

9962

Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins



– Maximen und Reflexionen¹ –

Von MAX MÜLLER (München)

Eugen Fink, dem Freund und Weggenossen,
als nachträgliche Gabe zu seinem 60. Geburtstag (11. 12. 1965).

- I. Zum Sinn-Begriff.
- II. Von der Sinn-Frage und der Sinn-Gefährdung.
- III. Über die Sinn-Sicherung durch Sinn-Vermittlung.
- IV. Von der Sinn-Gewißheit durch Sinn-Unmittelbarkeit.
- V. Über das Verhältnis von Sinn-Erfahrung und Wirklichkeitserfahrung und den Unterschied von Seins-Sinn und Heils-Sinn.

I.

Eine Meditation über den Sinn unseres menschlichen Lebens, unserer eigenen Existenz, und über die Bedrohtheit und evtl. Sicherbarkeit dieses Lebens-Sinnes, wie wir sie hier anstellen wollen, steht vor der Notwendigkeit, zunächst zu sagen, was wir unter solchen Termini wie „Sinn“, „sinnvoll“, „sinnhaft“ einerseits, „Unsinn“, „sinnlos“, „sinnwidrig“ andererseits verstehen.

Bei der Beschreibung unseres Sinnverständnisses (und unsere Überlegung soll rein deskriptiv, d. h. phänomenologisch beschreibend, und nicht spekulativ, d. h. metaphysisch deduzierend vor sich gehen) fallen zunächst drei Grundbedeutungen, in denen „Sinn“ vermeint wird, ins Auge:

1. der theoretisch-abstrakte Sinn der Worte, Sätze und Urteile.
2. der praktisch-konkrete Sinn der Handlungen und einzelnen Lebensvollzüge.
3. der absolute Sinn als der Selbstsinn der Ganzheit des Lebens und seiner Welt.

¹ Die hier (unbescheidenerweise mit einem goetheschen Untertitel versehenen) entwickelten Grundsätze (= Maximen) und die meditative Überlegung ihrer Erfahrung (= Reflexionen) bildeten das Gerüst zweier Gastvorlesungen, welche am 1. 7. 1965 an der *Universität Würzburg* und am 5. 4. 1966 an der *Universität Zagreb (Jugoslawien)* stattfanden. Besonderen Gewinn verdankte dabei der Vortragende jeweils den den Vorlesungen nachfolgenden ausführlichen philosophischen Diskussionen (im „Philosophischen Seminar I“ der Würzburger Universität unter der Leitung von Prof. Heinrich Rombach und im „Philosophischen Club“ Zagrebs unter der Leitung der Kollegen Danilo Pejović und Vladimir Filipović).

Jeder dieser drei Sinnbegriffe gehört einer anderen Sphäre an. Was ist mit einem jeden von ihnen gemeint, wie verhält sich ihre Unterschiedenheit zu jener Identität, welche es erlaubt, für alle drei dennoch das gemeinsame Wort „Sinn“ zu gebrauchen?

1. Wort, Satz, Rede, Behauptung, Urteil sind sinnhaft oder sinnvoll, wenn sie etwas „bedeuten“. Sie bedeuten aber etwas, wenn sie auf etwas *hin*deuten, das nicht nichts ist. In dieser Deutung treffen sie es; in diesem Treffen gelingt die intendierte Übereinstimmung. Wenn diese erreicht ist, ist das Meinen, Sagen, Reden, Behaupten richtig. Die Richtigkeit ist also Richtigkeit eines intentionalen „Verhaltens-zu“, dessen Absicht und Hinsicht erfüllt wird durch die wirkliche Anwesenheit dessen, auf das es abgesehen ist, auf welches hingesehen wird. „Sinnvoll“ heißt daher hier soviel wie Erfüllbarkeit oder Erfülltheit der Tendenz durch die mögliche oder wirkliche Anwesenheit dessen, zu dem hin sie „tendiert“. Die Erfülltheit ist zugleich eine „Übereinstimmung“, in welcher ein Ganzes zustande kommt durch das Übereinstimmen des intendierenden Aktes und des intendierten antreffbar-angetroffenen Gegenstandes, das Ganze eines sich ergänzenden Zusammenspiels, einer richtigen Gefügtheit, welche die „Sinnvollheit“ der sich vollziehenden Fuge entspringen läßt.

Diese Fuge ist die in jeder Richtigkeit sich neu aktualisierende Wahrheit. Diese rechtfertigt die zustandegekommene richtige Zusammenfügung von Akt und Gegenstand, von subjektivem und objektivem Sinn, welche beide das Prädikat „Sinn“ erst von dieser Rechtfertigung her in diesem übereinstimmenden „Zusammen“ voll verdienen.

2. Die Richtigkeit als die einzelne und damit vereinzelt Richtigkeit, als die isolierte und damit abstrakte Übereinstimmung einer einzelnen Intention mit den einzelnen Intendierten ist „sinnhaft“ nur in einer eingeschränkten, partialen Bedeutung. Erst dadurch, daß durch Wortsinn, Satzsinne, Urteilssinn das einzelne Schen eingefügt wird in die Wahrheit, daß durch die Fülle partialer gelungenen und damit sinnhafter Übereinstimmungen das „In-der-Wahrheit-sein“ des Menschen und damit sein Sein als *wahres* „In-der-Welt-sein“ sich realisiert, werden die Einzel-„Sinne“ vom Ganzen der Wahrheit her *ermächtigt*, sinnhaft zu sein und damit überhaupt erst eigentlich zu sein. Die Sinnfrage ist eine Rechtfertigungs- und Ermächtigungsfrage, eine „quaestio juris“: eine transzendente Frage, keine transzendente und keine immanente; also keine Frage nach einem mundanen oder transmundanen Faktum. Das Rechtfertigend-Ermächtigende der theoretischen Geltung oder des theoretischen Sinns, von dem her, auf das zu und innerhalb dessen sich dieser Sinn als partialer konstituiert, ist aber die Wahrheit. Kann dieser Sinngrund und d. h. hier Ermächtigungs- und Rechtfertigungsgrund selbst wieder gerechtfertigt werden? Ist etwas theoretisch immer nur sinnvoll in Hinsicht auf die Wahrheit und als ihr Teil, oder gibt es auch einen Sinn der Wahrheit selbst, eine sich rechtfertigende Übereinstimmung ihrer selbst mit sich selbst? Wie würde sich das aber vollziehen und wie dieser Vollzug, der auf nichts anderes als auf sich selbst blickt und nur sich zu sich selbst verhält (auf sich selbst hindeutend nur sich selbst bedeutet) sich erfahren lassen?

Aber ist es nur die Wahrheit, die die Richtigkeit unseres theoretischen Verhaltens sinnvoll macht? Kann nicht vielmehr auch bei diesem Verhalten, wie bei jedem Verhalten überhaupt, gefragt werden: lohnt sich die Kraft, die wir in es „investieren“ im Hinblick auf den Dienst, den es dem Leben als ganzen, unserem Leben im Ganzen leistet? Dieses ist der „praktische“, „pragmatische“ oder „instrumentale“ Sinn einer Verhaltensweise. Sinnvoll ist hier das Lebensdienliche. Die Lebensdienlichkeit aber bedeutet wiederum Einfügung in ein Ganzes. Das Ganze kann hierbei beschränkt sein: das Ganze des wissenschaftlichen Lebens und der Wissenschaftswelt, des Arbeitslebens und der Arbeitswelt, des politischen Lebens und der politischen Welt, des künstlerischen Lebens und der künstlerischen Welt, des religiösen Lebens und der religiösen Welt. Innerhalb dieser Regionen ist jenes Einzelverhalten sinnvoll, welches den ganzen jeweiligen Lebensbezirk (der zugleich ein Weltbezirk ist, da ja Leben nur als „Verhalten-zu“ und „Umgang-mit“ wirklich ist und so sein objektives Korrelat als zu seinem Wesen gehörig immer bei sich trägt) bzw. die jeweilige Welt dienend aufbaut und sich so konstitutiv einfügt; sinnlos aber sind jene Vollzüge, die dem jeweiligen Ganzen dieser Lebens- und Weltbereiche widersprechen, ihre „Herstellung“ verhindern und so aus dem „sinnstiftenden“ Übereinstimmungszusammenhang herausfallen, ausbrechen. Politisches Verhalten, das die Macht untergräbt, auf deren Gestalt Politik hinzielt, wirtschaftliches Verhalten, das die Bedürfnisbefriedigung verhindert, in welcher „Wirtschaften“ seinen Einheitspunkt hat, religiöses Verhalten, das die Gottbeziehung, die in der Religion sich realisieren soll, verunmöglicht: das sind Beispiele von „sinnlosem Verhalten“, d. h. solchem, was mit der Struktur des Bereiches, innerhalb dessen es sich abspielt und verläuft, nicht übereinkommt.

Die die Wahrheit mitausmachende Richtigkeit war innerhalb dieser „partial“ sinnhaft; die das Leben auf einem seiner Gebiete herstellen helfenden richtigen Verhaltensweisen waren „instrumental-sinnhaft“. Beide Sinnarten, den partialen und den instrumentalen Sinn, fassen wir zusammen unter der Bezeichnung des „funktionalen“ Sinnes.

3. Der praktisch-instrumentale Handlungssinn bezieht sich auf ein bestimmtes Lebensgebiet (z. B. das arbeitend-wirtschaftende, das künstlerisch-schaffende, das politisch-gestaltende, das religiös-verehrende, das wissenschaftlich-festlegende oder reflektierende Leben) als Weltgebiet (Arbeitswelt, Wirtschaftswelt, Kunstwelt, Machtwelt, Kultwelt, Wissens-Bewußtseinswelt), von welchem her sich in der übereinstimmenden Einfügung in es der Sinn konstituiert.

Nun: Diese relativen Einheiten und Ganzheiten, die für das ihnen „Sich-einfügende“ und mit ihnen „Übereinstimmende“ als sinngebend fungieren, werden selbst wieder nach ihrer Gerechtfertigkeit befragt. Diese beruht dann wieder darauf, daß sie bejaht werden können als selbst wieder mit einem größeren Ganzen übereinstimmend sich einer größeren Fuge einfügend. Zwei solcher Fugen waren bisher von uns angeführt; die „Wahrheit“ als alle Richtigkeiten umfassend; und das „Leben“ als alle Verhaltensweisen in sich einbeziehend. Wenn wir der Wahrheit als solcher und dem Leben als solchen einen Sinn zuschreiben wollen, so müßte dies dann ein „absoluter“ Sinn sein: losgelöst vom

Bezug zu einem Weiteren, Umfassenderen, auf welches hin eine sinnvermittelnde „*intentio*“ gehen könnte. Wenn Sinn aber gerechtfertigte und ihren Rechtfertigungsgrund vorweisenkönnende Übereinstimmung meint, kann man dann bei diesen beiden größten Ganzen noch von Sinn sprechen? In was sollte Wahrheit als solche und Leben als Ganzes sich noch einfügen, mit was übereinstimmen, von woher gerechtfertigt werden? Es ist hier die Ähnlichkeit der „Sinnproblematik“ mit der „Wertproblematik“ zu vermerken: Heidegger lehnt in seiner Nietzschedeutung im Anschluß an diesen die Übertragung des Wertbegriffes (der immer „Wert für“ und „Wert in Bezug auf“ meine) auf das Ganze des Seins, auf das Sein als Grund des Ganzen und auf das höchste Seiende, das wir „Gott“ nennen, ab, da hier ein „für“, ein „in Hinblick auf“, ein „in Bezug auf“ unmöglich sei und bei Gott sogar „blasphemisch“ werden müsse. Dagegen steht, daß von Platon jenes, von dem her alle Tüchtigkeit, Gutheit, sinnhafte „Wertvollheit-für“ entspringt und in Hinblick auf welches alles, was gut ist, erst gut genannt werden kann, selbst doch auch ein *ἀγαθόν*, *agathon*, ein Werthafes genannt wird; und daß Aristoteles dem Erkennen als sehenden (*ὁρᾶν*) und denkenden Vernehmen (*νοεῖν*) einen unbedingten, absoluten Sinn zuschreibt. Nicht wie jenes *Kennen*, das sich in der Umwelt – wirkliche Gefahren und mögliche Erfüllung feststellend – auskennt und in diesem Auskennen dem Leben dient, ist sehend-denkendes Vernehmen sinnhaft, sondern „*ἡ ἀθ' αὐτό*“, an ihm selbst.

