

Die WIR-Philosophie Simon L. Franks

Von Peter EHLEN S. J. (München)

In seiner „Geschichte der russischen Philosophie“ (Paris 1950) schreibt V. Zenkovskij, man müsse Frank ohne Zögern „als den größten russischen Philosophen überhaupt bezeichnen“; sein System sei „die größte Errungenschaft, der Höhepunkt in der Entwicklung der russischen Philosophie“¹. Ähnlich äußern sich F. Stepun, D. Tschizewski und andere Kenner der russischen Geistesgeschichte.

I.

Simon (Semën Ljudvigovič) Frank wurde 1877 in Moskau geboren. Sein Vater, Ludwig Frank, war Arzt; der Großvater mütterlicherseits war einer der Gründer der Moskauer Jüdischen Gemeinde; durch ihn wurde der junge Simon in die Synagoge eingeführt und zum Erlernen des Hebräischen angehalten. Aber der Einfluß der Schule führte ihn zunächst von der Religion weg. Als Gymnasiast, dann als Student der juristischen Fakultät der Moskauer Universität schloß Frank sich marxistischen Zirkeln an. Wegen seiner politischen Aktivitäten wurde er 1899 von der Universität relegiert. Die nächsten zwei Jahre verbrachte er in Deutschland; in Berlin hörte er Vorlesungen bei G. Simmel. 1900 veröffentlichte er über „Marx' Wertlehre“ seine erste Arbeit, die zugleich auch die Abkehr vom Marxismus markierte.

Es war die Begegnung mit Nietzsches Werk um die Jahreswende 1901/02, die, wie er selbst schrieb, ihn erschütterte und zu einer neuen, vertieften Einsicht in die Wirklichkeit des Geistes führte. Nach Rußland zurückgekehrt arbeitete er an verschiedenen Kulturzeitschriften mit. Als 35jähriger empfing Frank (1912) die Taufe und wurde orthodoxer Christ. Seit 1912 lehrte er als Privatdozent in St. Petersburg, seit 1917 war er Lehrstuhlinhaber und Dekan der historisch-philologischen Fakultät der Universität Saratow und seit 1921 Professor an der Moskauer Universität; doch schon im Jahr darauf wurde er, wie zahlreiche andere „idealistische“ Denker (u. a. Berdjajew, Iljin, Losskij), aus der Russischen Sowjetrepublik ausgewiesen. Frank kehrte nach Berlin zurück, 1930–1933 konnte er hier an der Universität (Slawistik) Vorlesungen über „Geschichte der russischen Literatur und Weltanschauung“ halten; eine Reihe von Aufsätzen veröffentlichte er in deutscher Sprache. Doch das Leben für einen jüdischen russischen Emigranten war hart und schließlich selbst gefährdet. 1933 verlor er als Nicht-Arier in Deutschland die Möglichkeit, Vorträge und Vorlesungen zu halten; 1937 entzog er sich der Beobachtung durch die Gestapo und wich nach Paris aus; die Kriegsjahre überlebte er in Südfrankreich; 1945 siedelte er nach London über, wo er 1950 starb.

Schon diese wenige Angaben lassen erkennen, daß Frank sein philosophisches Werk unter den denkbar widrigsten Lebensumständen schaffen mußte. Ich nenne nur einige wichtige Titel: Während des 1. Weltkriegs erschien seine Erkenntnislehre „Der Gegenstand des Wissens“² (zur Vorbereitung hatte er sich 1913/14 ein Jahr in Marburg und München auf-

¹ V. Zenkovskij, *Istorija russkoj filosofii* (Leningrad 21991) (Paris 1950), II, 2, 158. – Zu den Lebensdaten Franks vgl. *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*, hg. v. V. Zenkovskij (München 1954). Biographische Angaben in deutscher Sprache: H. Dahm, *Grundzüge russischen Denkens* (München 1979) 395–403. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von Franks Schaffen vgl. Ph. Boobbyer, S. L. Frank, *The Life and Work of a Russian Philosopher 1877–1950* (Ohio 1995).

² S. L. Frank „*Predmet znanija. Ob osnovach i predelach otrlečennogo znanija*“ (Petrograd 1915;

gehalten), 1917 konnte er eine Untersuchung zur philosophischen Psychologie mit dem Titel „Die Seele des Menschen“³ veröffentlichen. In Berlin schloß Frank 1929 seine Sozialphilosophie ab: „Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft“⁴. 1939 konnte Frank in Paris sein Hauptwerk veröffentlichen: „Das Unergründliche – eine ontologische Einführung in die Philosophie der Religion“⁵. Frank hatte dieses Werk zunächst in deutscher Sprache geschrieben⁶; als er erkennen mußte, daß keinerlei Aussicht bestand, es auch in Deutschland herauszugeben, schrieb er es nochmals neu in russischer Sprache. Der Ausbruch des 2. Weltkriegs führte dazu, daß das russische Werk kaum beachtet wurde; inzwischen liegt eine italienische, eine englische und seit 1995 endlich auch eine deutsche Übersetzung vor⁶; 1990 wurde in Moskau das Werk auch dem russischen Publikum zugänglich gemacht⁷. Eine deutsche Gesamtausgabe seiner Werke ist in Vorbereitung.

II.

Franks Schriften zeigen, daß er mit der philosophischen Literatur – nicht nur seiner Zeit – bestens vertraut war. Deutlich erkennbar ist der Einfluß Platons und des Neuplatonismus. Als den Denker, der ihm zur Ausarbeitung seiner Philosophie entscheidende Anregungen gab, bezeichnete Frank Nikolaus von Kues; in seiner Religionsphilosophie hat Frank sogar angemerkt, daß dieser „gewissermaßen mein einziger philosophischer Lehrer“ gewesen sei.

Daneben aber ist eine enge gedankliche Nähe von Franks Lehre vom Wissen zur Spätphilosophie J. G. Fichtes nicht zu übersehen.⁸ Eine wichtige Rolle spielt die phänomeno-

Sankt Petersburg 1995; französische Übersetzung: *La Connaissance et l'Être*, Paris [Aubier] 193); eine deutsche Zusammenfassung seiner erkenntnistheoretischen Gedanken veröffentlichte Frank in „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“ (1928) Bd. 17 und (1929) Bd. 18.

³ S. L. Frank, *Duša človeka, Opyt vvedenija v filosofskuju psihologiju* (Petrograd 1917; Paris 1964); *Predmet znanija/Duša človeka* (Sankt Petersburg 1995).

⁴ S. L. Frank, *Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju* (Paris 1930, Nachdruck New York 1988). Englische Übersetzung: S. L. Frank, *The Spiritual Foundations of Society*. 182 p., Ohio Univ. Press (Athens, Ohio 1987). Erst 1992 wurde der Originaltext in Rußland gedruckt: S. L. Frank, *Duchovnye osnovy obščestva, Vvedenie v social'nuju filosofiju*. In: *Duchovnye osnovy obščestva* (Moskau [Republika] 1992) (Mysliteli XX v.) 13–146.

⁵ In der deutschen Fassung lautete der Untertitel: „Ontologische Prolegomena zu einer mystischen Theologie“. Frank hatte sie L. Binswanger gewidmet. Nachhaltig ist Franks Einfluß auf dessen Werk „Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins“ (Zürich 1942).

⁶ S. L. Frank, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*. Hg. u. eingeleitet von A. Haardt (Freiburg/München 1995). – Eine Zusammenfassung bietet: P. Ehlen, Simon L. Franks Religionsphilosophie: „Das Unergründliche“, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 88–98.

⁷ *Nepostižimoe*, in: S. L. Frank, *Sočinenija* (Moskau 1990); 1971 war ein Neudruck des russischen Textes beim Verlag W. Fink, München, erschienen.

⁸ Wie gut Frank Fichtes Fassung der Wissenschaftslehre von 1804 kannte, erhellt aus dem langen Exkurs „Zur Geschichte des ontologischen Beweises“, den er seiner Erkenntnislehre „Der Gegenstand des Wissens“ angefügt hatte; in der Religionsphilosophie erwähnt Frank die Funktion des Fichteschen „Durch“ im aufsteigenden Weg zur Erfassung des Absoluten. Die Nähe zu Fichte aber reicht weiter – ungeachtet der Differenz zwischen dem subtilen transzendentallogischen Interesse Fichtes und dem auf eine philosophische Gotteslehre in praktischer Absicht gerichteten Interesse Franks. Vgl. hierzu die beziehungsreiche Entfaltung der Spätphilosophie Fichtes von W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes* (Berlin/New York 1993).

logische Methode, die Frank sehr selbständig aufnimmt; die kritische Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus in seiner Erkenntnislehre (insbesondere H. Rickert, P. Natorp) hat wesentlich zur Schärfung seiner eigenen Position beigetragen. Daß in seinem Werk noch weitere Einsichten an andere Philosophen erinnern, kann bei einem Denken, das sich selbst innerhalb eines Traditionsstroms situiert, nicht verwundern; doch ist es unverkennbar, daß es sich hier lediglich um Anregungen handelt, die Frank zum Anlaß genommen haben mag, seine eigenen Gedanken, mitunter auch in einem von der ursprünglichen Bedeutung ganz abweichenden Sinn, zu entwickeln. Zu erwähnen sind hier die Lebensphilosophie (H. Bergson, G. Simmel), ferner W. James und F. Rosenzweig, mit denen er sich schon früh kritisch beschäftigt hat.

