

The book cover features a textured background with a color gradient from light blue on the left to warm orange and red on the right. A large, dark brown circle is positioned at the top center. A thin, dark line descends from the bottom of this circle, passing through the title and extending towards a complex, multi-layered geometric structure of thin, reddish-brown lines that occupies the lower half of the cover. This structure consists of numerous overlapping rectangular and polygonal frames, creating a sense of depth and architectural complexity. The text is rendered in a clean, white, serif font.

Luigi Pareyson

Vom Staunen der Vernunft

Herausgegeben und eingeleitet
von Gianluca De Candia



Aschendorff
Verlag

Gianluca De Candia (Hrsg.)
Luigi Pareyson
Vom Staunen der Vernunft

LUIGI PAREYSON

VOM STAUNEN DER VERNUNFT

Hrsg. und eingeleitet von
Gianluca De Candia

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2021

Gefördert mit Mitteln aus dem Open-Access-Fonds der ULB Münster

Die Übersetzung des Beitrags
„Zwischen negativer und positiver Philosophie“ (Kapitel 2)
wurde gefördert durch das
Centro Studi Filosofico-religiosi „Luigi Pareyson“



Umschlagabbildung: Grenzen des Verstandes, Paul Klee (1879–1927), 1927

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-24763-1

ISBN 978-3-402-24764-8 (E-Book)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-21815-0>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2021 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

INHALT

Geleitwort	IX
<i>von Gianni Vattimo und Giuseppe Riconda</i>	

EINLEITUNG

Luigi Pareysons Leben und Werk im Umriss	XIII
<i>von Gianluca De Candia</i>	

1. Leben	XV
2. Werk	XVII
2.1 Übergang vom Existenzialismus zum ontologischen Personalismus	XVII
2.2 Vom ontologischen Personalismus zur Hermeneutik des Unerschöpflichen	XX
2.3 Von der Hermeneutik des Unerschöpflichen zur Ontologie der Freiheit	XXIV
3. Wirkung: Der Einfluss Pareysons auf die gegenwärtige Philosophie in Italien	XXXII
3.1 Umberto Eco	XXXII
3.2 Gianni Vattimo	XXXVI
3.3 Ugo Perone	XXXIX
3.4 Claudio Ciancio	XLIII
3.5 Sergio Givone	XLVII

LUIGI PAREYSON
VOM STAUNEN DER VERNUNFT

KAPITEL 1:
ZWISCHEN IDEALISMUS UND REALISMUS
Die Wahl der Philosophie nach Fichte

1.1 Ein missverstandenes Wort Fichtes	3
1.2 Die Haltung des Realismus und des Idealismus und deren Unterscheidung	7
1.3 Der Anfang des Philosophierens als realer Akt der Freiheit.	16
1.4 Der Idealismus als Philosophie der Freiheit	21

KAPITEL 2:
ZWISCHEN NEGATIVER UND
POSITIVER PHILOSOPHIE
Das Staunen der Vernunft nach Schelling

2.1 Der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie	29
2.2 Die rationale Ekstase und das Staunen der Vernunft	30
2.3 Ohnmacht, Verstummen und Unterwerfung der Vernunft	31
2.4 Staunen und Bewunderung.	33
2.5 Die Vernunft gegenüber dem intransitiven, unzweifelhaften, unvordenklichen Sein.	35
2.6 Teopлектischer Charakter der frühen Menschheit und Stumpfheit der Vernunft	36
2.7 Religiöser Schauer und schläfriges Bewusstsein	37
2.8 Kants Abgrund der Vernunft und der Schauer des Seins	39
2.9 Von der Kontinuität und Diskontinuität zwischen den beiden Philosophien	41

KAPITEL 3:
ZWISCHEN NOTWENDIGKEIT UND NICHTS
Die Philosophie der Freiheit

3.1 Der Abgrund der Freiheit und die Grundfrage: Heidegger und Schelling. .	47
3.2 Die ursprüngliche Bindung zwischen Freiheit und Nichts.	50
3.3 Die Freiheit als Anfang und Wahlentscheidung.	53
3.4 Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen	56
3.5 Erlösender und enthüllender Wert des Leidens.	58

KAPITEL 4:
ZWISCHEN MYTHOS UND PHILOSOPHIE
Die religiöse Erfahrung und die Philosophie

4.1 Der Gott der Philosophen	63
4.2 Der Begriff der Transzendenz	67
4.3 Transzendenz der Natur, des Moralgesetzes, der Vergangenheit, des Unterbewusstseins	68
4.4 Transzendenzenerfahrung	71
4.5 Transzendenz und Göttlichkeit.	74
4.6 Poetische Symbole und anthropomorphe Mythen	76
4.7 Die Angemessenheit des tautegorischen Symbols	79
4.8 Die Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz	81
4.9 Die Unerschöpflichkeit der Transzendenz: Symbol und Metapher.	84
4.10 Unsagbarkeit der Transzendenz: Symbol und Begriff	86
4.11 Der unverfälschte und der falsche Anthropomorphismus	88
4.12 Gott als Freiheit: göttlicher Arbitrarismus	93
4.13 Sich-Wählen und Gewählt-Werden	99

KAPITEL 5:
ZWISCHEN ONTOLOGIE UND ÄSTHETIK
Betrachtung des Schönen und Produktion von Formen

5.1 Interpretation und Betrachtung des Schönen.	103
5.2 Der produktive Charakter der Interpretation.	106
5.3 Die formgebende Tätigkeit	108
5.4 Die formgebende Dynamik im Produktionsgeschehen	109
5.5 Die formgebende Dynamik im Interpretationsgeschehen	112

KAPITEL 6:
ZWISCHEN UNIVERSALITÄT UND GESCHICHTE
Die Sozialität der Philosophie

6.1 Der dialogisch-personale Charakter des Denkens.	117
6.2 Die Universalität der Philosophie als Zeichen der Freiheit	118
6.3 Risiko: Kommunikation ohne Wahrheit	120
6.4 Chance: Universalität am Beispiel der Kunst	123

Nachworte

Pareyson und das Staunen der Vernunft Anmerkungen zu seiner Schellinglektüre	127
<i>von Claudio Ciancio</i>	
Zwischen <i>aut-aut</i> und <i>et-et</i> Die Philosophie von Luigi Pareyson	133
<i>von Ugo Perone</i>	
Textnachweise	139
Literaturverzeichnis	
Originaltexte	141
Übersetzungen	148
Literatur	150

GELEITWORT

Die Freiheitsproblematik ist in den Augen von Luigi Pareyson die entscheidende Frage der modernen Philosophie, für die nun die Stunde der Reife gekommen ist, indem man die Ergebnisse des Existenzialismus, bei dem es um den Zusammenhang von Freiheit und Sein geht, einholt und vertieft. In einem Essay von 1975 mit dem Titel *Rettifiche sull'esistenzialismo* drückt er diesen Angang an die von ihm so genannte *Ontologie der Freiheit* treffend aus: „Bisher hat der Existenzialismus zurecht auf Themen wie Verantwortung und Wagnis, Einsatz und Ungewissheit, Wette und Vorläufigkeit, Wagemut und Entscheidung gesetzt, und dies gegen einen optimistisch gestimmten und spirituell getönten Idealismus. Nun ist womöglich die Stunde gekommen, das Fundierende dieses Denkens streng und genau wahrzunehmen, also die unauslotbare Tiefe und steile Höhe dessen zu vermessen, was meiner Ansicht nach das entscheidende und genuine Thema des Existenzialismus gewesen ist, seine wesentliche Hinterlassenschaft für heutiges Nachdenken, nämlich den unauflölichen Zusammenhang von Sein und Freiheit. Der Existenzialismus ist wesentlich eine „Ontologie der Freiheit“, und in diesem Sinne verortet er sich mit unerschöpflicher Ursprünglichkeit in der Spur der modernen Philosophie, deren Wesensvollzug nichts anderes als ein Denken der Freiheit ist.“ (Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1985, 266 f.). Diese Passage ist aus vielen Gründen bezeichnend. Vor allem wird die Idee der Freiheit von Pareyson als zentrales Thema der Moderne unterstrichen; darauf gründet sich seine Interpretation des Existenzialismus als einer Philosophie, gar einer Ontologie der Freiheit. Pareyson wurde nie müde, die existenzialistische Matrix seines Denkens zu betonen, die man als italienische Variante jenes Existenzdenkens ansehen könnte, welches er bei den vier großen Gestalten Jaspers, Heidegger, Marcel und Berdjaev ausmachte. Man könnte es auch als eine originäre Ausfaltung und Vertiefung der Themen ebendieser Denker verstehen. Oft genug hat er unterstrichen, dass der Existenzialismus seine Bestimmung nicht erschöpft habe, vielmehr Entwicklungsmöglichkeiten in sich berge, die eine Aufarbeitung von innen verdienen. Seine Wiederaufnahme gliedert sich im Hinblick auf die problematische Beziehung von Sein und Mensch, einzelner Existenz und Wahrheit; letztere müsse von der Freiheit ratifiziert werden, die diese mittels Annahme und Verweigerung wahrnimmt. Was die Genese des Denkstils angeht, sieht Pareyson seine Zeit vor dem systematischen Hintergrund der Auflösung des hegelschen Systems sowie in Bezugnahme auf Schelling. Was die Aneignung

Hegels und der Krise dieses Denkens angeht, so meint Pareyson, dass weder Romantik noch Existenzialismus deren spekulative Bedeutung ausgeschöpft hätten. Es gehe darum, mit präzisiertem Vorgehen die Romantik der *Schwärmerei* zu entkleiden, die ihr mehr Schaden zugefügt als Schwung verliehen habe, um eine Vernunft ins Spiel zu bringen, „die nicht aufgeklärt, sondern eben romantisch sei, allerdings geimpft gegen jede Irrationalität, die mit jener Bewegung und ihren oft bedauernswerten Folgen einhergeht. Zugleich darf ein solches Denken nicht bei den scheinbar bescheidenen, aber im Grunde Trägheit verratenden Weisen einer historischen, empirischen oder technischen Vernunft sein Genüge finden, ohne deshalb weniger kritisch als letztere zu sein, im Gegenteil wacher und bewusster als diese“ (ebd., 269). Jedermann sieht das Potenzial und die Aktualität eines solchen Vorhabens, namentlich in einer Zeit, in der so viele andere Ansätze philosophischen Denkens, die Pareyson fremd geblieben sind, offenkundig ihre Versprechen nicht halten konnten und ein Gefühl der Leere hinterließen.

Die Verwurzelung des Denkens von Pareyson im Existenzialismus muss in diesem größeren Kontext gesehen werden. Nur so kann man seine doppelte Weiterentwicklung verstehen. Da ist einmal die Hermeneutik, für die er eine der konsistentesten Theorien entworfen hat, parallel und in Alternative zu denen von Gadamer und Ricœur. Sodann werden gewisse Tendenzen der letzten Phase seines Schaffens begreiflich, die als „Ontologie der Freiheit“ und als „tragisches Denken“ firmieren. Seine Hermeneutik, die in eine Hermeneutik der religiösen Erfahrung und des Mythos münden, ist für Religion wie Kunst erschließend. So entsteht ein philosophischer Denkstil jenseits von Rationalismus und Irrationalität, in Anerkennung einer Vernunft, die weder beweisend noch allumfassend ist, sondern erklärend und einbeziehend, insofern sie jene universale Dynamik aufdeckt und entfaltet, die allem ursprünglich-mythischen Denken zugrunde liegt. Sie tut dies mittels einer hartnäckigen Problematisierung und ihrer überall vernehmbaren Stimme, „die alles aufnimmt und durchdringt, zugleich klärt und evident erscheinen lässt“. Damit erwachsen die Hauptthemen der Philosophie der Freiheit bei Pareyson aus einer Hermeneutik des Mythos und unterstützen eine Metaphysik, die nicht existenzial-ontisch, sondern existenzialistisch-ontologisch ist. So entzieht sie sich vielen objektivierenden und sie festlegenden Einwänden, die gegen sie erhoben werden. Zugleich muss man das Moment der Universalität betonen, denn diese philosophische Hermeneutik der religiösen Erfahrung wendet sich keineswegs nur an Gläubige, sondern auch an religiös Fernstehende, indem sie, wenn schon nicht deren Zustimmung, so doch ihre Aufmerksamkeit weckt.

Was nun das „tragische Denken“ betrifft, das die letzte Phase seines Denkens charakterisiert, so ist ebendieses einer Philosophie der Freiheit und der ihr entsprechenden Hermeneutik wesentlich. Der Bezug des Menschen zur Wahrheit ist durch die Freiheit vermittelt, und diese besteht in einer Polarität aus Zustimmung und Annahme wie Ablehnung und Negierung. Es herrscht hier das rauhe Klima

der Deutungsoffenheit in Entscheidung und Wagnis und damit auch von Angst und Zweifel, die für ein tragisches Denken konstitutiv sind. Freiheit ist von Natur aus abgründig und zweideutig; sie ins Zentrum des Seins zu setzen, bedeutet, Doppelheit und Widerstreit in die Wirklichkeit einzubeziehen und so die unauslotbare Tragik des gesamten Universums, ja gar des göttlichen Lebens in den Blick zu nehmen. In gewisser Weise nimmt Pareyson damit Ideen Schellings auf, wonach menschliche Freiheit nur im Horizont der göttlichen Freiheit gedacht werden kann. Allerdings verschärft er dessen Gedanken und sieht Gott als eine unvordenkliche Freiheit ohne jeden Vorbehalt. Er begnügt sich nicht damit, eine Freiheit Gottes im Gegenüber zur Welt zu postulieren, vielmehr sieht er Gott als ursprüngliche Freiheit, von der jegliche Wirklichkeit abhängt, denn „nur Freiheit kann der Freiheit vorangehen und ihr folgen“. Freiheit wird hier als Anfang und Wahlentscheidung gedacht und bestimmt die Grundperspektiven aller göttlichen und menschlichen Dimensionen. Diese Sichtweise erlaubt es Pareyson, zwei Haupteinsichten des tragischen Denkens zu entwickeln, die positive Realität des Bösen sowie den erlösenden und offenbarenden Wert des Leidens.

Diese Leitgedanken mögen geeignet sein, den Sammelband einzuleiten, mit dem Gianluca De Candia seiner wertvollen Vermittlungsarbeit zwischen der italienischen und deutschen Philosophie einen weiteren Baustein hinzufügt. Mit diesem Band stellt De Candia den deutschen Leserinnen und Lesern die grundlegenden Elemente des komplexen Denkens von Pareyson vor. Verdienstvoll ist hier zunächst der einführende Essay, der in einleuchtender Weise die wesentlichen Etappen des spekulativen Denkweges von Pareyson nachvollzieht und zeigt, wie ein großer Teil seiner „Schule“ das Erbe aufgenommen und transformiert hat. Sinnvoll ist somit auch die Entscheidung, mit zwei Aufsätzen zu beginnen, die die Annäherung Pareysons an Fichte und Schelling darstellen. Ohne diese systematischen Vorgaben könnte man nicht hinreichend verstehen, warum der späte Pareyson seine Philosophie der Freiheit als Hermeneutik der religiösen Erfahrung konzipiert hat. Die sich als Hermeneutik des Mythos auslegende Philosophie offenbart zuletzt einen „ästhetischen“ Hintergrund, auf den die abschließenden Beiträge verweisen.

Gianni Vattimo und Giuseppe Riconda

[Aus dem Italienischen übersetzt von Elmar Salmann]

EINLEITUNG:
LUIGI PAREYSONS LEBEN UND WERK IM UMRISSE

von Gianluca De Candia

Der italienische Philosoph Luigi Pareyson (1918–1991) ist bislang im deutschsprachigen Raum ein Unbekannter, obwohl er zweifellos neben Hans-Georg Gadamer (1900–2002) und Paul Ricœur (1913–2005) zu den Begründern der modernen philosophischen Hermeneutik gehört. Durch seine Editions- und Deutungsarbeit hat er Bleibendes für die Fichte- und Schellingrezeption in Italien geleistet, vergleichsweise wie Horst Fuhrmans (1908–1988) und Walter Schulz (1912–2000) in Deutschland und der mit Pareyson befreundete Jesuit Xavier Tilliette (1921–2018) in Frankreich. Das hat dem Turiner-Philosoph zur Mitgliedschaft der Fichte- und Schelling-Kommissionen an der Bayrischen Akademie der Wissenschaften verholfen. Umso erstaunlicher ist es, dass bis heute nur wenige der kurzen Beiträge von Pareyson auf Deutsch zugänglich sind, während etliche seiner Werke ins Englische, Französische, Spanische, Portugiesische, Polnische, Dänische, Kroatische und Rumänische seit langem übersetzt wurden.¹ Um diesen Mangel wieder stärker ins Bewusstsein zu rücken und diese Forschungslücke in einem gewissen Umfang zu reduzieren, sammelt dieser Band Aufsätze Pareysons, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind und erschließt damit erstmalig den deutschen Leserinnen und Lesern zwei wichtige Abhandlungen seiner Spätphilosophie, nämlich seinen Essay zu Schelling und einen Aufsatz über das Verhältnis zwischen Philosophie und religiöser Erfahrung. Auf diese Weise liefert die angebotene Sammlung eine vielfältige, zugleich aber in sich kohärente Skizze wichtiger Motive der Philosophie Pareysons: so etwa die Hauptzüge seiner Fichte-Interpretation als Kritiker Hegels *ante litteram* (Kap. 1: *Die Wahl der Philosophie nach Fichte*); seine Deutung des Übergangs von der negativen zur positiven Philosophie im Denken Schellings (Kap. 2: *Das Staunen der Vernunft nach Schelling*);

1 Vgl. Liste der verfügbaren Übersetzungen, 148–150; S. BENSO, *Lost in translation: Luigi Pareyson e gli studi pareysoniani in ambito anglosassone*, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 195–207; G. A. TIBERGHEN, *Traduire et interpreter Luigi Pareyson en français*, ebd., 220–227; C. GIMÉNEZ SALINAS, *Traducción, recepción y proyecciones de la filosofía de Luigi Pareyson en el ámbito académico hispanoparlante*, ebd., 208–219.

die Grundlagen seiner „Ontologie der Freiheit“, wie er sie in seiner Abschiedsvorlesung von 1988 stringent erläutert hat (Kap. 3: *Philosophie der Freiheit*); seine philosophische Hermeneutik des Mythos und der religiösen Erfahrung (Kap. 4: *Die religiöse Erfahrung und die Philosophie*), die als Fortführung und Erweiterung seiner in *Verità e interpretazione* (1971) aufgestellte These zu verstehen ist; die Grundlinien seiner Ästhetik der Formativität (Kap. 5: *Betrachtung des Schönen und Produktion von Formen*) und schließlich Überlegungen, die die soziale und dialogische Funktion betreffen, die der Philosophie zukäme (Kap. 6: *Sozialität der Philosophie*).

Wie ein roter Faden zieht sich durch alle diese Beiträge eine intellektuelle Haltung des Staunens, die als Anfang und Endziel philosophischen Erkennens zu gelten hat. Es ist nicht nur ein erklärungs-suchendes Staunen *vor dem Erkennen*, und zwar angesichts eines Phänomens, das uns noch unbekannt ist und dessen Erklärung der Vernunft potenziell zugänglich bleibt – wie schon Aristoteles meinte. Vielmehr handelt es sich um eine bewundernde Schau, die selbst ein kognitiver Akt der Vernunft ist und deren tiefgründige Erschließungsmöglichkeit erst *nach dem Erkennen* eines um sich wissenden Nichtwissens ans Licht kommt. Es ist die Haltung eines Nicht-völlständig-Begreifens angesichts des menschlichen Daseins und seiner Freiheit, des Bösen in der Geschichte, des Phänomens der überschwänglichen Schönheit, der Deutungskraft des Mythos, der unvermeidbaren Andersheit des Anderen und des Ichs selbst. Und es ist genau dieses Staunen, das die Menschen – seit den Anfängen bis heute – zum Philosophieren veranlasst.

* * *

Es gibt das wunderbare französische Wort „reconnaissance“, dem der 95-jährige Paul Ricoeur sein letztes Werk gewidmet hat. Darin verbinden sich Erkennen, Geburt, Wieder- und Anerkennung und Dank zu einem dichten Ausdruck. In diesem Sinne möchte ich vielen Personen und Institutionen meinen Dank aussprechen, ohne deren Unterstützung diese Arbeit nicht in dieser Form hätte realisiert werden können. In allererster Linie ist der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu danken, da dieses Buch im Rahmen des von der DFG geförderten Projektes „Philosophische Hermeneutik der religiösen Erfahrung in Luigi Pareyson und seiner Schule“ entstanden ist, dem ich mich seit 2018 am Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie der Kath.-Theologische Fakultät in Münster widme. Mein besonderer Dank gilt den Professoren Klaus Müller (Münster) und Ugo Perone (Berlin), die für dieses Projekt mitverantwortlich waren. Klaus Müller möge heute meine *reconnaissance* entgegennehmen. Ferner möchte ich mich bei Herrn Prof. Claudio Ciancio, dem Präsident des Centro Studi Filosofico-religiosi „Luigi Pareyson“ in Turin bedanken, der stets bereit war, auf meine Fragen bereitwillig einzugehen. Hilfreiche Kommentare bei der Übersetzung ins Deutsche

verdanke ich Herrn Prof. Thomas Leinkauf, Herrn Prof. Elmar Salmann und Frau Jasmin Mausolf. Des Weiteren ist der Universitäts- und Landesbibliothek Münster insbesondere dafür zu danken, dass sie zusätzlich die Open-Access-Publikation ermöglicht hat. Dem Verlag Aschendorff in Münster und seinem Lektor Bernward Kröger sei ebenfalls herzlich für die stets freundliche und hilfreiche Betreuung gedankt.

1. Leben

Luigi Pareyson wurde am 4. Februar 1918 in Piasco (Cuneo) geboren, wo er eine profunde katholische Erziehung erhielt. Der junge Piemontese studierte in Turin Philosophie bei Augusto Guzzo, Annibale Pastori und Gioele Solari. Während seiner Studienaufenthalte in Deutschland hörte er 1936 Karl Jaspers in Heidelberg und wurde von Martin Heidegger am 21. September 1937 in dessen Haus empfangen.² In dieser Zeit las er begierig den „Römerbrief“ von Karl Barth, *Was ist Metaphysik?* von Heidegger sowie *Vernunft und Existenz* von Jaspers.³ Bei seinem Besuch in Marseille und Paris im Jahr 1938 trat er in Kontakt mit Louis Lavelle, René La Senne und Gabriel Marcel, der ihn „un Italien sérieux“⁴ nannte. 1939 schloss der Einundzwanzigjährige sein Studium mit einer Arbeit über Karl Jaspers Existenzphilosophie (*La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*) ab, die in Italien als bahnbrechendes Werk über den deutschen Existenzialismus gilt. Sein Doktorvater Augusto Guzzo, Vertreter eines „theistischen Idealismus“⁵ christlicher Prägung, nannte den gerade promovierten Pareyson: „den jüngsten und intelligentesten meiner Schüler“.⁶ Neben seiner Tätigkeit als Assistent am Lehrstuhl von Guzzo war Pareyson von November 1940 bis März 1944 als Gymnasiallehrer in Cuneo tätig. Im März 1943 wurde er mit seiner Arbeit *Studi sull'esistenzialismo* zum Privatdozenten für Theoretische Philosophie in Turin ernannt. Zugleich förderte er als erklärter Antifaschist den Aufbau des piemontesischen linksbürgerlichen „Partito d'azione“ (Aktionspartei) und wurde deshalb am 27. März 1944

2 F. TOMATIS, *Pareyson*, 2003, 10.

3 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 441f.; 439.

4 X. TILLIETTE, *Luigi Pareyson. En hommage pour son 60° anniversaire*, in *Archives de Philosophie*, 41 (1978), 675–679; hier: 675. Über die Persönlichkeit und die Philosophie Pareysons vgl. auch: DERS., *Omaggi*, 1997, 25–49. Besonders interessant ist der Briefwechsel zwischen Pareyson und Tilliette: PAREYSON – TILLIETTE, *Una corrispondenza filosofica*, a cura di G. Riconda, in *Annuario filosofico*, 9 (1993), 27–34.

5 I. HÖLLHUEBER, *Geschichte der italienischen Philosophie*, 1969, 311–325; hier: 312. Über Luigi Pareyson, 292–296.

6 A. GUZZO, *Sguardi sulla filosofia contemporanea*, 1940, 49.

vom Unterricht suspendiert und von der faschistischen Polizei in Gewahrsam genommen, bis ein örtlicher Priester für seinen Namen bürgte und die Polizei ihn frei ließ. Ungeachtet dessen setzte er mit unerschrockener Zivilcourage im Juni desselben Jahres seine Widerstandsaktion fort, die ihn zusammen mit dem in Alba getroffenen Gymnasiallehrer Pietro Chiodi, dem späteren Kollegen an der Universität Turin und dem ersten Übersetzer von Heideggers *Sein und Zeit* ins Italienische, seinerzeit in die Partisanverbände der „Resistenza“ führte. An dieses Treffen erinnert Chiodi mit folgenden Worten: „13. Juni. Pareyson kam zu mir. Er ist aus politischen Gründen von seinem Studium und seiner Lehrtätigkeit suspendiert. Er erzählt mir, dass in Cuneo die Professoren fast alle geflohen sind. [Leonardo] Ferrero ist seit langer Zeit im Gefängnis. Pareyson hat eine herausragende Stellung in der Organisation der Aktionspartei. Ich stimme ihm grundsätzlich zu. Wir müssen so weit wie möglich nach links gehen, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen.“⁷ Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs konnte Pareyson seine Tätigkeit als Gymnasiallehrer wiederaufnehmen, diesmal am „Liceo Vincenzo Gioberti“ in Turin (von 1945 bis 1951). Während dieser Zeit übernahm er zwei Gastdozenturen an der Universidad de Cuyo in Mendoza in Argentinien (1948 und 1949) und führte seine Forschungen fort, wie es seine im Jahr 1950 erschienenen Werke belegen: *Fichte*, das als ein „Meilenstein“⁸ in der Fichteforschung gilt, *L'estetica dell'idealismo tedesco (Kant, Schiller, Fichte)* und *Esistenza e persona*.

1951 wurde er Ordinarius für Geschichte der Philosophie in Pavia und nur ein Jahr später Ordinarius für Ästhetik in Turin (1954 erschien seine Abhandlung *Eстетica. Teoria della formatività*), um endlich ab 1964 als Nachfolger seines Doktorvaters den dortigen Lehrstuhl für Theoretische Philosophie einzunehmen, den er bis 1984 inne hatte. Als frisch ernannter Lehrstuhlinhaber gründete er ein „Centro di studi per il pensiero tedesco“. In seinen Lehrjahren erfolgten verschiedene Veröffentlichungen, u. a.: *L'estetica e i suoi problemi* (1961); *Conversazioni di estetica* (1966); *Verità e interpretazione* (1971); *Schelling. Presentazione e antologia* (1975); *Schellingiana rariora* (1977); *Prospettive di filosofia contemporanea* (1993); *Kierkegaard und Pascal* (1998); *Dostoevsky. Filosofia, romanza ed esperienza religiosa* (1993); *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (1995). Seine Werke haben nicht nur in Italien eine breite Resonanz hervorgerufen. Aufgrund seiner intellektuellen Vielfältigkeit hat Pareyson viele seiner Schüler, zu denen Umberto Eco, Gianni Vattimo, Mario Perniola, Giuseppe Riconda, Ugo Perone, Claudio Ciancio, Sergio Givone, Aldo Magris, Maurizio Pagano, Marco Ravera, Silvia Marzano, Valerio Verra, Francesco Moiso, Francesco Tomatis gehören, auf unterschiedlichen Ebenen inspiriert und ihnen ein breites Spektrum eröffnet, das

7 P. CHIODI, *Banditi*, 1975, 24, zit. nach TOMATIS, *Pareyson*, 2003, 17.

8 M. IVALDO, *Fichte (und Schelling) in den späten Turiner Vorlesungen Luigi Pareyson's*, 2015, 164–178; hier: 164.

von idealistischen Ansätzen über die Hermeneutik bis zur ästhetischen Theorie reicht. Weiterhin war er Mitglied der „Accademia dei Lincei“, des „Institut International de Philosophie“, des „Comité international pour les études d'esthétique“, der „American Society for Aesthetics“, der Fichte- und Schelling-Kommissionen an der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, außerdem Gründer und Herausgeber (mit Xavier Tilliette, Horst Fuhrmans, Miklós Vetö) der Reihe „Philosophica varia inedita ver rariora“ bei dem Turiner-Verlag „La Bottega di Erasmo“, Träger des „Premio Nietzsche“ (1987), Gründer und Direktor des „Centro di studi filosofico-religiosi Pietro Martinelli“, Direktor der „Rivista di Estetica“ und zusammen mit Giuseppe Riconda und Valerio Verra Begründer der Zeitschrift „Annuario filosofico“; seine letzten Lebensjahre verbrachte er bei Rapallo. Tief erschüttert durch den plötzlichen Tod seiner Tochter Emanuela starb er ein Jahr später, am 8. September 1991, aufgrund seiner fortschreitenden Hepatitis in einem Mailänder Krankenhaus. Posthum ist die Summe seiner Spätphilosophie unter dem Titel *Ontologia della libertà* erschienen.

2. Werk

Luigi Pareyson ist nicht nur einer der bedeutendsten Philosophen der italienischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, vielmehr hat die Entwicklung seines Denkens Wege durchlaufen, denen auch ein Großteil der kontinentalen Philosophie der letzten Jahrzehnte gefolgt ist.⁹ In einer biografischen Retrospektive¹⁰ identifiziert er dabei drei Phasen seiner denkerischen Entwicklung, die in vieler Hinsicht in einer wechselseitigen Beziehung stehen: die erste ist vom personalistisch-ontologisch angelegten Existenzialismus geprägt; in der zweiten widmet er sich einer ontologischen Hermeneutik des Unerschöpflichen und in der dritten schließlich vollendet sein Denkweg eine Ontologie der Freiheit als Hermeneutik der religiösen Erfahrung.

2.1 *Übergang vom Existenzialismus zum ontologischen Personalismus*

Im Umfeld des italienischen Neu-Idealismus, dessen wichtigste Vertreter Benedetto Croce (1866–1952) und Giovanni Gentile (1875–1944) waren, hat der junge Luigi Pareyson vielleicht als erster Philosoph den Existenzialismus eines Kier-

⁹ Ebd., 36 ff.

¹⁰ Vgl. Einleitung zur fünften Auflage von *Esistenza e Persona* (1985).

kegaard (als wirksame Alternative zu Hegels Idealismus) und auch den Ansatz von Karl Jaspers nach Italien gebracht. Pareyson entwickelt eine neue Philosophie der Existenz, die sich einerseits auf den Begriff der „Person“ in explizitem Gegensatz zu jedem abstrakten transzendentalen Formalismus und dessen unvermeidlichen Fatalismus stützt, andererseits aber auch auf eine ontologische Vision der Existenz in der Öffnung zum Sein ausgerichtet ist. Diese Phase beginnt mit seiner Arbeit zur Existenzphilosophie von Karl Jaspers (*La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, 1940), führt dann zu seinen *Studi sull'esistenzialismo* (1943) und findet seine Vollendung in dem Werk *Esistenza e persona* (1950). Die Aktualität des Existenzialismus liegt für Pareyson vor allem darin begründet, dass diese Philosophie „jenes Gefühl der Depression, der Niedergeschlagenheit, der Orientierungslosigkeit ausdrückt, das das zeitgenössische Bewusstsein zu charakterisieren scheint.“¹¹ Obwohl die Schlüsselfiguren des Existenzialismus (wie Heidegger, Jaspers und Sartre) diese dauernde Krise erkannten und ihr Ausdruck verliehen haben, waren sie nicht wirklich in der Lage, diese zu lösen. Insbesondere erklärte Pareyson, dass die existenziellen Philosophien Heideggers und Jaspers der Person nicht die Freiheit gewährten, die erforderlich wäre, um eine vollständige Beziehung zum Sein zu entwickeln: „Bei beiden wird die Person durch die Notwendigkeit negiert: bei Heidegger durch die Notwendigkeit der Struktur, bei Jaspers durch die Notwendigkeit des Schicksals“.¹²

Karl Löwith folgend interpretiert Pareyson den Existenzialismus des 19. Jh.s als die Endphase des mit Feuerbach und Kierkegaard einsetzenden Auflösungsprozesses des metaphysischen Rationalismus Hegels. Während Feuerbachs Denken zu einer Verabsolutierung des Endlichen und somit zu einer Vernichtung des Unendlichen neigt, sieht Pareyson in der Philosophie Kierkegaards die genuine Instanz des Existenzialismus bewahrt, insofern die Singularität als paradoxe Koinzidenz von Selbstverhältnis und Verhältnis zum Anderen und somit zum absolut Anderen charakterisiert wird. Dennoch bleibe Kierkegaards Konzeption der Existenz noch in indirekter Abhängigkeit von Hegel zu sehr negativ-dialektisch geprägt, was auch bei Karl Jaspers noch der Fall ist. Beide folgten dem Modell der gegenseitigen Implikation von Negativität und Positivität, was dazu führe, dass sie die Beziehung von Transzendenz und Immanenz als einen dynamisch notwendigen Kontrast und Widerspruch ansehen: nur im Scheitern der Vernunft (Kierkegaard) und in den Grenzerfahrungen von Tod, Leid, Schuld, Geschichtlichkeit (Jaspers) könne das Dasein zur Existenz kommen und damit der Transzendenz innewerden. Im Unterschied dazu interpretiert Pareyson die Endlichkeit nicht im Zusammenhang mit dem Begriff der Totalität hegelscher Herkunft, sondern nach der „Dialektik von Positivität und Unzulänglichkeit, insofern sich die End-

11 PAREYSON, *Esistenza e persona*, 79.

12 Ebd., 167.

lichkeit des Menschen darin manifestiert, dass sie positiv ist, aber nicht bis zu dem Punkt kommt, an dem sie ausreichend ist; und unzureichend insofern, als sie nicht bis zu dem Punkt gelangt, an dem sie negativ ist.¹³ In Ablehnung einer negativen Konzeption der Existenz sowie auch der idealistischen und existenzphilosophischen Einseitigkeiten, die dem personalistischen Bedürfnis nicht adäquat entsprächen, interpretiert Pareyson in *Esistenza e persona* (1950), einer Sammlung von Beiträgen aus den Jahren 1942–1949, die Definition des Selbst bei Kierkegaard neu – eine Definition, nach welcher die Existenz das unauflöslich ontologische Zusammen von Selbst- und Fremdverhältnis sei, in dem sich Transzendenz als Öffnung zum Sein vollziehe. Diese Öffnung gründet nicht auf einem rational nicht zu rechtfertigenden Akt, denn sie ist gleichursprünglich mit dem Selbst: „Die Beziehung zum Sein ist nicht eine Eigenschaft oder ein Vermögen oder eine Möglichkeit des Menschen, sondern es ist sein eigenes Sein.“¹⁴ Deren Anerkennung, die einen eminent personalistischen und hermeneutischen Charakter hat, sei ganz der Freiheit des Subjektes anvertraut und damit der persönlichen Deutung dessen, was sich faktisch in der Dialektik des Selbst ausdrücken möchte. Es geht um die Wahrnehmung der Tatsache, dass die Person von spannungsvollen Dimensionen geprägt ist, dass sie eine Alleinheit von Singularität und Universalität¹⁵ ist, alles Bestimmungen, die sich letztendlich aus der Sicht Pareysons als Spuren einer ursprünglichen „Solidarität“ mit der Transzendenz erweisen. So kann sich der Mensch nur als ein geschichtlich Handelnder verwirklichen, ohne je mit seinen geschichtlichen Bezügen identisch zu sein.¹⁶ Zugleich ist die Person Einheit von „Passivität“ und „Initiative“; ihr Begreifen und ihr moralisches Handeln ist schon Antwort und Interpretieren, ihre Situierung ist schon eins mit ihrem Entscheiden.¹⁷ In diesem prekären Gleichgewicht zeigt sich eine die Existenz gründende metageschichtliche Dimension, die die Erschlossenheit des Wirklichen für die Transzendenz bezeugt und jede Auflösung der Differenz von Endlichem und Unendlichem verhindert. Und umgekehrt ergeben sich

13 Ebd., 242.

14 Ebd., 243.

15 Ebd., 178: „Die Person ist singular, weil sie universal ist, und sie ist universal, weil sie singular ist. Das Fundament ihrer Singularität ist jenes selbst, das ihre Universalität gründet, und umgekehrt. Es handelt sich im Grunde um einen einzigen Prozess, mit dem die Person zugleich sich singularisiert und sich universalisiert.“

16 Ebd., 181: „Tatsächlich ist die Person in jedem Augenblick ihrer Geschichte einerseits das, was sie schon ist, und andererseits das, was sie noch zu sein hat: stets geschlossen und offen zugleich.“ Die im Innersten des Subjektes sich geschichtlich vollziehende Erschlossenheit zum Anderen lässt ihn zugleich seinen geschichtlichen Äußerungen gegenüber different bleiben: „der Mensch hat eine Geschichte, aber ist nicht Geschichte.“ Ebd., 198 f.

17 Ebd., 163; 183. Für eine ausführlichere Behandlung von Pareysons Frühwerk siehe: TH. GUBATZ, *Umberto Eco und sein Lehrer Luigi Pareyson*, 2007, 5–14; DERS., *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule*, 2009, 229–246.

Transzendenz und Wahrheit nur im unverwechselbaren Ausdruck der jeweiligen Person. Genau diese implikative Gegenseitigkeit von Transzendenz und Immanenz, von Positivität und Unzugänglichkeit, von Wahrheit und Interpretation in ihrer implizierenden Unermesslichkeit zwischen der unendlichen Fülle des Seins und seinem Sich-Geben in der Konkretheit des Existierens, die auf einer ontologischen Differenz gründen, bildet das doppelte Leitmotiv auch von Pareyson's Ästhetik und seiner ontologischen Hermeneutik.

2.2 Vom ontologischen Personalismus zur Hermeneutik des Unerschöpflichen

Was den philosophischen Weg von Pareyson noch innovativer macht, ist, dass er schon in den 40er–50er Jahren des 20. Jh.s die Notwendigkeit verspürte, seine Betrachtungen zur Beziehung zwischen Existenz und Sein in eine hermeneutische Perspektive zu stellen, und dies lange vor Gadamer¹⁸ und auch Ricœur. So erreicht man die zweite Phase seines Denkweges, die auf der Ontologie des Unerschöpflichen aufbaut. Sie findet ihren Anfang in seiner Hermeneutik der Kunst (*Estetica. Teoria della formatività*, 1954) und kulminiert dann im Werk *Verità e interpretazione* (1971). Vor dem Hintergrund seines ontologischen Personalismus behauptet Pareyson: „Die ursprüngliche ontologische Beziehung ist zwingend hermeneutisch und jede Interpretation hat notwendigerweise einen ontologischen Charakter. Das bedeutet, dass es von der Wahrheit nur Interpretationen und zugleich nur Interpretationen der Wahrheit gibt.“¹⁹ Vergleichbar der Beziehung zwischen Sein und Person sei, so die Annahme Pareyson's, die Beziehung zwischen Wahrheit und Interpretation immer nur als Ausdruck von Freiheit zugänglich²⁰. In diesem Sinne lässt Pareyson die Autonomie des Subjekts und der Kunst sowie andererseits die Unerschöpflichkeit der metaphysischen Wahrheit und die Totalität des Kunstwerkes in ihrer Einzigartigkeit und zugleich Komplementarität evident erscheinen.

18 Zu seiner Theorie der Interpretation widmet Gadamer in *Wahrheit und Methode* eine ehrende Fußnote: H.-G. GADAMER, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, (1960') 1993, 432 f. An dieser Stelle wäre auch Emilio Betti (1890–1968) zu nennen, dessen Hermeneutik in Deutschland mehr Glück erfuhr. Sein Werk „*Teoria generale dell'interpretazione*“ (1955) wurde schon 1967 bei Möhr Verlag ins Deutsche übersetzt und etwa von Gadamer rezipiert.

19 PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 1971, 53. In diesem Buch siehe Kap. 6, 120–123.

20 In diesem Buch siehe Kap. 1, 20: „Vom Idealismus aus betrachtet, kann die Philosophie keine Zustimmung erzwingen, da sie einen Freiheitsakt voraussetzt; wer aber diesen Freiheitsakt bewusst vollzieht, muss unbedingt die Wahrheit der Spekulation anerkennen, die sich auf diesen Akt gründet. Die Beweiskraft und Mittelbarkeit der Philosophie ist mittelbar und von Freiheit bedingt“.

Um den innovativen Charakter der Ästhetik Pareysons verstehen zu können, müssen wir daran erinnern, dass in jenen Jahren in Italien der Neuidealismus von Benedetto Croce noch maßgeblich war.²¹ Aus dem Gesichtspunkt von Croces Ästhetik ist die Rolle des Musikers, der ein Klavierstück von Mozart spielt oder eines Lesers, der ein Gedicht rezitiert, die eines bloß Ausführenden, dem die Aufgabe zufällt, das Werk nur äußerlich darzustellen, und eben nicht diejenige eines Übersetzers, der ein Meisterwerk neu interpretiert. Es geht nicht um Auslegung, sondern darum, den einzigen originären Sinn eines Werkes auszudrücken. Es ist leicht vorstellbar, wie sehr eine solche idealistische Konzeption dem Ansatz und den Grundannahmen von Pareysons früherer Philosophie zuwider war, sodass er konsequent in seiner Ästhetik die drei zentralen Prinzipien Croces radikal bestritt, nämlich den Primat des Ideellen, die Entwertung der Stofflichkeit und die Leugnung des subjektiven Anteils an der Interpretation.

Der tragende und maßgebende Begriff der Ästhetik Pareysons ist „Formativität“ (*formatività*), jene bildend-formgebende Kraft, die er als eine „Tätigkeit“ definiert, „die allgemein der Erfahrung innewohnt und die, sofern sie entsprechend spezifiziert ist, das konstituiert, was wir im eigentlichen Sinne *Kunst* nennen.“²² Alle Ergebnisse menschlichen Tätigseins, erst recht dasjenige der Kunst und ihrer Interpretation, verdanken sich einer Produktion und Erfindung von Formen bzw. von noch nicht seiender, aber möglicher Wirklichkeit. „Form“ ist hier nicht im Gegensatz zur „Materie“ oder zum „Inhalt“ zu verstehen, sondern „Form“ versteht Pareyson als eine formale im Prozess selbst wirkende Struktur. Jedes Tun hat einen ästhetischen Charakter und ist formgebende Dynamik, auch das moralische Handeln oder das Erkennen – dies deswegen, weil es hier nicht nur um eine mechanische Anwendung allgemeiner Regeln oder Mechanismen geht, sondern stets auch um eine konstruktive, erfindungsfreudige Komponente, einen Rhythmus und Weisen des Vorgehens, also „eines Tuns, das *in actu* seine Handlungsweise erfindet“.²³ Ein Werk zu schaffen ist keine Angelegenheit spontaner Eingebung, sondern erweist sich als ein tastendes Vorgehen und Versuchen anhand von Skizzen und geduldiger Auseinandersetzung mit dem Stoff, und dies im Blick auf etwas, das noch gar nicht existiert: „Dies heißt nicht, dass das Werk wie die Spur eines zu verwirklichenden Entwurfes das Tun leitet, oder daß es wie eine unbekannte zu entdeckende Wirklichkeit ihm vorangeht [...] Die Ahnung der Form ist weniger ein Erkenntnisakt als eine Handlungsweise“.²⁴ Und doch

21 B. CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione*, 1902 (dt. Übers.: *Aesthetik als Wissenschaft vom Ausdruck*, 1930).

22 PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, 1974, 18: „[La formatività è una attività che] inerisce genericamente a tutta l'esperienza e che, se opportunamente specificata, costituisce ciò che propriamente chiamiamo arte“.

23 Ebd.

24 In diesem Buch siehe Kap 5, 106–109; hier: 111.

ist es so, als ob das Vorgehen von einer Formidee geleitet, von dem Impuls eines Sein-Müssens getrieben wäre, und nicht von etwas, das schon vorhanden sei. So schreibt Pareyson: „Das experimentelle Vorgehen verfügt über ein undefinierbares und doch gewisses Kriterium: das Vorgefühl des Gelingens, [...] die Vorahnung der Form“.²⁵

Offenkundig erwächst diese Fähigkeit, Formen und Schemata zu schaffen, nicht aus dem Nichts. Die „formende Form“ eines Kunstwerkes erprobt sich stets an einer Stofflichkeit, an einer Tradition, an der Natur, aber zunächst an der Persönlichkeit des Künstlers, an dessen „Stil“ (d. h. dessen Art und Weise der Hervorbringung), die genau den Inhalt des Produkts („geformte Form“) ausmacht. Mit Blick auf Pareysons Ontologie des Unerschöpflichen gründet seine Ästhetik der Formativität auf einer Metaphysik der Form, die letztlich auf eine formierende und freie Macht des Seins verweist, womit auch die ontologische Grundierung seiner ersten Denkphase wiederkehrt. Der Form- wie auch schon der Personbegriff ist zu gleicher Zeit von der dynamischen Komplementarität von Totalität und Singularität, von Positivität und Unzugänglichkeit, von Bestimmtheit und Unendlichkeit geprägt. Was Pareyson dabei von Benedetto Croce unterscheidet, ist die Tatsache, dass die metageschichtliche Dimension des Ästhetischen nicht aus einer vorgegebenen absoluten Form begriffen wird, sondern sich nur in einem historischen, höchst individuellen und der Fehlbarkeit ausgesetzten Geschehen ereignet. Anders als im Neuidealismus ist die formgebende Form immer geschichtlich, also nie definitiv, sondern Teil eines mühseligen Vorgehens, in dem der Künstler mit dem Widerstand der Stofflichkeit und der eigenen Ungeschicklichkeit umzugehen lernen muss, die nie ganz dem Urbild des Werkes genügen.

Mit und über den ästhetischen Bereich hinausgehend lässt sich dieselbe Dialektik in Pareysons ontologischer Hermeneutik wiederfinden. Denn ähnlich wie dem Künstler geht es auch dem Interpreten. Auch ihm kommt eine aktive, ja kreative Rolle zu. Er versucht, das Werk in seiner ihm eigenen Schönheit und Sinnhaftigkeit zu erfassen, was ihm aber nur aus und in seiner je eigenen persönlichen Perspektive gelingt. Es handelt sich um den fröhlichen Wechsel eines Streites zwischen den Anregungen des Werkes und der Persönlichkeit des Interpreten, um deren Form innezuwerden. So schreibt Pareyson: „Der Interpretation kommt keine Einzigkeit oder Endgültigkeit zu: mit der Deutbarkeit eines Werks ist sowohl die Möglichkeit unendlich vieler Interpretationen wie auch die eines unendlichen Prozesses von Deutungen voraus- und freigesetzt; die Interpretation ist ungemessen an Zahl und Reichweite des Vorgehens, sie ist von einer qualitativen und quantitativen Unendlichkeit gekennzeichnet“.²⁶ Diese Deutbarkeit ist für ihn quantitativ und qualitativ unendlich, da sie eine ontologische Chiffre des

25 PAREYSON, *Estetica*, 74.

26 PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 186.

Seins, der Form, der Person und der Wahrheit selbst ist und als solche auf einer unerschöpflichen ontologischen Differenz gründet. Dass die universale Wahrheit nur der Interpretation zugänglich ist, bedeutet keinesfalls ihre Relativierung. Wenn nämlich die Wahrheit im „Sinn“ zum Ausdruck kommt, und zwar vom Standpunkt des Endlichen aus wahrgenommen wird, erhält sie eine geschichtliche Existenz. Nur mit der Wahrung der *Unerschöpflichkeit* der Wahrheit an sich und auch hinsichtlich eines bestimmten Sinnes ist es möglich, den freien, offenen und multiperspektivischen Charakter der Interpretation zu gewährleisten. Dabei geht es um „eine pluralistische, aber nicht relativistische Konzeption der Wahrheit“.²⁷ Mit anderen Worten: insofern die verschiedenen Aufführungen eines Musikwerkes die Identität des Stücks nicht zerstören, gefährdet die Vielfalt der geschichtlichen Wahrheitsformulierungen in keiner Weise ihre metaphysische Einzigartigkeit. Weiterhin: Insofern die diversen musikalischen Aufführungen das einzigartige Musikwerk allererst vergegenwärtigen, realisiert jede Interpretation die ganze Wahrheit als persönlich erschlossene, ohne ihre Unerschöpflichkeit zu minimieren.

Nach Pareyson ist die Wahrheit an sich ja absolut und somit nicht-objektivierbar und eben nicht direkt greifbar, aber sie offenbart sich in der persönlichen Beziehung zu ihr, die der Dialektik des Selbst zugrunde liegt. Gerade deshalb hängt die Annahme oder Ablehnung dieses metageschichtlichen Kriteriums von der Freiheit des Interpreten ab, insofern dieser bereit ist, sich selbst als konstitutiv ontologischen Bezug zum Sein anzunehmen. Letztendlich ist jede Auslegung der Wahrheit geschuldet und verpflichtet, und gerade darin erweist sich die immer größere Distanz einer jeden Interpretation zur dieser. Zusammenfassend: Pareysons ontologische Hermeneutik stellt sich zur Aufgabe, die Wahrheit an sich behaupten zu können, ohne den Standpunkt des Endlichen aufzugeben. Sie bewährt und respektiert das menschliche Wissen in seiner Relativität und Geschichtlichkeit, aber erkennt ihm gleichzeitig eine radikale Fähigkeit zur Wahrheit zu. Es ist die Potenz des Seins selbst, die sich in jeder wahren Interpretation erschließt, ohne damit den unausschöpflichen Charakter der absoluten Wahrheit und damit die ontologische Differenz mindern oder die menschlichen Aussagen ideologisch sichern zu wollen.

An dieser Stelle erkennen wir die Originalität der Hermeneutik Pareysons im Unterschied zu seinen jüngeren Nachfolgern wie auch im Gegenüber zu denjenigen Interpreten, die sich enger an Heidegger oder Gadamer orientieren. Die Behauptung der Unerschöpflichkeit ist in beiden Richtungen präsent, freilich in unterschiedlichen Ausprägungen. Für Pareyson verdankt sich die unendliche Auslegbarkeit der Spannung zwischen dem Reichtum der zu interpretierenden

27 PAREYSON, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in *Giornale di Metafisica*, 6 (1984), 284–314; hier: 285.

Wahrheit und der Endlichkeit der Perspektive der Interpreten und ihrer Annäherungen. Jede Interpretation kann als wahr und offenbarend gelten, insofern diese die Inkommensurabilität und so die Freiheit des Seins wahrt. Die Unerschöpflichkeit ist bei Pareyson positive Vorgabe des Seins und ermöglicht den Reichtum der Interpretationen, die sich an dieser Vorgegebenheit messen müssen. Es handelt sich um eine doppelt positive Relativität: Das unendlich positive Sein will sich in der Vielfalt der Zugänge auslegen, und diese ihrerseits müssen sich auf die Wahrheit hin relativieren. In der zweiten Richtung gilt die Unerschöpflichkeit aufgrund des unaufhörlichen Verweisspieles der Deutung ohne ontologischen Anhalt, da Wahrheit ohnehin unerreichbar bleibt. Das ist beispielhaft die Konzeption seiner Schüler Umberto Eco und Gianni Vattimo, denen zufolge die Unerschöpflichkeit negativ sei und jede Auslegung relativiere.

2.3 Von der Hermeneutik des Unerschöpflichen zur Ontologie der Freiheit

Die letzte Phase von Pareysons Denken ist von einer Entwicklung der Hermeneutik hin zu einer „Ontologie der Freiheit“ geprägt, die selbst als „philosophische Hermeneutik der religiösen Erfahrung“ verstanden wird. Der späte Pareyson bemerkt, inwiefern die ersten beiden Phasen seines Denkens sich auf einer ontologischen Differenz gründen, deren Wesen als Freiheit einer weiteren Bestimmung bedarf. In seiner ontologischen Hermeneutik bestimmte Pareyson den Vorrang des Seins vor dem Wissen und interpretierte das Sein als ontologische Differenz. Mit der Erschaffung der Welt gäbe sich das unerschöpfliche an sich nicht-objektivierbare und undarstellbare Sein indirekt und unausweichlich in dem jeweiligen Seienden und mit den Sinnen im wahrnehmbaren Existierenden. Es zeichnet sich hier die verschärfte, neu formulierte Aufgabe ab, auf die Frage nach dem *Woher* eines solchen unaufhörlichen Sich-Gebens und der Zusammengehörigkeit von Transzendenz und endlicher Natur, getragen von ihrer Erkenntnismöglichkeit und der immer drohenden Verfehlung zu antworten. Die Antwort darauf dürfte somit ein Licht auf das Problem des Anfangs als Freiheit und somit des Bösen und des unschuldigen Leidens²⁸ werfen, wie es die Opfer der Weltkriege und des Totalitarismus uns unausweichlich vor Augen führen. Vor diesem Ereignis erweisen sich die Deutungskategorien, mit denen die Philosophie die Sprengkraft des Bösen als Mangel und als *privatio* des Seins zu erklären versuchte, als völlig ungeeignet, eine angemessene Interpretation bereitzustellen. Nach Pareyson lässt die

28 Dazu auch: PAREYSON, *La sofferenza inutile in Dostoevsky*, in *Giornale di Metafisica*, 4 (1982), 123–170; DERS., *Dostoevsky. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 1993.

Seinsphilosophie „keinen Raum mehr für das Nichts“,²⁹ denn es fehlt bei dieser „die Alternative“, die nur einer Philosophie der „Freiheit als Wahl“ zukommt, mit der Folge, das Böse wieder auf Nichtsein, auf das Fehlen zu reduzieren.

Auf dem Weg zu einer Lösung entdeckt der späte Pareyson zwei Autoren wieder: Heidegger und Schelling. Ersterem verdankt er die Idee, dass aus der Freiheit nur dann ein authentisches Problem gemacht werden kann, wenn man sie nicht länger in den Bezug zur Notwendigkeit setzt, wie es die moderne Philosophie in so steriler Weise getan hat, sondern zum Nichts, wie Heidegger es so eindrucksvoll beschworen hat.³⁰ In diesem Sinne sollte man das Freiheitsdenken Schellings „von allen Resten der Bemühung, die Idee der Notwendigkeit zu berücksichtigen, und Heidegger von der dornigen Problematik, die Beziehung zwischen dem Nichts, dem Sein und dem Seienden zu klären“,³¹ freimachen. Um den notwendigen und unauflösbaren Zusammenhang zwischen Freiheit und Bösem zu erläutern, erscheint es Pareyson als philosophisch sinnvoll und auch fruchtbar, auf das reiche hermeneutische Erbe vor allem des religiösen Mythos zu verweisen. „Es geht nicht darum, den Gott als Freiheit und die Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen in philosophische Begriffe zu übersetzen, so als ob man religiöse Ideen vollständig in Termini der Begrifflichkeit und Rationalität umschreiben könnte. Hier ist weder das religiöse Bewusstsein des Gläubigen im Spiel, noch eine positive Theologie, noch die Metaphysik des philosophischen Gottes, sondern die Hermeneutik des Mythos, die den Mythos in sich selbst respektiert, nicht um ihn zu ersetzen, sondern um ihn strikt in seinem eigenen Feld zu bewahren.“³² An dieser Stelle kann also nicht mehr die „negative Philosophie“ der Ausgangspunkt sein, sondern es braucht – so die leitende Annahme – eine philosophische Hermeneutik religiöser, gar christlicher Erfahrung, die sich im biblischen Mythos des ursprünglichen Denkens auffinden lässt.³³ Damit kommt man, wie leicht zu sehen ist, den Intuitionen des späten Schellings nahe: „[D]ie Idee, alles der Freiheit zuzuschreiben und von ihr abhängig zu machen, ihr die zentrale Position zukommen zu lassen, sie zur Quelle und zum Ursprung zu erheben, kann nur christlich sein.“³⁴ Aber dies ist dennoch im Wesentlichen als Unterschied zu Schelling zu denken; denn Pareyson nimmt weniger dessen Potenzenlehre als die Idee des Übergangs von der dort so bezeichneten negativen zur positiven Philosophie

29 In diesem Buch siehe Kap. 3, 47–52; hier: 55.

30 Ebd.

31 Ebd., Kap. 3, 48.

32 PAREYSON, *Il nulla e la libertà come inizio*, in *Ontologia della libertà*, 461f. zit. nach dt. Übers. von Gubatz, *L'amour fou. Pareyson und Heidegger*, 2015, 206.

33 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 139–149.

34 Ebd., 460.

auf.³⁵ Letzteres erscheint als „höherer Empirismus“,³⁶ demzufolge der Vorrang der Modalkategorie der Wirklichkeit vor den zwei anderen Modalkategorien, nämlich Möglichkeit und Notwendigkeit, zukommt und die menschliche Freiheit nur im Horizont einer positiven Urfreiheit gedacht werden kann. Gleichwohl kehren an dieser Stelle das Hauptmotiv seiner Auslegung von Fichtes *Wissenschaftslehre* wieder, demzufolge kann die Philosophie nicht das Absolute direkt erfassen, sondern nur „im Bilde“ und durch das Bilden selbst ergibt sich das Bewusstsein des Absoluten.³⁷ Diese Treue „zum Standpunkt des Endlichen“,³⁸ ohne dabei auf das Bewusstsein des Absoluten zu verzichten (Fichte),³⁹ und der Primat der Modalkategorie der Wirklichkeit⁴⁰ (Schelling) sowie seiner „Konzeption der Identität der Entgegengesetzten im Absoluten, d. h. in Gott“,⁴¹ verbindet nun Pareyson, von Heidegger inspiriert, mit dem Gedanken des Nichts. Die Begegnung von Freiheitsdenken und Christentum scheint demnach unausweichlich für eine Philosophie, die sich mit dem Problem des Bösen und der Freiheit auseinandersetzen will, ohne dass eine solche ontologische Hermeneutik sich gänzlich in eine traditionell gedachte „christliche Philosophie“ übersetzen ließe.⁴² Denn Pareyson erkennt den symbolischen Inhalten des Christentums unter den verschiedenen religiösen Weltanschauungen nur deswegen eine vorrangige Rolle für die Wahrheitsfindung zu, weil in ihnen das abgründige Mysterium der göttlichen und menschlichen Freiheit zu seiner höchsten „tragischen“ Ausprägung gekommen ist. Nach Pareyson ist der Mythos – in diesem Fall die biblische Erzählung – nicht Mythologie, sondern „ursprünglicher Gedanke“⁴³ bzw. „Bekundung nicht-objektivierbarer Wahrheiten“,⁴⁴ da sich in ihm die Tiefenerfahrung der Offenbarung sedimentiert, die von der Transzendenz selbst gesetzt wird. Denn „nur im Mythos erreicht man das Herz der Wirklichkeit, nur im Symbol vermag man ihm eine Darstellung und Gestalt zu geben“,⁴⁵ da hier Stofflichkeit und Transzendenz zueinanderfinden.

35 Zur positiven Philosophie als „umgekehrte Idee“ vgl. bes. F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke (1856–1861)*, hrsg. von K. F. A. Schelling sowie E. Hahn, Berlin 1998; Band IX, 326; Band XIII, 162 f.; in diesem Buch siehe Kap. 2.

36 PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, 1998, 14.

37 Pareysons Fichte-Buch aus dem Jahr 1950 hat „die gleiche Position“ in Italien, die „das klassische Werk Martial Guéraults in Frankreich“ hatte: C. CESA, *Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien*, 2001, 553–551.

38 PAREYSON, *Fichte*, 1976, 7. Dazu: IVALDO, *Fichte (und Schelling) in den späten Turiner Vorlesungen Luigi Pareysons*, 2015, 164–178; DERS., *Pareyson zwischen Fichte und Schelling*, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 105–120.

39 In diesem Buch siehe Kap. 1, 4–28.

40 Dazu vgl. in diesem Buch 4–15; 30 f.; 48–50; 64–66.

41 PAREYSON, *Einführung*, in *Schelling, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, 1974, 14.

42 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 140–149.

43 Ebd., 27.

44 In diesem Buch siehe Kap. 3, 52.

45 In diesem Buch siehe Kap. 4, 87.

In dem Essay *Filosofia ed esperienza religiosa*, der 1985 in dem von ihm selbst gegründeten *Annuario filosofico* erschienen ist und später in den Sammelband *Ontologia della libertà* aufgenommen wurde, artikuliert Pareyson die fundamentalen Linien seiner Philosophie als Hermeneutik der religiösen Erfahrung. Dort thematisiert er die Minimalbestimmungen, die eine gegenseitige Beziehung zwischen Philosophie und religiöser Erfahrung ermöglichen. Damit die Philosophie eine Hermeneutik der religiösen Erfahrung werden kann, sind die folgenden Einsichten und Grundlagen unerlässlich:

- die Person steht konstitutiv in Verbindung mit der Transzendenz als irreduzibler Alterität, sodass auch dann, wenn die Transzendenz de facto in der Erfahrung präsent ist (wie es zum Beispiel dort geschieht, wo der Mensch sich von den moralischen Gesetzen, dem Geheimnis der Zeit, des Unterbewussten, der Natur angegangen weiß), sodass diese Beziehung weder im subjektivistischen noch im objektivistischen Sinne begriffen werden kann. Deshalb behauptet er zugleich das untrennbare Zusammenspiel von leiblicher Konkretheit und Transzendenz, die die Erfahrung (auch die religiöse) existenziell macht, wie die bleibende ontologische Differenz zwischen Sein und Person, Wahrheit und Interpretation. Denn jedes rationale Verständnis der Transzendenz setzt immer auch ein Verständnis des Absoluten von Seiten der endlichen Begrenztheit voraus.
- Folglich ist die Dialektik, in welcher die Transzendenz sich zeigt, immer eine solche von Offenbarung und Verborgensein und bewahrt so die Vernunft vor der doppelten Reduktion eines Rationalismus oder Irrationalismus, verleiht also dem rationalen Vorgehen einen dialektischen oder paradoxen Charakter.
- So kann sich die Philosophie auf vernünftige Weise dem möglichen Wahrheitsgehalt der Religion öffnen, da Letztere stets der inneren Spannweite der Transzendenz inne ist. Daraus folgt, dass die für ein solches Gott-Denken geeignete Sprache, in der dieser Gott gleichsam zur Idee wird, nicht die begriffliche, sondern die symbolische ist, die allein der Dialektik von Verborgenheit und Offenbarung, also der Transzendenz und Stofflichkeit der Wahrheit angemessen ist.
- Gott kann also im weiteren Sinn Gegenstand philosophischer Betrachtung sein, aber nicht *primär* ein philosophisch definierter Begriff. Wenn die Philosophie von Gott sprechen möchte, kann sie es nur *indirekt*, in der Erschlossenheit für die Hermeneutik des Symbols und des religiösen Mythos.
- Der Mythos (bzw. die biblische Erzählung) ist nicht Mythologie, sondern „ursprünglicher Gedanke“, da in ihm sich die Tiefenerfahrung der Offenbarung sedimentiert, die von der Transzendenz selbst gesetzt wird.
- Gegenüber der Erfahrung der Wahrheit, die vom Mythos erzählt wird, darf die Philosophie weder entmythisierend noch unkritisch hinnehmend auftreten, sondern sie in Form eines „höheren Empirismus“ (Schelling) problemati-

sieren. Der biblische Mythos stellt weniger eine Bruchstelle als einen Hinweg der intellektuellen Erfahrung dar, der auf eminente Weise zur Transzendenz und zu einem tieferen Verständnis des Abgrundes der menschlichen Freiheit und des Dramas der geschichtlichen Erfahrung führt. Wenn die philosophische Forschung dem Freiheitsproblem gerecht werden will, ist es notwendig, dass sie auf die Kategorie der Notwendigkeit, die dem begrifflichen Denken teuer war, verzichtet und dass sie beginnt, sich auf das Abgründige des Nichts, der Differenz, der Paradoxie, die die menschliche Existenz charakterisieren, einzulassen.

