Ontischen gemacht, uns in versteckten Analogien zum ontischen Unterschied eines gegenständlichen und eines zwischenmenschlichen Gegenüber bewegt? Dann muß dieser Zirkel selbst zu denken geben: Wir vermögen das Ontologische (Gegenüber) immer nur am Ontischen und mit dessen Bestimmungen zu fassen, den Ursprung, die ARCHE nur am Entsprungenen und durch es, obgleich wir es dabei als das Vorgängige und Vorausgesetzte verstehen. Es ist dies nur in letzter Schärfe jene Verschränkung, die wir am Verhältnis des Bestimmens und unbestimmten Ermöglichens desselben immer wieder beobachtet haben. Darin zeigt sich nur nun der letzte Sinn des LEGEIN des ON und damit die Antwort auf die zweite der dreifachen ontologischen Frage: daß nämlich nicht nur das ON in seine zwiefältige ARCHE des LEGEIN als DIALEGEIN zurückweist, unabtubar an sie gebunden ist, sondern auch die umgekehrte Bindung besteht. Der Dialog von Denken und Sein spielt nicht irgendwo in mystischen Bereichen jenseits des Seienden, sondern in und an diesem, genauer als das Ereignis und die Geschichte der jeweiligen Offenbarung des Seienden selbst. Dessen jeweilige Ausgelegtheit ist das Ereignis des ontologischen Dialogs, deren geschichtlicher Wandel wurzelt im Ineinanderspiel von Schicksal und Freiheit im Dialog. Die Wahrheit des Seienden ist das Ereignis dieses Dialogs. Daher kann sich keine der jeweiligen geschichtlichen Auslegungen fixieren und absolut setzen in der Hoffnung, ein für allemal sagen zu können: das *ist* das und das. Solches Urteil bleibt in seiner differenzialen Identifikation von Subjekt und Prädikat, wie wir schon sahen, dem geschichtlichen Wechselspiel und Widerspiel des Gegenüber im Dialog verpflichtet, in dem das letzte Geheimnis der Geschichte wurzelt.

Die Hybris und Verblendung naturwissenschaftlichen Weltverstehens glaubt heute weithin ihre Urteile und ihre Wahrheit in geschichtsloser und zeitloser Gültigkeit fixieren zu können. Doch die Sterne *sind* in Wahrheit etwas anderes für den Griechen, der unter ihnen die beiden Dioskuren sucht, für den Christen, der in ihnen die Allmacht und Weisheit des Schöpfergottes bewundert, für den

Astronomen oder für den Konstrukteur einer Weltraumrakete – oder auch für den Dichter, der in ihnen noch immer ein anderes zu erfahren vermag als der fortschrittstrunkene Mensch, der heute immer mehr dort oben nur noch ein unendliches Experimentierfeld erblickt, in dem die größere Macht der beiden Hemisphären der Erde sich als größere technische Perfektion zu bewähren hat. Diese Beispiele der Geschichtlichkeit der Wahrheit und Offenbarkeit des Seienden wären unendlich fortzusetzen an Fluß und Berg, Wiese und Wald, Haus und Hausgerät, zuletzt und zumeist am Menschen selbst, dessen Wandel im Zusammenhang mit dem Gegenüber von Denken und Sein wir bereits aufgezeigt haben.

Dennoch geschieht diese geschichtliche Konkretion des ontologischen Dialogs nicht unmittelbar. Das Denken findet sich mit seinem je neuen Vollzug der Freiheit des Entsprechens schon immer bereits in einer Auslegung von Ding und Tier, von Mensch und Gott vor, in der gewesenes Denken und Dichten, das Entsprechen des Menschen zum Zuspruch des Seins in jeder Form sich niedergeschlagen hat, konkret geschichtlich geworden ist, der dialogische LOGOS inkarnierte. Schließlich ist in jedem Wort diese geschichtliche Antwort auf den Ruf des Seins versammelt, und wir vernehmen diese auch deutlich genug, wenn wir auf die ganze Schwingungsweite eines Wortes uns noch einzulassen vermögen und nicht seine unausschöpfbare Sinnfülle ein für allemal für die Kärglichkeit wissenschaftlich exakter und eindeutiger Terminologie preisgeben: Weg und Flamme, Wasser und Nacht, Helle und Dunkel, oben und unten. . . So spricht in jedem Wort, in dem Seiendes offenbar wird, gewesenes Menschentum zu uns, die Dichter und Denker, das Volk und der Einzelne, von denen wir im Wort das Ding empfangen, jeweils, zuerst und zutiefst. In jedem Wort, in allem Seienden als Gesagtem spricht so schon immer mitmenschliches Du zu uns, vernehmen wir in diesem und durch dieses hindurch den Zuspruch des Seins. Dann müßten wir dort am reinsten und tiefsten das Sein erfahren, wo wir dem mitmenschlichen Du am reinsten und tiefsten begegnen, die unbedingteste Hingabe leisten, das kühnste Wagnis, den freiesten Sprung, wo wir am deutlichsten die Erfahrung der Einzigartigkeit machen: in der *Liebe*. Und doch: was hier eigentlich und zuletzt erfahren wird, ist weder das konkrete, einzigartige Du, noch das in ihm sich offenbarende Du-hafte Sein, – sondern die Liebe selbst, der dialogische LOGOS in seiner Inkarnation im lebendig konkreten Austrag des Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit, Verdienst und Gnade, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Tod und Unsterblichkeit, Leid und Glück in unlösbarem Zumal, die Inkarnation des LOGOS im Staub dieser Erde, im Feuer der Leidenschaft und in der stillen Glut der Dauer in Alltäglichkeit und Opfer, in Geduld und Verzicht – die Inkarnation der Liebe in Fleisch und Blut.