Im Zusammenhang von Franks Personalismus sind M. Scheler, aber auch M. Buber und F. Ebner zu nennen⁹. Es steht außer Zweifel, daß diese Autoren Frank zur Rezeption des personalistischen Denkens angeregt haben; doch dessen phänomenologische Entfaltung und vor allem dessen Integration in die Ontologie der All-Einheit sind allein das Werk Simon Franks selbst; fruchtbar geworden ist hier auch die Ich-Wir-Philosophie Fichtes. Die Voraussetzungen für die Rezeption des Personalismus hatte Frank bereits in seiner im Sommer 1916 abgeschlossenen philosophischen Psychologie geschaffen.

III.

Eine erste Skizze seiner WIR-Philosophie hatte Frank 1925 vorgelegt¹⁰; weiter ausgeführt ist sie in den beiden deutschen Aufsätzen „Ich‘ und ‚Wir“ (1929/30) und „Zur Metaphysik der Seele“ (1929)¹¹ und in seiner Sozialphilosophie (1930); schließlich wird die Ich-Du-Wir-Beziehung zum Grundthema seines metaphysischen Hauptwerks „Das Unergründliche“ (1939). Die WIR-Philosophie stellt also nicht einen Aspekt unter anderen im Werke Franks dar; sie bildet vielmehr dessen Zentrum; sie ist Ontologie im engeren und eigentlichen Sinn und nicht Sozialpsychologie oder gar Ausdruck eines gefühlvollen Kollektivbewußtseins.

Bereits in „Der Gegenstand des Wissens“ (1915) war es für Frank eine maßgebliche Einsicht, daß jeder philosophische Entwurf von der in ihm vorausgesetzten Seinsauffassung bestimmt wird und daß die Erkenntnislehre die Aufgabe hat, diese kritisch zu sichern¹². Daß eine Ontologie möglich sei, stand für Frank außer Zweifel; die Kantsche Skepsis war ihm fremd; hier sah er die von Platon und vom Neu-Platonismus herkommende Tradition unangefochten. Die Frage war nur, wie diese Wirklichkeitsicht gegen die Einwände Kants, des Neukantianismus und des Positivismus neu gefaßt und begründet werden könne. Diese Aufgabe hatte Frank in seiner Erkenntnislehre zu lösen unternommen.

Frank veröffentlichte seinen Aufsatz „Ich‘ und ‚Wir“¹³, in dem er den Terminus „Wir-Philosophie“ einführt, etwa zur gleichen Zeit als E. Husserl in den „Cartesischen Meditationen“ über die „noematisch-ontische Gegebenheitsweise des Anderen“ nachdachte. Im

⁹ Frank hatte Scheler (1928) in einem Nachruf gewürdigt. Buber und Ebner erwähnt er im vorliegenden Zusammenhang in seinem Werk „Das Unergründliche“.

¹⁰ S. Frank, „Ja“ i „My“. In: Festschrift für P. B. Struwe (Prag 1925).

¹¹ S. Frank, „Ich“ und „Wir“. Zur Analyse der Gemeinschaft. In: Der russische Gedanke. Internationale Zeitschr. für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. 1. Jg. (1929/30) Bonn, 49–62. Frank, S. Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie. In: Kantstudien 34 Jg. (1929) Nr. 3–4, 351–373.

¹² So Frank ausdrücklich in seinem Aufsatz „Krisis sovremennoj filosofii“, in: Russkaja Mysl', Nr. 9 (1916) 33–40, abgedruckt in: Zivoe Znanie (Berlin 1923) 256 ff.

Unterschied zu Phänomenologie Husserls und dessen „transzendentaler“ Einfühlung ist für Frank das Du des anderen jedoch nicht „welt“-vermittelt, sondern eine bestimmte Seinsweise des all-einen Seins (wie noch zu zeigen ist). Auch M. Scheler beschäftigt sich zu dieser Zeit mit der Frage, wie die Erkennbarkeit des fremden Ich zu verstehen sei. Ähnlich Scheler lehnt Frank die von Th. Lipps geschaffene Theorie der „Einfühlung“ als unzureichenden Analogieschluß ab, um das erkenntnistheoretische Problem des Fremd-Ich lösen zu können.¹³

In einem ersten Schritt unterscheidet Frank mittels phänomenologischer und sprachphilosophischer Überlegungen drei Weisen, das Ich zu erfassen. Das mir zunächst gegebene Ich ist das Ich als die *Erlebniseinheit* meines lebendigen Leibes; es ist das Ich, das mit dem Subjekt des Satzes gemeint ist: Ich habe Zahnschmerzen. Von diesem Ich kann ich mich reflektierend absetzen und mich zu ihm kritisch distanziert verhalten; es kann deshalb auch zum Gegenstand der psychologischen Forschung gemacht werden. Von diesem Ich ist sowohl das Ich als Träger der Person als auch das Ich als Erkenntnissubjekt zu unterscheiden.

Zwar hat das Ich der *Person* einen Teil der Erscheinungen mit dem erstgenannten Ich gemeinsam, auf den ersten Blick scheint es sogar dessen Teil zu sein; doch gehören nicht alle Inhalte des leiblich-psychischen Ich unmittelbar auch zum Ich der Person; manche von ihnen kann ich als etwas betrachten, das ich zwar *habe*, das ich aber doch nicht *bin*, was zwar *mir*, aber doch nicht zu *mir* gehört (wie Frank mit J. Rehmke formuliert). Dieses Person-Ich kann sich als *wahre* Ich erfahren, das ein Erleben oder eine Leidenschaft des leiblichen Ich als fremde Bedrohung, als eigentlich nicht zu ihm gehörend, ablehnt. Als letztes Zentrum des Handelns und Wertens, als letzte „Lebensinstanz“, ist es nurmehr „intuitiv“ zu erfassen.

Kritisch stellt Frank fest: Das Ich, von dem die üblichen Versuche, das Erkenntnisproblem des Fremd-Ich zu lösen, ausgehen, ist nicht dieses lebendige ICH als Träger der menschlichen *Person*, das nicht nur zum Denken, sondern auch zum Fühlen und Wollen befähigt ist; vielmehr das Ich als *Erkenntnissubjekt*, das Ego cogito, das der denkenden und erkennenden Substanz des Descartes entspricht. Der von diesem Ego ausgehende Erkenntnisakt kann zwar, einem Strahl vergleichbar, die Gesamtheit alles Seienden erkenntnistätig erfassen; es selbst aber bleibt in dieser Erkenntnisbeziehung nur der Beziehungspunkt, gewissermaßen der „unpersönliche Spiegel“, für das, was es sich gegenüber vorfindet. Als „idealer Punkt“ ist es, anders als das Person-Ich, keine Seins-Instanz. Für dieses abstrakte Ego ist das andere Ego immer *erkanntes* Subjekt – und das heißt Objekt. Das Erkannte – sei es nun der eigene Leib oder das in leiblich-sinnlicher Gestalt gegenüber tretende andere Subjekt oder ein wie immer beschaffenes Ding – erfaßt es jeweils nur als unpersönliches, gegenständliches „Es“. Das fremde Ich kann es deshalb immer nur als *Gegenstand* gewinnen, niemals aber als ein DU; es selbst bleibt einsam und für sich.

Mit einer sprachphilosophischen Analyse zeigt Frank, daß es sachlich und so auch sprachlich nur in einem uneigentlichen Sinn möglich ist, vom Ich wie von einem Objekt zu reden. Selbstverständlich ist es möglich, mich selbst, die übrigen Subjekte wie alles in der Welt zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen. Das hierbei ausgesagte Ich – etwa in dem philosophischen Satz „Das Ich ist“ – ist jedoch nicht mehr das unmittelbar sich selbst erlebende Ich. Was hier als Ich erfaßt wird, ist eigentlich eine dritte Person, ein Es bzw. ein Er, und sowohl in seiner Ich-Eigentümlichkeit wie in seiner DU-Eigentümlichkeit, verfehlt. Wo das Pronomen ICH, wie es ihm eigentlich zukommt, mein lebendiges personales ICH bezeichnet, kann es sinnvoll nur mit der Verbform BIN verbunden werden; sinnvoll kann

¹³ Vgl. M. Scheler Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich (Halle 1913 [2. stark veränderte Auflage 1923]).

nur gesagt werden ICH BIN. Weil ICH nicht in der Mehrzahl sein kann, ist ein zweites ICH, im eigentlichen Sinne des Wortes, ein Unding. Das wirkliche lebendige ICH, das ICH des „Ich bin“, ist einmalig und unwiederholbar.