- Der Philosophie widerfährt in der religiösen Erfahrung eine Selbstaufklärung der Vernunft, die anstatt deren Suche zu beenden, diese auf eminente Weise radikalisiert und den Bereich ihrer Problematisierung erweitert. Und auch die religiöse Erfahrung bedarf vielfältiger Auslegung und existenzieller wie bedachter Übersetzung.
- Auf diese Weise werfen sowohl die christlich religiöse Erfahrung als auch die Philosophie Fragen auf und fordern Antworten, die einer ontologisch begründeten hermeneutischen Auffassung der Vernunft wie dem Personalismus gerecht werden und so in der Lage ist, der konkreten und dramatischen Vielschichtigkeit menschlicher Existenz Stimme und Wort zu verleihen.

Die oben genannten Kriterien stellen nun die Prolegomena seiner Ontologie der Freiheit dar, die auf drei Inhalte der biblischen religiösen Erzählung gründen: 1.) die Selbstvorstellungsformel „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3, 14) als Offenbarung der absoluten Freiheit Gottes wie auch seiner Verlässlichkeit inmitten einer noch so großen Differenz; 2.) der Fall des Menschen (Gen 3) und die metaphysische Prägnanz der skeptischen Frage der Schlange, die den Spalt von Gut und Böse und die scheinbare Unverlässlichkeit Gottes unterstellt; 3.) die Inkarnation Christi und die endgültige Überwindung der Sünde am Kreuz, in einem Akt, in dem das Böse von und in Gott selbst aufgenommen wird.⁴⁶ In der Art, wie Pareyson den Wahrheitskern dieser drei Thesen der biblischen Offenbarung philosophisch artikuliert, tritt in actu exercito seine philosophische Idee der Philosophie als Hermeneutik der religiösen Erfahrung hervor.

Bei der Formulierung seiner Grundthese bestimmt er zwei Momente, die in der göttlichen Selbsterschließung gleichzeitig, in unserer metaphysischen Rekonstruktion aber diachron sind: die „Freiheit als Anfang“ und die „Freiheit als Wahl“.⁴⁷ Auf einer ersten Betrachtungsebene soll Gott als „erster Anfang“, als „absolute Selbstbestimmung“, als Freiheit, die sich in unableitbarer Weise und vor je-

46 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 213–226.

47 Ebd., 469–472. Siehe in diesem Buch Kap. 3, 53–56.

der Form des Entschlusses selbst setzt, als „ein Anfang, der nicht aufhört“⁴⁸, gesehen werden. So konzipiert Pareyson eine Philosophie der Freiheit als Alternative zum klassischen Denken der Notwendigkeit (nach welcher Gott notwendigerweise *bonum diffusivum sui* sei) und muss deshalb der inneren Dialektik der Freiheit folgen und die göttliche Urfreiheit auch als Fähigkeit und Möglichkeit der Wahl betrachten.⁴⁹ Damit sind wir beim kritischen Moment der Betrachtung von Pareyson. Das Sich-selbst-Setzen der göttlichen Freiheit impliziert nämlich streng genommen auch einen vorherigen Beschluss, eine Stellungnahme in Bezug auf etwas, das beiseitegelassen wird. Die metaphysische Tradition spricht in diesem Falle vom Nichts, vom Nichtsein als dem logischen Apriori positiver Setzung. Die Freiheit hingegen, wie sie Pareyson zu denken versucht, muss sich „entscheiden“, setzt eine freie Beziehung zwischen Gott und der Instanz des Nicht-Seins voraus⁵⁰. Aus dieser Perspektive wird das Nichts, entgegen der klassischen Seinsphilosophie, nicht als Entbehrung, Abwesenheit, Nicht-Sein verstanden; dem Nichts wird auch keine autonome Konsistenz zugeschrieben, als sei es gegenüber Gott eine metaphysische Realität in manichäischem Sinn, die „vor“ Gottes Wahl schon existierte. Nach Pareyson soll das metaphysische Moment des Nichts ausschließlich aus der göttlichen Freiheit verstanden werden. In große Nähe zu Schelling ist für ihn das Negative eine metaphysische Möglichkeit, die ein intrinsisch in der Selbstposition Gottes als Freiheit vorhandenes Moment ausdrückt. Dass die Freiheit mit sich anfängt, macht nur Sinn, wenn gleichzeitig die Möglichkeit besteht, dass sie nicht anfangen könnte. Die Freiheit wird als von der Möglichkeit des Negativen, dem Risiko des Nichts, herausgefordert verstanden; sie kann sich als Entscheidung zum Sein hin qualifizieren. Dabei geht jene Negation Gott nicht voraus, ist keine Gott gleichgestellte parallele Instanz, sondern entsteht gleichzeitig mit dem Akt selbst, in dem sich die göttliche Freiheit zum Positiven bzw. zum Sein hin entscheidet und freisetzt. Mit anderen Worten: In dem ewigen Moment, in dem sich die göttliche Urfreiheit selbst als positiver Anfang setzt, präsentiert sich dem göttlichen Bewusstsein die Möglichkeit des Negativen in seiner Abgründigkeit. Jene Möglichkeit wird also im Akt selbst, in dem sie verworfen wird, als realisierbar ansichtig. Gott ernsthaft als Urfreiheit zu denken, als Positivität, ohne ihm damit gleich *ab aeterno* notwendig die Schöpfung zuzusprechen, bedeutet für Pareyson, ihm auch die Möglichkeit anzuerkennen, sich auf der Grundlage

48 Ebd., 460.

49 In Anlehnung an Schellings Potenzenlehre wird die gleiche Fragestellung von Massimo Cacciari beantwortet. Zweifellos weist seine Betrachtung des Anfangsproblems analoge Motive zum „tollkühnen Diskurs“ bei Pareyson auf. Der Unterschied liegt darin, dass Pareyson, anders als Cacciari, sich weigert, auf einen „Gott vor Gott“ zu rekurrieren, um die Freiheit des Anfangs zu retten. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Position Cacciaris verweise ich auf: G. DE CANDIA, *Der Anfang als Freiheit*, 2019.

50 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 170–178; 473–475.

einer doppelten Orientierung zu bestimmen, sich zwischen Positivem und Negativem, zwischen Sein und Nicht-Sein zu entscheiden. Wenn nämlich der Gott, den uns die christliche Tradition überliefert, der bleibende Sieg über das Nichts ist, dann kann man legitimerweise denken, dass er in irgendeiner Weise vom Nichts wusste, wenn es auch nur in dem Moment wäre, in dem er sich dazu entschied, es zu (ver-)nichten. Nur in dem ewigen Moment, in dem Gott sich selbst als Positivität hervorgerufen hat, ist das Gute in ihm eine unwiderrufliche Realität geworden und das Böse „ein für alle Mal“ besiegt. Es ist also nach Pareyson möglich, der absoluten Freiheit den Ursprung der Zweifachheit von Positivität und Negativität zuzuschreiben und als logische Konsequenz „eine Spur“⁵¹ des Negativen in Gott anzunehmen, eine Art „ursprünglicher Zweideutigkeit“, eine der göttlichen Selbstsetzung intrinsische Instanz, da „die Positivität nicht verwirklicht werden kann, wenn nicht durch einen Sieg über eine mögliche Negativität“.⁵² Nur auf diese Weise – so seine These – könne man die Idee vom Gott-Anfang von der Notwendigkeit, Anfangendes zu sein, befreien: „Das Böse in Gott ist also das Negative, das er überwindet und besiegt, indem er zum Sein kommt, und von dem in ihm eine Spur zurückbleibt, in der Form einer in die Inaktualität verbannten Möglichkeit, eines Restes erlittener Niederlage, gezeichnet von der fehlenden Realisierung und nun zu einer verstummten, lautlosen Stimme ohne Klang verkümmert [...]. Es ist die bewegte Vergangenheit der Positivität, aber eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig war, die als etwas schon Vergangenes entsteht; auch wenn sie eine unermessliche Gefahr war, steigt sie als schon gelöste hervor.“⁵³ *Sie steigt als das schon Gelöste auf* – in diesem letzten Ausdruck kündigt sich m. E. die perspektivische Illusion an, der jede metaphysische Rekonstruktion verfällt, sei sie klassisch-ontologisch oder an Hegel oder Heidegger orientiert. Wir erreichen hier die Mitte des Gedankens, der von Pareyson selbst als „tollkühner Diskurs“⁵⁴ bezeichnet wurde: Die Attribution einer ursprünglichen Zweifachheit Gottes und das Wiedererlangen der absoluten Freiheit bezüglich des freien Willens. Es geht also darum, das Nichts von Gott selbst in Ablehnung als gesetzte Möglichkeit anzunehmen und das nicht aus logisch-dialektischer Notwendigkeit, sondern aufgrund der Energie, die der Freiheit *als* freisetzender Entscheidung innewohnt. Folglich behauptet Pareyson, dass Gott „der Ursprung“ des Bösen sei, aber nicht, dass er abhängig vom Bösen sei oder gar Akteur des Bösen. Der Urheber des Bösen sei hingegen der Mensch⁵⁵ – und damit nimmt Pareyson die Position Schellings in der Freiheitsschrift von 1809 wieder auf. Seiner Meinung nach bestätigt das dritte Kapitel der Genesis eine solche Unterscheidung. Denn dort

51 In diesem Buch siehe Kap. 3, 56.

52 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 173.

53 Ebd., 268.

54 Ebd., 235.

55 Ebd., 185–193. In diesem Buch siehe Kap. 3, 57 f.

werde gezeigt, dass das Böse, die unvordenklich alte Schlange, vor der Schöpfung des Menschen existent sei, der demnach nicht als „Erfinder des Bösen“ zu gelten habe, sondern als dessen aktuierender Beleger. Die Kraft des Bösen, die als etwas schon in Gott Bekämpftes der Schöpfung Adams vorausgeht, werde infolge der menschlichen Anfälligkeit und Entscheidung für die Attraktivität des Bösen neu aktiviert. Deswegen kann Pareyson die Mysterien der Inkarnation und der Erlösung als neue Möglichkeit interpretieren, die Gott der Menschheit anbietet, um die Negativität des Bösen zu überwinden und um sich mithilfe des freien Leidens des Sohnes zum Guten wenden zu können. Das Leiden, das vom unschuldig Gekreuzigten angenommen wird, erweist sich als das stärkste Gegenmittel gegen das Böse, der entscheidende Preis für die Freiheit.⁵⁶

Zu betonen ist die Tatsache, dass Pareyson analog zum späten Schelling der Ansicht ist, dass die christliche Offenbarung weniger einen Bruch mit der Moderne als einen Beitrag zur Selbstaufklärung der modernen Vernunft darstellt. In seiner philosophischen Hermeneutik des biblischen Mythos kann die Philosophie allerdings nie behaupten, eine integrale Übersetzung desselben in philosophische Termini zu realisieren, da dies eine Aushöhlung des Mythos bedeuten würde. Es handelt sich vielmehr darum, das Unvordenkliche der mythischen Symbole zu bewahren, zu bewähren und sie zugleich als Existenzial für den Freiheitsvollzug des Menschen zu erschließen, sodass die Philosophie allenfalls die potenzielle Universalität der religiösen Inhalte und deren Plausibilität aufweisen kann.⁵⁷ Es handelt sich demnach nicht um eine demonstrative, sondern um die wesentlich hermeneutische Aufgabe der Philosophie, die universelle Relevanz der Wahrheitskeime der religiösen Erfahrung und Erzählung zu sichten. Eine solche philosophische Vorgehensweise verkennt nicht die Diskontinuität zwischen der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung, die im Kontakt zur Wahrheit steht (dem „religiösen Proprium“ wie es Pareyson nennt), und der reflektierenden Vermittlung der rationalen Suche, die sich von der Erfahrung abhebt („philosophische Suchbewegung“).⁵⁸ Von diesem Standpunkt aus betrachtet, besteht die Ambition Pareysons gerade darin, die hermeneutische Fruchtbarkeit der Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Christentum zu beleuchten, wobei er eine ideologische Trennung wie eine Vermischung beider Instanzen und somit eine Verringerung der wechselseitigen Spannung vermeidet. In diesem Sinne ist die Spätphilosophie Pareysons nicht mit einer Art „positiver Philosophie“ gleichzusetzen, die vorgäbe, die existenzielle, ontologisch-transzendente und hermeneutische Problematik zu überwinden zu haben. Eben dies rettet seine Reflexion davor, „christ-

56 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 223–226; 475–478.

57 In diesem Buch siehe Kap. 3, 50 ff.

58 PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 199.

liche Philosophie“ oder Theologie zu werden, was er zu Recht ablehnt und in der „tollkühnen“ Färbung seiner Ontologie der Freiheit insgesamt bestätigt wird.

3. Wirkung: Der Einfluss Pareysons auf die gegenwärtige Philosophie in Italien

Angesichts der beschriebenen Phasen von Pareysons Philosophie, die alle letztendlich auf der Grundannahme der Wechselwirkung zwischen Ontologie und Hermeneutik basieren, ist es kein Wunder, dass genau diese Fragestellung viele seiner Schüler inspiriert hat. Einige von ihnen, wie die bekannten Gianni Vattimo, Umberto Eco und Mario Perniola,⁵⁹ säkularisieren Pareysons „ontologische Hermeneutik des Unerschöpflichen“ im Namen eines „schwachen“ oder semiotisch wie ästhetisch offenen Denkens. Diese „Säkularisierung“ bestimmt auch die jeweilige Ausprägung ihres meist distanzierteren Verhältnisses zur Religion, ein Faktum, das dennoch überraschende Neuinterpretationen der Religion nicht ausschließt. Eine zweite, dem Meister womöglich näherstehende Schulrichtung ist u. a. von Namen wie Ugo Perone, Claudio Ciancio und Sergio Givone repräsentiert; sie sieht das Christentum eher als ein wahrheitsgemäßes Ereignis und als eine *instantia crucis* der eigenen ontologisch-hermeneutischen Frage. Auf diese so fruchtbare Pareyson-Rezeption in der gegenwärtigen italienischen Philosophie möchte ich anschließend eingehen.

3.1 Umberto Eco

Das „philosophische Wunderkind“ Umberto Eco (1932–2016) promovierte 1954 bei Pareyson über *Das ästhetische Denken beim hl. Thomas von Aquin*.⁶⁰ Wie Eco selbst behauptet, wäre sein ästhetischer Ansatz nicht ohne die Vorlesungen Pareysons in den 50er Jahren möglich gewesen, in denen er „Stunde für Stunde

59 In seinem Essay *Del sentire cattolico* (2001; dt. Übers.: *Vom katholischen Fühlen*, 2013) sieht Mario Perniola (1941–2018), ehemaliger Professor für Ästhetik an der Universität Tor Vergata in Rom, im Blick auf die heutige Lebenswelt und ihre religiöse Anschlussfähigkeit neben Guicciardini ausgerechnet in den Schriften des Ignatius von Loyola ein Laboratorium katholischer Sensibilität, welche den Primat von Erfahrung und *affectus* (Fühlen) über Observanz und Dogma wahr (ebd. 79–118). Zur dekonstruktiven Ironie in den Romanen Umberto Ecos und der ästhetischen Relecture des Katholizismus bei Mario Perniola (2012) sieht man: DE CANDIA, *Il Barocco postmoderno*, 2012, 123–146.

60 U. ECO, *Il problema estetico in San Tommaso d'Aquino*, 1956.

die Genese von dessen Ästhetik⁶¹ verfolgte. In einem der Ästhetik gewidmeten Artikel von 1958⁶² schreibt Eco Pareyson das Verdienst zu, den unaufhörlichen Schwebezustand zwischen potenziell unendlicher Deutung und dem Kunstwerk selbst erkannt zu haben. Zugleich erklärt er, dass diese Theorie „sehr wohl säkularisiert werden und auch als Leitbild für jene dienen kann, die sich ganz auf den Bereich bloß kultureller Verweise beschränken will“, ohne also „auf die metaphysische Hypothese eines Ur-Bildners“⁶³ zurückzugreifen. Diese Intuition gewinnt in dem äußerst erfolgreichen Buch *Das offene Kunstwerk*⁶⁴ von 1962 Gestalt. Das Kunstwerk sei zwar begrenzt, bleibe aber offen dafür, „in tausend verschiedenen Weisen interpretiert zu werden, ohne dadurch seinen unwiederholbaren Einmaligkeitscharakter einzubüßen. Jede Rezeption ist so Deutung und Aufführung, da in ihr das Werk in einer unerhört einmaligen Weise neu auflebt.“⁶⁵ Das Buch löste eine lebhafte Debatte aus und fand so entschiedene Gegner wie Lévi-Strauss, nach welchem das, was das Kunstwerk zu einem solchen macht, nicht seine „Offenheit“, sondern seine „Geschlossenheit“ sei⁶⁶. Aber der philosophische Diskurs der Zeit ging in die Richtung von Ecos Intuition. Es entstand in Amerika und Frankreich ein Stil von Kunstkritik, der im Gefolge von Jacques Derrida die Idee einer völligen Autonomie der Interpretation vertrat und, wie es an amerikanischen Universitäten als politisch korrekt erschien, nämlich jedem Studenten seine Lesart eines Werkes zu belassen. Gegen eine solche inflationäre Ausweitung seiner Theorie, zu der er womöglich selbst beigetragen hatte, betont Eco jedoch mehrfach, dass der Titel „Offenes Kunstwerk“ ein Oxymoron umschreibe, da die Aufgeschlossenheit für viele Deutungen immer noch auf ein Werk bezogen sei, das diesem vorausging. Deshalb heißt seine folgende Studie *Die Grenzen der Interpretation* (1990),⁶⁷ in der er sich nochmals auf die von Pareyson betonte Dialektik von interpretativer Freiheit und Werktreue beruft: „von Pareysons Hermeneutik kam mir die Idee, dass ein Kunstwerk schöpferische Deutungen provoziert, aber auch formale Strukturen aufweist, welche seine ihm entsprechenden Interpretationen zugleich anregen und leiten.“⁶⁸ Man kann so von einer Wende bei Eco oder wenigstens von einer Präzisierung seiner Haltung gegenüber dem „schwachen Denken“ sprechen.

61 Eco, *Dall'estetica all'ontologia della libertà*, in *Annuario filosofico* 27 (2011), 41–57; hier: 41f.

62 Eco, *L'interpretazione dell'opera d'arte*, in *Il Verri* 1 (1958), 115–121.

63 Eco, *Dall'estetica*, 47f.

64 Eco, *Opera aperta*, 1962 (dt. Übers.: *Das offene Kunstwerk*, 1973).

65 Ebd., 34.

66 C. LÉVI-STRAUSS, *Intervista*, a cura di Paolo Caruso, in *Paese Sera-Libri* (vom 20. Januar 1967). Vgl. die Gegenantwort von Eco in der Einleitung zum Werk *Lector in fabula*, 1979.

67 Eco, *I limiti dell'interpretazione*, 1990 (dt. Übers.: *Die Grenzen der Interpretation*, 1992).

68 Eco, *Dall'estetica*, 49.

Eco hatte tatsächlich zu dem berühmten, von Gianni Vattimo und Aldo Rovatti herausgegebenen Sammelwerk *Das schwache Denken* (1983)⁶⁹ beigetragen, von dem er sich fünfzehn Jahre später distanzieren wird, indem er jene Vertreter eines postmetaphysischen Denkens als starke Verfechter eines schwachen Denkens und sich selbst als schwachen Denker desselben bezeichnet, der einem Stil der Mutmaßung und Fehlbarkeit treu bleibt. So gab Eco schon in seinem Beitrag zu jenem Werk (mit dem bezeichnenden Titel *L'antiporfirio* [Gegen Porphyrius]) seine Zustimmung zu einem schwachen Denken, sofern man darunter ein hypothetisch-vermutendes und kontextuelles Vorgehen verstehe, sofern es also einen enzyklopädischen und labyrinthischen Charakter trage. „Es ist schwach gegenüber jenen, die glauben, dass der Kampf von einem starken Vokabular abhängt. Es ist stark und manchmal siegreich, weil es sich damit begnügt, vernünftig zu sein.“⁷⁰ Gegen die starken Vertreter schwachen Denkens, für die es nie einen erfüllten Endpunkt des Deutens gibt, bestimmt Eco als Grenze die ethisch-intersubjektive Beziehung, da jede Interpretation sich in einem Kontext bewege und so eine Entscheidung in Bezug auf andere Interpreten erfordere, auf deren Zustimmung man zähle. Es entstehe so „eine Bedeutung, die, wenn nicht objektiv, so doch wenigstens intersubjektiv“⁷¹ sei. Einigen Anregungen Pareysons folgend, betont Eco, dass dort, wo Freiheit ist, sich auch die Erfahrung der Begrenzung einstellt. Deshalb ist ein öffentlich beglaubigtes Kriterium notwendig, um zu beurteilen, ob die Handlungen unserer Freiheit und damit unsere Interpretationen, annehmbar seien oder nicht.⁷² Die ethisch orientierte Lösung gründet sich ihrerseits auf eine radikalere ontologische Option, nach welcher man die Unmöglichkeit eines definitiven Denkens nicht mit jener des Sein-Denkens als solchem verwechseln darf. Wenn es auch unmöglich ist, das Sein als solches zu erkennen, so müsse man dennoch seine kraftvolle Widerständigkeit zugeben, die allem Deuten Grenzen setzt. Wenn diese Grenzen auch die Wahrheit nicht positiv auf- oder nahelegen, so geben sie doch die Richtungen vor, die der Deutungsweg nicht nehmen sollte. Es handelt sich also um eine Art poppersches Kriterium der Fehlbarkeit: Man kann nicht sagen, welche Deutung die bessere sei, aber doch feststellen, dass die eine oder andere dem interpretierten Tatbestand nicht gerecht werde. Interpretationen beziehen sich immer auf ein Faktum; Pareyson hätte hier von einem Anlass oder Keim (*spunto*) gesprochen.⁷³ Andernfalls könnten wir nicht verstehen, wie es

69 G. VATTIMO – P. A. ROVATTI (Hg.), *Il pensiero debole*, 1983 (dt. daraus nur Vattimos Aufsatz: *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, in H.-M. Schönherr-Mann (Hg.), *Ethik des Denkens*, 2000, 79–97).

70 ECO, *L'antiporfirio*, in *Il pensiero debole*, 52–81; 79.

71 ECO, *I limiti*, 337.

72 ECO, *Kant o l'ornitorinco*, 1997, 37 (dt. Übers.: *Kant und das Schnabeltier*, 2000).

73 Vgl. ECO, *Dall'estetica*, 49.

William von Baskerville in *Il nome della rosa*⁷⁴ gelingt, mit Hilfe seines rational-empirischen Ursachen-Spürsinnns die Spuren der Verbrechen in der berühmten Abtei des 14. Jh.s aufzudecken und zu entziffern. Dennoch verweisen solche Spuren nicht auf eine Seins- oder Geschichtsordnung platonisch-christlicher Art, wie sie dem Abt des Romans vorschweben, sondern bleiben schwach, indirekt und täuschend, also nah an der Weltsicht Ockhams: *nomina nuda tenemus*.

Welches sind nun die Spuren, die die Spätphilosophie Pareysons bei Eco hinterlassen hat? Wenn man überhaupt von einer Wiederkehr sprechen kann, geschieht diese auf zweifache Weise. Wie der späte Pareyson ein wesenhaftes Band zwischen Philosophie und Mythos wie auch der biblischen Erzählung sieht, so führt Eco das Narrative seinem Roman *Der Name der Rose* als populäre Form der Verbreitung philosophischer Ideen ein⁷⁵. Selbstredend ist der Prozess im Vergleich zum Lehrer seitenverkehrt, aber das Band besteht: die Erzählung wird wie der Mythos, zum Mittler philosophischer Gehalte, mit einer Wirkung, die jene der akademischen Werke bei weitem übersteigt. Der zweite gemeinsame Zug betrifft das religiös-christliche Timbre, das die meisten Romane Ecos durchtönt; es ist wie eine Obsession, mit der Eco unaufhörlich die Maske des Theologen aufsetzt und mit ihr spielt. Ist es ein Zufall, dass die Akteure seines ersten in einer mittelalterlichen Abtei spielenden Romans fast durchgehend Männer der Kirche sind, die über theologische Themen debattieren? Die Kapitel sind für den theologisch informierten Leser voller augenzwinkernder Anspielungen; dies schmälert aber für einen Unwissenderen keineswegs das Lesevergnügen. Der letzte Disput des Romans dreht sich um das Thema der *potentia Dei absoluta*, also um dasselbe Thema, dem die Aufmerksamkeit des Spätwerkes Pareysons gehörte, und das Eco wie auch seine Romanfigur William von Baskerville mit guten Gründen für einen wichtigen Grund halten, nicht an Gott zu glauben. Der Roman gliedert sich wie das Schöpfungswerk in sieben Tage, hebt mit dem Prolog des Johannesevangeliums an und schließt mit einer Anti-Genesis, mit der man, wenn nicht dem Ende der Welt, so doch dem Tod Gottes beiwohnt.

Um die Entkernung theologischer Gewissheiten drehen sich auch die folgenden Romane. In *Das Pendel Foucaults*⁷⁶ macht Eco die messianische Erwartung der drei Hauptgestalten Casaubon, Belbo und Diotallevi lächerlich und legt die Legende eines geheimen Reiches (der Templer) und eines Vorsehungsplans hinter den Kulissen der Geschichte bloß. Die messianischen Träume Belbos werden, nicht ohne bittere Ironie, mit ihm sterben, von jenem Pendel des Foucault erwürgt, das einst die Verlässlichkeit der Erdumdrehung anzeigen sollte. *Die Insel*

74 ECO, *Il nome della rosa*, 1980 (dt. Übers.: *Der Name der Rose*, 1982).

75 Vgl. dazu DE CANDIA, *Il Barocco postmoderno*, 2012, 123–146.

76 ECO, *Il pendolo di Foucault*, 1988 (dt. Übers.: *Das Foucaultsche Pendel*, 1989).

*des Tages zuvor*⁷⁷ spielt im 17. Jahrhundert. Sein Hauptheld, Roberto de la Grive, irrt infolge eines Schiffbruchs tagelang auf einem Floß durch die Südsee, bis er sich auf ein Schiff, die Daphne, retten kann, das etwa eine Meile vor einer Küstenbucht gestrandet ist. Auf diesem ist er nicht allein, sondern stößt auf einen anderen blinden Passagier, den Jesuiten Caspar Wanderdrossel (ein alter Ego des gelehrten Athanasius Kirchner), der ganz davon besessen ist, den Kreuzungspunkt zwischen dem ersten und zweiten Meridian zu finden, wo ein Tag sich mit dem nächsten trifft und überlappt. Die Bibel vertritt die Meinung, dieser befinde sich bei den Salomoninseln. Und er hat sich nur deshalb auf die lange Reise gemacht, um die Plausibilität der Erzählung von der Sintflut zu beweisen. Da der Jesuit, um seine Forschung zu Ende zu führen, die Insel nicht schwimmend erreichen kann, konstruiert er eine Art Taucheranzug, um unter Wasser das Festland anzu- steuern. Bei diesem kühnen Experiment kommt er ums Leben. Wie in den bisherigen Romanen wird auch hier der kirchlichen Lehre und Weisheit, welche die Wahrheit der Schrift todernst nehmen will, die Todesurkunde ausgestellt. Und in alldem mag das tragische Denken des späten Pareyson womöglich auf tragikomische Weise wiederkehren. In beiden Fällen bleibt jedoch die Freiheit die einzige Voraussetzung für die Entscheidung. Und Eco, der neben einer spielerisch-explosiven Ironie auch die Gabe der intellektuellen Redlichkeit besaß, weiß dies sehr wohl. In einem Interview zum Glauben mit Vittorio Messori sagt er: „Die Pascalsche Wette muss umgedreht werden; man sollte auf die Nicht-Existenz Gottes und nicht auf seine Existenz wetten ... Wer darauf setzt, muss sehr viel mehr Liebe aufbringen als der Gläubige, um sein Leben und seinen Tod zu rechtfertigen.“⁷⁸ Zugleich gibt er gern zu, dass alles Beweisen oder Begründen nur die überzeugt, die es schon sind, mittels eines Anhangens oder einer Ablehnung, die sich mehr dem Herzen als der Vernunft verdanken.

3.2 Gianni Vattimo

Wie für Umberto Eco bildete auch für Gianni Vattimo die ontologische Hermeneutik Pareysons den Ausgangspunkt. Wie er mehrmals erklärt,⁷⁹ schätzt er am Meister seine Distanz zur hegelschen Tradition, verbunden mit der Betonung der Unmöglichkeit einer endgültigen Integration von Sein und Seiendem, die bei ihm in der Form eines unendlichen Prozesses interpretierender Annäherung gedacht

77 ECO, *L'isola del giorno prima*, 1994 (dt. Übers.: *Die Insel des vorigen Tages*, 1995).

78 ECO, *Intervista sulla fede con Vittorio Messori*, in *Jesus* 4 (1982), 67–70; hier: 70.

79 Siehe G. VATTIMO: *Le avventure della differenza*, 1980 (dt. Übers.: *Jenseits vom Subjekt*, 1986); DERS., *Credere di credere*, 1986 (dt. Übers.: *Glauben – Philosophieren*, 1997); DERS., *Oltre l'interpretazione*, 1995 (dt. Übers.: *Jenseits der Interpretation*, 1997); DERS., *Etica dell'interpretazione*, 1989.

werde. Aber gerade in der Weise, diese ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem zu konzipieren, entzündet sich der Widerstreit zwischen Meister und Schüler, wobei letzterer dem späteren Heidegger nach seiner Wende folgt. Nach Vattimo kann man eine rechte und linke Fraktion in der Deutung der Heideggerischen Differenz unterscheiden.⁸⁰ Die „rechte“ Seite liest das Sein als eine sich in der Geschichte der Metaphysik verbergende Instanz, die sich womöglich „eschatologisch“ neu offenbaren und darbieten könnte. Eine solche Sicht ist nach Vattimo nicht weit entfernt vom Geist des ersten Heidegger, der sich 1933 der „Rechten“ des Faschismus als einer Macht anschließt, die Deutschland zum neu erstandenen Griechenland der Ursprünge werden lässt. Pareyson sei in gewisser Weise nicht weit von einer solchen Lesart der ontologischen Differenz entfernt, doch sei für den Meister jene Differenz immer dem Spiel der Interpretation ausgesetzt, insofern sie nur von endlichen Blickpunkten begriffen werden könne. Aber zuvor stelle diese die Bedingung einer freien Beziehung zwischen dem Existierenden und der Freiheit des Seins – und umgekehrt – dar. Die Unausschöpflichkeit der Beziehung verweise nicht auf ein Fehlen des Fundamentes, sondern auf die offenbarende Macht des deutenden Denkens und den überzeitlichen und bleibend entlegenen Charakter der Wahrheit, also die Stetigkeit der Differenz in und mittels jeder wahren Interpretation. Eine solche verbleibende Notwendigkeit, sich auf einen ursprünglichen Grund, eine metahistorische Wahrheit zu beziehen, ist für Vattimo in keiner Weise zu rechtfertigen. Die „linke“ Lesart, für die Vattimo selbst eintritt, verzichtet von vornherein auf die Idee einer Angleichung des Wahren an ein überzeitliches Sein, als ob die Wörter sich noch am Nicht-Wort messen müssten.⁸¹ Deshalb gibt es für Vattimo keine „objektive“ Grenze, vor der die Interpretation halt macht, noch Wahrheiten, an die sie sich angleichen müsste. Dies anzuerkennen, ist für ihn die entscheidende Einsicht des späten Heidegger. Indem er die Seinsvergessenheit des Abendlands diagnostiziert, stellt er lediglich einen Zustand fest: das Sein als solches ist nichts anderes als das Nichts. Darin sei Heidegger Nietzsche näher als er selbst zugeben wolle. Die Lesart „linker Hand“ sieht die Seinsvergessenheit selbst als Teil eines geschichtlichen Vorgangs der Schwächung aller metaphysischen Begriffe, der nun an sein Ende kommt. Wenn man also heute sagen könnte, dass es keine Fakten, sondern nur noch Interpretationen gibt, so verdankt sich solche Einsicht nicht der Entdeckung einer objektiven Wahrheit, sondern dem Sein selbst (dem Mitsammeln von Ereignissen, Worten und Gedanken, die wir mit diesem Begriff bezeichnen), das einem Prozess der Schwächung seiner metaphysischen Züge (wie Notwendigkeit, Eindeutigkeit, apodiktische Wahrheit usw.) unterworfen ist. Das sogenannte „schwache Denken“ präsentiert sich demnach als die vernünftige Antwort auf eine geschichtliche

80 VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, 1994, 18.

81 VATTIMO, *Interpretare il mondo è cambiare il mondo*, 2001, 61 f.

Herausforderung, in welcher sich die Idee einer objektiven Wahrheit des Seins, deren Normativität es anzuerkennen galt, als unhaltbar erwiesen habe. So zeigt sich das Denken Vattimos nicht nur als Säkularisierung der Ontologie Pareysons, sondern vielmehr als eine Radikalisierung der ontologischen Hermeneutik bei Heidegger und Gadamer (dessen *Wahrheit und Methode* er übersetzt hat).⁸² Von daher verstehen sich die drei Grundprinzipien seiner schwachen Seinshermeneutik: „die Ablehnung der Objektivität als Ideal geschichtlicher Erkenntnis (somit die Verwerfung des methodischen Modells der positiven Wissenschaften); die Ausweitung des hermeneutischen Modells auf die gesamte Erkenntnis, ob historisch oder nicht; die Sprachlichkeit des Seins.“⁸³

Wie schon bei Umberto Eco, so kann man auch bei Vattimo – mit allen Differenzierungen – von einer Wiederkehr der Spätphilosophie Pareysons sprechen. Das „schwache Denken“ nimmt die Seinsvergessenheit im westlichen Denken ernst und trifft dabei, wie bei einem wahrhaften Theatercoup, auf die zentrale Idee des Christentums, die Kenosis, die Todesspur einer „Metaphysik der Vergewärtigung“. Denn das schwache Denken als solches kann keine Beweise seiner Vorzüge anführen, sondern stößt in seiner Selbstreflexion auf christliche Motive, von denen es sich inspirieren lässt. So gibt es eine Strukturparallele zwischen der Metaphysik der Seinsvergessenheit als historischem Geschick und der Sündenfallgeschichte der Bibel und erst recht zu der Idee der Inkarnation als Kenose, als Erniedrigung und Verlassenheit Gottes, der als Urgedanke einen Prozess der Säkularisierung ausgelöst hat, die die absolutistischen und gewaltsamen Wahrheitsansprüche der religiösen und politischen Macht bestreitet. Folgendes erscheint schließlich bemerkenswert: während Pareyson sich jeden Kommentars zur Entwicklung seiner Schüler, vor allem wenn sie von Religion sprechen, enthielt, so erwähnen letztere doch ihren Lehrer. Er habe, so eben Vattimo, das Verdienst gehabt zu zeigen, dass das Wesentliche der Existenz nur vom Mythos ausgesprochen werden könne; dennoch sei er noch „von der Krankheit der Metaphysik“ befallen, die ihn dazu dränge, von der Geschichte fort hin zum metahistorischen Mythos Zuflucht zu suchen, in einer mystischen Hyperspekulation, ohne die wir dem Bösen in der Welt nicht standhalten könnten. Pareyson sei allzu sehr von

82 Vattimo übersetzte als Erster Gadammers *Wahrheit und Methode* (ursprünglich 1960) ins Italienische: *Verità e metodo* (Bompiani, Milano 1983). Entsprechend dem italienischen Sprichwort „traduttore – traditore“ – dass der Übersetzer immer auch ein Verräter sei – hatte er den berühmten Satz Gadammers, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“, als eine Gleichsetzung von Sein und Sprache wiedergegeben. Technisch hatte er die zwei Kommata fallen lassen: „l'essere che può venir compreso è linguaggio“. So bedeutet Sein nichts Anderes als Sprache. Sein hat über die Sprache hinaus keinen Mehrwert mehr. Über diese Übersetzungswahl und deren theoretischen Gründe vgl. VATTIMO, *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere*, in *Iride*, 30 (2000), 323–336.

83 VATTIMO, *Le avventure della differenza*, 27.

einem existenzialistischen Tragizismus geprägt, während man den kenotischen Charakter des Seins ernst nehmen und behandeln müsse, ohne den ludischen Aspekt der Interpretation zu vernachlässigen.⁸⁴

3.3 Ugo Perone⁸⁵

Das philosophische Interesse Ugo Perones für das Thema der Religion lässt sich bereits an seinen ersten Schriften ablesen: *Theologie und religiöse Erfahrung in Feuerbach* (1972)⁸⁶ und *Geschichte und Ontologie. Abhandlungen über die Theologie Bonhoeffers* (1976).⁸⁷ Wie der Titel seiner ersten Studie andeutet, wird die Kritik Feuerbachs am Christentum im Licht seines religiös-theologischen Hintergrundes verstanden. Diese Sichtweise ermöglicht es, die Gründe aufzuzeigen, weshalb es die dialektische Theologie seit Karl Barth drängte, sich von der liberalen Theologie abzuwenden, die mit ihrem Ausgang von Gefühl und Erfahrung des Menschen die Vorwürfe Feuerbachs nur allzu sehr bestätigte. Diese Erstlingschrift Perones ist nicht nur historiographisch, sondern auch systematisch aufschlussreich. Die Entscheidung, den Feuerbach'schen Atheismus zu vertiefen, lag im italienischen Kontext der 70er Jahre nahe. Die kritische Edition der Werke Nietzsches, die von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (ab 1964) besorgt wurde, hat dort das Interesse für den Nihilismus, für die Kritik der wissenschaftlichen und technischen Vernunft und für die Schriften Heideggers, die auf *Sein und Zeit* folgten, geweckt und populär werden lassen. So stellt die von Feuerbach inaugurierte Entsakralisierung für Perone eine Herausforderung dar, die durch die von Nietzsche erahnten Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts noch dringlicher erscheint. Mit der berühmten Szene des „verrückten Menschen“, der am hellen Tage mit einer angezündeten Laterne den Markt überquert und dabei „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“⁸⁸ schreit, hat Nietzsche die Sterbeurkunde aller „höheren Werte“ (in religiöser, moralischer und metaphysischer Hinsicht) ausgestellt, welche den vorangegangenen Epochen Orientierung bot, womit der Prozess der Säkula-

84 VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, 1994, 53–71; DERS., *Etica dell'interpretazione*, 49–62.

85 Ugo Perone hat 1967 unter der Leitung von Pareyson seine Magisterarbeit über die Philosophie der Freiheit bei Charles Secrétan geschrieben. Nach dem Humboldt-Stipendiat in München wurde er in Turin, Rom und Vercelli Professor für theoretische und moralische Philosophie. Von 2001 bis 2003 hat er die Zentralstelle Berlin der Italienischen Kulturinstitute in Deutschland geleitet und bekleidete ab 2012 die Guardini-Professur für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung an der Humboldt-Universität Berlin.

86 U. PERONE, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, 1972.

87 PERONE, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, 1976.

88 F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, 480–482, hier: 480 f. Über die wichtigsten Züge der Entstehungsgeschichte dieses Textes im Rahmen von Nietzsches Vorarbeiten zum *Zarathustra* informiert M. MONTINARI, *Zarathustra vor „Also sprach Zarathustra“*, 1982, 79–91.

larisierung verschärft wurde. Die Konzeptualisierung des Denkens im säkularen Zeitalter ist also die der *Abwesenheit Gottes*, der Emanzipation der Moderne von jedem Horizont der Heiligkeit. In diesem Kontext entscheidet sich Perone, die Theologie Dietrich Bonhoeffers zu vertiefen, die seines Erachtens nach in dieser Lage die angemessenste ist, da sie weder der Erfahrung der Abwesenheit Gottes ausweicht, noch vorgibt, diese dialektisch überwinden zu können. Dem lutherischen Theologen folgend, möchte er die Säkularisierung und die unaufhebbarere Spannung zwischen Himmel und Erde, Kontingenz und Unendlichkeit tiefer verstehen und kommt schließlich dazu, die epochale Bedeutung der *Abwesenheit Gottes* als religiöse Erfahrung der Moderne zu enthüllen.

An dieser Stelle ist keine detaillierte Beschreibung der Position Perones in Bezug auf das Verhältnis von Säkularisierung und Modernität⁸⁹ möglich. Ich möchte aber doch auf die neue Akzentuierung hinweisen, die mit dem Moment der „Zäsur“ gesetzt ist, die den spezifischen Impuls der Modernität repräsentiert und um deren Klärung ein Gutteil seiner Überlegungen kreist. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Philosophie auf die Aufgabe, das Sein, die Wahrheit, das *Cogito*⁹⁰ in ontologischen Termini zu denken, ganz verzichten könne. Vielmehr bedeutet es, eine Vermittlungsform zu finden, die zwar die Abwesenheit als unwiderrufliche Bedingung der Moderne annehme, ohne in eine völlige Negierung jeder möglichen ontologischen Beziehung einzuwilligen. Dies führt Perone dazu, auf den Wegen Pareysons die Beziehung zwischen Ontologie und Hermeneutik systematisch neu zu reflektieren und zu bestimmen. Die hermeneutische Vernunft ist die einzige, die in der Lage ist, die Wahrheit zu suchen, ohne sie damit erfassen zu wollen oder zu müssen; die einzige, die das Sein von seiner geschichtlichen Bedingtheit her denken kann, da sie eine Vermittlungsform der Wahrheit unter den Bedingungen der epochalen Distanzierung von jeder unmittelbaren Zugehörigkeit zu einem definierten Wahrheitshorizont findet: „Die Hermeneutik, diese Ontologie der modernen Zeit beginnt mit der Distanz, hält die Angst zurück und sucht ein Wort – einen Sinn –, das fähig wäre, Rechenschaft abzulegen einerseits von der Zäsur, andererseits von dem Bedürfnis nach Einheit.“⁹¹ Die Hermeneutik lebt in der Tat von der Distanzierung und der Differenz, ohne die keine Interpretation möglich ist und ohne die es keine Möglichkeit gibt, einen philosophischen Zugang zur Wahrheit der religiösen Erfahrung zu erlangen; weiterhin gibt es ohne diese nicht einmal so etwas wie eine religiöse Erfahrung, da auch diese sich,

89 DAZU: PERONE, *Schiller: la totalità interrotta*, 1982; DERS., *Modernità e memoria*, 1987; DERS. (et al.), *In lotta con l'angelo*, 1989; DERS. (MIT C. CIANCIO), *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, 1995; DERS., *La secolarizzazione: un bilancio*, in *Annuario filosofico* 28 (2013), 107–131.

90 PERONE, *Nonostante il soggetto*, 1995.

91 PERONE, *Lob der Philosophie*, in *Trigon* 11 (2014), 13–24; hier: 16.

unbeschadet der Unmittelbarkeit ihres Anhangens an die Wahrheit, nur durch verschiedene Formen distanzierter symbolischer Mediation bewahrheiten kann.

Das von Perone gewählte Emblem einer solchen mannigfaltigen Verbindung ist der in der Genesis erzählte Kampf Jakobs mit dem Engel (Gen 32, 24–34). In diesem biblischen Symbol ist ein „ursprünglicher Gedanke“ enthalten, in dem nicht nur die Form der religiösen Beziehung des Menschen zu Gott zum Ausdruck kommt, sondern auch die der philosophischen Wahrheit zu „jener befremdlichen Jenseitigkeit, auf die das Endliche trifft.“⁹² Schließlich entspricht der Agon zwischen Jakob und dem Engel, bei dem es weder Gewinner noch Verlierer gibt, sondern bei welchem man einer Transformation beider Duellanten beiwohnt, auf überraschende Weise jenem Anstoß zu Hiatus, Zäsur und *Trennung*, der Ort und Bedingung des modernen Einheitsstrebens ist, wie auch der Erfahrung der Präsenz Gottes in der Weise einer Abwesenheit, die die „theologische Gestalt“ der Säkularisierung des zwanzigsten Jahrhunderts markiert.⁹³ Deshalb gilt es für Perone Kriterien zu suchen, die sowohl ontologisch als auch hermeneutisch sind und keine Überwindung der Distanz oder Verkennung der Abwesenheit bedeuten, sondern diese bleibend respektieren und offenhalten. Die *riskante* Kategorie einer „Differenz, die nicht überwunden werden darf“⁹⁴ als wesentliches Prinzip seiner Untersuchung – ein Element, das statt auf die *différance* Derridas auf die Hermeneutik Pareysons bezogen werden muss – spielt somit eine entscheidende Rolle. So beharrt Perone hermeneutisch auf der „ontologischen Differenz“, der beständigen Spannung zwischen Wahrheit und Interpretation, Enthüllung und Verbergung, Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, Philosophie und religiöser Erfahrung. Perone schreibt: „Die Abwesenheit Gottes, die in der heutigen Gesellschaft Tatsache geworden ist, könnte die Chiffre für eine Weise offenbarer Differenz werden, die geeignet wäre, das gott-menschliche Verhältnis in seinen ursprünglichen Horizont zu stellen, in dem die absolute Transzendenz Gottes und die selbstbewusste Einsamkeit des Menschen noch offen für jeden Ausgang sind. Die in ihrer Eigenart gewahrte Differenz erschließt so die Möglichkeit der Beziehung, ohne diese zu präjudizieren.“⁹⁵ Die „offenbarende Differenz“, die von Perone als Kriterium seiner Untersuchung vorgeschlagen wird, wird für die theoretische Neudefinierung der Beziehung zwischen Ontologie und Hermeneutik wie zwischen Christentum und Philosophie, entscheidend. Dies wird auch von jüngeren Beiträgen bestätigt, wo der Philosoph die Probleme einer Phänomenologie der Zeit und der Gefühle ontologisch betrachtet: so in *Die mögliche Gegen-*

92 PERONE, *Nonostante il soggetto*, 162.

93 PERONE (et al.), *In lotta con l'angelo*, 1–24.

94 Ebd., 13.

95 Ebd., 16.

wart⁹⁶ wie in *Die Wahrheit des Gefühls*⁹⁷. Hier stellt er die Kraft einer philosophischen Meditation unter Beweis, die gegen die postmetaphysische Koiné und die üblichen vereinfachenden Alternativen zwischen Subjektivität und bloßer Objektivität angeht; er schlägt eine hermeneutische Ontologie vor, die der Erfahrung der Zeit (und speziell der Gegenwart) und dem Gefühl ihre ontologischen Besonderheit und „Ekstatik“ zurückgibt: sie seien zwei Orte der „offenbarenden Differenz“ zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit, in denen sich der Mensch in einer strukturellen Beziehung zur Transzendenz entdeckt.

Ein weiteres Problem, auf das sich Perone konzentriert, ist insbesondere das der Zeit, mit der er, wie ich glaube, mit größerer Originalität die zwei verschiedenen Modi beschrieben hat, mit denen sich Philosophie und religiöse Erfahrung auf die gleiche Problemkonstellation beziehen und in ihrem Unterschied eine fruchtbare dialektische Polarität und eine notwendige Solidarität darstellen. In den Schriften *Trotz/dem Subjektes*⁹⁸ und *Endlichkeit*⁹⁹ konzentriert sich der Autor auf das Thema der *Verzögerung* als eigener Zeitform der Philosophie. Nach dem Modell der Protagonistin aus *Tausendundeine Nacht* merkt der Philosoph an, dass die philosophische Suche nach der Wahrheit der Strategie der Prinzessin Scheherazade folgt, die Gegenwart durch Erzählen zu erweitern und somit den Tod hinauszuschieben. Mit dieser Verzögerung wird Perone der unerlässlichen Notwendigkeit der Philosophie gerecht, das Endliche zu schützen, weiterhin der Erkenntnis, dass die Wahrheit, zu der sie tendiert, niemals ihr Besitz wird, sondern sich in einem Zielhorizont bewegt, der unaufhörlich neues Forschen auslöst und freisetzt. Diese Einsicht steht in Spannung zu der Vorstellung von Zeitlichkeit in der christlichen religiösen Erfahrung. In der Perspektive der Erfüllung der Wahrheit gerade in der Zeit der Rettung, wie sie die Offenbarung nahelegt, sieht die Theologie alles Geschehen als in der Mitte der Zeit schon entschieden an. Während also die Philosophie auf dem *Et-et* besteht, verweist die religiöse Erfahrung auf etwas Ultimates. Dies ist die Zeit der Entscheidung für oder gegen Christus, des persönlichen Eintritts in das Mysterium der Rettung oder dessen Ablehnung.¹⁰⁰ Auf den ersten Blick könnte diese Interpretation an die Positionen Kierkegaards oder des jungen Pareyson erinnern, die auf dem Thema der Entscheidung für oder gegen Christus beharrten. Perone besteht jedoch nicht auf einer Festlegung dieser Differenz. Vielmehr schlägt er in den späten Schriften, alternativ zum Schwerpunkt der Vergangenheit seitens der traditionellen Gesellschaft und zur Zukunft seitens der Moderne, eine Neubewertung der Gegenwart

96 PERONE, *Il presente possibile*, 2005.

97 PERONE, *La verità del sentimento*, 2008.

98 PERONE, *Nonostante il soggetto*, 1995 (dt. Übers.: *Trotz/dem Subjekt*, 1998).

99 PERONE, *Le passioni del finito*, 1994 (dt. Übers.: *Endlichkeit. Von Grenzen und Passionen*, 2015).

100 PERONE, *Nonostante il soggetto*, 166–170.

als dem Ort der Transzendenz des Sinnes vor. Er spricht von einer „Erweiterung der Gegenwart“: sie sei die Schwelle, wo sich Zeitlichkeit vollzieht, und zwar in struktureller Beziehung zu dem Subjekt, in dem der Sinn des Geschehenen (Vergangenheit) und des Erhofften (Zukunft) liegt – in einer Dialektik, die nicht ohne die Erinnerung des Anderen bestehen kann. Aus dieser Sicht möchte ich die Innovationsfähigkeit wie die Fruchtbarkeit der Überlegungen Perones hervorheben, die der Gedanke einer unauflösbaren Spannung und Gemeinsamkeit im hermeneutischen Kreislauf zwischen Philosophie und religiöser Erfahrung in sich trägt. Die Relevanz eines solchen Ansatzes zeigt sich ferner in seiner Neuinterpretation des „Wesens“ der Religion¹⁰¹ – von Feuerbach, ausgehend über Harnack, Troeltsch bis Gogarten. Perone zufolge sei das Wesen der religiösen Erfahrung nicht eine positiv-begriffliche Festlegung, die dem Denken unterliegt, sondern ein Widerstand, ein Kern, der zum Nachdenken anregt und einer Form des Verstehens entspricht, die keinen Besitzanspruch hat, sondern eminent selbstkritisch, perspektivisch und hermeneutisch ist.

3.4 Claudio Ciancio¹⁰²

Unter den Schülern Pareysons ist es vielleicht gerade Claudio Ciancio, der auf explizitere Weise das Vermächtnis des Lehrers bewahrt und vertieft hat, ein Denken, das die Implikationen und Tragik der Freiheit als Philosophie der religiösen Erfahrung zu betrachten sucht.¹⁰³ Dabei handelt es sich um eine originelle Vorgehensweise, da er die ontologischen Dimensionen der Hermeneutik wieder gewinnt und zugleich das Paradox für die angemessenste Form hält, die Beziehung zwischen Sein und Denken, Wahrheit und Interpretation zu beschreiben. Genau dieser Frage widmet er eine Studie mit dem entsprechenden Titel *Das Paradox der Wahrheit*.¹⁰⁴ Die Kategorie des Paradoxons, die an sich einen formalen Widerspruch zwischen Vernunft und Erscheinung behauptet, der nur mit einer besonderen logischen Betrachtung (*para-doxa*) beizukommen wäre, darf uns nicht täuschen. Paradox ist nämlich für Ciancio die Bewegung der spekulativen Vernunft selbst, bei der diese sich spiegelnd verdoppelt und so sich selbst und ihre

101 PERONE, *Lessenza della religione*, 2015.

102 Claudio Ciancio hat 1970 mit einer Arbeit über die Beziehung zwischen Schelling und Jacobi unter der Leitung von Pareyson promoviert. Er war Humboldt-Stipendiat in München, dann Professor für theoretische Philosophie an der Universität Vercelli. Ab 1995 Direktor, ab 2008 Präsident des Zentrums für philosophisch – religiöse Studien „Luigi Pareyson“ und Direktor der von Pareyson gegründeten Zeitschrift „Annuario filosofico“.

103 Ciancio thematisiert die Grundannahmen seines Denkweges in *Percorsi della libertà*, 2012, 9–15.

104 CIANCIO, *Il paradosso della verità*, 1999.

Einheit mit dem Sein einholt, die letztlich „unhintergebar und unerkennbar“ für den Gedanken bleibt.¹⁰⁵ Wie die Philosophiegeschichte zeigt, ist die *instantia crucis* der Vernunft jene, die Einheit als Ursprung der ontologischen Verbindung zu sehen und somit den konstitutiven Riss zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Identität und Differenz, Wahrheit und Deutung zu überwinden. Diesen Riss im ontotheologischen oder hegelschen Sinne beheben zu wollen, hieße dem Sein und der Wahrheit den Aspekt des radikalen Überschusses abzusprechen und sie auf ihre Offenbarkeit im Begriff zu reduzieren. Das metaphysische Problem dieser Antinomien hingegen als überflüssig zu betrachten, würde bedeuten, die konstitutive Abhängigkeit eben dieses (auch hermeneutischen) Gedankens von seinen Möglichkeitsbedingungen und Grundlagen zu verkennen. Die Suche nach einem dritten Weg, der weder den Riss restlos rationalisierte noch sich damit begnügte, dessen Undenkbarkeit festzustellen, bringt Ciancio dazu, die Gedanken seines Lehrers durch eine Erschließung des Paradoxons als Verstehenskriterium der Verbindung zwischen Denken und Sein, Wahrheit und Sinn, Sein und Wahrheit zu unterziehen. Von dieser Intention ausgehend, führt der Autor seinen spekulativen Ansatz in zwei Richtungen aus: erstens von der Hermeneutik zur Ontologie der Freiheit und zweitens von der Ontologie der Freiheit zum Denken des Paradoxons. Der kritische Vergleich mit einigen Annahmen der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadammers in *Wahrheit und Methode* (1960) spielt dabei eine entscheidende Rolle für die Entwicklung seiner Überlegungen.

Sich der Frage der ontologischen Voraussetzungen der Hermeneutik von Gadamer stellend, bemerkt Ciancio, dass dieser die ontologische Differenz zwar nicht abschaffe, aber zu einer Unterbewertung der Wahrheit zugunsten der „Sprache“ und somit des „Sinnes“ neige. Obwohl Gadamer den Vorrang der Wahrheit gegenüber dem Sinn zu bewahren suche, leide seine Untersuchung unter einer fehlenden Problematisierung von deren Asymmetrie und laufe Gefahr, zu einer mehrdeutigen Identifikation von Seinsoffenbarung und Sprache, zwischen dem Verständnis des Sinns eines bestimmten (ästhetischen oder historischen) Ereignisses und dem Verständnis der Wahrheit zu führen: „dies bedeutet, dass für Gadamer keine Wahrheit ohne Sinn existiert und dass die Wahrheit nichts anderes als der Sinn ist“.¹⁰⁶ Es ist klar, dass das primäre Ziel der gadammerschen Untersuchung nicht eine Theorie der Wahrheit, sondern eine Theorie der Erfahrung der Wahrheit ist. Nichtsdestotrotz ist es für ein effektives Verständnis einer solchen entscheidend, Eigenart und Implikationen des asymmetrischen Verhältnisses zwischen Wahrheit und Sinn zu vertiefen. Dies bedeutet für Ciancio vor allem, anzuerkennen, dass jede Interpretation nicht nur das Verständnis des Sinnes einer Sache erschließt, sondern im selben Moment auch ein Wahrheitsurteil ist.

105 Ebd., 10.

106 Ebd., 18.

Der Interpretationsakt impliziere also eine Haltung zur Wahrheit, sofern sich die Hermeneutik getreu der Suche nach dem wahren Sinn einer Sache widmet. Dies bedeutet aber nicht, Wahrheit und Sinn zu identifizieren, wozu Gadamer tendieren würde. Wenn nämlich die Wahrheit „im Sinn“ zum Ausdruck kommt, erhält sie sozusagen eine „zweite Existenz“. Nur mit der Wahrung der *Unerschöpflichkeit* der Wahrheit hinsichtlich eines bestimmten Sinnes ist es möglich, den freien, offenen und vielperspektivischen Charakter der Interpretation zu gewährleisten. In metaphysischer Hinsicht sind Bezug und Unterscheidung von Wahrheit und Sinn aber nur möglich, wenn man das Sein als Freiheit und damit die Wahrheit als freie Erschlossenheit des Seins zur Manifestation versteht, die dem Subjekt die Freiheit zu deren Interpretation gewährt. Wenn *Sein* Freiheit ist, hätte das Subjekt wählen können, sich auf andere Art oder überhaupt nicht zu offenbaren, seine eigene Manifestation im Sinn stimmt also nicht mit dem Sein an sich überein, obwohl jene an ihm teilhat. Das Sein bleibt also auch hinsichtlich seiner eigenen Sinnvollzüge frei, die es für seine Manifestierung wählt. Und es ist gerade dieser Rückzug des Seins wie auch der Wahrheit, der der endlichen Freiheit und Interpretation Spielräume lässt, also Garant dafür ist, dass die einzelnen Interpretationen in ihrer jeweiligen Wahrheit doch miteinander im Konflikt stehen können; sie erweisen sich als relational und irreduzibel zugleich. Letztendlich ist jede Auslegung der Wahrheit geschuldet und verpflichtet und gerade darin erweist sich die immer größere Distanz einer jeden Interpretation. Daraus folgt, dass es keine andere ontologische Gründung der Hermeneutik geben könne als jene, die aus einer Ontologie der Freiheit resultiert, in der sich alles um eine Verbindung wechselseitiger Steigerung von Sein und Freiheit, Freiheit und Wahrheit, ursprünglicher und endlicher Freiheit dreht. In einer Ontologie der Notwendigkeit hingegen wäre hermeneutisches Wissen undenkbar. Wo die Manifestation des Seins als notwendig und eindeutig betrachtet wird, existiert keine Unterscheidung zwischen Sinn und Wahrheit (denn es gebe dort nur einen wirklichen Sinn), mit der logischen Konsequenz, nur eine Form möglichen Wissens, und zwar die objektive, zuzulassen. Bei genauerem Hinsehen erfordert der Weg von der Hermeneutik zur Ontologie der Freiheit eine weitere Entwicklung. Die Alternative zwischen hermeneutischem und objektivierendem Wissen wird nicht einfach mit der Distanzierung von einer Ontologie des Notwendigen gelöst. Wie Pareyson bereits gesehen hat, ist es eben jener hermeneutische, auf einer Ontologie der Freiheit basierende Gedanke, der tragische Züge annimmt. Insofern nimmt Ciancio die Gedanken seines Lehrers auf und entwickelt deren paradoxe Implikationen hinsichtlich der Beziehung zwischen interpretativem und objektivierendem Denken.

Aus Gadammers Sicht begründet sich das hermeneutische Denken durch eine klare und fortschreitende Differenzierung von objektivierendem und wissenschaftlichem Denken. Eine der Konsequenzen jener These ist laut Ciancio, dass das Problem der Verbindung zwischen diesen beiden Formen des Denkens zur

Nebensache wird. Nach Gadamer gab es natürlich Integrationsversuche beider Formen, allerdings haben diese zu ähnlich problematischen Resultaten geführt. Insbesondere Apel und Habermas kommt das Verdienst zu, das subjektive Moment der Interpretation auch innerhalb der empirisch-analytischen Wissenschaften aufgewertet und für den interpretativen Gedanken die Notwendigkeit, sich auf die objektive Methode der Wissenschaft zu beziehen, entdeckt zu haben. Für beide wird jedoch die Überwindung der Opposition von analytischem und hermeneutischem Gedanken in eine Funktionalisierung der Hermeneutik umgesetzt: die Methode und den Zweck der Psychoanalyse aufgreifend, hätte die Hermeneutik die Aufgabe, alle Hindernisse, die eine bewusste Annahme der Werte verzögern oder behindern, zu beseitigen. Ein solcher Vorschlag reduziert die Hermeneutik (die nach Pareyson „offenbares Denken“ ist) auf ein „entmystifizierendes Denken“, dessen Ziel es sei, schrittweise und unerbittlich den verborgenen Sinn restlos zu enthüllen, also eine „totale Auslegung“, „die perfekte Transparenz des Objekts gegenüber dem Subjekt“¹⁰⁷ herzustellen. Gegenüber dieser doppelten Tendenz, die Trennung zwischen objektivierendem und interpretativem Wissen zu zementieren (Gadamer) oder sie in einem der dialektischen Pole zu vereinen (Apel, Habermas), erscheint die Originalität des Gedankens Ciancios darin, auf verschiedenen Ebenen aufzuzeigen, wie diese Wissensformen de facto zwei wesentliche und unzertrennliche Momente der Philosophie, auch der hermeneutischen, darstellen. Im Denken bleibt, wenn man so will, ein unüberwindbarer „logischer Riss“ zwischen Interpretation und Objektivierung, der dem ontologischen „Riss“ zwischen Sein und Denken, zwischen der Zugehörigkeit zum Sein und dem ständigen Rückzug des Seins von jedem Begreifen entspricht. Diesen Riss anzunehmen, bedeutet für Ciancio, den „tragischen Hintergrund“ der ontologischen Hermeneutik anzuerkennen, der ständig aus der ursprünglichen Freiheit entsteht und dessen Wesen der verweisende Anruf an die menschliche Freiheit ist, die nie endgültig realisiert werden kann. Tragisch ist demnach jenes Denken, das anerkennt, dass seine Beziehung zur Wahrheit durch einen Riss oder Spalt gekennzeichnet ist – da sie in ihrer Offenbarung für uns paradox, oder mit Pascal gesprochen „immer teils wahr und teils falsch ist“ – und genau deshalb verzichtet es darauf, diesen Hiatus dialektisch zu überwinden oder ihn zu zementieren.¹⁰⁸ Das tragische Denken ist also jenes, das vor diesem Hiatus verweilt, weil

107 Ebd., 28.

108 Ciancio widmet sich dezidiert dieser Fragestellung in seinem Werk *Libertà e dono dell'essere* (2009). Dabei spielt die Pascalsche Wette eine bedeutende Rolle. Zur Interpretation Pascals von Ciancio (und Descartes von Perone) siehe: *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, 1995; DE CANDIA, *Der doppelte Auftakt des Gottesgedankens in der Moderne. Das Spiel von Endlich und Unendlich bei René Descartes und Blaise Pascal*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 140 (2018), 380–391.

es enthüllend ist.¹⁰⁹ Es bewahrt die Unerkennbarkeit der Einheit von Sein und Denken und damit die Unzertrennlichkeit beider. Die Denkfigur, die dieser Form des Wissens entspricht, ist die des Paradoxons. Die Anerkennung der Tatsache, dass die rationale Erfahrung der Wahrheit als solche durch einen Riss gekennzeichnet ist, führt dazu, dass die Philosophie die Nähe zwischen der eigenen und der religiösen Suche entdeckt und lehrt, den Umfang des wahrheitsaffinen Symbols, des religiösen Mythos und erst recht der christlichen Offenbarung (oder des „tragischen Christen“ der, im Gegensatz zum Griechen, auf eine nicht versöhnte Versöhnung hinweist) zu erkennen. Sehr interessant sind im Werk Ciancios die Konsequenzen, die aus dieser Annahme nicht nur für die Interpretation der Geschichte der modernen Philosophie (besonders des Idealismus und der Romantik) ergeben, sondern die auch die Behandlung weiterer Themen nach sich ziehen, wie Fragen nach dem Bösen und der Leidproblematik,¹¹⁰ der Beziehung zwischen philosophischer Hermeneutik und Christentum, religiöser Unmittelbarkeit und rationaler Vermittlung (sofern beide unzureichend im Blick auf die Wahrheit sind und deshalb einander notwendig ergänzen), zwischen Theologie und Philosophie,¹¹¹ Alterität und Transzendenz.¹¹² Es scheint also, dass der Aufstieg der Vernunft zu ihrem Prinzip und die Freiheit des Prinzips einander entgegenkommen und sich in Form einer paradoxen Wahrheit begegnen können.