Weder der Akt noch der Gegenstand „dient“ hier, sie sind nicht „für anderes“, für das sich ihrer bedienende Leben; sondern es gilt, sie sind um ihrer selbst willen. Dieses sehende Vernehmen läßt Seiendes frei (befreit es aus dem bloßen Umweltbezug einer Subjektivität, für die es Gegenstand ist), läßt es selbst als Seiendes sein, läßt es auf Sein hin sein, d. h. in der Welt sein und will als Akt auch nichts anderes, als eben Akt dieser Welt des Seienden sein. Dieses Sehen und Vernehmen kommt aus sich, geht zu sich, ist von sich selbst her auf sich selbst zu um seiner selbst willen da und zu bejahen. Die Frage nach der Rechtfertigkeit seiner selbst hat es schon immer beantwortet, weil es sichtbar den Grund aller Rechtfertigung ausdrücklich sich selbst vorweist: das Sein. In dessen Horizont ist es nur Erkennen und ist das Erkannte jeweils Seiendes, d. h. sind beide in der Wahrheit. Wahrheit (und In-der-Wahrheit-sein) rechtfertigt sich selbst als sinnhaft durch die in ihr sich ereignende Gegenwart ihres Grundes: des Seins. Es ist nach Aristoteles die Eigenart eines jeden theoretischen Verhaltens, daß es in seiner eigenen Wirklichkeit nicht nur ein Einzelnes richtig erreicht und daß dieses richtige Erreichen brauchbar verwendet werden kann; sondern wo etwas *als Seiendes* offenbar wird, da ist das größte Ganze (Welt) in seinem Grund (Sein) offenbar und präsent, da ist die Fuge in ihrem sie rechtfertigenden Grunde gegenwärtig und es wird nicht nur auf anderes hin zusammengefügt und richtig zusammengelegt. Die nichtinstrumentale und nicht bloß partiale Sinnhaftigkeit eines jeden eigentlichen Erkenntnisaktes, einer jeden „Theorie“ im aristotelischen Sinne beruht darin, daß hier jedesmal Seiendes im Sein gegenwärtig ist, und damit auch das Sein sich im Seienden präsentiert: Erkenntnis ist immer – im Unterschied zu bloßer Kenntnis – Überein-

stimmung des Einzelnen (des Seienden) und des Ganzen (der Welt) im unbedingten Grunde (dem Sein). Dies allein aber ist Wahrheit. Warum ist diese absolut sinnvoll? Sie ist es als das „In-der-Wahrheit-sein“ des Einzelnen, des einzelnen Subjekts und des einzelnen Objekts, die beide in der Fuge des Seins zusammengefügt sind, so daß das Ganze im Einzelnen und das Einzelne im Ganzen gegenwärtig ist: hier vollzieht sich das eigentliche „Ereignis“ des „Symbolos“, das fraglos als gerechtfertigt bejaht nach keinem Woher und Wohin, nach keinem Früher und Später mehr auslangt, sondern als das Ereignis schlechthin „ist“ und damit das uningeschränkte Ja zu sich selbst als zu sich gehörend bei sich trägt, „impliziert“. Es ist schlechthin und an ihm selbst gut und gerechtfertigt, daß „In-der-Wahrheit-sein“ als Vollzug ist und geschieht, daß die Identität ontologischer Differenz sich ereignet. Es ereignet sich hier der Urakt der Übereinstimmung des Selbst mit sich selbst und der Welt und damit der Welt mit sich. Dieser Urakt aber ist schlechthin „sinnstiftend“ als das grundlegende „Ja“ zu uns (unserer Einheit mit uns) und zu unserer Welt (unsere Einheit mit dieser) und zu allem in der Welt (dessen Einheit mit uns und unserer Welt). Für uns aber entstehen hier folgende Fragen: absoluter Sinn ist schlechthinige Gerechtfertigkeit einer autarken, d. h. nicht von sich wegweisenden Übereinstimmung, einer Identität von Verschiedenem in einer größten, in nichts anderem mehr eingeordneten Einheit, die ihre Bejahung durch die Sichtbarkeit, das Vorzeigen ihres Grundes allein begründet. Die absolute Bejahung bejaht ein Absolutes. Das Absolute ist nur absolut, wenn es die Bejahung nicht außerhalb seiner, gleichsam auf sich erst zukommend und zu ihm hinzukommend, trägt. So scheint schlechthin sinnvoll die nur zum Absoluten gehörende Selbstbejahung des Absoluten, seine Selbstübereinstimmung mit sich selbst zu sein. Wir aber sagten mit Aristoteles, daß diese absolute Selbstsinnhaftigkeit sich ereignet und erfahren wird in *jedem unserer* theoretischen Akte; jeder dieser ist ein Zusammenfall, eine identifizierende Übereinstimmung von Endlich-Seienden und dem sich dem Endlichen gebenden und in ihm und durch es anwesenden Sein: eine schlechthin sinnvolle Zweieinheit, die sich innerhalb unseres endlichen Lebens und unserer Welt ereignet. Wir können daher diesen absoluten Sinn nicht nur dem Gotte überlassen, sondern müssen ihn auch für uns beanspruchen. Aber wie geht das? Ferner: bei Aristoteles gibt es diesen „absoluten Sinn“ *nur* in der Theorie, allerdings in *jeder* Theorie (jedem theoretischen Akte als Ineinsfall des Ganzen und des Einzelnen). Theorie ist hier der einzige Ort der eigentlichen Wahrheit, der absoluten Sinnhaftigkeit, des sich selbst als sinnhaft begründethabenden Lebens, und damit der einzige Ort des Glückes als Folge der eigentlichen unbedingten Sinnerfahrung. Geschieht aber die Erfahrung absoluter (also nicht partialer oder instrumentaler, d. h. funktionaler) Sinnhaftigkeit wirklich einzig und allein im theoretischen Leben, in Akten der Erkenntnis und ist alle Praxis nur präparativ oder funktional „sinnvoll“ auf anderes als sie selbst hin? Verhindert dieser „Intellektualismus“, der von Aristoteles bis Thomas hin weithin in der Metaphysik bestimmend gewesen ist, nicht den Zugang zu den wesentlichsten menschlichen Sinn-Erfahrungen? Und schließlich: absoluter Sinn als absolute, d. h. in sich allein gerechtfertigte Über-

einstimmung des größten Ganzen mit sich selbst: ist das als „Menschliches“ und „zum Menschen Gehöriges“ überhaupt noch durch den Menschen erfahrbar? Oder ist es nicht eine Konstruktion, der unerfüllbare Entwurf von etwas, das menschliches Dasein transzendiert? Eine „Utopie“ also?

Bevor wir diese Fragen beantworten, wenden wir uns aber etwas anderem zu. Nämlich einer kurzen Untersuchung, die uns klarmachen soll, wie und wodurch so etwas wie „Sinn“ und insbesondere ein „absoluter Sinn“ dem Menschen wirklich *zur Frage wird*.

II.

Während wir das Fundament dieser Abhandlung: Sinnbegriff und Sinnbedeutung soeben breit entwickelt haben, wollen wir nun auf dieser Basis durch „Maximen“ und „Reflexionen“ die weiteren Gedankenschritte nur andeuten.

1. Hans Reiner hat in seinem kleinen Buch „Der Sinn unseres Daseins“ (Tübingen 1960) vier Anlässe aufgezählt, bei denen die Fragwürdigkeit des Sinnes unseres Daseins dem Menschen zum Bewußtsein kommt, die wir unabhängig von seiner Darstellung in eigener Deutung so vorführen:

a) Wenn unser Leben in seinem Vollzug unendlich viel mehr Momente des Leides, der Schmerzen, des Unglücks als der Freude, der Befriedigung, des Glücks enthält (Beispiel: die Leidüberflutung des Menschen in den letzten Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegsjahren), wird der Grund, zu ihm „ja“ zu sagen, verdeckt, wird es in sich selbst unstimmig, die zustimmende „Übernahme unserer selbst“ scheidet an der Unsichtbarkeit des Grundes, warum ein solches Leben frei geleistet, frei von uns übernommen werden sollte. Die *Verdecktheit*, Unsichtbarkeit des Sinnes (des rechtfertigenden Übereinstimmungsgrundes) ruft gerade die Frage nach ihm hervor, welche Frage geschwiegen hat, solange der Mensch nur bei seinen einzelnen Leistungen nach dem Sinn zu fragen gewohnt war, d. h. fragen mußte nach der Weise, wie das Einzelverhalten instrumental oder partial am besten in das fraglose „Insgesamt“ von Leben und Welt einzufügen sei, während die Zustimmung zum Ganzen selbstverständliche Voraussetzung war und damit anscheinend als ein „per se notum“ galt.

b) Das entgegengesetzte Phänomen zu dem soeben erwähnten: in einer „Wohlstandsära“ (wie z. B. in unserer jetzigen Zeit des sog. „Wirtschaftswunders“ in Deutschland) wird alles erreichbar, fällt gleichsam selbstverständlich uns in den Schoß, ist Übereinstimmung von Lebensintention und dem Intendierten des Lebens quasi schon immer erreicht. Das Leben verläuft glatt in seinen garantierten Richtigkeiten, in der Spannungslosigkeit des Ineinandergreifens seiner Momente entzieht sich hier der die Leistung rechtfertigende Grund, der das Glück als „Glück“ erfahren läßt: statt der Spannung auf das Glück hin entsteht die Langeweile, in welcher der Sinn sich verbirgt, so als ob für das selbstverständliche „Stimmen“ überhaupt kein Grund mehr vorliege. Auch dieser *Entzug des Grundes* in der Langeweile spannungs- und glücklosen Lebens läßt die Frage neu wach werden, ob es überhaupt einen Rechtfertigungsgrund

des reibungslosen Stimmens gäbe, oder ob dieses grundlos, gleichsam im „Nichts“ ablaufe und sich verzehre.

c) *Verdeckt* ein Übermaß von Leid den Sinn, *entzieht* sich in der Langeweile spannungslosen Lebens dieser Sinn, so bedeutet die Todeserfahrung die Erfahrung möglicher *Sinnvernichtung*. Todeserfahrung bedeutet hier, daß ich, der ich mich als dieser da, der mit keinem anderen austauschbar und auswechselbar ist, selbst zu leisten habe, einmal *so* nicht mehr sein werde und vielleicht *überhaupt nicht mehr* sein werde. Es gibt Zeiten noch nicht erwachter Individualität und noch nicht aktualisierten Personbewußtseins, wo Tod dann nur Rückgang aus der Vereinzelung in die mich tragende Übereinzelheit bedeuten mag; und Zeiten des Glaubens, wo der Tod nur für den Durchgang zum höheren und eigentlichen Leben gehalten wird und damit die eigentliche Erfahrung, möglicherweise schlechthin durch ihn vor das Nichtsein gestellt zu sein, sich weitgehend entschärft hat. Wird aber der Tod als das auf mich zukommende mögliche und schlechthinige Nichtsein meiner selbst erfahren, dann stellt er sich gegen die Erfahrung absoluter Sinnhaftigkeit, da er dann zwar nicht diese Erfahrung widerlegt, aber ihr den Boden entzieht: Alle gerechtfertigte und sich aus ihrem Grunde selbst rechtfertigende und zu bejahende Übereinstimmung bedarf des Wirklichen, das in dieser Übereinstimmung den Sinn als sein Substrat gleichsam trägt. Wo kein Wirkliches mehr ist, kommt der Sinn gleichsam „nicht mehr an“. „Ja“ sagt „Ja“ zur Einheit von Seiendem und Sein. Ein Ja zum Nichtsein, eine Übereinstimmung mit ihm und in ihm ist ausgeschlossen. Wo im Tode die Möglichkeit des Nichtseins erfahren wird (und das ist gerade heute im Schwund des Glaubens und in der gesteigerten reflexiven Subjektivität besonders der Fall), da wird die Frage nach dem Sinn doppelt wach, indem sie fragt: „wie behauptet sich die Sinn-Erfahrung gegenüber der erfahrenen Drohung der Wirklichkeitsvernichtung“?

d) Auch das vierte Moment, durch welches die Sinnfrage besondere Schärfe und Dringlichkeit erhalten kann, ist an die individuelle Reflexivität unserer Zeit, an das wache und geschärfte Mißtrauen, das wir uns selbst und unseren Handlungen gegenüber hegen, an die Unselbstverständlichkeit und wache Bewußtheit unseren eigenen Lebensvollzügen gegenüber geknüpft und mit ihnen verknüpft: Zeugung, Empfängnis und Geburt werden als frei zu verantwortende Taten und nicht einfach als Naturereignisse oder natürliche, einfach hinzunehmende Folgen selbstverständlicher geschlechtlicher Zusammenkunft aufgefaßt. Und da entsteht wieder die Frage: ist der Sinn jenes Lebens, das wir frei weitergeben und individuell neu entstehen lassen, so gesichert, daß wir diese Weitergabe und Neuentstehung trotz der erfahrenen *Sinnverdeckung* in der Leidüberflutung, des erfahrenen *Sinnentzugs* in der sich ausbreitenden Langeweile und der erfahrenen Drohung der *Sinnzerstörung* im Todesereignis *verantworten* können? Muß nicht erst der Sinn des gesamten Daseins als „In-der-Welt-seins“ in einem mit dem Sinn dieser Welt gesichert sein, damit wir das *Recht* zu Zeugung und Empfängnis zugesprochen erhalten können? Wieder taucht die Sinnfrage in der Form der Rechts- und Rechtfertigungsfrage auf.

2. Diese „Anlässe“ einer Fragwürdigkeit und Fraglichkeit des Sinnes dürfen nicht (wie dies mir Hans Reiner weitgehend zu tun scheint) einfach als Argumente gegen den Sinn (besonders dem „unbedingten Sinn“) genommen werden, sondern wirklich nur als Situationen, in denen die Sinnfrage ihre Schärfe erhält.