Daraus ergibt sich: Soll der andere Mensch nicht nur gegenständlich erkannt, sondern als DU erreicht werden, kann das ICH, von dem ich ausgehe, nicht als eine fertige, abgegrenzt seiende, in sich ruhende Instanz begriffen werden; sonst bliebe die Beziehung zum DU als einem mir gleichartigen Subjekt und schließlich zur ganzen Menschengemeinschaft in ihrer *Subjekteigenart* immer rätselhaft. Die Möglichkeit, den Anderen nicht als Gegenstand, nicht nur als dritte Person, sondern in seiner Eigenart als DU zu erfassen, setzt voraus, daß dem ICH die Beziehung zum DU von *vornherein* innewohnen muß. Die Erkenntnis des DU, die Beziehung des ICH zum DU – so Franks entscheidende Einsicht – ist deshalb keine *gegenständliche* Erkenntnis, sondern eine ursprüngliche, nur unmittelbar *intuitiv* erfassbare Lebensbeziehung. Sie stellt sich nicht auf Grund einer *äußeren* Begegnung und Wahrnehmung, in der ich gewissermaßen zufällig auf ein Du treffe, erst her. Denn dann gliche sie doch wieder der Beziehung zu einem Gegenstand. Allein die Voraussetzung, so Frank, daß dem ICH die Beziehung zum DU immer schon inne ist, weil ich selbst durch diese Beziehung überhaupt erst als ICH konstituiert werde, kann das Rätsel des fremden Bewußtseins lösen. Die *primäre* Gemeinschaft meines ICH mit dem DU geht der objektivierenden Reflexion voraus.¹⁴

Mit dieser Überlegung ist auch die Frage beantwortet, wodurch ich mich als Ich von anderem und anderen abhebe. Für das Ich als Erkenntnissubjekt ist es das Nicht-Ich. Das die Person des Menschen tragende ICH aber wird durch das DU als ICH *konstituiert* und zugleich *begrenzt*.¹⁵

IV.

Schon bevor Frank, von der Dialogphilosophie angeregt, sich der Ich-Du-Beziehung zuwandte, hatte er in seiner philosophischen Psychologie (1917) die „*Einfühlung*“ als den Punkt bezeichnet, an dem jede nur empirische Psychologie scheitert, weil das „Erleben des Fremden“ nur auf der Basis einer „überindividuellen Einheit des Seins“ unverkürzt erklärt werden kann¹⁶. Die Phänomene selbst sind unbestreitbar: Wir fühlen die Fröhlichkeit oder die Trauer, die einen *anderen* Menschen bewegt; selbst Naturerscheinungen und Dinge können einen für uns bedeutungsvollen Ausdruck annehmen, sogar eine geometrische Figur kann so eine gewisse „*Physiognomie*“ aufweisen. Wie ist die Wahrnehmung solcher Sinngehalte zu erklären? Einerseits erkennen wir sie als dem *Gegenstand* selbst zugehörig, andererseits sind sie nur *unserem* mitfühlenden innerlich-emotionalen Erleben faßbar, ja sie „selbst *sind* nur ein solcher Eindruck oder subjektives Erlebnis“.

Es ist nicht möglich, die Untersuchungen Franks zu diesem Phänomen hier wiederzuge-

¹⁴ Diese Einsicht ist für Franks Sozialphilosophie grundlegend; sie kann unter dieser Rücksicht hier nicht weiter verfolgt werden.

¹⁵ Mit der Frage nach der Konstitution des Ich durch die Begegnung mit dem Du beschäftigte sich etwa zur gleichen Zeit wie Frank auch E. Cassirer im Rahmen seiner „*Philosophie der Kultur*“. Vgl. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Bd. (Berlin 1929) 73 ff.; später: E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942). (Darmstadt 1994) 49 ff.

¹⁶ Zu diesem Abschnitt: S. L. Frank, *Duša človeka* [Die Seele des Menschen]. *Opyt vvedenija v filozofskuju psihologiju*, Kap. VII „Die Seele als Einheit des geistigen Lebens“, in: *Predmet znaniya/Duša človeka* (St. Petersburg 1995) 580 ff. – Man kann die hier geübte Kritik auch als Auseinandersetzung mit W. Dilthey verstehen.

ben. Nur das Ergebnis, das für die WIR-Philosophie und so für Franks Philosophie insgesamt bedeutsam ist, soll vorgestellt werden.

Wie das Verstehen des Anderen als DU nur begreiflich wird, wenn wir eine vorgängige Einheit von Ich und Du voraussetzen, so fordert auch das Ausdrucksverstehen, die Entgegensetzung von „innerer“ und „äußerer“ Welt zu übersteigen. Die übliche Annahme, daß unser seelisches Sein sich hinreichend als eine „besondere ‚subjektive‘ Sphäre“ verstehen lasse, „die irgendwo ‚in uns‘ verschlossen liegt“, weist Frank als „radikal inkonsistent“ zurück. Die sog. Einfühlung in einen mir äußeren Sinngehalt kann deshalb keineswegs so verstanden werden, als ob ein subjektives emotionales Erlebnis nach außen projiziert und zu einem gegenständlichen Inhalt verfestigt würde. Vielmehr ist sie als ein Vorgang zu begreifen, welcher „gleichzeitig subjektiv-seelisches Phänomen und objektive Erkenntnis“ ist und ein Phänomen sui generis darstellt. Statt von einem „Einfühlen“ wäre zutreffender von einem „Hindurchfühlen“ zu sprechen, weil durch diesen Akt tatsächlich etwas im objektiven Sein erkannt und die ausschließliche Subjektivität und Verschlossenheit des seelischen Lebens durchbrochen wird. In diesem Phänomen zeigt sich eine „den herrschenden Denkgewohnheiten widersprechende“ „Einheit von *Leben* und *Wissen*“; in ihm kommt elementar die Eigenart des „geistigen Lebens“ überhaupt zum Ausdruck: Es ist „lebendiges Wissen als Wissen-Leben“. Wenngleich der Inhalt dieses Lebens durchweg subjektiv und individuell ist, ist doch das *Sein selbst* des Lebensvollzugs etwas Überindividuell-objektives und als solches in der allumfassenden Einheit des absoluten Seins verwurzelt. Nur unter der Voraussetzung, daß das *Sein* meines Erlebens etwas Überindividuell-objektives ist, wird begreiflich, daß es überhaupt auf ein „etwas“ gerichtet sein, daß es ein Objekt haben kann und nicht nur Erleben seiner selbst ist. Nur unter der Voraussetzung, daß ich im Vollzug des seelischen Erlebens *bin* (und so schon über mich hinausreiche), kann ich fremdes seelisches Leben *verstehen*, kann es eine Gemeinsamkeit zwischen den Menschen geben, können dem Individuum schließlich auch solche „objektiv überindividuellen Inhalte“ wie Recht und Sittlichkeit, Kunst und Religion zugänglich werden.¹⁷

¹⁷ Auch hier ist ein Seitenblick auf E. Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ aufschlußreich, die gleichfalls die Versuche empirischer Psychologie, die Ausdruckswahrnehmung zu erklären, als dem Phänomen ganz unangemessen zurückweist. Cassirer will den „Ausdruck“, der einem gegenständlichen Gegebenen innerlich eigen ist, mit Hilfe einer von Kant inspirierten Subjektphilosophie als Formung durch die „Energie“ des menschlichen Geistes deuten. Die *Einheit*, die Sinngeber, Sinngabe und Sinnlichkeit verbindet, bezeichnet er als „symbolische Prägnanz“; sie ist für ihn – ähnlich wie für Frank – ein „Ur-Phänomen“, das nur in und durch sich selbst beglaubigt ist und auf nichts außerhalb seiner zurückgeführt werden kann. Ohne diese „autonome Bestimmung“ gibt es, so Cassirer, „für uns weder ein ‚Objekt‘, noch ein ‚Subjekt‘, weder eine Einheit des ‚Gegenstandes‘ noch eine Einheit des ‚Selbst‘“. Allerdings stößt Cassirer, der von jeder Ontologie absieht und zwischen einem Kantschen Begriff des Subjekts und einem idealistischen Begriff des Geistes laviert, bei der Frage nach der Realgeltung der „symbolischen“ Formung immer wieder an ontologische Fragen, denen er sich nur durch einen Gewaltakt entziehen kann. Vgl. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, 275. Ferner E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (1921–22). In: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt 1956) 169–200. E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* (1927). In: E. Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache* (Hamburg 1985) 1–21. –

Nicht ohne Einfluß Cassirers hatte auch A. Losev mit seiner „Dialektik des Mythos“ (Moskau 1930) versucht, mit Hilfe des Begriffs „Mythos“ als einer „transzendental notwendigen Kategorie“ den „Ausdruck“, der Dingen anhaften kann, zu verstehen. A. Losev, *Die Dialektik des Mythos*. (Hamburg 1994); dazu: P. Ehlen, A. F. Losevs personalistische Ontologie. In: *Studies in East European Thought* (Kluwer Acad. Publishers) 48 (1996) 83–108.

V.