3.5 Sergio Givone¹¹³

Im Ausgang von einer Untersuchung der Möglichkeit einer philosophischen Geschichte der Philosophie unter besonderer Bezugnahme auf Kants Beitrag zur philosophischen Historiographie,¹¹⁴ dreht sich die Forschung von Sergio Givone um die historische und kulturelle Vertiefung des Verstehens der Romantik. Jedoch charakterisiert das Problem der Verbindung von historiographischem und theoretischem Angang in der Entwicklung des westlichen Denkens auch alle weiteren Überlegungen des Autors und bildet den Hintergrund seiner Schriften über die

109 Vgl. CIANCIO, *Das Tragische als Ursprung, Inhalt und Form der Philosophie*, 2016, 11–20.

110 CIANCIO, *Del Male e di Dio*, 2006.

111 CIANCIO, *Percorsi della libertà*, 49–183.

112 CIANCIO, *Il paradosso della Verità*, 197–233; DERS., *Libertà e dono dell'essere*.

113 Sergio Givone hat in Turin unter der Leitung von Pareyson studiert und 1967 seine Arbeit über die zeitgenössische Rezeption Pascals verteidigt. Er war Stipendiat an der Heidelberg-Universität (bei H. G. Gadamer) und wurde Professor für Ästhetik an den Universitäten Perugia, Turin und Florenz. Er hat an vielen ausländischen Universitäten gelehrt, unter anderem an der Autonomen Hochschule Madrid, der Pariser Sorbonne und der Stanford University in den USA.

114 GIVONE, *La storia della filosofia secondo Kant*, 1972.

europäische Romantik.¹¹⁵ Einer seiner Blickpunkte ist die Verbindung von künstlerischer und religiöser Erfahrung im romantischen Denken bis zu der Schwelle, wo die Kunst eine religiöse, gar offenbarende Geltung annimmt und die Religion der Raum ist, an dem die Freiheit ihren gemäßen Ausdruck findet. In der Romantik geschieht eine Art Platzwechsel zwischen den Inhalten von Kunst und Religion, sodass die ästhetische Erfahrung in Verbindung mit der Wahrheit und die religiöse Erfahrung mit jener der Freiheit steht. Eine solche gegenseitige Abhängigkeit bedeutet nicht die Auflösung der Religion ins Ästhetische, sondern offenbart die gegenseitige Zugehörigkeit zu einem Wahrheitshorizont, in welchem sich nur eine transzendente Freiheit kundtun kann. Kunst und Religion sowie Wahrheit und Freiheit können nur miteinander leben oder sterben. Die Auflösung dieses romantischen Vermächtnisses ist das Thema seines *Disincanto del mondo e pensiero tragico*¹¹⁶ [Entzauberung der Welt und tragisches Denken], wo Givone auf das zeitgenössische Misstrauen gegenüber jeder Metaphysik und transzendenten Instanz mit der Ausprägung eines „tragischen Denkens“ antwortet. Dieser Problematik hatte er bereits den Essay *Dostoevsky e la filosofia* von 1984 gewidmet,¹¹⁷ in dem der russische Autor als Kritiker *ante litteram* des Nihilismus Nietzsches hervortritt. Der erste Bezugspunkt für die Entwicklung eines solchen Gedankens kann nur die griechische Tragödie sein, in der das künstlerisch-darstellerische und das kathartisch-religiöse Element sich verbinden. Die Tragödie inszeniert die Einheit von Kunst und Religion, Mythos und Logos, Mensch und Transzendenz, ohne diese aufklären zu können.¹¹⁸ Die Wahrheit der Tragödie ist eine, die sich jedem Begreifen entzieht: der Held findet sich im Wirbel eines radikalen Widerspruchs vor, da er für ein notwendiges Schicksal (*ananke*) verantwortlich ist, dass er selbst nicht zu verantworten hat. Die Philosophie entsteht hingegen als Alternative zu dieser Spannung, als Auflösung des unaufhebbaren Rätsels von Sein und Existenz. Daher kann es ihr zufolge nur dort Wahrheit geben, wo das Prinzip des Nicht-Widersprüchlichen respektiert und klar zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schuld und Unschuld unterschieden werde. Vom logischen Standpunkt aus ist die Wahrheit für die Philosophie in der Tat nicht widersprüchlich, da sie, wenn sie sich widersprechen würde, nicht mehr sie selbst wäre. Gerade dieser vorgeblichen Klarheit der Philosophie, dieser resoluten Beseitigung des Tragischen gegenüber meldet Givone seine Zweifel an. Wie Pareyson ist er der Meinung, dass die radikale

115 GIVONE, *Hybris e melancholia. Studi sulle poetiche del Novecento*, 1974; DERS., *William Blake. Arte e religione*, 1978; DERS., *Ermeneutica e romanticismo*, 1983.

116 GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, 1988.

117 GIVONE, *Dostoevsky e la filosofia*, 1984; dazu auch: DERS., *Filosofia e Romanzo nell'ultimo Pareyson*, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 95–108; DERS., *Pareyson interprete di Dostoevsky*, in *Annuario filosofico* 33 (2017), 139–152; DERS., *Pareyson e il Nichilismo*, in *Il pensiero della libertà*, 2020, 265–270.

118 GIVONE, *Nihilismus und tragisches Denken*, 21–32.

Trennung von Mythos und Logos, die am Anfang des westlichen Begriffsdenkens steht, der Dramatik der menschlichen Erfahrung und damit seiner Wahrheit nicht gerecht werden könne, die, falls sie wirklich eine solche ist, gerade den Widersprüchen standzuhalten und das Widersprüchliche im Zentrum alles Wirklichen zu erhellen habe. Ihr Programm ist also die Realisierung einer philosophischen Hermeneutik, die in der Lage ist, das begriffliche Werkzeug der Philosophie (der Logik und Ontologie) zu verwenden, ohne das Wahrheitspotential, das sich im Mythos, in Kunst, Literatur und Religion findet, zu verkennen. Im Gegenteil, es sind genau diese Momente, in denen die Philosophie ihren eigenen wesentlichen Inhalten begegnet und der Bewegung der Wahrheit, die auf paradoxe Weise in der Sprache und in den Geschichten verborgen liegt, Raum gibt.¹¹⁹

Angesichts dessen ist es nicht verwunderlich, dass das Problem des Nichts eine große Rolle in den Überlegungen Givones einnimmt; also genau der Grenzbegriff, der seit Parmenides als Unbegriff gilt. In seinem wohl bekanntesten Werk *Storia del nulla*¹²⁰ [Geschichte des Nichts] kontrastiert der Autor die herrschende Lesart, die die Instanz des Nichts für undenkbar erklärt und ihr nur die Funktion eines Gegenbegriffs zu dem des Seins einräumt. Interessant ist die Tatsache, dass Givone nicht nur die Verkennung eines solchen philosophischen Konzepts seitens der Logik und der westlichen Ontologie behauptet, sondern auch die lediglich instrumentelle Betrachtung des Nichts seitens des gegenwärtigen Nihilismus. Dieser behandelt das Nichts wie „ein Paradigma der Krise und der Auflösung“¹²¹ und interessiert sich nicht für dessen tiefere Erforschung, welche dessen innere Bedeutung und Wahrheit zu durchdringen sucht. Gegen diese zweifache Tendenz rekonstruiert der Autor einige Hauptetappen der Geschichte des Nichts im philosophischen, mystischen und ästhetischen Bereich, in dem jene Instanz in ihrer vollen begrifflichen Würde, als eine radikale Alternative zum Konzept des Seins oder als dessen abgründiger Hintergrund zum Vorschein kommt. So konnte gerade das so bestimmte Nichts dem Sein die radikale Freiheit zurückerstatten, indem es dieses von dem einseitigen Vernunftprinzip oder der Logik der Notwendigkeit (dem *ens necessarium*) befreite.

In dieser These, die dem Werk zugrunde liegt, ist der Einfluss des „tollkühnen Diskurses“ Pareysons evident, wie der Autor selbst in der Einleitung zu seiner Arbeit bestätigt. Für beide Denker repräsentiert das Nichts die unverzichtbare Erschlossenheit für den Gedanken, dass das Sein auch nie oder gänzlich anders hätte sein können und einer solchen Nichtung ausgesetzt bleibt. Es gibt keine andere Alternative zur Ontologie des Notwendigen (bzw. zur Ontotheologie) als den riskanten Weg einer Ontologie der Freiheit, einer meta-ontologischen Vision, die

119 GIVONE, *Il bibliotecario di Leibniz*, 2005.

120 GIVONE, *Storia del nulla*, 1995.

121 Ebd., 11.

auf das Nichts als einzige Instanz rekurriert, die in der Lage wäre, das Sein in Freiheit umzuwandeln. Die Vorgaben einer solchen „Me-Ontologie“¹²² sind nicht im westlichen logisch-metaphysischen Diskurs, sondern in der Tragödie und der religiösen Erfahrung zu suchen. Trotz aller Unterschiede, die zwischen griechischer und christlicher Tragik existieren, tragen beide dem Widerspruch im Inneren der Idee der Gerechtigkeit, der Einheit von Schuld und Unschuld, Schicksal und Verantwortung Rechnung und halten das Bewusstsein für den tragisch mehrdeutigen Charakter des Sinns des Seins, und damit für jenes Nichts, das die Voraussetzung des Freiheitsgedankens und der unbedingten Freiheit darstellt, wach. Deshalb unterhält für Givone die philosophische Hermeneutik bedeutende Beziehungen zur ästhetischen und religiösen Erfahrung und dem Vermächtnis der romantischen Kultur, ihrem Sinn für das Tragische. In dieser Optik schlägt er die Erinnerung an die „*mythopoetische* Natur, die dem Wort Gottes und der Kunst eigen ist“¹²³ als ein heuristisches Kriterium der philosophischen Forschung vor.

* * *

Wie zu erkennen ist, realisiert sich der Einfluss Pareysons oder der von ihm bevorzugten Autoren (Pascal, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Dostoevsky, Barth) auf die Forschung seiner Schüler mehr in Form von Ausstrahlung und Provokation als in der unmittelbaren Weiterführung. Es ist, als ob die Ontologie der Freiheit bei Pareyson einen Spalt eröffnet hätte, durch den seine Nachfolger unterschiedlichste Horizonte möglicher Realisierung entdeckten. Auf diese Weise lösen die philosophischen Lesarten auch praktisch die vom Lehrer radikal untersuchte Freiheit wie auch deren hermeneutische Dynamik ein, zu der Pareyson sowohl in Theorie und Lehre als auch in Bezug auf das Christentum ermutigt. Selbst dort, wo jene Autoren die philosophische Relevanz der Glaubenssymbolik bestätigen und deren philosophische und existenzielle Tragweite ausloten, beziehen sie sich auf spezifisch metaphysische und je neu und verschieden bestimmte Denk-Kriterien bei der Untersuchung von Pareysons Forschung.

122 Ital. „Meontologia“, d. h. eine Ontologie des Nichts.

123 GIVONE, *Disincanto del mondo*, 115.

LUIGI PAREYSON

VOM STAUNEN DER VERNUNFT

KAPITEL 1:

ZWISCHEN IDEALISMUS UND REALISMUS

Die Wahl der Philosophie nach Fichte

1.1 *Ein missverstandenes Wort Fichtes*

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ Dieses Wort Fichtes wird ohne Zweifel sehr oft zitiert, wenn man den persönlichen Charakter des philosophischen Denkens unterstreichen will, oder der Philosophie eine radikale Wahl voranstellt. Nichts liegt dem Denken Fichtes ferner als die erste Interpretation: Fichte ist genau ein Antipode jeder existenziellen, personalistischen oder perspektivistischen Auffassung der Philosophie. Aber auch die zweite Interpretation hat ihre Grenzen und muss berichtigt werden. In den vorliegenden Ausführungen habe ich mir vorgenommen, die von Fichte in Wahrheit intendierte Bedeutung dieses Prinzips festzustellen, das so unpassend zitiert und so oft missverstanden wird. Um eine solche Bedeutung aufzudecken, soll vor allem daran erinnert werden, dass es sich hier um eine Episode jener Geschichte der Missverständnisse handelt, worin die scheinbare gegenseitige „Einwirkung“ zwischen Fichte und Schelling vor ihrem Zerwürfnis besteht, eine Einwirkung, die vielmehr eine verborgene Polemik ist, bald unbewusst, bald absichtlich geführt, stets bedacht, den Hieb des Partners zu parieren. In den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* vom Jahre 1795 hatte Schelling erstens behauptet, dass die Kritik, sofern sie Bejahung der Freiheit ist, sich nicht als philosophisches System zeigt, sondern vielmehr als „Kanon für alle Systeme“ und besonders für die zwei entgegengesetzten Systeme, für Dogmatismus und Kritizismus, „da alle übrigen Systeme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptsysteme sind“ (5. Brief); zweitens, dass die Spekulation unterschiedslos Raum geben kann für den Kritizismus und Dogmatismus, d. h. den Idealismus und Realismus, die vollkommen gleichwertig sind, sowohl vom theoretischen als auch vom praktischen Standpunkt aus, weil beide, wenn auch auf verschiedenen Wegen, auf Grund einer praktischen Entscheidung das Absolute zu verwirklichen suchen; drittens kam er zu dem Schluss, dass „welche von beiden wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben“ (6. Brief). In den zwei *Einleitungen in die Wissenschafts-*

lehre vom Jahr 1797, die wie bekannt, unter anderem von der Absicht getragen sind, auf Fragen einzugehen, die Schelling in den ersten Schriften aufgeworfen hatte, scheint es auf den ersten Blick, dass Fichte in vollem Maße jene Behauptung Schellings angenommen habe: Auch er unterscheidet zwischen Kritik und System, nämlich in dem Sinn, dass das System Philosophie ist, die Kritik aber Philosophie der Philosophie; auch er betrachtet Idealismus und Realismus als zwei in sich abgeschlossene und entgegengesetzte Systeme; auch er spricht von einer Wahl zwischen den beiden entgegengesetzten Systemen der Philosophie. Aber in Wahrheit nimmt Fichte Schellings Formulierungen äquivok auf; seine Annahme der Behauptungen Schellings hat nur den Zweck, sie zu berichtigen und ihre Folgen abzulehnen. Vor allem bedeutet für Fichte die Unterscheidung zwischen Kritik und System nicht, dass die Kritik für *alle* Systeme sei, sondern dass sie der Zugang zu *dem* philosophischen Standpunkt ist; ferner, während es für Schelling nicht nur ein System der Freiheit gibt, sondern die Bejahung der Freiheit *alle* Systeme möglich macht, ist hingegen für Fichte der Idealismus die einzig mögliche Philosophie, weil er *die* Philosophie *der* Freiheit ist. Schließlich ist für Fichte der Akt der Freiheit, mit dem die Philosophie beginnt, nicht eigentlich eine Wahl zwischen Idealismus und Realismus, weil er schon durch sich selbst eine Zurückweisung des Realismus und eine Annahme des Idealismus ist. Es wäre ohne Zweifel ebenso interessant wie lehrreich, Schritt für Schritt der gegensätzlichen Bewegung der scheinbaren Übereinstimmungen und wesenhaften Meinungsverschiedenheiten zu folgen, die sich über dieses Problem in den zitierten Schriften Schellings und Fichtes entwickelt. Aber das Problem der Wahl der Philosophie wird durchsichtiger werden, wenn wir es mit dem Problem der Kritik als realer Einführung in die Philosophie verknüpfen, d. h. als eines Zuganges zum philosophischen Standpunkt und einer Rechtfertigung des Ausgangspunktes der Philosophie. Dieses Problem der Kritik erscheint in erster Linie in jener – man könnte sagen: *zweiten* – *Darstellung der Wissenschaftslehre* aus der Zeit zwischen den Jahren 1796–1798. Diese ist nämlich gerade dadurch charakterisiert, dass Fichte in ihr sich bemüht, Zugang, Anfangspunkt und Prinzip in der Philosophie zusammenfallen zu lassen. Die der Philosophie vorausgehende Untersuchung besteht nicht mehr nur, wie in der Darstellung von 1794, in einer hypothetischen Definition der Philosophie, sondern in einer realen Einführung in die Philosophie, die sie in ihrer Möglichkeit begründet und ihr einen Ausgangspunkt sichert. Dies ist die Aufgabe der Kritik, die zeigt, wie der Zugang zum philosophischen Standpunkt in einem Akt der Freiheit besteht, in dem der Philosoph alles zur Systematisierung der Philosophie Notwendige findet: In dieser Weise enthält die Philosophie in ihrem eigenen Beginn die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit und geht von einem Prinzip aus, das durch sich selbst ihre eigene Zugänglichkeit garantiert. Die Bejahung der Freiheit ergibt sich aus der Philosophie, gerade inso-

fern sie deren Prinzip ist, noch mehr: deren Anfangspunkt und Beginn, ja: deren Bedingung und Zugang.

Es wird also günstig sein, sich direkt an die Schriften zu wenden, die die „zweite Darstellung der Wissenschaftslehre“¹ ausmachen, und die dort enthaltene Gedankenfolge einer Klärung näher zu bringen. Eine solche Untersuchung wird uns zu unerwarteten Ergebnissen in der Interpretation des fichteschen Denkens führen und wird zumindest dazu nützlich sein, einige Missverständnisse zu beseitigen. Für Fichte ist in der Definition der Philosophie die Unterscheidung zwischen gemeinem Standpunkt und philosophischem Standpunkt eingeschlossen. Die Philosophie transzendiert das reale Wissen, das natürliche Denken, die gegenständliche Erkenntnis der Wissenschaft, gerade weil sie von hier aus das Fundament sucht und legt: die Philosophie ist nicht nur Wissen, sondern Wissen des realen Wissens, ist nicht nur Denken, sondern Denken des natürlichen Denkens, ist nicht nur Wissenschaft, sondern Wissenschaftslehre. Das natürliche Denken ist gegenständlich und realistisch, während das philosophische Denken überhaupt nicht gegenständlich und realistisch sein kann, gerade weil es die Erfahrung transzendiert, um ihr ein Fundament zu legen und dadurch auch die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Das natürliche Denken kann nicht beanspruchen, philosophisches Denken zu werden, weil es jene Unterscheidung in Subjekt und Objekt voraussetzt, die das philosophische Denken erst begründet. Der philosophische Standpunkt ist also notwendig verschieden von dem gemeinen. Infolgedessen kann sich die Definition der Philosophie nicht darauf beschränken, nur logisch und hypothetisch zu sein, sondern muss notwendig das Problem der Möglichkeit der Philosophie stellen; denn sie *muss* notwendig das Problem der Möglichkeit des philosophischen Standpunktes stellen, der wesentlich verschieden ist von dem gemeinen und der Möglichkeit des Überganges vom

1 Unter „zweiter Darstellung“ versteht man jene, von denen Fichte (im Philosophischen Journal 1797) nur die berühmten *Zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre* und das erste Kapitel mit dem Titel *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* veröffentlichte. Den Rest beließ er im Zustand von fortlaufenden Vorlesungen. Er ist 1937 von H. Jakob veröffentlicht worden, unter dem Titel *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte*, und lässt sich ins Jahr 1798 einordnen. Die erstgenannten zitiere ich in der Ausgabe Medicus (mit dem Zeichen M III) und letztere in der Ausgabe Jacob (J. G. FICHTE, *Nachgelassene Schriften*, Band 2, mit dem Zeichen NS). In die Aufstellung dieser „zweiten Darstellung“ gehen auch die *Grundlage des Naturrechts* vom Jahre 1796 ein und *Das System der Sittenlehre*, vom Jahre 1798, diese zitiere ich nach der Ausgabe Medicus (mit dem Zeichen M II). Als Einführung und Vorbereitung in die „zweite Darstellung“ kann man die polemische Schrift *Vergleich zwischen dem von Prof. Schmitt dargestellten System und der Wissenschaftslehre* betrachten, die im Philosophischen Journal 1795 veröffentlicht wurde. Ich zitiere sie nach *Sämtliche Werke* (mit dem Zeichen SW II). Für eine weitere Vertiefung in den Problemkreis dieses Aufsatzes erlaube ich mir auf mein Buch *Fichte*, Bd. 1, Edizioni di Filosofia, Turin 1950, zu verweisen.

gemeinen Standpunkt zum philosophischen. Und dies nimmt sich die Kritik vor, die also verschieden ist von der Philosophie; denn während die Philosophie Metaphysik und System ist, d. h. Erklärung des realen Wissens vom philosophischen Standpunkt aus, ist die Kritik die Lösung des Problems der Möglichkeit der Philosophie und zugleich reale Einführung zu jenem philosophischen Standpunkt, von dem aus man im Bewusstsein, einen festen Ausgangspunkt zu besitzen, die Philosophie entwickeln kann. Dies alles zeigt, dass die Philosophie ohne Kritik nicht möglich ist: Es ist nicht möglich zu philosophieren, ohne zugleich über die Philosophie zu philosophieren, d. h. ohne das Problem der Möglichkeit der Philosophie zu stellen und zu lösen. Eine Philosophie, die die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit nicht kennt und sich nicht bewusst auf den philosophischen Standpunkt stellt, ist überhaupt keine Philosophie. Insbesondere muss zur Philosophie das Bewusstsein der Unterscheidung zwischen dem eigenen Standpunkt und dem gemeinen gehören und das Bewusstsein einer Handlung, mit der der Philosoph absichtlich den Übergang von diesem Standpunkt zu jenem vollzieht.

Nun zeigt sich es gerade hier, dass das Problem der Wahl der Philosophie von Bedeutung ist; denn gerade in diesem Punkt unterscheiden sich die Philosophien. Es gibt eine Philosophie, die weiß, dass ihr eigener Standpunkt verschieden ist von dem gemeinen, und dass man, um zu ihm einen Zugang zu finden, eine freie Handlung vollziehen muss. Und es gibt eine andere Philosophie, die das nicht weiß. Nur die erste ist wahrhaft Philosophie, da sie die eigenen Bedingungen kennt und die eigene Möglichkeit rechtfertigt, während die zweite, in Unwissenheit über all dies, nicht den Namen der Philosophie verdient. Wenn wir kurz die Ergebnisse unserer Untersuchung vorwegnehmen, können wir schon jetzt sagen, dass die erste der Idealismus ist (der also *die* Philosophie ist) und dass die zweite der Realismus ist (der deshalb *Nicht*-Philosophie ist). Der Realismus ist sich über die Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt überhaupt nicht im Klaren, noch über den Akt der Freiheit, mit dem man von einem zum anderen übergeht, während der Idealismus sich über all dieses im Klaren ist, oder besser: sich als das Bewusstsein jener Unterscheidung und jenes Überganges zeigt. Deshalb ist der Idealismus Philosophie, weil er die einzig mögliche Philosophie ist, während der Realismus keine Philosophie ist, weil er *Nicht*-Philosophie ist. Der Streit zwischen Idealismus und Realismus liegt außerhalb der Philosophie und wird von der Kritik verurteilt, die den Idealismus von der Pflicht entbindet, den Realismus zu widerlegen, gerade weil sie diesen in demselben Augenblick vernichtet, in dem sie jenen als die einzig mögliche Philosophie aufzeigt. Wir müssen also im einzelnen die Haltung des Realismus und Idealismus prüfen, angesichts der zwei vorgenannten Bedingungen der Möglichkeit der Philosophie, d. h. der Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt und der freien Handlung des Überganges vom gemeinen Standpunkt zum philosophischen.

1.2 Die Haltung des Realismus und des Idealismus und deren Unterscheidung

Die Philosophie setzt als erste Bedingung der eigenen Möglichkeit die Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt voraus, gerade weil sie als solche die Erfahrung transzendiert. Sowohl der Idealismus als auch der Realismus transzendieren die Erfahrung, weil beide sie erklären und rechtfertigen wollen. Die Erfahrung stellt eine untrennbare Einheit von Subjekt und Objekt, von Intelligenz und Ding dar: Der Realist abstrahiert von der Intelligenz, der Idealist von dem Ding, so dass der erste ein Ding an sich übrig behält, der zweite eine Intelligenz an sich als Erklärungsgrund der Erfahrung.² Beide erheben sich über die Erfahrung, um sie zu begründen. Aber der Unterschied liegt darin, dass der Idealist sich bewusst ist, dass das Transzendieren der Erfahrung die Unterscheidung des philosophischen Standpunktes von dem gemeinen voraussetzt, während der Realist nicht darum weiß. Es trifft sich deshalb, dass der Idealismus, gerade durch das Transzendieren der Erfahrung, den gemeinen, objektgebundenen und realistischen Standpunkt verlässt und sich entschieden in den philosophischen Standpunkt stellt. Dieser transzendiert zwar die Erfahrung, kann aber dadurch natürlich nicht das Denken transzendieren, so dass der Idealist das Denken selbst als Fundament der Erfahrung nimmt. Der Realist dagegen transzendiert die Erfahrung, aber er weiß nicht, dass dies besagen will, sich in einen, vom gemeinen Denken verschiedenen Standpunkt zu stellen, und somit bleibt er in dem gemeinen Standpunkt; und doch, da er die Erfahrung transzendiert, kommt er zu einem gewissermaßen philosophischen Standpunkt, d. h. er stellt den gemeinen Standpunkt als philosophischen dar und verabsolutiert die objektive Perspektive des gemeinen Bewusstseins, so dass er als Fundament der Erfahrung, die von dem natürlichen Denken bezeugte Gegenständlichkeit der Dinge nimmt. Zusammenfassend gesehen, ist das Ding an sich das philosophische Fundament, das man erhält, wenn man, mit der Erklärung der Erfahrung, diese transzendiert ohne zu wissen, dass dieses Transzendieren zwar eine Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt bedeutet; während man dagegen das Ich an sich als das philosophische Fundament erhält, wenn man dieselbe Handlung ausführt, aber mit dem Bewusstsein jener Unterscheidung. Der Unterschied zwischen Idealismus und Realismus besteht also darin, daß zwar beide sich als Philosophie setzen, aber der eine erkennt, der andere erkennt nicht, dass die Möglichkeit der Philosophie von der Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt abhängt, so dass der eine mit einem „Widerspruch zwischen Sagen und Tun“ behaftet ist, der hingegen vom anderen nicht begangen wird. Anders ausgedrückt: Der Idealismus sagt das, was er tut und tut das, was er

2 M III, 9–12.

sagt, während der Realismus nicht das sagt, was er tut und nicht tut, was er sagt: so läßt sich m. E. eine ausdrückliche Erklärung Fichtes in ihrem Sinn erweitern, wenn er von den Dogmatikern sagt: „das, was sie sagen und das, was sie tun, steht im Widerspruch.“³

Die Ergebnisse zu diesen verschiedenen Ausgangsstellungen des Idealismus und Realismus lassen sich, wie mir scheint, in folgender Weise verdichten. Der Widerspruch zwischen Sagen und Tun, der am Realismus haftet, hat zwei Folgen: Das Denken im Realismus ist unreal und steht im Widerspruch zum gemeinen Denken. Das Denken im Idealismus hingegen ist, aufgrund seiner ihm eigentümlichen Übereinstimmung zwischen Sagen und Tun, real und bestätigt das gemeine Denken. Aus der Unbewusstheit der Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt leitet sich für den Realismus ein erster Widerspruch zwischen Sagen und Tun ab: Der Realist behauptet, dass in seiner Philosophie das Denken die Wirklichkeit erkennt, die wahrhafte Wirklichkeit; tatsächlich aber ist dieses Denken derart, dass es nicht nur nicht irgendeine Wirklichkeit erkennt, sondern sich im Gegenteil willkürlich den Anspruch anmaßt, die Wirklichkeit zu erzeugen. Die Philosophie, die objektiv sein will, d. h. um das Sein wissen will, ist im Gegenteil willkürlich schöpferisch, d. h. Erzeugerin des Seins. Das Ding an sich ist eine willkürliche Erdichtung, die sich nicht bewusst ist, eine solche zu sein. Der Realist stellt es als die Wirklichkeit dar. Tatsächlich aber ist es eine bloße Erdichtung, das keinerlei Wirklichkeit hat, „außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse“ und das „ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet“: eine Erdichtung, dazu bestimmt, eine solche zu bleiben. Es handelt sich bei dem Ding an sich um eine „völlige Chimäre“, da es nicht nur „nicht etwa in der Erfahrung vorkommt“, sondern vollends „gar nicht im Bewußtsein vorkommt“: es ist nicht einmal ein mittelbarer Gegenstand des Bewusstseins und somit „ein sehr willkürliches problematisches Denken“.⁴ Indem die Philosophie des Realisten den gemeinen Standpunkt für philosophisch ausgibt, will sie um das Sein wissen, aber wovon der Realist spricht, ist leer, da das Sein nur Sinn hat in Verbindung mit dem Wissen; und gerade von dieser Verbindung Klarheit zu gewinnen, ist das, worum es geht: seine Philosophie ist abstrakt, formal, willkürlich, phantastisch, also weit entfernt, die Wirklichkeit zu erkennen. Die Realisten „gehen von irgendeinem Begriff aus: Ganz unbesorgt, woher sie diesen selbst genommen, und woraus sie ihn zusammengesetzt haben, analysieren sie ihn, kombinieren ihn mit anderen, über deren Ursprung sie ebenso unbekümmert sind; und dieses ihr Raisonement ist selbst ihre Philosophie. Ihre Philosophie besteht demnach in ihrem eigenen Denken“; sie gehen von „einem toten Begriff“ aus und beanspruchen, mit dem bloßen Den-

3 M III, 94.

4 M III, 12, 15; NS 346 f.

ken, daraus etwas zu ziehen, was im Grunde nur ein bloßes „Kunstprodukt“⁵ ist. Es handelt sich um eine „Formularphilosophie“, die von einem „unbestimmten Denken“ ausgeht, d. h. von einer nicht bewussten Abstraktion, die „Begriffe ohne Objekt, ein leeres Denken“ gibt, die ein „willkürliches Nachmachen der ursprünglichen Handlungsweisen der Vernunft“⁶ ist.

Das Absurde hieran ist, dass der Realist mit diesem abstrakten und willkürlichen Denken behauptet, die Wirklichkeit zu ergreifen und zu erkennen. Daraus folgt, dass er letztlich dem bloßen Denken die Macht verleiht, Wirklichkeit zu erzeugen, derart, dass er aus dem bloßen Begriff die Existenz ableiten will, „ungefähr so wie die, welche das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriffe demonstrieren, das Dasein Gottes als eine bloße Folge ihres Denkens ansehen müssen“.⁷ Da die philosophische Reflexion im Realismus nichts anderes ist als nur den gemeinen Standpunkt zu verabsolutieren, besteht sie im Denken, das beansprucht, im Denken Wirklichkeit zu bilden und zu erdichten. Fichtes Aussagen gegenüber diesem „Denken“, das „Erdenken“ ist, gegenüber diesem „Räsonnieren“, das „Erräsonnieren“ ist, lassen sich vermehren bis hin zu jenen klaren und unmissverständlichen Formulierungen der *Rückerinnerungen*, *Antworten*, *Fragen* vom Jahr 1799 und dem *Sonnenklaren Bericht* vom Jahr 1801. Der Realist „stellt sich in den Standpunkt des gemeinen Denkens und hat nichts Geringeres zur Absicht, als die Sphäre desselben zu erweitern, und durch die Kraft seiner Syllogismen neue Objekte des natürlichen Denkens zu erschaffen“. Das Denken im Realismus ist „ein Hervorbringen und Erschaffen eines ganz Neuen“; der Realist fasst die Metaphysik auf als „das System reeller, durch das bloße Denken hervorgebrachter Erkenntnisse“ und entwickelt eine Philosophie, „die sich neue Wahrheiten erräsonniert“; er beansprucht die Möglichkeit durch freies, willkürliches Denken gewisse Erkenntnisse und Begriffe zu erzeugen, „neue Tatsachen zu erdenken“.⁸

Aus der Unbewusstheit der Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt leitet sich für den Realismus ein zweiter Widerspruch zwischen Sagen und Tun ab: Der Realist behauptet, dass das Denken in seiner Philosophie den gemeinen Standpunkt erklärt, tatsächlich aber ist dieses Denken derart, dass es nicht nur unvermögend ist, den gemeinen Standpunkt (d. h. die Erfahrung) zu erklären, sondern zu ihm auch in direktem Gegensatz steht. Vom Ding an sich möchte der Realismus alle Bestimmungen des Bewusstseins ableiten. Aber dabei erklärt er nicht die Intelligenz und deshalb begründet er nicht wirklich die Erfahrung, weil er das Subjekt leugnet, das den einen der zwei wesentlichen Bestandteile der Erfahrung ausmacht. Vor allem ist es unmöglich, die

5 M III, 37 f.

6 M II, 9, 587; NS, 432, 558.

7 M III, 55.

8 M III, 203 f., 208, 211, 215 f., 555 f.

realen Bestimmungen des Bewusstseins von einer Abstraktion herzuleiten. „Ihr Ding an sich, das ein bloßer Gedanke ist, soll auf das Ich einwirken! Haben sie ihre erste Rede wieder vergessen; und ist ihr Ding an sich, das noch soeben ein bloßer Gedanke war, jetzt etwas anderes als ein bloßer Gedanke? Oder wollen sie in allem Ernste einem bloßen Gedanken das ausschließende Prädikat der Realität, das der Wirksamkeit, beimessen?“⁹ Überdies ist es unmöglich, dass sich von dem Ding an sich her eine Vorstellung ergibt. Der Übergang von dem Ding an sich zur Vorstellung lässt sich nicht mit der Kausalität erklären, die nur zwischen Dingen vorkommt, d. h. ausschließlich in der Reihe des Seins, niemals aber als Wirkung, die ein Wesen haben könnte, das, wie die Intelligenz, sich auf sich selbst zurückwendet, und nur in dieser Rückwendung zu sich besteht: „den Übergang vom Sein zum Vorstellen sollten sie nachweisen; dies tun sie nicht, noch können sie es tun; denn in ihrem Prinzip liegt lediglich der Grund eines Seins, nicht aber [der] des dem Sein ganz entgegengesetzten Vorstellens“.¹⁰

In die ungeheure Lücke, die der Realismus zwischen den Dingen und Vorstellungen offen lässt, setzt er keine Erklärung ein, sondern nur einige leere Worte.¹¹ Auf diese Weise zeigt sich der Realismus „unfähig zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Untauglichkeit“.¹² Aber der Realismus erklärt und begründet nicht nur nicht den gemeinen Standpunkt, das reale Wissen, die Erfahrung, sondern kommt, gerade weil er beansprucht, neue Erkenntnisse und neue Fakten hervorzubringen, nicht über den Anspruch hinaus, das Wissen zu erweitern, das zu erklären gerade die Aufgabe ist, um die es geht: Der Realismus beansprucht, dass das philosophische Wissen an die Stelle des gemeinen Wissens treten könne oder auch, dass es über das gemeine Wissen hinaus noch ein anderes Wissen gebe, über das reale Bewusstsein hinaus noch ein anderes, künstlich hervorgebrachtes Bewusstsein, was einen direkten Widerstreit zu dem realen Wissen bedeutet. „Wollten solche Philosophen konsequent sein, so müssten sie den gemeinen Verstand als unzulänglich erklären für die Geschäfte des Lebens, indem sonst ihr erweiterndes System überflüssig geworden wäre“.¹³ „Das gemeine und allein reelle Denken erweitern wollen“, heißt, sich mit dem gemeinen Standpunkt in Konflikt setzen zu wollen, und heißt verkennen, dass dieser „uns mit einem Male, für alle Ewigkeit gegeben“¹⁴ ist.

Im Idealismus hingegen liegt eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Sagen und Tun vor. Die erste Folge dieser Übereinstimmung ist, dass er die völlige Künstlichkeit des philosophischen Denkens behauptet, das einen vom gemeinen

9 M II, 67.

10 M III, 20.

11 M III, 22.

12 M III, 19.

13 M III, 556.

14 M III, 204, 216.

Denken verschiedenen Standpunkt hat. Das Ergebnis ist, dass das philosophische Denken gerade auf Grund der Bewusstheit der eigenen Künstlichkeit die wahre, ihm gemäße Wirklichkeit erreicht, die darin besteht, Darstellung der Wirklichkeit zu sein. Jedoch, das Ich oder die Intelligenz ist keine Erdichtung, sondern eine Wirklichkeit in dem Sinne, dass es wirklich im Bewusstsein gegenwärtig ist und als solches von dem ergriffen wird, der es bejaht. Gerade weil der Idealist sich der unausweichlichen Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt bewusst ist, und somit des unausweichlichen künstlichen Charakters des Anfangspunktes des Philosophierens, „stellt er ein Experiment an: das zu Untersuchende in die Lage zu versetzen, in der bestimmt diejenige Beobachtung gemacht werden kann, welche beabsichtigt wird, [- dies] ist seine Sache“¹⁵: Der Idealist sucht nach der einzig möglichen Art, in der er die Wirklichkeit finden kann. Der Realist, der sich der Unterscheidung nicht bewusst ist, glaubt sie zu finden, erdichtet sie aber tatsächlich; der Idealist aber, gerade weil er sich jener Unterscheidung bewusst ist, weiß, dass die einzig mögliche Art sie zu finden, darin liegt, den unausweichlichen künstlichen Charakter des Anfangspunktes zu erkennen, d. h. ihn frei hervorzubringen – ein Experiment, einen Akt, eine Handlung zu vollführen. Der Realist glaubt, die Wirklichkeit finden zu können, wobei er dieses unausweichliche Hervorbringen ignoriert; womit zwar auch er in dem Hervorbringen endet, aber derart, dass er die Wirklichkeit willkürlich erdichtet, und sie deshalb nicht findet. Der Idealist möchte sie finden, weiß aber, dass er dieses Hervorbringen leisten muss, und in diesem Hervorbringen findet er sie und erdichtet sie deshalb nicht. „Der Idealist zeigt die Tätigkeit des Vorstellenden, die er als Erklärungsgrund der Vorstellungen nimmt, allerdings im Bewusstsein auf, jedoch, wie es sich von selbst versteht, nicht in einer notwendigen und also gefundenen, sondern in einer freien tätig hervorzubringenden Vorstellung“.¹⁶ Das Prinzip des Idealisten, d. h. die Intelligenz, das Ich, kommt im Bewusstsein wirklich vor und ist deshalb nicht „etwas lediglich durch Abstraktion Hervorgebrachtes“¹⁷; im Bewusstsein aber „ist nicht etwas Gegebenes, sondern durch einen freien Akt der Tätigkeit, in der freien Handlung des sich selbst Setzens Gefundenes.“¹⁸ Gerade weil der Idealist ein Hervorbringen leistet und seinen eigenen Standpunkt von dem gemeinen unterschieden hat, findet er als „Tatsache des Bewusstseins“ sein Prinzip: nicht als Tatsache des realen Bewusstseins vom gemeinen Standpunkt aus gewonnen, sondern als Tatsache seines, des Philosophen Bewusstseins.¹⁹ „Da der Philosoph dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewusstsein nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Akt der Willkür, der ihm

15 M III, 38.

16 NS, 349.

17 M III, 10.

18 NS, 348.

19 M III, 49.

erlaubt ist, und welcher der freie Entschluß philosophieren zu wollen selbst ist, in seinen Anfangspunkt“.²⁰

Das philosophische Denken des Idealisten weiß also, dass nur Denken ist und dass die Wirklichkeit außerhalb seiner liegt, d. h. genau der gemeine Standpunkt, das reale Wissen, das Bewusstsein. Die Philosophie ist nur Philosophie, d. h. nur Darstellung, Darlegung, Rekonstruktion, Abbild der Wirklichkeit. Im Idealismus ist die Philosophie „nicht Erzeugerin einer Erkenntnis: sie ist nur Beobachterin des menschlichen Geistes in der ursprünglichen Erzeugung aller Erkenntnis“.²¹ Kraft dieses ihres wesenhaften Charakters als Darstellung bleibt die Philosophie „in der Region des Denkens“ und erhebt nicht den Anspruch, „aus Gedanken etwas Wirkliches herzuleiten“, und somit „aus der Region des Denkens in die davon ganz unterschiedene Region des wirklichen Seins überzugehen“.²² „Die Philosophie kann nur Fakta erklären, keineswegs selbst welche hervorbringen, außer daß sie sich selbst, als Tatsache, hervorbringt“.²³ Hierin liegt nun dies: „Der Idealismus kann nie Denkart sein, sondern er ist nur Spekulation“.²⁴ Über diesen Punkt drückt sich Fichte immer klarer aus, bis hin zu den lichtvollen und eindeutigen Formulierungen der Rückerinnerungen: Das philosophische Denken hat nur die Absicht, das gemeine und allein reelle Denken erschöpfend zu umfassen und darzustellen: es „bedeutet nichts, und hat nicht den mindesten Gehalt“; das philosophische Denken ist lediglich das Instrument, mit dem die Wirklichkeit dargestellt wird, das Bewusstsein, das Leben: „ist das Werk fertig, so wird das Instrument als unnütz weggeworfen“; die Spekulation ist nur „eine Beschreibung und Darstellung des realen Denkens“, und wenn man zur reinen Spekulation gelangt ist, verschwindet die Realität notwendigerweise,²⁵ bis hin zu den berühmten Erklärungen des *Sonnenklaren Berichtes*: „Die Wissenschaftslehre gibt sich bloß für eine Abbildung des Lebens, keineswegs für das wirkliche Leben selbst aus [...]. Kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche ist einer des wirklichen Lebens [...]. Es sind eigentlich nur Gedanken von Gedanken, die man hat, oder haben sollte“.²⁶ Zusammenfassend gesagt: Die Wirklichkeit der Philosophie besteht darin, nur Darstellung der Wirklichkeit zu sein: die Erkenntnisse der Philosophie sind nicht reale Erkenntnisse, sondern nur Abbildungen der realen Erkenntnisse. Die Wirklichkeit des philosophischen Denkens erschöpft sich in ihrem Darstellungscharakter.

20 M II, 10.

21 NS, 536.

22 M III, 122.

23 Ebd.

24 M III, 39.

25 M III, 205 ff.

26 M III, 620.

Aber gerade diese bewusste und begrenzte Wirklichkeit des philosophischen Denkens garantiert ihm seine wahre und tiefe Wirklichkeit, die darin besteht, Darstellung der Wirklichkeit zu sein. Für den Idealismus ist die Philosophie real und keine Formularphilosophie, gerade weil sie nur Darstellung ist und dadurch in Wahrheit die Wirklichkeit darstellt. „Es ist die Hauptsache der Wissenschaftslehre, dass gar nicht etwas Totes aufgestellt wird, in welchem die Begriffe liegen, sondern sie stellt etwas lebendes Selbsttätiges auf.“ Die Wirklichkeit des Bewusstseins darzustellen, dies ist „der Hauptpunkt einer realen Philosophie“.²⁷ „[...] die Handlung, durch welche das Ich sich selbst, und mit ... sich selbst alles setzt, was da ist [...] – *sie geschieht wirklich*; sie selbst ist alles, was da ist und war und sein wird, und wie irgend etwas ist, ist sie: und darum ist die Wissenschaftslehre eine durchaus reelle Philosophie, in welche, ihrer Natur nach gar keine Erdichtung durch Freiheit Eingang findet“.²⁸ Der Philosoph bringt die Wirklichkeit in einen Gesichtswinkel, aus dem sie besser beobachtet werden kann. Aber es ist die Wirklichkeit selbst, die sich manifestiert, und der Philosoph würde entgegen seinem eigenen Zweck arbeiten, wenn er in die der Wirklichkeit eigene Weise ihrer Manifestation künstlich eingreift, von der er nur ein Bild liefern soll.²⁹ Die Philosophie ist also real, weil sie nur die notwendige Struktur der Wirklichkeit des menschlichen Geistes aufzeigt, die sie treu rekonstruiert.

Auch in einem anderen Sinn gibt es im Idealismus eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Sagen und Tun: Der Idealist behauptet, dass das philosophische Denken, das einen vom gemeinen Denken verschiedenen Standpunkt einnimmt, sich auf einer Ebene entfaltet, die von der der Erfahrung völlig verschieden ist. Das Ergebnis ist, dass es, gerade weil es sich ganz außerhalb des Bereiches der Erfahrung stellt, diese erklären kann, und gerade weil es sich von ihr entfernt, nie mit dem gemeinen Standpunkt in Konflikt geraten kann, sondern sich im Gegenteil mit ihm verträgt und ihn bestätigt. Aufgabe der Philosophie ist die Erklärung des realen Bewusstseins: Der Idealist „erklärt die Bestimmungen des Bewußtseins aus dem Handeln der Intelligenz“. Auf der einen Seite hat der Philosoph das in einem freien bewussten Akt hervorgebrachte und gefundene Selbstbewusstsein, die Intelligenz an sich, und auf der anderen Seite hat er das reale Bewusstsein, das gemeine Wissen. Er muss von dem einen zum anderen hinübergehen, wobei sich beide auf verschiedenen Ebenen befinden. Dieser Übergang ist reine philosophische Reflexion, und die Philosophie besteht nur aus diesem Übergang. „Der Weg des Idealismus geht von einem im Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denkakts, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigentümlicher Boden. Es ist nicht Tatsache

27 NS, 548, 519.

28 SW II, 451.

29 M III, 38.

des Bewußtseins, gehört nicht in den Umfang der Erfahrung; wie konnte so etwas je Philosophie heißen, da ja diese den Grund der Erfahrung aufzuweisen hat, aber der Grund notwendig außerhalb des Begründeten liegt“.³⁰ Diese rein philosophische Deduktion besteht, wie bekannt, in dem Aufweis: kein Selbstbewusstsein ohne Bewusstsein, kein Bewusstsein ohne all seine notwendigen Bestimmungen, usw.

Auf solche Weise ist die philosophische Deduktion, gerade weil sie auf einer anderen Ebene bleibt, imstande, die Erfahrung zu erklären, d. h. sie völlig in ihrer Entstehung zu rekonstruieren. Das System der Philosophie und das der Erfahrung stehen auf grundverschiedenen Ebenen: nur das zweite ist Wirklichkeit, während das erste nur die Darstellung und die Abbildung von ihr ist. Und doch, auch wenn man den Unterschied der Ebenen einberechnet, korrespondieren beide Systeme vollkommen, weil sie dieselbe Sache sind, unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet: Sie sind die Erfahrung in ihrer Wirklichkeit und die Erfahrung philosophisch betrachtet, die reale Erfahrung und die dargestellte Erfahrung, die Erfahrung a posteriori und die Erfahrung a priori. Der Unterschied zwischen a posteriori und a priori liegt genau in dem Unterschied zwischen Wirklichkeit und philosophischer Darstellung: Gerade weil die Philosophie eine bloße Darstellung der Erfahrung ist, kann sie die Deduktion hiervon sein, d. h. sie kann die Erfahrung in ihrer Apriorität wiedergeben. A priori und a posteriori sind nur Standpunkte, nämlich der philosophische und der gemeine Standpunkt, und gerade weil sie bewusst zu unterscheiden sind, kann man sagen, dass die Philosophie die gesamte Erfahrung antizipiert: „das intelligible Ich und das empirische der gesamten Erfahrung, oder das a priori und das a posteriori sind ganz dasselbe, nur angesehen von verschiedenen Seiten“.³¹ Das Ergebnis ist also: Während der Realismus die Erfahrung nicht erklärt, gerade weil er sich nicht vom gemeinen Standpunkt entfernen will, sondern ein neues künstliches Bewusstsein erzeugt, das beansprucht, das Wissen zu erweitern, kommt dagegen der Idealismus, gerade weil er bewusst eine nur künstliche und darstellende Reflexion entwickelt, letztlich mit der Erfahrung selbst zum Einklang, die er in ihrer Apriorität betrachtet.

Gerade deshalb wird im Idealismus die philosophische Reflexion nie in Widerstreit mit der Erfahrung und dem realen Wissen geraten können – die Philosophie kann nicht im Streite liegen mit dem realen und natürlichen Bewusstsein, denn sie steht auf einem ganz anderen Felde.³² Gerade weil die Philosophie nur darstellend ist, stört sie nicht das gemeine Wissen, beansprucht sie nicht, dieses zu erweitern, sucht sie nicht, an seine Stelle zu treten, sondern bestätigt es viel-

30 M III, 32; vgl. M II, 24; NS, 461, 499, 500; SW II, 499.

31 NS, 537; vgl. NS, 13, 461; M III, 31, 579; SW II, 450, 474, 478.

32 M III, 211.

mehr letztlich, indem sie behauptet, wirklich sei gerade das, was vom gemeinen Standpunkt aus wirklich ist, und indem sie als solche das Wirkliche darstellt und von ihm das a priori wiedergibt. „Das Resultat einer wissenschaftlichen Philosophie ist, dass hinter der Erfahrung nichts mehr sei [...] Es gibt keine Wahrheit als die des gemeinen Menschenverstandes, so sagt auch die Philosophie“.³³ „So lange einer noch denkt und ansteht, dass es im täglichen Leben doch ganz anders sei, der ist noch nicht im reinen, hat noch nicht die wahre philosophische Ansicht, ist noch nicht im rechten Gesichtspunkt. Den Glauben an die Realität der Dinge außer uns im wirklichen Menschen stört den Idealismus so wenig, dass er ihn vielmehr gegen alle Zweifel der verirrtten Spekulation befestigt, indem er den Gesichtspunkt, von welchem aus derselbe stattfindet, und die Gründe, warum er auf ihm notwendig stattfindet, aufweist“.³⁴

Der Realismus enthält also einen Widerspruch zwischen Sagen und Tun, weil er Wirklichkeit eine bloße Erdichtung nennt und mit dem Bewusstsein, das er doch befestigen möchte, in Widerstreit gerät. Aber ein solcher Widerspruch geht auf einen anderen, noch tieferen zurück: Der Realismus hat die Erfahrung transzendiert, ohne sich dessen, was er tat, bewusst zu sein, ohne zwischen gemeinem und philosophischem Standpunkt zu unterscheiden. Den gemeinen Standpunkt in einen philosophischen umzuwandeln, heißt ein Ungeheuer erzeugen, das weder philosophisches, noch reales Wissen ist: philosophisches Wissen nicht, weil es noch objektgebunden ist, reales Wissen nicht, weil es in einer Sphäre objektgebunden ist, in die das reale Wissen nicht reicht. Die Unzulänglichkeit des Realismus liegt einzig und allein darin, dass er nicht über die Philosophie reflektiert hat, sich nicht gefragt hat, wie denn die Philosophie überhaupt möglich sei, sondern zu philosophieren angefangen hat, ohne um diesen Anfang zu wissen, d. h. der Philosophie nicht die Kritik vorangestellt hat: Kurz gesagt, nicht Philosophie ist.

Der Idealismus dagegen ist wahrhaft Philosophie, gerade weil er mit dem Wissen um sein Tun den Anfang macht, d. h. mit dem Wissen, Philosophie zu sein. Die Kritik, die er vorausschickt, verleiht ihm das Bewusstsein darüber, dass die Philosophie nur möglich ist, wenn man den gemeinen von dem philosophischen Standpunkt unterscheidet, d. h. wenn sich zwei Reihen unterscheiden lassen: ein beobachtendes Ich und ein beobachtetes Ich, Philosophie und Wirklichkeit, philosophische Reflexion und reales Bewusstsein, Spekulation und Leben. Die Philosophie beginnt dort, wo sie beginnen konnte und somit sich vom Leben unterscheidet und es beobachtet. Hinsichtlich des realen Bewusstseins macht die Philosophie nichts anderes als betrachten, beobachten, schauen, analysieren, erwägen, beschreiben, darstellen. Und gerade im Idealismus „gibt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph

33 NS, 25.

34 NS, 353 f.

beobachtet, und die der Beobachtungen der Philosophen“: das eine ist der rein spekulative Standpunkt, das andere der des Lebens und der Wissenschaft.³⁵ Auf solche Weise kann nur dann die Philosophie entstehen, wenn man zwischen dem „ursprünglich“ Realen und der „spekulativen“ Philosophie unterscheidet: „eines ist das abstrakte Denken in der Philosophie, ein anderes ist das ursprüngliche und bestimmte Denken auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung“. Das „spekulative Ich“ beobachtet nur das „ursprüngliche Ich“, so daß die Philosophie nur eine „Theorie des Bewußtseins“³⁶ ist. Gerade deshalb ist der Idealismus die einzig mögliche Philosophie, die sich schon von ihrem Anfang her als Bewusstheit und Theoretisierung dieser Unterscheidung zeigt. Wir erinnern hierzu an die helle, voll-klare Seite der Rückerinnerungen: „Es gibt zwei sehr verschiedene Standpunkte des Denkens: den des natürlichen und gemeinen, da man unmittelbar Objekte denkt, und den des vorzugsweise sogenannten künstlichen, da man mit Absicht und Bewusstsein sein Denken selbst denkt. Auf dem ersten steht das gemeine Leben und die Wissenschaft (*materialiter sic dicta*); auf dem zweiten die Transzendentalphilosophie, die ich eben deswegen Wissenschaftslehre, Theorie und Wissenschaft alles Wissens – keineswegs aber selbst ein reelles und objektives Wissen – genannt habe“.³⁷ Sich aber bewusst in den philosophischen Standpunkt zu versetzen, d. h. das, was man tut, zu sagen und zu wissen, was man tut, dies ist das Eigentümliche einer von der Kritik vorbereiteten Philosophie, d. h. des Idealismus.

Die Konsequenz des Realismus dürfte der Beweis für die Unmöglichkeit der Philosophie sein. Wenn Philosophie nur im Transzendieren der Erfahrung objektgerichteten Denkens selbst möglich ist, so ist Philosophie nicht möglich. Wenn man aber das Bewusstsein hat, dass man sich in einen philosophischen Standpunkt versetzt, dann ist der Idealismus die einzig mögliche Philosophie. Er ist die Unterscheidung zwischen den zwei Standpunkten selbst, die schon den Beweis liefert, dass der Idealismus die einzig mögliche Philosophie ist.

1.3 *Der Anfang des Philosophierens als realer Akt der Freiheit*

Als zweite Bedingung der eigenen Möglichkeit setzt die Philosophie eine Handlung voraus, mit der der Philosoph vom gemeinen Standpunkt zum philosophischen übergeht. Diese Handlung ist notwendig ein Akt der Freiheit. „Es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe rei-

35 M III, 38 f.

36 M II, 409, 425, 472.

37 M III, 203.

chen, sondern von dem Anfangen der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt“.³⁸ Der Anfang des Philosophierens ist also notwendig ein realer Akt der Freiheit. Auch hier liegt der Unterschied zwischen Idealismus und Realismus in der Tatsache, dass im ersten jener Widerspruch zwischen Sagen und Tun fehlt, der hingegen die Stellung des zweiten kennzeichnet. Der Realist ist sich der Unterscheidung zwischen gemeinem und philosophischen Standpunkt nicht bewusst, und somit auch nicht der Notwendigkeit, die Philosophie mit einem Akt der Freiheit zu beginnen. Er nimmt also den gemeinen Standpunkt in den philosophischen hinüber, d. h. er erweitert das reale Wissen zum philosophischen und glaubt dabei, reine Spekulation zu treiben als notwendiges und allgemeingültiges, d. h. zwingendes Denken, ohne vorläufige Akte der Freiheit und ohne praktische Bedingungen. Des ungeachtet wird sein Anfang der Philosophie doch ein Akt der Freiheit sein, sei er auch unbewusst, so dass seine Theorie notwendig die verschleierte Form dieses unausweichlich anfänglichen Aktes der Freiheit annehmen wird. Der Idealist hingegen nimmt frei einen bewussten Freiheitsakt als Ausgangspunkt an, gerade weil er diese unausweichliche praktische Bedingung der Möglichkeit der Philosophie kennt, und lässt seine Spekulation mit dem Freiheitsbewusstsein selbst zusammenfallen, d. h. er stellt die Philosophie als Theoretisierung der Freiheit desselben Aktes dar, mit dem man an das Philosophieren geht. Wir wollen aus größerer Nähe dieses verwickelte Gedankengeflecht untersuchen und hierüber zu einer Klarheit im Ausdruck kommen, wie sie in Fichtes Text wünschenswert wäre.

Für den Realismus ergeben sich aus dieser seiner Ausgangsstellung neue Widersprüche zwischen Sagen und Tun. Der Realist behauptet vor allem, dass sein eigenes Denken allgemeingültige Spekulation ist, das aber tatsächlich nichts anderes ist als Ausdruck seiner persönlichen Neigung. Sein reales Handeln widerstreitet also seiner theoretischen Behauptung. Ferner vollzieht der Realist tatsächlich einen Freiheitsakt, um sich in das Philosophieren zu setzen, seine ausdrückliche Theorie jedoch leugnet überhaupt die Freiheit. Seine theoretische Behauptung widerstreitet dem realen Handeln. Vor allem beansprucht der Realist mit einem tatsächlich allgemeingültigen Denken zu philosophieren; er beansprucht, dass sich das Prinzip der Philosophie für alle beweisen lasse und zwar zwingend für alle und von allen wirklich erkannt, was nur aus seiner Erweiterung des realen Wissens und natürlichen Denkens zum philosophischen Denken hin folgen kann. Er ist sich nicht bewusst, mit einem Freiheitsakt zu beginnen, vollzieht ihn gleichwohl doch. Daraus ergibt sich Folgendes. Jener Freiheitsakt erfährt eine Bestimmung in der einzig möglichen Weise, in der er sich, wenn er unbewusst ist, ausüben lässt; d. h. er wird von der Neigung bestimmt. Der anfängliche Akt seiner Philosophie ist die Behauptung des eigenen Interesses für sich. Aber sein eigenes

„Selbst“ begreift er nur in bestimmter Weise, weil er, in seinem philosophischen Vertrauen auf das gemeine Denken, „sich selbst nur im Vorstellen der Dinge“ findet. Sein Selbstbewusstsein ist „zerstreut, auf den Objekten haftend, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenlesend“, sein Ich ist „nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen“, völlig bestimmt durch die Außenwelt, Produkt der Dinge, ohne Bewusstsein der eigenen Freiheit; das Interesse, das der Realist für sich hat, ist „Glaube an die Dinge, um seiner selbst willen, also mittelbarer Glaube an sein eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst“.³⁹ Seine Neigung ist sein Interesse für sein – von den Dingen beherrschtes und bestimmtes – Selbst: ist ein Freiheitsakt, der die Freiheit leugnet. Gerade diese Neigung drückt der Realist unbewusst in seiner Philosophie aus, die also der begriffliche Ausdruck und die in Verstandesbegriffen gefasste Wiedergabe eines unbewussten und verschleierte Glaubens ist. Deshalb behauptet der Realismus in der Tat letztlich den bloßen Instrument-Charakter jenes Denkens, das er als allgemeingültige Spekulation anbieten möchte, mit dem Anspruch allgemeiner Zustimmung. Seine Philosophie hängt vom Leben ab, die Theorie wird von der Neigung bestimmt, das spekulative Interesse vom praktischen Interesse beherrscht, die Wahrheit der praktischen Haltung untergeordnet: Das Denken dient ihm nur dazu, eine praktische Stellungnahme in Begriffe zu fassen, dient ihm nur als logisches Instrument, um die formale Widerspruchslosigkeit zu sichern, als Instrument aber, das selbst von untergeordnetem und niederem Wert ist. Der Realismus ist die theoretische Verabsolutierung eines praktischen Standpunktes, die philosophische Mystifizierung eines gelebten Glaubens: eine praktische, verschleierte Haltung, ein Glaube, der nicht weiß, dass er Glaube ist.⁴⁰ Der Realismus ist Nicht-Philosophie, denn er verbleibt im Erfahrungsbereich und drückt mit dem natürlichen Denken eine praktische Haltung aus, weshalb er sich nicht in den Standpunkt der Spekulation zu stellen vermag, den er doch festigen will.

Da ferner der Realist frei sein Philosophieren beginnt, ohne dies jedoch zu wissen, so wird seine Theorie Ausdruck jener Neigung, die praktisch eine Verneinung der Freiheit bedeutet. Seine Theorie ist die Behauptung des universalen Determinismus. „Nach ihm ist alles, was in unserem Bewusstsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, daß wir frei seien.“ Selbst das Bewusstsein der Freiheit ist nur die Unwissenheit über die Kausalität des Dinges an sich, so dass die Konsequenz des Realismus der Fatalismus ist: „Da sich nach seinem Systeme unsere Seele bloß leidend verhält, so findet im dogmatischen Systeme keine Freiheit statt, wenn anders der Dogmatiker konsequent sein will.“ Fatalismus aber bedeutet Materialismus: Der Realist „leugnet die Selbständigkeit des Ich gänzlich

39 M III, 17.

40 M II, 420.

ab, und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidenz der Welt: der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist⁴¹. Man beachte: Der Widerspruch des Realisten liegt nicht zwischen seiner Philosophie der Notwendigkeit und der Freiheit des realen Menschen, die der Realist in seinem Determinismus erklärt, sondern zwischen seiner ausdrücklichen Philosophie und ihm selbst als Philosophen, der, sei es auch nur unbewusst, den Bedingungen der Möglichkeit der Philosophie gehorcht.

Im Idealismus dagegen gibt es keinen Widerspruch zwischen Sagen und Tun. Der Idealist weiß, dass er mit einem Freiheitsakt unausweichlich beginnen muss, und das Prinzip seines Philosophierens ist gerade die theoretische Bejahung des praktisch vollzogenen Freiheitsaktes. Das Ergebnis ist, dass seine Philosophie echte Spekulation ist, die sich durch die einzig mögliche Allgemeingültigkeit auszeichnet und nach der die Philosophie verlangen kann und muss. Die Forderung, von der der Idealismus ausgeht, ist rein spekulativ. „Das Interesse des Philosophen ist bloß spekulativ.“⁴² Der Idealist will die Unabhängigkeit der Philosophie bewahren, um zu verhindern, dass sie außerspekulativen Faktoren untergeordnet werde. Gerade zu diesem Zweck, nämlich die Reinheit der Spekulation zu erhalten, bringt er die Spekulation mit dem praktischen Freiheitsakt in Einklang. Ist er sich doch des unausweichlichen, anfänglichen Freiheitsaktes bewusst, und auch darüber, diesen zu verkennen, heißt: ihn zu verschleiern, was in einer spekulativen Unterordnung enden würde, in dem rein instrumentalen Charakter des Denkens. Er bringt also die Spekulation mit dem praktischen Freiheitsakt in Einklang, lässt die Spekulation in der Anerkennung der anfänglichen Freiheit bestehen und stellt an den Anfang der Philosophie die Übereinstimmung der theoretischen und praktischen Bejahung der Freiheit.

Es scheint nach Fichte nur zwei Möglichkeiten für die Philosophie zu geben: entweder nur der „Ausdruck“ einer Neigung zu sein, oder die „Theorie“ der Freiheit. Dem unausweichlichen Freiheitsakt, mit dem sie beginnt, ordnet man entweder unbewusst das Denken unter, das dadurch zu dessem Instrument wird, oder man erkennt diesen Freiheitsakt theoretisch an, indem dieser zur Spekulation erhoben wird. Die Garantie des spekulativen Wertes der Philosophie beruht auf jener vollkommenen Übereinstimmung zwischen Sagen und Tun, die in dem Bewusstsein von der Unausweichlichkeit des anfänglichen Freiheitsaktes liegt sowie in der daraus folgenden theoretischen und spekulativen Bejahung der Freiheit, die man praktisch und real ausübt. Die theoretische Bejahung ist der praktischen nicht untergeordnet, gerade weil sie von ihr nicht die unbewusste, verschleierte Form ist, sondern die bewusste Anerkennung. Auch handelt es sich nicht um einen Moralismus, d. h. um eine Unterordnung der Spekulation unter die Moralität,

41 M III, 14 f.; NS, 347.

42 NS, 8.

sondern um eine Metaphysik der Freiheit: um eine theoretische Anerkennung der praktischen Bedingtheit der Philosophie, um eine systematische Theoretisierung jener Freiheit, die die Kritik als reale Einführung in die Philosophie anzeigt. Die Philosophie ist eine Theorie jener Freiheit, die in die Philosophie einführt. Die einzig mögliche Philosophie ist der Idealismus als Philosophie der Freiheit.