Dies kann besonders an zwei dieser Situationen gezeigt werden:

a) an der These, daß ein Leben, in welchem die Summe der Leiden bzw. der Leidmomente die Summe der Glücksmomente (d. h. der erfahrenen Übereinstimmungs- und damit Sinnmomente) übersteige, nicht mehr rechtfertigbar und damit bejahbar sei, wo – durch die Tatsache überwiegenden Leides – also die Sinnfrage bereits negativ beantwortet sein soll. Dagegen ist zu sagen, daß zwar oft ein naives Alltagsbewußtsein so argumentiert und es dann von daher zur Stellung der Sinnfrage kommt. Eine eigentliche Reflexion aber kann schnell zeigen, daß Leid und Glück als *qualitative* Momente sich nicht quantifizieren lassen und damit nicht in ihrer quantitativen Extensität in Bezug auf Häufigkeit und Dauer konkurrierend konfrontiert werden können. Ihre qualitative Intensität ist je und je unvergleichbar: eine *einzig*e beglückende Erfahrung unbedingter Übereinstimmung kann als erfahrene Gegenwart des geglückten Ineinsfalles von Unbedingtheit und Bedingtheit alle noch so zahlreichen leidvollen Momente der Mißglückenserfahrung überragen, sie weit „überkompensieren“, sie „integrieren“, „aufheben“. Schillers Don-Carlos-Wort: „Ein Augenblick gelebt im Paradiese ist nicht zu teuer mit dem Tod bezahlt“, zeigt, wie dieser „Augenblick“ sich nicht gegen eine Summe von Zeitmomenten oder gegen eine zählbare Lebensdauer aufrechnen läßt, bzw. wie diese nicht gegen ihn ins Feld geführt werden können. Ein ganzes Leben voll Leid kann seine Rechtfertigung und damit seine Bejahbarkeit im Ganzen, die Zustimmung zu ihm begründen in einem und durch einen einzigen solchen „Augenblick“. Augenblick, „καιρός“ ist dabei durchaus von derselben Struktur, welche Kierkegaard beim religiös-christlichen „Augenblick“ aufgewiesen hat: Zusammenfall von Zeit und Ewigkeit. „Zeit“ ist im Augenblick nicht Medium der Entfremdung der Ewigkeit, die sich außerhalb ihrer selbst in dieser verendlicht; „Jetzt“ ist nicht zersplitterndes, aufteilendes Moment; *nicht Entfremdung geschieht, sondern vielmehr „Inkarnation“*, Gegenwart absoluter rechtfertigender Bedeutung im Ineinsfall, im Symbolos von augenblicklichem Jetzt und Immer. Dieser Ineinsfall hat keine Erstreckung bzw. ist gleichgültig gegen seine Dauer, er ist reines Ereignis unmeßbarer Gegenwart, Identität von Zeit und Ewigkeit.

b) In gleicher Weise ist die Todeserfahrung zwar die Sinnfrage erweckend, nicht aber den Sinn einfach schon zerstörend. Hier wäre die „Ambiguität“ (Doppeldeutigkeit) der Todeserfahrung in Bezug auf Sinn ausführlich zu bedenken: die Todeserfahrung ist auch konstitutiv für die eigentliche geschichtliche Sinn-Erfahrung. Gegenbeispiel: Die Fiktion eines todlosen Lebens. In einem solchen Leben *muß* nichts mehr *jetzt* getan werden. Jede Entscheidung der Freiheit verliert ihre Bedeutung: sie kann beliebig nachgeholt werden; jeder Fehler kann in der unendlich zur Verfügung stehenden Zeit des todlosen

Lebens wieder gutgemacht werden. Damit ist die Verfehlung keine Verfehlung mehr. Der Unterschied zwischen Leistung und Nichtleistung verwischt sich, Entscheidung und Unentschiedenheit sind gleich geworden und jeder Zeitpunkt den anderen gegenüber völlig gleich-gültig. Zeit, Freiheit, Geschichte werden belanglos und damit sinnlos: keine Liebe muß sich jetzt ereignen, keine Begegnung ist mehr entscheidend, alles kann verschoben werden. Jeder geschichtliche Augenblick wird unwichtig: alles kann auch ein anderes Mal getan werden. Alles kann in der unendlichen Dauer kompensiert werden. Nichts muß, alles kann geschehen. Unendliche Nivellierung als Folge. Das Leben wird grau in grau, ohne Schärfe, Farbe, Qualität, Bestimmung. Es gibt ohne Tod nicht die Erfahrung des Glücks als des „Glückens“: daß nämlich die Einstimmung von Forderung und Leistung, die so nur einmal ergeht und jetzt geleistet werden muß, erreicht sei. Geglückte Geschichte ist die Wahrnehmung einmaliger Chance, deren Versäumnis nie wieder gutgemacht werden kann, deren Nichtversäumnis aber schlechthin in sich sinnvoll ist. Nur im Ernstnehmen der Todeserfahrung erhält die Zeit positiv-unbedingte Bedeutung gegenüber der Neutralität als jederzeit verfügbares Medium; nur durch den Tod wird sie selbst (positiv oder negativ) Sinn-entscheidend.

Der Tod ermöglicht den „Augenblick“: daß ein endliches Zeitmoment „unendliche Wichtigkeit“ erlange, und damit ermöglicht der Tod eine Glücks- und Sinnerfahrung, die spezifisch menschlich ist, menschlicher vielleicht als die Erfahrung des unbedingten Sinnes der Wahrheit, welche vielleicht nur den evtl. alle Geschichte und Menschlichkeit transzendierenden Geist betrifft in seiner sich selbst rechtfertigenden Selbstübereinstimmung als noesis noesios, einer Wahrheit, an welcher wir zwar auch teilhaben und die doch nicht die eigentliche Form unseres geschichtlichen „In-der-Wahrheit-seins“ darstellt. Tod ist also auch sinnbegründend, Zeit sinnhaft machend *und zugleich* (dem erfahrenen unbedingten Sinn der geschichtlichen Zeit die Wirklichkeitsgrundlage wiederum entziehend) sinnbedrohend. Die Philosophie, die sich dieser Dualität stellt, versucht also den gerade durch den Tod erfahrenen schlechthinigen Augenblicksinn und die im Tode erfahrene Sinnbedrohung, die im Untergang der tragenden Wirklichkeit liegt, miteinander ins Gleichgewicht zu bringen. Wie geschieht dies, und gelingt es der Philosophie, oder muß sie nicht an diesem ihrem Vorhaben scheitern?

III.

Wir nennen hier zunächst die Versuche spekulativer, vermittelnder Sinnsicherung gegenüber der Todesbedrohung (in welcher Drohung der unbedingte Sinn dadurch immer neu gefährdet wird, daß das sinnerfahrende und sinntragende Seiende, das wir sind, vielleicht schlechthin einmal nicht mehr sein wird). Dabei unterscheiden wir die metaphysische und die geschichtsphilosophische Sinnsicherungsspekulation.

A.

Metaphysisch: ein erfahrener unbedingter Sinn, d. h. die absolute Übereinstimmung mit sich selbst, das unbedingte Ja zu sich selbst ist in dieser Weise so gar nicht dem Menschen als Menschen eigentlich möglich, sondern nach metaphysischer Auffassung nur dem Geist in ihm.

Diesem Geist kommt das eigentliche „In-der-Wahrheit-sein“ zu, ebenso aber ihm allein jene autarke Übereinstimmung mit sich selbst, jenes Beisichsein, das hier allein als „Glück“ oder „Seligkeit“ gemeint ist, welche keine Erfüllung in der Zeit mehr braucht und kennt, weil sie nur „ist“. Dem Geist aber kann hier der Tod nichts anhaben, denn er erleidet ihn nicht, sondern löst sich im Tode von dem Menschen, welchem allein der Tod Schicksal ist, während er, der Geist, die schicksallose Ewigkeit für sich beanspruchen kann, in der die gerechtfertigte Übereinstimmung währt, bleibt und nie ihre Wirklichkeit entzogen erhält. Die Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes, seines ewigen und eigentlichen Lebens nach dem menschlichen Tode sichert die absolute Sinn-Erfahrung des Wahrseins in dieser Metaphysik gegen die im Tode sich erhebende Drohung durch Wirklichkeitsvernichtung.

Seit aber in der kantschen Kritik die sog. Unsterblichkeitsbeweise der Seele und des Geistes ihrer Schlüssigkeit beraubt wurden, steht dieser metaphysische Sicherungsversuch weithin im Leeren. Noch entscheidender steht diesem metaphysischen Sicherungsversuch die personale Erfahrung des Christentums entgegen: daß nämlich der Sinn, den wir suchen, der unbedingte Sinn unserer selbst und nicht eines impersonalen Geistwesens sein soll, daß nicht eine Sinnhaftigkeit und Ewigkeit der Seele als des Geistes in Frage steht, sondern der unbedingte, je eigene Sinn unseres je eigenen personalen Daseins; daß also die sog. Unsterblichkeitsbeweise der Seele und Geist an dieser unserer Sinnfrage völlig vorbeigehen. Ferner: dies unser geschichtliches Leben wird auf diese Weise restlos „mediatisiert“; es wird Durchgang und erhält nur funktionale Bedeutung für ein ungeschichtlich-jenseitiges Leben, das der vermittelnde Sinn-Bezugspunkt für dieses Leben ist; ein Selbstsinn von Welt und Geschichte oder Welt als Geschichte wird hinfällig: unbedingter Sinn wird „Jenseits-Sinn“.

B.

Dies versucht nun die *Geschichtsphilosophie* zu vermeiden. Es geht ihr um unbedingten „Welt-Sinn“. Es läßt sich aber zeigen, wie in der sinnrettenwollenden Geschichtsphilosophie nur eine Dynamisierung des statisch-metaphysischen Sicherungsversuches vorliegt, in dem alle erfahrbare Sinnhaftigkeit, statt durch das metaphysische Jenseits konstituiert zu werden, nun funktional auf eine absolute Zukunft hin als sinnhaft deutbar ist, die Sinnrechtfertigung eines jeden Geschehens allein in seiner Leistung für einen Endzustand liegt, welcher einzig das unbedingte, unbezügliche „Ja“ für sich als sinnhaften einzufordern vermag.

Hier sind drei Beispiele anzuführen: *Hegel, Marx, Teilhard de Chardin*.

a) *Hegel*: kein Individuum, kein Volk, kein Staat, keine geschichtliche Epoche hat in sich Selbst-Sinn, sie alle sind Momente einer Gesamtentwicklung, einer historischen „Phänomenologie des Geistes“ und sinnhaft nur in Bezug auf das

„Ende“, das geschichtliche „Resultat“ des absoluten Wissens, in welchem alle Momente dann „aufgehoben“, „geborgen“ sind; gerechtfertigt als Weg durch dasjenige, wohin der Weg gehe. Die Weltgeschichte wird von Hegel bezeichnet als „Kalvaria“, „Golgatha“, „Schädelstätte“: sie verlangt das Opfer unzähliger Individuen, Völker, Kulturen, Epochen, die in sich nur etwas sind, d. h. Sinn, Bedeutung, Sein haben durch die Funktion an der Herstellung des Endresultats: der letzten Überwindung aller Entfremdung im wissenden Beisichselbstsein, das sich im dialektischen Durchgang erzielt hat: im „Verzehr“ aller vorausliegenden Seienden. Nur dieses Ende ist gerechtfertigt und rechtfertigbar, also sinnvoll an ihm selbst, und es allein vermittelt allem vor ihm, das, solange es nur „vor“ ihm ist, auch nur auf es hin „ist“, seinen funktionalen Sinn für es: das Ende, das Eschaton. Die Erhabenheit dieses Endes rechtfertigt die unerbittliche Grausamkeit gegenüber dem, was es selbst noch nicht ist. Nur in ihm, diesem Ende, ist der Sinn „realisiert“, d. h. gegenwärtig, da, präsent, alles andere ist in ihm überholt und muß in es auf es zu „eingeholt“ werden. Außer dem sich selbst rechtfertigenden und damit Selbst-Sinn habenden Ende gibt es nur instrumentalen, funktionalen Sinn, der vom Ende her vermittelt wird, von ihm her sich zuspricht. Nur das Resultat der totalen Vermittlung ist unmittelbar sinnhaft, alles andere mittelbar auf diese vermittelnde und selbstvermittelte Unmittelbarkeit hin.

Nur in der inhaltlichen Bestimmung dieses absoluten Endes, dieser absoluten Zukunft (die bei Hegel allerdings schon unsere Gegenwart ist und nur darum sich selbst erkennt und weiß), unterscheiden sich Marx und Teilhard von Hegel. Hegel: absolutes Sichselbstwissen, das als sinnhaft-autarkes die Entfremdung und damit die Sinnlosigkeit überwunden habendes Ende ist, das die anscheinende Sinnlosigkeit der Entfremdung vor ihm von ihm her mit Sinn „begibt“, indem das Ende alles vor ihm als die Bedingung der Möglichkeit seiner (des Endes) selbst zu begreifen vermag.

b) *Karl Marx*: die Überwindung der Entfremdung als der Sinnlosigkeit der Nichtbejahbarkeit, der Nichtübereinstimmung, der Nichteinigkeit menschlichen Daseins mit sich und bei sich selbst in der Versklavung durch die noch nicht beherrschte Natur und in der Beherrschung der Mehrheit des Menschen durch die Minderheit privilegierter Klassen kann nicht im Wissen und Bewußtsein geschehen, sondern allein durch die reale, revolutionäre Herbeiführung der klassenlosen Gesellschaft, die sich darstellt als die alle Individuen funktional gerecht einfügende Arbeitswelt, durch deren kollektive Anstrengung die Fremdheit der Natur überwunden und sie uns als gegenständliches und genießbares Produkt zu Füßen gelegt wird. Dieser Sieg des Menschen über die Natur und über alle Herrschaft der Menschen über Menschen, d. h. über die Ausbeutung, dieser Zustand vollendeter Macht und Gerechtigkeit, welcher auf alle Gewalt und ihre Institutionalisierung verzichten kann, geschieht in jener in sich gerechtfertigten kollektiven Gesellschaft des vollendeten Sozialismus, welche allein selbstsinnhaftes, sich selbst gerechtfertig habendes glückliches gemeinsames Dasein bedeutet. Auf diesen historischen absolut-sinnhaften Endpunkt zu muß alle Geschichte gehen. Alles vor Erreichung dieses Zustandes wird nur durch

ihn als das „Woraufhin“ in seinem Sinn funktional rechtfertigbar, während er allein die evidente Sinn-Autonomie vorweisen kann.

c) *Teilhard de Chardin*: Sinn gibt es für ihn nur in der Entwicklung als Orthogenese. Sinn der Geosphäre ist die Geburt der Biosphäre, Sinn der Biosphäre die Entstehung der Noosphäre, Sinn der Noosphäre die Entstehung jenes Sozialismus, in welchem die Komplexion, Interiorisation und Unifikation jene Höhe der einen gewußten und beherrschten Welt, des einen gemeinsamen Könnens, Tuns, Gestaltens, Wissens und Gewissens erreicht, die dann bereit ist, als Punkt Omega die Verwandlung durch den wiederkehrenden Herrn anzunehmen. Selbstsinn gibt es hier nur in diesem eschatologischen Endpunkte, welcher wiederum – analog zu Hegel und Marx – allein alles, was vorher geschehen ist und geschieht, als herstellende Bedingung seiner rechtfertigt. Der Unterschied zu Hegel und Marx liegt nur darin, daß sich im Entwurf der absoluten Zukunft, des sinnverleihenden Endes bei Teilhard geschichtsphilosophische Konstruktion mit geschichtstheologischer Hoffnung bruchlos zu einen sucht. Was bleibt ist die absolute Mittelbarkeit des Sinnes, allen Sinnes, der nicht schon in diesem Ende steht, der rücksichtslose „Verbrauch“ von allem für diesen Endzustand der Entwicklung, die restlose Funktionalisierung von allem, was nicht selbst dieser sich selbst rechtfertigende Vollendungszustand ist, welcher ebenso von der Entwicklung geleistet wie in der „Verwandlung“ von der Gnade „gleichzeitig“ geschenkt wird. Alles Leid, alle Grausamkeit der Entwicklung zu dieser perfekten Sozialität hin, selbst – genau wie bei Marx – der unzählige Individualexistenzen zerstörende Zwang und Terror, der zur Errichtung dieses Ziel-Zustandes der „neuen Welt und Erde“ – wie bei Marx der „neuen Gesellschaft“ – als nötig und nötigend ausgeübt und eingesetzt werden muß, kann durch dieses Ende gerechtfertigt und sinnvoll erscheinen.