Hier deutet sich auch schon die mögliche Lösung der dritten der dreifachen ontologischen Frage, der nach der Möglichkeit eines Zur-Sprache-bringens dieses Vollzuges an: Sprache in Worten mit allgemeiner Bedeutung, jedwedes Sprechen über. . . vermag dies nicht mehr zu sagen, was hier ist, weil es grundsätzlich unthematisierbar und einzigartig ist. So kann hier die Sprache die gemäße Sage des Gegenüber nur sein, wenn sie sich selbst, obgleich in Worten wie die all-

gemeine Sprache sprechend, als Sprechen *mit* dem Gegenüber, als Sich-aussagen im Vollzug desselben versteht, so daß jedes Wort einzigartigen Charakter gewinnt in der Beziehung auf das Gegenüber. Jedes Wort, das aus der letzten Innigkeit dieses Bezugs zum Geliebten gesprochen wird, hat seine Allgemeingültigkeit verloren, oder vielmehr den Ursprung von Allgemeinheit und Einzelheit erreicht in dem hier aufgehenden Sinn von Einzigartigkeit, in dem immer die Erfahrung des jetzt erst eigentlichen, tiefen und ursprünglichen Erkennens der Dinge gemacht wird, vor allem aber der Worte „Du“ und „Liebe“ selbst, die keiner mehr als ein Allgemeines ausspricht und versteht, wenn er im Vollzug ihrer Erfahrung selbst steht.

V.

Notwendigkeit personaler Offenbarung des Seins als Du

Dennoch ist diese Weise des Aufgangs des eigentlichen Gegenüber nicht erst aus seiner Erfahrung in der zwischenmenschlichen Konkretion ableitbar. Wie könnten wir je wissen, daß das, was wir hier erfahren, *das Du, die Liebe* ist, wenn wir nicht allem zuvor schon immer irgendwie wüßten und verstünden, was „Du“ heißt und „Liebe“, in jenem dunklen Ahnen, in der brennenden Sehnsucht, im unermüdlichen Streben nach Glück, das der Atem unseres Lebens ist?

Wir könnten diesen Bezug nicht vom Es-haften unterscheiden, dieses von ihm her als defizient begreifen, auch noch den Dingen gegenüber das Ungenügende rein wissenschaftlich technischer Erfassung gegenüber dichterischer, künstlerischer, mystischer, religiöser, kurz liebender erfahren und den Sollensanspruch im Menschlich-Personalen vernehmen, zuletzt und zutiefst im Geliebten – wenn nicht das Sein alles Seienden sich vorgängig zu all den geschichtlich konkreten Vollzügen des Dialoges schon als Du, das heißt personal geoffenbart hätte. Denn weder können wir diese Du-haftigkeit aus dem Mitmenschlichen erst für den gefragten Ursprung seiner selbst deduzieren oder analog übertragen, noch aber auch ursprünglich beim reinen ontologischen Dialog beginnend das Zwischenmenschliche erst erreichen. Nur aus und in der jeweiligen Inkarnation verstehen wir den dialogischen LOGOS, den konkreten Vollzug aber als seinen wiederum nur durch ihn selbst. Der jeweilige Vollzug der Liebe setzt schon ihre Erkenntnis voraus, das Wissen um das eigentlich Gesollte – und diese, die Offenbarung ihres Wesens wird wiederum erst im jeweiligen Vollzug in je einzigartiger Weise geschenkt.