Um das Prinzip des Idealismus, d. h. das reine Ich, zu festigen, „bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz anderen Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Dasein versetzt werden: wenn dieses Vermögen der Freiheit nicht schon da ist, und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen“.⁴³ Daraus ergibt sich ein Begriff der Allgemeingültigkeit, der von dem des Realismus sehr verschieden ist. Die Spekulation des Realismus beansprucht Zustimmung von allen kraft eines zwingenden Beweises. Vom Idealismus aus betrachtet, kann die Philosophie keine Zustimmung erzwingen, da sie einen Freiheitsakt voraussetzt; wer aber diesen Freiheitsakt bewusst vollzieht, muss unbedingt die Wahrheit der Spekulation anerkennen, die sich auf diesen Akt gründet. Die Beweiskraft und Mitteilbarkeit der Philosophie ist mittelbar und von Freiheit bedingt: Diese ist die einzig mögliche Allgemeingültigkeit der Philosophie, aber sie ist auch die wahre Allgemeingültigkeit, die sich der einzig möglichen Philosophie würdig erweist. Wahre Allgemeingültigkeit hat jene Philosophie, die auch erklärt, warum viele nicht so weit kommen, sie zu erfassen. „Es gehört schon ein Grad der Selbständigkeit und Freiheit des Geistes dazu, um das Wesen der Intelligenz zu begreifen“.⁴⁴ „Man macht in unserem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie; daher kommt sie demjenigen als bodenlos vor, der dies nicht vermag ... Es ist notwendig, daß unsere Philosophie dieses recht laut bekenne, damit sie doch endlich mit der Zumutung verschont werde, den Menschen von außen anzudemonstrieren, was sie selbst in sich erschaffen müssen“.⁴⁵ Nicht alle gelangen zur Spekulation, aber alle können dorthin gelangen, sofern sie nur wollen: Es genügt, wenn sie wirklich jenen Freiheitsakt vollziehen, dessen theoretische Anerkennung das Prinzip der Philosophie ist. Und dann werden sie, wirklich frei, theoretisch die Freiheit begreifen und die Wahrheit finden. Dies ist der Grund, weshalb das Unvermögen der Philosophie, eine tatsächlich allgemeine Zustimmung zu erzwingen, ihre Allgemeingültigkeit nicht vermindert.⁴⁶ „Kein Philosoph kann auf Allgemeingültigkeit seines Systems Anspruch machen, welcher nicht Freiheit zugibt“.⁴⁷

43 M III, 91.

44 M III, 23.

45 M II, 420.

46 SW II, 443.

47 NS, 242; vgl. NS, 351; M III, 91.

1.4 Der Idealismus als Philosophie der Freiheit

Die Schlussfolgerung ist die: „Der Dogmatismus ist gar keine Philosophie ... Als einzig mögliche Philosophie bleibt der Idealismus übrig“.⁴⁸ Der Idealismus ist die einzig mögliche Philosophie, gerade weil es in ihm, der die Kritik als Reflexion über die Philosophie und als reale Einführung in die Philosophie voraussetzt, keinen Widerspruch zwischen Sagen und Tun gibt. Der Realismus dagegen gelangt nicht zur Philosophie: Er ist Nicht-Philosophie, weil wahrhaft spekulativen Wert nur die Philosophie als bewusste Freiheit hat. Diese Lehre von der spekulativen Überlegenheit des Idealismus über den Realismus erklärt Fichtes Lehre von der Wahl zwischen Idealismus und Realismus, die auf den ersten Blick jener zu widerstreiten scheint, die aber nur in ihrem Lichte untersucht werden darf. Realismus und Idealismus sind miteinander unverträglich, gegenseitig unwiderlegbar und deshalb Grenzpunkte eines Dilemmas hinsichtlich einer nur praktischen Entscheidung; diese sind auch, nach Fichte, die Grenzpunkte der Lehre von der Wahl, die jetzt im einzelnen untersucht werden soll.

Vor allem sind Realismus und Idealismus unverträglich, weil jeder von ihnen ein geschlossenes, einheitliches Ganzes ist, das als solches sich nach außen abschließt. Der Realismus macht aus dem Subjekt ein Akzidens des Objektes: Das Freiheitsbewusstsein, das für den Idealismus Prinzip ist, ist für ihn nur ein aus dem kausalen Determinismus des Objektes ableitbares Faktum. Der Idealismus macht aus dem Subjekt das Prinzip der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt: Die Objektgebundenheit des gemeinen Bewusstseins, das vom Realismus auf eine philosophische Ebene gehoben wurde, ist für ihn nur ein aus dem freien Handeln des Subjektes ableitbares Faktum. Daher „die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt“.⁴⁹ Für den Realisten ist das Ding selbständig und das Ich abhängig; für den Idealisten ist das Ich selbständig und das Ding abhängig. Der Realismus geht vom Sein und der Notwendigkeit aus; der Idealismus geht von der Aktivität und von der Freiheit aus. „Beide befinden sich daher in zwei ganz von einander abgeschiedenen Welten“.⁵⁰ Gerade deshalb sind die beiden Systeme gegenseitig unwiderlegbar. In ihren Gedankengängen sind sie sehr konsequent: Ihr Gegensatz bezieht sich nicht auf ihre Deduktion, sondern auf ihr erstes Prinzip. „Jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes leugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständig

48 M III, 22.

49 M III, 15.

50 M III, 94.

und sich vereinigen könnten“.⁵¹ Was für das eine erstes Prinzip ist, ist für das andere ableitbares Faktum. Der Realist kann an den Idealisten nicht die Instanzen des Objektes heranbringen, und der zweite an den ersten nicht die Instanzen des Subjektes; deshalb gelingt es ihnen nicht, sich gegenseitig zu widerlegen. Widerlegen bedeutet, das Falsche beweisen; aber der Beweis hat nur die Deduktion, nicht das Prinzip im Auge, was bedeutet, dass „alle Mitteilung der Überzeugung durch Beweis voraussetzt, dass beide Teile wenigstens über etwas einig seien“; zwischen Idealismus und Realismus aber gibt es schlechthin keinen gemeinsamen Punkt.⁵² In der Polemik mit dem Realisten Schmid drückte sich Fichte so aus: „Meine Philosophie ist nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nicht ist aus Einsicht. Er kann in das Gebiet, das ich umfasse, nicht hereindringen, er kann keinen Fuß über meine Grenze setzen. Wo ich bin, da ist er nie. Wir haben auch nicht einen Punkt gemein, von welchem aus wir uns gegenseitig verständigen könnten“.⁵³ Zusammenfassend gesagt, ist „der Streit beider Philosophen [...] nicht philosophisch, denn sie berühren einander nie, kommen nie auf einen Punkt: es herrscht unter ihnen eine völlig entgegengesetzte Denkart. Nur da, wo man mit den Prinzipien miteinander übereinkommt und die Folgen verschiedentlich ableitet, nur da findet ein philosophischer Streit statt“.⁵⁴

Da die gegenseitige Unverträglichkeit beider Systeme ihre gegenseitige Unwiderlegbarkeit ist, scheinen sie „in spekulativer Rücksicht [...] von gleichem Wert zu sein“; also „beide stehen nicht beisammen, aber auch keines von beiden kann etwas gegen das andere ausrichten“. Da zwischen ihnen kein philosophischer Streit vorliegt, bilden sie die Grenzpunkte eines Dilemmas hinsichtlich einer praktischen Entscheidung. Der Akt, der die Alternative auflöst, kann nur ein Entschluss der Willkür sein: Wer Vertrauen in die Dinge setzt, wählt den Realismus, wer in die Freiheit, den Idealismus.⁵⁵ Die Schlußfolgerung ist das berühmte Prinzip: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist; denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“.⁵⁶ Der Realismus ist die Philosophie der Faulen, Trägen, Schwachen, der Knechtseelen, also derer, die keinen Glauben an die Freiheit haben und somit nicht verstehen, frei zu sein. Gerade deshalb philosophieren sie über die Notwendigkeit. Der Idealismus ist die Philosophie der Tapferen, der Willensmenschen, der Aktiven, der Freien, also derer, die an die Freiheit glauben und somit verstehen frei zu sein. Gerade deshalb philosophieren

51 M III, 13.

52 M III, 92 f.

53 SW II, 456.

54 NS, 347.

55 M III, 8.

56 M III, 18.

sie über die Freiheit. Der Idealist und Realist sind zwei Typen: Der Realismus und Idealismus sind Ausdruck zweier Lebensauffassungen. Jeder wählt das System, in dem er besser seinen eigenen Glauben ausgedrückt sieht.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist das vorzügliche Kriterium des Idealismus die Pflichtgemäßheit, deren Bewusstsein sich nur mittels des moralischen Gesetzes vollzieht – so der zentrale Glaube des Idealismus. Die Philosophie „wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Produkt der eisernen Notwendigkeit, inwiefern Notwendigkeit für die freie Vernunft stattfindet: d. h. Produkt der praktischen Notwendigkeit. Ich kann von diesem Standpunkt aus nicht weitergehen, weil ich nicht weitergehen darf, und so zeigt sich der transzendente Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Spekulation und das Sittengesetz sich innigst vereinigen. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe absolut selbständig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend“.⁵⁷ Der Idealismus ist wahr; weil man Idealist sein soll. Wenn die Philosophie sich, wie im Idealismus, über dem Bewusstsein der Freiheit errichtet und über einem realen Freiheitsakt, „so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesses: Ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube. Sonach geht unsere Philosophie aus von einem Glauben, und weiß es“.⁵⁸ Wahr ist also die pflichtmäßige Philosophie.

Wie aber wird der Idealist dem Realisten die Wahrheit seiner Philosophie zeigen? Der Idealist beweist sicherlich die Falschheit des Realismus. Aber diese Widerlegung des Realismus hat nur für den Idealisten Geltung, da sie an Prämissen appelliert, die nur der Idealist anerkennt, die aber der Realist weder begreift noch begreifen kann.⁵⁹ Den Realisten zu überzeugen, ist dem Idealisten noch weniger möglich; denn um eine Überzeugung mitzuteilen, muss man im anderen die Freiheit voraussetzen, so dass die Überzeugung des Idealisten, die ja auf dem Bewusstsein der Freiheit fußt, dem Realisten nicht mitgeteilt werden kann, der ja ein solches Bewusstsein nicht hat, weil er vor allem von der Notwendigkeit erfasst wird.⁶⁰ In Kürze: „Wir wollen jene nicht überzeugen, weil man das Unmögliche nicht wollen kann; wir wollen ihnen ihr System nicht widerlegen, weil wir das nicht können.“⁶¹ Damit der Realist die Falschheit des Realismus bemerkt, muss er erst aufgehört haben, Realist zu sein; denn den Realisten „überzeugen“, will nicht besagen, machen, dass er den Idealismus denkt (wie konnte er dies, da er doch Realist ist?), sondern machen, dass er Idealist wird. Es geht nicht darum, ihm die

57 M III, 50 f.

58 M II, 419 f.

59 M III, 23.

60 M III, 94.

61 M III, 95.

Falschheit des Realismus und die Wahrheit des Idealismus (Wahrheit und Falschheit sind ja solche nur vom Standpunkt des Idealisten aus) zu beweisen, ohne dass er aktiv daran beteiligt wäre, sich zum Idealismus zu erziehen. Wenn feststeht, dass „Philosophie nicht eine Sammlung von Kenntnissen ist, die sich historisch erlernen lassen, sondern eine gewisse Denkart, die wir in uns hervorbringen müssen“,⁶² so folgt daraus die Forderung der Philosophie, dass man die Akte, von denen sie spricht, aus sich hervorbringt, wozu allerdings die Erziehung notwendig ist, die die Freiheit in den zu Erziehenden entfaltet.⁶³ Die rein philosophische Widerlegung ist sinnlos: Wie der Anfang des Philosophierens ein praktischer Akt ist, eine wirkliche Ausübung der Freiheit, so wird die philosophische Widerlegung durch einen praktischen Akt ersetzt; d. h. man muss mittels der Erziehung die praktischen Bedingungen der Philosophen verändern, im Realisten die Denkart des Idealisten hervorbringen. Man muss bewirken, dass er diese Denkart von selbst hervorbringe, weil die Freiheit Selbständigkeit und Selbstdenken ist.

Aus all diesem kann gefolgert werden, dass Fichte die Spekulation der praktischen Haltung in der Form eines pragmatischen Moralismus geopfert hat. Die gegenseitige Unwiderlegbarkeit der beiden Systeme, die Notwendigkeit einer Wahl zwischen ihnen, die Reduktion der Wahrheit auf die Pflichtgemäßheit, die Unmöglichkeit einer gegenseitigen Überzeugung, der Ersatz der Widerlegung durch die Erziehung. All dies befürwortet in hohem Maße die Ansicht einer Unterordnung des spekulativen Wertes unter den praktischen. Aber alle Punkte, die dafür sprechen, müssen vor dem Hintergrund der fundamentalen Erklärung beurteilt werden, dass nämlich der Realismus keine Philosophie ist, weil er Nicht-Philosophie ist, und dass der Idealismus erst dadurch Philosophie ist, weil er die einzig mögliche Philosophie ist. Der Idealismus hebt eine reale spekulative Überlegenheit gegenüber dem Realismus hervor, und zwar in dem Sinne, dass nur der Idealismus Philosophie ist, während der Realismus unter der Philosophie steht.

Dies ist das Ergebnis, wenn man den Begriff der Übereinstimmung zwischen Sagen und Tun als wesenhafte Bedingung für den spekulativen Wert einer Philosophie anwendet. Eine Philosophie, die die eigenen Bedingungen nicht kennt, hört eo ipso auf, den Titel „Philosophie“ noch erstreben zu können, wie es auch dem Realismus ergeht. Der Idealismus hingegen verkennt nicht die unausweichliche, praktische Bedingtheit der Philosophie und lässt gerade deshalb die erste theoretische Aussage des philosophischen Systems mit dem praktischen vollzogenen Akt, der am Anfang der Philosophie steht, zusammenfallen, also das Prinzip der Philosophie mit dem Zugang zur Philosophie, die theoretische Bejahung der Freiheit mit der realen Ausübung der Freiheit. Das wahre Kriterium für die philosophische Widerlegung ist die Unwissenheit, die eine Philosophie von ihrer

62 NS, 344.

63 M III, 92, 19.

eigenen Bedingtheit hat: Hiermit bleibt der Realismus definitiv widerlegt zugunsten des Idealismus als einzig möglicher Philosophie, insofern dieser die einzige Philosophie ist, die imstande ist, das Problem der Möglichkeit der Philosophie zu lösen, wenn nur die Philosophie nicht verkennt, daß sie von der Praxis her bedingt ist. „Unsere Philosophie geht von einem Glauben aus, und weiß es. Auch der Dogmatismus geht gleichfalls von einem Glauben aus, nur weiß er es nicht.“⁶⁴ Hierin zeigt sich die Bedeutung des Gedankens „Widerspruch zwischen Sagen und Tun“: Auf der einen Seite ist dieser Widerspruch das Charakteristische der dogmatischen Philosophien, die in jener unbewussten philosophischen Spiegel-fechtereier stecken bleiben, welche in der theoretischen Unwissenheit über die eigenen philosophischen Akte liegt, so dass ein System nur eine begriffliche Fassung persönlicher Interessen wird; auf der anderen Seite erhebt sich, sofern die Philosophie in ihrer Möglichkeit durch das Bewusstsein ihrer eigenen Bedingungen begründet wird, die Absicht, das Sagen mit dem Tun in Einklang zu bringen, die Theorie mit den Handlungen, die man beim Philosophieren ausübt, so dass der Idealismus als die einzig mögliche Philosophie erscheint, sofern er das System der Freiheit ist, d. h. die Theorie jener Freiheit, die man beim Übergang vom gemeinen Standpunkt zum philosophischen ausübt. Die einzig mögliche Spekulation als solche ist also die Bewusstheit der praktischen Haltung selbst.

Man begreift jetzt, in welchem Sinne Fichte behauptet, der Streit zwischen Realismus und Idealismus sei nicht philosophisch. Der Streit ist nicht philosophisch, insofern er vorphilosophisch ist, d. h. in die Kritik eingeht und die Möglichkeit des Standpunktes der Philosophie betrifft. Die Frage, wie die Philosophie möglich sei, bedeutet auch die Frage, welche die einzig mögliche Philosophie sei, was die Aufhebung der Philosophien impliziert. Der Prozess des Überganges zum Standpunkt der Philosophie meint somit auch die Entscheidung des Streites zwischen Realismus und Idealismus an kritischer, d. h. vorphilosophischer Stelle. Die Kritik selbst zeigt, wie die Bejahung der Freiheit, mit der jedes Philosophieren beginnt, ihre alleinige Berechtigung im Idealismus findet, und hebt schon hiermit den Realismus an vorphilosophischer Stelle auf. Der Begriff der Wahl geht also ganz in dem der Kritik auf als einer Philosophie der Philosophie und einer Einführung hin zum philosophischen Standpunkt.

Man kann die Wahl wahrlich auch nicht als eine reale bezeichnen: Im Leben ist jeder schon in dem einen oder anderen der beiden Systeme, in Übereinstimmung mit der eigenen Neigung integriert. Nur von einem willkürlich außerhalb der beiden Systeme gelegenen Standpunkt des Realismus aus kann man zwischen ihnen „wählen“. Aber in Wirklichkeit befindet sich keiner außerhalb eines der beiden Systeme. Mit diesem Begriff der Wahl will man zum Ausdruck bringen, dass es vom Standpunkt des Realismus aus noch keine Alternative gibt, vom Stand-

64 M II, 410.

punkt des Idealismus aber keine Alternative mehr. Zwischen Realismus und Idealismus gibt es nicht die Möglichkeit einer realen Alternative, sondern vielmehr eine Abstufung. Eine solche Interpretation scheint ihre Richtigkeit in ausdrücklichen Erklärungen Fichtes zu finden. „Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit, und im Fortgange unseres Geschlechtes, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen“.⁶⁵ „Der Grund der Verschiedenheit der Absichten und daraus fließenden Meinungen und Systeme ist in folgender Gradation der Fortschreitung unserer Vernunft und Entwicklung unseres Bewusstseins enthalten: eine erste Stufe der Menschheit, auf der sie nach den Gesetzen der Vernunft, nämlich der theoretischen, in Absicht der Denkgesetze handelt, ohne sich derselben bewusst zu sein, wie z. B. das Kind, der Wilde – der gemeine Mensch; eine zweite Stufe, auf der die Menschen über sich selbst reflektieren und sich der allgemeinen Regeln der Erfahrung bewusst werden, sich Begriffe bilden, sie aber für Resultate der Dinge an sich halten – dies als Entstehung des Dogmatismus; eine dritte Stufe des Bewusstseins, auf der es sich seine Vorstellungen und Begriffe als ein Handeln des Vorstellenden nach bestimmten Regeln vorstellt – im Idealismus“.⁶⁶ Es ist also nicht so, als ob Realismus und Idealismus Grenzpunkte einer Alternative wären, die sich unmöglich mit echt spekulativen Vernunftgründen entscheiden ließe. Vielmehr steht fest, dass sie zwei Stufen des Bewusstseins in einem Prozess der Annäherung an die Philosophie darstellen: zwei Momente einer vorphilosophischen Phänomenologie als einer realen Einführung in die Philosophie, und zwar mittels zweier Stufen des Bewusstseins: unbewusste und bewusste Freiheit; zwei Interessen für sich selbst: für das von den Dingen her bestimmte Selbst und für das freie selbstständige Selbst; von zwei Menschentypen: die Knechte und die Freien. Aber die Philosophie ist eine einzige: die höhere Stufe, der Idealismus, die bewusste Freiheit, das System der Freiheit. Der Realismus gründet sich als philosophisches System in demselben Augenblick, in dem er sich auch wieder aufhebt; denn er bricht jenen Übergang zur Philosophie, der in dieser vorphilosophischen Phänomenologie vollzogen wird, bereits auf halbem Wege wieder ab. Der Idealist fühlt sich mit Recht dem Realisten überlegen, weil dieser „ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewußt und als irrig abgelegt hat, indem man, wenn auch nicht durch Dogmatismus, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurchgeht“.⁶⁷

In dieser Weise ist der stufenweise Übergang vom Realismus zum Idealismus ein solcher von der Nicht-Philosophie; denn gerade das, was die gegenseitige Unwiderlegbarkeit von Idealismus und Realismus ausmacht, bestätigt die phi-

65 M III, 117.

66 NS, 352.

67 M III, 18.

losophische Wahrheit des Idealismus und den Verweis des Realismus auf die Nicht-Philosophie. Die beiden Systeme sind gegenseitig unwiderlegbar, gerade weil nur eines von ihnen wahre und eigentliche Spekulation ist, das andere aber Nicht-Philosophie. Ihre Unwiderlegbarkeit bezeugt, dass die echte Mitteilbarkeit der Wahrheit nicht im Beweis, sondern in der Freiheit liegt, in jener Freiheit, deren Bewusstsein, nämlich im Idealismus, den Anfang der Philosophie konstituiert. Die Lehre von einer Wahl zwischen den beiden Systemen kann also nur die Notwendigkeit jenes anfänglichen Freiheitsaktes andeuten, den die Kritik als unentbehrliche Bedingung für den Übergang vom gemeinen Standpunkt zum philosophischen aufzeigt. Wenn deshalb Fichte von einer Wahl zwischen den beiden Systemen spricht, die aus praktischen Gründen zu entscheiden sei, so wiederholt er gleichsam den Inhalt der Kritik nur mit anderen Begriffen. Der Streit zwischen Idealismus und Realismus geht in den Prozess ein, in dem der Philosoph vom gemeinen Standpunkt zum philosophischen mittels eines Freiheitsaktes hinübergeht: die „Wahl“ zwischen Realismus und Idealismus fällt mit diesem Übergang zusammen, mit diesem Freiheitsakt, der schon den Realismus ausschließt, gerade weil er zum philosophischen Standpunkt gelangt. So ist die Kritik der Zugang zum philosophischen Standpunkt als Aufhebung des Realismus. An die Philosophie herantreten, heißt: den Realismus in die Nicht-Philosophie zu verweisen, der objektgerichteten und wissenschaftlichen Philosophie das Ende erklären und die Mystifizierung des Realismus bloßzustellen. Zusammenfassend gesagt, zerstört die Kritik in dem Akt selbst, der wirklich zur Philosophie hinleitet, den Realismus und beweist den Idealismus als einzig mögliche Philosophie.

Zum Abschluss unserer Untersuchung ist es angebracht, Fichtes Lehre von der Wahl zwischen Realismus und Idealismus unter dem Blickwinkel der Kritik, mit Fichte als reale Einführung in die Philosophie verstanden, noch einmal zusammenzufassen, wobei die Schritte des ganzen bis hierher verfolgten Gedankenganges rekapituliert werden. Der Realist philosophiert nicht über die Philosophie. Daher stellt er weder das Problem des Überganges vom gemeinen Standpunkt zum philosophischen, noch ist er sich des Freiheitsaktes bewusst, mit dem notwendig das Philosophieren beginnt. Für ihn gibt es noch keine Wahl. Sein Anfang des Philosophierens ist zwar ein Freiheitsakt, aber ein unbewusster; er hat einen Glauben, ohne dies zu wissen, so dass seine Theorie von jenem Glauben abhängt, aber sich nicht ausdrücklich als dessen Theoretisierung versteht. Indem er den eigenen Glauben nicht kennt, erkennt er auch keinen verschiedenartigen; daher kann er auch nicht erklären, wie ein anderer seiner Philosophie nicht folgen kann, die für sich allgemeine Zustimmung beansprucht, obwohl sie nur eine begriffliche Fassung eines persönlichen Glaubens ist. Für ihn gibt es allgemein keine Wahl, weil hier auch keine Freiheit besteht.

Der Idealist philosophiert über die Philosophie; daher stellt er das Problem des Überganges vom gemeinen Standpunkt zum philosophischen und ist sich des

Freiheitsaktes bewusst, mit dem er überlegt an das Philosophieren herangeht. Für ihn gibt es keine Wahl mehr als Alternative: Seine Wahl fällt mit dem Freiheitsakt zusammen, mit dem er sich zur Philosophie erhoben hat, der schon eine Erwählung des Idealismus ist und eine Zurückweisung des Realismus; er hat einen Glauben und weiß darum, noch mehr: Seine Theorie ist die theoretische Bejahung jenes praktischen Glaubens. Indem er den eigenen Glauben kennt, erkennt er die Möglichkeit eines Verschiedenartigen und führt aus, wie ein anderer seiner Philosophie nicht folgen könne, deren Wahrheit allgemein mitteilbar nur durch die Freiheit möglich ist, deren Theoretisierung seine Philosophie ist. Von einer Wahl reden, bedeutet für den Idealisten, dass man wählen muss, d. h. dass es die Fähigkeit zur Entscheidung gibt, nämlich die Freiheit.

Für den Realisten gibt es den Idealismus noch nicht, während es für den Idealisten den Realismus nicht mehr gibt. Der Realismus erweist sich als Unwissenheit über den Idealismus und daher als unfähig, ihn zu verstehen, während der Idealismus sich als Überwindung des Realismus darstellt und daher als Ablehnung ihn zu widerlegen. Der anfängliche Akt des Realismus kennt den Idealismus nicht, weil auch sich selbst nicht, er kennt die Wahl nicht, weil auch die Freiheit nicht, und daher legt er nicht Rechenschaft über die Möglichkeit des Idealismus ab, weil auch nicht über seine eigene Möglichkeit, noch erklärt er, wie der Idealist nicht Realist sein könne. Der anfängliche Akt des Idealismus lehnt die Möglichkeit des Realismus als einer Philosophie ab, insofern er sich Rechenschaft über die eigene Möglichkeit ablegt, und er erklärt daher auf das beste, inwiefern der Realist nicht Idealist sein könne. Die beiden Systeme sind also nicht gleichwertig, weil nur eines imstande ist, die Möglichkeit des anderen zu erklären, nämlich in demselben Zuge, wie es die eigene erklärt: Die Aussage, sie seien unverträglich, kommt der Aussage gleich, das eine sei wahr, das andere falsch; die Aussage, sie seien gegenseitig unwiderlegbar, kommt der Aussage gleich, das eine sei Philosophie und das andere Nicht-Philosophie; die Aussage, man müsse wählen, der Aussage man müsse bewusst jenen Freiheitsakt vollziehen, der zum Idealismus führt als der einzig möglichen Philosophie, da ja nur der Idealismus die eigenen Bedingungen kennt. Auf solche Weise meine ich, eine überzeugende Deutung dieses fragwürdigen Punktes in Fichtes Denken gegeben zu haben, der – sieht man von der veralteten Polemik zwischen Idealismus und Realismus nach ihrem Inhalte ab – auch heute noch, in dem Problem der Bedingtheit der Philosophie, von einzigartiger Aktualität ist.

KAPITEL 2:

ZWISCHEN NEGATIVER UND POSITIVER PHILOSOPHIE

Das Staunen der Vernunft nach Schelling

2.1 *Der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie*

Oft entfaltet Schelling das Tiefgründige seiner Gedanken in kühnen und eindrucksvollen Bildern, die nicht lediglich als Kunstgriffe zu verstehen sind, welche durch Ausschmückungen das Sperrige des philosophischen Diskurses mildern sollen. Keineswegs handelt es sich um mehr oder weniger überflüssige Metaphern, die in einen streng konzeptuellen, begrifflichen Kontext anregend eingestreut wurden. Vielmehr sind sie selbst großartige und tief sinnige Konzepte, in denen sich die für Schelling typische spekulative Phantasie, die seinen Leser so fasziniert, in ihrer Intensität und Kraft verkörpert und quasi verdichtet. Schelling war in der Tat ein genialer und tief sinniger Mensch von blitzender Geistesschärfe: Jene Bilder, in deren Ohnmacht sich erhabenste, oft schwindelerregende Vorstellungen verbergen, erinnern an Auslotungsversuche, mit denen er immer wieder zu ergründen suchte, was er das „große Räthsel“ des Seins nannte.¹

Eines dieser Bilder ist das Staunen der Vernunft – ein höchst eindrucklicher und zugleich befremdlicher Ausdruck, der eng mit jener Theorie des Übergangs zwischen negativer und positiver Philosophie verknüpft ist, welche den Höhepunkt in Schellings philosophischer Entwicklung und die wichtigste Botschaft seines Denkens darstellt. Es ist nicht meine Absicht, jene Theorie zu diskutieren, die schon an sich eine sehr viel umfassendere Behandlung erforderte, wollte man der Komplexität des Themas gerecht werden. Vielmehr möchte ich nur einen einzigen, doch höchst bedeutsamen Aspekt davon beleuchten, nämlich das Staunen der Vernunft, zu dem Schelling selbst nur sehr wenige Auskünfte gegeben hat und

1 Schellings Werke (= SW) werden zitiert nach der von Pareyson benutzten Ausgabe *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, 14 Bände (I. Abteilung: Bde. 1–10; II. Abteilung: Bde. 1–4), Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Hier zitiert aus dem 1. Buch der *Philosophie der Offenbarung*, in SW, 2/3, 6.

dem bislang wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde, außer vielleicht in den neueren und tiefgründigsten Interpretationen.

Zunächst muss präzisiert werden, dass dieses Konzept nur in der sogenannten „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ auftaucht, d. h. in den ersten acht Vorlesungen der *Philosophie der Offenbarung*, die uns in einem Text überliefert sind, wie ihn der Sohn Schellings Anweisungen gemäß beim Cotta'schen Verlag herausgab.² Der Text dieser acht Vorlesungen geht auf das Jahr 1842 zurück, es spiegelt sich darin also seine Position zu Beginn seiner Berliner Lehrtätigkeit wider, die von einer Dualität der beiden Philosophien geprägt ist: Negative und positive Philosophie existieren nebeneinander wie zwei getrennte Philosophien, deren Verhältnis zueinander im *Gegensatz* zwischen beiden sowie im *Übergang* von der einen zur anderen besteht. Der Gegensatz besteht darin, dass die negative Philosophie sich rein auf der Ebene von Begriffen bewegt, ohne darüber hinaus zu gehen. Die positive Philosophie hingegen geht von der Existenz aus und vollzieht sich somit auf der Ebene der Wirklichkeit. Sie sind voneinander unabhängig, d. h. die Ausgangsbedingung der positiven Philosophie ist, dass weder erstere in die zweite übergehen muss, noch dass der zweiten die erste vorausgehen muss. Der Übergang von der einen zur anderen stellt sich als regelrechte Wende dar, die in einem *Sprung* besteht, denn man muss noch einmal von vorn beginnen, ausgehend von der wirklichen Existenz. Er besteht in einer *Umkehrung*, denn das existierende Sein, von dem die positive Philosophie ausgeht, ist das Gegenteil der Idee des Seins, welche die negative Philosophie an den Anfang setzt.

2.2 Die rationale Ekstase und das Staunen der Vernunft

Diesen außergewöhnlichen Akt nennt Schelling Ekstase, ein Begriff, bei dem es unangebracht wäre, einen unrechtmäßigen Einbruch der Mystik in die Philosophie zu vermuten, denn Schellings Gedanken sind streng spekulativ und Schwärmerei liegt ihnen völlig fern. Von der mystischen Ekstase, die ihm zufolge den Anspruch hat, nicht nur die Existenz, sondern auch die Essenz auf ekstatische Weise zu erkennen, unterscheidet Schelling sorgfältig die rationale Ekstase, welche ein vornehmlich philosophisches Konzept ist. Die Vernunft erkennt, dass sie trotz aller Bemühungen von sich aus die Wirklichkeit nicht erreichen kann, weil sie sich auf einer rein begrifflichen Ebene bewegt. Selbst der äußersten von ihr unternommenen Anstrengung, nämlich das Seiende als notwendig Existierend zu denken, gelingt es nicht, tatsächlich einen Zugang zu finden, sondern sie liefert lediglich eine Idee davon, die zwar als Schwelle erscheint, in Wirklichkeit jedoch

2 Die ersten acht Vorlesungen der *Philosophie der Offenbarung* erschienen in SW, 2/3, 3–174.

eine Barriere ist. Sie eröffnet der Vernunft keinen Durchgang, sondern zeigt ihr vielmehr eine Grenze auf. Von der Vergeblichkeit ihrer Bemühungen und der Unerbittlichkeit ihrer Schmach getroffen, gewinnt die Vernunft die Gewissheit, dass die Existenz nur außerhalb des Denkens wirklich ist. Um diese zu erreichen, überschreitet also die Vernunft selbst ihre Grenze und tritt aus sich heraus.

Gerade in der so verstandenen Ekstase findet sich das Staunen der Vernunft, welches ihr wesentliches Moment ist. Die Vernunft bewegt sich ihrer Natur nach vom Seinkönnen – das ihren Ausgangspunkt und Inhalt bildet – zum Seienden selbst, besser gesagt zum notwendig Seienden, das ihr Schlusspunkt und ihre letzte und höchste Idee ist. Hier angekommen ist sie unbefriedigt mit der Ideenhaftigkeit und in ihrem Begehren nach Wirklichkeit tritt sie aus sich heraus und kehrt die eigene Idee um, und im bloß Existierenden, im reinen Akt des Existierens erfährt sie, was wirklich eine Transzendenz ist. Bislang hatte sie sich nur aus sich selbst heraus vollzogen, holte alles aus dem eigenen Hintergrund und somit gab es nichts, was ihr nicht ein vertrautes Antlitz und einen gewohnten Aspekt zeigte. Nun jedoch, wo sie aus sich heraus getreten ist, kommt etwas ihren Erwartungen zuvor, und wie schnell sie auch sein mag, immer ist es schon zu spät. Sie hat sich auf unbekanntes Gelände vorgewagt und findet den Platz bereits besetzt von der ungewöhnlichen, andersartigen Präsenz des bloß Existierenden, das nichts Begriffliches hat, sondern gerade das direkte Gegenteil einer Idee ist. Angesichts dessen hält sie inne, wie verblüfft und verloren, gelähmt und wortlos, ebenso getroffen vom eigenen Misserfolg wie von diesem völlig neuen und unerwarteten Antlitz. Das ist der Moment des Staunens, von dem die Vernunft erst wieder zu sich kommt, wenn sie die Kraft findet, sich umzukehren und den Weg in die komplett entgegengesetzte Richtung wieder aufzunehmen, was sie auf die blühenden Pfade der positiven Philosophie führt. Dann macht sie sich mit dem bloß Existierenden vertraut, soweit, dass sie ihm einen Namen gibt und das Seiende selbst darin erkennt.

2.3 Ohnmacht, Verstummen und Unterwerfung der Vernunft

Nachdem der Kontext, in dem das Staunen der Vernunft auftritt, in Umrissen skizziert wurde, ist nun eine nähere Betrachtung notwendig, bei der wir uns direkt auf die wichtigsten Textstellen zu dieser Thematik beziehen. Schelling sagt: „Das bloß – das nur Existierende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das

Denken keine Gewalt.“³ „Ihrer bloßen *Natur* nach, setzt sie [die Vernunft] nur das unendlich Seyende; umgekehrt also ist sie im Setzen desselben wie regungslos, wie erstarrt, *quasi attonita*, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen“.⁴ Was aus diesen Texten Schellings sofort deutlich hervorsticht, sind die drei Begriffe der Ohnmacht, des Verstummens und der Unterwerfung der Vernunft: Es sind drei Aspekte der Ekstase, verstanden als die einzig mögliche Haltung der Vernunft gegenüber dem Existierenden, welches je nach dem, um welche dieser drei Reaktionen es sich handelt, jeweils als Unverständliches, Unzugängliches oder Irreduzibles erscheint. Ebenso offenkundig ist jedoch, dass sich diese drei von Schelling herausgearbeiteten Aspekte auch bei anderen Philosophen finden lassen und somit nicht seine Originalität ausmachen, auch wenn sie in seiner Philosophie eine völlig neue Färbung bekommen.

Die Zerstörung und Ohnmacht der Vernunft ist ein in der mystischen Tradition weit verbreiteter Gedanke. Das Verstummens des Denkens angesichts der bloßen Existenz, die dem Diskurs keinerlei Ansatzpunkt bietet, da ihr jedes begriffliche Element fehlt, die wortlos zurückbleibende Vernunft, die zum Verstummens gebracht wurde durch das, was selbst nichts zu „sagen“ hat – all dies gehört zur Thematik des Schweigens, die in der neuplatonischen Tradition ausführlich entwickelt wurde. Die Unterwerfung, zu der sich die Vernunft bei Schelling herabbeugt, könnte jener entsprechen, von der Pascal sprach – ein Autor, den Schelling bekanntlich schätzte und dem er in den ersten Vorlesungen seiner *Philosophie der Offenbarung* zusammen mit Sokrates eine schöne Seite über die belehrte Unwissenheit widmete⁵. Im Grunde genommen könnte Schelling Pascals Gedanken zu diesem Thema unterschreiben: Auch für ihn besteht „la dernière démarche de la raison“ darin, dass die Vernunft anerkennt, dass es unzählige Dinge gibt, „die sie übersteigen“⁶.

Mit den genannten Traditionslinien stimmt Schellings Denken sogar so sehr überein, dass das dort verbreitete Schema von einem Negativen, dass sich in ein Positives verwandelt, sich unwillkürlich bei ihm wiederfindet: Die Ohnmacht der Vernunft ist eine Art „Entblößung“ oder Reduktion derselben, die sie keineswegs ärmer macht, sondern die Vernunft auf ihre Reinheit und Authentizität zurückführt. Es gibt Objekte, denen gegenüber das Schweigen selbst beredt wird, kein Wort bringt mehr zum Ausdruck als das stumme. Die Unterwerfung der Vernunft als Endpunkt der negativen Philosophie wird schließlich für die positive

3 Ebd., 161.

4 Ebd., 165.

5 Ebd., 98.

6 B. PASCAL, *Pensées*, B. 267.

Philosophie ein Zugang und Mittel der Aneignung. Man kann also nicht sagen, dass das Neue bei Schelling in diesen drei Begriffen läge.

2.4 Staunen und Bewunderung

Der Aspekt, der mir hingegen sehr originell erscheint und zudem das Wesen der ekstatischen Vernunft darstellt, ist das Staunen. Man wird einwenden, dass gerade dies der am wenigsten originelle Aspekt sei, da er einer sehr verbreiteten, sogar bis auf Platon und Aristoteles zurückreichenden Tradition angehöre. Schelling selbst bezieht sich auf diese, als er – in den *Erlanger Vorträgen* – zum ersten Mal den Begriff der Ekstase erwähnt und ihn mit dem Begriff des „Erstaunens“ verbindet.⁷ Doch es ist kein Zufall, dass er das Staunen nicht mehr erwähnt, als er in seinen Berliner Vorlesungen zur *Philosophie der Offenbarung* das Thema der Ekstase erneut aufwirft. Denn Erstaunen bekommt für ihn nun immer mehr eine Bedeutung im Sinne Hamanns, verstanden als Erhebung zum Großartigen und Göttlichen in der Realität sowie als Hinwendung zum wunderbaren Charakter jedes kleinsten Aspekts der Wirklichkeit. Es wäre demnach als offene und explizite Bewunderung zu verstehen und somit eher als beruhigende Erfüllung statt als beunruhigende Erschütterung. Doch das ist es gerade nicht, was Schelling meint, wenn er vom Erstaunen der ekstatischen Vernunft spricht, welches ihm eher wie ein Bann erscheint, von dem man sich losreißen muss, eine Benommenheit, die es zu überwinden gilt, eine Trägheit, von der man sich befreien muss, und somit ein elementarer, niederer Zustand, der weit entfernt ist von der Reife, die jener erhebende Sinn für das „Wunderbare“⁸ und „Erstaunenswerthe“⁹ erfordert, der seine Krönung und seinen Höhepunkt in der Bewunderung findet. Und so scheint die Schlussfolgerung plausibel, dass das Originelle und Charakteristische an Schellings Verständnis der Ekstase gerade im Begriff des Staunens liegt, der ganz verschieden von dem des Bewunderns ist.

Man kann sogar sagen, dass die Ekstase mit dem Staunen zusammenfällt, auf welches man zudem alle anderen genannten Aspekte zurückführen kann. Zunächst findet das Staunen seinen lebendigen Ausdruck in dem Bild, welches die etymologische Bedeutung von Ekstase als *ex-stasis* – außer sich sein – vermittelt: Vom Staunen gepackt wird, wer „außer sich“ ist, in der Position von jemandem, dem so etwas Überraschendes widerfährt, dass er dadurch wäre vom Blitzschlag getroffen und erstarrt, in einem Zustand der Benommenheit, der ihn erschüt-

7 SCHELLING, *Erlanger Vorträge*, in SW 1/9, 229 f.

8 SCHELLING, *Darstellung des Naturprocesses*, in SW 1/10, 372.

9 SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, drittes Buch in SW 2/44, 27.

tert und betäubt zurücklässt, in einem Dämmerzustand, durch den er nicht mehr Herr seiner selbst, sondern wie von einer fremden Macht besessen ist. So viel kann man der zitierten Passage entnehmen, wo sich zur Beschreibung der ekstatischen Vernunft neben dem einprägsamen lateinischen Ausdruck *quasi attonita* die deutschen Bezeichnungen „regungslos“ und „erstarrt“ finden, die beide Bedeutungsnuancen haben, wobei der erste auf das Fehlen einer Reaktion hinweist, d. h. auf eine Lähmung durch Ohnmacht, während der zweite sowohl die Vorstellung von Steifheit als auch Benommenheit vermittelt. Darüber hinaus erkennt man in Ohnmacht, Verstummen und Unterwerfung mühelos drei Aspekte der vom Staunen ergriffenen Vernunft, die also durch etwas erschüttert wurde, das so ungewöhnlich ist, dass es unbegreiflich, unfassbar und irreduzibel ist und die Vernunft wie benommen, gelähmt und sich selbst entrissen zurücklässt: Sie ist verblüfft angesichts der Unverständlichkeit des bloß Existierenden, daraus resultiert ihre Ohnmacht; sie ist durch das Erscheinen des bloß Existierenden dermaßen getroffen, dass sie mit offenem Mund stehen bleibt; sie ist erstarrt im Banne der Transzendenz des bloß Existierenden, dem es sich beugen muss, daraus resultiert ihre Unterwerfung.

Doch wie geschieht es, dass das bloß Existierende in der Vernunft eine Reaktion hervorruft, die deren Wesen so wenig entspricht? Das bloß Existierende ist dadurch gekennzeichnet, dass es absolut nicht begrifflich ist: Es hat in sich weder eine Essenz, dessen Existenz es wäre, noch eine Potenz vor sich, dessen Verwirklichung es wäre. Im Gegenteil, es kommt an sich vor jeder Essenz oder Möglichkeit und generell vor jedem Denken. Um es zu erfassen, muss man es in seiner charakteristischen Unbegrifflichkeit darstellen, als etwas, dem einerseits keinerlei Begriff vorhergeht und das andererseits jedem Begriff vorausgeht, dem nichts vorgängig ist und das gerade deswegen allem vorgängig ist, das unabhängig von der Idee ist und darum die Idee übersteigt. Nun versteht die Vernunft nur das, wozu sie durch eine begriffliche Vermittlung kommen kann, die ausgehend von der Potenz, vom Begriff, von der Essenz her zur Existenz gelangt. Sich nun der bloßen Existenz gegenüber zu finden, die von all dem völlig absieht – nicht nur in dem Sinne, dass sie nicht daraus folgt, sondern sogar in dem Sinne, dass sie all jenem vorausgeht –, bedeutet für die Vernunft, mit etwas Ungewöhnlichem, etwas Außergewöhnlichem zusammenzuprallen, das all ihre Gewohnheiten umstürzt und ihr nur ungewöhnlich und sonderbar erscheinen kann, etwas, das den normalen Lauf der Dinge durcheinander bringt und Unordnung in ihren üblichen Verfahrensweisen schafft, also etwas, das sie mit Verwirrung und Fassungslosigkeit, kurz gesagt mit Staunen erfüllt.

2.5 Die Vernunft gegenüber dem intransitiven, unzweifelhaften, unvordenklichen Sein

Bedenkt man schließlich, dass das bloß Existierende in seiner Unbegrifflichkeit das intransitive, unzweifelhafte, unvordenkliche Sein ist, so wird man noch weitere Punkte finden, um das Staunen der Vernunft ihm gegenüber zu begründen. Im Unterschied zur Potenz, die transitiv ist, da sie danach strebt, in die Realität überzugehen, ist das bloß Existierende *intransitiv*. Es ist nicht *zuerst* möglich und *dann* real, denn es ist *schon* da, unwiderruflich existierend. Dies genügt, um das Staunen der Vernunft zu erklären – noch ehe sie einsetzen kann, hat sie es bereits vor sich: unmittelbar und damit sich jeder Vermittlung widersetzend. Kein Feld der Möglichkeit geht ihm voraus, keine Begriffe bahnen einen Weg zu ihm und so erhebt sich das bloß Existierende einsam und unzugänglich wie ein steiler Felsen in einer unbewohnbaren und unwegsamen Wüste. Dass ihm nicht einmal ein Hauch von Möglichkeit innewohnt, erklärt eine weitere Eigenheit des bloß Existierenden: seine Unzweifelhaftigkeit. Zweifel gibt es, wenn zwei oder mehr Möglichkeiten vorhanden sind. Wo diese fehlen, gibt es nur Raum für das *Unzweifelhafte*. Diese neue Eigenheit der bloßen Existenz steigert deren Rätselhaftigkeit und Hintergründigkeit nur weiter und vermehrt das Staunen der Vernunft. Im ungewissen Oszillieren der Möglichkeiten vermag das Denken sich stets zu orientieren, es gibt der Vernunft weit weniger Anlass zum Staunen als ein mysteriöses und undurchschaubares Gesicht, das das Denken mit einem Blick aus unergründlichen Tiefen trifft wie ein Blitz. Noch eine weitere Eigenheit kommt dem bloß Existierenden als solchem zu, als etwas, das allem vorhergeht und dem nichts vorhergeht: die Unvordenklichkeit. Es ist das absolute *Prius*, dem alles nachgeordnet ist, auch wenn es ihm der Logik nach voraus zu gehen scheint. Vor dem Sein ist nichts: Alles andere kommt danach. Es hat keine Vergangenheit oder besser gesagt: Es hat keine andere Vergangenheit als sich selbst. Vielmehr ist es selbst die Vergangenheit, die absolute Vergangenheit, die Vorgeschichte von allem, mit einem Wort: *das Unvordenkliche*. Es geht sogar dem Möglichen voraus, in Hinblick auf welches üblicherweise alles nachgeordnet oder zukünftig erscheint. Wie soll man nun das Unvordenkliche denken, das als solches jedem Denken vorhergeht? Das Denken, mit dem man es denken sollte, müsste man ihm ja voraussetzen, was den Annahmen widerspricht. Das Sein, das dem Denken vorhergeht, kann „allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken“¹⁰ gedacht werden. Kann sich die Vernunft aus dieser schwierigen Lage befreien? Gegenüber diesem Sein, dem nichts vorhergeht, das kein Fundament hat, schwankt die Vernunft, als wäre sie vom Schwindel erfasst. Es ist, als öffne sich vor ihr eine bodenlose

10 Ebd., 341.

Tiefe, denn die „Grundlosigkeit“ erscheint als „Abgrund“.¹¹ Hier erreicht man den Höhepunkt und die vielleicht ureigenste Charakteristik des Staunens der Vernunft: den Schwindel, der sie am Rande des Abgrunds erfasst.

2.6 Teoplektischer Charakter der frühen Menschheit und Stumpfheit der Vernunft

An dieser Stelle scheint es zweckmäßig, analoge Passagen und ähnliche Theorien zusammenzutragen und zu analysieren, die sich in anderen Werken Schellings finden, um das Staunen der Vernunft in all seinen bis hierher bestimmten Modalitäten weiter zu erhellen: zum einen also den Zustand der benommenen und erstarrten Vernunft, die wie von einer ungewohnten und unvermittelten Realität betäubt ist, die von ihr Besitz ergriffen hat; zum anderen den Zustand der Vernunft, die vom Schwindel erfasst ist angesichts der Grundlosigkeit und Abgründigkeit des unvordenklichen Seins. Was die Benommenheit betrifft, soll daran erinnert werden, dass auch der Monotheismus der ältesten Menschheit, wie ihn Schelling in seiner *Philosophie der Mythologie* beschreibt, einen ekstatischen Charakter hat: „... nicht im Sinne einer Philosophie, welche den Menschen von thierischer Stumpfheit und Sinnlosigkeit anfangen läßt, wohl aber in dem Sinn, welchen die Griechen durch verschiedene sehr bezeichnende Ausdrücke wie *θεόπληκτος*, *θεόβλαβής* u. a. angedeutet, in dem Sinn also, daß das Bewußtseyn mit dem einseitig-Einen behaftet und gleichsam geschlagen ist. [Dabei] befindet sich die älteste Menschheit allerdings in einem Zustand von Unfreiheit, von dem wir, unter dem Gesetz einer ganz andern Zeit Lebenden, uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, – mit einer Art von *stupor* geschlagen (*stupefacta quasi et attonita*) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer sich, d. h. aus ihrer eigenen Gewalt, gesetzt“.¹² Die Beschreibung könnte nicht treffender sein. Das Staunen der Vernunft kann also mit dem Zustand der frühen Menschheit in ihrem „blinde[n] Theismus“¹³ oder unbewussten Monotheismus verglichen werden, den Schelling gut durch die zitierten griechischen Worte charakterisiert sieht. Sie beschreiben jemanden, der – von Gott getroffen und erschüttert – in eine Art *stupor*¹⁴ verfallen ist, wie Schelling angebrachterweise auf Latein sagt, um jede mögliche Verwechslung mit dem Bewundern des Erstaunenswerten einer weiter

11 Ebd., 342.

12 SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, in SW 2/1, 192 f.

13 Ebd., 191.

14 Der *Thesaurus graecae linguae* übersetzt *θεόπληκτος* mit „a deo percussus“ und als eine Bedeutung von *θεόβλαβής* nennt er „cui Deus abstulit intelligentiam“.

entwickelten Menschheit zu vermeiden. Sie stellen den Aspekt der Verduzttheit und Verblüffung heraus, jene Bestürzung, Betäubung und den Gedächtnisverlust, jene Unbewusstheit und Trägheit, die ich versucht habe, mit dem Begriff Benommenheit (*torpore*) zusammenzufassen, ohne ihn jedoch mit der für Tiere typischen „Stumpfheit“ oder „Sinnlosigkeit“ zu verwechseln. Die frühe Menschheit ist wie von Gott getroffen (*θεόπληκτος*, „geschlagen“) und wir könnten sagen, sie steht fasziniert in seinem Bann, sie ist von ihm „ergriffen“, „beherrscht und sogar ganz eingenommen“¹⁵, ihr Bewusstsein findet sich wie von einer fremden Gewalt „bemächtigt“¹⁶, die es außer sich setzt und ihm seine eigene Macht nimmt. Es handelt sich um ein ekstatisches Bewusstsein, von dem einerseits ein höheres Prinzip Besitz ergriffen hat, das andererseits in einen Zustand des Unbewusstseins versunken ist, so dass das Erkennen jenes höheren Prinzips nicht in einer expliziten theoretischen Aussage Ausdruck findet, sondern gerade der Substanz, dem Wesen und der Wirklichkeit des Menschen entspringt.

2.7 Religiöser Schauer und schläfriges Bewusstsein

Einerseits also ist das Staunen der frühen Menschheit eine Reaktion angesichts einer als höher erkannten Wirklichkeit. Nicht zufällig beruft sich Schelling als guter Orientalist auf die bekannte Interpretation des hebräischen Begriffs *Elohim*, dessen Wurzel auf ein Verb zurückgeführt wird, das im Arabischen „Erstaunen“ bedeutet und dessen Pluralform zu den *nomina maiestatis* zählt. Die frühe Menschheit lebte und pflegte einen unbewussten Monotheismus, ist von „religiösen Schauer[n]“¹⁷ durchdrungen, in denen Furcht und Verehrung mit allen Aspekten des Erstaunens – vom Staunen bis hin zur Bewunderung – verbunden sind. Doch andererseits ist das Staunen der frühen Menschheit eine Art unbewusstes Wissen, eine Form des benommenen, schläfrigen Bewusstseins, das nicht von seinem Objekt Besitz ergreift, sondern vielmehr von ihm ergriffen wird, besser gesagt: das sein Objekt nur besitzen kann, indem es davon besessen wird, also eher in dem Sinne, dass es Bewusstsein davon *ist* als dass es Bewusstsein davon *hat*. Gott gegenüber ist die früheste Menschheit nicht in einem Zustand der Freiheit: Es ist Gott, der sich ihres Bewusstseins bemächtigt, es beherrscht und unterwirft, es gewissermaßen vereinnahmt und erobert, um darin Gestalt anzunehmen. Doch diese Inbesitznahme des Bewusstseins durch Gott ist auch eine

15 SW 2/1, 124.

16 Ebd., 192.

17 Ebd., 124.

Form des Bewusstseins von ihm, wenngleich ein schläfriges und stummes: Das Bewusstsein ergreift Gott nicht weniger als Gott vom Bewusstsein Besitz ergreift.

Der Vergleich mit der frühesten Menschheit, deren Staunen sich also in einem *religiösen Schauer* und einem *stummen Bewusstsein* manifestiert, kann hilfreich sein, um das Staunen der Vernunft angesichts des bloß Existierenden zu charakterisieren. Besonders deutlich wird hier nicht nur die Irreduzibilität des bloß Existierenden, welches die Vernunft nicht einmal versuchen kann anzugehen und zu verstehen. Es wird auch klarer, welche Funktion die Benommenheit der staunenden Vernunft für die Erkenntnis hat. Wie das stumme Bewusstsein der frühesten Menschheit, so ist auch der schweigsame Schlummer der ekstatischen Vernunft der Fall einer blinden Anschauung, also einer Form der Erkenntnis, in welcher der positive Aspekt – dass sie ihr Objekt erfasst (falls man bei etwas Nichtobjektivierbarem überhaupt von Objekt sprechen kann) – mit dem negativen Aspekt einher geht, dass sie vom Objekt in dessen Bann geschlagen und in irgendeiner Weise blind gemacht wird. Betont werden muss, dass diese Reaktion einen aufnehmenden, erfassenden Charakter hat: Die Vernunft stürzt in einen Zustand der Benommenheit, der sie zwar betäubt, sie jedoch nicht ihrer Fähigkeit beraubt, aufnahmebereit, wenn auch nicht wach zu sein.

Handelt es sich möglicherweise um eine Art Dämmerzustand oder Trance, bei der die Vernunft mit Objekten in Berührung kommt, die sie auf andere Weise nicht erreichen könnte? Könnten dies Objekte sein, die sich einerseits einer begrifflichen Vermittlung entziehen, welche sie in einer gedanklichen Ordnung gefangen hielte, die keinerlei Existenz hat, und sie so dem Bedürfnis nach Wirklichkeit verweigerte, das allem menschlichen Streben innewohnt? Objekte, die andererseits mit einer so plötzlichen Wucht in Erscheinung treten, dass die Vernunft geschlagen, geblendet und atemlos zurückbleibt, die mit einer so massiven Zudringlichkeit auftreten, dass sie sich geschlagen gibt und sich unterwirft? In diesem Falle verfällt die Vernunft in einen Taumel, wobei sie zu Objekten Zugang findet, die man nur begreifen und sich aneignen kann, indem man davon besessen und ergriffen ist.

Möglicherweise hat alle Erkenntnis gewissermaßen einen teplektischen Charakter: Vielleicht hat das diskursive Vorgehen der Vernunft nur einen Sinn, wenn es von einer tieferen Erkenntnis ausgeht, die unbewusst und stumm, darum jedoch nicht weniger echt, zumal angeboren ist; wenn es von einem Aneignungsprozess ausgeht, der blind, reglos und passiv, darum jedoch nicht weniger authentisch, da ursprünglich ist. Möglicherweise hat die Erkenntnis aufgrund der ihr inhärenten Intentionalität, eine weit weniger erkenntnistheoretische als vielmehr ontologische Tragweite, zumal der Mensch nicht nur eine Beziehung zum Sein *hat*, sondern diese sogar *ist*. Aus dieser Verbindung von Person und Wahrheit entspringt der Prozess der Interpretation.

2.8 Kants Abgrund der Vernunft und der Schauer des Seins

War der Vergleich mit dem Monotheismus der frühen Menschheit hilfreich, um die Benommenheit der Vernunft näher zu erläutern, welche Analogie könnte nun den Schwindel der Vernunft veranschaulichen? An dieser Stelle würde man von Schelling einen Verweis auf die Mystik erwarten. Doch er bezieht sich keineswegs auf die Mystik, sondern auf den zutiefst rationalen und kritischen Kant, welcher auf einer zu Recht berühmten, doch meist vernachlässigten Seite der *Kritik der reinen Vernunft* vom „Abgrund für die menschliche Vernunft“¹⁸ spreche.¹⁹ Kant zufolge sei die Vorstellung eines notwendigen Wesens – also der ebenso unvermeidliche wie unerträgliche Gedanke an einen „letzten Träger aller Dinge“²⁰, der selbst wiederum von nichts gehalten wird – ein regelrechter Abgrund. Dies verdeutlicht er in der kühnen und dramatischen Personifizierung des höchsten Wesens, welches sich über sein eigenes Fundament befragt, indem es zu sich sagt: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn?“²¹ Bei diesem Gedanken, so Kant weiter, „sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der speculativen Vernunft“.²² Es handelt sich also für Kant um eine Art Ohnmacht im Anfangsstadium, die ein Gefühl der Unsicherheit und Instabilität verursacht. Alles komme ins Schwanken und Wanken: der Boden unter den Füßen, die Ideen im Geiste, die Unterscheidungen beim Urteilen; alles verschwindet allmählich: Begriffe und Worte, Gedanken und Diskurse, Bewusstsein und Spekulation. Und über alles, so kommentiert Schelling, breite sich das Schweigen und die Ohnmacht der niedergeschmetterten Vernunft. Hier finden wir die bereits erläuterten Aspekte des Staunens der Vernunft wieder: Was ist dieser Abgrund anderes „als das, wovor die Vernunft stille steht, von dem sie verschlungen wird, dem gegenüber sie zunächst nichts mehr ist, nichts vermag?“²³ Doch der Schwindel, den Kant beschreibt, geht noch tiefer und verweist auf den Höhepunkt des Staunens in jener Mischung aus Faszination und Zurückweichen, die man gewöhnlich am Rande eines Abgrunds erlebt, der einerseits Schrecken und Grausen einflößt, andererseits eine regelrecht verführerische Anziehungskraft besitzt: „denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden“²⁴. Kants Mischung aus Schauern vor dem Abgrund und Faszination für den Absturz fügt Schelling noch eine eige-

18 IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (= KdrV), AA III, 21 f., 409.

19 SW 2/ 4, 342.

20 KANT, *KdrV*, AA III, 20, 409.

21 KANT, *KdrV*, AA III, 27–29, 409.

22 KANT, *KdrV*, AA III, 29–31, 409.

23 SW 2/3, 164.

24 KANT, *Das Ende aller Dinge*, AA VIII, 16 f., 327.

ne Nuance hinzu, indem er sagt, dass die verstummte, gelähmte und ohnmächtige Vernunft angesichts des Abgrunds sich von ihm „verschlungen“ fühle, als wäre sie kurz davor, hinein zu stürzen. Ja, mehr noch. Der Schwindel bringt die Vernunft auf die höchsten Gipfel des Denkens und in die abgründigsten Tiefen des Seins, wo sie auf der Suche nach dem Ursprung die Ergründung des Letzten ins Extrem treibt und schließlich das Nichts streift. Und so findet der Schwindel der Vernunft seinen treffendsten Ausdruck in der letzten und höchsten Frage, der radikalsten und schwindelerregendsten von allen, die Schelling von Leibniz aufgreift und an Heidegger weiterreichen wird, nicht ohne ihr bereits frühe existenzialistische Anklänge zu verleihen: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Die Anerkennung der Möglichkeit oder gar Unvermeidlichkeit dieser Frage, welche Schelling ohne Umschweife als „verzweiflungsvolle“²⁵ definiert, lässt ein zutiefst tragisches Verständnis des Lebens bei ihm vermuten. War ein solches zunächst nur ansatzweise bei Schelling zu finden und wurde vom idealistischen Optimismus übertüncht, so kommt es in seiner Philosophie allmählich zum Vorschein, vor allem durch *Die Weltalter*, wo es definitiv hervorbricht. Dort schreibt er, „dass die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne“²⁶; „bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt“²⁷. Er kommt zu dem Schluss, dass „die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung“²⁸ seien und spricht von einem „Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Tiere liegt“²⁹. „Es ist schmerzlich, ebensowohl zu seyn, als nicht zu seyn“³⁰. Die elementarsten Grundlagen des menschlichen Lebens bestünden in tödlichen Kämpfen, furchtbarem Schmerz und einer Angst, die häufig bis zur Verzweiflung reiche. Eine tiefe Schwermut durchziehe jedes Leben und er bezeichnet die Angst als „die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes“³¹, das Unglück sei konstitutiv für die Existenz, „Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freyheit“³², ja „aller Schmerz kommt nur von dem Seyn“³³.

Der Schwindel, der die Vernunft erfasst, besteht letztlich im Schauer des Seins, ist erhaben und furchtbar zugleich. In jener höchsten und existenziellsten Frage: „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ klingt wohl

25 SW 2/3, 7.

26 SCHELLING, *Die Weltalter*, in SW 1/8, 268.

27 Ebd.

28 SW 1/8, 322.

29 SCHELLING, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, in SW 1/10, 266.

30 SW 1/10, 267.

31 SW 1/8, 322.

32 SW 1/8, 335.

33 Ebd.

der *Schauder der Leere* an, das Grauen angesichts des Nichts, aus dem das Sein auftaucht und von dessen Schatten es umhüllt bleibt. Mehr noch spricht daraus jedoch der *Schauder des Seins*, in dem sich die Rätselhaftigkeit des Universums, die Kontingenz der Welt, die Unbegründetheit des Realen und der Schmerz der Existenz unauflöslich verbinden und den einzigen Gegenstand einer zutiefst offenbarenden Reaktion bilden.

2.9 Von der Kontinuität und Diskontinuität zwischen den beiden Philosophien

Ein letzter Punkt bleibt zu betrachten: Da der Begriff des Staunens der einzige ist, der die Ekstase der Vernunft beschreiben kann, enthält auch nur er den Schlüssel, um den Übergang von der negativen Philosophie zur positiven Philosophie zu verstehen. Darum kann er auch den Hinweis liefern, welche Interpretation von Schellings Philosophie angemessen sei, ob es sich nämlich durchgängig um einen Rationalismus handle oder um einen erklärten Irrationalismus oder aber um eine Philosophie, deren Originalität gerade darin besteht, dass sie sich der Entscheidung für das eine oder andere entzieht. Der beste Ort zur Betrachtung des Problems der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen negativer und positiver Philosophie bei Schelling ist sein Gottesbeweis, der wie ein Scharnier zwischen beiden Philosophien liegt und aufzeigt, wie sie in ihrer Unterteilung miteinander verbunden sind. Bekanntlich besteht sein Gottesbeweis nicht darin zu zeigen, dass Gott existiert, sondern zu beweisen, dass das Existierende Gott ist. Er versucht also nicht, die Existenz Gottes ausgehend von dessen Begriff zu beweisen, was unmöglich ist: „sondern eben diesen Begriff, den Begriff *Gott* muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existierenden, in dem gar nichts gedacht ist als das bloße Existieren – um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen sei“³⁴, was der genau entgegengesetzte Weg ist. Der Beweis besteht aus zwei Teilen, wobei der erste eine Art Annäherungsbewegung der Vernunft an die Realität ist, die man dennoch nur durch einen Sprung erreicht. Der zweite besteht in der Anerkennung der auf diese Weise erlangten Realität durch die Vernunft. Die Verschränkung dieser beiden Verfahren verdeutlicht, wie sich jener Übergang vollzieht und welche wichtige Rolle das Staunen der Vernunft dabei spielt.