Gegen diese schlechthinige Mittelbarkeit allen Sinnes mit Ausnahme dieses (von uns aber als „utopisch“ aufgefaßten) eschatologischen Selbstsinnes könnten ebenso drei Gegenpositionen zur Darstellung gebracht werden: gegen *Hegel* die Position *Rankes*, gegen *Marx* die Position *Nietzsches*, gegen *Teilhard* das Denken *Heideggers*.

Hier nur noch kurze Hinweise:

a) *Rankes* berühmtes, oft zitiertes und in der Häufigkeit der Zitation bald banal gewordenes Wort „jede Epoche steht unmittelbar zu Gott“ bezeugt eine Erfahrung, daß der Sinn geschichtlichen Geschehens nicht durch seine Stellung als Ereignis im geradlinig verlaufenden Fortschritt und in seinem Dienst für diesen Progreß liege, sondern daß in jeder geglückten Geschichte je neue und unvergleichliche Gestaltwerdung des Unbedingten sich vollzieht, welcher Vollzug für sich „gilt“ und unvergleichliche Bedeutung hat, gleichgültig ob er sich fortsetzt, Etappe zur Steigerung oder selbst einmalige Höhe ist, auf die nur ein Abstieg folgen kann. Nicht das Nachher, nicht die Folgen entscheiden über den Sinn, für oder gegen ihn, oder nehmen ihn weg: das Parthenon, die philosophische Existenz des Sokrates, für Rilke die Säule von Karnak, für uns etwa eine Symphonie Beethovens: sie bedeuten alle als geschichtliche Ereignisse Gestaltwerdung des Absoluten im konkret-historisch-Kontingenten, jeweils neu

ein sich selbst rechtfertigender Ineinsfall, ein Symbolos², eine geschichtliche Repräsentation, ein Ausdruck, der „ist“ und nicht nur vorbereitet, nützt, sich einfügt, sondern selbst Fuge darstellt, einzigartig-einmalige geschichtliche Gegenwart des Grundes, unvergleichlich neben anderen ebenso geglückten Symbolgestalten (wenn auch auf den Rang der Geglücktheit hin befragbar und mit anderen vergleichbar), jede Gestalt um ihrer selbst willen da und nicht „auf etwas hin“. An die Stelle des Dienstes tritt der Ausdruck, an die Stelle der Funktion tritt die Repräsentation, an die Stelle der instrumentalen und partialen Einfügung die Symbolik als totale Identität des immer Differenten, das auch im Ineinsfall die Differenz nicht verleugnet, sondern offenhält und darum geschichtlich ist. So interpretiert ist bei Ranke die entscheidende Unmittelbarkeitserfahrung gegenüber hegelscher Vermittlungsspekulation ausgesprochen und seinem Geschichtsbild Grundlage.

b) *Nietzsche* aber bedeutet gegenüber der hegel-marx-schen Konstruktion eines „Eschaton“, in welchem sich die Geschichte zur übergeschichtlichen Ganzheit schließt, von der her dann alle Sinnvermittlungen und Rechtfertigungen erst erfolgen können, den Versuch der entschiedensten und entscheidendsten Gegen-Konstruktion: die „ewige Wiederkehr“ ist der Versuch des Entwurfes eines in sich prinzipiell sinnlos seienden größten Ganzen, das weder einen Sinn vermitteln noch selbst Sinn haben kann und als brutale Faktizität dennoch als Spielraum allen Geschehens hingenommen, anerkannt und damit bejaht werden muß als das Schicksal, in das wir geworfen sind, ohne je die Möglichkeit zu haben, uns mit ihm identifizieren zu können. In der „ewigen Wiederkehr“ gibt es auch weder einen Anfang noch ein Ende, damit auch kein sich entwickelndes und in der Entwicklung rechtfertigendes Fortschreiten, kein Woher und Woraufzu und keine funktionale Sinnbeziehung für dieses Ganze. Und dennoch gibt es innerhalb der ewigen Wiederkehr, aber *nicht* durch sie vermittelt und begründet und nicht durch den Bezug auf sie konstatiert, echte Sinnerfah-

² Zur Rechtfertigung dieses neugeprägten Wortes „Symbolos“ schrieb ich in der „Sprachlichen Vorbemerkung“ meiner kleinen Schrift „Symbolos“ (München 1966) Folgendes:

Im Griechischen gibt es zwar, wie allgemein bekannt, das Wort τὸ σύμβολον (to symbolon); es meint das, was in der Zusammenfügung wieder eins geworden ist, in welchem zwei ineinsgefallen sind, das Symbol. Aber es ist mir nicht bekannt, daß es ein Wort für das Ereignis des Zusammenfalls selbst gibt. Dafür ist die Neuprägung des σύμβολος (Symbolos) versucht. Wie dem „Werk“, ἔργον (ergon), bei Aristoteles die ἐνέργεια (energeia) als der Wirkvollzug entspricht, so soll correlativ nun zum Symbolon der Symbolos stehen.

Und ferner: Der „Augenblick“, καιρός (kairos), hat, wie alle menschlichen Ur-Situationen und Grund-Vollzüge, zugleich seinen Gott, was unter anderem das eindrucksvolle Kairos-Relief aus dem Sankt-Nicolaus-Kloster von Trogir (Jugoslawien) zeigt. Symbol aber gibt es nur als den Augenblick sich je und je ereignenden menschlich-persönlichen Vollzug des Ineinsfalls. Der Mensch muß ihn sein-lassen. Sollten wir diesem Ineinsfall daher nicht auch einen Gott zuordnen? Und so soll „Symbolos“ zugleich ein Gott sein, den es leider nicht gegeben hat, aber hätte geben sollen: vor dem Kairos, ihn begründend, und nach dem Kairos, ihm entspringend, und als er lebend, zugleich sein Vater und sein Sohn und er selbst. So soll der philologisch sicher anstößige Titel bleiben und der uralte (vor allem „sein“ schon „seinsollende“) und ganz neue (in seinem Auftreten jetzt erst noch zu bedenkende) Gott vor uns da-stehen und den Namen tragen: „Symbolos“.

runge, z. B. der schlechthinigen „Größe“ und des „Hohen Mittags“ als des Ineinsfalls von Zeit und Ewigkeit, welcher kein Wofür, Wozu und Woraufhin kennt, sondern „ist“; sich selbst bestätigendes Glück ist, so wie auch die Größe nicht dient, sondern „ist“: Ausdruck, Gegenwart, Darstellung, Repräsentation des Grundes, als welcher hier allerdings der fragwürdige „Wille zur Macht“ auftritt.

So bedenklich die Ersetzung des „Geheimnisses des Seins“ durch den „Willen zur Macht“ auch ist, die Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit, die Immediatheit gegenüber aller Vermittlung durch Ende, Jenseits, Eschaton, Ganzheit, Vollendungszustand, gegenüber aller spekulativen Konstruktion, aller apokalyptischen Mediatisierung ist durch das entscheidende Beachten der Phänomene des Ausdrucks, der Repräsentation, des Ineinsfalls (der Symbolik) gewährleistet, und damit ist hier trotz des ausdrücklichen ‚Nihilismus‘ der „ewigen Wiederkehr“ doch mehr echte Erfahrung der Sinn-Gewißheit als in den angeführten Systemen.

c) Auf *Heidegger* schließlich können wir erst und dann indirekt im Schlußabschnitt (V) zu sprechen kommen. Auf seine Gegenstellung zur rein funktionalen Sinnvermittlung soll nur hingewiesen werden: wie für ihn Geschichte weder als fortschreitend-höherführende Entwicklung noch als Dekomposition und Verfall zu begreifen ist und bestimmt werden kann, da sie ja als „Geschick des Seins“ und als Ereignis nur *erfahrbar* ist und unkonstruierbar bleiben muß; wie für ihn Gewinn und Verlust in der Geschichte sich die Waage halten, die Beherrschung des Seienden z. B. gleichsam erkaufte ist mit dem Entzug des Seins, die Verfügung über die Natur mit dem Verlust ihrer Nähe und Intimität, die Weite des Wissens mit dem Weniger an Tiefe und Besinnung, die Vollendung der Organisation mit der Unkraft der Darstellungsfähigkeit und Gestaltung des in die Organisation Eintretenden. Jede neue Weltgestalt ist neue Weise des Sichzeigens und Sichverbergens des Seins in seiner Einheit mit dem Seienden und in dieser je anderen „geschickhaften“ Seinsrepräsentation entstehen immer andere selbstsinnhafte „Augenblicke“ und schicksalhafte „Symbole“ des gestalterlangenden geschichtlichen Lebens, welches in der jeweiligen und je anderen Identität von Sein und Seienden (die immer neu und je anders sein muß, weil ihre Differenz trotz aller Identitäten unaufhebbar bleibt) sich auch schon gerechtfertigt hat, unfunktional-selbstsinnhaft „ist“.

Diese Gegenstellung eines *Ranke*, eines *Nietzsche*, eines *Heidegger* gegen die konstruktiv-spekulative Sinn-Vermittlung (welche zugleich Mediatisierung und Funktionalisierung alles Verhaltens- und Daseinsinnes unseres geschichtlichen Lebens bedeutet) eines *Hegel*, *Marx* und *Teilhard* muß in der Unmittelbarkeit von Erfahrungen begründet sein, in welcher es einen nichtinstrumentalen, partialen Sinn gibt oder besser: in denen solch ein nichtsinstrumentaler und nicht-partialer Sinn sich uns gibt. Auf welche Erfahrungen kann hier überhaupt (und d. h. nun nicht mehr in historischem Anschluß an die Genannten) zurückgegangen werden? Dies gilt es in folgenden Abschnitten mehr anzudeuten als im einzelnen darzustellen.

IV.

Erfahrungen, die bezeugen: „dieser Vollzug ist unbedingt und in sich sinnvoll“; „es ist schlechthin gut, daß dies sei, ohne daß erst Hinblick genommen werden muß auf das, was darauf und daraus folgt, resultiert, dabei herauskommt und worin es sich einfügt“; oder: „dies hat absoluten Sinn und es *gibt* hier also unbedingten Sinn, der von keinen weiteren Bedingungen mehr abhängt, sondern da ist, erscheint, sich zeigt, ist, den es gibt und der erfahren wird“, solche Erfahrungen können bei einem ganzen Geflecht von Grund-Vollzügen aufgewiesen werden. Als an sich selbst sinnhafte Vollzüge, in welchen es unbedingte und in ihnen selbst erfahrene Sinnhaftigkeit gibt, nennen wir

1. die aletheiologischen Gestalten der Wahrheit,
2. die ethischen oder sittlichen („moralischen“) Handlungen,
3. die erotischen (Liebes-)„Verhältnisse“,
4. die ästhetischen (Kunst-)Gebilde,
5. die religiösen Kultformen,
6. gewisse politische Institutionen als selbstsinnhafte „Übereinstimmungen“ als jeweilige auf sich selbst verweisende Einheiten, in welchen sich Lebensakte und Weltgestalten mit sich selbst bereits identifiziert haben. Das ihnen allen Gemeinsame könnte man im „*Spiel*“ als absolut-sinnhaften, seinen Rechtfertigungsgrund vorweisenden „Zusammen“ sehen.

A.

1. Die Problematik der Selbstsinnhaftigkeit des (alle Richtigkeiten in seinen Dienst nehmenden und selbst nicht mehr anderen dienenden) „In-der-Wahrheit-seins“ wurde im Anschluß an den aristotelischen Theoriebegriff in Abschnitt I bereits besprochen.

2. Man mag im Einzelnen zur Ethik Kants und zu ihrer Einseitigkeit bzw. Ergänzungsbedürftigkeit stehen, wie man will, in unserer Fragestellung ist die von ihm explizierte Erfahrung seiner Ethik von grundlegender Bedeutung. Es gibt Handlungen, die Kant, und wir alle mit ihm, „sittlich“, „gut“ (moralisch gut) nennen, die unbedingt und schlechthin gut und sinnvoll sind, ohne daß ihre Einfügung in ein größeres Ganzes sie erst funktionell bedeutsam machen muß. Die reine Hingabe an das Gutsein als Gesetz, ohne den resultierenden Erfolg für Sinn und Wert „verantwortlich“ zu machen, ergibt für die endlich-kontingende Handlung eine übereinstimmende Einigung mit dem schlechthinigen Sollen und Wollen, die den Sinn dieser Übereinstimmung als ihre „Würde“ erscheinen läßt. Im „apriorischen Gefühl“ der „Achtung“ aber wird diese Sinnhaftigkeit, diese schlechthinige Gesolltheit auf die Person des so Handelnden übertragen, welche Person damit in ihrer Selbstzwecklichkeit und Nichtfunktionalität erkannt wird, anerkannt in ihrem Anspruch, immer auch als Selbstzweck und selbstsinnhaft genommen zu werden und nie *nur* als Mittel für anderes „eingesetzt“ werden zu dürfen. Personale Handlung, in der sich personale Existenz vollzieht, und diese Existenz sind beide „um ihrer selbst willen“. Was immer auf solche Handlung kommen mag: in ihr ist jene Einheit, jener Ineins-

fall des absoluten, noumenalen Willens mit dem empirischen, zeitlichen und in phänomenaler Einschränkung erscheinenden Willen da, daß diese Einschränkung doch nach Sinn und Bedeutung zugleich entschränkt ist: so daß hier Bedingtes unbedingt gut, Kontingentes schlechthin bedeutsam, Endliches unendlich wertvoll und sinnhaft genannt werden kann, ganz gleichgültig was aus ihm kommt, entsteht, von ihm bleibt, ein „Augenblick“, der als Zeit dennoch die „Erscheinungsform Zeit“ zeigt, je und je hinter sich gelassen hat und in seinem Sinn, „überhaupt“ geltend, „schlechthin“ ungebunden ist.