Bevor ich auf die von Frank religionsphilosophisch entfaltete Ich-Du-Wir-Beziehung eingehe, ist eine Bemerkung zur Methode angebracht, auf der seine Ontologie beruht. Frank will den „Psychologismus“ in der Philosophie, der seine Extremform in Berkeleys „esse est percipi“ gefunden hat und selbst bei Kant noch nicht restlos überwunden ist, in die Schranken weisen. Bei seiner Kritik weiß Frank sehr wohl, daß wir, nach Kants berühmtem Wort, außerhalb unseres Wissens nichts haben, womit wir unser Wissen vergleichen können; so würde der Versuch, das transzendente Sein mittelbar durch „Schlüsse“ beweisen zu wollen, in einen Zirkelschluß münden. Der einzige Ausweg aus dieser Sackgasse besteht Frank zufolge darin, das Bewußtsein nicht als ein in sich „geschlossenes Gefäß“ aufzufassen, „das nur ‚haben‘ oder ‚besitzen‘ kann, was es *in sich* befaßt“, sondern – so wie es sich phänomenologisch darbietet – als „eine Lichtquelle, zu deren Wesen es gehört, durch seinen Lichtstrahl *dazu* zu gelangen und das zu erleuchten, was eben selber nicht zur Lichtquelle gehört und ihr gegenüber äußerlich ist“. Das Bewußtsein ist „wesentlich“ eine Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und den Dingen¹⁸.

Franks Analyse zeigt nun, daß in jedem begreifenden Erkenntnisakt notwendig – wenn gleich ungegenständlich – das transzendente Sein miterfaßt wird, sofern jedes *Urteil* über seinen Gegenstand hinaus auch auf ein vorläufig noch Unbekanntes zielt. Wird dieses noch Unbekannte aus dem unbegrenzten Möglichkeitsfeld heraus in einem Urteilsprädikat *bestimmt* und gegenständlich ausgesagt, so haben wir erfaßt, „was an sich auch vor und unabhängig von diesem Erfassen dem Urteilssubjekt gehörte“. „Das Ungegebene, Unbekannte, Verborgene ist das, was wirklich absolut primär dem erkennenden Bewußtsein ‚gegenüber‘ ist“. In scharfer Auseinandersetzung mit der Erkenntnislehre der Marburger Neukantianer führt Frank den Nachweis, daß jenes „Unbekannte“ kein bloßes Strukturmoment des Bewußtseins ist, sondern Repräsentant „des an-sich-Seienden oder vielmehr: es ist das an-sich-Seiende selber, wie es dem erkennenden Bewußtsein unmittelbar erscheint“. Da dieses Transzendente *ex supposito* nicht schlußfolgernd aufgewiesen werden kann, kann es nur als „unmittelbar evident“ erfaßt werden, m.a.W., es muß „immanent“ sein. Das rein Immanente aber ist weder als „Bewußtseinsinhalt“ noch als „Erkenntnis“ oder „Idee“ zu beschreiben; es ist vielmehr nur ein einfaches „Etwas“, das schlechthin unzerlegbar da ist¹⁹. Es ist kein gegenständlich wahrgenommenes Sein; „es ist ein Sein schlechthin, zwar ohne jegliche genauere gnoseologische Spezifikation“. So ergibt sich: „Nicht das Ich, das Subjekt, das Bewußtsein trägt das Sein; im Gegenteil, es haftet selber am Sein, es ist nicht das Tragende, sondern das Getragene. Es gibt ein Sein, zu dem wir nicht erst durch unser Bewußtsein oder unsere Erkenntnis gelangen, sondern das unmittelbar hervortritt, ein reines subjektloses Sein, das wir nicht haben, sondern sind“.

Es sind folglich zwei Grundweisen des Wissens zu unterscheiden: (1) Das Wissen, das ein Wissen über das Sein ist und im Urteil ausgesagt wird; kurz – das begriffliche Wissen. (2) Das Wissen, das Plotin als „ἡ ζωὴ σοφία“ bezeichnete: „Das Wissen als lebendiger Besitz des Seins, das Wissen-Intuition, das Wissen-Leben. Durch dieses Wissen wissen wir das Sein nicht als etwas uns Jenseitiges, vielmehr so, wie wir unsere eigene Existenz wissen, die wir haben. Wir wissen das Sein, weil wir selbst existieren, weil wir leben und dieser von selbst evidente Urgrund des Seins, den wir Leben nennen, in uns unmittelbar hervortritt.

¹⁸ Vgl. S. Frank, Erkenntnis und Sein, in: Logos. Internationale Zeitschr. f. Philosophie der Kultur. Bd. 17 (1928) S. 171 ff.

¹⁹ Frank verweist in diesem Zusammenhang auch auf N. Hartmann.

Unser ganzes übriges Wissen ist lediglich eine sekundäre Darstellung dieses ersten, mit dem Sein selbst oder mit dessen tiefstem Grund identischen Wissens“²⁰.

Dem Aufweis dieses – „vorhandenen“ wengleich nicht begrifflich bestimmbar – Seins und seiner Erkenntnisweise ist Franks erkenntnistheoretisches Werk „Der Gegenstand des Wissens“ und der 1. Teil seiner Religionsphilosophie gewidmet. Er nennt dieses Denken „transzendental“; weil es im idealen Sein auch das Moment des Lebens wahrnimmt, bezeichnet er seine Ontologie – in Anlehnung an Fichte und Schelling – als „Ideal-Realismus“.

VI.

Die „Schau“ des transzendenten Seins, welches der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt vorausliegt und diese allererst ermöglicht, beweist seine Fruchtbarkeit bei der Einsicht in die wechselseitige konstitutive Wesensbeziehung von Ich und Du. Das ICH, dem das DU innerlich zugehört und das der Träger der menschlichen Person ist, unterscheidet sich sowohl vom Vital-Ich als auch vom Ego als Erkenntnissubjekt; es befindet sich zwar *im* menschlichen Leib, der ganz den Wirkungen der materiellen Kräfte unterworfen ist, es drückt sich *in* ihm aus, es berührt *durch* ihn die gegenständliche Welt, ist aber dieser (und so auch dem Vital-Ich und jedem ER) gegenüber unvergleichlich und jeder von außen kommenden Betrachtung unzugänglich. Anders als das Ego des „cogito“ ist es nicht als Beziehungspunkt zu bestimmen; es erscheint vielmehr „als eine Tiefe, die an sich unermesslich weit“ reicht, weil es „in den Kern des Seins selber“ einmündet. So kann Frank sagen: Dieses ICH ist „das Sein selber, insofern es für sich ist, seiner selbst gewahr wird“; sein unmittelbares Fürsichsein ist das unzerlegbare „Selbsterlebnis“ des Seins.

Das ist selbstverständlich nicht mißzuverstehen als eine „innere Wahrnehmung“ meiner selbst, bei der ich als Subjekt für mich zum Objekt würde; eine solche Wahrnehmung wäre dem Selbsterlebnis gegenüber stets nachträglich. Ebenso wenig ist das „unmittelbare

²⁰ S. L. Frank, „Krisis sovremennoj filosofii“, in: Russkaja Mysl', Nr. 9 (1916) 33–40, abgedruckt in: Zivoe Znanie (Berlin 1923), hier S. 262. – Frank verweist für den Begriff des „lebendigen Wissens“ in verschiedenen Zusammenhängen auf Plotin (Ennead. V, 8, 4; V, 6, 6). Außerdem erwähnt er als Gewährsleute Jacobi, Schelling und „eine ganze Reihe russischer slawophiler Denker“.

Gerade im Zusammenhang mit dem von Frank hier entfaltenen Begriff des „Lebens-Wissens“ zeigt sich jedoch auch die fruchtbare Nähe zur „Wissenschaftslehre“ des späten Fichte: „Was unmittelbar lebt, das ist das esse, denn nur das esse lebt, und da ist es ganz, als eine untheilbare Einheit, die nicht außer sich sein kann, nicht herausgehen aus sich selber zur Zweiheit. ... Wir leben, eben unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechthin nicht herausgegeben kann zur Zweiheit. Wir, sage ich – daß wir nun dieses Wir, indem wir davon sprechen, mit seinem inwendigen Leben selbst wiederum objektivieren, dessen sind wir uns, wenn wir uns recht besinnen, freilich unmittelbar bewußt: wir wissen aber ja schon, daß diese Objektivität ebenso wenig, als irgend eine andere, Etwas bedeutet, und wir wissen ja, daß gar nicht von diesem per hiatus irrationalem von dem andern bewußt seyn sollenden Wir, abgetrennten Wir an sich, die Rede ist, sondern lediglich von dem reinen in sich selber lebenden Wir in sich, welches wir begreifen lediglich durch unsere eigene kräftige Vernichtung des Begreifens, das sich uns hier nur faktisch aufdrängte. – Jenes Wir, im unmittelbaren Leben selber, jenes Wir, nicht bestimmt oder charakterisierbar durch irgend etwas, das hier Jemandem beifallen dürfte, sondern charakterisierbar lediglich durch unmittelbares, actuelles Leben selber.“ In: Wissenschaftslehre (1804) GA, II, 8, S. 228f. = SW, X, 206f. „Seyn, sage ich, und Leben, ist abermals Eins und Dasselbige“, „so wie Seyn und Leben Eins ist“. In: „Die Anweisung zum seeligen Leben“, 1806. GA I, 9, S. 57. Sachlich wichtig ist für Frank auch der Cusanische Begriff der „mens viva“ (vgl. G. v. Bredow, Der Geist als lebendiges Bild Gottes. In: Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Ges. Aufsätze (Münster 1995) 99–109).