Die erste Vorgehensweise ist rein rational und *a priori*, sie besteht in der Definition des Begriffs des notwendig Seienden und gipfelt im ontologischen Gottesbeweis, welcher nun nicht länger das absurde Unterfangen verfolgt, aus dem Begriff

34 SW 2/3, 158.

eines notwendigen Wesens dessen Existenz abzuleiten. Vielmehr bildet nun der Begriff des notwendig Existierenden einen aussichtsreichen Ausgangspunkt für die positive Philosophie. Dazu muss allerdings die Schlussfolgerung des Beweises präzisiert werden, die nur lauten kann, dass Gott „nothwendig das nothwendig Existierende ist, nämlich, *wenn* er existiert“³⁵. Dieses „*wenn* er existiert“ verweist selbstredend auf das bloß Existierende und mit dieser Idee hat die Vernunft einen entscheidenden Schritt getan. Zwar führt dieser sie nicht zur Wirklichkeit und stellt sie vor die Notwendigkeit, einen Sprung zu vollziehen, doch er bringt sie ans letzte rettende Ufer, an den äußersten Rand ihres eigenen Vollzugs, von wo aus sie einen Ausblick auf das Reale hat. Es handelt sich um eine eigentümliche Idee, die sich von allen anderen unterscheidet: ein Begriff ohne Begriff, ja sogar jedem Begriff vorausgehend, eine Existenz ohne Essenz, oder vielmehr ist sie ihre eigene Essenz, genauer noch eine Idee, die keine Idee, sondern das Gegenteil einer Idee ist. Sie zu denken, ist ein vergebliches Unterfangen, so hoffnungslos, dass die Vernunft erschöpft und gewissermaßen in den letzten Zügen liegend aus ihm herauskommt. Denn das bloß Existierende kann man nicht *denken*. Im Gegenteil: Nur als *Undenkbares* kann es zum Anfang der positiven Philosophie werden. Doch gerade deshalb ist es nicht länger von der negativen Philosophie abhängig. Hier geschieht jene Unterbrechung, bei der sich das bloß Existierende von der bloßen Vernunft löst, woraufhin die positive Philosophie beginnen kann.

Das zweite Verfahren ist *a posteriori* und besteht in der Wiederaufnahme eines rationalen Diskurses nach dem Sprung der Ekstase. Es startet mit einer Anstrengung der Vernunft, die wieder in Gang zu kommen versucht, indem sie sich aus der Erstarrung losreißt und aus dem Abgrund wieder auftaucht. In der Absicht, gerade jene Wirklichkeit, die sie zum Versteinern gebracht hat, zu umfassen und zu durchdringen, sammelt sie ihre Kräfte, um die Einheit von Sein und Denken in klarem Bewusstsein wiederzuerlangen. Die Ekstase ergab die bloße Existenz ohne Essenz, welche weder Namen noch Begriff hat, etwas, das Gott *nicht ist*, das er aber werden *kann*, sobald man ihm einen Namen gibt und darin nicht nur das Sein, sondern den Herrn des Seins erkennt. Genau darin besteht jenes Verfahren, das die Undurchsichtigkeit des bloß Existierenden durchdringt, es aus seiner Namenlosigkeit befreit und ihm den Begriff der Gottheit zuschreibt. Schelling drückt dies mit den Worten aus: „Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transzendente“³⁶, also das genaue Gegenteil vom Verständnis der alten Metaphysik, welche auf dem Prinzip beruhte, dass die Essenz der Existenz vorausgehe. Im Vergleich zur negativen Philosophie bewegt sich dieses Verfahren in die entgegengesetzte Richtung, da es nicht von der Idee ausgeht, sondern von der

35 SW 2/3, 167.

36 SW 2/3, 170.

Realität, und es hat einen anderen Charakter, da es nicht mit der reinen Vernunft und bloßen Begriffen zu tun hat, sondern mit Tatsachen und Erfahrung.

Die zwei Teile von Schellings Gottesbeweis bestehen also in der Bestimmung des Begriffs – was Aufgabe der negativen Philosophie ist – sowie in der Benennung des Existierenden, was Aufgabe der positiven Philosophie ist. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten und voneinander verschiedenen rationalen Prozessen liegt eine regelrechte Unterbrechung: die Ekstase und das Staunen der Vernunft. Ein Schweigen spaltet die beiden Diskurse, eine Lähmung trennt die beiden Bewegungen, ein Schlaf scheidet die beiden Wachzustände, der Schwindel des Abgrunds trennt beide Seiten, ein Dämmerzustand grenzt beide Bewusstseinsformen voneinander ab. Charakterisieren wir noch einmal kurz diesen kritischen und höchst dramatischen Augenblick: Es ist ein Moment, bei dem alles in beängstigend tiefem Schweigen erstarrt; die auf ihr bloßes Wesen reduzierte Vernunft wird von einem heiligen Schauer erfasst, wenn sie dunkel die eindrucksvolle Nähe der letzten Bedeutung der Dinge erahnt und kurz davor ist, den Sinn der Rätselhaftigkeit der Wirklichkeit sowie den Ursprung des Schmerzes der Existenz zu verstehen. Auf dem Höhepunkt überlässt sie sich dem und findet Zugang zum Sein, welches sich ihr gerade dadurch offenbart, dass es sie als Irreduzibles, Letztes lähmt und überwältigt und so Eingang in ihr stummes Bewusstsein findet.

Damit haben wir die wichtigsten Anhaltspunkte, um diese Unterbrechung oder Zäsur zu interpretieren und somit auch Schellings Philosophie einzuordnen. Mir scheint, dass ein kurzer Blick genügt, um eine rationalistische Interpretation auszuschließen, die die Tragweite jener Zäsur herunterspielt, denn so ließen sich die Dualität von negativer und positiver Philosophie sowie Schellings entschieden antihegelianische Position nicht erklären. Auch eine irrationalistische Interpretation scheidet aus, denn indem sie das Einschneidende der Zäsur übertreibt, führte sie zu der Ansicht, dass das Eingeständnis einer Niederlage der Vernunft ausreichte, um jeden neuerlichen philosophischen Diskurs von Grund auf zu vereiteln. Sie überließe somit das Feld dem Glauben oder dem Gefühl und zöge in gewisser Weise psychologische und religiöse Bedürfnisse zur Begründung heran, was den Absichten und Ergebnissen von Schellings Philosophie keineswegs entspräche. Eine korrekte Einschätzung der Zäsur ist nur möglich, wenn wir das Verständnis des Staunens der Vernunft in Schellings Text herausstellen. Das Staunen der Vernunft ist ein Moment der Unterbrechung, der weder so stark ausgeprägt und endgültig ist, dass er einen Bruch darstellte, noch so schwach und kurz ist, dass er lediglich zu einer Fortsetzung überleitete. Er stellt eine Pause dar, wobei die plötzliche und heftige Unterbrechung nicht irreversibel ist und – wie verstörend und traumatisierend sie auch sein mag – nicht zur Spaltung wird. Die Vernunft taucht zwar in einen Zustand der Benommenheit ein, geht darin jedoch nicht unter, sie steigt wohl in den Abgrund hinab, versinkt jedoch nicht darin: Ihr Staunen ist lediglich eine Pause, doch nicht in dem Sinne, dass sie sich auf eine

Rast mit kurzem flüchtigen Aufenthalt reduzieren ließe, sie ist wohl eine Wende, doch nicht so sehr, dass sie einen der Vernunft völlig wesensfremden Prozess anstoßen würde.

Das Staunen der Vernunft teilt den Verlauf des Denkens sowie den philosophischen Diskurs in zwei Teile. Auf der einen Seite der sichere Weg der autonomen Vernunft, der nicht so siegreich ist, als dass sie sich nicht am Ende der irreduziblen Transzendenz dessen unterwirft, was sie im Denken als Idee erreicht und in der Ekstase als Existenz erlangt. Auf der anderen Seite der Weg der Vernunft, die dem Realen unterworfen ist, wobei sie nicht so fügsam und entgegenkommend ist, dass sie sich an der Realität selbst abflacht, ohne zu versuchen, sie mit dem Denken zu durchdringen und eine Entsprechung darin zu finden, welche allein jeden Grad von Erkenntnis ermöglicht. Doch handelt es sich tatsächlich um zwei getrennte Diskurse oder ist es nicht vielmehr nur ein großer rationalistischer philosophischer Diskurs, den man vielleicht nicht als einen einzigen bezeichnen kann, da er in zwei verschiedene Phasen unterteilt ist, der dennoch in jedem Falle die Bezeichnung „einheitlich“ verdient, da seine beiden Teile sich um ein und dasselbe Staunen der Vernunft drehen, welches sie teilt, wie wenn zwei Türflügel sich um ihre Angel bewegen? So dargestellt, ist das Staunen der Vernunft nicht nur der Angelpunkt, an dem die beiden Philosophien festgemacht sind, sondern sogar das Zentralfeuer der gesamten Philosophie in ihrer einheitlich rationalen Argumentation. Es ist der Spalt, durch den hindurch sie die Quelle des Realen erahnt, die Verknüpfung, die sie an den Ursprung bindet, aus welchem sie Substanz und Nahrung zieht, es ist die ursprüngliche und grundlegende Beziehung mit dem Sein.

Man kann es zu Recht als höchste und reifste Entwicklung dessen betrachten, was in verschiedenen Formen stets das Zentrum der schellingschen Philosophie bildete: die intellektuelle Anschauung, die Mitwissenschaft, das wissende Nichtwissen, die Ekstase. Dabei handelt es sich weniger um eine anschauende Erkenntnis als vielmehr um eine ontologische Beziehung, also die unhintergehbare, ursprüngliche Tatsache, dass der Mensch Bewusstsein des *Seins* ist. Insgesamt weiß man in Schellings Philosophie nicht, ob die Betonung mehr auf dem artikulierten, allumfassenden rationalen Diskurs liegt, der – wie gewaltsam er auch unterbrochen und zum Richtungswechsel gezwungen war – ruhig und geduldig seinen Faden wieder aufnimmt, oder ob der Fokus mehr auf der einschneidenden Unterbrechung liegt, die jeweils als Höhepunkt bzw. Beginn der beiden Phasen vielleicht jene Instanz enthält, die den gesamten Prozess inspiriert und in Bewegung hält. Wichtig ist, dass Schelling in höchstem Maße daran interessiert ist, beide Seiten *zusammen* zu halten: Einerseits kommt er nicht ohne die intellektuelle Anschauung aus, nicht ohne *con-scientia* – jene zentrale Wissenschaft, in der Gleiches vom Gleichen erkannt wird –, nicht ohne die belehrte Unwissenheit, die Ekstase und das Staunen. Andererseits ist er zur Klarheit der Vernunft berufen,

zur Arbeit des Begriffs und zur rationalen Transparenz der Erfahrung. Und so stellen die beiden Seiten – ohne dass die eine in Schwärmerei und die andere in Abstraktion abdriftet – vereint die Ganzheit der Philosophie dar. Für die ganze Fülle des Denkens sind Schelling zufolge die Verbundenheit zwischen Begriff und Erfahrung, der teleologische und der intentionale Charakter der Vernunft, die Rationalität des Diskurses und die Offenheit des Seins gleichermaßen notwendig und nicht voneinander zu trennen. Und gerade die Offenheit des Seins sowie die Bereitschaft zur Erfahrung sind es, die der Vernunft jene Geschmeidigkeit und Durchdringungskraft verleihen, die ihr bei Schelling die Fähigkeit geben, es sowohl mit den dunklen Bereichen der Realität aufzunehmen – etwa mit Natur und Geschichte, dem Unbewussten und dem Mythos – als auch mit den Reichen des Positiven wie Wissenschaft, Kunst und Religion. So werden sie auf eine gründlichere Weise überschaut und durchdrungen als es dem Idealismus möglich gewesen wäre, was sowohl der Erfordernis nach Konkretheit als auch nach kritischer Rationalität nachkommt, welche zusammen den Charakter der Philosophie ausmachen.

KAPITEL 3:

ZWISCHEN NOTWENDIGKEIT UND NICHTS

Die Philosophie der Freiheit

3.1 Der Abgrund der Freiheit und die Grundfrage: Heidegger und Schelling

Man kann nicht sagen, dass, als vor sechzig Jahren Heideggers Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ erschien, die damalige Situation ein leichtes Verständnis gestattet hätte. Sie stellte das Problem des Nichts; doch für die damals herrschenden Philosophien, für den Idealismus in Italien, den Bergsonismus in Frankreich und die Phänomenologie in Deutschland, war das Nichts kein Problem, sondern kaum mehr als das Glied einer logischen Entgegensetzung. Obgleich ich, wie ich gestehen muss, von der Schrift, als ich sie in den dreißiger Jahren studierte, einen sehr enthusiastierenden Eindruck empfing, war ich von einem gründlichen Verständnis noch weit entfernt. Selbst Heidegger war sich der erneuernden Kraft seiner Schrift möglicherweise nicht völlig bewusst. In der Tat fühlte er das Bedürfnis, mehrfach auf sie zurückzukommen. Heute, nach so vielen Jahren, kann man sie, glaube ich, als einen entscheidenden Schritt auf dem Weg der Verwirklichung der Philosophie der Freiheit, die das wahre Programm der modernen Philosophie von Descartes bis Fichte war, ansehen. Diesem Programm entgegen stand eine zunehmende Verengung des Bereichs der Freiheit auf das Gebiet der Moral und eine unvollständige Ablösung ihres Begriffs von dem der Notwendigkeit, so dass es nicht realisiert, sondern verfehlt wurde. Doch eben, als die neuzeitliche Philosophie zu ihrem Abschluss kam, wurde das Problem in vielversprechender Weise von neuem gestellt, und zwar von Schelling. Ich bin überzeugt, dass sich aus der unterschwelligeren, aber eindeutigen Entwicklungslinie, die Heidegger mit Schelling verknüpft, wichtige Aufschlüsse ergeben. Auch wird das eigentliche Problem der Freiheit nur dann gestellt, wenn man sie nicht, wie es die neuzeitliche Philosophie ohne fruchtbares Ergebnis getan hatte, auf die Notwendigkeit bezieht, sondern auf das Nichts, das Heidegger so treffend thematisiert hat.

Heidegger hat erneut die fundamentale Frage in den Vordergrund gerückt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ – eine Frage, die

zuerst Leibniz gestellt hat. Dieser aber, der die größere Einfachheit des Nichts gegenüber der höheren Vollkommenheit des Seins erkannte, blieb in seiner Lösung mit der Aufstellung des Prinzips des zureichenden Grundes auf einer strikt metaphysischen Ebene. Heideggers Fragestellung ist der Einstellung der heutigen Zeit weit angemessener, da sie die Erfahrung des Nihilismus gemacht hat und für die Faszination des Nichts empfänglich und von Existenzangst durchdrungen ist. Insofern kommt Heidegger mehr von Schelling her, der diese „letzte verzweiflungsvolle Frage“ als die Grundfrage betrachtete. Zwei Ideen Kants sind es, die Schelling zu diesem Punkt geführt haben: das Erhabene, das man ganz besonders bei der Betrachtung des Sternenhimmels erlebt (der schon Pascal bei der Vorstellung der unendlichen Räume mit Schrecken erfüllte) und der „Abgrund der Vernunft“, wie Kant ihn nannte, jener Schwindel, der uns ergreift, wenn wir vor dem Unendlichen verweilen, die Betäubung, die uns erfaßt, wenn wir an der Schwelle der Ewigkeit stehen, der Schwindel am Rande des Schlundes, der sich auftut, wenn man sich Gott vorstellt, wie er sich die beunruhigende Frage stellt: „Alles kommt von mir, aber woher komme ich?“.

Hegel blieb für all das unempfindlich. Seine Gleichsetzung des Vernünftigen und des Wirklichen ließ für den Abgrund keinen Platz. Der absolute Idealismus, der auf dem Begriff des notwendigen Seins, dieser Säule des neuzeitlichen metaphysischen Rationalismus, fußt, behält für das Nichts und die Freiheit nicht einmal einen Spalt offen. Was Wunder, dass der Anblick des gestirnten Himmels einen Hegel völlig kalt ließ. Die Sterne schienen ihm der „Aussatz des Himmels“ und Kants Zeilen über das Erhabene unerträgliche „Tiraden“. So zog auch jene außergewöhnliche Seite, auf der Kant vom „Abgrund der Vernunft“ schreibt, nie seine Aufmerksamkeit auf sich, eine Seite, die bei einem so rationalen und behutsamen, sagen wir es frei heraus, bei einem so trockenen und farblosen Schriftsteller doch etwas Ungewöhnliches darstellt.

Verglichen mit diesem harten und kompakten Rationalismus dürfte der Ausblick Schellings und Heideggers der heutigen geistigen Einstellung näherstehen, die für die dunklen und beunruhigenden Seiten der Existenz so sehr aufgeschlossen ist. Freilich muss man Schelling erst von allen Resten der Bemühung, die Idee der Notwendigkeit zu berücksichtigen, und Heidegger von der dornigen Problematik, die Beziehung zwischen dem Nichts, dem Sein und dem Seienden zu klären, gelöst haben. Dann erst erreicht uns von dem ersten her das distinkte Echo der Freiheit in dem, was sie eigentlich ist, und vom letzteren her die unverfälschte und ursprüngliche Vorstellung des Nichts.

Um den reinen Begriff der Freiheit wiederzugewinnen, ist es angezeigt, sich erneut mit den drei Kategorien der Modalität zu befassen, der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit. Die bedeutendste von diesen ist zweifellos die Wirklichkeit. Die Möglichkeit ist nur der von der Wirklichkeit abgelöste und ihr hinterstellte Schatten der Wirklichkeit; und die Notwendigkeit ist eine Wirk-

lichkeit, die so hartnäckig an sich festhält, dass sie in sich vermauert bleibt. Die Wirklichkeit hingegen ist gelöst und leicht, sowohl von Vorgefühlen als auch von innerer Schwere frei, weder von der Möglichkeit vorausverkündet noch durch die Notwendigkeit bedingt. Zum einen bricht sie, wo sie auftritt, aller Voraussicht zuvorkommend herein, zum anderen hat sie keinen bestimmten Grund ihres Seins und kein Gewicht, das an ihr hängt, fixiert sie. Es genügt nicht, von der Wirklichkeit zu sagen, dass sie kontingent ist, was ja noch einen Rückverweis auf die Notwendigkeit und vor allem auf die Möglichkeit einschließt. Von der Wirklichkeit bloß als reiner Wirklichkeit kann man nicht sagen, dass sie ist, weil sie möglich war, auch nicht, dass und warum sie *nicht nicht sein kann*, sondern nur, dass sie frei ist, weil sie ist. Sie ist absolut grundlos und unbegründet. Sie hängt gänzlich an der Freiheit, die kein Grund, sondern ein Abgrund ist, oder vielmehr ein Grund, der sich ständig als Grund negiert.

Insofern die Wirklichkeit an der Freiheit hängt, kann sie in ihrer Grundlosigkeit bzw. ihrer Unbegründetheit erkannt werden. Vom Gesichtspunkt ihrer Grundlosigkeit erscheint sie als ein Überschuss, als wahres Geschenk, das sie einer großzügigen Freigiebigkeit verdankt, als ein Mehr, das bewundernswert ist. Wer dies an ihr sieht, macht sich zum Zeugen der Schöpfung und nimmt teil an der Bewunderung, die Gott selbst für sein soeben vollbrachtes Werk bezeugt hat und die der Psalmist zu bezeugen nicht aufhört: *Tu es Deus qui facis mirabilia*. Durch ihre Unbegründetheit zeigt uns andererseits die Wirklichkeit ihre Schattenseite: das Leben erscheint als Verdammnis; es bewirkt in eins Überdruß an der Existenz und Bedauern, aus der Inexistenz herausgetreten zu sein: „Es ist besser, nicht zu sein, als zu sein.“ Das ist das *μη φύναι* der griechischen Lyriker und Tragiker, das „Besser ist es, nicht geboren zu sein ...“ des Sophokles und des Theognis, das *non nasci Silens*. Es ist die Klage Ijobs, nicht sogleich aus dem Mutterschoß *ad tumultum*, ins Grab gewandert zu sein – lauter Äußerungen, die ihren schrillen Widerhall in der neuzeitlichen und der zeitgenössischen Dichtung finden: *Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido*. – *Quel crime avons-nous fait pour mériter de naître?* – *’Twere better Charity / To leave me in the Atom’s Tomb; Not to be born is the best for man; el horror de ser y de seguir siendo* – um nicht von dem uns wie ein Eishauch anwehenden schrecklichen Schrei zu sprechen, der von Shakespeare zu Conrad forthallt: *The horror! the horror!* – und um nicht an unseren Leopardi zu denken, den dieses Thema, das er zum Herzstück seiner Inspiration gemacht hat, zu einem durch und durch hellsichtigen Nihilismus geführt hat. Schon von sich aus erweckt somit die Wirklichkeit Staunen und Schrecken, Angst und Wundern; diese Zweideutigkeit gehört wesentlich zu ihr. Die Kehrseite des Seins ist das Nichts. Immer begleitet die Ontologie eine „Me-Ontologie“¹, die deren untrennbare andere Seite ist.

1 Ital. „Meontologia“, d. h. eine Ontologie des Nichts.

Was befindet sich auf dem Grunde dieses Abgrundes der Freiheit? Was in ihr zu ergründen, ist die Philosophie berufen? Nicht nur die Zweiseitigkeit der Wirklichkeit, Gegenstand der Ekstase und der Erschütterung zu sein, sondern auch die Duplizität der Freiheit, stets in eins positiv und negativ zu sein, die sich zu behaupten und zu bestätigen trachtet, aber zugleich fähig ist, sich zu verneinen und sich zu verirren. Verneinung mit allen ihren Seiten, vom Grenzwert einfachen Nichtseins bis zur absoluten Negativität des Bösen, vom wirksamen und tätigen Nichts bis hin zu den Qualen des Leidens! Hier ist das zweideutige Doppelantlitz Gottes, der in eins Gott des Zornes und Gott der Gnade ist, zürnender und am Kreuze leidender Gott. Mit einem Wort, hier ergibt sich die dramatische Situation des Menschen, der sich in dieser Mehrsinnigkeit verirrt hat, die erst in der Tragödie ganz offenbart, was sie bedeutet, jenseits der sterilen Antithesis von Optimismus und Pessimismus. Dies sind ja doch Begriffe, die auf derselben Ebene operieren und aufs engste miteinander verkoppelt sind, so dass man immer vom einen auf den anderen zurückgeworfen wird, mehr psychologische als ontologische Begriffe, die eben deshalb recht ungeeignet sind, die menschliche Grundsituation zu deuten.

3.2 Die ursprüngliche Bindung zwischen Freiheit und Nichts

Mit diesen Überlegungen ist ein Zugang geschaffen, den ursprünglichen Bezug zwischen Freiheit und Nichts zu erforschen. Dieser erscheint mir als das Grundproblem unserer Tage; doch muss man leider feststellen, dass die Philosophie in dem langen Zeitraum ihrer Geschichte nur wenig Rat zu geben gewusst hat. Ja, die Philosophie hat im Laufe der Jahrhunderte sich entschieden dagegen gewehrt, die Frage des Übels und der Freiheit anzugehen, weil diese sich nicht in eine Sicht einfügen ließ, die alles erklären kann. Die philosophische Vernunft verträgt das schlecht, was sich ihrem Willen, alles zu verstehen, entzieht; sie neigt dazu, an all dem, was sie bei ihrem Unternehmen stört, rasch vorüberzueilen, zu minimalisieren, ja, zu vergessen und zu unterdrücken.

Die Philosophie hat das Übel auf diese Weise verstehen wollen, es aber in Wahrheit nur unterschlagen, sei es wegen seiner radikalen Unerklärbarkeit, sei es wegen der in Ansatz gebrachten Rationalität. Wo sie sich mit dem Übel konfrontiert sah, hat sie dieses entweder gänzlich geleugnet, wie in den großen rationalistischen Systemen, oder seinen Unterschied zum Guten herabgesetzt, ja aufgehoben, wie im heute so weit verbreiteten Empirismus; oder sie hat es minimalisiert, indem sie es als bloße Beraubung und als Mangel interpretierte. Oder schließlich hat sie es in eine harmonische Gesamtordnung eingefügt, indem sie ihm aufgrund einer Dialektik eine bestimmte Funktion zuwies, die selbst Satan

für einen Mitarbeiter hält, den Gott braucht. Die Theodizee hat aus Gott und dem Bösen Gegenpole eines Dilemmas gemacht, das jeweils den einen oder das andere ausschließt, statt zu verstehen, dass man beide nur zugleich ansetzen kann. So verlor das Übel seine brennende Aktualität und seine Virulenz, und auf diese Weise konnte sich über die ganze Problematik der Schleier einer vergessenden und erschlafenen Unbesorgtheit ausbreiten.

Gegenüber der unverfälscht aufgefassten Freiheit hat die Philosophie stets ein offenes Misstrauen, ja sogar gewisse Befürchtungen bekundet. Es muss freilich zugegeben werden, dass die tief erfasste wahre Freiheit ein Gefühl des Missbehagens und der Furcht im Menschen erzeugt. Dostoevsky hat dies mit unvergleichlicher Klarsicht in seiner *Legende vom Großinquisitor* aufgezeigt, die die Unfähigkeit der Menschen entlarvt, die furchtbare Last der Freiheit zu tragen, die Christus ihnen geschenkt hat. In der Tat ist diese Freiheit wie die der Dämonen grenzenlos. Sie erweist sich nicht nur als eine unerträgliche Last, sondern als etwas äußerst Gefährliches. Denn die Freiheit ist entweder unbegrenzt oder sie ist es nicht. Sie anerkennt kein Gesetz und keine Grenze, wenn sie diese nicht akzeptiert hat, sie bekundet sich zuallererst in dem Vorbehalt der Zustimmung oder der Verweigerung. Sie macht nicht einmal vor Gott halt; sie nimmt sich das Recht heraus, selbst Ihn in Frage zu stellen. Allerdings wäre das kein Gott, der ihr dieses Recht versagen würde und nicht wollte, dass sie von ihm Gebrauch macht. Gott begibt sich von sich aus bewusst und willentlich in die Gefahr des Risikos, dem er sich dadurch aussetzt, dass er verlangt, dass die Antwort des Menschen auf seine Forderung absolut frei gegeben erfolgt. Gott hat sich in die Bedingung gefügt, dass er die Rebellion nur dann verurteilen kann, wenn er vorhergehend ihre Möglichkeit nicht verhindert, weil sie die Alternative zu jener anderen Haltung ist, in der sich der Gehorsam zu verwirklichen vermag und Wert erhält. Niemand wird leugnen, dass es besser ist, dass das Böse freiwillig begangen wird, als dass das Gute bloss erzwungen geschieht. Ein erzwungenes Gutes hebt sich selber auf, denn gut im wahren Sinne ist nur, was frei erfolgt, wo auch das Böse getan werden könnte. Auf der anderen Seite erhält das freiwillig begangene Böse sein eigenes Korrektiv in sich, nämlich eben die Freiheit, aus der eines Tages auch das Gute entspringen kann. Nichtsdestotrotz hat ein schwächlicher Spiritualismus die Freiheit so gedacht, dass sie bloß in der Eigengesetzlichkeit besteht, in der Meinung, andernfalls sei sie nicht Freiheit, sondern Ungebundenheit. Ein solcher bequemer und kurzsichtiger Optimismus mag zwar Unbedarfte beruhigen, erweist sich aber mit der tragischen Seite der Freiheit als gänzlich unbekannt, die, wohlwissend, dass sie Heil und Verderben bringen kann, die schwere Verantwortung zu übernehmen, jedes Gesetz in Frage zu stellen und nur das anzuerkennen, was sie frei bejaht hat.

Auch dass Gott absolut freier Herr sei, ist von der Philosophie mit Befürchtungen und Verdacht vernommen worden. Dies beweist die Tatsache, dass die

Vorstellung von einer unbeschränkten Freiheit Gottes ziemlich selten anzutreffen ist und häufig von der Hypothese eines *Genius malignus* begleitet wird. Gegen die Vorstellung eines freien Gottes gilt es sich zu verteidigen. Sie bringt nicht nur eine beunruhigende Ungewissheit hinsichtlich Seines Verhaltens zu den Menschen, sondern auch einen beängstigenden Mangel an deutlicher Unterscheidbarkeit des Guten vom Bösen mit sich. Um nun in dieser Hinsicht Sicherheit zu finden, nimmt die Philosophie zu dem bekannten Intellektualismus Zuflucht, in Gott Vernunft und Willen zu unterscheiden und den letzteren dem ersteren unterzuordnen, ohne zu überlegen, dass die Vernunft Gottes entweder wahrhaft Seine Vernunft und dann mit seinem Willen identisch ist, oder wirklich von ihm verschieden und dann nichts anderes als die verabsolutierte menschliche Vernunft ist. Dass Gottes Wille absolut frei ist, heißt aber nicht, dass Er launenhaft wäre oder zufällig wollte, so als ob Er fallweise anders entschiede oder es sich jeweils „einfallen“ ließe, das eine statt des anderen zu wollen. Denn so verhält sich ein schwacher und schwankender Wille, nicht aber ein überlegener Herrscherwille, wie man den göttlichen Willen denken muss. Anders als für die Philosophie ist für die Religion der Wille Gottes weder der Vernunft noch dem Zufall unterworfen; vielmehr entscheidet Sein Wille völlig eigenmächtig. Die Bibel wird nicht müde zu versichern, dass Gott stets tut, was Er will. Aber deshalb ruft Gott in uns nicht überwiegend Angst und Beunruhigung hervor; vielmehr weckt Er in uns das Vertrauen, sich ihm völlig hinzugeben.

Auf die besagte Weise hat die Philosophie versucht, sich von den Gegebenheiten zu befreien, die einer rationalen Auffassung im Wege standen. Sie hat dem Bösen seine Gewalt und der Freiheit ihre Macht genommen, denen die Religion ihre bedrängende und provozierende Unmittelbarkeit gelassen hat. Um nun diese Probleme angemessen anzugehen, bleibt nichts anderes übrig, als eine philosophische Interpretation des Mythos zu versuchen, wie er sich in Kunst und Religion darstellt. Man sollte ihn aber nicht als Fabel oder Legende verstehen, die erst zu entmythologisieren und in eine rationale Sprache zu übersetzen wäre, sondern als Bekundung nicht-objektivierbarer Wahrheiten, die sich nur offenbaren, indem sie sich in eins verhüllen, und die nur in dieser Weise gesagt werden können. Auch ist es philosophisch bedeutsam, dass sie nur so ausgesprochen werden können! Kurzum, es geht um eine Hermeneutik der religiösen Erfahrung, deren Ziel es sein muss, deren tief menschliche Bedeutung zu erhellen und aus dieser einen philosophischen Sinn zu ziehen, der in hohem Maße allgemein ist und allgemeinverständlich gemacht werden kann, so dass alle Menschen, Gläubige wie Ungläubige, vom Interesse daran ergriffen werden, wenn sie ihn nicht gar bejahen müssen.

3.3 Die Freiheit als Anfang und Wahlentscheidung

Nichts aber ist dazu geeigneter als der biblische Bericht der *Genesis*. Aus ihm geht hervor, dass Gottes erste Tat, die Erschaffung der Welt, ein freier Akt *par excellence* war, ein völlig umgeschuldeter, souveräner Ratschluss, eine Tat der Freiheit und Großzügigkeit zugleich, die ihren Quellpunkt in Gottes Selbstbejahung hat, zugleich aber überschwenglich verschwenderisch ist. Diesem Akt liegt jedoch unzweifelhaft eine noch ursprünglichere Freiheitstat voraus, der absolute Urakt, durch den Gott Seinen eigenen Ursprung gesetzt hat. Es ist wahr, dass ein rabbinischer Text jede Untersuchung in dieser Hinsicht verbietet: „du darfst nur von dem Tage an forschen, an dem die Welt geschaffen worden ist“. Das erste Wort der *Thora* ist *beresit* d. i. „im Anfange“, dessen erster Buchstabe *beth* nach rechts, d. i. nach der Seite hin geschlossen ist, von der man im Hebräischen zu lesen beginnt, während er nach links, in die Richtung, in die das Lesen fortgeht, geöffnet ist. So soll auch die Untersuchung erst mit der Schöpfung beginnen, nicht vor ihr. Doch berichtet derselbe Text vom Protest des Buchstaben *aleph* dagegen, dass nicht er gewählt wurde, den Schöpfungsbericht zu eröffnen, obwohl er der erste des Alphabets ist. Gott aber habe ihm geantwortet: „Wenn ich auf dem Sinai das Gesetz geben werde, werde ich mit dir beginnen.“ Und tatsächlich heißt es dort: „Ich bin der Herr, dein Gott“; das Wort „ich“, *anochi*, hat als ersten Buchstaben *aleph*. Man darf daraus wohl folgern, dass auch die rabbinische Theologie auf ein Ereignis hindeutet, das ursprünglicher als die Schöpfung ist, auf Gottes – der von Sich „Ich“ sagt – Selbstbegründung. Sie ist der absolute Anfang, der Urakt der Selbstbegründung. Die Schöpfung ist also nicht die erste Manifestation der Freiheit Gottes, sondern eben jene Selbstsetzung der Freiheit, der Akt, in welchem die ursprüngliche Freiheit sich selbst affirmiert, die totale Identifizierung von Gott und Freiheit, die Geburt der positiven Freiheit, die die Schöpfung begründet.

Die Freiheit ist erster Anfang, Beginn schlechthin. Sie begründet sich selbst. Anfang der Freiheit ist die Freiheit selbst. Nichts als sie selbst geht ihr voraus, sie ist Selbstsetzung. Sie ist durch die Plötzlichkeit ihres Beginns charakterisiert. Sie folgt auf nichts, das ihr vorausgegangen wäre, und nichts dergleichen erklärt ihre Selbstbegründung. Sie gleicht einer glatten steilen Wand, die keine Ansatzpunkte bietet. Keine Erwartung zieht sie herbei; sie wurde von keiner Vorbereitung antizipiert. Sie bricht gleich einer unvorhergesehenen Explosion jäh herein. Auf diese Wesensbeschaffenheit spielt man an, wenn man immer wieder vom „Nichts der Freiheit“ spricht. Zu sagen, dass die Freiheit aus sich beginnt, heißt nichts anderes, als dass sie aus dem Nichts beginnt. Das Urplötzliche ihres Beginns kann nur als ein Hervorgehen aus dem Nichtsein gedacht werden, und man kann die Freiheit nur als an das Nichtsein grenzend denken. Der Ausdruck „das Nichts der Freiheit“ ist bedeutungsvoll, weil er die Freiheit in eben dem Moment, wo sie sich positiv realisiert, mit einer Negation in Bezug bringt.

Zu verstehen wie die Freiheit zugleich *Anfang* und *Wahl* sein kann, ist der unzugänglichste und schwierigste Punkt ihrer Problematik. Als reiner Anfang ist die Freiheit ein solches Beginnen, das nicht zu beginnen aufhört. Aber der so verstandene Anfang ist zugleich schon eine Wahl, insofern die Freiheit auch nicht anfangen, nicht aus dem Nichtsein hervorgehen konnte, und insofern sie aufhören d. i. in das Nichtsein zurückkehren kann, aus dem sie hervorgegangen ist. Schon im ersten Anfangsmoment liegt die Alternative beschlossen: die Freiheit kann aus dem Nichtsein hervortreten oder in ihm verbleiben, sie kann sich selbst behaupten oder in ihr Nichts zurückfallen. Der eigentliche Wert dieses Anfangens und Sichbehauptens erwächst gerade aus der gegenwärtigen Möglichkeit, dass sie nicht beginnen, dass sie ausbleiben konnte. Ihre Selbstaffirmation gewinnt ihren Wert aus der gegensätzlichen Möglichkeit, sich zu negieren. Schon im Augenblick ihres Anhebens spaltet sie sich, trennt beide und zeigt eben dadurch, dass sie nur als Wahl, als Entscheidung angesichts einer Alternative Freiheit ist. Sie ist also in sich zweifach, zweiseitig und zweideutig. Diese innere Entzweiung erklärt sich aus der Gegensätzlichkeit zweier möglichen Bestimmungen, der Positivität und der Negativität, positiver oder negativer Freiheit – Freiheit zu sein, die sich setzt und behauptet, oder Freiheit, die sich negiert und selbst zerstört. Ja, die Freiheit ist der einzige Ursprung der Zweiheit, der Gegensätzlichkeit und des Widerstreits, denn es gibt keinen anderen Widerstreit, keinen anderen Gegensatz, keine andere Gespaltenheit als die Alternative, die die Freiheit als Anfang und Wahl zugleich in sich selbst mitbringt.

Die Freiheit ist somit, was sie ist, nicht ohne die Verneinung. Aber die Verneinung als möglicher Endpunkt einer Wahl ist ganz etwas anderes als die Verneinung als initiales Nichtsein der Freiheit. Dies letztere ist eine reine Grenze, die Frontlinie entlang dem Nichtsein, eine Nichttätigkeit, aus der es herauszukommen gilt. Jene andere ist ein Nichts, in das man sich stürzen kann, ein wirkmächtiges Nichts, gegen das man ankämpfen muss, wo eine tätige Verneinung droht, die siegreich sein könnte. Zwischen beiden liegt ein Qualitätssprung; das initiale Nichtsein hat seinen ihm eigenen Negativitätsquotienten vergrößert und ist nunmehr als das Böse eine Gegenkraft und zerstörerische Macht geworden. Dies ist die Arithmetik der Freiheit: Nichtsein + Freiheit = das Böse. Die Kraft der Freiheit ist von der Art, dass sie das ruhige, stehende Nichts in ein dynamisches und aktives, die Leere des Nichtseins in eine Potenz des Bösen, das, was zuvor eine einfache Grenze war, in eine vernichtende Kraft, einen bloßen Ausgangspunkt in eine verheerende Negativität verwandelt. Hier soll nicht, wie man vielleicht glauben könnte, das Nichts und das Böse auf einfache Verneinung zurückgeführt werden – das wäre eine höchst schwache Reduktion! – vielmehr geht es um die Einsicht, wie aus der puren Verneinung die aktive Verneinung zu entspringen vermag. Es geht um das Problem des Bösen und des Nichts. Darin ist die Freiheit sowohl wohlthätige schöpferische Energie als auch todbringendes zerstörerisches

Potenzial, ontologische, die Wirklichkeit bereichernde Erhöhung ebenso wie das All durchrasender und seine Grundfesten erschütternder Wirbel, strahlender Impuls des Lebens ebenso wie verhängnisvoller, dem Tode entgegentreibender Schlag.

Damit wird der gesuchte ursprüngliche Bezug zwischen Freiheit und Nichts ersichtlich. Die negative Grenze der Freiheit verwandelt sich sogleich in eine wirkliche eigentümliche Berührung mit dem Nichts, welche nur eine Freiheitsphilosophie, keine Seinsphilosophie, zu erhellen vermag. Nicht das Sein berührt das Nichts; vielmehr findet die wirkliche ursprüngliche Berührung zwischen der Freiheit und dem Nichts statt. Wo sich das Problem des Nichts stellt, da ist Freiheit im Spiel und umgekehrt. Die Berührung des Nichts ist keine Eigentümlichkeit der bloßen Freiheit gegenüber Alternativen, sondern die der Freiheit, die aus sich heraus Wahl ist. Die Freiheit kann nur positiv sein, wenn sie die Möglichkeit zu verneinen, erfasst hat und ausschlägt, und sich damit als Sieg über das Nichts und das Böse erweist. In einer Seinsphilosophie, welche die Alternative, die der Wahlmöglichkeit innerlich ist, nicht sieht, gibt es nur eine einige kompakte Positivität, die keinen Raum mehr für das Nichts zulässt und in der sich folglich das Böse auf das Nichtsein, auf Mangel und Beraubung reduziert findet, was jedoch nur eine betrügerische „Aufhebung“ bedeutet. Für eine Philosophie der Freiheit hingegen ist das Nichts keine Randerscheinung, nichts oberflächlich Erfasstes, sondern es ist von zentraler, tiefster Bedeutung. Da verdient nur das den Namen des Positiven, was auch Negatives hätte sein können, den Namen des Guten nur das, was das Wagnis eingegangen ist, auch Böses werden zu können. Jeder dieser Begriffe besteht nur in Beziehung auf den anderen, und dies nicht infolge logisch-dialektischer Notwendigkeit, sondern aufgrund der wirkmächtigen, lebendigen Kraft der Freiheit, die wählend beide zu realisieren vermag. Aus der Freiheit kommt das Gute und aus ihr behauptet es sich, aber aus der Freiheit kommt ebenfalls das Böse und breitet sich aus.

Die positive Freiheit kann also nur aus der Bindung an die ursprüngliche Berührung der Freiheit mit dem Nichts hervorgehen; und sie besteht in der absolut ersten Tat – Anfang und Wahl zugleich – durch die Gott Sein eigener Ursprung ist und sich als Urpositivität setzt. Im unvordenklichen Dunkel des Unvorhersehbaren entzündet sich ein Licht: ein Wille, der sich selbst will und sich vollzieht. Das ist Gott, das ist die Freiheit, die sich in einem ersten Akt bejaht, obwohl sie sich hätte verneinen können, und dergestalt positiv und alle Verneinung besiegend, hervorgeht. Nichts ist dramatischer als dieser Akt, in dem Gott sich selbst begründet; es ist der Kampf zwischen dem Willen und Begehren Gottes, sich selbst zu behaupten und zu sein, und der drohenden Gefahr, dass das Nichts und das Böse obsiegen. Eben in diesem Kampf spielt das Böse seinen höchsten Trumpf in dem Umstand aus, dass hier die Selbstbegründung Gottes selbst gefährdet ist und das Risiko eingeht, zu scheitern. Die Positivität Gottes geht aus der Überwindung

des Bösen in der ursprünglichen Wahl hervor, durch die es endgültig verworfen wird. Eine ungeheure, schreckenerregende Handlung, mit der die Entscheidung der Alternative zusammenfällt: entweder positive Freiheit oder Sieg der Verneinung – Sieg über das Böse oder Sieg des Bösen – Gottes Sein oder „das ewige Nichts“. Wenn man sagt „Gott ist“, so sagt man nichts anderes als „das Gute ist bejaht“.

3.4 Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen

Gott ist der Sieg über das Nichts und das Böse, die Urpositivität, die die Macht der Verneinung zerschmettert hat. Doch eben damit tritt ein verwirrendes Moment auf, das alles durcheinanderzubringen droht: das Böse bei Gott. Den Blitzstrahl des Sieges Gottes verschleiert ein Vorhang, der finsternes Dunkel vor ihn zieht. Gerade um Positivität zu sein, muss Gott die Verneinung kennen und die reale Erkenntnis des Negativen besitzen. Gerade weil Er die negative Möglichkeit auszuscheiden vermochte, muss sie Ihm gegenwärtig gewesen sein. Eben weil Er *sein will*, muss Er die Negativität, das Böse und das Nichts, die seine Existenz gefährdete, überwunden haben.

Sagen zu müssen, dass das Böse zugleich mit Gott ist und dass Gott es begründet und eingeführt hat, ist gewiß verwirrend. Doch können diese Behauptungen um der Wahrheit willen nicht vermieden werden. Zunächst einmal ist zu sagen, dass das Böse mit Gott zugleich ist, weil es zu dem Ereignis Seiner Selbstsetzung gehört und eine gewisse Rolle in Seiner „Ankunft“ spielt, und weil es mit jenem unzeitlichen Akt geboren ist, in dem die Unfreiheit sich dadurch bejaht, dass sie die Alternative des Nichts vernichtet. Sodann, Gott hat das Böse in dem Sinn ins Spiel gebracht, dass er in Seinem Ursprung das anfänglich inaktive und leere Nichtsein in das tätige Nichts verwandelt hat, das das Böse ist. Er selbst hat es folglich in einem gewissen Sinn ins Universum eingeführt, in dem es ursprünglich nicht war. Freilich tritt mit der göttlichen Selbstsetzung das Böse als ein allso gleich Besiegtens ins Dasein, wird nicht als Realität, sondern nur als Möglichkeit eingeführt. Dem Bösen ist schon auf der Schwelle der Realität Halt geboten, so dass es von sich aus nicht einzutreten vermochte; so wie es sich nur zeigte, wurde es unwirksam gemacht. Es gleicht einem Vergangenen, das nie gegenwärtig war, einer nie verwirklichten Phantasie. Doch das hebt nicht auf, dass es in Gott eine Spur hinterlassen hat, und eben diese nennen wir das Böse bei Gott. Es handelt sich nicht um eine düstere Seite oder um einen dunklen Grund in der Gottheit, vielmehr um eine Abschattung, um eine Art Verdunklung Seiner Herrlichkeit. Von der Alternative des Bösen her ist in Gott die Spur wie von einer uranfänglich verschütteten Möglichkeit, nachdem das Böse eine Niederlage erlitten hat

und aufgrund der nicht erlangten Wirklichkeit zur Inaktivität verurteilt ist – ein schwaches, unbestimmtes Indiz, ein schwindender Schatten, eine zur Ruhe und zum Schweigen gebrachte Möglichkeit. Und doch ist es stets von neuem beunruhigende Gegenwart. Es ist, als ob dieser unwirksame Rest doch noch eine Gefahr darstellen könnte, gewiss nicht von Gottes Seite her, der das Böse *ab aeterno* besiegt hat, doch vonseiten eines Anderen her, der auftauchen und in dem verborgenen und in der göttlichen Tiefe schlummernden Bösen den Anreiz finden und seiner Einflüsterung Gehör schenken könnte, es in unseliger Weise wiederzubeleben und verderbenbringend zu verwirklichen.

Wie der biblische Bericht lehrt, ist dieser Wiedererwecker des Bösen der Mensch. Das Böse hat seinen Ursprung von Gott her, aber sein wahrer Urheber ist der Mensch, der ganz die Verantwortung für seine Verwirklichung trägt. Der Mensch ist nicht der Schöpfer der Verneinung, aber er gab und gibt ihr Wirklichkeit und macht sich zu ihrem Werkzeug. Die unerwartete Energie, die er bei diesem Unterfangen aufbringt, kommt aus seiner Freiheit, aus jener selben Freiheit, die *in Gott* das Böse zerschmettert und das Gute verwirklicht hat. Die von der (göttlichen) Freiheit schon besiegte Verneinung kann einzig von der (menschlichen) Freiheit neues Leben und neue Kraft erlangen. Diese Möglichkeit des Gebrauchs und Missbrauchs der Freiheit offenbart das beeindruckende Reservoir von Negativität im Menschen und seine außergewöhnliche zerstörerische Potenz. Das dritte Kapitel der *Genesis* gibt eine abstoßende und erschreckende Schilderung der Wirrnis von Zweideutigkeit und Unbestimmtheit, Lug und Trug, unaufrichtiger Ausflucht und hinterlistiger Täuschung, die im Falle des Menschen hervortreten. Es ist schon erschütternd, dass der Mensch das in Gott zum Schweigen gebrachte Böse wiedererwecken *konnte*, doch es ist schwindel- und schreckenerregend, dass er es *wirklich getan* hat. Tief, dunkel, düster, ja, wir müssen sagen, unauslotbar ist der Abgrund des Bösen.

Zum Sturz des Menschen wirkten drei Momente zusammen: die Möglichkeit des Bösen, die in Gott verborgen gegeben ist; die Energie der Freiheit, die im Menschen nicht weniger wirkmächtig ist als in Gott; und ein Ausmaß an Negativität, das Gott gegenüber den Aspekt einer blasphemischen Haltung gewinnt. Daraus ging die Auflehnung des Menschen hervor. Worin aber genau besteht diese Rebellion? In dem Anspruch, die göttliche Selbstsetzung aus sich zu vollziehen, mit der Anmaßung des Menschen, Gottes Stelle einnehmen zu wollen, im Vertrauen auf die Verheißung der „alten Schlange“: *wehittem kelohim – eritis sicut dii*. Doch im Verlauf dieses wahnwitzigen, ungeheuerlichen Versuchs gelingt es dem Menschen nicht, Herr der Verneinung zu bleiben, die sich als Alternative zu dem von Gott gewählten Weg dargestellt und die Gott mit dem positiven Freiheitsakt, durch den Seine eigene Existenz ist, in die Flucht geschlagen hatte. Die Verneinung entwindet sich den Händen des Menschen und erhebt sich gegen ihn, der es gewagt hat, sie lebendig zu machen; und es gelingt ihm nicht nur nicht,

Gott zu sein, er fällt sogar unter das Niveau des wahren Menschen. Er überlässt sich einem Geschick, das ihn in Verderben und Tod führt, zur Zerstörung seiner selbst und alles anderen. Nicht nur verwandelt der Mensch die in Gott gelegene reine Möglichkeit des Bösen in eine Wirklichkeit, deren Feuer verbrennt, er verkehrt auch die Positivität Gottes in eine Herausforderung, als ob sie darauf ausginge, seine Freiheit zu provozieren, sie zur Auflehnung zu reizen und ihr den Weg der Übertretung zu suggerieren. So lässt Dostoevsky seinen „heiligen Sünder“ in einer Steigerung des blasphemischen deutschen Titanismus am Beginn des 19. Jahrhunderts den Traum träumen, Gott zu stürzen, um seine Stelle einzunehmen, und so erklärt Nietzsche: „Hybris ist unsere Stellung zu Gott.“

Durch das Band, das die Freiheit ursprünglich mit dem Nichts verknüpft, ist sie jedenfalls eine schreckliche, Entsetzen erregende Macht: In Gott ist die Macht Seines Seins gegen das Nichts und das Böse, die Er überwunden hat, und Seines Sichsetzens als ursprüngliche Positivität, d. h. auf dem Throne Seiner Herrlichkeit, deren Schemel die Erde ist, zu sitzen; – im Menschen ist sie die Macht, sich mit seinem Willen ins Verderben zu stürzen, seine und alles anderen Zerstörung zu wählen und sich damit in den Feuer- und Schwefelsee zu versenken und in die äußere Finsternis hinauszugehen, wo Heulen und Zähneknirschen ist.

Die erste freie Tat war in Gott ein Akt positiver, im Menschen ein Akt negativer Freiheit, in maßlosem Gegensatz, in einem schauerhaften, irreversiblen Niedergang. Lässt sich dieser grauenhafte Verfall aufhalten und die Richtung, in die er geht, ändern? Kann die kosmotheandrische Tragödie, in der die Geschichte der Freiheit sich abspielt, im Guten enden? Wiederum ist es die Bibel, die im Alten ebenso wie im Neuen Testament das einzig effektive und damit entscheidende Heilmittel aufzeigt. Einzig die Religion vermag es, dem Leiden, in seinem Bezug zum Bösen, einen Sinn zu geben, dadurch dass sie es nicht so sehr als Last und Strafe, vielmehr als Sühne und Lösegeld versteht, mehr noch, dass sie es hiermit als Offenbarung des letzten Sinns aller Dinge sieht.

3.5 Erlösender und enthüllender Wert des Leidens

In den dialektischen Konzeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts ist die Macht des Negativen als des Motors der Geschichte gerühmt worden, doch wurde nicht genügend das wahre, eigentliche Böse, Schuld und Sünde, vom Leiden unterschieden. Das Böse kann nicht konstruktiv sein; auch noch so gesteigert, schlägt es doch niemals mit einer dialektischen Notwendigkeit ins Positive um. Es ist seines Wesens zu verwüsten und zu ruinieren; seine Macht ist groß, aber nur im Zugrunderichten. Es ist nicht die Triebfeder des Fortschritts, sondern der Weg ins Verderben. Der positive Ausweg liegt hingegen ganz eigentlich im Leiden. Es

ist die einzige Kraft, die der unermesslichen Gewalt des Bösen überlegen ist. Die Macht des Bösen ist groß, aber das Leiden vermag noch mehr. Es allein ist stärker als das Böse. Die einzige Hoffnung, das Böse zu überwinden, liegt im Leiden. Wie qualvoll und zerfleischend es auch wirkt, es ist die verborgene große Kraft dieser Welt. Es allein vermag jeder Art von zerstörerischer Intention die Stirn zu bieten und die todbringenden Auswirkungen des Bösen zu überkommen.

Leiden scheinen in erster Linie eine Strafe zu sein, die dem Menschen für seinen Sündenfall auferlegt wurde. Reduziert man sie aber nur darauf, so läuft man Gefahr, sie zu einem Plus an Negativität zu machen, zu einem Übel, das dem Übel des Bösen noch hinzugefügt wird. In der wunderbaren Harmonie des Ganzen ist es jedoch weniger wichtig, dass das Böse bestraft wird, als dass es Erlösung finden kann. Die bloße Strafe wiegt nichts auf und gleicht nichts aus. Durch sie wird nur die strikte Gerechtigkeit befriedigt, die dann aber ihr Reich in einer trostlosen Wüste errichtet: *fiat iustitia, pereat mundus*. Die bloße Strafe führt nicht aus dem Bösen heraus; sie kann den Übeltäter schlechter machen; sie kann ihn dahin führen, dass er sich mit verbissener Hartnäckigkeit in Unbußfertigkeit verschliesst; sie kann zum Quellpunkt von Ressentiments, sie kann Anlass zur Revolte, Ausgangspunkt einer Verhärtung im Bösen werden.

Als bloß erlittener Schmerz vermehrt die Strafe oft nur das Übel. Der Schmerz, der stärker als das Übel ist und es besiegt, ist der Schmerz der Sühne – ein Leiden, das akzeptiert, ja gewollt, sogar ersehnt und gesucht wird. Der Sünder, der an dieses Leiden vielleicht schon unter den dumpfen Qualen der Reue und in der Umkehr der beängstigenden Selbstprüfung gedacht hat, ersehnt es, wenn er sühnen will, um durch das Leiden die Schuld zu tilgen und für das, was er schuldet, zu zahlen; er verlangt nach ihm wie nach einer Geißel, die ihm heilsam sein kann, wie einen bitteren Kelch, der Linderung gewähren wird. Dann wird das Leid, ohne aufzuhören Qual und Tortur zu sein, Balsam und bewirkt Linderung. Der Sünder, wenngleich im Kerker der Strafe, fühlt sich kraft der erlösenden Sühne durch sein Leiden befreit. Im Sühnen kann das zerreißenste Leid zur lichten Freude werden. Als Kolja erfährt, dass der schuldlose Dmitri Karamasow deportiert werden wird, ruft er aus: „Welch glücklicher Mensch!“ Ein solcher Wille zum Leiden hat nichts mit der trüben und zweideutigen Alchimie der *voluptas dolendi* oder mit der dunklen, wirren Lust des Masochismus zu tun, sondern bedeutet Wiedererlangung der ursprünglichen Reinheit und eine Irruption der Wahrhaftigkeit.

Hier tritt die Algebra des Leidens in ihrer ganzen Wirkmächtigkeit ein: Minus mal Minus gibt Plus. Das Böse *und* das Leiden zusammen erhöhen nicht das Ausmaß an Negativität im All, sie ergeben weder eine Verdoppelung noch eine Vervielfältigung des Übels, sondern sie heben es auf. Die Freiheit hat das Böse in die Welt eingeführt und mit dem Bösen das Leid – zwei Ausgeburten, die sich jedoch nicht neutralisieren oder summieren, sondern von denen die zweite die

erste besiegt. Hier geht aus zwei Negativitäten eine Positivität hervor. Als er fiel, hatte der Mensch den göttlichen Selbstursprung selbst vollziehen wollen. Er ist dabei elend gescheitert. Jetzt erkennt er, dass die wahre Zweitsetzung der göttlichen Selbstsetzung das Sühneleid ist, das als solches das Böse besiegt.

Aber hier endet noch nicht, was der Schmerz vermag. Seiner eigenen erlösenden Kraft bewusst, wird das Leid zu einer Offenbarung: Es legt das schmerzzuckende Herz der Wirklichkeit frei, es entschleierte das Geheimnis des Seins. Es lehrt, dass die Sühne die Bestimmung des Menschen ist und dass der Sühneschmerz, stärker als das Böse, dem Leben seinen Sinn gibt, ja, dass er die Seele des Alls ist. Das Leiden erweist sich als die Wende von der Negativität zur Positivität, als Angelpunkt der Freiheitsgeschichte, als der Schlüssel, der das Verständnis für das Schicksal des Menschen und die wahre Realität der Welt erschließt.

Woher diese Kraft des Schmerzes? Daher, weil auch Gott leidet. Ja, das Leiden ist Gott eigentümlich; *divinum est pati*. Gott will leiden! Die große Leere hat es vorbereitet, die in der Schöpfung verblieb, als Er sich aus ihr in sich zurückgezogen, als Er sich freiwillig begrenzt und beschränkt hat, um der Freiheit des Menschen Raum zu geben. Das Dasein der menschlichen Freiheit wurde durch ein wissentliches und willentliches Opfer Gottes ermöglicht. Als dann der Mensch Ursache des Fehlgehens der Schöpfung wurde, kam es zu einer ganzen Verkettung göttlichen Leids: zu dem Schmerz, das eigene Werk durch den Menschen verdorben zu sehen und feststellen zu müssen, dass der Mensch dem Verlangen nach Zustimmung und Mitwirken nicht entsprochen und sich enttäuscht hat, es kam zu dem Schmerz, Zeuge des Verderbens des Menschen sein zu müssen, dem Er doch das unschätzbare Vorrecht eingeräumt hatte, ein freies Wesen zu sein, es kam zu dem bewusst auf Sich genommenen Leiden der Inkarnation, durch die der Mensch erlöst werden soll, bis hin zur Aufnahme der Sühnelast, bis dahin, dass Er sich dem Tode unterzog und der Gottverlassenheit aussetzte und so in die Tiefe des Abgrunds der Verzweigung hinabstieg. Das Mysterium des Leidens als der gemeinsamen Wurzel des Bösen *und* des Schmerzes, das nur die Religion zu enthüllen vermag, ist der Wille Gottes, für den Menschen zu leiden.

Im Sühneschmerz werden Gott und Mensch solidarisch. Nur im Leiden vermögen Gott und der Mensch ihre Anstrengung zu vereinen. Es ist von größter Tragik, dass Gott dem Menschen nur im Leid zu Hilfe kommen kann und dass nur im Leiden der Mensch Erlösung finden und sich zu Gott aufzurichten vermag. Eben gerade in diesem Gott und Mensch *gemeinsamen* Leiden offenbart sich der Schmerz als die einzige Kraft, der es gelingt, des Bösen Herr zu werden. Es ist ein Kernprinzip des tragischen Denkens, dass der Mensch nicht mit Gott in der Gnade Zusammenwirken kann, wenn es nicht zuvor im Leiden geschehen ist; dass die Welt ohne den Sühneschmerz nicht zu verstehen wäre und das Leben absurd; dass ohne das Leiden das Böse unerlöst und die Freude unzugänglich bliebe. Kraft dieser Gemeinsamkeit des Leidens erweist sich die Qual als das

lebendige Band zwischen Menschheit und Gottheit, als die neue *copula mundi*. Gerade deshalb ist das Leiden als der Wendepunkt der Umkehr vom Negativen zum Positiven anzusehen, als der eigentümliche Rhythmus unserer Freiheit, als Angelpunkt der Geschichte, als der Pulsschlag des lebendigen Lebens, als Verbindungspunkt zwischen Zeit und Ewigkeit. Endlich stellt es die Brücke dar, die *Genesis* und *Apokalypse*, Gottes Selbstbegründung und die Wiederherstellung des Menschen verbindet.

Das Prinzip des Leidens führt alle objektivistische und nur a priori deduzierende Metaphysik, jedes System, das nur darauf bedacht ist, sich in einer harmonischen Totalität abzuschließen, jede Seinsphilosophie, die nur auf ihre eigene Begründung bedacht ist, in eine Krisis. Das Leiden allein erschließt den Sinn der Freiheit und offenbart das geheimnisvolle Ereignis, durch das Gott die Menschen und die Welt in die tragische Geschichte des Bösen und des Leidens, des Schmerzes, der Sünde und der Sühne, des Verlorengehens und des Heils involviert sind.

KAPITEL 4:

ZWISCHEN MYTHOS UND PHILOSOPHIE

Die religiöse Erfahrung und die Philosophie

4.1 *Der Gott der Philosophen*

Das Problem der religiösen Erfahrung ist nicht das metaphysische Problem Gottes, wie es allerdings von jenen unterstellt wird, die sich immer noch fragen, ob Gott allenfalls als Substanz oder Ursache oder was auch immer begriffen werden soll. Das ist, wenn überhaupt, der „Gott der Philosophen“, an dem die Philosophie interessiert – gewesen – sein könnte, der jedoch nichts mit der Religion zu tun hat. Der Gott der Religion ist etwas anderes: es ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der lebende und belebende Gott, ein Gott, den man mit „Du“ anredet und zu dem man betet, ein Gott, zu dem man beklommen *miserere mei* und verzweifelt *ne sileas* sagt, an den man sich wendet und den man bekümmert fragt *quare me repulisti?* und mit Furcht und Zittern bittet *ne avertas faciem tuam a me*, dem man sich in der letzten Stunde anvertraut *in manus tuas commendo spiritum meum* und ihn *in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum* anfleht.

Ich frage mich im Übrigen, wer konkret heutzutage an einem rein philosophischen Gott Interesse hat: an einem Gott, der sich auf ein bloßes metaphysisches Prinzip reduziert oder der sich als existierende Wirklichkeit in irgendeiner Weise auf das Sein beziehen muss. Die Philosophie selbst kann nicht wirklich an einer Instanz interessiert sein, die zwar als übergeordnet definiert, in Wirklichkeit aber untergeordnet ist, da sie ausschließlich ontisch gedacht wird. Ebenso wenig kann sie sich für ein Konzept interessieren, das sich aufgrund seiner Abstraktion nur in dürrer und bleierner Form präsentiert, wenngleich es als Grundpfeiler eines rationalen Systems betrachtet wird. Wenn irgendein Interesse zum philosophischen Gott führt, so scheint es mir, erfolgt dies nur in dem Maße, indem es von den Gegenwartsweisen des Gottes der religiösen Erfahrung inspiriert, durchzittert und bestärkt wird.

Genau besehen ist der philosophische Gott weniger um seiner selbst willen denn als Begegnungsort und Prüfstein einiger der wichtigsten und drängendsten Fragen der Philosophie von Interesse. Wenngleich also der Gottesbegriff als reiner Akt, Ursache, Endziel etc. nicht viel über die Gottheit im religiösen Sinn

aussagt, erweist er sich als grundlegend bei der Aufgabe, das Wesen des philosophischen Denkens zu definieren und seine mögliche Fähigkeit zu prüfen, um die rationale Erkenntnis neuer Objekte und Wirklichkeiten zu erreichen. Eben das hat zum Beispiel Fichte, der Anhänger von Kants Kritik und Verfechter des rein repräsentativen Charakters des Philosophischen war, als „erraisonieren“ abgetan, was auch einer Philosophie, die die ontologische Intentionalität des Menschen analysieren will, als unzulässig erscheint. In diesem Punkt laufen wichtige philosophische Fragen zusammen: das Verhältnis zwischen Sein und Denken sowie zwischen Vernunft und Wirklichkeit; das Eingreifen des philosophischen Denkens in die Sphäre der Erfahrung und in die der reinen Vernunft; die Gültigkeit der Argumentation bei dem Übergang von dem einen zum anderen Bereich; die Möglichkeit, einen *processus in infinitum* anzuhalten oder vielmehr offen zu lassen. Dies sind alles Themen, die heutzutage in die große Frage einmünden, ob die Philosophie einen rationalen und beweisenden oder vielmehr eher einen existenziellen und interpretativen Charakter habe. Das zeigt sich übrigens auch in der letzten großen Philosophie, die der Tradition der Gottesbeweise treu geblieben ist, nämlich in der Spätphilosophie Schellings. Schelling will nicht die Existenz Gottes beweisen, sondern nur zeigen, dass etwas, das notwendigerweise existiert, Gott ist. Der Sache nach wird Gott die Gelenkstelle zwischen negativer und positiver Philosophie: ein extremer Gewinn des rein rationalen Denkens und Ausgangspunkt eines Gedankens, – den wir mit Recht hermeneutisch nennen dürfen –, der darauf abzielt, die Positivität der historischen Fakten zu untersuchen und darauf bedacht ist, sich als „höheren Empirismus“ darzustellen.

Analog dazu sagt die Definition Gottes als *causa sui* oder notwendiges Sein, nämlich als das Sein, in dem das Wesen die Existenz impliziert, weniger über Gott als über die Modalitätskategorien aus. Hier kommen die komplexen Verhältnisse der Kategorie der Wirklichkeit mit denen der Möglichkeit und der Notwendigkeit ins Spiel. Ein Problem, das nicht direkt mit der religiösen Erfahrung in Verbindung zu stehen schien, aber auf vorzügliche Weise philosophisch, nicht weniger logisch als metaphysisch erschien und von erhabenen Geistern wie Leibniz und Spinoza auf ein Niveau höchster Spekulation und auf die Spitze extremer Raffinesse gebracht wurde. Es seien mir einige Überlegungen erlaubt, die ermitteln sollen, ob sich in der philosophischen Dichte dieser Debatte einige Wege zur religiösen Erfahrung erschließen lassen oder ob das spekulative Gewicht dieser Diskussionen eventuell im Bereich der Religion Gehör erlangen könnte.