3. Ebenso wird in der geglückten, d. h. sich gestaltgebenden und sich ausdrückenden und damit überhaupt erst sich realisierenden Liebe die absolute Rechtfertigung ihres „Zusammens“ unmittelbar erfahren. Sosehr die Nachkommenschaft, die „creatio prolis“, wie der Codex juris Canonici sagt, natürliche Folge ist und als solche als impliziert mitbejaht sein mag oder muß, sosehr die Familie als notwendige Zelle gesellschaftlicher und staatlicher Gemeinschaft auftritt, die erotische Beziehung ist um ihrer selbst willen und in ihr selbst gerechtfertigt und braucht nicht diese Bezüge, um sich von dorthier rechtfertigen zu lassen. Sie muß in sich selbst Sinn haben und mit sich übereinstimmen und kann dann auf alle weitere Übereinstimmungen und Einfügungen verzichten. In ihrem Vollzug ist als Lebensweise der absolute Rechtfertigungsgrund gegenwärtig, die Liebe liebt, um zu lieben, der sich hingebende Dialog zwischen endlichen Seienden geschieht in der Präsenz des Dritten: die Mitte des Seins ist mehr als die in ihr geeinigten Pole der Seienden; der Ineinsfall zeigt den Einheitsgrund, durch welchen die Verschiedenen erst „sind“; die Liebe ist mehr als die Liebenden, die Fuge mehr als die Gefügten. Sie sind beide um jenes, von Martin Buber immer wieder umkreisten, „Zwischen“ willen, das als das einheitliche Leben beider ihnen als Einzelnen den Sinn schenkt, der im Zusammen und Zwischen fraglos und unbestreitbar waltet. Liebe ist „Augenblick“, der sich allerdings nicht halten, in Dauer verwandeln läßt; aber sein „Gewesen-sein“ ist immerwährendes Sein, das unbedingte Sinn-gewißheit schenkt, wobei Erinnerung daran, die Anamnese, unser zeitliches Leben mit seinem immer rechtfertigenden Grund verbindet, für den uns immer offen zu halten gerade der Tod, der den Augenblick fordert, und der doch in ihm verschwindet, von uns verlangt. Dieser absolute Sinn von Liebe, die Gegenwart des Seins als des allen rechtfertigenden Sinngrundes in ihr, ist wohl nirgends größer ausgedrückt worden als von Hofmannsthal in seinem von Richard Strauss in die adäquate Musik gebrachten Liebesduett zu Beginn des 2. Aktes ihres „Rosenkavaliers“:

„Wo war ich schon einmal und war so seelig?
Wohin muß ich zurück und müßt' ich sterben (– allein ich
sterb' ja nicht, das ist ja weit –)? und ist Zeit und
Ewigkeit in einem seel'gen Augenblick; den will
ich nie vergessen bis an meinen Tod.“

4. Es soll hier nichts ermüdend wiederholt werden, sondern nur (im Gegensatz zu der Einseitigkeit der aristotelischen Theorielehre und der kantischen Willenslehre, wo jeweils nur einer dieser beiden Vollzüge als das einzig Selbst-

sinnhafte im Ganzen des Kosmos aufzuweisen versucht wird) auf die Fülle der Erfahrungsbezeugungen autonomen, nichtfunktionalen Sinnes hingedeutet werden. Die Erfahrung der Kunst z. B. läßt ebenso selbstsinnhaftes Leben erscheinen, wie die Erfahrung des In-der-Wahrheit-seins oder des unbedingten Gut-seins der Willensintention, oder die Erfahrung des Sinnes der Liebesidentifizierung. Kunst ist selbstsinnhaftes Leben, welches im Einzelnen und als Einzelnes durch Sichtbarkeit und Gestaltung des Grundes ein Ganzes anwesend sein läßt, ein Sehen entstehen läßt, in welchem das Auseinandertreten von Einzelnen und Allgemeinen endgültig überwunden ist im Ineinsfall von Zufälligkeit und Notwendigkeit. Es ist absolut sinnvoll, daß dies immer neu und nie an ein Ende kommen könnend geschieht als die nie sich wiederholende Wieder-Holung des „Ereignisses“. Große Kunst bildet die Geschichte solch ebenbürtiger „Wiederholungen“, kennt aber keinen Fortschritt, außer vielleicht in der Entwicklung des Technischen. Wenn die Kunst als menschliches Leben aber die sammelnde Übersicht über ihren eigenen Weg schon als höherwertige Integration ihrer selbst auffaßt, dann ist sie bereits der unkünstlerischen Krafflosigkeit des Historismus verfallen, statt in produktiver Geschichtlichkeit in jedem ihrer großen Augenblicke absoluten Sinn zu „schaffen“, wobei dann dieser Augenblick der Gestalt nicht erst entwicklungsmäßig auf seine Folgen hin bedeutsam gemacht werden muß. Kunst dient nicht, nützt nicht, bleibt unbrauchbar; sie „ist“ als „l'art pour l'art“, als menschenhaft-endlich-geschichtliches Leben zugleich absolut: wirklich Symbol als Symbolos.

5. Wie auch das „politische Werk“ (im Gegensatz zum diplomatischen Dienst und zur soldatischen Funktion z. B.) als Ausdruck, Repräsentation, Symbol aus aller funktionalen Instrumentalität herausgenommen und als Gestalt selbstsinnhaften Lebens um seiner selbst willen da sei und von daher erst eigentlich auch verstanden werden kann, habe ich in meinem Beitrag „Philosophische Grundlagen der Politik“ zur Erik-Wolf-Festschrift „Existenz und Ordnung“ (Frankfurt 1962, S. 282-308) am Gegensatz und als Ergänzung zu Gehlens rein funktionalen Entlastungs-Institutionsbegriff darzulegen versucht. Hier gilt es nur noch als letztes Beispiel absoluter Sinn-Erfahrung den Sinn des Religiösen kurz zu reflektieren. Zu Beginn dieser Reflexion seien *zwei* Thesen aufgestellt. Die *erste*: der Sinn des „Religiösen“ liegt weder in der „salus animarum“, im „Seelenheil“, also in der Seelsorge als Mittel zur Rettung individueller Existenzen; noch aber in der „gloria Dei“ der Rühmung und Verherrlichung Gottes, der, obwohl seine Herrlichkeit durch nichts mehr gemehrt werden kann, auf diese rühmende Verherrlichung durch das Geschöpf Anspruch erheben kann. Der Sinn des Religiösen als eines Vollzuges liegt vielmehr im „Zusammen“ von Gott und Mensch, in einem Leben, das als ein Leben Begegnung, Einung, Ineinsfall von „Zwei“, vom unendlichen Gott und vom endlichen Menschen ist, und daher gar nicht vom menschlichen Leben aus allein leistbar und bewirkbar ist. Die *zweite* These aber besagt, daß die Hochgestalt dieses selbstsinnhaften und von uns allein nicht leistbaren Ereignisses als Leben der Kult sei.

Was ist mit beidem gesagt? Religion als kultisches Leben hat keine Funktion zu erfüllen, sie soll einfach „sein“, ihr Sinn ist sie selbst als Leben, als sich be-

gegnendes Zusammen-Spiel des endlichen Menschen und des unendlichen Gottes; und dieses Zusammenspiel als solches ist ohne jeden Zweck und doch voll absoluten Sinnes, denn dieses „Zusammen“ rechtfertigt sich selbst und braucht keine weitere Funktion und kein größeres rechtfertigendes Ganzes mehr. Dieses Zusammenspiel ereignet sich nicht *nur* im Kult; aber es hat im Kult seine höchste Gestalt. Dieser Lebensvollzug ist, wo er Ausdruck und Form erhält, „Leiturgia“, und als solcher Vollzug „ist“ er schlechthin und ist fraglos gut, und es ist sinnvoll, daß er sei.

B.

1. Die Wahrheit, die Sittlichkeit, die Liebe, die Schönheit, der heilige Kult: sie alle sind zwecklos, unbrauchbar, unnütz und dennoch absolut sinnvoll wie das Spiel, und als Spiel jeweils Gegenwart des Ganzen im Einzelnen durch die repräsentative Präsenz des Sinngrundes, der Erscheinung des Seins im Seienden und als es. Wo diese Durchsichtigkeit in der Einheit der beiden sich ereignet, ist Fraglosigkeit des Sinnes erfahren. Dieses Spiel als das Ereignis, in dem sich der Sinn unmittelbar und schlechthinig und unbezüglich gibt, ereignet sich aber angesichts des Todes. Das Spiel (als Wahrheitsspiel, Liebesspiel, Kunstspiel, politisches Spiel und kultisches Spiel) ist die Weise, wie der unbedingte Sinn ist, wie es ihn gibt und wie er sich uns in der symbolischen Real-Identität von Sein und Seiendem zeigend schenkt. Aber wir, denen er sich schenkt, wir werden bestimmt einmal nicht mehr sein, dies sagt uns der Tod. Was soll uns dann noch die Tatsache, daß es ihn, den Sinn, gibt und was soll dann das Geschenk, wenn wir es nicht zu halten vermögen? Dem Spiel als der Gewißheit des „es gibt unbedingten Sinn“, dem *Spiel*, das diese Gewißheit gibt und das ich spielen muß, weil der Tod ihm die zum Spielen zugemessene Zeit (eine Zeit, die die Zeit des „Augenblicks“ ist) einräumt, steht ebenbürtig der *Ernst* des Todes gegenüber, der die Weltgestaltung fordert, bevor er die Wirklichkeit, ohne die wir auch das Spiel nicht spielen können, uns entzieht und das Weiterspielen uns verunmöglicht. *Kann die spielende Sinn-Vergewisserung gegenüber dem Ernst der Todesdrohung als des Wirklichkeitsentzuges aufkommen?* Muß die Gewißheit des „es gibt unbedingten Sinn“ noch den Ernst des Todes fürchten? Wenn es auch unbedingten Sinn gibt, ist der Ernst der Sinnfrage nicht dann erst ganz da, wenn die Frage auftaucht, ob der unbedingte Sinn, den wir erfahren haben, auch uns hält, nachdem wir wissen, daß wir ihn nicht zu halten vermögen?

Wie steht also die erfahrene SinnGewißheit zur erfahrenen Todesangst? Wie Spiel zu Ernst? Wie steht Repräsentation zum Untergang, Symbolik zur Vernichtung, Gegenwart der Identität zum künftigen Verfall in das Different? Wie stehen alle diese Polarithäten letztlich zueinander? Gibt es in dieser Dualität noch Gewißheit sinnhafter Fügung? Und so sind wir bei der Schlußreflexion angelangt.

2. Bevor aber diese Schlußreflexion sich vollzieht, sollen zwei mögliche Einwendungen gegen unsere Ausführungen noch zur Sprache kommen.

a) Wir sprachen im Abschnitt II dieser Abhandlung nur von jener (die Sinnfrage gerade erweckenden) Gefährdung der Sinn-Sicherheit durch Sinnver-

deckung (im Leid), Sinnentzug (in der Langeweile) und Sinnzerstörung (durch Wirklichkeitsvernichtung in der den Tod erfahrenden Todes-Angst). Wie aber ist es, wenn nicht *in* einer gewissen Zeit Leidübermaß, Langeweile, Todesangst gegen die Sinn-Sicherheit angehen, sondern wenn die Zeit als solche und ganze selbst Sinn-Erfahrung in ihren konkreten einzelnen Gestalten nicht mehr zuläßt, sie so verunmöglicht, weil sie vielleicht eine Zeit der Gestaltlosigkeit geworden ist, die keinen „Symbolos“ mehr kennt? Wir meinen folgendes: während „Geschichte“ die Zeit ist, in der „Gestalt“ und „Werk“ als Symbole noch gelingen, gibt es auch „Nachgeschichte“, wie sie Oskar Köhler in seinem großartigen „Saeculum“-Aufsatz (Saeculum, Jahrbuch für Universalgeschichte, 16 [1965]) eindrucksvoll geschildert hat; von unserer Sicht her wäre eine nachgeschichtliche Epoche eine solche Zeit, die „antlitzlos“ wird, weil ihr das „Ereignis“ der Identifizierung von Unbedingtem und Bedingtem in der Gestaltung des Ausdrucks nicht mehr gelingt: wo also, um mit Rilke zu sprechen, Liebe nicht mehr „gekonnt“ oder „gewährt“ wird; wo es, um mit Heidegger zu sprechen, im Denken nicht mehr um die entschwundene Wahrheit geht, sondern nur mehr um Richtigkeiten, die gemeistert werden; wo die Kunst (um auch Hegels Auffassung anzuführen) nicht mehr Schicksal ist, sondern an ihre Stelle die Technik getreten ist; wo die Macht nicht mehr zur Staatsbildung fähig ist, sondern die Gesellschaft nur in Verwaltungsorganisationen ihre „Form“ hat; wo der Kult unverstehbar wird und er seinen Platz der Predigt und Caritas, der Belehrung und der gegenseitigen (oder auch einseitig fürsorgenden) Hilfe, räumt: die Zeit der vollkommenen und zweckmäßigen Aufklärung, in der die Identität des Differenten nicht mehr als immer neu zu leistende uns zur Aufgabe wird, sondern als Ideologie, Epiphänomen, Phantastik und Einbildung abgetan wird. Damit, mit einer solchen „zeitgeschichtlichen“ Unmöglichkeit des sich ereignenden Symbolos in Gestalt und Werk, entfiele dann aber auch die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erfahrung der Anwesenheit des rechtfertigenden Seins im gerechtfertigten Seienden, die Erfahrung absoluten Selbstsinnes also; eine Epoche des sich vollendenden Nihilismus würde im Optimismus der „Eindeutigkeit“, deren Erreichung Kennzeichnung jeder Aufklärung ist und die die „Analogie“ des „ist“ leugnen muß, notwendig anheben.