Selbstsein“ des ICH als „Bewußtsein“ im gebräuchlichen Sinne als ein „Haben“ von „etwas“ zu verstehen, wobei das „Haben“ (das Gerichtetsein auf; die Intentionalität) sich vom „Gehabten“, das wieder als Gegenstand erscheint, unterscheidet. Alle Inhalte, die das unmittelbare Selbstsein haben könnte, etwa das „Unterbewußtsein“ oder die „Psyche“, machen nicht sein Wesen aus; so kann es auch nicht als „unterbewußtes“ oder „psychisches“ Sein bestimmt werden. Auch als „Selbst-Bewußtsein“ kann es nicht bezeichnet werden, denn dieses schließt im üblichen Verständnis ein reflexives Moment in sich und enthält so immer auch ein Moment der Entzweiung und Vergegenständlichung. Für die Seinsweise des unmittelbaren Selbstseins ist das Fehlen jedes Unterschieds zwischen dem „Habenden“ und dem „Gehabten“ wesentlich. Es ist selbst kein Inhalt noch hat es einen Inhalt, sondern es ist der ontologisch bestimmte Träger aller Inhalte; es besteht eben darin, das zu *sein*, was es hat. Als einigermaßen adäquaten Begriff für die hier verwirklichte Einheit von Haben und Gehabtem verwendet Frank den Begriff des „Lebens“ im Sinne unmittelbarer Selbsterfahrung, als Einheit von Erleben und Erlebtem.

Das unmittelbare Selbstsein ist also eine Weise des Seins als solchem, sofern dieses „in einer Offenbarung sich selbst gegenüber besteht“. In diesem Sinne ist es ein „Für-Sichsein“. In seiner Unmittelbarkeit geht es jeder Bestimmung und so auch jeder Vermittlung durch das Denken voraus und ist als solches wesentlich „unergründlich“. Davon „wissen“ in der Weise der Intuition oder Schau – können wir nur, weil es als „Für-Sich-sein“ mein ICH-sein ist, oder, wie Frank in Übereinstimmung mit Nikolaus von Kues (und mit Fichte²¹) formuliert: „*Wir haben hier das Unergründliche auf die Art, daß wir es selbst sind*“. Die Selbsteröffnung des Seins findet ihren sprachlichen Ausdruck im: „ICH BIN“, m.a.W., „das unmittelbare Selbstsein ist die ‚Bin-Form‘ des Seins“²².

VII.

Wie kann das „unmittelbare Selbstsein“ des ICH zugleich das unergründliche Sein als solches sein? Verfließen hier Transzendenz und Immanenz? Ist das ICH nicht immer ein begrenztes Seiendes? Wie unterscheidet es sich vom transzendenten absoluten Sein? Das sind die an diese Ontologie zu stellenden kardinalen Fragen. Sie können, so Frank, nur im Sinne der paradoxen Koinzidenz-Ontologie des Nikolaus von Kues beantwortet werden: Das unmittelbare Selbstsein ist sowohl identisch mit dem absoluten Sein als auch nicht-identisch, anders gesagt, es ist weder dasselbe noch etwas anderes. Denn ausnahmslos jedes Seiende bringt das unergründliche Sein als solches auf jeweils seine Weise zum Ausdruck. So ist das unmittelbare Selbstsein des „BIN“ das unergründliche Sein schlechthin – in der endlichen Offenbarung seiner selbst. Mit Franks Worten: „Das Unergründliche als die absolute Realität schlechthin differenziert sich gleichsam, indem es in sich selbst, eben in der Bin-Form des unmittelbaren Selbstseins, eine Instanz schafft, die ihm selbst entgegensteht; und doch verbleibt das eine wie das andere in der inneren Einheit, so daß das unmittelbare Selbstsein in seiner letzten Tiefe doch irgendwie mit der absoluten Realität zusammenfällt, ohne dabei aufzuhören, eine selbständige Art oder Instanz des Seins zu sein ... Das Verhältnis zwischen dem unmittelbaren Selbstsein und der absoluten Realität als solcher ist

²¹ Der „Begriff der Realität“, heißt es bei Fichte, ist nicht in einem inhaltlich bestimmten Satz aussagbar; andererseits ist die Wahrheit selbstverständlich „keine Negation, sondern die allerhöchste Position“, die wir nicht begreifen, „sondern wir haben es und sind es“. In: Wissenschaftslehre (1804), Gesamtausgabe II, 8, S. 144 = SW Bd. X, 163.

²² Vgl. zu diesem und den folgenden Abschnitten: S. L. Frank, Das Unergründliche a. a. O. 185–265.

nur in Form der Einheit von Sonderung und wechselseitiger Durchdringung denkbar²³. Frank zufolge gibt es also – ähnlich wie für Cusanus – verschiedene Weisen, in denen das Sein sich ausdrückt; die Bin-Form ist eine Seinsmodalität; sie ist damit etwas anderes als die unergründliche absolute All-Einheit – oder, sie ist, treffender, dasselbe auf eigene Art²⁴.

Es würde dieser Ontologie völlig widersprechen, das all-eine Sein als einen kompakten, einheitlichen Hintergrund der Einzelseienden oder als einen alles umfassenden Raum, der alle Mannigfaltigkeit umschließt und in sich hat, zu denken. Wäre die All-Einheit so zu verstehen, dann wäre das Einzelne und Unterschiedene nicht *als solches* in ihr, oder es wäre als solches von ihr verschlungen.

Die All-Einheit ist Eines und Alles, indem sie nicht nur alles, was an ihr teilhat, durchdringt, sondern es innerlich so durchdringt, daß sie in jedem ihrer Teile als Ganzes enthalten ist. Das Einzelne seinerseits ist durch seine Teilhabe am All-Einen (die nur *Teilhabe* ist) konstituiert. So hat jeder Teil alle übrigen außer sich und hat doch *auf seine Weise* die All-Einheit, das Ganze, in sich und steht mit allem in unlösbarem Zusammenhang. So ist es von allem durchdrungen und durchdringt alles.

Das Einzelne *ist* das Grenzenlose in der konkreten Weise seines Begrenztseins; als solches ist es stets eines unter anderen. Weil aber das Begrenzte die begrenzte Seinsweise des *All-Einen* ist, ist es in seiner begrenzten Konkretheit nicht etwas abgeschlossen Fertiges, sich Genügendes, sondern wesensmäßig ein Unfertiges, Werdendes; es ist seiende Potentialität, *Seinkönnen* (das cusanische „*possest*“); es strebt – *je nach der Weise*, in der es die begrenzte Fülle des all-einen Seins ist – über seine Begrenztheit hinaus. Hierin liegt seine Rätselhaftigkeit und auch seine Abgründigkeit: Es *ist*, ohne doch das Sein zu *sein*, wie Frank es ausdrückt. Gerade weil es nie sein Genüge an sich selbst finden kann, hat es das Bedürfnis, über sich hinauszugehen und Ergänzung zu suchen; es kann nur in Anlehnung an anderes oder in anderem seine volle Aktualität erreichen.

VIII.

Das gilt in besonderem Maße von der begrenzten Seinsweise des unmittelbaren Selbstseins, des ICH. Zwar ist schon das unmittelbare Selbstsein sich selbst gegenüber ein offenes Für-sich-sein, doch im vollen Sinn ist „*offenbar sein*“ erst verwirklicht, wenn es bedeutet: Sich öffnen für einen anderen.

Eine Weise, im Transzendieren meiner selbst meine aktuelle Begrenztheit zu überwinden, geschieht in der Erkenntnisintentionalität. Doch bleibt hier das Hinausgehen über

²³ S. L. Frank, *Das Unergründliche* a. a. O. 200. Nikolaus von Kues, *Der Mensch ist Gott in der Weise des Gegebenseins (Deus datus)*. – Zu Nikolaus vgl. K. Jacobi, *Die Methode der Cusanischen Philosophie* (Freiburg 1969). K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973).