Kraft der unerwartet plötzlichen Weise, in welcher sie in das Sein einbricht, ist die Wirklichkeit an sich so unwiderstehlich, dass man sie schwächen und entkräften würde, wenn man sie der Möglichkeit nachstellte und man würde ihr auch ein unnötiges Fundament geben, wenn man sie durch den Gedanken der Notwendigkeit absichern wollte. Wie die Möglichkeit keine Art von Vorankündigung oder Vorwegnahme, kein realer Vorläufer oder Verheißung von Existenz

ist, sondern nur eine Rückwärtsbewegung, ein rückblickender Reflex, eine bleiche und verblasste Kopie *post factum*, so ist auch die Notwendigkeit keine erneute Bestätigung in der Existenz oder eine innere Nötigung zur Existenz, sondern eher eine Erschwernis der durch das eigene Gewicht bedingten Wirklichkeit, eine Weise der Insistenz, die sie ausweglos an das eigene Dasein bindet. Das Reale existiert nicht dank einer vorgängigen Möglichkeit oder wesentlichen Notwendigkeit, vielmehr erscheint es als möglich und notwendig, weil es existiert. Die Wirklichkeit existiert nicht, weil sie sein könnte oder müsste, sondern sie kann und muss sein, weil sie ist. Es ist die Wirklichkeit selbst, die den Rahmen vorgibt, innerhalb dessen die abgeleiteten Begriffe von Möglichkeit und Notwendigkeit sinnvoll werden. Sie beherrscht schon die Szene, d. h. sie ist bereits ins Dasein eingedrungen, wenn der Gedanke mit diesen Kategorien auf dem Plan erscheint; es ist ihre Eigenart, stets zuvorzukommen, oder anders formuliert: immer Vorgabe zu sein. Die Wirklichkeit ist nur dann tatsächlich Wirklichkeit, wenn sie einfach nur ist: gerade weil sie ist, kann man denken, dass sie möglich oder notwendig gewesen wäre, bevor sie war und man kann mit gleicher Berechtigung sowohl behaupten, „nun ist sie, aber sie hätte auch nicht sein können“ als auch „nun ist sie und daher kann sie nicht mehr nicht sein“.

Dieser gründende und vorrangige Charakter der Wirklichkeit verliert an Wert, wenn man sie durch ein Beharren auf ihrer Kontingenz oder durch die Annahme der logisch-metaphysischen Kategorie der Notwendigkeit schwächt oder erschöpft. Auf der einen Seite verbindet die Kontingenz sie immer noch mit der Möglichkeit – und das geschieht, wenn man der Wirklichkeit ein „Nicht-hätte-sein-Können“ zuschreibt. Das führt zum Resultat, die Wirklichkeit im Nebel des Unwirklichen versinken zu lassen, in dem die Geister des Zufalls, der Annahme, des Risikos und der Willkür, des Virtuellen sowie die zum Scheitern prädestinierten Projekte umherschweifen, für die die Qualifizierung zum Möglichen eine bloße Tarnung ist. Und sogar das mögliche Zukünftige (*possibile*) – eine Art metaphysischer Lemuren –, die von dem unsicheren Limbus der *scientia media* heraufbeschworen wurden, sind harmlose Larven auf dem Plan des Konzepts, die sich in Wirklichkeit in qualvolle, entsetzliche existenzielle Alpträume zu verwandeln wissen. Auf der anderen Seite versteift sich die rationale Notwendigkeit, welche der Wirklichkeit ein notwendiges Sein zuspricht, in der unermesslichen Unveränderlichkeit eines „Nicht-mehr-nicht-sein-Können“. Der Sache nach ist es nicht so, dass ein Wesen existiert, weil es notwendig ist, vielmehr wird es notwendig, weil es existiert und genau in dieser Unwiderruflichkeit seiner Existenz liegt seine Notwendigkeit, die einzige, die sie betrifft, da sie eins mit ihrem existenziellen Dasein ist. Dementsprechend wird die Wirklichkeit, indem sie auf ihre Möglichkeit und Notwendigkeit zurückgeführt wird, durch Mangel oder Übermaß entstellt. Das von der Kontingenz aus gedachte Nicht-Sein erweist sich als ein entkräftetes und von der Möglichkeit aufgeriebenes „nicht Sein“ und eben

nicht das „Nichts“, aus dem die Wirklichkeit einmal hervorging, um in das Sein einzudringen und von dem sie weiterhin bedroht bleibt. Die unveränderliche logisch-metaphysische Notwendigkeit ist ein eingefrorenes und wenn man so will erstarrtes „Nicht-nicht-sein-Können“ und eben nicht diejenige Unwiderrufflichkeit, die das Reale charakterisiert, diejenige hypothetische Notwendigkeit, die im Akt des Entstehens der Wirklichkeit begründet ist und die als eine Notwendigkeit bezeichnet werden kann, die einer Freiheit entspringt.

Was man von der Wirklichkeit verliert, wenn man der Möglichkeit und der Notwendigkeit mehr Bedeutung als nötig verleiht, erscheint somit klar durch die Betrachtung der Wirklichkeit als Kontingenz und durch die logisch-metaphysische Interpretation der Notwendigkeit. Im Kontingenzbegriff wird das Nicht-Sein unter der Möglichkeitskategorie betrachtet, während es in Wahrheit das Nichts ist, das von der Wirklichkeit bei ihrem Aufbrechen ins Dasein überwunden wurde, das sie weiterhin bedroht. Im logisch-metaphysischen Notwendigkeitsbegriff wird das „Nicht-nicht-sein-Können“ als rationale und absolute Notwendigkeit aufgefasst, während es eigentlich die Unwiderrufflichkeit des Realen selbst ist, und zwar eine hypothetische Notwendigkeit, die von der Wirklichkeit etabliert wurde und die an der Freiheit hängt. Die Wirklichkeit ist daher vorrangig kraft ihrer Existenz, die weder von der Möglichkeit abgeschwächt werden kann, da sie bereits vom Nichts bedroht wird, noch von der Notwendigkeit gestärkt zu werden braucht, da sie bereits in sich eine Notwendigkeit trägt, die aus der Freiheit hervorgeht.

Weder die Möglichkeit, noch die Notwendigkeit umhüllen und umgeben daher die Wirklichkeit – indem die erste sie verdünnt und mildert und die zweite sie einfriert und verhärtet –, sondern es ist das Nichts, das ihr Kontur verleiht, indem es droht, und die Freiheit, die sie aus- und hinhält. Das Nichts und die Unwiderrufflichkeit des Seins haben vielleicht keine große Relevanz aus der Optik einer rationalistischen Metaphysik, aber in Wahrheit sind sie tiefgründige und oft auch schreckliche existenzielle Erfahrungen und damit von allergrößter Bedeutung für die Begegnung von philosophischem Denken und religiöser Erfahrung. Und gerade in der Sphäre des Nichts und der Freiheit, in die auf mühselige und abenteuerliche Art eine philosophische Diskussion über die Modalitätskategorien mündet, kann vielleicht ein von der religiösen Erfahrung annehmbarer Gott seinen Platz finden, da die religiöse Erfahrung mit der Bedrohung des Nichts, dem Erschrecken des Daseins, der Unwiderrufflichkeit der Existenz und der Zweideutigkeit der Freiheit vertraut ist.

4.2 Der Begriff der Transzendenz

Persönlich bin ich nicht nur dazu bereit, auf den Gott der Philosophen zu verzichten, sondern gebe zu, dass ich mich an einem gewissen Zeitpunkt – welchem auch immer – meines philosophischen Weges sogar dazu entschlossen habe – selbstverständlich sowohl aus philosophischen als auch aus religiösen Gründen – den Namen Gottes in meinen Schriften zu vermeiden, da es mir adäquater erschien, im philosophischen Diskurs ausschließlich von Transzendenz zu sprechen. Natürlich impliziert die religiöse Erfahrung auch immer eine Erfahrung von Transzendenz und die Transzendenz scheint ihr so sehr innezuwohnen, dass man sie nicht nur als ihre existenzielle, sondern sogar untrennbare und ausschließliche Eigenschaft betrachten kann. Nichtsdestotrotz kann niemand leugnen, dass der Transzendenzbegriff eine unbestreitbare Relevanz für die Philosophie hat; und das auch, wenn er in seinem engsten, rationalistischen Sinn verstanden wird, sodass er auch für diejenigen, die keinen Glauben praktizieren und dem unparteiischsten Agnostizismus anhängen, als allgemein akzeptabel und unbestreitbar erscheint.

Dennoch muss ich zugeben, dass der Transzendenzbegriff den größten Argwohn aufkommen lässt. Starke Widerstand gegen seine Anwendung sah ich selbst bei denen, die die Erfahrung nicht völlig auf Immanenz beschränken, sodass ich dabei an ein wahrhaftiges *idolum theatri* denken musste. Ehrlich gesagt habe ich die Gründe solch eines Misstrauens nie verstanden, wo es doch unanfechtbar scheint, dass die grundlegende Erfahrung des Menschen eine der Transzendenz ist: er weiß, dass er nicht von sich selbst stammt, überall begegnet er unbeugsamen Transendenzen und es widerfährt ihm sogar, sich selbst zu transzendieren. Die *philosophische* Behauptung der Transzendenz hat im Grunde mit der Anerkennung zu tun, dass der Mensch nicht alles ist, weshalb er immer mit etwas in Berührung kommt, das nicht von ihm abhängt und das ihm selbst widersteht. Ich vertraue also darauf, dass kein Standpunkt so vorurteilshaft „anti-metaphysisch“ sein möge, um den unbeugsamen Charakter gewisser Erfahrungsgelände nicht anzuerkennen, die der Mensch nicht verstehen kann und bei denen er nie vollständig so handeln kann, wie er möchte.

So sehr die Natur, die Vergangenheit, die Pflicht und das Unterbewusstsein eine enge Wechselbeziehung oder wechselseitige Innerlichkeit mit dem Menschen haben, so sehr sind diese davon so unabhängig, dass ihr Verhältnis zu ihm eher den Namen der Alterität verdient. Sie lassen sich nicht auf die Erfahrungen reduzieren, die der Mensch mit ihnen macht und sie lösen sich weder von menschlichem Tun noch in ihm auf, sondern erheischen unabdinglich Anerkennung und bieten sich nur einer Erfahrung der Transzendenz dar. Das sind Gegebenheiten, die sich dem Menschen aufdrängen, in ihm Respekt, Erschütterung oder Beklem-

mung hervorrufen und ihn somit zu jener Bescheidenheit und Demut einladen, mit der man sich vor etwas Höherem, Größerem oder Fernem verbeugt.

4.3 Transzendenz der Natur, des Moralgesetzes, der Vergangenheit, des Unterbewusstseins

Es wird nicht so sehr notwendig sein, auf die Transzendenz der Natur einzugehen. Sie hat ein unergründliches und mysteriöses Antlitz, einen freundschaftlichen und gutgesinnten und zugleich gleichgültigen und gar feindseligen Anschein: sie hat einen einladenden und fruchtbaren Schoß und ist grausame Überbringerin von Zerstörung und Tod; auf der einen Seite birgt sie tröpfelnden fruchtbaren Saft und lebenswichtige warme Geister. Auf der anderen liegt sie ausgebreitet in den unermesslichen siderischen Räumen, in denen die Sterne mit kalter und ängstlicher Regelmäßigkeit umherirren und deren Betrachtung das anfängliche Wunder nicht abschwächt, sondern nur vergrößert und deren Kenntnis die Bewunderung nährt anstatt sie auszulöschen oder sie zu verstören.

Es ist auch nicht nützlich, bei der Transzendenz des Moralgesetzes – wie auch immer gedacht – zu verweilen. Indem es das Handeln des Menschen regelt und regiert, zeigt es sich ihm stets als Überschuss: ihre normative Natur in dem Bewusstsein des Menschen gibt ihr einen imperativischen Charakter und den Anschein eines unvermeidlichen und entscheidenden Befehls. Trotz ihrer Dehnbarkeit, mit der sie ihre eigene Formulierung den verschiedenen Situationen, Umständen und Möglichkeiten ihrer Empfänger anpasst, präsentiert sie sich ihnen mit ernstem und starrem Gesicht, verlangt unbedingten Gehorsam und lehnt jede Art von Kompromiss und Schuldeingeständnis ab, und das mit einer Kraft, die nur von der Verheißung einer streng-heiteren Genugtuung gemäßigt wird. Und auch wenn die Moralität einen weniger starren Charakter annimmt, weil sie zum Beispiel die eigenen Normen von der als Selbstaufgabe gedachten Singularität der Person abstammen lässt, verliert sich die Transzendenz nicht, da dieser die schwierige Aufgabe eines jeden, die eigene Berufung zu suchen und zu finden, zugrunde liegt – auch nicht, wenn es sich nur darum handelt, sich selbst wahrhaftig anzunehmen und wirklich selbst zu werden.

Auch die Geschichte, die einzig als Werk des Menschen erscheint, hat einen unbezähmbaren Charakter der Transzendenz. Auf ihrem Weg in Richtung Zukunft – die einzig durch die Tatsache, Objekt der Hoffnung und des Wartens zu sein, unableitbar ist – lastet die Dringlichkeit der Vergangenheit auf der Menschheit, aus der dies hervorgegangen ist und die sich ihr mit ihrem ganzen bleiernen Gewicht aufdrängt. Die Vergangenheit und die Zukunft, die der schon an sich tief-

gründigen Genauigkeit der Gegenwart innewohnen, verlieren sich eifersüchtig, ihr Geheimnis bewahrend, in den undurchsichtigen Fernen der Zeiten, und man weiß nicht, was arkaner ist: die Zukunft in ihrer quälenden und unabwendbaren Ungewissheit oder die Vergangenheit in ihrer dunklen und undurchdringbaren Abstammung. Wenn die Zukunft aufgrund ihrer Unvorhersehbarkeit stark transzendent erscheint – da ein Künftiges, das voraussehbar wäre, weder transzendent noch wirklich zukünftig, sondern eher ein Produkt der Zeitentwicklung bzw. als eine Art Wiederholung der Gegenwart erscheinen würde – ist die Vergangenheit, aufgrund ihrer unergründlichen Undenkbarkeit, nicht weniger transzendent. Man sieht hier, weshalb vor der Vergangenheit, die sich in der nebligen Nacht der Zeiten verliert und in welcher selbs der achtsame Geis verloren geht, Schelling bestürzt auszurufen vermag: „O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!“¹ Die stets beunruhigende Ambiguität der Zukunft wie der Vergangenheit hebt ihre Transzendenz hervor. Dass ihre Natur zwiegesichtig ist, wird von antiken, bleibend gültigen Mythen bestätigt, die sowohl das Goldene Zeitalter als auch den unheilvollen Fall des Menschen am Anfang der Zeiten und den katastrophalen Weltuntergang sowie das Aufkommen einer harmonisch-glücklichen Vollendung am Ende der Zeiten erahnen. Darüber hinaus sind Zukunft und Vergangenheit der Ort zweier Ereignisse, die fest verbunden mit dem menschlichen Handeln, in keiner Weise jedoch von ihnen abhängig sind. Im Gegenteil, sie sind das, was am geringsten von ihm abhängt, vollständig unbeugsam und transzendent: auf der einen Seite die Geburt, auf der anderen der Tod, beide rätselhaft und fatal, die eine aufgrund ihrer Unwiderrufbarkeit, der andere aufgrund seiner Unvermeidlichkeit.

Die Transzendenz der Zukunft scheint allgemein akzeptiert zu werden; von der Transzendenz der Vergangenheit hingegen existiert kein überzeugenderes Zeugnis als die verunsichernde Ambiguität des Gedächtnisses. Dies aufgrund des dualen Aspekts seiner Rezeptionsleistung, die auf der einen Seite verdunkelt und versteckt und auf der anderen aufbewahrt und hütet, es scheint zugleich eine erhaltenswerte Schatztruhe und zu verdrängende Abfallhalde zu sein. Es sammelt sowohl um aufzubewahren als auch um zu beseitigen, demnach ist sein Weg doppelt, da er nicht weniger auf das Vergessen als auf das Erinnern gerichtet ist. In dieser doppelten Funktion erhält es seine Transzendenz, die sowohl in der tödlichen Dunkelheit des Vergessens als auch in der belebenden Frische der Reminiszenz liegt: die Latenz kann zugleich ein Wiederaufleben versprechen oder den Tod ankündigen. Aufnahmebereit für das, was man in seinem Inneren ablegt oder entsorgt, erhält das Gedächtnis sowohl die Funktion einer Schatulle als auch eines Grabes; es kann Archiv und zugleich Friedhof sein. Das Gedächtnis kann uns als riesige Nekropole erscheinen, in der Residuen der Zeit begraben liegen –

1 WA III 4, 218.

eine abgelegene Nische, in die man den Schutt der Geschichte wirft, eine tote Stadt voller Trümmer und Ruinen. Es kann aber auch als riesige Truhe voller unbekannter Reichtümer erscheinen, ein unterirdisches wimmelndes Leben, das bereit ist, mit ganzer Kraft eine Öffnung zur Gegenwart wiederaufkeimen zu lassen und an welcher sich unzählige, nie vergessene Präsenzen entgegendrängen. Der Heilige Augustinus hat der Verbindung von Vergessenheit und Erinnerung unergründliche und sehr subtile Meditationen gewidmet, indem er die Vergessenheit als von der Erinnerung untrennbar betrachtet, da sie nur als Objekt des Gedächtnisses subsistieren kann, obwohl sie eben eine Entbehrung desselben darstellt. So hat er mit Bestürzung die Unermesslichkeit des Gedächtnisses als *penetrabile amplitudinem et infinitum*² betrachtet, das ein *nescio quid horrendum*³ in sich birgt. So hat er dem Gedächtnis nicht nur unzählige Höhlen und Dunkelzonen zugeschrieben, sondern auch weite Räume und unbegrenzte Felder, ferner noch riesige Gebäude mit grandiosen und großen Sälen, *lata praetoria memoriae*⁴, in denen man nicht ohne den Sinn für eine unheimliche Heiterkeit umhergehen kann. Das Gedächtnis ist transzendent, da sein Vorhandensein nicht dem Willen des Menschen unterliegt, der mit ihm nicht machen kann, was er möchte, sodass jeder Versuch, es aufzubrechen mehr Hindernis als Aufruf ist: das Gedächtnis liefert nur das, was es selbst will und dem Menschen bleibt nichts anderes übrig, als es, wenn auch in aktiver Weise, zu ertragen.

Die gleiche Unabhängigkeit charakterisiert das Unterbewusstsein, das nicht weniger Antagonist als Vorläufer des Bewusstseins ist: es besteht zwischen den beiden Termini ein Gegensatz, der den Konflikt nährt und eine Dialektik provoziert, in der das Unterbewusstsein für das Bewusstsein Voraussetzung und Grundlage und mit Sicherheit auch eine unendliche Ressource und unvergleichlicher Reichtum, aber eben auch eine ständige Störung und Bedrohung darstellt. Das Unterbewusstsein manifestiert somit seine unbeugsame Transzendenz nicht nur als ein drohendes Reservoir von nicht thematisierten oder vergessenen Empfindungen, von verirrten Ideen oder vergessenen Tatsachen, von entfernten oder verdrängten Erfahrungen, sondern vor allem auch als abgründiger Ort dunkler Mächte, okkulten Präsenzen, kosmischer Instinkte, blinder Neigungen und stummer Wünsche, mit kreativen und produktiven Schüben und Zerstörungs- und Wahnimpulsen, Vorahnungen sowohl von Erbauung als auch von Vernichtung. Das Unterbewusstsein ist Herrschaft von Geistern und Archetypen, Quelle der Träume und der Symbole, von poetischen wie religiösen Mythen und somit irrationales und beunruhigendes Reich von Teufeln, Dämonen und Göttern.

2 AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, 8.15.

3 Ebd., 26.

4 Ebd., 8.12.

4.4 Transzendenz erfahrung

All das sind Tatsachen, die sich jedem Versuch des Menschen, nach Belieben über sie zu verfügen, entziehen, da sie Gehorsam und Respekt einfordern oder Unruhe und Beklemmung verursachen. Sich an ihnen ohne Transzendenz erfahrung zu messen, bedeutet, ihnen ihr authentisches Wesen zu nehmen und sich ihrer zu befürchtenden Rache auszusetzen. Auf die Aufdringlichkeit oder Gewalt des Menschen, oder auch einfach auf seine Nichtanerkennung und Ablehnung reagieren sie mit einer starken Rebellion, die in einer wahrhaftigen Rache endet und damit den vielsagendsten Gegenbeweis ihrer irreduziblen Transzendenz darstellt.

Die manipulierte Natur rächt sich zum Beispiel mit Ansteckung, die die Gesundheit des Menschen schwächt, mit ökologischer Unausgeglichenheit, die den Lebensraum verwüstet, mit dem schrecklichen Ausblick der Selbstzerstörung, die die Menschheit gefährdet: Gefahren, in denen der hohe Preis einer Technik des Vergessens entrichtet wird: dass *natura non nisi parendo vincitur*⁵ und somit bestimmt ist, die Grenze des schöpferischen Gehorsams zu überschreiten, um zum gewalttätigen Unterdrücker zu werden; ein wahres Attentat an der Schöpfung, eine tödliche und blasphemische Parodie der Vorherrschaft über die Schöpfung, die dem Menschen von Gott anvertraut wurde.

Seinerseits wird das Moralgesetz den entschiedenen Missetäter von Qualen der Reue oder zumindest von der vagen Unruhe und dem undefinierbaren Unbehagen nicht verschonen, welche nur die Maske des Zynismus verbergen und vielleicht unterdrücken kann. Es könnte ihn sogar zu einer moralischen Stumpfsinnigkeit verurteilen, die so ganz ohne Gegenmittel eine entwürdigte und unterlegene Menschheit charakterisiert, was im Übrigen aus den auffälligen Beschwerden hervorgeht, die durch Nachlässigkeit in die heutige Gesellschaft eingeführt wurden: vor allem aus jenen Formen eines so objektivierten Bösen, dass sie zu einer Art zweiter Natur werden. Auf diese Weise wird der Mensch unfähig jeder Reue oder Einsicht, was sich nicht ohne Entsetzen beobachten lässt, aber zugleich eine unendliche *pietas*, eine tiefe Bestürzung und eine unüberwindbare Beklemmung hervorrufen. Wenn die moralische Erfahrung nicht von einer Transzendenz erfahrung begleitet wäre, würde jede Unterscheidung zwischen Gut und Böse verschwinden und alles würde zulässig werden. Dies ist ohne Zweifel eine der zentralen Aussagen Dostoevskys, die besagt: „wenn Gott nicht ist, ist alles erlaubt, sogar die Anthropophagie“⁶. Ironisch gesprochen, könnte diese Behauptung in

5 F. BACON, *Novum Organum*, II, 4; vgl. auch I,3: „Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignorantia causae destituit effectum. *Natura enim non nisi parendo vincitur*; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est“.

6 F. M. DOSTOEVSKY, *Die Brüder Karamasow*, in *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, Bd. 1, Piper u. Co., München – Leipzig 1908, 129: „[...] dann würde es nichts Unsittliches mehr geben, sagte er, alles würde dann erlaubt sein, sogar die Anthropophagie“.

einem Weltbild ohne Transzendenzbezug, also ohne das Bewusstsein, dass das Moralgesetz nicht vom Menschen abhängt, sondern ihn übersteigt – unter anderem eine brillante Lösung für die Probleme der globalen Überbevölkerung und seiner abnehmenden Ressourcen liefern und auf diese Weise eine ebenso nicht originelle wie interessante Grundlage für ein unerhörtes *modest proposal* werden.

In ähnlicher Weise erweisen sich die Versuche, die Vergangenheit und das Unterbewusstsein zu vernachlässigen oder gar zu entwerten, als kontraproduktiv. Es steht außer Frage, dass der Mensch, der von Natur aus das Urteilen und Verurteilen nicht unterlassen kann, von seiner je eigenen Vergangenheit konstituiert wird und in der Lage ist, diese zu verändern und zu verbessern. Er kann dies mit einer aufmerksamen Übung der Kritik erreichen, mit der er seine je eigene Vergangenheit stets durchlaufen kann, aber vor allem mit einem effizienten Werk weniger der Idealisierung als der Korrektur und Abhilfe angesichts der bedauernswerten Konsequenzen vergangener Ereignisse. Es kann aber sein, dass er sich aus purem Narzissmus von dem ungemütlichen *moi haïssable* befreien möchte, indem er den bewahrenden Aspekt des Gedächtnisses vernachlässigt und das Vergessen vorzieht. Gegen solche verdrängten Tatsachen, die wie Dostoevsky sagt, weder den engsten Freunden noch sich selbst gebeichtet werden wollen, wird das Gedächtnis den Aufstand proben. Es wird den Menschen in seinem Bewusstsein erschüttern und den Klang des *factum infectum fieri nequit* in der Tiefe seiner Seele nachhallen lassen, welches den Gedanken, dass ein jeder Sohn der eigenen Taten ist, unerträglich werden lässt. Jedem, der sich dieser Erfahrung hingibt, kann die Unumkehrbarkeit der Handlungen nur unerträglich und erdrückend erscheinen, indem die Reuegefühle und die Scham, die daraus hervorgehen, schmerzhaft und qualvoll werden.

Gleichermaßen ist der Versuch, dem Unterbewusstsein mit Unterdrückung und Rationalisierung entgegenzuwirken, nicht dazu in der Lage, den „psychischen Dämonismus“ zu exorzieren, denn er bekräftigt ihn nur: zu Umwegen gezwungen, wird das Unterbewusstsein seine Wirksamkeit mit der Gewalt einer komprimierten Wasserfläche, die sich einen Weg durch jede Ritze zu bahnen versucht, wiederbeleben. Die Rache des Unterbewusstseins verdichtet sich, ohne jede Kontrollmöglichkeit, in eine neue und stärkere Unterdrückung in Form von Unbehagen, verbreiteten Ängsten, phobischen und obsessiven Symptomen, die selbst in der Abwesenheit einer ersichtlichen Pathologie zerstörerisch wirken. Indem die Spannung zwischen der Tiefenschicht und der Ebene des falschen Bewusstseins von der Rationalisierung bezeugt wird, klagt diese den unbesiegbaren Schrecken in all seiner auffälligen Intensität an, den der Mensch vor der Sphäre des Unterbewusstseins empfindet und der einen Großteil seiner Natur ausmacht – das Bewusstsein in ihm ist nur die Spitze des Eisberges.

Das unterdrückte Gedächtnis und das bekämpfte Unterbewusstsein schließen sich so der verletzten Natur und der gezähmten Moral an, um anzuzeigen, dass

diese Tatsachen komplett ihre wahre Natur verlieren, wenn sie nicht mit einer Transzendenzerfahrung einhergehen. Im Übrigen wird niemand verneinen, dass der Mensch sich selbst transzendiert und sogar an sich Symbol der Transzendenz ist. Wie bereits gesehen, beweisen die Moral, das Gedächtnis, das Unterbewusstsein, dass es im Hintergrund etwas gibt, das ihn überwältigt oder von ihm unabhängig ist: nicht ohne Grund behauptet Kant, dass das moralische Gefühl – also die Rückwirkung der Pflichtgesetze auf die Sensibilität – in einem Respektgefühl besteht, das eine Demütigung des Selbst impliziert. Das Ausmaß des Gedächtnisses führt den Heiligen Augustinus dazu auszurufen: „*nec ego ipse capio totum quod sum*“, um daraus zu schließen, dass „*animus ad habendum se ipsum angustus est*“⁷; und Freud konstatiert: „der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus“⁸. Demnach muss man anerkennen, dass der Mensch sich selbst von Natur aus transzendiert: er ist nicht nur nicht alles, sondern man kann nicht einmal sagen, dass er mit sich übereinstimmt. Er ist „ontologischer Bezug“ in dem Sinne, dass sein Sein komplett und restlos darin besteht, im Verhältnis zu diesem Sein zu stehen. Das bedeutet, dass sein eigentliches Sein verschoben ist, dass es eine konstitutive Verwerfung, eine strukturelle Phasenverschiebung impliziert, was ihn immer mehr sein lässt, als er ist: als Bezug zum Sein ist er immer mehr als sein eigenes Sein, und als reales und athematisches Wahrheitsbewusstsein weiß er immer darum, bevor er dies erkennt, sodass man paradoxer Weise sagen kann, dass er existiert, bevor er existiert. Es liegt nahe, Pascal zu zitieren, der mit der Eloquenz eines Denkers par excellence eine umwegige Überlegung folgendermaßen verdichtet: „*Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile: apprenez que l'homme passe infiniment l'homme.*“⁹

Diese Selbsttranszendenz des Menschen findet seinen größten Ausdruck in der Freiheit, was deutlich wird, wenn man sich an den Grundsatz erinnert, dass nur die Freiheit der Freiheit zuvorkommt. Im Allgemeinen kann nur die Freiheit der Freiheit vorausgehen, wie sie nur auch eine solche zeitigt, sodass sie in jedem ihrer Momente sich selbst mit sich selbst transzendiert und damit stets Grenze als auch Überwindung ihrer selbst ist. Aber auch die Freiheit als Wesentliches des Menschen hat einen Transzendenzcharakter, da sie sich selbst überholt. Auf der einen Seite ist sie so frei, dass sie sogar frei ist, unfrei zu sein, also auch frei, sich zu verleugnen und sich zu unterwerfen. Auf der anderen Seite ist sie so frei, nicht frei sein zu wollen, also sich nicht auszuüben, sodass sogar die Entscheidung der Selbstverleugnung ein Akt der Freiheit ist. Dieser schwindelerregende Ursprung der Freiheit aus sich selbst und ihres Vorrangs über sich selbst wie die daraus

7 AUGUSTINUS, *Confessiones*, X, 15.

8 Vgl. S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, *Werke aus den Jahren 1917–1920*, S. Fischer, Frankfurt a. M. 1947, 1–12; hier: 11.

9 B. PASCAL, *Pensées*, Br. 434.

resultierende Mischung aus unendlicher Grenzenlosigkeit und unüberwindbarer Begrenztheit offenbaren in der Freiheit einen abgrundtiefen, dunklen und undurchdringbaren Aspekt, in der ihre Selbsttranszendenz besteht.

4.5 *Transzendenz und Göttlichkeit*

Aufgrund ihrer eigenen Natur also sind diese und andere Beispiele der Transzendenz für die religiöse Erfahrung eine möglichen Bleibe Gottes, d. h. Orte, in und von denen aus uns, durch eine komplexe Dialektik der Verborgenheit und Offenbarung, die göttliche Transzendenz begegnen kann. Für die religiöse Erfahrung kann jeder Ort dieser Art Zufluchtsort einer göttlichen Anwesenheit sein: Gott wohnt der Transzendenz der Natur, der Pflicht, der Geschichte, des Unterbewusstseins inne; in all dem, das so wenig vom Menschen abhängt, dass er darüber nicht nach Belieben verfügen kann. So fallen in Gott Transzendenz und Nicht-Objektivierbarkeit zusammen.

Die Natur als „Herrlichkeit Gottes“ oder „lebendes Gewand der Göttlichkeit“, das Moralgesetz als „Stimme Gottes“, die Geschichte als „Offenbarung Gottes“ oder fortschreitende Theophanie sind eindeutige Zeugnisse dafür. Hier kommen sicherlich die verschiedenen Formen des Naturalismus oder Moralismus oder des pantheistischen Historismus ins Spiel, man denke nur, neben vielen anderen Beispielen in der Geistesgeschichte, an die Sequenz der Denker Goethe, Fichte, Hegel, deren Religiosität aber, wenn auch tiefgründig bedacht und intensiv gelebt, vage bleibt. Vor der Natur und der Geschichte hat selbst die intimste und subtilste Form christlicher Religiosität kein wirklich sicheres und eindeutiges Empfinden: dabei handelt es sich um mögliches, stets paradoxes Verweilen in Gott, in dem dieser nicht weniger verborgen als offenbart ist und seine Anwesenheit mit dessen Abwesenheit einhergehen mag. Es scheint, dass die Natur am ehesten von der „Herrlichkeit Gottes“ zeugt, wohingegen die Geschichte von den Triumphen Satans erzählt; aber wer kann verneinen, dass in beiden, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, das Böse und der Schmerz, Kampf und Unordnung, Konflikt und Verzweiflung vorkommen? In der Geschichte ist das Werk Satans sicherlich deutlicher sichtbar als die Wirkung der Vorsehung; aber wenn die menschliche Bosheit gerade in dem Verstoß und der Transgression gegen das Positive besteht, wie ist es dann möglich zu verneinen, dass das Böse in der Welt unauflöslich mit der göttlichen Positivität verbunden ist? In gewisser Hinsicht kann man sagen: wenn Gott nicht wäre, würde auch das Böse nicht, weshalb die Existenz des Bösen die Anwesenheit Gottes bezeugt. Und wenn die Wirkung der Vorsehung eben genau darin besteht, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, wie kann man dann verneinen, dass das Böse nicht nur eine Möglichkeit göttlichen Handelns, sondern

auch ein Zeichen dessen ist? Es ist sinnvoll zu sagen, dass das Gute ohne das Böse nicht sein würde.

In jedem Fall wird die religiöse Erfahrung weder durch das Vertrauen in die Vorsehung gesteigert, noch durch die Akzentuierung des Negativen in der Geschichte geschwächt: für die Doppelwertigkeit der menschlichen und göttlichen Dinge existiert vielleicht kein größeres Zeichen der Anwesenheit Gottes als die Erfahrung des Bösen, für das die Gottheit Maß und Gericht des Verstoßes und zugleich Prinzip der Erlösung ist. Die Stimme Gottes sagt nicht mehr als sein Schweigen und nie ist die göttliche Anwesenheit dräuender als wenn sie geheimnisvoll in der Wüste und in der Trostlosigkeit aufscheint. Mit Schaudern und Bestürzung, in Furcht und Angst erblickt man die Ankunft Gottes in seinem Schweigen, in der Verlassenheit des Menschen, in der Allgegenwart des Leids, in den Verwüstungen durch das Böse. Es ist eine Eigenart des christlichen Gottes, sich nicht direkt in der Welt zu offenbaren, nicht die Herrlichkeit des Universums für seine Manifestation zu wählen, sondern im Gegenteil, diese als Versteck zu verwenden, sich also fern aller menschlichen Einsicht zu verbergen. Es ist nicht so, dass Gott präsenter wäre, wo er, wie in der Geschichte, abwesend zu sein scheint, oder dass er abwesender wäre, wo er, wie in der Natur, präsenter zu sein scheint: in beiden Bereichen laufen paradoxerweise Abwesenheit und Präsenz zusammen und die eine wird Form oder Zeichen der anderen. Der große Theoretiker des verborgenen Gottes, Pascal, hat eine umgekehrte Proportionalität zwischen der Offenbarung Gottes und seiner Verborgenheit mit Hilfe von drei Stufen erstellt – der sichtbaren Natur, die von der Schöpfung kreierte wurde, sowie der durch die Menschwerdung und der Realpräsenz in der Eucharistie. Drei Stufen, die eine voranschreitende Annäherung Gottes an den Menschen zu sein scheinen, in Wirklichkeit aber sein wachsendes sich dem menschlichen Blick Entziehen bedeuten: „er war mehr zu erkennen, als er unsichtbar war, als wenn er sich zu erkennen gegeben hat“. Von Anfang an hat die Welt Gott eher verborgen als offenbart: „il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre“, wenn auch dieser Schleier von den vielen Heiden zerrissen wurde, die „durch die sichtbare Natur einen unsichtbaren Gott“¹⁰ – wie auch Paulus meint (Röm 1,20).

Die Zeitabstände scheinen in ihrer Rätselhaftigkeit angemessenere Orte der Ankunft der Gottheit bereitzuhalten: die Zukunft „kommt uns entgegen“, genauso wie uns in der religiösen Erfahrung Gott „entgegen kommt“; und der Unvordenklichkeit der Vergangenheit ordnet Schelling das „älteste der Wesen“ zu, den archaischen und ursprünglichen Gott. Indem Schelling das platonische Konzept der Erkenntnis als Reminiszenz erneuert, führt er es auf ein ursprüngliches Bewusstsein zurück, eine „Mitwisserschaft“¹¹ (*conscientia*), die mit der Schöpfung

10 PASCAL, *Pensées*, Br. 214.

11 SW VIII, 200.

einhergeht. Es findet sich aber auch ein Dichter, der nicht weniger sprachlich brillant als Schelling philosophisch reflektiert erklärt: „None was by, when he spread the sky“. Und es ist nicht zufällig im Grund des Gedächtnisses, dass der heilige Augustinus Gott findet, der von dem Gedächtnis selbst untrennbar ist. Nur das Gedächtnis weiß um dessen Begriff und Erinnerung und nur Gott vermag diesem ein Ausmaß zu verleihen, das es zu einer unerschöpflichen Quelle macht.

Eine jede Transzendenz erweist sich für die religiöse Erfahrung als eine mögliche Bleibe Gottes. Dieser offenbart sich gern in dem, was in jenem Grunde verborgen ist, den der Mensch nicht beherrschen und ganz verstehen kann, den geheimnisvollen Tiefen der Natur, der elementaren Unerbittlichkeit der Pflicht, dem schreckerregenden Widerstreit der Geschichte, den weiten Fernen der Zeiten, der rätselhaften Dichte des Gedächtnisses, der kargen Unzugänglichkeit der Zukunft, der undurchsichtigen Tiefe des Unterbewusstseins, dem schwindelerregenden Abgrund der Freiheit. Auf solche Weise ist die religiöse Erfahrung stets eine solche der Transzendenz und des Unvordenklichen, wie auch jede Erfahrung des Ursprünglichen und der Transzendenz in sich eine religiöse Erschlossenheit hat.

4.6 Poetische Symbole und anthropomorphe Mythen

Es zeichnet sich also die Möglichkeit ab, dass sich in dem Begriff der Transzendenz, der der Philosophie alles andere als unbekannt ist, philosophisches Denken und religiöse Erfahrung einander begegnen. Gerade dadurch, dass der authentische Gott der religiösen Erfahrung nicht durch streng philosophische Gottesbegriffe erreicht wird – auch wenn sie für das Selbstverständnis der Wirklichkeit und der Philosophie selbst interessant sind – entsteht das Vorhaben und die Perspektive, ihn an einem weitaus tieferen und ursprünglicheren Ort des Gedankens zu suchen und zu finden und zwar dort, wo keine Scheu den Gedanken hindert, dass für den Gott der religiösen Erfahrung die Symbole der Poesie und die anthropomorphen Gestalten des Mythos angemessener erscheinen als die spezifisch philosophischen Begriffe. Jene finden etwa in den Theophanien des Exodus und der Psalmen, in den Erzählungen der Genesis, in den apokalyptischen Büchern und in den grandiosen und flammenden Visionen der Propheten. So kann man sagen, dass von unmittelbarer Bedeutung für die religiöse Erfahrung jener Gott ist, der Wolken und Flammen für sein Erscheinen bevorzugt und sich so am Tage als Nebel- und in der Nacht als Feuersäule zeigt. Bei Moses offenbart er sich in dem brennenden Dornbusch, *in flamma ignis de medio rubi*, und ihn aus einer Wolke rufend, *de medio calignis*, manifestiert er sich als ein verzehrendes Feuer auf der Spitze des Berges – in der majestätischen Szenerie des Gebirges, das

zwischen den Flammen und einem von dunklen Nebeln verfinsterten Himmel glüht. Er offenbart sich in der grandiosen Theophanie des 18. Psalms, wo er mit rauchenden Nüstern, Feuerzungen und glühender Kohle, die aus seinem Mund heraus sprüht, den Himmel neigt, um auf den dunklen Wolken einen Kerub zu besteigen und auf den Flügeln des Windes zu schweben; wie er sich in dunkle Wasser und dichte Wolken wie in einen Mantel hüllt; wie er den Hagel mit seinem Blitz spaltet, wie er alles mit dem grellen Licht seiner Blitze und dem Grollen seiner Donner überwältigt, wie er mit dem Schnauben seiner Nase die Tiefen des Ozeans und die Grundfesten der Erde entblößt. Er offenbart sich als der, der die Erde mit Beben erzittern und deren Boden aufbrechen, die Berge wie Wachs schmelzen und den Libanon wie ein Kalb hüpfen lässt. Er offenbart sich auch als der, der sich je nach Gelegenheit durch die Wucht des Wirbelsturms oder durch ein sanftes, leises Säuseln manifestiert: mal zeigt er sich im Sturm zwischen den tönenden Donnern und den leuchtenden Blitzen, inmitten der rauchenden Berge und spricht mit der Stimme des Donners und lässt sich von dem erschallenden Klang der Trompeten des Windes ankündigen; dann wiederum zieht er, von der Gewalt des Gewitters und der Wut des Erdbebens angekündigt, wie eine laue Brise vorüber, *sibilus aurae tenui*. Er offenbart sich schließlich auch als der, der den Himmel als Thron und die Erde als Schemel benutzt und die Sicht auf seinen Sitz mit Nebel verhüllt.

Gleichermaßen nimmt die religiöse Erfahrung die anthropomorphen Darstellungen der Gottheit nicht als grob oder verunsichernd wahr, sondern als wirksam und außerordentlich bedeutend, beginnend mit jenen, die Gott als sinnlich wahrnehmbar darstellen wollen, wenn zum Beispiel gesagt wird, dass er im Garten bei der Kühle des Tages spazieren geht, *deambulans in paradiso ad auram post meridiem*, und den süßen Duft der Opfer riecht, *odoratus est odorem suavitatis*. So begibt sich der Gott der Himmel auf den Berg, und von den Himmeln dehnt er seinen Blick und schaut auf jene, die zu ihm beten: seine Augen beschauen die Welt und suchen die Menschen. So agiert er mit seiner kraftvollen Rechten und ausgestrecktem Arm, erscheint über den ersten Reihen der Armee seines Volkes, schleudert seine Pfeile, gießt den Most seiner Wut in den Kelch und lässt die Frevler aus diesem trinken und die Fassung verlieren. Indem der moralische Anthropomorphismus die Seelenregungen und Passionen des Menschen in ihrer Emotionalität und Veränderlichkeit Gott selbst zuschreibt, fürchtet er nicht, die göttliche Unveränderlichkeit und Leidenschaftslosigkeit zu gefährden. So wundert sich Gott über sein Werk, das ihm Vergnügen bereitet; nimmt er aber wahr, wie groß die Boshaftigkeit der Menschen auf Erden ist, schmerzt es ihn in seinem Herzen und er bereut es, diese erschaffen zu haben. Gott ist eifersüchtig; Eifersucht ist sogar sein Name, aber er ist zugleich treu und hält sein Wort. Wenn die Bibel von Gott spricht, dann gesteht sie ihm Gereiztheit, Empörung, Ärger, Zorn, Wut, Raserei zu oder spricht positiv von Gefallen, Hilfe, Eifer, Geduld, Güte,

Barmherzigkeit, Liebe. Gott ist groß, stark, schrecklich und zugleich mild, nachsichtig, vergebend; Gott spricht oder schweigt, nähert sich oder ist entfernt, bleibt untätig oder hilft, versteckt sein Gesicht oder zeigt sich zugeneigt. Gott erhebt sich und kämpft, lacht, verlacht, lacht aus. Gott ist Vater, Hirte, König, Held im Kampf. Gott erhebt die Berge und erzeugt die Winde, regelt Sonnenaufgang und -untergang, formt das Licht und erschafft die Finsternis, tut Gutes und provoziert Unglück, verleiht den Tod und schenkt Leben, züchtigt und heilt.

Die religiöse Erfahrung fürchtet den Anthropomorphismus so wenig, dass selbst die unüberwindbare göttliche Transzendenz und der strenge Monotheismus gerade in ihm angemessenen Ausdruck finden. Wenn Gott so transzendent ist, dass der Mensch nicht weiterleben kann, wenn er sein Gesicht gesehen hat, – daher die Verwundung Jakobs, der Schrecken Gideons und die Angst Jesajas, die ihn irgendwie erblickt haben und nicht daran gestorben sind – liegt es daran, dass er ein Gesicht besitzt, in dem er sich neigt und zeigt und offenbart oder abwendet und verbirgt und verhüllt. Wer Gott gesehen hat, ist sicher nicht dazu in der Lage, sein Aussehen zu beschreiben. Aber seine Gestalt zeichnet sich irgendwie ab; etwa bei Moses und die Väter Israels ihn anhand seiner auf einem Saphirboden abgebildeten Fußspuren erahnen konnten, wie bei Jesaja, der beobachtete, wie die Schleppe seines Gewands den Tempel füllte, wie bei Ezechiel, der auf dem himmlischen Wagen eine Figur von menschlicher Gestalt wahrnahm, *similitudo quasi adspectus hominis* und auch wie bei Moses, der sich – wie danach auch Elijah, der beim Vorüberziehen Gottes sein Gesicht in den Mantel hüllte, um ihn nicht anzusehen –, dabei seinen Rücken erblickte, *videbis posteriora mea*, nachdem der Herr vorüberzog. Die Spalten, die die göttliche Transzendenz dem menschlichen Sehvermögen gewährt, eröffnen also wahrhaft anthropomorphe Teilansichten, die überaus bedeutend, wenn auch dadurch nicht weniger geheimnisvoll sind; im Übrigen konkretisiert sich das einmalige und einzigartige, dem Mose gewährte Wohlgefallen, Gott *facie ad faciem* zu sehen, in der absolut anthropomorphen Szene, in der sich Moses – vertraut und verzehrend zugleich – mit Gott unterhält: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*.

Was den Monotheismus betrifft, in dem die „Eifersucht“ Gottes, der keine anderen Götter neben sich duldet und sich zum alleinigen Herrn seines Volkes erklärt, zum Ausdruck kommt, muss beachtet werden, dass die Verurteilung des Götzendienstes allem bei Jesaja und Jeremiah im Wesentlichen mit anthropomorphen Termini artikuliert wird. Die Idolatrie zielt darauf ab, den „lebendigen“ Gott durch Holz-, Stein- oder Metallstatuen zu ersetzen, die ausdrucksloses Werk des Menschen sind und weder sehen noch hören, weder essen noch riechen, weder sprechen noch zuhören, weder anfassen noch laufen können, obwohl sie Augen und Ohren, Nase und Mund, Hände und Füße besitzen. Die Götzen sind unbeweglich, nutzlos: taub und stumm, stehen dort, wo man sie hinstellt; sie sind

jeder Handlung unfähig und bleiben an ihren Träger gebunden; „man muss sie tragen, da sie nicht laufen“. Die Götzen sind also tote Dinge ohne Leben, leer und geistlos wie eine Vogelscheuche auf dem Feld und zudem nutzlos, zu nichts zu gebrauchen: kein Wesen, ein Nichts, besser noch: eine Lüge und ein Betrug, nichts anderes als „Eitelkeit und lächerliche Werke“.

4.7 Die Angemessenheit des tautegorischen Symbols

Aufgrund ihres einfallsreichen und empfindungsanregenden Charakters kann diese Rede durchaus unangemessen erscheinen, eine so transzendente und unerreichbare Instanz wie die der Gottheit zu repräsentieren. Allerdings sollte man anerkennen, dass sie durch eben diese unmittelbare und scheinbare Unangemessenheit zu einer außerordentlichen und offensichtlich emblematischen Verwendung bestimmt ist und diese ihr eine überaus klare symbolische Tragweite verleiht. Daher wird sie nicht nur zur angemessenen Sprachform, sondern ist sogar die einzig adäquate Weise, die dafür geeignet ist, Dinge zu artikulieren, welche man nur auf diese Art ausdrücken kann, und zu repräsentieren, die auf keine andere Weise vorgestellt werden können. Um die Bedeutung dieser fantasiereichen und malerischen Ausdrücke zu erkennen, ist es keineswegs notwendig, sie zu entmythologisieren. Ein solches Vorgehen würde mit der Minimierung ihres Einfallsreichtums und dem Verblässen ihrer Hülle ihre Bedeutung wie ihre offenbarende Wirksamkeit herabsetzen. Sie stehen so wenig im Kontrast zur göttlichen Transzendenz, dass sie sich jeder Entmythologisierung entziehen, gerade weil sie die angemessensten sind, die Transzendenz zu entbergen. So riskiert jeder, der sie als zu primitiv oder grob erachtet, um die Gottheit zu repräsentieren, die Primitivität seiner eigenen Gedanken zu beweisen. Im Übrigen ist es nicht klar, mit welcher Redeweise die Entmythologisierung diese bildhafte Sprache ersetzen könnte, die gerade aufgrund ihres mythologischen und symbolischen Charakters so ausdrucksvoll ist. Der Versuch, sich so weit wie möglich von diesem poetischen und anthropomorphen Charakter frei zu machen, um damit die Gottheit zu erfassen und deren Natur auszudrücken, riskiert es, seine offenbarende Ausdrucksmächtigkeit zu verlieren. Denn ihr Abstraktionsgrad macht es ihr unmöglich, die Offenbarungsdialektik zu durchdringen, nach welcher sich Gott, in seiner unerbittlichen und unwegsamen Transzendenz verbirgt und sich im eben darin offenbart, sodass man von jeder seiner Manifestationen sagen kann, dass sie ihn verschleiert, wenn sie ihn offenbart und umgekehrt. Auch kann man nicht sagen, dass sie mehr enthüllt als verbirgt und mehr verhehlt als zeigt. Es ist absurd zu glauben, dass die Abstraktion die Angemessenheit steigert: aufgrund der Unerreichbarkeit des „Bezugspunkts“ kann zwischen den beiden Begriffen

nur eine umgekehrte Proportionalität bestehen. Die abstrakte und propositionale Sprache ist der Gefahr der Objektivierung ausgesetzt und riskiert es stets – es sei denn, man unterzieht sie einer subtilen und eindeutigen Röntgenuntersuchung, die ihren ursprünglichen symbolischen und latenten Chiffrencharakter wiederherstellt – zu objektivieren und das Nicht-Objektivierbare in das enge Korsett einer ontischen Metaphysik einzusperren; vielmehr kommt es der Beweglichkeit des Symbols zu, die Untrennbarkeit von Transzendenz und Präsenz, Tiefgründigkeit und Verfügbarkeit, Verhüllung und Enthüllung darzustellen, sodass das Nicht-Objektivierbare *geheimnisvoll offenbar* wird.

Der hochmütige Anspruch, die Gottheit mit reinen Begriffen erfassen zu wollen, ist kontraproduktiv, distanziert und verstößt das, was man erahnen und durchdringen möchte. Hingegen erweisen sich dafür der faszinierende Zauber des Bildes und die sanfte Prägnanz des Symbols als viel adäquater. Es ist wohl wahr, dass im Vergleich zur Präzision und Strenge des Begriffs und zur Mühe, die den Gedankengang begleitet, das Symbol wohl nur ein bescheidenes sinnliches grundiertes Einsehen und die Spontaneität seiner poetischen Geburt entgegensetzen kann. Aber dort, wo die Unbestimmtheit des Objekts nicht auf die Nebelhaftigkeit einer vagen und undeutlichen Idee, sondern auf seine wesentliche und unanfechtbare Tiefgründigkeit zurückzuführen ist, wird die aufrichtige Bescheidenheit des Symbols auf Kosten der unangemessenen und sterilen *Hybris* der Vernunft entschädigt und erhält seine volle Entlohnung.

Diese empfindungsanregende und poetische wie anthropomorphe und mythische Rede hat – wenn sie kein Resultat eines ausgeklügelten Kunstgriffs, sondern das Zeugnis einer direkten Erfahrung ist –, an jenem tautegorischen Charakter des Symbols Anteil, der von Karl Philipp Moritz geahnt und von Goethe durchgeführt, von Schelling theoretisiert und in diesem Jahrhundert von Walter Friedrich Otto und Kerényi aufgegriffen wurde, insofern er jeder authentischen Konzeption des Mythos eigen ist. So dargestellt, ist das sensible Bild des Symbols weniger ein Spiegel- als ein enthüllendes Bild, weniger ein willkürliches und ersetzbares Zeichen als die Sache selbst in ihrer sichtbaren Gegenwart. Das Symbol ist also weniger eine Allegorie – die, obwohl sie auf anfänglichen Ähnlichkeiten beruht, im Akt ihres Transfers eine Teilung und Distanzierung voraussetzt – als eine wahrhaftige Identität von Repräsentanten und Repräsentiertem. Das Symbol ist weniger ein Duplikat, das von der Verzweiflung der Anpassung dominiert wird, als eine lebendige Bezeichnung, in der Signifikant und Signifikat übereinstimmen. Es ist weniger ein Spiegel, der reflektiert und widerspiegelt als eine klare Transparenz, in der das Medium verschwindet, um der direkten Gegenwart Platz zu machen. Weniger eine äußere Hülle oder gelegentliche Verkleidung als der lebendige Ort, Instanz eines Verweises, in der der Hinweis kein Verweis oder Bezug mehr ist, sondern die Sache selbst in ihrer pulsierenden Wirklichkeit. Das Symbol beschränkt sich also nicht darauf, ein Objekt mittels Andeutung oder ei-

nes Verweises zu repräsentieren, sondern es *ist* direkt; es *ist* eben jene präsente und lebendige Wirklichkeit. Und es ist jene lebhaftere Vergegenwärtigung oder besser noch, jene radikale Identität, die wir tautegorische Einheit nennen und die die Präsenz dessen, was auf keine andere Weise präsent sein kann, erst möglich macht, was Manifestierung oder Offenbarung im Grunde ausmacht. Diese Zusammenhänge werden in den nachfolgenden Ausführungen dieser Abhandlung verdeutlicht.

4.8 Die Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz

Dies ist der Grund, warum sich der stark sensible Charakter des Symbols und jener unweigerlich transzendente der Gottheit, sich keineswegs gegenseitig ausschließen, sondern anziehen, einander auf so besondere Art und Weise beanspruchen, dass sich eine wahrhaftige Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz ergibt. Nur die sensible Sprache kann der Ort des Transzendenten sein, das sich in ihr in seiner unwiderstehlichen Gegenwart und zugleich in seiner unwiderlegbaren Überschwänglichkeit manifestieren kann. Das symbolische Bild, das gerade aufgrund seiner sensiblen Natur *toto coelo* anders als die Natur der Gottheit ist, eignet sich gut für deren Repräsentierung, da es seine radikale Unangemessenheit von Anfang an erkennen lässt und somit überwindet und einlösen kann.

Daher ist die sensible Symbolsprache viel weniger ein Verstoß als vielmehr ein Ausdruck der Transzendenz. Weiterhin: je größer der Abstand zwischen der sensiblen Natur des Bildes und der Unsichtbarkeit Gottes ist, umso größer die Signifikanz des Symbols. Im Allgemeinen ist, gegenüber der Transzendenz, jeder nicht symbolische Ausdruck nicht nur unangemessen, sondern auch trügerisch und irreführend. Dagegen ist das Symbol aufgrund seiner Dialektik zwischen Angleichung und Unzulänglichkeit, Identität und Andersartigkeit, die die Tautegorie charakterisieren, dazu in der Lage, Gottes Transzendenz bei seiner Erscheinung zu bewahren. Daraus folgt ihr stark offenbarender Charakter, da die Überschwänglichkeit Gottes genauso wie dessen Gegenwart in der religiösen Erfahrung so wesentlich ist, während jede weitere Sprachform riskiert, die beiden Aspekte zu trennen, die die erstere auf so bewundernswerte Art zusammenhält. Es ist gerade der sensible und einfallsreiche Charakter der symbolischen Ausdrücke, der dem doppelten Aspekt Gottes gerecht wird: seiner harten und grenzenlosen Transzendenz und der grandiosen und vielfältigen Großartigkeit in seinen Erscheinungen, seiner unzugänglichen und unüberwindbaren Ferne und seiner bisweilen gütigen, aber auch schrecklichen Nähe, seinem unerbittlichen Verhüllen und seiner erschütternden Erscheinung, der Flüchtigkeit in seiner An- wie Abwesenheit, sowie seiner manchmal willkommenen und beruhigenden, zu-

weilen verstörenden und aufdringlichen Gegenwart – also: der unerreichbaren Überschwänglichkeit inmitten seiner ebenso beherrschenden wie drohenden Wirklichkeit.

Damit will ich nicht die *Analogiefrage* vernachlässigen, die die gesamte Philosophiegeschichte mit den meist fruchtbaren Ergebnissen in den verschiedenen Bereichen der Metaphysik, der Ontologie, der Erkenntnistheorie und der Epistemologie beschritten hat und die in der aktuellen Debatte noch heute so segenreich gegenwärtig ist; dies umso mehr, weil in ihren Bereich der von mir verteidigte Begriff des Symbols fällt. Was ich sagen möchte ist, dass auch die differenzierten philosophischen Regeln zur Anwendung analogischer Rede, wie zum Beispiel die *via positiva*, *negativa* und *eminetiae* es kaum ermöglichen, den Reichtum der poetischen und geheimnisvoll anthropomorphen Sprache, die als Symbol und Mythos zur religiösen Erfahrung gehören, zu begreifen und in ihrer Vollkommenheit zu erfassen.

Die von mir oben beschriebenen und dokumentierten Gestalten der Transzendenz eröffnen schwindelerregende Abgründe, ungeahnte Höhen und grenzlose Weiten, die allesamt nicht der propositionalen Sprache anvertraut werden können, da diese mit ihrem Pathos der Objektivierung leicht dazu neigen würde, sie als geschlossene und präzise Bedeutungen zu bestimmen; sie würden sich auch den flexibelsten und klügsten Prozeduren der Analogie entziehen. Diese unermesslichen Höhen, Weiten und Tiefen sind nur in der Reichweite des Symbols, das mit der Dynamik der Poesie und dem Scharfsinn des Anthropomorphismus dem Unsichtbaren eine Gestalt, dem Unsagbaren eine Stimme, dem Unermesslichen ein Maß zu geben vermag, ohne dabei die Unergründlichkeit zu erfassen und somit ihre Unerschöpflichkeit zu gefährden.

Das Symbol erreicht all dies aufgrund des Prinzips der Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz, das es kennzeichnet und charakterisiert, was im Übrigen auch von einer langen und fruchtbaren Tradition bewiesen wird. Die gleiche Bedeutung des Symbols enthält die von den hermetischen und dionysischen Büchern vertretene Theorie, wenn man ihren metaphysischen Charakter außer Acht lässt und ihr dynamisch-dialektische Eigenschaften zuspricht. Nach dieser habe Gott als *ὀνόματος κρείττων* bzw. als jedem Namen überlegen, keinen Namen und zugleich alle, sodass der Sinn seiner Unbenennbarkeit seine Allesbedeutsamkeit ist und umgekehrt; Gott sei sowohl sichtbar als auch unsichtbar, sodass er auf der einen Seite ein körperloses Geistwesen und auf der anderen Seite mehrkörperhaft, ja sogar eine Art Allkörper sei: *ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ ὁ παντοσώματος*.¹² Daher die dionysische Schlussfolgerung, dass kein Name und

12 HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus Hermeticum*, V, 10.

zugleich jeder dem Transzendenten angemessen sei: *καὶ τὸ ἀνώνυμον ἐφαρμόσει καὶ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα*.¹³

Wenn man vor diesem Hintergrund auch den das Symbol kennzeichnenden dialektischen Charakter der Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz verstärkt, wird das Symbol ein Fall des *Deus revelatus sub contrario*: das absolut Transzendente ist mit Sicherheit unsichtbar, aber der unermessliche Charakter dieser seiner Unsichtbarkeit erlaubt es ihm, sich gerade und ausschließlich im Sichtbaren und durch das Sichtbare zu zeigen. Die dialektische Dynamik der Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz öffnet somit einen weitreichenden Raum für die Enthüllungs- und Signifikanzprozesse, der diese vervielfältigt, ja praktisch unendlich werden lässt. Die eindeutigste und tiefgründigste Theoretisierung dieses „Raums“ ist bei Kant zu suchen. Im § 49 der *Kritik der Urteilskraft* sagt er, dass die ästhetische Idee, also das Symbol, „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft [ist], die viel zu denken veranlaßt, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“. Das Symbol ist also ein Bild, das „viel zu denken veranlasst“; eine Definition, deren authentischste Bedeutung vor allem für jene evident ist, die die Unterscheidung und die Distanz berücksichtigen, die für Kant zwischen dem Denken und dem Erkennen besteht. Das Symbol beinhaltet demnach einen immensen Raum, in dem auf unerschöpfliche Weise unendliche Gestalten der Transzendenz auftauchen können. Dieser Raum wird mit der Dialektik der Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz konstituiert, er markiert den unendlichen Abstand, der der Identität des Symbols innewohnt; eben der unüberwindbaren Distanz zwischen dem sensiblen Bild und der transzendenten Wirklichkeit, die in seiner untrennbaren Einheit zusammenfallen.

Die göttliche Transzendenz ist von einer unergründlichen Tiefe geprägt, die die Abgründe, in denen sie sich versteckt, unerschöpflich werden lässt, sowie von einer radikalen Unsagbarkeit, die sie auf Gipfeln undurchdringbarer und unerhörter Stille isolieren. Wie kann man denken, dass diese Unerschöpflichkeit und diese Stille auf irgendeine Weise von dem Begriff repräsentiert werden können, der durch seine Eindeutigkeit und Präzision eindimensional auf sich selbst bezogen ist? Der eigentliche Akt der Definition verbraucht mit seinem Hang zur vollständigen Ausdrückbarkeit und zur exakten Bestimmung jede Unerschöpflichkeit und löst jede Stille auf. Aufgrund dieser wesentlichen Verkürzung wird der ganze Inhalt auf eine blutleere und verformende Objektivierung reduziert. Eine Vorstellung, die diese Unerschöpflichkeit hüten und diese Stille bewahren möchte, muss eine Spanne, eine Dichte, einen Raum besitzen, die nur der Symbolismus mit seiner inneren Dialektik garantieren und ausführen kann. Das Transzendente

13 PG 3, 596c.

gibt sich lieber dem Symbol hin, das seinen unantastbaren Entzug und seine unbesiegbare Zurückhaltung respektiert, als dem Begriff mit seinem aufdringlichen Willen zur Explikation.

4.9 Die Unerschöpflichkeit der Transzendenz: Symbol und Metapher

Die den Symbolismus charakterisierende Untrennbarkeit von Stofflichkeit und Transzendenz ist nichts Statisches oder Träges. Sie wird von der Dialektik bewegt, die zwischen diesen beiden Begriffen entsteht und die sich auf unterschiedliche Weise gestaltet, je nachdem, ob man jeweils die Unerschöpflichkeit oder die Stille erhalten will. Der Dynamismus dieser Dialektik findet vor allem in der *Unerschöpflichkeit der Transzendenz* Ausdruck. Sie erweist sich also als eine Dialektik von extremer Nähe und unüberwindbarer Distanz, von Angleichung und Übermaß, von Übereinstimmung und Andersartigkeit, kurz von Identität und Differenz. Aufgrund des unbegrenzten Raumes, den diese Dialektik dem „Denken“ bietet, ist das Symbol in der Lage, die Unerschöpflichkeit des Transzendenten zu bewahren, da es sich als ein Bild präsentiert, von dem ausgehend ein unerschöpflicher Diskurs entsteht, der nicht aus bestimmten Konzepten, sondern aus von ihm unendlich hervorgehenden Gedanken und Gestalten besteht. Man kann den Symbolismus als eine wahrhaftige Ausstrahlung von Bedeutungen eines Bildes betrachten; und es existiert eine Entsprechung zwischen der Unerschöpflichkeit des Transzendenten und der unendlichen Ausstrahlung des Symbols. Seine Unbestimmbarkeit resultiert sicherlich aus der Fluidität der Gestalten, die ohne Unterlass aus ihm herausstrahlen, aber es wäre eine konfuse und zerstreute Ausstrahlung, wenn diese sich nicht in einer freudigen Begegnung mit der Unbestimmtheit des Transzendenten vollziehen würde, die beide seiner unüberwindbaren Überschwänglichkeit entsprechen. An dieser Stelle zeigt sich das Paradox der Offenbarung mit ihrer wesentlichen Dialektik zwischen Finsternis und Licht.