Nur *eine* Erfahrung der gerechtfertigten Einheit von Bedingtem und Unbedingtem bliebe, weil sie nicht an ein Gelingen gebunden ist, sondern schon allein in der „Intention“, der „Absicht“ beschlossen ist, auch dann noch; sie bliebe derart von aller Geschichte, die immer Geschichte des Gelingens und Mißlingens, des Glückens und Mißglückens der Freiheit ist, Geschichte der Werke und nicht nur Geschichte der Absichten, Ideen und Gesinnungen, „verschont“: die unbedingte Sinn-Erfahrung des „Moralischen“, nämlich der „guten Handlung“. Und so gründet Hans Reiner nicht zu unrecht die Unbestreitbarkeit der Erfahrung des (unbedingten) Sinns des (bedingten) menschlichen Daseins einzig und allein auf die Unangreifbarkeit dieser ethischen Grunderfahrung: sie ist die sicherste, zeitunabhängige, von jedem immerdar erreichbare Erfahrung unbedingten Sinnes; in dieser durchgängigen Alltäglichkeit ihrer Verifizierbarkeit ist diese Grunderfahrung zugleich aber auch die dürftigste, banalste, auf eigentliche Ge-

stalt und damit Verwirklichung verzichtenkönnende, an Gehalt, d. h. Seins-Präsenz ärmste Erfahrung, wo die Anwesenheit des rechtfertigenden Grundes kein Seiendes echt „überkommt“, sondern wo sie sich mit der unwiderlegbaren Bezeugung, daß sie hier „formal angezeigt“ ist, auch schon begnügt, begnügt also mit der Gewißheit des nicht und niemals übersehbaren „Hinweises“. „Moralisches Leben“, Sittlichkeit als sinnhafte Moralität, Gesinnungsethik sind immer und zu jeder Zeit möglich und vom Unbedingten als Anspruch innerhalb des Bedingten Zeugnis gebend. Geschichtliches Leben aber z. B. als Philosophie und d. h. bedenkbares In-der-Wahrheit-sein, als realisierte Gemeinschaft des In-der-Liebe-seins, als Macht des gestalteten staatlichen In-der-Form-seins einer Gesellschaft, als Kult und d. h. Antlitz-tragendes-Sichbegegnen von Gott und Mensch, ist nicht immer und zu jeder Zeit „da“, möglich oder wirklich: vielleicht ist ihre „Gewährung“ ein „Geschick“ oder „Gnade“, denen von unserer Seite ein „Können“, „Sich-bewähren“ oder zumindest ein „Sich-nicht-versagen“ dann korrelativ entspricht. Je inhaltsloser, abstrakter, leerer eine Erfahrung ist, desto mehr gewinnt sie an intersubjektiver Evidenz, an sicherer Gewißheit ihrer Richtigkeit und desto mehr entbehrt sie zugleich der Fülle der Wahrheit und mit dieser auch jener existenziellen Überzeugungskraft, von der allein Leben sich formen läßt. Diese unbestreitbare leere Evidenz der nur noch anzeigend-hinweisenden ethisch-moralischen Sinn-Erfahrung gerechtfertigter bloßer Intention als *einzig* Repräsentation des unbedingten Sinnes als der Übereinstimmung von Endlichem und Unendlichem in einer Epoche wäre zugleich auch das eigentliche signum einer „dürftigen Zeit“, in welcher eine geschichtslose Ethik und formale Moralphilosophie oder ein abstraktes Wertdenken die geschichtlich-materiale Ontologie (also nicht gemeint: eine formale Ontologie, die dasselbe ist wie die zeitlose Logik, sondern ein schon durch seinen epochalen Bezug materiales geschichtliches Seinsdenken) endgültig ersetzt hat. Wäre so unsere philosophische Epoche mit der Kennzeichnung der „dürftigen Zeit“ charakterisierbar, dann hätte Karl Löwith wohl recht, den Repräsentanten solcher Ontologie als eines geschichtlichen Seins-Bedenkens (also Heidegger) mit dem hölderlinschen Worte einen „Denker *in* dürftiger Zeit“ zu nennen. Als die eigentlichen Denker *der* dürftigen Zeit müßten dann aber als ihre eigentlichsten Repräsentanten (denn Heidegger bliebe ja der gegen diese Zeit denkende Bedenker ihres Geschicks) die heutigen Vertreter der phänomenologischen und transzendentalen Ethik angeführt werden, also etwa gerade Hans Reiner und Reinhard Lauth, die aber immerhin, gerade als Denker, der Gedankenlosigkeit des bloßen Positivismus entgegenstehen. Die „dürftigste Zeit“ hat dann überhaupt keine Denker mehr als Repräsentanten; in ihr gilt es zu „organisieren“ aufgrund ontischer Empirie und perfekten Verlauf zu garantieren; die hier ausbleibende ontologische Empirie läßt dann den möglichen Ansatzpunkt für ein bedenkendes Denken völlig wegfallen: nun ist auch selbst die moralische Intention hier kein „Symbol“ mehr.

Aber: ob diese „Zeitdiagnose“ unserer Zeit als der „dürftigen Zeit“ bzw. der „Zeit der Nachgeschichte“ (vgl. zu dem Problem der „Zeitkritik“ den entsprechenden Artikel von Arno Baruzzi – Max Müller – Alois Halder im 8. Bd. der 6. Aufl. des „Staatslexikons“, Sp. 941/951) stimmt oder nicht stimmt, das mag

in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben; wir glauben, daß wohl das eine oder das andere Gebiet, auf dem das Glück des („symbolischen“) Ineinsfalls erfahren werden kann, „zeitweise“ ausfallen kann, nicht aber alle zugleich; ferner, daß das geschichtliche Verständnis eines einstmal geschehenen gerechtfertigten „Zusammen“ zumindest eine heute noch vorhandene Möglichkeit des „Ereignisses“ anzeigt, daß der von uns vorgenommene Rückgriff auf die ganze Breite des Sinn-Erfahrungsbereiches also auch von daher positiv legitimiert werden kann.

b) Ein naheliegendes Mißverständnis muß bei dem Gebrauch von Termini wie „Ausdruck“, „Symbol“, „Repräsentation“, „Darstellung“, „Gestalt“ etc. noch abgewehrt werden, wenn das hier Entwickelte richtig verstanden werden soll: das, was für uns hier „ineinsfällt“, ist keineswegs die in der klassischen Metaphysik und insbesondere in der hegelschen metaphysischen Ästhetik überlieferte Zweiheit von Vernunft-Gedanke und Sinn-Bild, die Übereinkunft der metaphysischen Dualität von Intellegiblem und Sensiblem also. Im hier von uns gemeinten „Symbolos“ und seiner Erfahrung geht es nicht um adäquate, conforme, richtige und damit geglückte Transponierung oder Transformierung eines Denk-Gehaltes (Gedanke-Inhalt) in eine Anschauungsform (Bild-Form), um die Versinnlichung einer Idee also, um „Übertragung“ von einer Ebene in die andere. Daß das Unsägliche (Sein) gesagt, das Udenkbare-Unausdenkliche gedacht (Sein), das Unsehbare sichtbar, das Übereinzeln einzeln und das Vorzeitliche selbst Zeit wird, dieser im Auseinander der ontologischen Differenz schon angelegte und beschlossene Ineinsfall meint jenes rechtfertigend-gerechtfertigte „Ereignis“, in welchem unbedingter Sinn sich erfahren läßt. So, wie durch die metaphysische Dualität Vernunft – Sinnlichkeit die ontologische Differenz in keiner Weise entsprechend gedeutet ist, ebensowenig macht die „Übereinstimmung“ von Gehalt und Gestalt, Inhalt und Form das klar, was wir „Symbol“ nannten. Selbst im Nur-Biologischen (gibt es das?) wäre eine Aussage wie „Leben drückt sich in überzwecklicher Form und Gestalt aus“ (man denke an die schönen Untersuchungen Adolf Portmanns zur Tiergestalt) mißverständlich, so als ob das dahinterstehende gehaltliche Leben nach Formen seiner, die es „darstellen“, „wiedergeben“, suchen könne und suche. Leben hier als ontische Energie genommen ist nicht das Sichausdrückende, Sichdarstellende. Vielmehr, erscheint Leben (human wie biologisch verstanden) je und je als Medium, das man „Kraft“, „Sphäre“, „Ort“ nennen kann, durch welche und an welchen dann die Differenz von Sein und Seiendem als Differenz und Identität sich offenbaren und darlegen kann, während innerhalb des sog. „Anorganischen“ diese Offenbarung und Darlegung nicht so sehr durch und als Natur sich leistet, sondern durch die Naturwissenschaft vollbracht werden muß. In jeder zweckfreien Gestalt ist (es nicht „das Leben“, das „sich“ ausdrückt, sondern) das Ganze und sein Grund („Sein“) das, was sich zur Verstehbarkeit und Sehbarkeit, kurz also: Vernehmbarkeit bringt. (Vgl. hierzu die erhellenden Ausführungen von Dieter Jähnig, „Hegel und die These vom ‚Verlust der Mitte‘“ in „Spengler-Studien“, Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, München 1965, S. 147/176, denen diese Erörterungen von IV B 2 ihren Entstehungsanlaß verdanken.) Ab-

schließend könnte also gegen eine metaphysische Ausdrucks-Symbolästhetik und -Kulturphilosophie gesagt werden, daß „Sein“ eben nicht Gedanke-Idee, sondern Anspruch-Gabe sei, d. h. daß Sein nicht von Natur und Geist her, sondern von Geschichte und Freiheit her gedeutet zu werden verlangt (vgl. hierzu „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“, 3. Aufl., II. Teil, Kap. 4 „Über zwei Grundmöglichkeiten abendländischer Metaphysik . . .“, S. 160/183). (Wer aber das Zauberwort „Entwicklung“ als Vermittlung zwischen beiden – Natur und Geist einerseits, Geschichte und Freiheit andererseits – und als Lösung aller Probleme ansieht, täuscht nur sich selbst. Die auf dieser Basis geführten Gespräche zwischen Naturwissenschaft und Theologie einerseits und Naturwissenschaft und Philosophie andererseits konnten daher nur zu gegenseitigen Mißverständnissen der jeweiligen anderen genauen Positionen und deren Aufweichung, nicht aber zum „Dialog“ führen.)

Nach diesen Zwischenüberlegungen wenden wir uns nun also der Schlußreflexion zu.

V.

Um diese Schlußreflexion zu vollziehen, muß das Resultat unserer bisherigen Überlegung uns nochmals vors Auge treten, um heimgeführt zu werden. Wir hatten ausgeführt:

1. Sinn gibt es als Erfahrung einer Übereinstimmung, die ein bedingtes (funktionaler Sinn) oder unbedingtes (absoluter Sinn) „Ja“ zu sich rechtfertigt und damit auch anfordert. So gehört das „Ja“ in die Übereinkunft mit hinein. Jenes Ganze, in welchem alles stimmig und fügend übereinkommt, steht also nicht mehr dem Menschen gegenüber; es ist nicht nur Einheit von Weltlichem und Welt, Seiendem und Sein, sondern auch zugleich von Bejahtem und Bejahung, von Objektivität und Subjektivität, eine fugenlos-gefügte Einheit, die aber in ihrem „Zusammen“ nicht nur jedes sein läßt was es ist, sondern sogar jedes erst macht zu dem, was es ist, es ermächtigt, in der Übereinkunft „es selbst“ zu sein, in der Übereinkunft seine Unterschiedenheit als Übereinkommendes dennoch zu erhalten und zu behalten. Einbehalten ins Ganze wird es dennoch durch dieses herausgestellt auf sich selbst zu, geborgen in der Fuge ist diese dennoch zugleich alles Gefügte entbergend; gerettet im Sinn ist das Sinnvolle, das mit Sinn Begabte zugleich das dem zerstörenden Streit der Wirklichkeit Ausgesetzte. Oder anders: der „Augenblick“ ist unabhängig von Dauer und Zeitlichkeit, aber nicht außerhalb ihrer: er ist die erfüllte Zeit selbst, *καιρός* als *πλήρωμα*, Ewigkeit nicht als „Immer“, und damit als gleichgültige Dauer, sondern als „Jetzt“ und damit Entscheidungszeit selbst, die sich zum Unbedingten entschieden hat. Die Erfahrung des Todes stellt beide in Schärfe entgegen, ist die Lichtung dieser Zweieinheit selbst: der Erfahrung nämlich, daß es schlechthin Sinn gibt, Sinn sich gibt und damit es das Glück des Ereignisses, der Geschichte gibt; in eins damit gilt die Erfahrung, daß wir „glücklich im Augenblick“ dennoch über ihn keine Verfügung haben. Daß wir als Dasein die Herrlichkeit des Symbolos, der Ankunft des Seins im Seienden, er-

fahrend zwar schlechthin gerechtfertigt „sind“. Daß wir aber auch als todverfallenes, ausgesetztes Seiendes vom Nichtsein bedroht vor die Möglichkeit des totalen Sinn-Entzuges gestellt sind, in der Ohnmacht des Seienden dem Sein gegenüber das erscheinende Sein, den Sinn, dem wir zustimmen, durch unsere Kraft als Seiende nicht halten können; wenn das Sein uns nicht hält, können wir im Sinn nicht bleiben, wenn dieser nicht bei uns bleibt. Das Sinn-Glück des Menschen ist zugleich immer Angst um dieses Glück.