²⁴ Der Begriff der „*Inkludenz*“, mit dem W. Janke (a. a. O. 118) Fichtes Verständnis der All-Einheit des Seins charakterisiert, entspricht durchaus dem „*antinomischen Monodualismus*“ Franks im Sinne des „*belehren Nichtwissens*“ des Nikolaus von Kues: Das Wissen der Einheit, heißt es bei Frank, geht „*sowohl über das Prinzip des ‚Sowohl-Als-auch‘ als auch über das Prinzip des ‚Weder-Noch‘ hinaus, ja auch über alle möglichen komplexeren Ausgestaltungen dieser logischen Formen von Begriffszusammenhängen*“. Die antinomische Erkenntnis „*drückt sich als solche in einem unüberwindbaren, durch nichts mehr überbietbaren Schweben zwischen und über diesen beiden logisch unverbundenen und nicht verbindbaren Urteilen aus. Die transrationale Wahrheit liegt eben in der unausdrückbaren Mitte zwischen diesen beiden Urteilen, in ihrer unsagbaren Einheit, nicht aber in irgendeinem logisch fixierbaren Zusammenhang zwischen ihnen*“ (S.L. Frank, a. a. O. 178 f. – Die deutsche Ausgabe des Werkes übersetzt an dieser Stelle sinntestellend.)

mich auf meine Vorstellungskraft oder meinen Verstand beschränkt; es umfaßt nicht mein Menschsein als Ganzes. Aber auch, wo das Interesse, das bereits die Erkenntnisintention leitet, zum Handeln, das auch meine Emotionalität einschließt, fortschreitet, überschreite ich nicht wirklich mein Selbstsein. Dieses „beschränkt sich darauf gleichsam seine Fühler auszustrecken“, sagt Frank. Selbst bei äußerlich erfolgreicher Aktivität bleibe ich in meine Begrenztheit eingeschlossen, denn die Wirklichkeit außerhalb meiner ist nur äußeres Medium meines Tuns; ich selbst gewinne keinen wirklichen Grund in einem anderen. Der Widerspruch zwischen meiner Ausrichtung auf grenzenlose Fülle, die mein Wesen ausmacht, und meiner faktischen Verslossenheit gegenüber allem anderen ist nicht fruchtbar gelöst.

Das Transzendieren des eigenen Selbstseins und darin die Überwindung der Einsamkeit ohne Beeinträchtigung der eigenen Einzigartigkeit geschieht erst in der bewußt vollzogenen Begegnung mit dem DU. Begegnung ist etwas ganz anderes als das Verfügen über einen Gegenstand. Frank greift diese Einsicht M. Bubers auf und zeigt in einfühlsamer Phänomenanalyse, wie ICH mich in der Begegnung dem DU öffne, *offenbare*, und zugleich auch den anderen als eine mir „*sich selbst* offenbarende“ Realität erfahre. Sie konstituiert sich so für mich als DU. Die Wirklichkeit des DU steht nicht wie ein immer schon gegebener Gegenstand einfach vor mir und wartet nicht *passiv* darauf, von mir „entdeckt“ zu werden. Vielmehr geschieht Offenbarung in der Begegnung als wechselseitiges *aktives* sich Eröffnen füreinander. Anders gesagt: Offenbarung ist die Gegebenheitsweise von Realität als DU; sie vollzieht sich nur in der Du-Form. Durch Worte oder andere Medien geschieht Offenbarung also nur, sofern in ihnen das DU manifest wird und aufgenommen wird.

Das Offenbarwerden für den anderen und so das Werden zum DU kann auf vielerlei Weise und in sehr unterschiedlicher Intensität geschehen. Seine Grundform ist Zuwendung, wobei im „Ausdruck“ des anderen etwas von seinem unmittelbaren Selbstsein durchschimmert, sich mir zuspricht – ohne daß ich dabei erkennen könnte, was den *Gehalt* dieser Offenbarung ausmacht. Mit unverbrüchlicher Evidenz erfasse ich wohl die *Existenz* des anderen – etwa indem er durch einen freundlichen oder einen abweisend kalten Blick sich mir zu erkennen gibt. Was dieses DU jedoch inhaltlich für mich bedeutet, bleibt – von einem unbestimmt bleibenden ersten Eindruck abgesehen – in einem undurchdringlichen Dunkel verborgen²⁵. Deshalb bleibt auch der mit mir eng verbundene Mensch stets ein unerschöpfbares Geheimnis für mich, obwohl mir dessen Realität als reine Realität – aber in ihrer Unergründlichkeit – ganz unmittelbar „gegeben“ ist.

IX.

Im DU erlebe ich die *konkrete* Manifestation des unergründlichen Seins. Indem es sich mir eröffnet, bleibt es nicht einfach vor mir stehen, sondern, indem es zum DU wird, dringt es in mein Selbstsein ein und wird von mir in dieser seiner Einwirkung erlebt. Das geschieht bereits in dem auf mich gerichteten Blick, der eine Antwort, eben meine Aktivität herausfordert. Das Eindringen des DU in mich bedeutet zugleich mein Eindringen in das DU – mag es auch noch so unmerklich und zurückhaltend sein wie in der alltäglichen Begegnung zweier Augenpaare, im lebendigen Sich-Kreuzen zweier Blicke.

Es gibt also, wie schon betont, kein fertiges, an sich seiendes ICH vor der Begegnung mit dem DU. In dem offenbarenden Sich-zeigen des DU und dem ihm korrelativen Transzen-

²⁵ Auch diese Aussage erinnert an Nikolaus v. Kues, demzufolge wir von Gott, aber auch vom endlichen Seienden nur ihr „daß“ erkennen („quia est“), nicht aber ihr „was“, ihr Wesen („quid est“, ihre „quidditas“).

dieren meines unmittelbaren Selbstseins werden gleichsam erstmalig ICH und DU zusammen geboren. Dieses Selbstwerden im Finden des DU ist nie abgeschlossen. Die BIN-Form des Seins wird zum vollgültigen ICH BIN erst, wenn sie sich in unvermischter und ungetrennter Einheit mit der ihr korrelativen BIST-Form des Seins hat.

Dieser Vorgang weist noch einen weiteren Aspekt auf. Indem das DU sich mir offenbart und indem ich selbst mich ihm eröffne, begegnet mein unmittelbares Selbstsein gleichsam seinem eigenen Wesen jenseits seiner Grenzen: Ich erfahre, daß mein unmittelbares Selbstsein ein ihm wesenhaft Ähnliches *außerhalb* meiner selbst hat. Ebenso mache ich die Erfahrung, daß im Hinausgehen aus mir selber etwas, genauer, jemand mir wesenhaft Ähnlicher von außen in mich hineingeht, daß dieser Jemand ein Ich-Ähnlicher ist.

Die Erfahrung des DU als eines fremden ICH kann auf zweifache Weise erfolgen. Gerade weil das DU mit mir der gleichen Seinsebene angehört, kann ich es als Widerspruch zur Einzigartigkeit meines Ich erleben, als etwas Bedrohliches und Unheimliches. Das DU als unmittelbares Selbstsein beansprucht die Geltung eines ICH und ist doch nicht mein Ich. Mein unmittelbares Selbstsein, das sich in seiner Potentialität als unbegrenzt erfährt, fühlt sich gerade in dem Augenblick, da es durch die Begegnung mit einem Du allererst zu einem wahren Ich wird, in seinem Selbstsein herausgefordert. Es erfährt sich in einer neuen Weise begrenzt – ganz anders als in der Erfahrung des Begrenztwerdens durch das gegenständliche Sein, das einfache Nicht-Ich, das ja nicht in das *Sein* meines Ich eindringen, sondern schlimmstenfalls zur äußeren Lebensgefahr werden kann. Dagegen spüre ich, daß vom Du, das in mich eindringt, indem es mich konstituiert, die Gefahr ausgehen kann, mein unmittelbares Selbstsein selbst einzuengen. Das Resultat ist die Angst des innerlich Verunsicherten, in der das Ich sich in seine eigene Tiefe zurückzieht, sich verschließt, um den vermeintlichen Angriff abzuwehren²⁶. Das DU, das im Unergründlichen wurzelt, offenbart sich hier in seiner Unbegreiflichkeit und Fremdheit und rückt in dieser seiner Fremdheit in die Nähe des bedrohlichen unpersönlichen Es. Frank kennzeichnet diese Erfahrung mit dem religionsphilosophischen Begriff von R. Otto als die Erfahrung eines „mysterium tremendum“.

Aber die Begegnung mit dem DU vollzieht sich auch in ganz anderer Weise. Ich erkenne im Du eine mir verwandte, heimische Realität, ohne daß durch sie die Einzigkeit meines Ich erschüttert würde. Vielmehr weiß ich mich durch sie als den nicht mehr Einsamen, ich erlebe den anderen als mich beruhigenden Stützpunkt. Erst in dieser Beziehung, in der Ich mich im Lichte eines anderen sehe und so gleichsam eine „objektive“ Bestätigung für mein Sein außerhalb meiner finde, indem ich diesen mir in meinem Wesen identischen Anderen als eine selbstevidente Erscheinung eigenen Rechts erfasse und ihm Achtung entgegenbringe, vollendet sich mein eigenes Selbstsein.

Ogleich mein Selbstsein durch die Begegnung mit dem unergründlichen Sein des anderen zum ICH wird und dadurch in neuer Dringlichkeit seiner eigenen Unergründlichkeit inne wird, erscheint das *andere* Sein dessen, was mein eigenes Wesen ausmacht, jetzt nicht mehr als ein bedrohliches, sondern als ein mich beglückendes Geheimnis – als „mysterium fascinosum“.

Beide Typen der Ich-Du-Beziehung, die negative wie die positive, sind, wie Frank unterstreicht, *jeder* konkreten Ich-Du-Beziehung immer *zugleich* eigen, gewiß in je verschiedener Proportion. Selbst die feindseligste Beziehung ist ohne die Erfahrung einer Zusammengehörigkeit, d.h. einer inneren Gleichartigkeit von Ich und Du nicht vollziehbar (wie

²⁶ „Das Ich entsteht und existiert erst im Angesicht des Du als der fremden, unheimlich-mysteriösen, schrecklichen und durch ihre Unergründlichkeit verwirrenden Erscheinung eines mir ähnlichen Nicht-Ich“. S. L. Frank, a. a. O. 241.