Im Gegensatz zum Symbol, in dem von vornherein und gleichzeitig Distanz und Identität bestehen, existiert in der Metapher zwischen Bild und Sache eine anfängliche Distanz, nicht ohne eine gewisse ferne Ähnlichkeit. Durch die von der Proportionalität vorgeschriebenen Übergänge wird dann die Distanz und somit der Raum des Abstandes allmählich verringert. Es scheint, dass die Metapher als Allegorie dem „Denken“ einen größeren Bereich bietet als das Symbol und somit eine größere Fähigkeit aufweist, die Unerschöpflichkeit des Transzendenten zu repräsentieren. Das ist aber nicht der Fall, weil die Distanz zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat, die zur Allegorie gehört, von den für den „Trans-

fer“ erforderlichen Übergängen ausgefüllt und von den Gesetzen der Analogie reguliert wird, denen sich das Symbol hingegen entzieht. Denn mit der Identität, die diese zwischen dem Bild und der Realität verwirklicht, überwindet sie alles Nutzlose und Überflüssige in einem einzigen Sprung. Das Ergebnis ist, dass der metaphorische Zwischenraum so stark von den Übergängen der Verhältnismäßigkeit erfüllt ist, die das Gelingen der Anspielung sicherstellen müssen und auf diese Weise dem „Denken“ viel weniger Raum lässt im Vergleich zum unendlichen Abstand, der der Identität des Symbols innewohnt.

Der vom Symbolismus gebotene Raum ist nicht jener, der in ihrer Getrenntheit *zwischen* dem Signifikanten und dem Signifikat besteht, sondern der, welcher *im* Symbol selbst in seiner Identität offengelassen wird. Auch dehnt sich das „Denken“ viel mehr aus, wenn ihm der Raum von der versteckten Tiefgründigkeit und der beträchtlichen Dichte des Symbols als von der Ausdehnung der Metapher geboten wird, die der Verhältnismäßigkeit ausgesetzt ist. Die anspielungsgenaue Art der Metapher ist mit Sicherheit direkt und unmittelbar, da sie von der Vergleichbarkeit und der Proportion geleitet wird, und so unmittelbar sie ist, so langsam erweist sie sich im Vergleich mit dem unerwarteten und plötzlichen Umfang des Symbolismus, da sich jeder Verweis gegenüber der direkten Identität als verzögernd erweist. Die Metapher ist sicherlich eine „Abkürzung“, da sie mit den Regeln der Analogie getrennte und entfernteste Begriffe einander annähert und zusammenführt. Aber wie viel mehr ist es der Symbolismus, der mit dem Sprung über sämtliche verhältnismäßige Schritte eine so dichte Konzentration produziert, dass er die Identität und den Unterschied, die Einheit und Andersartigkeit, die Gleichstellung und Verschiedenheit in perfekter Gleichzeitigkeit und Übereinstimmung hält.

Die Dynamik der Metapher besteht im Gedankengang der Proportionalität und endet, oder besser gesagt, schließt sich mit dem erfolgten und erfolgreichen „Transfer“, während der symbolische Dynamismus in der inneren Dialektik seiner Identität besteht und mit unveränderter Spannung in dem symbolischen Bild weiter vibriert. Daher die Idee, dass die Entzifferung der Metapher darin besteht, den versteckten Sinn in ihr zu suchen und herauszufinden, als ob das sensible Bild eine Verschleierung darstellte, die eine Sache versteckt und die man wegnehmen muss, um die eigentliche Bedeutung zu erfassen, was im Übrigen der Auffassung von Interpretation als bloßer Entfaltung des Implizierten entspricht. Ganz anders die Natur des Symbolismus, bei dem es nicht darum geht, den versteckten Sinn zu erfassen, da der offensichtliche Sinn ja bereits vorliegt: eindeutig und offenkundig und mit fruchtbarer Offensichtlichkeit ermöglicht und erschließt er eine unendliche Ausstrahlung von Bedeutungen. Im Symbol befindet sich nicht etwas Implizites, das man vollkommen aufdecken müsste, sondern etwas, das man aus- und offenlegen kann, was aufgrund seines unerschöpflichen Charakters nur durch eine Interpretation als unendlichem Prozess gelingen mag. Im Symbo-

lismus stellt die Präsenz des Ungesagten und des Inbegriffenen auf der einen Seite den inneren Spielraum und die Tiefgründigkeit des Symbols dar; auf der anderen Seite zeigt sich dies als Überschuss von Sinn oder Übermaß an Bedeutungen, die dem symbolischen Bild eine vibrierende Aura, einen Nimbus von immer neuen Anregungen, eine unendliche Strahlung verleihen, die das „Viel-Denken“ in einen unerschöpflichen Diskurs verwandelt. Die Ambiguität des Symbols liegt in seiner mehrfachen, besser noch unendlichen Signifikanz. Die Ambiguität der Metapher hingegen zeigt sich in ihrer Instabilität. Man kann sagen, dass sich Metapher und Symbol annähern und zugleich divergieren. Sie kommen zusammen, insoweit sie zwei Schritte eines einzigen Prozesses sind, der in das Symbol mündet. Sie weichen voneinander ab, insofern die Metapher eher nach der Anspielung und dem Verweis als der symbolischen Identität strebt. Die Metapher neigt daher eher dazu, eine Alternative anzubieten: entweder zum Symbol hinüberzuschreiten oder zur Allegorie abzusinken.

4.10 Unsagbarkeit der Transzendenz: Symbol und Begriff

Wenn es darum geht, die Stille der Transzendenz zu bewahren, wandelt sich die Dialektik des Symbols in eine der Enthüllung und Verhüllung, der Entdeckung und Verfinsterung, der Offenbarung und Verborgenheit. Obwohl nun das Symbol als sensibles Bild mehr geeignet erscheint, die Transzendenz zu verhüllen als sie zu offenbaren, erweist es sich gemäß dieser Offenbarungsdialektik als die angemessenste Form zur Enthüllung der Transzendenz. Der Grund dafür ist, dass diese auf die für das Symbol angemessenste Weise geschieht, also es mit dem Verstecken offenbart oder anders gesagt, gerade dadurch zeigt, dass es versteckt. Mit dieser Dialektik, die in ihrem Gang die Bewegung der religiösen Erfahrung nachzeichnet, zeigt sich das Symbol in der Lage, die Überschwänglichkeit der Transzendenz zu respektieren und den Vorbehalt, mit dem sie sich dem Sprechen entzieht, zu bewahren. Daraus folgt eine Doppelbeziehung von Verhüllung und Enthüllung, wo auf der einen Seite die Enthüllung das Transzendente in seiner Unzugänglichkeit bewahrt, da es dies in Worten und sensiblen Bildern offenbart und somit wieder zu seiner Verschleierung wird, und wo auf der anderen Seite die Verhüllung seine Unsagbarkeit und Unerkennbarkeit manifestiert, da es das Transzendente hinter Worten und Bildern versteckt und so die Stille und das Mysterium, in die es sich hüllt, preisgibt.

Der Symbolismus, weit davon entfernt ein Verstoß gegen die göttliche Unsagbarkeit zu sein, ist hingegen ihr sicherster Schutz: er ist ein Weg, das Schweigen zu erhalten und auszudrücken, ohne es dabei als zwingend zu überwindenden Ausgangspunkt anzusehen. Der Symbolismus verfällt deshalb nicht in die Stil-

le, sondern bewahrt diese und bietet ihr sein Wort selbst als Bewährung, besser noch: als Raum. So wie dieser die unsichtbare Transzendenz sichtbar macht, so lässt er die Stille der göttlichen Unsagbarkeit wahrnehmbar werden, das Unsichtbare sich zeigen und die Stille sprechen. Damit ist das Symbol das Bild, das nicht aus dem Verstoß gegen, sondern aus der Einhaltung des unerbittlichen biblischen Gebots entsteht: du sollst dir kein Bildnis machen; in der Tat offenbart es nicht nur die Transzendenz, sondern auch seine Undarstellbarkeit und Unsagbarkeit.

Die begriffliche Erkenntnis, die die vollständige Klärung anstrebt, ist hingegen schon an sich ein Verstoß gegen die Unsagbarkeit des Transzendenten: ihr Wort ist die Unterbrechung der Stille, ein Verlust des Mysteriums. In Bezug auf das schlechterdings nicht Objektivierbare kennt sie deshalb keine andere Alternative als die Beendigung des Diskurses, also den Mystizismus: die hoffnungslose Unausweichlichkeit der Stille, die völlige Hingabe zum Mysterium. Dagegen vermeidet der Symbolismus diese zwei Endpunkte und überwindet deren Alternative: er entzieht sich der vollständigen Erläuterung, ohne dabei zur Emphase der Stille zu neigen. Symbolismus bedeutet nicht Mystizismus: er bewahrt die Stille gerade durch die Äußerung des Wortes, da sein Wort weder explizit noch stumm, sondern offen, strahlend und eindrucksvoll ist. Er hütet die Unsagbarkeit des Transzendenten dadurch, dass er sie paradoxerweise in etwas sich unendlich Aussprechendes verwandelt. Der Symbolismus weiß sehr gut, dass es nur möglich ist Gott zu nennen, wenn man ihn ungenannt lässt und in diesem Sinne ist es ein ewiger und unendlicher Kommentar zur göttlichen Undurchdringbarkeit. Er offenbart und manifestiert die unsagbare Sache und zugleich offenbart und manifestiert er die Stille, die sie begleitet. So meidet der Symbolismus die Engführungen einer negativen Theologie, und das auf eine wesentlich freiere und effizientere Weise als die analogische Rede, die man dafür zu verwenden pflegt. Er zollt der negativen Theologie Anerkennung und korrigiert sie, da er mit dem Akt der Vermeidung ihrer Konsequenz ihr Bedürfnis bewahrt: das Mysterium und die Stille werden respektiert und, was im Inneren des enthüllenden Akts geschieht, das wird besser noch geschützt.

Um mit diesem Punkt abzuschließen: gemäß der Übereinstimmung von Stofflichkeit und Transzendenz, die das Symbol charakterisiert, ist es also dazu in der Lage, die abgrundtiefe Unerschöpflichkeit zu vollziehen und die radikale Unsagbarkeit der Transzendenz zu bewahren. Nur im Mythos erreicht man das Herz der Wirklichkeit, nur im Symbol vermag man ihm eine Darstellung und Gestalt zu geben. Diese Identität von Stofflichkeit und Transzendenz ist nicht jene Bestimmtheit und Explikation ohne jede Dichte der begrifflichen Sprache, und sie ist auch nicht die Spannweite der Begriffe, die für die Metapher mit ihren proportionalen Übergängen typisch ist. Der Symbolismus ist gleichermaßen entfernt von einer andeutenden Sprache, die sich durch ein Intervall zwischen Signifikant und Signifikat charakterisieren lässt und in dem sich außer der Verzweigung der

Anpassung auch der Ursprung der Mystifizierung ansiedeln kann, als auch von einer rationalen Sprache, die vom Prinzip der vollständigen Erläuterung dominiert wird. Er vermeidet damit jeden Anspruch auf eine rein spekulative Stereoskopie.

Im Symbolismus ist das Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat, zwischen dem Wort und dem Sinn weder starr noch andeutend, sondern vage wie die Poesie. Er impliziert weder ein stabiles Band, noch eine Proportionalität, sondern besitzt die unendliche Freiheit der Erfindung. Er ist weder objektivierend noch allegorisch, sondern enthüllend im Sinne, dass er nicht *bedeutet*, sondern *ist*, und gerade deswegen kann er sich jede Fluidität und Schwingung, jedes Schwanken, letztendlich den immensen Raum des „Denkens“ leisten. Aber diese Vagheit ist nicht willkürlich und chaotisch, da sie der Unerschöpflichkeit der Transzendenz entspricht. Im Symbol wohnt das Nichtobjektivierbare wie eine Präsenz ohne Gestalt. Und es ist eben diese außerordentliche Unbestimmtheit, die im Inneren des Symbols den Platz für jenen inneren Spielraum garantiert, der die symbolische Identität am Risiko einer Erläuterung hindert und ihr den unendlichen Reichtum der Bedeutungen und Gestalten der Transzendenz öffnet.

4.11 *Der unverfälschte und der falsche Anthropomorphismus*

Wenn man die Tatsache betrachtet, dass die rein begriffliche Repräsentation der Göttlichkeit aufgrund der Notwendigkeit, die „Phase“ des Anthropomorphismus zu überwinden und den philosophischen Gedanken von jedem anthropomorphen Rückstand zu „reinigen“, entstanden ist, kann die Erfolgslosigkeit dieser Aufgabe nur beeindrucken, da das Ergebnis hauptsächlich ein gegenteiliges Resultat zu jener ursprünglichen Absicht ist. Gott in Begriffen zu erfassen bedeutet, ihn ausgehend von Kategorien zu definieren, die vom menschlichen Geist entworfen wurden und ihm Eigenschaften beizumessen, die direkt oder indirekt, wenn auch extrem verfeinert und abstrakt und im herausragenden und höheren Sinne gedacht, dem Menschen zugehören. Wenn man also Gott als Sein, Prinzip, Ursache, Gedanken, Vernunft, Wert, Person, Güte, Vorsehung etc. erfasst, ist er immer noch ein *κατ' ἄνθρωπον λέγειν*, der diesen Auffassungen der Göttlichkeit einen wesentlichen, wenn auch verschleierten, anthropomorphen Charakter verleiht. Die Quelle, auf die der Mensch als eine Idee der Vernunft und Rationalität oder der Person und Persönlichkeit zurückgreifen kann, ist seine eigene innere Erfahrung und im Allgemeinen sind die philosophischen Begrifflichkeiten von dem menschlichen Geist *ex analogia hominis* gedacht. Daraus folgt, dass es in Wirklichkeit viel anthropomorpher ist, Gott *philosophisch* als Vernunft oder Person zu definieren oder ihm *begrifflich* die Rationalität oder die Persönlichkeit

zuzuweisen oder ihn im Allgemeinen mit einem philosophischen Begriff zu beschreiben oder in philosophischen Kategorien zu denken, als sich von Gott ein keinerlei eindeutiges symbolisches Bild zu machen, auch wenn letzteres in sichtlich menschlicher Form geschieht. Und es ist so, weil die Begriffe und Kategorien, wenn sie sich auch als rein rational und vollkommen abstrakt, ja entmenschlicht darstellen, ihren analogischen Ursprung nicht verbergen können, obwohl sie danach streben; in jedem Fall enden sie mit dem Begreifen des Nichtobjektivierbaren im System der menschlichen Gedankenkategorien auf einschränkende und objektivierende Weise. Wohingegen der Symbolismus mit seiner menschlichen Form so konfiguriert ist, dass er dem Nichtobjektivierbaren einen für seine Überschwänglichkeit, Unerschöpflichkeit, Unsagbarkeit, geeigneten Raum anbieten kann. So erscheint der begriffliche Anthropomorphismus anthropomorpher als der symbolische, denn letzterer ist eingestanden, ersterer uneingestanden und verdeckt.

Diese Überlegungen eröffnen den Weg für die Unterscheidung von zwei Arten des Anthropomorphismus: der begriffliche, verdeckte und verschwiegene, beherrscht von dem Prinzip der objektivierenden Erläuterung und der symbolische, geprägt von der Besorgnis um die Unerschöpflichkeit. Hinsichtlich der Göttlichkeit und dem Herzen der Wirklichkeit ist der offenkundige Anthropomorphismus, der durch das Symbol und den Mythos ausgedrückt wird, viel aussagekräftiger, ehrlicher und suggestiver als der verbrämte Anthropomorphismus, der in den rein begrifflichen und philosophischen Auffassungen von Gott verborgen ist. Man kann in dieser Hinsicht von einem direkten und unverfälschten Anthropomorphismus sprechen, demjenigen, der im Symbol und Mythos anerkannt wird und von einem blendendem, dem in vielen philosophischen Gotteslehren versteckten: nur der erstere, offenkundige und bekannte, ist offenbarend, während der zweite verdeckt und verkleidet, in Wahrheit trügerisch und mystifizierend ist.

An anderer Stelle habe ich den zweiten Anthropomorphismus als mythologisch, also gekünstelt und nicht poetisch, definiert und dem ersten die bedeutenderen und prägnanteren Eigenschaften des Mythischen zugesprochen und reserviert. Als erste Erklärung jener Begriffe würde ich sagen, dass der Mythos, der danach strebt, das Herz der Wirklichkeit zu erreichen und sich von ihm ein offenbares Bild zu machen, sich des nichtobjektivierbaren Charakters dieses Ziels bewusst ist; er ist eine symbolische Beschreibung der Göttlichkeit und eine poetische Erzählung ihres Handelns bzw. jener absoluten und anfänglichen Freiheit, die an der Quelle des Wirklichen selbst steht. In dieser Erzählung treffen sich in harmonischer Übereinstimmung und untrennbarer Einheit die mythopoetische Qualität der lebhaftesten Einbildungskraft und der offenbarende Charakter der Wahrheit, sodass nicht klar ist, was im Mythos evidenter ist, der Schwung der Erfindung oder der Schwall der Offenbarung, so sehr sind in ihm die Einbildungskraft und die Tiefgründigkeit untrennbar, dass mittlerweile die eine die Form der

anderen geworden ist. Denn die Wahrheit bietet sich dem Menschen dar mittels seiner poetisch-sprachlichen Fähigkeiten als auch der spekulativen Einbildungskraft. Diese würde sich dennoch in den Launen der Phantasie verlieren, wenn sie sich nicht als angemessenen Sitz der Wahrheit darboten würde: es ist die Wahrheit, die sich ihr anbietet oder besser gesagt, die sich ihr dort aufdrängt, wo sie scheinbar an ihr selbst ihr Genüge hat. Wenn sich die Erkenntnis der Wahrheit nicht vom Trug sie überblendender menschlicher Meinungen zurückzieht, ist sie eine so ursprüngliche, radikale Frage, dass man sagen muss, dass man die Wahrheit nur besitzen kann, wenn man von ihr besessen ist. Das ist auch der Grund, weshalb die Größe der Einbildungskraft mit der Tiefgründigkeit des Mysteriums im Mythos einhergehen und sich gegenseitig befruchten; weshalb man nicht klar sagen kann, welche der beiden bewundernswerter ist, da gerade ihre Verbindung außerordentlich und großartig ist.

Dagegen hat die philosophische Betrachtung der Göttlichkeit mit ihren Definitionen, Begriffen, Argumenten und Beweisen einen zwangsläufig abgeleiteten Charakter, wie eine nachträgliche Beschreibung oder ein Gebäude, das sich auf sich selbst stützt, und eben nicht den ursprünglichen, spontanen, poetischen Charakter des Mythos. Eine solche Philosophie verdient daher eher den Namen der Mythologie. Da die Göttlichkeit kein philosophischer Begriff, sondern Zentrum der religiösen Erfahrung ist, erweist sich jegliche begriffliche Definition dieser als Mythologie; je mythologischer desto begrifflicher, vor allem, wenn die angewandte Konzeptualisierung sich ihres objektivierenden Charakters und ihrer anthropomorphen Natur nicht bewusst ist. Die Mystifizierung besteht also darin, dass diese Auffassungen nicht weniger objektivierend und anthropomorph sind, auch wenn oder gerade weil sie sich dessen nicht bewusst sind; daher ihre innere Diskrepanz, die sie trügerisch macht. So verstanden herrscht das anthropomorphe Element sowohl im Mythos als auch in der Mythologie – entweder auf spontane Weise durch die Freiheit der Erfindung oder verdeckt durch die Kategorien des menschlichen Gedankens. Daher besteht der Unterschied zwischen einem mythischen, poetischen, spontanen, offenkundigen Anthropomorphismus, bei dem die Bewegung der menschlichen Einbildungskraft sich die Dringlichkeit der Wahrheit in ihrer nichtobjektivierbaren Transzendenz auferlegt – und einem mythologischen, philosophischen, künstlichen, mystifizierenden Anthropomorphismus, bei dem die vermeintliche Reinheit des Begriffs den rein menschlichen Charakter der Reflexion und der konzeptuellen Qualifizierung verhüllt.

Daraus folgt, dass der unverfälschte Anthropomorphismus des Mythos enthüllend, d. h. der Wahrheit gegenüber offen ist, in dem sich auf unbestimmte, aber deswegen nicht weniger kraftvolle und mächtige Weise Denken, Poesie und Religion begegnen und sich auf untrennbare Weise Ausdruck und Offenbarung, menschliche Erzählung und ursprüngliches wie auch göttliches Wort vereinen. Hingegen ist der falsche Anthropomorphismus jener der Mythologie, der durch

eine objektivierende Begrifflichkeit und durch ein mystifizierendes Endziel charakterisiert wird und in dem die *Hybris* der Vernunft vollständig die Bühne einnimmt und in der trügerischen Welt des Unwirklichen jede Öffnung der Transzendenz eingrenzt. In diese Richtung gehend wird eine weitere Vertiefung zeigen, dass der explizite Anthropomorphismus des Mythos und des Symbols in der Vermenschlichung Gottes besteht, und somit von fern platonisch inspiriert ist. Hingegen besteht der deformierende Anthropomorphismus des philosophischen Begriffs in der Vergöttlichung des Menschen und ist daher entfernt eine Ableitung des Euhemerismus.

Was in Frage gestellt wird, ist die Priorität oder Inkonsistenz des Ideals: es geht darum zu bestimmen, ob die Götter menschliche Gestalten der Göttlichkeit sind oder vergöttlichte Menschen und Helden, ob sie Symbole oder Typen sind. Im ersten Fall hat der Anthropomorphismus eine offenbarende Funktion, die zeigt, wie Gott – das nichtobjektivierbare Herz der Wirklichkeit – sich auf die einzige für den Menschen mögliche zugängliche Art offenbart, nämlich in Form des Symbols. Im zweiten Fall ist der Anthropomorphismus ein Ersatz des Menschen für Gott, da das wirkliche Wesen Gottes im Menschen selbst erkannt wird. Auf diese Weise entschwindet die Göttlichkeit nicht ins Geheimnis, sondern in die Nacht der Leugnung, in der weder Platz für das Nichtobjektivierbare noch für den von jedem Sinn befreiten göttlichen Symbolismus bleibt. Das Geheimnis des Mythos lässt die Entscheidung zwischen der Bestätigung und der Leugnung offen, während sich die mutmaßliche Deutlichkeit der Mythologie schon im Voraus für eine negative Antwort entscheidet.

In diesem Sinne wird die unterschiedliche Natur beider gegensätzlicher Anthropomorphismen deutlich. Jener des Mythos ist der des göttlichen Symbolismus, bei dem Gott dem Menschen nahekommt, um sich ihm zu offenbaren. Dies ist der einzige Weg, auf dem das nichtobjektivierbare Herz der Wirklichkeit zum Ausdruck kommen kann; es ist die einzige Möglichkeit, diejenigen Dinge zu sagen, die auf keine andere Weise ausgesprochen werden können; das wäre ohne eine ursprüngliche Verbundenheit zwischen Mensch und Gott, ohne jede Bindung zwischen dem Menschen und dem Ursprung, ohne eine wesentliche ontologische Verwurzelung des Menschen, ohne eine Gleichzeitigkeit zwischen dem Menschen und der ursprünglichen Freiheit nicht möglich. Dagegen bleibt der Anthropomorphismus der Mythologie in der Abstraktion und Konzeptualität der Philosophie versteckt und maskiert, gleich ob dieser unbewusst oder bewusst ist. Dieser kommt vielmehr als explizites Programm oder offensichtliches Resultat in den Vordergrund, wenn die Philosophie bis zuletzt nicht nur die anthropomorphe, sondern anthropozentrische Tendenz des von der rationalistischen *Hybris* dominierten Gedankens verwirklicht, die den verborgenen Euhemerismus und den schleichenden Feuerbachismus beweisen, die auf versteckte Weise jeder rein philosophischen Auffassung der Göttlichkeit zu eigen sind, die im Wesentlichen

ahnungslos darüber ist, was die religiöse Erfahrung und den göttlichen Symbolismus charakterisieren.

Dahingehend soll noch eine Schlussbemerkung erfolgen. In keinem Fall kann der unverfälschte und geklärte Anthropomorphismus des Symbols und des Mythos, der Gotteslästerung oder des Götzendienstes angeklagt werden, da die Vermenschlichung Gottes, die dieser anerkennt, mit der Gegebenheit der Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott verbunden ist. Diese Untrennbarkeit von göttlichem Anthropomorphismus und menschlichem Theomorphismus liegt dem mythischen Symbolismus zugrunde und lässt ihn zugleich daraus Klarheit gewinnen. Diesbezüglich wird es unterstützend sein, daran zu denken, dass in der Schrift eben jenes Wort, *semel, similitudo*, Bildnis, von Gott verwendet wird, als er entscheidet, den Menschen zu erschaffen: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1, 26) und als er dem Menschen verbietet, Idole aufzustellen: *Non facies tibi sculptile neque similitudinem* (Dtn 5, 8). Ist es etwa so, dass Gott dem Menschen etwas verbietet, das er sich selbst erlaubt? In keiner Weise. Das, was Gott im Namen jener Freiheit, die den Menschen zu einem „Verwandten“ Gottes macht, verbieten möchte, ist der Götzendienst und die damit verbundene Versklavung des Menschen gegenüber sich selbst. Oder ist es so, dass die beiden Prozesse der menschlichen Schöpfung und der Gestaltung von Idolen etwas gemeinsam haben? Auf keinen Fall. In Wahrheit sind die beiden Begriffe nicht zu vergleichen und das Symbol beweist, dass im Fall des Transzendenten die Angleichung von einer Unermesslichkeit beherrscht wird.

Göttlicher Anthropomorphismus und menschlicher Theomorphismus sind also vom gleichen Band umschlungen, das zwischen ihnen Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit, innere Artverwandtschaft und unendliche Distanz verbindet, und das erscheint im Symbol weit deutlicher als in den Vorgehensweisen der Analogie. Der Anthropomorphismus selbst des göttlichen Symbolismus ist eine ständige Warnung, dass die Ähnlichkeit nicht nur nicht die Unähnlichkeit unterdrückt, sondern sie sogar voraussetzt: nur diese Art Anthropomorphismus ist dazu in der Lage, die Distanz im Moment ihrer Bewahrung zu überwinden. Auf der Untrennbarkeit der beiden Begriffe von göttlichem Anthropomorphismus und menschlichem Theomorphismus lastet der unüberwindbare Abstand zwischen Mensch und Gott, gemäß dessen die Unähnlichkeit die Ähnlichkeit ausgleicht und korrigiert, und das auf eine Weise, in der keine bessere Beschreibung zu finden ist, als jene in einer antiken lehramtlichen Aussage: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo eorum.“¹⁴ Im Übrigen ist es zwischen dem göttlichen Anthropomorphismus und dem menschlichen Theomorphismus nicht möglich, zu unterscheiden, welcher der beiden verständlicher oder weniger geheimnisvoll ist, da ihre einzig

14 DH, 806 (Viertes Laterankonzil von 1215).

klare Bedeutung in ihrer Untrennbarkeit besteht, – was weit davon entfernt ist, das Geheimnis aufzulösen, sondern es im Grunde nur verdichtet.

Auf dem falschen Anthropomorphismus hingegen lastet der Verdacht des Götzendienstes, sowohl wenn er mit philosophischer Begrifflichkeit verschleiert wird als auch und sogar noch mehr, wenn er durch euhemeristische und Feuerbach'sche Folgerichtigkeit forciert und bloßgelegt wird. Denn was bedeutet die Vergöttlichung des Menschen, wenn nicht den Prozess, mit dem der Mensch sich selbst zum Idol macht? Der Verweis auf Jesaja und Jeremia liegt nahe, denn für sie macht der Mensch im Götzendienst nichts anderes als sich vor dem Werk seiner eigenen Hände zu verbeugen. Auf diese Weise ruft der falsche Anthropomorphismus eine Unterwerfung des Menschen selbst hervor. Es gibt für den Menschen keine schlimmere Versklavung als die, in der er sich seinen Erzeugnissen und darin sich selbst opfernd weihet – seien diese Artefakte, Werke oder Ideen und Konzepte, da diese alle gleichermaßen als Götzenbilder gelten. Es geht also nicht darum, den erklärten und unverfälschten Anthropomorphismus zu entmythologisieren, sondern den verborgenen und falschen Anthropomorphismus zu entmystifizieren. Die Vergöttlichung des Menschen geht in eine entgegengesetzte Richtung und das gemäß der aufrüttelnden Dialektik des „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden“ (Mt 23,12). Diesbezüglich bleibt die bündige und zum Nachdenken anregende Sentenz Isaac Bashevis Singers unvergessen: „Wir sind zum Dienen geboren, wenn wir nicht dem Gott dienen, dienen wir dem Menschen“ – Worte, die ihre tiefste Bedeutung erlangen, wenn sie mit dem Motto Oetingers verbunden werden: *Deo servire libertas*. In der Tat ist die menschliche Freiheit nur mit der ursprünglichen Freiheit, die das Herz der Wirklichkeit ausmacht, vereinbar.

4.12 Gott als Freiheit: göttlicher Arbitrarismus

Eine eindrucksvolle und entscheidende Veranschaulichung dieser beiden Formen des Anthropomorphismus – der mystifizierenden und der offenbarenden – ist in der Interpretation des berühmten Abschnitts 3,14 im Buch Exodus gegeben, in dem Gott von sich sagt: *'ehyeh 'asšer 'ehyeh, ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, ego sum qui sum*. Die unterschiedlichen und voneinander abweichenden Interpretationen dieses Abschnittes können womöglich auf drei reduziert werden, die vor allem durch eine unterschiedliche Übersetzung zum Ausdruck kommt: „Ich bin derjenige, der ist“, „Ich bin derjenige, der ich bin“, „Ich bin, der ich bin“. Aus den beiden ersten ergibt sich die Möglichkeit zweier philosophischer Definitionen Gottes, die, wenn man sie in ihrer objektivierenden Eindeutigkeit betrachtet, nur als mystifizierend und somit als Beispiel für den wesentlichen Anthropomorphismus erachtet werden

können, der sich unter der Maske zweier begrifflicher Definitionen Gottes versteckt: Gott als Wesen und Gott als Person.

Es erscheint mir nicht notwendig, bei der Definition von Gott als Wesen zu verweilen. Denn sie ergibt sich aus der Übersetzung „Ich bin derjenige, der ist“, die sich vom hebräischen Text, auch wenn sie von der Septuaginta bevorzugt wird, unterscheidet, womit deutlich wird, dass es hierbei sich um eine typische Auffassung der objektiven und ontischen Metaphysik handelt. Ausgeprägter und vielleicht auch begründeter ist die Übersetzung „Ich bin, der ich bin“, die am Ausgangspunkt der personalistischen Auffassungen der Göttlichkeit steht. Ich habe bereits an anderer Stelle den anthropomorphen Charakter der Auffassung von Gott als Person kritisiert, aber nicht im Sinne des unverfälschten und mythischen Anthropomorphismus jener symbolischen Gestaltgebung, die Gott als Mensch, also als lebende Person darstellt, sondern im Sinne des versteckten mythologischen Anthropomorphismus, dem der Personenbegriff als philosophische Kategorie innewohnt. An dieser Stelle möchte ich nicht nur die enorme Schwierigkeit hervorheben, Gott die philosophische Auffassung der Person zuzuschreiben, sondern auch die objektivierenden und somit mystifizierenden Auswirkungen, die damit einhergehen. Zunächst sollte man nicht vergessen, dass Gott in der religiösen Erfahrung, noch bevor er ein Ich ist, ein Du ist: all das, an was sich der religiöse Mensch wendet, ist notwendig ein Du, nicht direkt ein Ich. Es ist ein allerhöchstes Du, das man in Stille und mit Sorge und Zittern verehrt und an das man Lobes- und Dankeshymnen richtet (*gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*), mit dem man spricht und zu dem man betet. Ein Du, das man anruft, um Vergebung und Beistand, Erbarmen und Hilfe, Güte und Rettung zu erhalten und einen Schutz angesichts der negativen Aspekte seines Lebens zu erhalten; ein Du, das man in Zeiten der Verwirrung beleidigt und verrät und in der Stunde des Aufstands anprangert, verflucht, zu lästern vermag und zu dem man mit Reue und Beklommenheit, aber auch mit Hoffnung, Vertrauen und Hingabe zurückkehrt. Für den Menschen ist Gott also viel mehr ein Du als ein Ich; aus der Sicht des Menschen macht es, zumindest unmittelbar, kaum einen Sinn zu sagen, dass Gott ein Ich ist. Wir sind zwar an die Konvertierbarkeit zwischen Du und Ich gewöhnt, welche die Reziprozität beider Begriffe menschlicher Beziehungen innerhalb der Zwischenmenschlichkeit charakterisiert, nichtsdestotrotz stellt sich diese im Falle der Gottesbeziehung als asymmetrisch dar.

Genügt es daher zu sagen, dass Gott ein Du ist, um zu bestätigen, dass er Person ist? Auch wenn das Du Gott zugeschrieben wird, kann dieses verschiedene Bedeutungen annehmen. Es gibt das familiäre Du, mit dem man sich an Gott in intimem und vertraulichem Ton und mit Bescheidenheit und Einfachheit wendet. Es gibt das sohnhafte Du, das man mit Respekt, aber ohne Angst, unterwürfig und anheimgeben, auch zuversichtlich und getrost anspricht. Und es gibt ein feierliches Du, das über die normale Unterscheidung zwischen den verschiede-

nen Anredeformen hinausgeht: es handelt sich dabei um die Anrede im Modus des Du, Ihr oder Sie; es ist ein imponantes und majestätisches Du, im Stile des englischen *Thou* oder des lateinischen *Tu*. In einigen Bedeutungen ist es fast überpersönlich und steht so sehr über den respektvollsten Anreden, dass es die absolute Transzendenz der *ἔτερος*, des *totaliter aliter* symbolisiert. Um den göttlichen Personalismus zu behaupten, wäre es notwendig, den Übergang vom Du zum Ich zu vollziehen, aber genau dabei verdichten sich die Schwierigkeiten. Normalerweise wird das Ich durch die Begriffe des Subjekts, des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, des gedachten Gedankens qualifiziert, aber welchen Sinn können diese Begriffe haben, wenn sie der Göttlichkeit zugeordnet werden? Wenn man bedenkt, wie schwer es schon ist, den Menschen als Ich zu definieren und wie viele Diskussionen um die qualvollen Konzepte des reinen, absoluten, transzendenten, empirischen Ich entstanden sind, wie kann man dann hoffen, sich aus der Verlegenheit zu ziehen, wenn das, was es zu definieren gilt, die göttliche Persönlichkeit ist? Das Du ziemt sich für Gott innerhalb der konkreten und lebendigen Beziehung, die zwischen dem Menschen und Gott besteht; eine Beziehung, in der Gott ein vorherrschender Punkt und zugleich das Zentrum ist, insofern man ihn nur als Gründer eben jener Beziehung ansehen kann. Aber welche Art von Selbstverständnis kann die Gott zugesprochene Egoität beinhalten, deren Beziehungen zu sich selbst in jenem Symbolismus kaum vorstellbar sind, da dessen Natur so vielschichtig und dessen Struktur so verzwickelt ist?

Das soll nicht heißen, dass ich mit diesen Beobachtungen die Absicht habe, mich zugunsten eines göttlichen Impersonalismus – wie er sich zum Beispiel bei Spinoza und Fichte findet – aussprechen möchte. Schon weil es sich um eine Konzeptualisierung der Göttlichkeit handelt, scheint es mir, dass man sowohl den Impersonalismus als auch den Personalismus zurückweisen sollte, denn beide sind sie Beispiele dieses maskierten Anthropomorphismus, der mit objektivierenden und somit mystifizierenden Resultaten jeder Überlegung zur Göttlichkeit unterliegt, die im rein philosophischen und konzeptuellen Sinne geführt wird. Wenn man bei Begriffen eines eindeutigen und unverfälschten Anthropomorphismus bleibt, der mit einem gewagtem, aber poetischem und sprechendem Bild Gott als einen lebendigen Menschen beschreibt, dann drückt der Personenbegriff nur Gottes höchste und unendliche Freiheit aus, und das Symbol, das daraus resultiert, ist das der absoluten Freiheit Gottes. Abschließend kann man sagen, dass in der religiösen Erfahrung die Persönlichkeit Gottes eher die eines Du als die des Ich ist, schon weil die Reziprozität zwischen Mensch und Gott zu asymmetrisch ist, um die Eigenschaften des Ich auf Gott zu übertragen. Aber die religiöse Erfahrung in Gott findet neben dieser Art von Persönlichkeit noch eine tiefere, die eben jene wesentliche und absolute Freiheit Gottes ist. Meines Erachtens impliziert diese doppelte Auffassung die tiefere Bedeutung des bündigen und wundervollen, aber schwierigen und nicht unmittelbar deutlichen Ausdrucks „Person

sucht Person¹⁵ von Schelling, der auf den ersten Blick die Bedeutung einer moralischen Selbstvergewisserung haben könnte. Aber damit geht man zur dritten Interpretation des in Rede stehenden biblischen Passus über, die auch jene ist, die mir am passendsten und angemessensten erscheint: es ist das „Ich bin, der ich bin“, die ein außerordentlicher und erstaunlicher Ausdruck der göttlichen Ironie darstellt, also eine Art „Verspottung“, in der Gott so passend seine unzugängliche Transzendenz und seine unendliche Freiheit ausdrückt. Wenn Gott auf die Bitte von Moses, seinen Namen zu offenbaren, um ihn den Israeliten zu überbringen, antwortet „Ich bin, der ich bin“, meint er: „Ich nenne dir meinen Namen nicht, ich will ihn dir gar nicht sagen: du hast überhaupt keinen Grund, ihn zu kennen. Warum fragst du danach? Ich bin der ich bin, also der, der ich sein will, und das genügt. Um diese Angelegenheit musst du dich nicht kümmern: misch dich nicht ein, das geht dich nichts an“. Das *ego sum qui sum* ist also in erster Linie die göttliche Ablehnung, den eigenen Namen zu nennen; was auf der einen Seite die unergründliche Transzendenz Gottes und somit seine Unnennbarkeit bestätigt, allerdings nicht mit seiner geschichtlichen oder symbolischen Benennung inkompatibel ist; und auf der anderen Seite die höchste und unbegrenzte Freiheit Gottes geltend macht, ohne dass sich diese dabei in propositionalen oder objektivierenden Begriffen ausdrücken muss. Im Gegenteil, so wie in Gott Transzendenz und Unsagbarkeit übereinstimmen, so identifizieren sich in ihm Nichtobjektivierbarkeit und Freiheit in einer vollständigen und bedeutungsvollen Konvertierbarkeit. In zweiter Linie bedeutet das *ego sum qui sum* auch „ich bin, wer ich sein will“, worin uns ein Hauch der geheimnisvollen Tiefe Gottes anweht und sich zeigt, wie abgrundtief die göttliche Freiheit zu sein vermag, da das Sein Gottes von seinem eigenen Willen abhängt.

Die Freiheit Gottes zeigt sich vor allem in der Art und Weise, auf die Frage des Mose zu antworten, was zunächst wie eine Ablehnung klingt. Wie, als Gott auf die Frage Jakobs nach seinem Namen antwortet: „Warum fragst du mich?“ (Gen 32, 30) und als er Manoach antwortet, der danach fragt, um ihn ehren zu können *Cur quaeris nomen meum?* und hinzufügt *quod est mirabile*, also geheimnisvoll, unsagbar, versteckt (Richter 13, 17). Aber die göttliche Freiheit zeigt sich auch darin, dass Gott letztendlich seinen Namen preisgibt, was natürlich auf symbolische und offenbarende Weise und weit entfernt von der Objektivierung der ausdrücklichen und bestimmenden Begriffe geschieht. Im gleichen Passus des Exodus rät Gott Moses, sich den Söhnen Israels zu präsentieren, indem er sagt „*Ich bin* hat mich zu euch gesandt“. Dabei ist der hebräische Begriff *'ehjeh*, ich bin, nur symbolisch und unterscheidet sich vollkommen vom Ausdruck der Septuaginta, *ὁ ὢν ἀπεσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς*, der sich in diesem Fall der *Vulgata* „*Qui est misit me ad vos*“ annähert, der jede Evidenz als objektivierende Verengung gilt. So ist im

15 SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, in SW XI, 566.

Übrigen auch der Ausdruck, der von Gott selbst vorgeschlagen wird, symbolisch: „Der Gott euer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (v. 15), der weniger als Definition der göttlichen Essenz als ein historisches Wachrufen seiner Erscheinungen zu gelten hat. Symbolisch ist auch der Name „Eiferer“, *zelotes nomen eius, ὁ θεὸς ζηλωτὸν ὄνομα* (Ex 34, 14), der vor allem seinen einzigartigen und exklusiven Charakter ausdrückt und das Prinzip des Monotheismus selbst auf poetische Weise ausdrücken soll und der später von Jesaja bekräftigt und hervorgehoben wird: *Ego sum, ego sum Dominus* (43, 2), *Ego Deus et non est alius* (45, 22; 46, 9). Und als Gott im Exodus ausdrücklich seinen Namen nennt, *'ani Jahweh* (6, 2 und 20, 2), bleibt dieser geheimnisvoll wie nie zuvor, da man seine Bedeutung, Etymologie und Aussprache verloren hat, sodass seine Funktion wieder rein symbolisch und nur in dieser Hinsicht offenbarend bleibt.

Die Freiheit Gottes erscheint also sowohl in der Ablehnung, seinen eigenen Namen zu nennen, als auch in der Entscheidung ihn zu offenbaren: wenn die Ablehnung seine Absicht zeigt, die eigene Freiheit vorzuenthalten und sie vor jeder Einmischung zu bewahren, ist die Enthüllung aufgrund ihres spontanen und grundlosen Charakters eine nicht weniger deutliche Bewahrheitung seiner Freiheit. Gott ist absolute, also unbegrenzte, ja sogar willkürliche Freiheit. Er macht das, was er will: *omnia quaecumque voluit fecit* (Ps 113b, 3; 134, 6). Er offenbart sich, wem er will, zum Beispiel eher Mose und Elijah als anderen. Er liebt, wen er will und zieht den, den er will, vor: Abel vor Kain, Isaak vor Ismael, Jakob vor Esau. Und so lehnt er ab, wen er will, zum Beispiel Esau (Mal 1, 3), sodass der Älteste dem Jüngsten unterworfen wird: *maior serviet minori* (Gen 25, 23; Röm 9, 12). Er ist demjenigen barmherzig, dem er will: *miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit* (Ex 33, 19). Und genauso verhält es sich mit seinem Zorn, den er über ihn ausspricht: *cor intelligens et oculos videntes et aures quae possunt audire* (Dtn 29, 3; Röm 2, 8), und er verhärtet das Herz und macht die Augen blind, wo er will, damit dieses sich nicht bekehrt und für sich keine Heilung findet (Jes 6, 10).

Diese göttliche Willkür ist so beeindruckend, dass es nicht verwunderlich ist, dass die Worte Jesajas insgesamt dreimal im Neuen Testament vollständig zitiert werden (Mt 13, 14–16; Joh 12, 40; Apg 28, 26 f.) und dass Paulus sich darum bemüht, den Einwand zu berücksichtigen, der sich aus dem gemeinen Bewusstsein erhebt und darauf antwortet: *τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὲ γένοιτο* (Röm 9, 14). In Gott begeht deswegen keine Ungerechtigkeit, wenn er sich nur erbarmt, wem er will und verstockt, wen er will (*cuius vult miseretur et quem vult indurat*: Röm 9, 18) – denn seine Freiheit ist unbegrenzt und willkürlich, da er selbst absolute Freiheit ist, schlussendlich, weil Gott Gott ist („Ja, o Mensch, wer bist denn du, dass du mit Gott rechten willst?“, sagt Paulus [Röm 9, 20] wie schon vor ihm Jakob und Jesaja). Das Handeln Gottes kann nicht auf seine Absichten hinterfragt und auf das Handeln der Menschen übertragen werden, sondern sich

nur gemäß der göttlichen Freiheit in Barmherzigkeit oder Zorn kundtun. Dementsprechend gilt die Freiheit Gottes als das einzige Kriterium für deren Beurteilung. Es geht nicht darum, die Barmherzigkeit oder den göttlichen Zorn in ein Verhältnis zum menschlichen Handeln zu setzen, sondern darum, die Verordnungen Gottes nicht von seiner Freiheit zu trennen, denn Gott ist der Herr, der einzige Herr seiner Taten.

Ein Gott, dessen Wille auf irgendeine Weise einer Begrenzung unterliegt, wäre im negativen Sinn anthropomorph, auch wenn seine Grenze die Vernunft wäre, denn letzte – auch wenn sie als absolut aufgefasst wird – bleibt immer nur *κατ' ἀνθρώπων*. Der göttliche Wille geht über die Gegenüberstellung von rational und irrational hinaus, da man ihn nicht einmal als *κατὰ τύχην* erachten kann. Willkürlich bedeutet nicht launisch zu sein: willkürlich ist der höchste Wille, der Wille, der will, weil er will; launisch ist der Wille, der unüberlegt, blind will, der will, weil es ihm zufällig passiert, etwas zu wollen. Sowohl die Vernunft als auch der Zufall liegen außerhalb des Willens und wären somit Grenzen, die dem göttlichen Willen aufgezwungen werden, der jedoch immer souverän und absolut sein muss. Die religiöse Erfahrung, die in Gott das eigene Zentrum sieht, behauptet die extreme, unbegrenzte, willkürliche Freiheit Gottes. Selbstverständlich ist diese Behauptung rein religiös und somit weit von den rein philosophischen Auffassungen eines göttlichen Arbitrarismus und Voluntarismus entfernt, die in Wirklichkeit in der Philosophiegeschichte nur selten vorkommen, denn diese sind begriffliche Einengungen und rationalistische Übertragungen. Aber selbst wenn man mit dem Begriff der Willkürlichkeit auf diese rein religiöse Auffassung von Gott als absoluter Freiheit anspielen will, gibt es keinen Grund, diese zurückzudrängen oder zu glauben, dass man sich vor ihr schützen müsse. Es ist wohl richtig, dass der göttliche Arbitrarismus in historischer und logisch-philosophischer Hinsicht mit der These des bösen Genies verbunden ist, aber es ist auch wahr, dass in der Philosophie die göttliche Willkür eine der entschiedensten Bestätigungen der göttlichen Transzendenz darstellt. Wenn man befürchtet, dass der göttliche Arbitrarismus eine Verdunkelung der Unterscheidung zwischen Gut und Böse im moralischen Bereich impliziert, darf man nicht außer Acht lassen, dass dieser ja gerade die stärkste Stütze für die Behauptung der unendlichen Transzendenz Gottes ist und darüber hinaus, dass die Ebene der Ethik aus philosophischer Perspektive der Metaphysik und aus religiöser Sicht der religiösen Erfahrung unter- und zugeordnet ist.

Zweifellos lässt die religiöse Erfahrung eine bestimmte Ambiguität in Gott aufkommen, weshalb man auch sagen kann, dass Gott grausam ist; aber diese Aussage macht nur dann Sinn, wenn sie dialektisch ist, also mit der Aussage einhergeht, dass Gott wohlwollend und bemüht ist „mit den Auserwählten ... und mit den Niederträchtigen niederträchtig“ (Ps. 17, 27). Oder anders gesagt, nur wenn sie sich auf die höhere und unbegrenzte Freiheit Gottes bezieht, die eben

Freiheit sowohl für den Zorn wie die Barmherzigkeit ist. Die göttliche Willkür ist also von sich aus nichts, von der man sich, wenn auch vergebens, manchmal wünschte, sich davor zu schützen; so beunruhigend sie auch ist, kann sie auch den Wunsch aufkommen lassen, sich ihr mit Hingabe und Zuversicht anzuvertrauen. Wenn es stimmt, dass Gott die Herzen verhärten und das Sehen verblenden kann, dann stimmt es auch, dass er Hilfe leistet, rettet und rechtfertigt, wie es eben seiner Willkür und seiner unbegrenzten Freiheit entspricht. Wenn er seinen Zorn zeigt, geschieht dies mit derselben Freiheit, mit der er sich dazu entscheiden kann, seine Barmherzigkeit auszuüben. Warum also betrachtet die Philosophie mit Bedenken und Misstrauen eine Willkür, aus der zwar Unglück und Elend, aber auch Gnade und Rettung hervorgehen kann?

Auch sind die Geschehnisse in der Welt mehrdeutig: sie können – einzeln wie auch in ihrer Gesamtheit – sowohl von Gott als auch von Satan, sowohl von der Vorsehung als auch vom Teufel sein. Dass es objektiv gesehen Belege für die Bestätigung der einen oder der anderen These gibt, wage ich nicht zu behaupten: es hängt von der Wahl eines jeden ab, anzunehmen, dass die Welt entweder einen Sinn hat oder dass sie von Absurdität bestimmt wird, was nahtlos mit der Wahl zusammenhängt, ob man von der Existenz oder Nichtexistenz Gottes ausgeht. Die religiöse Erfahrung besteht natürlich in dem Glauben, dass Gott existiert, also, dass die Welt einen Sinn hat; aber das bedeutet nicht, dass man die Vorsehung als eine Garantie gegen die göttliche Willkür und gegen die damit verbundene Furcht auffassen muss. Die Vorsehung ist in Wirklichkeit rätselhaft, da sie im Geheimnis versinkt und in den unerforschlichen Abgründen der göttlichen Freiheit gründet. Es ist nicht so, dass die Vorsehung den göttlichen Arbitarismus nichtig macht oder abschwächt, im Gegenteil, nur die göttliche Willkür kann die Vorsehung in sich tragen. Der einzige mögliche Ort der Vorsehung ist die absolute Freiheit Gottes; wenn diese als beunruhigend erscheint, darf die Vorsehung selbst nicht minder beunruhigend sein. Das gilt nicht nur für die Befürworter der Vorsehung, sondern auch für jene, die dazu neigen, sie aufgrund einer alles rechtfertigenden Theodizee zu verleugnen. Auch jene muss man daran erinnern, dass es die göttliche Freiheit ist, die die Vorsehung erklärt und nicht anders herum; die göttliche Freiheit, so unbegrenzt und willkürlich sie auch sein mag, hat immer einen mehrdeutigen Charakter.

4.13 Sich-Wählen und Gewählt-Werden

Der göttliche Arbitarismus bietet auch einen Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten, die dem Problem der existenziellen Wahl unterliegen. Er zeigt, wie die existenzielle Wahl, also die Wahl des Selbst, restlos mit der göttlichen Wahl über-

einstimmt und zwar mit dem *Gewählt-Werden* von Gott. In der tiefen Ebene der Existenz gibt es weder Widerstand noch Trennung zwischen dem Sich-Wählen und dem Gewählt-Werden; und wie kann also in der religiösen Erfahrung ein Dilemma oder eine Alternative zwischen der existenziellen und der göttlichen Wahl bestehen? In der religiösen Erfahrung stimmen göttliche und menschliche Freiheit überein, sind göttliche und menschliche Initiative so miteinander verschlungen, dass es schwer ist, sie zu unterscheiden und unmöglich, sie zu trennen. Ist es vielleicht für den religiösen Menschen etwas anderes, Gott zu verlassen oder von ihm verlassen zu werden? Wie kann man sagen, ob der Atheist ein Atheist ist, weil er Gott verlassen hat, oder weil er von Gott verlassen wurde? Und Jesaja und Jeremia sind sich bewusst, dass eine Heimkehr zu Gott nichts anderes heißt, als dass Gott sie selbst zu Bekehrten gemacht hat.

In rein historischer und menschlicher Sicht besteht ein Kontrast zwischen Schicksal und Freiheit, der das Problem ihres Einklangs unüberwindbar macht. Erstes erscheint wie ein unvermeidliches Fatum und eine unabwendbare Notwendigkeit, die auf den Menschen mit dem Gewicht erdrückender Ketten lasten; und der Mensch hat keinen anderen Weg, als die stoische Freiheit des *fata volentem ducunt nolentem trahunt*, als das Bewusstsein, dass der Aufstand absurd ist; und es bleibt ihm nur die „Freiheit“ des *amor fati* übrig, mit all den Schwierigkeiten eines so beschwerlichen und dunklen Konzepts.

Ein Problem wie das des Verhältnisses von Sich-Wählen und Gewählt-Werden stellt sich nur, wenn beide Begriffe abstrakt gefasst sind, also ihr Einklang schon von vornherein von einer Trennung bestimmt ist, die sie als Fatum oder Schicksal auf der einen Seite und menschliche Freiheit auf der anderen versteht. Nur in der rein religiösen Anerkennung der göttlichen Willkür scheint es, dass der Einklang beider Begriffe ursprünglich ist und somit auch die Bedeutungslosigkeit des Problems sichtbar wird. Auf religiöser Ebene überlassen sowohl die Notwendigkeit des Schicksals als auch die Unabwendbarkeit des *amor fati* ihren Platz der göttlichen und der menschlichen Freiheit. Die Wahl des Selbst ist zwar ein Gewählt-Werden, aber das Gewählt-Werden ist schon Freiheit, eben göttliche Freiheit. Sie ist nicht wirklich Fatum oder Schicksal, da sie nicht in den Bereich der blinden und unabwendbaren Notwendigkeit fällt, sondern in den der Freiheit Gottes, der obersten ursprünglichen und absoluten Freiheit.

Sicherlich sind göttliche wie auch menschliche Freiheit zweideutig. Die göttliche Willkür bedeutet die Freiheit, Zorn oder Barmherzigkeit auszuüben, und die menschliche Freiheit ist die Möglichkeit von Annahme und Treue oder von Ablehnung und Verrat. Die Zweideutigkeit beider Freiheiten gefährdet den Einklang zwischen der Wahl des Selbst und des Gewählt-Werdens nicht, sondern macht dessen Ausübung mühsam und gewundener. Es könnte für die existenzielle Wahl, die in der nährenden Mitte göttlicher Willkür ihren Ursprung hat, einfach scheinen, sich von dem breiten Fluss, in der göttliche Präsenz und menschliches Han-

deln in einer einzigartigen Dynamik die Form des jeweils anderen annimmt, als treibender Kraft leiten zu lassen. Aber wie schwer ist es, wahrhaft sich selbst zu sein! Die erste Schwierigkeit ist, sich zu akzeptieren; denn ist die Selbstannahme ist die erste Bedingung eines gesunden Wachstums, einer geordneten Entwicklung, einer kreativen Reifung. Und stattdessen treffen wir auf die Ablehnung und die Rebellion, die sich nur in einer nicht ebenso mühsamen wie unnützen inneren Unruhe, in einer sterilen und schmerzhaften Unzufriedenheit mit sich selbst ausdrücken kann. Oft spürt man nur die Last der eigenen Identität, und somit führen die Abscheu vor dem Selbst, die Unfähigkeit der Selbstakzeptanz, die Untreue sich selbst gegenüber auf den düsteren Weg der Selbstzerstörung. Für die Persönlichkeit gibt es nichts Schädlicheres als die Verleugnung des ursprünglichen Kontakts mit der Transzendenz und der daraus entspringenden existenziellen Wahl in den Tiefen des Selbst. Oft legt man alle Energie darein zu versuchen, anders als man selbst zu sein und verschwendet mit diesem absurden und unnützen Versuch sein ganzes Leben. Oft versucht man, sich unheilbar fremden Modellen anzupassen, da man es leid ist, sich in Hinsicht auf sein Umfeld anders zu fühlen und den ständigen Kampf, der aus dieser Andersartigkeit resultiert, zu tragen, um sich dem gemütlichen Einklang eines Konformismus anzuvertrauen. Trotz guten Willens vermag man es oft nicht, wirklich ein Selbst zu sein, sei es aufgrund fehlender Genauigkeit beim Hören auf das Innere oder aufgrund mangelnder Beständigkeit in der Einübung in die Aufmerksamkeit oder aufgrund der so naheliegenden Zerstreuung und Verwirrung. Aber auch diese Unsicherheiten und dieses Zögern sind bereits ein Teil des tiefgründigen Selbst, dass es zu identifizieren gilt.

Die menschliche Freiheit bewahrheitet sich in der Alternative, sich als eine in Empfang zu nehmende Gabe oder als eine Möglichkeit zur Ablehnung zu betrachten: auf der einen Seite steht die Akzeptanz, die positive Freiheit, die Freiheit der Bestätigung; auf der anderen die Ablehnung, die negative Freiheit, die Freiheit der Selbstzerstörung. Die Alternative zur Freiheit konkretisiert sich einerseits in der Freiheit, sich zu bestätigen und zu erhalten, die also frei ist, Freiheit zu sein, und andererseits in der Freiheit, die frei ist, nicht frei zu sein und die somit die Freiheit ist, sich als Freiheit zu verleugnen. Aber die Zweideutigkeit der menschlichen Freiheit trifft auf die Zweideutigkeit der göttlichen: wie zeigt sich der göttliche Zorn, wenn nicht in der menschlichen Ablehnung und wie erscheint die göttliche Barmherzigkeit, wenn nicht in der Annahme des Menschlichen? Die Ablehnung des Menschen, die damit beginnt, gerade aufgrund des göttlichen Handelns, das ihn frei werden lässt, sich eingesperrt zu fühlen, ist bereits ein Zeichen des göttlichen Zorns. Genauso ist die menschliche Annahme der göttlichen Wahl bereits ein Zeichen der göttlichen Bevorzugung – und das bis zu dem Punkt, dass der Mensch sie nicht nur als Wahl des Selbst, sondern als tiefe Berufung annimmt.

In Anbetracht der Zweideutigkeit, die sich im Herzen der Wirklichkeit selbst bzw. an der Kreuzung zwischen der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen findet, ist das Gewählt-Werden – da es der göttlichen Freiheit entspricht – ein zur Rettung oder zum Verderben führendes und das Sich-selbst-Wählen der menschlichen Freiheit Akzeptanz oder Rebellion, bedeutet also Wachstum oder Selbsterstörung. All das impliziert aber keinen derartigen Abstand, der göttlichen Zorn, Verdammnis, Abweisung und Selbsterstörung auf der einen Seite und Gefallen, göttliche Güte, Aufnahme und Erhebung des Menschen auf der anderen Seite voneinander trennte: sowohl in der Schwermut des menschlichen Schmerzes als auch in der Hervorhebung seiner kreativen Kraft ist die göttliche Freiheit in ihrer Ganzheit präsent; im ersteren findet sich nicht nur die Wirklichkeit des Zornes Gottes, sondern auch die Perspektive seines Wohlwollens und im zweiten nicht nur die Wirkung seiner Barmherzigkeit, sondern auch die Möglichkeit seiner Verwerfung. Auch im menschlichen Schmerz lebt die Barmherzigkeit Gottes, und auch die menschliche Freude birgt ein Zeichen seiner Ungnade: der menschliche Schmerz, wenn er auch im Abgrund seiner Verzweiflung liegt, ist nie so finster, dass er nicht von Hoffnung auf Erleichterung durchquert werden und gar ein Quellgrund unsagbarer und geheimnisvoller Freuden sein kann. Die Freude des Menschen ist nie so vollkommen, dass er nicht auch um ihr zukünftiges Andauern besorgt sein müsste und er den schmerzvollen Weg, den diese als ihren unentbehrlichen Zugang voraussetzt, ignorieren könnte.

KAPITEL 5: ZWISCHEN ONTOLOGIE UND ÄSTHETIK

Betrachtung des Schönen und Produktion von Formen

5.1 Interpretation und Betrachtung des Schönen

Man wird leicht zugeben, dass sich das Schöne nur der Betrachtung offenbart, und dass jeder Akt der Betrachtung eigentlich nichts anderes beinhaltet als die Schönheit des Gegenstandes. So eng aber die Bande auch sein mögen, die zwischen Schönheit und Betrachtung bestehen, so hieße es doch das Zeugnis der Erfahrung geringschätzen, wollte man jene Bande außer Acht lassen, die zwischen Schönheit und Produktion bestehen.

Die Betrachtung setzt immer ein Interpretationsgeschehen voraus, wobei sie weniger dessen letzter Schritt oder äußeres Ziel ist als dessen Erfolg und Gelingen. Was hier von Wichtigkeit ist, sind zwei Aspekte der Interpretation: eine Bewegung, mit dem man sucht, lauert und erforscht sowie eine Ruhe, mit dem man findet, sieht und betrachtet: auf der einen Seite der abenteuerliche Weg, auf dem sich das Wechselspiel der Aufmerksamkeit abwickelt, die von der Begierde gespannt und vom Interesse genährt, sich ihrerseits in eine echte Frage verwandelt, auf der anderen Seite die gelassene und zufriedene Ruhe, mit der Entdeckung und des Besitzes, wo die Frage ihre Antwort erhält und die Unruhe der Suche in der Schau eine Befriedigung erfährt. Gerade in dieser Befriedigung, zu der die gelungene Interpretation führt, besteht die eigentliche Freude der Betrachtung, und dies gibt uns die volle Gewissheit darüber, dass wir jetzt vor dem Schönen stehen; denn der Gegenstand, der bisher schwebend uns schemenhaft sichtbar war und ihn zu bestimmen aufforderte, gewinnt jetzt Gestalt in einem offenbarenden Bild und bietet sich dann dem zufriedenen Blick als vollendete, organisierte und unabhängige Form dar.

Nun sind diese beiden Aspekte der Interpretation nicht voneinander zu trennen; mit anderen Worten heißt dies, dass die Betrachtung des Schönen immer ein Interpretationsgeschehen voraussetzt, und dass jedes Interpretationsgeschehen, was immer sein Ziel auch sein mag, zu einem Akt ästhetischer Betrachtung führt: einen Gegenstand betrachten, seine Schönheit genießen, seine Interpretation vollenden, dies sind drei synonyme Ausdrücke zur Bezeichnung ein und dessel-

ben Aktes. Es folgt daraus, dass die Schönheit nur solchen Gegenständen zu eigen ist, die ein Interpretationsgeschehen hervorzurufen vermögen, und dass wir erst nach der Interpretation dieser Gegenstände dazu gelangen, ihre Schönheit zu sehen und zu betrachten. Dass die Wahrnehmung des Schönen erst nach einem Interpretationsgeschehen eintritt, bestätigt auch die Erfahrung eines jeden: gewiss besitzt die Schönheit einen Glanz, der sie ankündigt und sogar aufdrängt; sie offenbart und schenkt sich aber nur denen, die sie in den Blick nehmen und anzuschauen wissen. Die Betrachtung des Schönen setzt immer eine sie bedingende Vergangenheit voraus, und es ist zweifelsohne möglich, die Schönheit anzuschauen, ohne sie sehen zu können, nicht aber sie zu sehen, ohne gewusst zu haben, wie sie anzuschauen ist. Selbst wenn man sie mit dem ersten Blick wahrnimmt, darf man nicht glauben, dies sei ohne das Abenteuer der Suche geschehen: Die Schönheit hat sich nämlich einem sympathischen und aufnahmebereiten Blick dargeboten, als käme sie, eine Erwartung zu erfüllen und eine Begierde zu befriedigen, und als hätte sich die Interpretation vollendet, noch bevor ihr Gegenstand da war und so eine Vorahnung seiner geschaffen und seine Aufnahme bereitet. Es ist ganz gewiss nicht unser Blick, der die Schönheit schafft, bei weitem nicht, vielmehr ist es die Schönheit, die sich offenbart, indem sie sich als Belohnung denen schenkt, die durch eine aufmerksame intensive Betrachtung vermocht haben, sich Zugang zu ihr zu verschaffen, und sie damit zu nötigen, sich zu offenbaren. Nicht anders verhält es sich in der Liebe: In ihr wird die Schönheit keineswegs einem Gegenstand durch die Verhüllung eines trügerischen Scheins verliehen, sondern wird vielmehr im Gegenstand eines Blickes enthüllt, den die Verehrung noch präziser und hellsichtiger macht.

Dass die Wahrnehmung des Schönen allein in der Vollendung der Interpretation besteht, zeigt uns die Wirklichkeit des natürlichen Schönen, denn die Dinge erscheinen uns nur in dem Maße als schön, wie wir zu ihrer Erkenntnis gelangen. Zur Erkenntnis der Dinge gelangen, das heißt nicht, dass man sich verflüchtigende und schwankende Gestalten von ihnen entwirft, sondern angemessene und offenbarende Bilder von ihnen formt, das ist die Belohnung für einen abenteuerlichen und schwierigen Weg, an dessen Ende man, indem man die Dinge als Formen wahrnimmt, zur Betrachtung ihrer Schönheit gelangt, so dass es immer einen Punkt geben muss, an dem sich die ästhetische Betrachtung mit der Erkenntnis der Natur vereint. Daraus folgt jedoch nicht die Subjektivität des natürlichen Schönen, als ob die Schönheit nur das Bild beträfe ohne der Sache anzuhören, denn es liegt im Wesen der Betrachtung, dass Bild und Sache gerade dann zur Übereinstimmung kommen, wenn jedes für sich in seiner wahren Natur erscheint. Erst am Schluss einer gelungenen Interpretation ist das Bild geformt und tritt die Sache in Erscheinung; aber in diesem Moment ist das Bild nichts anderes als die Offenbarung der Sache, und die Sache ist nur bestimmt in dem Bild, das

sie offenbart, so dass Bild und Sache in einer einzigen Form zusammenfallen, und die Frage nach Subjektivität oder Objektivität des Schönen entfällt.