2. Die Ausdrücklichkeit der Entbergung des Seins im Seienden (ein Ereignis, das nicht geschieht, wenn es „nicht Dasein gibt“, d. h. wenn der Mensch in das Ereignis der Entbergung, zu dem er gehört, nicht mithineingenommen ist) als die erscheinende Identität des Differenten, die als Erscheinung sowohl sich selbst (Identität) als auch die Differenz in ihr „unwiderleglich“ rechtfertigt: dies war das eigentliche Phänomen des Sinnes, das im Begriff gefaßt sowohl für den funktionalen als auch für den absoluten Sinn gilt. Die Grenze der Rechtfertigbarkeit liegt aber in der Faktizität: hier in der Faktizität des Todes, welcher das Seiende, indem er es vernichtet, auch aus der offenbaren und rechtfertigenden Einheit und Übereinstimmung mit dem Sein herausreißt.

3. Wenn wir dies überlegen, ergibt sich Entscheidendes für den Charakter des Philosophierens. Philosophie ist absolute Reflexion. Sie nimmt alles ohne Unterschied in ihre Überlegung zurück.

Sie setzt an bei *jedem Faktum*. Sie nimmt dieses zurück in sein Wesen, in seinen es als Faktum ermöglichenden Bezirk. Der Wesensbezirk gibt dem Faktum, das in diesen Bezirk hineingehört, zu ihm paßt, mit ihm übereinstimmt, das seine Struktur (sie übernehmend) aufweist und zeigt, seinen regionalen Sinn. Die absolute Reflexion überlegt dann das Wesen und den regionalen Sinn auf den überregionalen Sinn, das Sein hin, das alle Wesensbezirke zur Welt vereinigend der Sinngrund schlechthin ist. Philosophie ist „der Gang zurück“: vom Faktum zum Sinn des Faktums, vom Seienden zum Wesen des Seienden, vom regionalen Sinn zum universalen, sinngebenden Sinn, vom Wesen zum Sein. Sie ist rücksteigender Einstieg in die eidetische und ontologische Differenz und darin nicht Erforschung von Seiendem, sondern aufsuchende Beschreibung vom Sinn des Seins. Sie steigt in ihrem Rückgang von der faktischen Wirklichkeit des Seienden über Sinn und Wesen zur alles ermöglichenden, sinngebenden Möglichkeit des Seins zurück. Sie geht also von der Wirklichkeit weg zu deren Ermöglichung hin, sie steigt ein in die immerwährende Vergangenheit und läßt die Gegenwart im Rücken und die Zukunft aus. Sie befaßt sich nicht mit dem Faktum; ihre Frage ist also keine „*quaestio facti*“. Sie befaßt sich mit der Ermöglichung des Faktischen. Wenn der Möglichkeitsgrund zum Vorschein gebracht ist, rechtfertigt die erscheinende Möglichkeit die Tatsächlichkeit; es geht ihr also immer um die „*quaestio juris*“. Philosophie ist transzendentaler Rückstieg zur rechtfertigenden Ermöglichung. Die Sichtbarkeit der rechtfertigenden Ermöglichung, d. h. ihre Erfahrung oder Erscheinung, macht den Seinssinn eines Seienden aus. Der Seinssinn konstituiert sich in jenem Ereignis, in welchem Sein im Seienden sich selbst offenbart, sich in Seiendes so begibt, daß es, den Unterschied offenhaltend, sich mit ihm identifiziert, als es „ist“. Seiendes ist

gerechtfertigt, sinnvoll als ineinsfallende, d. h. aber symbolische Gegenwart des Seins. Sein „ist“ nur im Sichgeben. Das Ereignis des Sichgebens ist zugleich das Ereignis der Rechtfertigung. *Daher „ist“ Sein nur als Rechtfertigung, als rechtfertigende Gabe, welche Rechtfertigung wiederum nur ist als Antwort für den, der für seine Freiheit und Entschließung sie braucht und daher je und je nach ihr gefragt hat. Sein ist Rechtfertigung für die fragend-fragliche Freiheit als Selbstgabe an das Seiende.*

4. Die radikale Frage der Philosophie lautet in der Formulierung Heideggers in seiner „Einführung in die Metaphysik“ (eindrucksvoll wieder aufgenommen von Wilhelm Weischedel in jenem Dialog mit Helmut Gollwitzer, der das von beiden gemeinsam verfaßte Buch „Denken und Glauben, ein Streitgespräch“ – Kohlhammer, Stuttgart o. J. 1964 ergab): „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?“ Diese Frage ist von absoluter Radikalität, sie ist nur Frage und sonst nichts, da jede mögliche Antwort, die wiederum ein Seiendes wäre, wiederum überfragt, transzendiert wird. Philosophie ist das Sich-Hineinbegeben in die absolute Fragwürdigkeit unter Verzicht auf die Fraglosigkeit eines jeden sicheren Standes. Alles Seiende wird in ihr ohne Ende „überstiegen“. So ist hier Philosophie der absolute Rückblick, die unendliche Transzendentalität eines Endlichen, das sich ohne Ende in Frage stellt, sich in die Ungeborgenheit und Unsicherheit, die keine endgültige Rechtfertigung, Übereinstimmung, Bergung, Sinnhaftigkeit mehr kennt in der Grenzenlosigkeit ihrer Ausgesetztheit, begibt. Indem der Tod diese Ausgesetztheit offenbar macht, ist dann Philosophie das bewußte Sichpreisgeben an den Tod oder dessen rückhaltlose Übernahme. Da sie (die Philosophie) jede mögliche Antwort und Frage schon wiederum hinter sich gelassen hat, wird hier ohne Hoffnung auf Antwort unendlich gefragt. Glaube und Hoffnung aber geben demgegenüber der Existenz dann Sicherheit, Bergung, Geborgenheit, Antwort, Heil. Wer absolute Fragen setzt, kann auf all das verzichten. „Wenn ich glauben könnte und glauben würde, so würde ich die Werkstatt des Denkens schließen“, so wird von Weischedel dem Sinne nach „Meister Heidegger“ zitiert. Während das Denken als absolutes, philosophierendes Fragen bereit ist, sich dem Tode auszuliefern und dessen Sinnlosigkeit anzunehmen, will der Glaube die Todesdrohung überwinden.

5. Was hat diese Erörterung über die philosophische Frage und den religiösen Glauben mit der von uns explizierten Sinnfrage nun eigentlich zu tun?

Wir sagten: Philosophieren ist transzendentaler Rückstieg und absolute Reflexion. Der Grund des Rückstieges liegt „in den Sachen selbst“. Die eidetisch-ontologische Differenz fordert und erzwingt den Rückstieg von uns gleichsam. Das Faktum ist Resultat seiner ontologischen Geschichte. Von seiner *ontischen Entstehung* her wird es „erklärbar“, in seiner *ontologischen Geschichte* wird es „verstehbar“ als Vereinigung des Differenten, das in seiner Differenz die Einheit vorweg schon hatte, um vereinigt werden zu können. Das Bedenken der ontologischen Differenz im transzendentalen Rückstieg, der in die Ermöglichungsgeschichte der Selbstgabe und Selbstgebung des Seins hineinführt, ist Philosophie. Was bedeutet also die radikale Frage dieses Rückgangs, die Grundfrage der Metaphysik, „Warum ist überhaupt Seienders und nicht Nichts?“. Ist

sie wirklich so radikal, daß sie unbeantwortbar ist? Es gibt, scheint mir, auf sie eine Antwort. Diese lautet: Seiendes „ist“, weil es Sein „gibt“, weil Sein sich gibt; das Sein als die gebende Gabe, welche Seiendes ermöglicht und in eins damit Sinn hervorbringt, nämlich als die eine jede Bejahung rechtfertigende Übereinstimmung mit sich selbst und seiner Erscheinung, dies zu bedenken und zu deuten, das ist Philosophieren. Die Erscheinung des Seins im Seienden, der Incidenfall des in der sichtbaren Differenz zugleich Zusammen- und-Auseinandergehaltenen ist das ihr zur Deutung aufgegebene Grundphänomen als transzendentaler Erfahrung. Die Auslegung der transzendentalen Erfahrung als Sinnerfahrung im Rückgang zum Ereignis der Gabe im „es gibt Sein (sich)“ und darin (im Geben) „ist“ Sein, die transzendente Hermeneutik der Sinnerfahrung: dies, und nicht mehr und nicht weniger zu sein, ist, was Philosophie vermag. Wir sagten schon: im Rückgang zur auszulegenden und zu bedenkenden höchsten und letzten Ermöglichung läßt dieses Denken das Faktum hinter sich, um von ihm wegzuehen zum überfaktischen Ursprung, zur ἀρχή. Philosophie als transzendente-phanomenologische, d. h. Erfahrung beschreibende und auslegende Sinn-Ursprung-Ermöglichungs-Forschung ist daher immer „archäologisch“. Als solche ist sie in keiner Weise „μελέτη τοῦ θανάτου“: von der Sorge geleitete Einübung in den Tod, um diesen bestehen zu können. *Vielmehr ist die Philosophie dem Tode gegenüber hilflos*, es gibt nicht die Boethianische „consolatio philosophiae“. Der Tod bedroht mich existentiell; die existentielle Interpretation vermag aber in existentieller Hinsicht nichts. Sicher, dies philosophierende Denken bedenkt auch den Tod, den Tod nämlich als Strukturelement des Daseins überhaupt. Der je eigene Gang in den Tod aber ist nicht bedenkend-rückführender Rückblick, sondern ist Vorgang ins faktische Ende als mögliches radikales Nichtsein, wie ihn Heidegger in „Sein und Zeit“ meisterhaft beschrieb. Diese Beschreibung ist und soll keine σωτηρία, keine Rettung sein. Der Tod ist das Zugehen auf die drohende Wirklichkeit der evtl. Verwirklichung unserer Nichtwirklichkeit. Philosophie kann zeigen, indem sie die entsprechenden Erfahrungen interpretiert, daß es trotz des Todes und angesichts seiner unbedingten Sinn gibt im Sichgeben des Seins. Sie bedenkt dabei die Ermöglichung des Sinnes, die letzte Möglichkeit als ersten „Anfang“. Der immerwährende Ursprung ist ihre Dimension; auch im Bedenken der Zukunft nimmt sie diese strukturell und d. h. transzendental auf den ermöglichenden Ursprung zurück. Sie geht nicht wirklich in diese Zukunft „vor“, in sie hinein. So kann sie auch über das Faktum, ob der Sinn künftig bei uns bleiben, uns als faktisch-Seiende halten oder loslassen wird, gar nichts sagen. Sie kann die Struktur des Todes analysieren und seine Bedeutung gegenüber dem Sinn interpretieren, über ihn selbst hat sie keine Macht. Die Zusage, ob der Sinn uns halten oder loslassen wird, kann durch keine Strukturüberlegung und keine Sinnerfahrung einer Lösung entgegengeführt werden; entscheidend ist hier allein, ob in einer tatsächlichen und ontischen Geschichte wir das Faktum einer solchen Zusage erfahren oder nicht erfahren. Diese faktische Geschichte der Erfahrung der Zusage ist für uns aber nichts anderes als die Religion, insofern diese die Geschichte der Glaubenserfahrung und Bundesschließung darstellt.

6. Es wäre nun noch des Näheren zu zeigen, wie der archäologische, transzendental-transzendierende und ontologische Charakter des Philosophierens sich („formal“, „morphologisch“) abhebt von dem eschatologischen transzendenz-transzendierenden und ontischen Charakter des religiösen Offenbarungsglaubens. Der Glaube ist Antwort auf die *Grundfrage der Existenz*: „*wie erlange ich mein wirkliches Heil?*“ Diese Grundfrage der Existenz steht neben der *Grundfrage des Denkens*, „*was ist überhaupt Seiendes und nicht Nichts?*“ Oder wir könnten sagen: die existentielle Grundfrage nach der Heilswirklichkeit steht gleichberechtigt und gleichradikal neben der ontologisch-metaphysischen transzendentalen Grundfrage nach dem Seinssinn. Diese letztere läßt sich zwar auch existential interpretieren, nicht aber existentiell lösen. Die Heilsfrage dagegen läßt sich nur existentiell ins reine bringen, ihre existentielle Interpretation führt sie allein niemals in ihr Ziel. So antwortet Glaube und Religion auf eine andere Frage als Denken und Philosophie. Der Mensch als das Seiende der *beiden* Grundfragen kann daher von seiner Seinsart her mit einer einzigen Antwort nicht abgespeist werden. Die Frage: wie wird Seiendes überhaupt ermöglicht? und die Frage: wie wird das Seiende, das ich selbst bin, gerettet? lassen sich nicht auf eine einzige Frage reduzieren.