Frank insbesondere in seinen „Geistigen Grundlagen der Gesellschaft“ ausführte). Andererseits enthält jede liebevolle und vertrauensvolle Beziehung etwas Fremdes, das sich nicht ganz überwinden läßt, weil ich letztlich dem Du gegenüber doch ein Einzigartiger bin und bleibe. Die Ich-Du-Beziehung bleibt die „Einheit aus dem Geheimnis von Angst und Feindschaft mit dem Geheimnis der Liebe“. „In diesem zwei-einigen Widerstreit des ‚Unheimlichen‘ und des ‚Heimischen‘ besteht eben das rätselhafte Wesen des Du.“

In mehrfacher Hinsicht, bis in einzelne Formulierungen, erinnert diese Analyse an spätere Arbeiten von E. Levinas, wengleich nicht zu übersehen ist, daß bei Frank gegenüber der an Husserl-Heidegger orientierten Phänomenologie von Levinas die ontologische Fragestellung, wie sie seit Platon und Plotin in der *philosophia perennis* lebendig ist, überwiegt²⁷.

X.

Die Unergründlichkeit, die Frank schon als Eigentümlichkeit des gegenständlichen Seienden erkannt hatte, weil in ihm das all-eine Sein (nicht „bestimmt“) immer „vorhanden“ ist, ist im unmittelbaren Für-Sich-sein des ICH-BIN nicht gemindert. Die ICH-DU-Beziehung läßt uns eine weitere Eigenart der Unergründlichkeit begreifen: In ihrem Vollzug durchdringen sich Ich und Du; sie sind *eins* bei bleibender *Differenz*. Indem ICH das DU als eine mir äußere und doch wesentlich gleiche Realität *erlebe*, gehört das DU zum Gehalt meines unmittelbaren Selbstseins, obwohl es in diesem Gehalt ein *anderes* bleibt. Frank bezeichnet dieses *Füreinandersein*, das – unbeschadet der bleibenden Sonderung – ein *Ineinandersein* ist, als „lebendiges“ Sein, in dem „das Eine immer für das Andere, im Anderen – über sich hinaustretend – existiert, sich nur behauptet, indem es sich selbst um eines anderen willen verläßt“. Das all-eine Sein, das in seiner Ganzheit jedes seiner Glieder lebendig durchdringt, enthüllt sich in seiner Lebendigkeit, wie Frank mit einem Begriff Fichtes sagt, als ein „Geisterreich“.²⁸

Wie nirgends sonst wird diese „metalogische“ Einheit von Einheit und Sonderung konkret und lebendig in der Liebe erfahrbar: daß zwei oder mehrere *wirklich eins* sein können, ohne aufzuhören ein je einzigartiges Selbst für sich zu sein. Die *Einheit* in der Liebe erschöpft sich nicht in einem oberflächlich verstandenen gefühlvollen Zusammenklang der Herzen, sondern geschieht in der letzten *Wirklichkeit des Seins*, die sich gerade hier als nur in „docta ignorantia“, d.h. in belehrter überrationaler Schau als Koinzidenz des Gegensätzlichen zugänglich erweist.

Frank läßt keinen Zweifel daran, daß die Einheit des Seins in der Liebe als Beziehung selbständiger Realitäten, die in ihrer Seinsweise jeweils einzigartig sind, immer auch vom Zerfall bedroht ist, weil sie unaufhebbar das Moment der Fremdheit einschließt. Die Einheit des Seins in der Liebe ist als begrenzte und gefährdete Einheit „ein Streben nach Wiedervereinigung dessen, was in der letzten Tiefe der Realität uranfänglich eins ist“²⁹. Sie setzt zu ihrer Ermöglichung die alles umfassende und durchdringende uranfängliche lebendige All-Einheit voraus.

²⁷ Es stellt sich die Frage, ob E. Levinas, des Russischen mächtig, Franks Religionsphilosophie und Sozialphilosophie, die 1939 bzw. 1930 in Paris in einem kleinen Emigrantenverlag erschienen, kannte und von ihnen angeregt wurde.

²⁸ Zu Fichtes Begriffen „Geisterreich“ und „Geisterwelt“ vgl. etwa „Die Anweisung zum seeligen Leben“ (1806), SW, Bd. V, 535f., 545.

²⁹ Diese Bemerkung erinnert an Platons Symposion (Rede des Aristophanes): Sowenig Platon nur eine Phänomenbeschreibung des Eros bieten wollte, sondern eine grundlegende Seinslehre, so auch Frank.

XI.

Es scheint zunächst nur eine zusätzliche sprachliche Formulierung, die keine neue Einsicht vermittelt, wenn das bisher Gewonnene in der Form ausgedrückt wird: Die Ich-Du-Beziehung kommt im Hinblick auf die in ihr verwirklichte Einheit im WIR zum Ausdruck. Aber diese Formulierung läßt doch etwas explizit werden, was bisher nur implizit gesagt war.

Ebenso wie das Ich-bin ist das WIR-SIND gegenständlicher Erkenntnis unzugänglich. Es ist nur als erlebte, sich selber offenbarende Realität und der dieser Seinsweise entsprechenden Erkenntnis gegeben. Darüber hinaus kommt deutlicher in den Blick, daß das ICH-BIN nicht die primäre Form des unmittelbaren Selbstseins ist, sondern als Teilmoment der ursprünglicheren Realitätsoffenbarung des WIR-SIND zu begreifen ist. Denn das ICH-BIN kann – wie schon ausgeführt – nur in Einheit mit dem WIR-SIND, welches das DUBIST umfaßt, gedacht werden. Insofern übertrifft das WIR-SIND die im Ich-bin und dem Du-bist geschehende Selbstoffenbarung des Seins, weil es eine dieser gegenüber ursprünglichere Weise des Seins ist. Das (nicht objektivierbare) Erleben des WIR-SIND läßt mich begreifen, „daß ich auch da bin, wo ich nicht selber bin – daß mein eigenes Sein auf meiner Teilhabe am Sein begründet ist, das *nicht meines* ist – nämlich, *daß ich selbst bin im „Du bist“*“.

Ferner hängt mit dem WIR-Sein, zu dem die auf mich gerichtete Du-Offenbarung mit der Selbstoffenbarung meines eigenen Seins verschmilzt, aufs engste die Verbundenheit mit dem eigenen Volk, der Familie, der Heimat, der Glaubensgemeinschaft zusammen. Sie reicht über das bloße Bewußtsein und Gefühl der Zugehörigkeit hinaus und schließt das mannigfache Bestimmtheit durch die Geschichte und die Gegenwart dieses WIR ein. In der Einheit des WIR findet meine innere Gebundenheit an die mich umgebenden äußeren Lebensformen ihren ontologischen Grund. Mein eigenes Sein zeigt sich als Einheit von „innerem“ und „äußeren“ Sein. Im WIR offenbart sich die Realität als ein „Geisterreich“, indem ihre Glieder sich ihrer Verbundenheit und Verantwortung füreinander innerwerden³⁰.

Daß dem WIR eine besondere Seinsweise zukommt, läßt sich auch durch einen kritischen Blick auf unseren Sprachgebrauch erhärten³¹. Die 1. Person Plural „Wir“ kann nicht als nachträgliche, äußere Summe mehrerer Personen im Singular verstanden werden: Mein Ich kann nicht vervielfältigt werden, also keine Mehrzahl bilden; auch Ich und Du können nicht durch Addition zu einem Wir zusammengefügt werden, weil Ich und Du zugleich mit dem WIR entstehen und ohne dasselbe gar nicht denkbar sind. Die Vielzahl mehrerer Individuen wird eigentlich in der 3. Person Plural ausgesagt. Das WIR dagegen „hat überhaupt keine ‚Teile‘, sondern nur Glieder, die nur im Zusammenhang des Ganzen möglich sind und außer dieser Einheit gar nicht sein können“. Das WIR, von dem Frank spricht, ist gegenüber dem Ich und Du folglich keine unabhängige vorgängige Wirklichkeit, es ist eine ebenso ursprüngliche Einheit wie das ICH, die keineswegs die Selbständigkeit und Einzigartigkeit von Ich und Du in sich ersterben läßt. Einem Kollektivismus bietet Franks WIR-Philosophie keine Grundlage.

³⁰ Frank dürfte gewußt haben, daß Fichte den Begriff „Geisterreich“ im Anschluß an das im „Vater unser“ erbetene „Reich“ geprägt hat: „Es komme dein Reich; eben der Weltzustand, da du allein noch bist, und lebest, und regierest, dadurch, daß dein Wille geschehe auf Erden, in der Wirklichkeit, vermittelt der von dir selbst nicht aufzuhebenden Freiheit, so wie er ewig fort geschieht, und gar nichts anderes geschehen kann, im Himmel, in der Idee, in der Welt, wie sie an sich, und ohne Beziehung auf die Freiheit ist.“ „Die Anweisung zum seeligen Leben“ (1806), SW, Bd. V, S. 536.