So ist dieser „Zirkel“, daß je schon geschehende Offenbarung des LOGOS sich nur im je neuen Vollzug einzigartig ereignet, der DIALOGOS je und je *in seiner Inkarnation* waltet als offenbarende Zuwendung von Denken und Sein, Mensch und Du in seinem Gegenüber, das Letzte Geheimnis der Geschichte selbst als währendes Ereignis dieser Inkarnation. Inkarnation wäre somit je und je das Ereignis der immer schon geschehenden Offenbarung des Seins als

Du – in Verhüllung und Entzug. Diese Verdeckung, dieser Entzug liegt einmal schon im DIALOGOS selbst, darin, daß Sein sich nur im Gegenüber zum Denken offenbart, sich im LOGOS an dieses entäußert hat „von einster“ (Heidegger) als das sich seiner Verfügung entziehende Unverfügbare, das aber eben auch nur in solchem Entzug sich zeigt, zum anderen liegt eine nochmalige Verbergung darin, daß dieser LOGOS als Austrag des ontologischen Gegenüber sich selbst nur ontisch ereignet, je und je in geschichtlich-personaler Konkretion zwischen Mensch und Mensch, wenn das Denken die letzte Tiefe seines Wesens erreicht in der Liebe, darin, daß *die* Liebe nur offenbar wird, in dieser und jener, in *meiner* Liebe. Eben diese menschliche Liebe erfährt aber noch in ihrer glücklichsten Erfüllung und Vollendung ihr Zurückbleiben hinter dem eigentlichen reinen LOGOS als DIALOGOS, hinter *der* Liebe, erfährt ihre Endlichkeit, wie man zu sagen pflegt. Was Dialog, was Liebe eigentlich ist, wird so jeweils mehr im Gesollten als im Erreichten erfaßt, mehr in allen Weisen der Offenheit zur Zukunft hin, in Ahnen, Suchen, Sehnen, im Streben nach Glück, in Glaube und Hoffnung, als im gegenwärtigen Genuß. Dort also, wo aller menschliche Vollzug der Liebe am intensivsten seine Grenze erfährt, vielleicht noch der scheinbar glücklichsten Liebe letztes Ungenügen, deren geheime Brüchigkeit sich zeigt, zuletzt und unweigerlich für jeden in der Offenheit zum Tode ihre härteste Verweigerung, ihr äußerster Entzug spürbar wird, – *dort* geschieht ihre Offenbarung im Entzug, die das *Wesen* des *Geheimnisses* ist.

Hier läßt sich dann der Entzug durch keine Sophisterei mehr in eine bloße bestimmte Negation verfälschen, die das Sichentziehende erst vom ontischen, vom innerweltlichen, zwischenmenschlichen Dialog *her* konstituieren und konstruieren würde als ein bloßes Gemächte des Menschen, das als Surrogat und Kompensation der eigenen Unzulänglichkeit im Vollzug erklärt werden könnte. Denn wie kann denn diese Unzulänglichkeit, die ganze Schwere der Erfahrung der Defizienz selbst noch erklärt werden, wenn sie selbst als das Erste und Einzige gesetzt wird? Vielmehr erfährt der menschliche (ontische) Dialog sich ständig selbst von jenem Uneinholbaren her in seinem Wesen ermöglicht und bestimmt, so freilich, daß er in seinem Vollzug seine (ontologische) Voraussetzung grundsätzlich nie erreicht, aber ihrer nur im Wagnis des Vollzugs inne wird, und eben dort und dann, wo dieser die grundsätzliche Uneinholbarkeit des Ursprungs erfährt, gleichgültig, ob er nun scheinbar menschlich glückt oder scheitert. Jeder Vollzug menschlicher Dialogik scheitert vor seinem Gesollten, vor seinem ontologischen Ursprung. Aber die Erfahrung der Brüchigkeit, Unvollkommenheit, Ungenügsamkeit und Endlichkeit, eben dieses Scheiterns selbst kann nur *von jenem her* gemacht werden.

Scheitern unseres Vollzuges ist aber nicht erst die Vermittlung *hin* zu jenem, als ob wir es erst erreichen müßten, – sondern *in* diesem ist es schon immer da, im Zerbrechen des Menschlichen geschieht der Einbruch des *Göttlichen*, wenn diese im inkarnierenden LOGOS gemachte Erfahrung eines personalen Seins sich selbst als die des Göttlichen versteht. Dann aber ergibt sich das Paradox: *im* Scheitern ist selbst die Erfüllung und Vollendung gegenwärtig, in der letzten Heillosigkeit ereignet sich das Heil.

Wenn man dieses hier als tiefstes Wesen des Denkens erfahrene dialogische Denken kein Denken mehr nennen will, weil es kein solches im üblichen Sinn der bisherigen Metaphysik mehr ist, sondern Glaube, Hoffnung, Liebe, wenn man dieses Existenziellwerden der Philosophie in ihrem eigenen Fundament nicht mehr Philosophie nennen will, so wird man vielleicht einsehen, daß dann aber dieser existenzielle Vollzug von Glauben, Hoffen, Lieben sich als Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung aller Ontologie und alles philosophischen Denkens erweist, der inkarnierende LOGOS, der LOGOS SARX als Stifter der Philosophie. Philosophie und Glaube, Mensch und Gott wären ursprünglich einander erhellend verschwistert im LOGOS SARX, seit seiner Offenbarung von einsther – „seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander. . .“