7. Die Philosophie interpretiert also den Sinn als den Seinssinn in seiner Geschichtlichkeit, sie interpretiert ihn dabei als das Geschehnis der „Teilhabe“ (Participation) des Seienden am Sein, als das „Ereignis“ des Sichgebens im „Augenblick“; und als „Symbol“ und „repräsentierende Erscheinung“, welcher Symbolcharakter zugleich und allein schon die erfahrbare Sinnhaftigkeit und damit die Rechtfertigung des Seienden bedeutet. So ist sie, die Philosophie, wenn sie sich richtig versteht, transzendente Phänomenologie als Hermeneutik ontologischer Geschichtlichkeit. Religion und Glaube dagegen legen keine Geschichtlichkeit des Sinnes deutend aus, sondern halten hoffend den Heilsinn der wirklichen Geschichte fest: sie setzen aufgrund „im Glauben empfangener“ tatsächlich ergangener „Offenbarungen“, wirklich erfahrener historischer Zusagen darauf, daß der Gott als ein gnädiger, treuer Gott den Sinn auch tatsächlich bei uns lassen wird, so daß dieser auch über den Tod hinweg uns bei sich behält; Hoffnung und Glaube geht darauf, daß es nicht nur Sinn gibt, was erfahren, gewußt und philosophisch ausgelegt werden kann; sondern daß uns, den faktisch Existierenden, das Heil, die Rettung als zugesagte auch tatsächlich zuteil werde, und daß wir so aus der beglückenden Übereinstimmung, die da Sinn heißt, niemals heraustreten müssen. Geht es also in der Philosophie um die Geschichtlichkeit des Seins, so im Glaube um die Geschichte des Heils. So bleibt für den christlichen Glauben grundlegend die Tatsache des „Bundes“, der in Christus besiegelt ist und der nicht den Sinn gewährt, sondern das Heil sichert. In der Beziehung auf die Zukunft unserer eigenen Wirklichkeit geht es hier um das Ende, nicht wie bei der Philosophie um den Anfang. Geht es um die Verwirklichung, nicht um die Ermöglichung. Und so steht der Glaube, und da jeder Mensch glaubt, der Mensch immer auch in einer anderen Dimension als nur in jener des Denkens und der Philosophie. Während der Glaube den Tod zu überwinden versucht, versucht das Denken ihn zu auszulegen. Da der Tod aber

nicht nur das Faktum eventueller Vernichtung, sondern in seiner Faktizität zugleich Strukturelement unserer selbst ist, so erzwingt er diese doppelte Beschäftigung mit ihm selbst, die gläubig-hoffende und die denkend-reflektierende. Von dieser Struktur des Todes selbst her ist also die Doppelheit des „Zugleich“ von Glauben (Religion) als ontischer Heilsgeschichte und von Denken (Philosophie) als ontologischer Sinnsgeschichte uns zugewiesen. Und so kann der Mensch auch nicht nur in einer dieser beiden Geschichten innestehen und sich für eine von ihnen entscheiden. Er ist auch nicht nur zu einer von beiden „berufen“, sondern beide sind sein Schicksal. Der „Mensch“, „wir“, „das Dasein“: sie sind im Unterschied zu allem anderen Seienden immer „ontisch-ontologisch“. Fragend-verstehend führen wir unsere Wirklichkeit je in die sie ermöglichende Möglichkeit zurück. Handelnd und gläubig-hoffend-setzend gilt es die Möglichkeit zu realisieren, d. h. sie in der Wirklichkeit aufzuheben. Wirklichkeitsauflösender Rückgang und möglickeitsaufhebender Vorgang konstituieren erst zusammen unsere Geschichtlichkeit. Der Mensch ist das absolut reflektierende und zugleich das eschatologisch-unbedingt wagende Wesen. Die absolute Reflexion verzichtet auf jeden festen Stand, ihn in der Frage immer wieder auflösend; das Wagnis der Praxis gibt sich aber in Glaube und Hoffnung je neuen Stand, ohne den die Zukunft nicht angegangen werden kann.

8. Es wäre von hier aus jetzt zu zeigen, wie der „reine Denker“ genauso wie der „immer und ausschließlich Gläubige“ nur menschliche Zerrbilder sind. Im Nur-Glauben wird auf die rechtfertigende Evidenz in der Differenz verzichtet, es wird die Differenz von Sein und Seiendem zugunsten des Ontisch-Wirklichen, um das es im Glauben allein geht, zugedeckt, und damit verzichtet die Freiheit, die sich intellektuell in der Differenz verantworten muß, auf sich selbst. Im Nur-Denken wird die zu rechtfertigende Wirklichkeit (zugunsten ihrer Ermöglichung) preisgegeben und damit die Freiheit als Entschluß und Entschiedenheit entrealisiert. Die „reinen“ Existenzweisen des Nur-Fragenden und des Immer-Glaubenden erweisen sich als objektiv komisch und subjektiv unwahrhaftig und in der Einheit von beidem als „tragisch“. Hier wäre hinzuweisen auf die komische Tragik des „berufsmäßigen Philosophen“: er muß so tun, als ob er immer nur fragen würde. Dazu ist er ja „angestellt“. Und dabei setzt doch Reflexion zu ihrer Möglichkeit den (zwar verantworteten, aber dennoch) unreflektierten Vollzug voraus, eine Fraglosigkeit, die der Philosoph (als je und je von ihm gelebt) sich und andern eingestehen sollte. Denn in der absoluten Reflexion kann niemand leben.

Ebenso aber bietet der „berufsmäßige Gläubige“, d. h. der Theologe, von daher meist einen komisch-tragischen Anblick für uns. Jede Existenz oszilliert zwischen Fraglosigkeit und Fragwürdigkeit. Glaube als fraglos fester Besitz entartet zur Gedankenlosigkeit der Weltanschauung. Glaube kann nicht erzwungen werden, sondern gibt sich und entzieht sich von ihm selbst her. Sein Entzug zwingt uns zur Reflexion. Glaube betet aber dabei um das Geschenk des Glaubens. Auch der Theologe muß, wenn er glaubwürdig bleiben soll, den Nichtbesitz des Glaubens, also seinen Unglauben, eingestehen. Die „reinen Existenzen“ sind aber auch „fanatische Existenzen“. Der Fanatiker will das Unerzwingbare

erzwingen, der fanatische Denker die reine „Voraussetzungslosigkeit“, die Standpunktlosigkeit und völlig autoritätslose Ungebundenheit; der fanatisch Glaubende die absolute Gesicherheit, in welcher das Leben wie der Gedanke ersticken.

9. Die Übereinstimmung, die damit zu bejahende Sinnhaftigkeit des Menschen, meint daher sich selbst in „Unreinheit“, d. h. aber als Kompromiß. „Methodenreinheit“ gibt es nur im speziellen Gebiet. Die Existenz selbst ist an ihr selbst ebenso „unrein“ wie „unmethodisch“. Der Mensch als „μικτόν“ ist dies nicht darum, weil er ein „Compositum“ aus Leib und Seele, Form und Materie sei, sondern weil sein Wesen die im Kompromiß zu erreichende Mitte ist. Max Scheler hat das große Verdienst, den Kompromißcharakter der menschlichen Existenz positiv herausgearbeitet zu haben. Der Kompromiß als der Versuch, mit sich auskommen zu können und damit die Mitte der sinnhaften Übereinstimmung des Differenten immer neu herzustellen, ist von uns aber nicht gemeint als Kompromiß zwischen Anlagen und Kräften: z. B. zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit etc. wie es bei Scheler vielleicht doch mitgemeint sein könnte. Gemeint ist von uns vielmehr der Kompromiß als Übereinkunft von geschichtlichen Grundmöglichkeiten und Grundwirklichkeiten, die nicht durcheinander ersetzt und ineinander aufgehoben werden können, sondern für welche die Sinnmitte als Ort der Übereinkunft und Einigung gesucht werden muß: z. B. die Sinnmitte der reflektierend-absoluten Theorie mit der tätig unbedingt handelnden Gläubigkeit, die Vereinigung der „Archäologie“ mit der „Eschatologie“ in einer einzigen Existenz, in *unserer* Existenz. Dabei ist zu beachten: die „Menschlichkeit“ des Menschen wäre *unterbestimmt*, wenn in primitivisierender Nachfolge von „Sein und Zeit“ sie einfach mit Zeitlichkeit gleichgesetzt würde, also mit einer Geschichtlichkeit als der Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukünftigkeit; sie, die Menschlichkeit und die wahre Geschichtlichkeit, sind erst *voll* bestimmt, wenn beide (Menschlichkeit und Geschichtlichkeit) als *absolute* Zeitlichkeit und damit als *unendliche* Endlichkeit sich begreifen: als Rückgang in die absolute Vergangenheit und Vorgang in die absolute Zukunft. Weder die ontologische Denkgeschichte als dieser absolute Rückgang, noch die ontische Heilsgeschichte als dieser absolute Vorgang sind für sich genommen die eigentliche „Geschichte“. Erst ihr „Zusammen“ ergibt diese. Und ebenso ist weder der archäologische Seinssinn noch der eschatologische Heilssinn das, was dem eigentlichen „Begriff des Sinnes“ *ganz* entspricht. Der „Voll-Sinn“ verlangt die Einheit beider. Ein jeder verweist, wie die Doppeldeutigkeit in der Todeserfahrung zeigt, auf den anderen. So ist der Kompromiß als die zu leistende Vermittlung von Theorie und Praxis, von Denken und Glauben, von Grundreflexion und Zielutopie das schlechthin Unbeliebige, er ist das „Wesen“ jener „Existenz“, die wir selbst sind, und damit *jener* Sinn, wie er allein uns zusteht.

Literatur

Zu Abschnitt I: Die besten Bemerkungen zur formalen Struktur des Sinn-Begriffs bei Bernhard Welte „Auf der Spur des Ewigen“, Freiburg 1965, im Beitrag „Die Glaubenssituation der Gegenwart“ auf S. 19/23. Dort auch die vortreffliche Definition: „Sinn ist die mögliche Über-

einkunft meiner mit mir selbst als Übereinkunft mit meiner Welt.“ Die Übereinkunft des Seienden mit dem Sein als die für den Sinnbegriff konstitutive „Participation“ betont richtig auch *J. B. Lotz* im Artikel „Sinn“ im 9. Bd. des von Josef Höfer und Karl Rahner herausgegebenen „Lexikon für Theologie und Kirche“ (Freiburg i. Br., 1964), Spalte 784/786. Vom Verf. dieser Abhandlung vgl. dazu: *Max Müller* „Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn“ in „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium“, hg. von Richard Wisser, Tübingen 1960, S. 311/332, auch in „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“, 3. Aufl., Heidelberg 1964, S. 118/139. Zum „Urakt der Sinnstiftung“ vgl. ferner *Helmut Kuhn* „Das Sein und das Gute“, München 1962, bes. die Ausführungen über die „ontologische Affirmation“; dann besonders *Hermann Krings* „Transcendentale Logik“, München 1964, schließlich das demnächst erscheinende Buch von *Ulrich Hommes* „Transcendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel“. Die eindruckvollste Darstellung des Sinn-Ereignisses als übereinstimmende Gegenwart des vom Sein gestifteten Ganzen im einzelnen Seienden in *Heideggers* Abhandlung „Das Ding“, Erstabdruck in „Gestalt und Gedanke“, Jahrbuch hg. von der Bayer. Akademie der schönen Künste, 1951, S. 128/148, wieder abgedruckt in Heidegger, „Vorträge und Aufsätze“, Pfullingen 1954, S. 163/181, mit Anfügung des wesentlichen Briefes an Hartmut Buchner.

Zu Abschnitt II: Die vier Anlässe der heutigen Sinn-Frage und Sinn-Fragwürdigkeit sind genannt bei *Hans Reiner* „Der Sinn unseres Daseins“, Tübingen 1960. Vgl. ferner *Reinhard Lauth* „Die Frage nach dem Sinn des Daseins“, München 1953, und vom gleichen Verf. „Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre“ in „Perennitas“ (Festschrift für Thomas Michels), Münster 1963, S. 585/601.

Zu Abschnitt III: Zur Problematik „Unmittelbarkeit oder Vermittlung des Sinns in der Geschichte“, vgl. *Erich Rothacker* „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, 2. Aufl., Tübingen 1930, *Fritz Kaufmann* „Geschichtsphilosophie der Gegenwart“, Berlin 1931, *Orlando Pugliese* „Vermittlung und Kehre“, Freiburg/München 1965. Vom Verf. dieser Abhandlung vgl. dazu *Max Müller* „Expérience et Histoire“, Löwen 1959, „Geschichtsbild und Menschheit“ in „Das ist der Mensch“, Stuttgart 1959, S. 109/126, dazu noch: „Historie und Geschichte“ in „Speculum historiale“, Festschrift für J. Spörl, Freiburg/München 1965, S. 694/702.

Zu Abschnitt IV: Zum aristotelischen „Wahrheit-Sinn“ vgl. *Joachim Ritter* „Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles“ in „Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften“, Heft 1, 1953; zur Unmittelbarkeit des Sinnes vgl. *Eugen Fink* „Vom Wesen des Enthusiasmus“, Freiburg 1947, vom gleichen Verf. „Oase des Glücks“, Freiburg/München 1957; zum Problem der „Nachgeschichte“ vgl. neuerdings: *Oskar Köhler*, „Die Zeit der Nachgeschichte“, in „Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte“, 16 (1965), S. 296/315; zur „Zeitkritik“ vgl. den so benannten Artikel von *Arno Baruzzi*, *Alois Halder* und *Max Müller*, in „Staatslexikon“ VIII (1963), 941/951; vom Verf. dieser Abhandlung vgl.: *Max Müller* „Abendländische Wissenschaftstheorie“ in „Europa als Idee und Wirklichkeit“, Freiburg 1955, S. 1–23, ferner: „Person und Funktion“, Phil. Jb. 69, II, Freiburg/München 1962, S. 371/404, ferner: „Philos. Grundlagen der Politik“ in „Existenz und Ordnung“ (Festschrift für Erik Wolf), Frankfurt 1962, S. 282/308.

Zu Abschnitt V: Hierzu ist bes. wichtig *Heideggers* bis jetzt noch ungedruckter Vortrag „Zeit und Sein“ (gehalten am 31. 1. 1962 a. d. Universität Freiburg i. Br., wiederholt in Marburg a. d. L. und im Rundfunk). Vgl. zu diesem Vortrag die Interpretation von *Orlando Pugliese* a. a. O. S. 161/170 und von *Heinrich Rombach* „Die Gegenwart der Philosophie“, Freiburg/München 1962, S. 105 ff., weiterhin von *Heidegger*: „Einführung in die Metaphysik“, Tübingen 1953 und „Identität und Differenz“, Pfullingen 1957. Unser Text bezieht sich ferner ausdrücklich auf *Helmut Gollwitzer/Wilhelm Weischedel* „Denken und Glauben. Ein Streitgespräch“, Stuttgart 1964. Der dargestellte archäologisch-nicht eschatologische Charakter der Philosophie steht natürlich im Widerspruch mit *Ernst Blochs* „Prinzip Hoffnung“, könnte sich aber der Übereinstimmung mit *Eric Voegelin* rühmen. Vom Verf. dieser Abhandlung vgl. man: *Max Müller* „Ende der Metaphysik?“, Ph. Jb. 72/I, Freiburg/München 1964, S. 1/48, auch in „Existenzphilosophie“, 3. Aufl., S. 184/258; ferner: „Het filosofische Waagstuk“, Ruimte, Hilversum 1961, Heft 12, S. 76/88, jetzt auch unter dem Titel „Das phil. Wagnis“ in „Pädagogische Welt“, Bd. IX, Jhr. 1966.