³¹ S. Frank, „Ich“ und „Du“, a. a. O.

Das WIR, in dem Ich und Du erhalten bleiben, grenzt sich zwar, wie das Ich, gegen die jeweils außerhalb seiner stehenden anderen ab; doch können diese in die Gemeinschaft des Wir eingehen – bis hin zur Menschengemeinschaft, ja sogar bis zur Gemeinschaft aller Lebewesen und sogar der Schöpfung. Die gegenwärtig in der religiösen und politischen Erbauungsliteratur nichtssagend verwendete Redeweise von der „Verantwortung für die Schöpfung“ könnte durch diese Wir-Philosophie eine Begründung erhalten.

So zeigt sich das WIR-SIND als Grundbeispiel für die – sich der begrifflich-rationalen Aussage entziehende und deshalb *metalogische* – Einheit von Sonderung und gegenseitiger Durchdringung, in der das all-eine Sein sowohl Du und Ich, aber letztlich auch das Absolute wie das Relative, Gott und Mensch ist. In diesem Sinne bringt der folgende Satz den Angelpunkt der Frankschen Philosophie zum Ausdruck: „Die Ich-Du-Beziehung als Ich-Du-Sein manifestiert sich somit eben als *Urweise des Seins*; sie erscheint uns als eine Offenbarung der inneren Struktur der Realität als solcher – und zwar eben in ihrer Unergründlichkeit, jenseits jedes begrifflichen Erfassens“³².

XII.

Nur äußerst gedrängt kann hier angedeutet werden, wie Simon Frank seine WIR-Philosophie in seiner philosophischen Gotteslehre vollendet³³. Er unternimmt das in zwei Schritten: Ausgehend von der Phänomenologie der Erfahrung der Gottheit (des Göttlichen), in der die Phänomenologie des Schönen und des Heiligen wichtige Etappen sind, schreitet er weiter zur philosophischen Offenbarung und Erfahrung von Gott als DU.

Was schon bisher für jede Stufe der Erkenntnis des all-einen Seins als gültig aufgewiesen war, gilt nicht minder, sondern eher potenziert, wo es um die Erkenntnis des Göttlichen geht. Die hier maßgebenden Begründungen und Evidenzen können nicht durch schlußfolgerndes Denken gewonnen werden; der Versuch dazu würde unweigerlich ein kategoriales Seinsverständnis implizieren und die Gottheit zu einem Seienden, das wie andere Einzelseiende „existiert“, herabsetzen. Weil die Gottheit keine gegenständliche Wirklichkeit ist, deren Sein davon unabhängig ist, ob mein erkennender Blick sich auf sie richtet oder nicht, sondern meine Beziehung zu ihr einer Ich-Du-Beziehung gleichkommt, erfasse ich sie nicht in der Erkenntnis, sondern allein in der existentiellen Hinwendung im „Wissen-Leben“; diese Hinwendung als Besinnung auf den letzten Grund meines seelischen und geistigen Lebens ist Bedingung für die Offenbarung der Gottheit mir gegenüber. Diese Beziehung, sagt Frank pointiert, ist mein einziger Weg zum Göttlichen wie auch das einzige Medium, in dem sich die Gottheit offenbart und welches „deshalb in gewissem Sinne *zum eigenen Wesen und Sein der Gottheit selber* gehört“. In dieser *meiner* Hinwendung, die sich von der Tiefe meines grund- und haltlosen Seins her vollzieht, das nichtsdestoweniger unvergleichlich und einzigartig ist, und in der Zuwendung Gottes zu *mir*, erfahre ich die Gottheit als *Gott*, und zwar als *meinen* Gott. Das heißt: Gott wird zum DU. Und nur als DU ist die Gottheit Gott. Außerhalb dieser DU-Beziehung ist Gott nicht zu finden. Die Gottheit ist, wie Frank sagt, kraft ihres eigensten Wesens immer Gott-mit-uns, Immanuel, genauer, Gott-mit-mir. So offenbart sich nie „Gott als solcher“, sondern immer nur „die konkrete Fülle der ungeteilten und unverschmolzenen Zwei-Einheit ‚Gott-und-Ich‘“³⁴.

³² S. L. Frank, *Das Unergründliche*, a. a. O. 249.

³³ Vgl. S. L. Frank, *Das Unergründliche*, a. a. O. 301–414.

³⁴ Mit F. Ebner („Das Wort und die geistigen Realitäten“, 1921) weist Frank darauf hin, daß die Rede-

Die Gewißheitsweise unserer Begegnung mit dem Göttlichen, erst recht mit Gottes DU, vereint absolute Selbstevidenz mit absoluter Verborgenheit. Dieser Paradoxie entspricht die Beziehung der Gottheit zu allem Seienden als tiefste, innerlichste Ähnlichkeit und zugleich radikalste Andersheit. So ist Gott *sowohl* ein Anderer *als auch* ein Nicht-Anderer, wobei diese Bestimmungen jede Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen kategorialen Gattung hinter sich lassen. Die Benennung Gottes als „ganz Anderer“ darf ihn nicht wieder auf ein Gegebenes, von dem er sich als „Anderer“ unterschiede, logisch beziehen. Die Gottheit ist, mit Nikolaus von Kues' klassischem Terminus, „Non-Aliud“. Die transrationale und metalogische Wahrheit dieser Aussage kann nur gleichsam in einem „Schweben über“ den Gegensätzen berührt werden. Hier gilt voll und ganz des Nikolaus von Kues' Wort: „Inattingibile *inattigibiliter* attingitur.“ Um diese Eigentümlichkeit des Seins, die nur der transrationalen Schau zugänglich ist, zu charakterisieren, hat Frank den Begriff der *antinomischen Monodualität* eingeführt.

Die Nichtzugehörigkeit Gottes zu irgendeiner Gattung bedeutet selbstverständlich auch, daß das von ihm ausgesagte Ich und Du nicht ein Ich und Du unter anderen ist, sondern (ebenso wie die Aussage, Gott sei „Person“) nur sehr uneigentlich die Wirklichkeit trifft. Sein DU ist vielmehr die „transzendente Möglichkeitsbedingung der Seinsform des Du“.

Das WIR von Gott und Mensch schließt eine dualistische Zweiheit und Transzendenz aus. Eine dualistische Trennung würde Gott doch wieder einem endlichen Maß (dem „Abgegrenztsein“) unterwerfen und ihn so (nach Hegels Wort als „schlechte Unendlichkeit“) kategorial bestimmen. Das WIR, das Gott und Mensch, Gott und Welt vereint, unterscheidet sich wesentlich von jedem anderen WIR. Es ist weder eine dualistische Zweiheit noch eine monistische Einheit, sondern eine antinomische Zweieinheit. Es schließt nicht nur, wie jede Ich-Du-Beziehung, die Sonderung ein. Die wechselseitige Konstitution der Glieder, die für die menschliche Wir-Beziehung gilt, gilt hier in einzigartiger Weise. So ist Gottes DU nicht nur für mein Ich-Sein, sondern für mein Sein als freies Sein schlechthin konstitutiv: Ich besitze meine Seinsautonomie und Freiheit nur als Gabe Gottes. Zweifellos bin ich Gott gegenüber ein anderer, doch mein Anders-als-Gott-sein ist nur *in* Gott; mein Sein in Gott aber mindert nicht meine Seinsautonomie, sondern begründet sie. Der Seinsweise meines Ich, die durch die konstitutive Kraft des göttlichen DU begründet wird, ist die Seinsweise dieses DU dergestalt immanent, daß sie, wo sie in Freiheit angenommen und beantwortet wird, mit dem in der ostkirchlichen Theologie beheimateten Begriff $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ bezeichnet werden kann. Aber im göttlich-menschlichen WIR bestimmt auch das von Gott begründete menschliche Ich das göttliche DU: So kann Frank sich das kühne Wort des Angelus Silesius, das sich weiterer philosophischer Interpretation entzieht, zu eigen machen: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nichts, er muß vor Not den Geist aufgeben.“

Frank wußte, daß die Rede von der „Zwei-Einheit ‚Gott-und-Ich‘“ den Vorwurf auslösen kann, seine Gotteslehre tendiere zum Pantheismus; er ist denn auch tatsächlich erhoben worden. So behauptete N. Berdjajew, bei Frank gebe es „zweifellos eine Neigung zum pantheistischen Monismus, wenngleich von dem sehr feinen Cusanischen Typ“³⁵. Frank hat sich gegen diesen Vorwurf heftig verwahrt und erklärt, wer hier von Pantheismus rede, habe nicht verstanden, worum es geht.

weise von Gott in der 3. Person Gottes Wirklichkeit nicht berührt, denn diese Redeweise geschähe unter Voraussetzung seiner Abwesenheit.

³⁵ N. Berdjajew, Dva tipa mirosozercanija [Rezension zu „Predmet znaniija“, 1916], in: Tipy religioznoj mysli v Rossii, Sočinenija, t.3. (Paris 1989) 639.