Nun kann der überaus produktive Charakter des Interpretationsgeschehens nicht übersehen werden. Interpretieren heißt zuerst, Gestalten vorschlagen, die den Gegenstand zu offenbaren suchen und unter ihnen jenes Bild aufzufinden, das ihn derart zu offenbaren vermag, dass es nicht genügt zu sagen, es „stelle ihn dar“, sondern vielmehr, dass das Bild der Gegenstand selbst sei. Es gilt, Interpretationsschemata zu entwickeln und sie an ihren Ergebnissen zu messen, die unaufhörlich aus der Begegnung zwischen einem stimulierenden Anlass und einem konzentrierten Blick entspringen. Es gilt, diese Schemata zu verwerfen, sie im schrittweisen Erproben zu korrigieren, zu ergänzen und gegebenenfalls zu ersetzen, wobei die Bemühung um Werktreue ohne sich durch unvermeidliche Rückschläge entmutigen zu lassen, trotzdem den Versuchungen der Ungeduld widerstehen und sich stets die Möglichkeit der vergleichenden Gegenüberstellung offenhalten muss. Hierbei darf nie die Notwendigkeit der Überprüfung vergessen werden, bis das „Bild“ gefunden wird, in dem der Gegenstand sich in dem Maße offenbart, wie das Bild ihn enthüllt. Aber sowohl die Gestalten, die die Treue verwirft, als auch diejenigen, die der durchdringende Blick annimmt, werden alle vom Interpretieren selbst erfunden und in einem Ringen produziert, bei dem der Wille, die Offenbarung zu empfangen, sich mit der gestalterischen Produktivität vereint, ja sogar nach ihr ruft und verlangt, denn man kann nicht sein lassen, ohne erscheinen zu machen,¹ und erkennen, ohne etwas erneut zu machen.

Interpretieren heißt außerdem, verschiedene Standpunkte einzunehmen und dabei die angemessenste Perspektive ausfindig zu machen, denn das Verstehen entspringt nur einer Begegnung, und der Gegenstand gibt sich allein denen preis, die es verstehen, ihn sprechen zu lassen, und er öffnet sich erst, wenn er auf eine ganz bestimmte Weise befragt wird. Dies ist ein mühsames und schwieriges Ringen, insofern da es nicht genügt nur abstrakte und unpersönliche Standpunkte zu erdenken; im Gegenteil, man muss Blicke von lebenden Personen erfinden, so dass die Befragung sich zu einem Dialog ausweitet, bei dem jeder sich der dem Gesprächspartner verständlichen Sprache zu bedienen weiß. Aber diese offenbarenden Perspektiven, die der Interpret sucht und nacheinander erprobt, werden alle von ihm selbst erfahrend gefunden und produziert in diesem Vollzug eine „Kongentialität“, mit der die Gestaltungskraft ihre ganze schöpferische Macht entfaltet, denn man kann nicht darauf hoffen, dass man verstehen wird, ohne selbst zum Gegenstand der Durchdringung zu werden.

1 Pareyson gebraucht das Wortspiel: „*laisser être sans faire apparaître*“.

5.2 Der produktive Charakter der Interpretation

Wenn aber die Einschätzung der Schönheit nichts anderes ist als die Vollendung der Interpretation, dann gibt es, wie schon gesagt, Schönheit nur in dem, was interpretiert werden will. Der Anspruch auf Interpretation ist aber nur der „Form“ eigen, denn die Form allein, insofern sie ihrem Wesen gemäß das Gelingen eines Produktionsgeschehens ist, erfordert von demjenigen, der sie erfassen und durchdringen will, ein Interpretationsgeschehen, wie wir es bisher untersucht haben. Hiermit stoßen wir wieder auf einen der Angelpunkte der ästhetischen Überlegung, an welchem sichtbar wird, wie sich die Begriffe des Schönen und der Produktivität unlöslich miteinander vereinen, und wie die Schönheit als die Haupteigenschaft und das eigentliche Wesen aus der Form hervorgeht und mit dem Akt selbst identisch wird, durch welchen die Form am Ende eines von ihr vollendeten Produktionsgeschehens zu ihrem Entstehen gelangt und am Schluss eines von ihr hervorgerufenen Interpretationsgeschehens sich der Erkenntnis öffnet. Die Form nämlich wird nur dann angemessen definiert, wenn man sie als das Gelingen eines Produktionsgeschehens definiert. Freilich verdient das Ergebnis einer Produktion nur insofern den Namen „Form“, wenn es als Gelingen angesehen werden kann, und insofern die Tätigkeit, die es hervorbringt, den Erfindungsgeist nicht ausschließt. Jede menschliche Tätigkeit, die sich nicht auf ein reines und einfaches Verhaltensmuster reduzieren lässt, bietet der Erfindung einen mehr oder minder breiten Spielraum, wodurch sie gleichsam formgebend wird: Selbst da, wo es nur darum geht, genau festgesetzte Pläne zu verwirklichen, kann die Erfindung eine Rolle spielen, denn die Umsetzung eines Planes ist ebenso sehr ein Erproben als ein Verwirklichen; selbst die Anwendung von schon vorhandenen Regeln muss oft, wenn sie wirksam werden will, sich von den Forderungen des zu gestaltenden Werkes leiten lassen; auch in solchen Bereichen, die unter dem Anspruch allgemeiner Gesetze zu stehen haben, so das Denken und die Sittlichkeit, gilt es dennoch immer herauszufinden, wie solche Gesetze auf Einzelfälle bezogen werden können, um daraus jeweils eine Handlungsregel und ein Urteilkriterium abzuleiten. In allen diesen Fällen ist die Verwirklichung eines Werkes nur durch das Formen möglich, so dass wir sagen dürfen, die Schönheit erstreckt sich auf alle Werke des Menschen, ohne uns dadurch den Gefahren eines übertriebenen Ästhetizismus auszusetzen. Denn je mehr wir in der Begegnung mit einem Werk seinen spekulativen oder ästhetischen oder sonstigen Wert anerkennen, vermögen wir zugleich auch seine Schönheit in einem Prozess der Einschätzung zu betrachten, der ebenso doppelt wie unteilbar ist und der keineswegs Werte vermischt oder diskreditiert.

Nirgends aber tritt die formgebende Tätigkeit mit solcher Macht und mit solcher Reinheit hervor wie in der Kunst; in der Kunst also wird man ihrem Wesen am besten auf die Spur kommen. Dann wird sich das bewahrheiten können, was

übrigens schon häufig bemerkt worden ist, nämlich dass die formgebende Tätigkeit sich in Bewegungen der erfinderischen Produktion entfaltet, bei welchen es weniger darauf ankommt, die Pläne auszuführen oder Regeln anzuwenden als darauf, beim Tun zu planen und beim Wirken die Regeln zu finden. Dort, wo man im Tun das zu gestaltende Werk entdeckt sowie die Art und Weise erfindet, wie es anzufertigen ist, so dass bei jedem Schritt des Wirkens schwerlich festgestellt werden kann, was noch insgesamt zu tun übrig bleibt. Denn in einer Hinsicht könnte alles schon gemacht sein, und in anderer Hinsicht ist jedoch noch alles zu tun. Die Pläne und Regeln, die gelegentlich im Laufe des Wirkens erfunden werden, sind nichts als Schemata und Versuche, die keinerlei regulativen Wert aufweisen und doch eine ausgezeichnete operative Wirksamkeit besitzen, denn erst hinterher, nachdem ihre Gegenwart sich erübrigt haben wird, werden sie ihr wahres Wesen kundtun.

Bei einem solchen Geschehen hängt selbstverständlich alles von dem Gelingen ab, und der Art und Weise, wie man sich verhalten soll, entspricht nur die Art und Weise, in der das Werk sich machen lässt, was sich natürlich erst *post factum* herausstellt; dergestalt, dass das bei jedem Schritt des Wirkens gegenwärtig Entscheidende nur ihr zukünftiger Endpunkt ist, der jedoch einem Ziel nicht ohne weiteres gleichkommt, denn dieses Ziel, vorausgesetzt, es sei eines, erscheint als solches erst am Schluss. In diesem Sinn darf man wohl sagen, formen heiße zu Ende führen und vervollkommen: etwas zu Ende führen, das erst zu sein anfängt, wenn es vollendet ist, und vervollkommen, ohne im Voraus zu wissen, was noch zu tun bleibt, um das, was man gerade macht, zu vollenden. Daher wird man die formgebende Tätigkeit als ein Zu-Ende-Führen bezeichnen müssen, das weder die Verwirklichung eines vorgefassten Planes ist noch der letzte Handgriff an einem zu schaffenden Werk, sondern eben das Geschehen einer erfinderischen Produktion auf der Suche nach ihrer Vollendung, also weder der Einfluss von außen noch die letzte Phase eines Produktionsgeschehens, sondern dieses Geschehen selbst, insofern es die eigene Totalität einholt. Ist das Gelingen etwa nicht ein Geschehen, das zu seinem Abschluss gelangt ist, d. h. an dem Punkt zu Ende gebracht wurde, für den es einzig und allein in Betracht kam? (Denn das Geschehen davor abzubrechen, hätte bedeutet, es zum Scheitern zu bestimmen, aber es darüber hinaus weiterzuführen, würde bedeuten, es zur Auflösung zu verurteilen). Deswegen zeichnet sich die Form durch eine Totalität aus, die nichts auflösen kann, und durch eine Vollkommenheit, die nichts gefährden kann, denn sowohl die eine wie die andere besteht in der Angleichung der Form an ihre eigenen Ansprüche, und der geringste Angriff gegen diese Ansprüche würde die Zerstörung und Vernichtung der Form selbst bewirken; deswegen umfasst sie nicht mehr und nicht weniger als all das, was sie umfassen muss, deswegen ist sie so, wie sie sein soll, und muss sie sein, wie sie ist, so dass auch nur die kleinste Hinzufügung oder Verminderung oder Abänderung sie ganz und gar zerstören würde; deswegen ist

die Form, indem sie durch das Gesetz der Stimmigkeit, das in ihre Teile fließt und sie zu einem Ganzen werden lässt, genau strukturiert und nicht an ein provisorisches und unbeständiges Balancespiel gehängt ist, endgültig in ihrer Harmonie, ewig in ihrem Wert, universal in ihrer Einzigartigkeit, unabhängig in ihrer Autonomie und vorbildlich in ihrer Vollkommenheit; deshalb ist die Form schön.

5.3 *Die formgebende Tätigkeit*

Diese zwangsläufig sehr knappen und summarischen Überlegungen reichen vielleicht aus, uns davon zu überzeugen, dass die Schönheit eher dem Bereich der Produktion als dem der Betrachtung angehört: Die Betrachtung bildet nur den letzten Akt eines Dramas, in welchem die Produktion die Hauptrolle spielt, ob sie nun die formgebende Tätigkeit unterstützt oder die Peripetie der Interpretation lenkt. Es muss hervorgehoben werden, dass sich gerade hier die Schönheit an einer Kreuzung befindet: Sie hat ihren Ort genau da, wo der Endpunkt der formgebenden Tätigkeit seinem Wesen gemäß zum Ausgangspunkt der interpretatorischen Untersuchung wird. Mehr noch, die Schönheit besteht gerade in dieser wesentlichen Eigenschaft der Form, Vollendung eines Produktionsgeschehens und somit Anreiz zu einem Interpretationsgeschehen zu sein. Wie dies überhaupt möglich ist, ist leicht einzusehen: Wenn die Form ein vollendetes Geschehen ist, so kann man nur hoffen, sie durch ein Geschehen einzufangen, und nur wenn man sie wieder geschehen lässt, kann man sie dazu bringen, ihre Vollkommenheit zu offenbaren. Obwohl die Form ein vollendetes und somit unveränderliches Ganzes ist oder vielmehr gerade deswegen, ist sie von einer Dynamik umgeben, die in ihr zugleich ihre Ruhe und ihren Aufschwung findet; die Form löst genau in dem Moment ein Interpretationsgeschehen aus, wo sie ein Produktionsgeschehen zu Ende bringt. Die Form und nur sie kann und will sogar interpretiert werden, und eine Interpretation ist nur möglich von Produkten einer formgebenden Tätigkeit, weil die Form allein das Geschehen in sich birgt, das in ihr zur Vollendung gelangte und das jetzt ihr Geheimnis ist.

Dabei fällt auf, dass ein solcher Gedankengang eine auf der Interpretation gründende Erkenntnislehre, eine Metaphysik der Form und der formgebenden Tätigkeit und allgemein eine Philosophie der Person voraussetzt; ich darf aber unterlassen, darüber jetzt einen Überblick zu geben, der aufgrund gebotener Kürze nur unzureichend sein kann; ich möchte vielmehr meine Aufmerksamkeit auf den Schnittpunkt richten, wo sich Produktionsgeschehen und Interpretationsgeschehen als aneinander gebunden herausbilden. Wieder müssen wir uns auf die Kunst beziehen, weil in ihr die formgebende Tätigkeit am aller reinsten erscheint und dadurch viel genauer betrachtet werden kann als in anderen Bereichen. So

sehr auch die Tätigkeit des Autors und die des Lesers oder anders ausgedrückt, die Tätigkeit des Produzenten und die des Konsumenten sich unterscheiden mögen, wird es sich jedoch als unmöglich herausstellen, daraus Schluss zu folgern, sie seien völlig voneinander unabhängig wie etwa „zwei wesentlich verschiedene Systeme“ oder „zwei Ordnungen von nicht mitteilbaren Modifikationen“, deren jede „im Unwissen über Gedanken und Voraussetzungen“ der anderen belassen werden will. Freilich hängt der Wert eines Werkes nicht davon ab, ob und inwieweit der Künstler in seinen Entscheidungen sich von den vorausgesehenen Reaktionen der Leser hat leiten lassen, und die Scharfsinnigkeit der Leser setzt nicht unbedingt voraus, dass sie Schritt für Schritt jenen abenteuerlichen Weg gegangen sind, der den Autor zum vollendeten Werk geführt hat: Der Künstler kennt keine anderen Gesetze als eben die Ansprüche des zu schaffenden Werkes, und der Leser darf im Werk nichts anderes als das suchen, was tatsächlich darin enthalten ist. Jedoch muss man zugeben, dass der Künstler in seinem Wirken das Werk irgendwie vorwegnehmen können muss, so wie es sich nach seiner Vollendung dem Zuschauer darbieten wird, und dass der Leser überhaupt nichts von dem Werk versteht, wenn er nicht darin eine dynamische Vollkommenheit wahrnimmt, wie sie der Autor selbst ahnte und erblickte; daher kann man ohne jegliche Bedenken annehmen, dass zwischen der Aktivität des Produzenten und der des Konsumenten eine echte Kontinuität besteht, die über ihren tiefgreifenden Unterschied hinaus erhalten bleibt. Dies wird in der Erfahrung des Lesens offenbar, und wir werden uns noch damit befassen müssen; daraus können wir aber jetzt schon ersehen, welche enge Beziehung zwischen den Bemühungen und der formgebenden Tätigkeit besteht. Hier erkennt man, wie das Kunstwerk zugleich die Interpretation, die von ihm gegeben, und die Produktion, aus der es hervorgeht, lenkt; die nachfolgende Untersuchung soll im Weiteren zeigen, dass das Kunstwerk zugleich Gesetz und Ergebnis seiner Produktion ist, und dass es allein durch seine Aufführungen lebt, ohne sich jedoch darauf zu reduzieren.

5.4 Die formgebende Dynamik im Produktionsgeschehen

Untersuchen wir zuerst, wie das Kunstwerk Form gewinnt. Wenn bei der formgebenden Tätigkeit die Verwirklichung keineswegs der Erfindung folgt, sondern mit ihr gleichzeitig ist, so begreift man sofort, dass der Künstler keine Fährte vor sich hat, die ihm den Weg weisen könnte, und es bleibt ihm nichts anderes übrig, als anhand von Versuchen zu arbeiten. Das Werk fängt erst an zu sein, wenn es gemacht wird: Bis zuletzt kann selbst ein sehr kleiner Fehler das Gelingen verhindern und das Erreichte zunichtemachen. Als reine Form gibt das Kunstwerk das Gesetz seiner unauflösbaren Stimmigkeit und die Regel seiner unzerstörbaren

Struktur erst im Gelingen preis, nachdem es vollendet und vollbracht ist; bis dahin ist alles in der Schweben, nichts kann fest und endgültig sein, kein Hinweis auf den einzuschlagenden Weg ist möglich. Hier ist die Situation eines Abenteurers gegeben, auf welches man sich eingelassen hat, ohne den Ausgang zu kennen, und so gilt es, jeden Umstand auszunützen einzig in der Gewissheit, dass es ein Ende nehmen wird, sei es im Misserfolg oder im Erfolg. Daraus folgt keineswegs, dass dieses Abenteuer sich selbst überlassen sei, als gelte es, sein Glück zu versuchen und nur mit dem Zufall zu rechnen. Die Tatsache, dass der Künstler im Laufe seiner Versuche gegebenenfalls auslöscht oder verbessert, streicht oder ersetzt, ablehnt oder erneuert, entfernt oder beibehält, beweist uns zur Genüge; dieser Sachverhalt zeugt davon, dass zumindest in einem bestimmten Maß der Künstler seine Entscheidungen zu fällen und zwischen dem glücklichen Fund und dem Missgriff zu unterscheiden weiß und das zu erkennen vermag, was er braucht, wenn er es zufällig findet; d. h.: selbst wenn er weder einen Gedanken noch einen Plan besitzt, der den weiteren Verlauf seines Wirkens abzeichnen könnte, so wird er bei seiner Suche jedoch hinreichend gelenkt.

Nun ergibt sich diese Mischung aus Abenteuer und Gelenktsein aus dem Wesen des Versuches selbst, den man nicht ohne Missverständnis auf das bloße Herumtasten eines Blinden reduzieren kann. Die Situation des Versuches ist weder Erleuchtung noch Finsternis, weder Ordnung noch Chaos, weder Gesetz noch Zufall, weder Gewissheit noch Unwissenheit, sondern vielmehr eine Mischung aus jeweils beiden Komponenten, in der das Abenteuer niemals so ungewiss ist, dass es auf nichts anderes mehr zurückgreifen könnte als auf den Zufall, und das Gelenktsein niemals so ausgeprägt ist, dass es von vornherein der Entdeckung sicher sein könnte; denn selbst wenn ein besonderer Fund den Erfolg des Ganzen noch nicht garantieren kann, so ist es nichtsdestoweniger wahr, dass ein Fehlgriff niemals so unheilvoll ist, dass sich daraus nicht einige Anregungen für das weitere Gelingen gewinnen ließen; auch wenn die Gefahr eines Zusammenbruchs ständig bestehen bleibt, kann das schon Gemachte doch immer noch einige Hinweise für das noch zu Machende geben. Diesen Sachverhalt könnte man vielleicht so ausdrücken, dass die Situation des Versuches darin besteht, sich von nichts anderem lenken zu lassen als von der Erwartung der Entdeckung und der Hoffnung auf Erfolg; jedoch vermögen beide, erfolgreich und sogar wirksam diesen Entstehungsprozess zu führen, denn die Erwartung der Entdeckung wird durch die Vorwegnahme der Entdeckung selbst wirksam, und das Gelingen, obwohl nur Gegenstand einer Hoffnung, übt eine echte Anziehung auf das Wirken aus, dessen Ergebnis es sein wird. Wenn also das Versuchen sich einen Weg zu bahnen weiß, dann deshalb, weil es von der Vorahnung des Gelingens gelenkt wird; denn die Erwartung der Entdeckung ist eher schon ihr Vorzeichen, und die Hoffnung auf den Erfolg eher schon sein Vorgefühl, so dass die Form sich derart selber vor-

wegnimmt, dass sie die Produktion lenkt, die aus ihr hervorgeht, und das Wirken willens ist, sich von seinem Ergebnis lenken zu lassen.

Man wird sich also nicht gut der Folgerung entziehen können, wenn es wahr ist, dass das Werk erst dann zu existieren anfängt, wenn es gemacht und vollendet ist, es nicht weniger wahr ist, dass das Werk zu wirken anfängt, noch bevor es existiert. Das zu erschaffende Werk ist es, das das Wirken des Künstlers lenkt, indem es die Erwartung weckt, die er dem Werk entgegenbringt und sich der Ahnung öffnet, die er von ihm empfängt. Dies heißt nicht, dass das Werk wie die Spur eines zu verwirklichenden Entwurfs das Tun leitet, oder dass es wie eine unbekannte zu entdeckende Wirklichkeit ihm vorangeht; daraus ergibt sich keineswegs, das Werk sei „präexistent“, so dass „... wir wie im Falle eines Naturgesetzes es entdecken müssen, weil es zugleich notwendig und verborgen ist“. Die Ahnung der Form ist weniger ein Erkenntnisakt als eine Handlungsweise, und die Wirkung des zu entstehenden Werkes auf das Wirken, das es macht, kommt nur in den Urteilen zum Vorschein, durch welche der Künstler seine Wahl prüft und seine Entscheidungen bestätigt. Jene Vorahnungen, so wirksam sie auch im Wirken sein mögen, sind nicht greifbar, aber die einzige Möglichkeit sie wahrzunehmen, gibt hier das Bewusstsein, durch welches der Künstler weiß, dass seine Suche mit der Entdeckung belohnt wird und erkennt, dass er erfolgreich gewesen ist: Erst im Nachhinein vermag der Künstler zu wissen, dass sein Wirken von dem Werk, das er eben vollendet hat, gelenkt und weniger durch eine Technik des Verwerfens als durch eine Technik des Wählens geführt wurde. In der Tat handelt es sich hier um zwei verschiedene Aspekte ein und desselben Geschehens: um den Aspekt des Künstlers in seinem Ringen um das zu erschaffende Werk, und um den Aspekt des Werkes nach Vollendung seiner Produktion. Je nach dem gewählten Gesichtspunkt ist das Produktionsgeschehen das Endergebnis einer Kette von Versuche, durch welche der Künstler sein Werk angeht, oder aber es ist die Organisation, die das Werk sich selber gibt. Das, was während der Produktion erst nur ein Vorschlag, ein Entwurf, ein Versuch, eine Vorahnung, eine Arbeit, eine Konstruktion oder Berechnung, ein Gelingen war, enthüllt sich nach Vollendung des Werkes als Keim, Embryo, Organisation, Zweckmäßigkeit, Wachstum, Entfaltung oder Spontaneität, Reifungsprozess: Hier wird sichtbar, dass bereits die Entwürfe und Skizzen schon das ganze Werk umfassten, das geschehen sollte und den Künstler bei seinem Tun zu lenken vermochte, und dort, wo nichts beständig und fest zu sein schien, schon ein Ganzes lebte, das nach seiner Vollendung strebte.

Wird man nun so weit gehen wollen zu sagen, das Werk bringe sich ganz allein hervor und suche sich einen Urheber aus, um ihn zum Schoß seiner Entstehung und zum Mittel seiner Geburt zu machen? Wäre demnach die Aktivität des Künstlers nur eine Art von demütigem Gehorsam oder aufopferungsvollem Beistand, wodurch der Künstler die spontane Erzeugung des Werkes selbst nur begleiten und unterstützen würde? Keineswegs: im Gegenteil hört der Künstler

nie auf, der wirkliche Urheber seines Werkes zu sein, wenn es nach den eigenen Forderungen das Licht erblickt, denn nie erscheint der Künstler tätiger und unabhängiger, als wenn er den Willen seines Werkes ausführt. Erst in diesem Augenblick erweist sich der Künstler als ein echter Schöpfer, da er dazu gelangt ist, mit den eigenen Händen etwas derart Lebendiges zu machen, dass es sich ihm, der es verwirklicht, aufdrängt. Diese Lage, in welcher sich der Künstler bei seinen gelungensten Produktionen befindet, nämlich dass er seinem Werk vollends gehorcht, spiegelt auch die Situation wider, in der seine Aktivität am reinsten, mächtigsten und wirksamsten ist. Gerade diese Dialektik, in der die Initiative der Produktion und die innere Dynamik des Gelingens zusammenwirken, zeichnet die echte Schöpfung aus: Wenn ein Produktionsgeschehen die entgegengesetzten Eigenschaften des Versuches und der Organisation, der Suche und Entfaltung, des Abenteuers und des Reifungsprozesses zugleich aufweisen kann, so deswegen, weil der Künstler umso schöpferischer und unabhängiger ist, als er der zukünftigen Form ganz gehorcht. Das Erscheinen des gelungenen Werkes ist die Geburt einer Form in der Aktivität der Person, und nie besitzt die Aktivität des Menschen mehr Intensität und mehr Macht als in dem Augenblick, wo sich in ihr der unabhängige Wille der Form niederschlägt.

5.5 Die formgebende Dynamik im Interpretationsgeschehen

Wenn wir jetzt den Standpunkt des „Konsumenten“ einnehmen, dann merken wir, dass die Form nur aufgrund einer dynamischen Betrachtungsweise erscheint und diese wieder in Bewegung setzt. Das Kunstwerk zeigt sich erst dann als Formwesen, wenn man es von seiner scheinbaren Bewegungslosigkeit befreit und verinnerlicht, d. h. wenn das Geschehen seiner Produktion vollendet ist und den eigenen Forderungen entspricht. Diesen Augenblick gilt es zu erfassen, wo das Werk die von ihm selbst hervorgebrachte Erwartung zu erfüllen vermag. Der Leser muss imstande sein, in das innere Leben der Form vordringen, um sie wirken zu sehen, bevor sie existiert; er muss das Geschehen ihrer Ausgestaltung entwickeln, bis er versteht, dass es nur diesen Punkt erreichen konnte und musste; er muss vom schon Gemachten das noch zu Machende unterscheiden können, so dass er bereits im Werk, wie es ist, das Werk, wie es bei seiner Vollendung sein wollte, erkennt und im Gesetz seiner Stimmigkeit das Gesetz seiner Organisation; kurzum, er muss zur heimlichen Werkstatt des Künstlers Zutritt gewinnen, nicht um die vollständige Geschichte seines Wirkens zu durchdringen, wohl aber, um dort das Gesetz der Vollkommenheit seines Werkes in ihrem Ursprung zu erspüren.

Wenn die Betrachtung eines Kunstwerkes dynamisch zu sein hat, so deshalb, weil dessen Vollkommenheit ihrerseits dynamisch ist: Sie ist die eigentliche Vollendung des Gelingens und nicht das Spiel der Konformität; sie ist die Totalität eines vollendeten Geschehens und nicht das Gleichgewicht einer Konstruktion; sie ist die Unveränderlichkeit dessen, was endgültig ist und nur da zu Ende gehen kann, wo das Geschehen sich vollendet hat, und nicht die Notwendigkeit einer bestehenden Ordnung oder eines absoluten Kanons. Wenn die dynamische Betrachtungsweise des Werkes einzig dessen Vollkommenheit, Totalität und Unveränderlichkeit wahrzunehmen vermag, so deshalb, weil nur sie allein imstande ist, das Produktionsgeschehen in seinem Streben nach Gelingen zu erspähen und bei dem Punkt verweilen kann, wo es sich vollendet; all dies ermöglicht es, das Werk in seiner Vollkommenheit zu erfassen und zu begreifen, warum es nur so sein kann, wie es ist, und seine Teile nur so sein können, wie sie sind. Nun beinhaltet diese dynamische Betrachtungsweise so viel an Aktivität und Produktivität, dass es außer Frage stehen muss, sie zu einer Art rezeptiver Betrachtung herunterzuspielen: Sie besteht vielmehr darin, das Kunstwerk aufzuführen, d. h. es in seiner eigenen Sprache sprechen und leben zu lassen, wie es will, es in seiner ganzen zugleich geistigen und physischen Wirklichkeit zu vergegenwärtigen sowie von seiner Bewegungslosigkeit zu befreien, um ihm sein Leben wiederzugeben. Es muss hier meines Erachtens noch hervorgehoben werden, dass jedes Kunstwerk durch eine Aktivität aufgeführt sein will, die mit der eines Musikers, der ein Stück aufführt oder der eines Schauspielers, der ein Theaterstück spielt, verwandt ist. Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass die Notwendigkeit der Aufführung nur bestimmte Künste wie Musik oder Theater, bei welchen die Aufführung eigentlich nur offenkundiger ist als bei anderen: Auch die Dichtung will aufgeführt werden, wie die Rhapsoden und die Deklamatoren beweisen; und ein Gemälde, eine Statue, ein Denkmal müssen von einem ganz bestimmten Blickwinkel aus und in einem bestimmten Licht angeschaut werden, damit sie sich so zeigen, wie sie sein wollen. Außerdem ist die Aufführung nicht nur Sache der Vermittler zwischen Werk und Publikum: Ich kann kein Theaterstück „lesen“, ohne es für mich auf einer imaginären und inneren Bühne vorzustellen; auch entlässt die Interpretation der Schauspieler den Zuschauer nicht aus der Notwendigkeit einer eigenen Vorstellung, denn sie hat weniger das Ziel, jene zu ersetzen als überhaupt eine vorzuschlagen.

Das Werk, das aufgeführt werden will, verlangt jedoch nichts, was es nicht schon besitzt, und die Aufführung will ihm bei weitem nicht etwas Zusätzliches hinzufügen, sondern nimmt sich nur vor, es in seiner echten Wirklichkeit darzubieten und zu seinem eigenen Leben zu verhelfen. Wenn es wirkliches Lesen nur durch die Aufführung gibt, so deshalb, weil letztere dem Kunstwerk von Natur aus angehört: Die Kunstwirklichkeit eines Theaterstückes ist dessen Darbietung selbst, und wenn das Stück aufgeführt werden will, so deshalb, weil es für die Bühne und

auf ihr geboren ist: Um es zu verstehen, muss man ihm dieses ursprüngliche Leben wiedergeben, d. h. das Stück aufführen und spielen, sei es auch nur auf einer imaginären und inneren Bühne. Die Aufführung ist weder ein neues Leben, das einem seelenlosen Körper zu geben wäre, noch ein flüchtiges Bild, in dem sich ein reiner, unerreichbarer Geist einen Augenblick lang widerspiegelt; sie ist weder die Vollendung eines unvollendet gebliebenen Werkes, noch die Erweckung einer Erinnerung oder einer Sehnsucht: Sie ist eben das Leben des Kunstwerkes.

Wenn dem so ist, muss man sagen, dass zwischen dem Kunstwerk und seiner Aufführung eine echte Identität besteht. Denn der Wille zur Aufführung holt gerade den Wunsch des Werkes ein, und die Wirklichkeit des einen ist nichts anderes als die Wirklichkeit des anderen. Die Aufführung beansprucht kein anderes Leben als das des Werkes selbst, und das Werk ist eine lebendige Existenz, die jetzt und immer leben will: Dadurch kann die Aufführung mit dem Werk selbst identisch werden, so dass es nicht anders leben kann als in seiner Aufführung. Diese am Schluss erreichte Identität schließt jedoch nicht mit ein, dass das Werk aufhört, das Gesetz für die Aufführung zu sein, die man von ihm macht: So wie es den Künstler aufgefordert hat, es so zu machen, wie es wollte, dass er es machte, so fordert es den Leser auf, es so aufzuführen, wie es weiter existieren will. Die Aufführung ist das Werk selbst in seiner vollen sichtbaren und klanglichen Wirklichkeit, und dennoch wohnt das Werk darin als ihr Gesetz und ihre Regel, so wie es das Gesetz der formgebenden Tätigkeit war, obwohl es nur deren Ergebnis bildete. Wenn es anders zuginge, wäre nicht zu verstehen, wie man angesichts der Aufführung eines unbekanntes Werkes ein Urteil zugleich über die Aufführung und das Werk überhaupt fällen kann. Es muss aber hier bemerkt werden, dass das Werk nur insofern das Gesetz des Aufführenden zu sein vermag, als er in ihm das Gesetz des Urhebers erkennt. In einem gewissen Sinn könnte man sagen, dass das aufzuführende Werk das zu machende Werk ist; dies erlaubt freilich keineswegs willkürliche Aufführungen, denn man kann im eigentlichen Sinne erst im nachhinein, wenn die Produktion gelungen ist, von dem zu machenden Werk sprechen: Selbstverständlich ist es das vollendete Werk (*forma formata*), das aufgeführt werden will, und allein die vollkommene und vollendete Form kann das wollen; die Aufführung aber kann nur deswegen verwirklicht werden, weil das Werk selbst hatte vollendet werden wollen (*forma formans*). Dies ist vielleicht die wesentliche Bedingung jeder Aufführung: eine Pflicht zur Treue gegenüber dem Werk, weniger aber in dem, was es ist als in dem, was es selbst sein will. Daher hat mancher Aufführende gelegentlich den Autor sogar in Einzelheiten korrigiert, wo der Künstler den Forderungen des Werkes nicht hinreichend nachgekommen war; dies ist bei weitem keine unzulässige Vergewaltigung, sondern im Gegenteil die tiefste und wünschenswerteste Treue.

Eine Schwierigkeit kann jedoch darin liegen, dass die Aufführungen ein und desselben Werkes zahllos sind und von der Persönlichkeit der verschiedenen Auf-

führenden abhängen. Muss dann nicht daraus gefolgert werden, dass die Aufführungen nichts sind als Annäherungen oder Entfaltungen, Reproduktionen, welche an ihr Urbild zu erinnern suchen, ohne ihm gleichkommen zu können, oder aber Neuschöpfungen, die nach Belieben das Werk verwandeln können? Entsteht dann nicht die unerquickliche Alternative, dass entweder der Aufführende im Verzicht auf seine Eigenschaft als Interpret seine Persönlichkeit verhüllen und sich bemühen muss, die einzig richtige Interpretation zu finden, oder aber der Interpret, indem er seine Eigenschaft als Aufführender zurückstellt, um seine Persönlichkeit auszudrücken und eine Aufführung bieten soll, die sich nur auf ihre Neuheit beruft? Auf solche Weise kann die Aufführung von sogenannten Interpreten oder Aufführenden verfälscht werden, die sie vor die absurde Alternative stellen, entweder standardisiert oder willkürlich zu sein.

Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, genügt es, das zu beachten, was uns im übrigen unsere Erfahrung bezeugt, nämlich dass Freiheit und Treue nicht zu trennen sind, als sei in willkürlichen und gleichrangigen Aufführungen Freiheit nur ohne Treue möglich, und als sei in einer standardisierten und unpersönlichen Aufführung Treue nur ohne Freiheit möglich. Die Interpretation selbst setzt diese Untrennbarkeit voraus, denn nur durch die Ausübung einer immer freien und persönlichen Treue kann ihr Erfolg beschieden werden. Von einem Aufführenden erwarten wir, dass er es ist, der dieses Werk aufführt: Es gehört nicht zu seiner Aufgabe, Selbstverzicht leisten zu müssen oder sich selbst ausdrücken zu wollen; wir fordern von ihm, dass er das Werk leben lässt, wie es selbst will, wobei wir freilich wissen, dass er es nur durch eine Anstrengung vermag, die seine ganze Persönlichkeit beansprucht, die ihrerseits zu einem Werkzeug der Durchdringung geworden ist, so dass wir, in der Überzeugung, dass er umso origineller sein wird, als er es nicht beabsichtigt hat, dann bereit sind, in der uns von ihm gebotenen Aufführung zugleich seine Interpretation des Werkes und das Werk selbst zu finden.

Tatsächlich ist es das Wesen der Interpretation zu offenbaren und auszudrücken, was somit bedeutet, dass sie wesentlich unendlich ist. In ihr erscheint das zu interpretierende Objekt genau in dem Augenblick, in dem das interpretierende Subjekt sich ausdrückt: dieses verfügt über keine anderen Mittel zur Durchdringung als die eigene Persönlichkeit, so dass die Interpretation nur durch das Gelingen kann, was sie auch zum Misserfolg führen könnte, wie es das Misstrauen bezeugt, das wir regelmäßig den Interpreten entgegenbringen, die jegliche Art von Werken aufführen wollen. In einem gewissen Sinne ist aber auch das Werk unendlich, denn seine Totalität ist das Ergebnis eines in eine Bestimmung eingezwängten Unendlichen, so dass jeder Aspekt, auch der unwichtigste, es ganz offenbaren kann, vorausgesetzt es wird von einer offenbarenden Perspektive erhellt. Es gilt also jene glückliche Übereinstimmung oder „Konsonanz“ zwischen den Aspekten des Werkes und den Perspektiven des Betrachters zu finden oder herzustellen, damit das Werk sich je mehr offenbart, als man es durchdringt, bis

die daraus resultierende Aufführung sich zugleich als Ausdruck des Interpretieren und als Offenbarung des Werkes darbietet.

So können wir sagen, dass die Vielzahl und Vielfalt der Aufführungen die Identität des Werkes mit seiner Aufführung nicht zerstört, da für jeden Interpretieren die Aufführung das Werk selber ist; je mehr er versucht hat, das Werk in seiner Unabhängigkeit zu erhalten, um es immer besser zu durchdringen, um so mehr identifiziert er das Werk, wie es sein will, mit der Aufführung, die er von ihm hat geben können. Der Leser vermag erst dann das Kunstwerk aufzunehmen, wenn er die eigene Persönlichkeit vertieft, und seine Aufführung erst dann mit dem Werk zu identifizieren, je authentischer er selber ist; denn die Offenbarung des Werkes ist die Belohnung für eine gesuchte und gefundene Sympathie, und die Aufführung eines Werkes ist ebenso die Offenbarung seiner höchsten Wirklichkeit wie der Ausdruck der Persönlichkeit des Interpretieren. Auf diese Weise bewahrt das Werk durch die Unterschiede seiner Aufführungen hindurch seine Identität, und diese Unterschiede gefährden das innere Leben des Werkes so wenig, dass man im Gegenteil sagen kann, sie verwirklichen es immer besser. Jedesmal identifiziert sich das Werk mit den Aufführungen, die es selbst fordert und anregt, und seine einzige Lebensmöglichkeit ist eben das Leben seiner Aufführungen, in denen es wohnt, ohne jedoch darin aufzugehen: Obwohl das Werk mit seinen Aufführungen identisch ist und nur in ihnen lebt, ist es ihr Ansporn und ihre Regel, ihr Gesetz und ihr Richter, ihre Substanz und ihr Leben.

Aus diesen Bemerkungen insgesamt kann meines Erachtens gefolgert werden, dass das Kunstwerk seine Interpretation in demselben Maße regeln kann, wie es seine Produktion geregelt hat, und so wie es zugleich Gesetz und Ergebnis seiner Produktion ist, so lebt es nur in den Aufführungen, die es selbst anregt und lenkt. Einerseits drängt sich das Werk seinem Urheber auf, der zugleich ihm gehorchen und es gestalten soll, andererseits überlässt es sich der Aufführung des Interpretieren, bis es mit ihr identisch wird, wobei es sie anregt und regelt. In diesem Sachverhalt offenbart sich mit höchster Evidenz die Dialektik, die sich zwischen der Initiative der Person und der Unabhängigkeit der Form entfaltet, denn der Künstler steigert seine Aktivität in dem Maße, wie er seinem Werk gehorcht, und allein dadurch, dass er den Willen des Werkes ausführt, vermag er das eigene Wirken zu beherrschen: Der Leser wiederum gelangt erst zur Originalität und zur Neuheit seiner Aufführung, wenn er sich als Ziel setzt, das Werk so leben zu lassen, wie es selbst will, so dass das Werk seine Identität auch dann nicht verliert, wenn es mit jeder seiner Aufführungen identisch wird. Der Grund dafür liegt zum ersten darin, dass die menschliche Aktivität nur dann wirklich persönlich und echt schöpferisch ist, wenn völlig unabhängige Formen in ihr entstehen, und zum zweiten darin, dass der Mensch zur Form nur dann gelangen kann, wenn er sie durch seine eigene Tätigkeit wiederholt, so dass die von ihm gegebene Interpretation diese in dem Maße offenbart, wie sie den Ausdruck seiner selbst enthält.

KAPITEL 6:

ZWISCHEN UNIVERSALITÄT UND GESCHICHTE

Die Sozialität der Philosophie

6.1 Der dialogisch-personale Charakter des Denkens

Die Sozialität der Philosophie kommt klar zum Vorschein, sobald man den notwendigerweise dialogischen Charakter des Denkens in Betracht zieht; dieses steigert seine Mitteilungsbereitschaft und sein Bedürfnis nach gegenseitigem Austausch immer mehr, indem es sich nach und nach vom Feld der bloßen pragmatischen Technik und des einfachen Ausdrucks einer Weltanschauung bis zur eigentlicheren, phänomenologischen Reflexion und zur tiefer dringenden philosophischen Analyse erhebt. Die sogenannte Universalität des philosophischen Denkens besteht genau in dieser Verwirklichung einer Gemeinschaft von sich gegenseitig verstehenden Personen und nimmt daher die Form der Praktizierung eines Dialogs und einer interpersonalen Kommunikation an. Sie ist keine vorausgesetzte oder schon existierende Universalität, wie dies bei einer unpersönlichen Vernunft oder einer gegebenen historischen Gemeinschaft der Fall wäre, sondern eine erst zu verwirklichende und einzurichtende, besser noch, eine Universalität, die *fordert*, realisiert und eingerichtet werden muss. Von hier aus ergibt sich einerseits die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Personen, d.h. zwischen voneinander konkret abgegrenzten und historisch situierten Subjekten, die unter sich verschieden, aber dennoch einander ähnlich sind, und somit einer Kommunikation, die alle Wechselfälle des Gesprächs, der Überredung und der Weiterschweifigkeit kennt; andererseits besteht die Notwendigkeit, eine Gemeinschaft von miteinander im Dialog stehender Personen zu schaffen, von Menschen, die zwischen sich eine tiefgehende und äußerst klare Affinität spüren, welche tiefer als die anfängliche Gleichartigkeit aller Menschen ist. Notwendig ist daher ein Denken, das erneuert, transformiert und verändert, ein Denken, das aktiv und produktiv ist sowie die Fähigkeit besitzt, die Affinität und die Gemeinschaft dort zu schaffen, wo sie anfangs fehlen.

Zunächst sind die Subjekte in der Kommunikation des philosophischen Gedankens so wenig gleichgültig, dass das gegenseitige Verstehen nur aufgrund der Ähnlichkeit und der Kongenialität und Geistesverwandtschaft von Personen,

die sich deutlich in ihrer unwiederholbaren Einzigartigkeit unterscheiden, zustandekommt. In der menschlichen Welt kann wirkliches Verstehen nur durch Geistes- und Wahlverwandtschaft erzielt werden, weil jede Sache Objekt von Interpretationen, d.h. von nicht eindeutigem, sondern vielfältigem, durch die Pluralität und Unterschiedlichkeit der Personen bedingtem Wissen ist. In der menschlichen Welt kann man nur das wahrhaft verstehen, womit man in einer vorgängigen Geistesverwandtschaft steht: Fehlt diese, so wird auch das Verständnis schwierig, wenn es nicht gar auf ein Scheitern hinausläuft. Die Kommunikation stützt sich somit nicht auf eine vorausgesetzte universale Rationalität, in der die Subjekte identisch und demnach gleichgültig sind sowie gleichgeschaltet in einem allgemeinen universalen Geist, an dem alle teilhaben können und müssen. Sie vertraut vielmehr auf die Möglichkeit, dass natürlich und historisch verschiedene und unwiederholbare Personen eine tiefergehende Affinität erreichen als im Fall der Gleichartigkeit, die zu Anfang alle Menschen untereinander verbindet, d.h. eine Geistesverwandtschaft erlangen, die Verschiedenheit und Pluralität nicht beseitigt, sondern bestätigt und somit Identität und Indifferenz vermeidet.

Die philosophische Kommunikation ist also ein Dialog zwischen Personen, bei dem die Übermittlung weit davon entfernt ist, von den persönlichen Unterschieden abzusehen, sondern vielmehr ihrer bedarf und sie sich zu Nutze macht, indem sie auf die Vielfältigkeit der Interpretationen setzt, um so das Verständnis durch die Geistesverwandtschaft zu erwirken. Der philosophische Diskurs ist stets *ad personam*. Natürlich kann die philosophische Argumentation auch die Form des Beweises annehmen, aber das muss nicht notwendigerweise der Fall sein, weil sich in der Philosophie auch der Beweis auf eine tieferliegende Kommunikation als die verstandesmäßige oder bloß rationale berufen muss, und sie erreicht ihr Ziel nur auf der Grundlage einer Geistesverwandtschaft, die das Verständnis schon gesichert hat. In der Philosophie geht es weit häufiger um ein Aufzeigen als ein Beweisen, um ein Hinweisen als ein Nachweisen, um das Sichberufen auf das persönliche Verstehen und die individuellen Überzeugungen jedes Einzelnen als darum, einzelne zu zwingen, sich ihrer Persönlichkeit zu entledigen, um sich in einem einzigen Geist oder in einer universalen Vernunft aufzulösen.

6.2 Die Universalität der Philosophie als Zeichen der Freiheit

Die Kommunikation ist eher ein Appell an die Freiheit als ein Zwang der Evidenz; sie ist Aufforderung, die eigene Persönlichkeit zu vertiefen, um aus ihr ein Enthüllungsorgan zu machen, keine Einladung zur vollständigen Entpersonalisierung der universalen Vernunft, Beginn einer grenzenlosen Vielfalt an Interpretationen, kein Sich-Verschließen in der Eindeutigkeit eines Wahren, das für alle for-

muliert und zur Gänze dargelegt ist. Die Universalität der Philosophie ist dieselbe wie die der Wahrheit, die zu allen spricht, aber zu jedem einzelnen auf seine Art, und sie ist nur innerhalb der einzelnen Interpretation, die sie sich gibt, zugänglich. Aber mit ihrer Präsenz in jeder Interpretation, die dieses Namens würdig ist, fordert sie Anerkennung und drängt sie zum Gespräch, so dass sich einerseits ihre *Einheit* konkretisiert und in der *Besonderheit* der Interpretation ihre Formulierung findet und andererseits die *Pluralität* der Interpretationen ihre *Unendlichkeit* gestaltet und verwirklicht und der daraus entstehende fortgesetzte Dialog die Universalität der Wahrheit sowie des philosophischen Diskurses konkret darstellt.

Die Universalität der Philosophie verwirklicht sich also durch die interpersonale Kommunikation: Es handelt sich darum, lebende Personen zu überzeugen und zu überreden, die Bewusstseine in Bewegung zu setzen und deren Denkweise umzuwandeln, ihnen Ideen und Überzeugungen einzuprägen, sie zu beraten und anzuregen; es handelt sich darum, eine bestimmte Geisteshaltung, eine bestimmte Weltanschauung, eine bestimmte Art des Denkens, Lebens, Fühlens, ja des Seins zu propagieren und zu verbreiten. Natürlich ergeben sich aus dieser spezifischen Natur der Universalität des philosophischen Denkens zahlreiche Schwierigkeiten und auch offenkundige Nachteile, die die Kommunikation der Philosophie beschwerlich machen, auch wenn sie sie nicht unwirksam machen können. Die Notwendigkeit zu überzeugen, ja zu überreden, zu werben und zu propagieren kann die philosophische Kommunikation in eine Art von Rhetorik ausarten lassen, die die Philosophie dem Pathos von Diskussion und Predigt oder der Übertreibung von Prophezeiung und Orakelspruch, wenn nicht gar der Entartung von Massenansammlung oder Propaganda ausliefert.

Nun muss man dennoch zugeben, dass in der philosophischen Kommunikation ein „rhetorischer“ Aspekt anzutreffen ist, der nicht beseitigt werden kann: Es handelt sich hierbei um die „gute Rhetorik“ des Dialogs *ad personam* und der Verbreitung des Wahren: Die Wahrheit wendet sich an alle, aber an jeden Einzelnen auf eine ihm spezifische Weise, und sie hat schon für sich genommen eine verbreitende und ausstrahlende Wirkung, so dass, wer seine persönliche Formulierung der Wahrheit geäußert hat, sie nur in der Form mitteilen kann, die anderen dazu aufzufordern, persönlich an seiner Interpretation teilzuhaben oder in der Form, zum Mittler der Verbreitungskraft der Wahrheit zu werden. Diese „gute Rhetorik“ hat aber nichts mit der „schlechten Rhetorik“ zu tun, deren Ursprung darin liegt, dass der Philosophie Funktionen zugeschrieben werden, die ihr nicht zueigen sind wie die Predigt oder die Prophezeiung, oder dass Dialog und Kommunikation zum Selbstzweck werden wie in der Debatte oder der Propaganda. Die gegenwärtige Überbewertung der Diskussion und die Neigung zur Propaganda verabsolutieren den Dialog und setzen die Weitschweifigkeit als Selbstzweck, d. h., sie schließen die Kommunikation in sich selbst ein und berauben sie ihres Stimulus und ihres Inhalts: der Wahrheit.

6.3 Risiko: Kommunikation ohne Wahrheit

Heutzutage ist die Diskussion zumeist wichtiger als das Thema: Statt damit zu beginnen eine Idee zur Diskussion zu stellen, um sie kritisch zu prüfen, zu vertiefen und in ihren verschiedenen Aspekten und ihren unterschiedlichen Konsequenzen zu untersuchen, organisiert man eine Debatte, im Vertrauen darauf, dass die Idee aus der Diskussion hervorgehe, in einer Art Parthenogenese, aus der eine Debatte selbst entspringt. So besitzt in der Propaganda die Kommunikation den Vorrang vor der Wahrheit, die es eigentlich mitzuteilen gilt: Anstatt die Kommunikation als die dem interpersonalen Dialog anvertraute Verwirklichung der Verbreitungskraft des Wahren zu begreifen, misst man ihr nur als solcher Bedeutung bei, ohne weiter auf den Inhalt zu achten: daher die Übermacht der *Massenmedien*, die – vom Status bloßer Instrumente, die sie in Wirklichkeit sind, zu Selbstzwecken aufgestiegen – auf der ganzen Welt eine trostlose Uniformität geschaffen haben, die weit davon entfernt ist, die Menschen in einer tätigen Solidarität zu vereinen, und die die Menschen dem Einfluss von Demagogen und der Anmaßung derer gefügig machen, die sie instrumentalisieren wollen. Dies geschieht, weil es sich um einen Dialog ohne Logos und eine Kommunikation ohne Gemeinschaft handelt: Es geht also um einen Dialog und um eine Kommunikation ohne Wahrheit. Genau hierin liegt das Wesen der „schlechten Rhetorik“.

Auch die Tatsache, dass in der Philosophie das Verständnis durch die Kongenialität bedingt ist, kann nachteilig erscheinen. Tatsächlich kann die Persönlichkeit jedes Einzelnen ein Organ der Durchdringung und Enthüllung, aber auch ein Hindernis für das Verständnis sein, je nachdem ob die Person zu dem, womit sie sich in Beziehung setzt, ein kongeniales Verhältnis besitzt oder nicht. Aber jeder besitzt den eigenen Tugenden entsprechende Fehler, und jeder Intellekt weist seiner Durchdringungsfähigkeit entsprechende Lücken auf; es gibt keinen Scharfsinn, der nicht von einer gewissen Taubheit begleitet wäre und keine Unsensibilität, die nicht zumal in einigen Aspekten besondere Aufmerksamkeit besäße: Dass nicht alle alles gleich gut verstehen, ist eine logische Konsequenz des interpretativen Charakters der Philosophie und des persönlichen Charakters der philosophischen Kommunikation. Wahlverwandtschaften sind ferner selektiv: Je mehr die Kongenialität das Verstehen sichert, desto mehr verhindert sie es, wenn sie fehlt.

Unter diesen Bedingungen kann Einseitigkeit aufkommen, die Gefahr der Sekte, der Fraktion, der Partei, die den Dialog im eigenen Inneren einrichten und bewahren, ihn nach außen aber ablehnen und zu vermeiden suchen. In diesem Fall überlässt die „Lateralität“ der Interpretation, die im Erfassen der Wahrheit von einem bestimmten Gesichtspunkt aus und in einer persönlichen Perspektive besteht (mit der impliziten Anerkennung der Möglichkeit anderer Gesichtspunkte und Perspektiven und somit mit einem grundlegenden und wesentlichen Bedürfnis nach Dialog und Kommunikation), der „Unilateralität“ der Fraktion den

Platz; diese besitzt ihr Wesen in der Unfähigkeit zum Dialog (was selbst wieder eine Folge der Verabsolutierung des eigenen Gesichtspunktes ist) und bewirkt somit Parteigängertum, Sektierertum, Fanatismus, ohne das Bedürfnis nach irgendeiner wechselseitigen Kommunikation aufzuweisen, ganz zu schweigen nach gegenseitiger Integration, die so nicht nur unmöglich, sondern auch unangebracht erscheint.

An diese Gefahr der Isolierung einzelner Gesichtspunkte knüpft sich eine trügerische Idee, was die Beziehungen zwischen Gemeinschaft und Universalität anbelangt: Statt zu versuchen, Universalität durch die Errichtung einer Gemeinschaft von gleichartigen und kongenialen Personen zu verwirklichen, identifiziert man die Universalität unmittelbar mit der Gemeinschaft oder besser, man reduziert die Universalität und löst sie in der Gemeinschaft in dem Sinn auf, dass das Bedürfnis nach Dialog (worin eben diese Universalität zum Ausdruck kommen soll) in eine bestimmte Gemeinschaftsform gezwungen wird, wie dies im gegenwärtigen Hang zur „Gruppe“ hin geschieht, eine Gemeinschaftsform, die nur scheinbar offen und auf Verbreitung aus ist, in Wirklichkeit sich aber abschließend verhält. Auf diese Weise beschränkt man die Universalität auf die engen Grenzen einer Gemeinschaft, statt eine Gemeinschaft zur Universalität hin zu erweitern: Man stützt den Partikularismus anstelle der Universalität der Kommunikation. Also weit davon entfernt, das Bedürfnis nach Universalität, das die Grundlage der Kommunikation bildet, in der Gemeinschaft zu fördern, unterdrückt man auf diese Weise die Universalisierungstendenz des Dialogs.

Dies bedeutet, dass man ein weiteres Mal den Wahrheitscharakter des Dialogs und der Kommunikation beiseite räumt, denn das, was alle trotz der Vielfalt der Perspektiven einigt, ist die Wahrheit; und es ist die Wahrheit, die einer bestimmten Interpretation, die man ihr gibt, ein Bedürfnis nach Universalität aufprägt, ein Bedürfnis, das sich genau in der Kommunikation und im Dialog konkretisiert. Die einzelnen Perspektiven sind Interpretationen der Wahrheit, und die Wahrheit ist nur innerhalb dieser Interpretationen zugänglich: Jede dieser Interpretationen ist nicht dank einer vorausgesetzten Universalität mitteilbar, die jene von außen zusammenschließt – wie dies bei einer vorausgehenden universalen Rationalität der Fall sein könnte –, sondern dank der inneren Wahrheit jeder einzelnen Interpretation, einer Wahrheit, welche die einen Interpretationen gegenüber anderen öffnet, indem sie sich in jeder einzelnen Interpretation geltend macht, und zwar als Bedürfnis nach Gemeinschaftlichkeit und Universalität, nach Dialog und Verbreitung, kurz: als Errichtung einer Gemeinschaft und *damit einhergehend* als Verwirklichung von Universalität.

Wenn ferner die Universalität des philosophischen Denkens noch zu verwirklichen ist und sich deshalb erst durch die Kommunikation, durch die Errichtung einer konkreten Gemeinschaft von gleichartigen und untereinander kongenialen Personen, realisiert, kann man nicht sagen, dass das philosophische Denken mit

einer vorherbestehenden und vorausgesetzten Universalität rechnen kann, welche die einer historisch gegebenen Gemeinschaft sein könnte, von der das philosophische Denken Ausdruck und Reflex wäre. Das philosophische Denken kann nicht auf diese sekundäre und abgeleitete bloße Überbaufunktion von Widerspiegelung und Ausdruck reduziert werden: Weit davon entfernt, lediglich eine gegebene und abgeschlossene Wirklichkeit zu bestätigen, hat es ursprünglich teil an der inneren Bewegung, durch die die Wirklichkeit selbst fortlebt und sich erneuert. Das philosophische Denken erneuert, verändert, transformiert und produziert; als solches ist es dazu fähig, eine Gemeinschaft von miteinander kommunizierenden Personen zu gründen, d.h. Menschen zu bilden, die zwischen sich ein Band der Affinität und Kongenialität aufspüren. Es besitzt also die Fähigkeit, diesen Raum gegenseitigen Verstehens und dieses Bedürfnis nach wechselseitiger Kommunikation, worin die Verwirklichung der Universalität ihren Sitz hat, zu realisieren.

Die verschiedenen Formen des Historismus behaupten im Grunde, dass die Philosophie keine andere Funktion habe, als eine geschichtliche Wirklichkeit abzuschließen: Sie komme „nach“ der Wirklichkeit, die sich ohne sie entfaltet habe, ergänze sich vollendeten Tatsachen, ohne noch die Möglichkeit oder gar die Aufgabe zu haben, in sie einzugreifen: Dies wird behauptet, weil man nicht versteht, wie ein Denken, das nichts weiter macht, als die historischen Zustände auszudrücken, eben jene Zustände, deren bloßer verspäteter Reflex es sei, zu verändern oder zu ihrer Transformation beizutragen. Ganz sicher ist wahr, dass – nach dem bekannten Bild Hegels – die Philosophie als Letztes kommt, als „Eule der Minerva, die ihren Flug in der Dämmerung beginnt“, aber sie kommt zur historischen Wirklichkeit hinzu, nicht um sich damit zu beschränken, sie zum Ausdruck zu bringen, wie dies im Wesentlichen der Marxismus behauptet und auch nicht, um diese in sich aufzunehmen, wie dies Hegels Konzeption beansprucht, sondern um sie an ihrer Wurzel und in ihrer Gesamtheit zu problematisieren, um ihr die eigene ursprüngliche und grundlegende Virtualität zurückzugeben, um ihre Bewegung in ihrem Werden zu erfassen und um ihre Entwurfsdynamik zu begreifen. Die Philosophie kommt gerade deshalb am Ende, um das, was zuerst da ist, leichter begreifen zu können, sie kommt zu den Zuständen hinzu, um in sie eindringen und die Bewegung führen zu können, sie geht aus der Wirklichkeit nur in dem Sinne hervor, als sie deren Entwurf darstellt und artikuliert: Weit davon entfernt, Abschluss zu sein, geht es ihr vielmehr um die Wiedergewinnung des Ursprungs, aber nicht eines gleichsam statischen und toten Anfangs, sondern einer unausschöpflichen, in unaufhörlichem Ausströmen befindlichen Quelle. Wenn man sich nämlich fragt, auf welche Weise Philosophie Wahrheit erlangen und besitzen kann, so wird man sehen, dass sie dies nicht in Form von „Kenntnisgewinnung“ unternehmen kann, weil die Wahrheit kein in einer Gesamtschau zu erschließendes Objekt ist, sondern in Form des „Bewusstseins“, genauer: des Be-

wusstsein nicht des Letzten, sondern des Ersten. Es ist nicht das Bewusstsein einer abgeschlossenen Geschichte, sondern das eines unerschöpflichen Ursprungs, nicht dasjenige einer gegebenen Situation oder einer historischen Epoche, sondern das der Wurzel jeder Epoche und jeder Situation und somit der Bewegung, die jene nährt und durch die jene fortbestehen und sich verändern; es ist nicht das Bewusstsein einer angenommenen Totalität menschlichen Geistes, sondern das ihrer grenzenlosen Ursprungsdynamik.

6.4 Chance: Universalität am Beispiel der Kunst

Um zu zeigen, dass die Universalität des philosophischen Denkens nicht vorgegeben ist, keine vorgegebene unpersönliche Rationalität und keine vorherbestehende, historisch gegebene Gemeinschaft zur Grundlage hat, muss es zunächst darum gehen, eine Universalität zu schaffen, wobei nichts näher liegt als der analoge Verweis auf die Kunst: denn Künstler und Kunstwerk setzen nicht eigentlich ein Publikum voraus, sondern schaffen und formen es aus sich selbst. Der Publikumsgeschmack ist eine echte soziale Voraussetzung der Kunst, insofern er mit seinen Erwartungen und seinen Urteilen, seinen Ansprüchen und seinen Sanktionen eine Art von sozial organisiertem ästhetischen Gewissen darstellt. Der große Künstler jedoch überschreitet den Geschmack seiner Zeit: entweder indem er eben diesen Geschmack, zu dem er beiträgt, in eine Wirkungsmöglichkeit oder in eine schöpferische Anregung verwandelt oder in dem Sinne, dass er die tiefliegenden Bedürfnisse seiner Zeit aufdeckt und interpretiert und damit dem Publikum dessen eigenen Geschmack klarmacht, oder aber in dem noch innovativeren Sinn, dass er eine neue Epoche ankündigt und einleitet und sich dabei selbst ein *eigenes* Publikum, *sein* Publikum schafft und ihm seinen ursprünglichen Geschmack überträgt. Das Publikum ist für den Künstler essenziell, und das Kunstwerk bildet sich durch sein bloßes Vorhandensein ein Publikum, es schafft es sich selbst allein durch seine Gegenwart.

Dass das Verhältnis zwischen Künstler und Publikum wesentlich für die Kunst ist, belegt die Tatsache, dass der Künstler einzig darauf abzielt, Zuschauer seines Werkes zu sein; das Werk ist erst dann wirklich vollkommen, wenn der Autor aufhört einzugreifen und wenn er schließlich dazu fähig ist, es zu betrachten. Damit ist nicht gesagt, dass der Künstler, um Kunst zu machen, den Gesichtspunkt des Publikums berücksichtigen muss, indem er seine eigenen Entscheidungen etwa von der Voraussicht der Adressatenreaktionen bestimmen lässt. Er darf an nichts weiter denken als an seine Kunst, und genau dadurch wird er sich sein eigenes Publikum schaffen; er darf nicht auf die Wirkung des Werkes abzielen, sondern nur auf dessen Existenz, weil im Kunstwerk die Wirkung mit der Exis-

tenz selbst ineinsfällt, und die Existenz der Wirkung unterzuordnen hieße, beide zu zerstören. In gleicher Weise darf man nicht die Kommunikation als solche, man muss vielmehr die Wahrheit anstreben: Die Wahrheit an und für sich bedarf der Kommunikation, sie jedoch der Kommunikation unterzuordnen oder sie in dieser aufzulösen bedeutet, beides zu verlieren. Die Wahrheit, in der Form konkreter Interpretation und in der historischen Formulierung, in die sie sich kleidet, neigt von sich aus dazu, eine Gemeinschaft von Personen zu schaffen, die sich anerkennen, indem sie die eigene gegenseitige Affinität realisieren. Sie selbst etabliert einen Dialog, in dem sich ihr Bedürfnis nach Universalität verwirklicht. Dies verwirklicht sie aufgrund ihrer Beschaffenheit, insofern sie, an und für sich einzigartig, aber vielfältig in ihren Interpretationen und Formulierungen fordert, dass sich zwischen diesen eine Kommunikation – als konkreter Ausdruck ihrer Einzigartigkeit – verwirklicht, die alle zu einem Dialog miteinander zwingt, nämlich der wahrhaften Universalität des philosophischen Denkens.

Wenn also die Kunst nicht von einem schon vorgegebenen Publikum abhängt, sondern sich erst ihr eigenes Publikum schafft, so heißt das, dass Kunst nicht so sehr im Ausdrücken, sondern im Offenlegen, nicht so sehr im Abschließen, sondern vielmehr im Beginnen besteht. Die Kunst ist nicht Ergebnis oder Abschluss oder Geschichtsreflex, sie ist vielmehr Quelle, Ursprung und Instaurierung von Geschichte. Ihre Aufgabe besteht eher im Gründen als im Widerspiegeln, im Beginnen als im Reflektieren, im Errichten als im Ausdrücken. Die Kunst kommt nicht zu einer schon vorher existierenden Wirklichkeit hinzu, sie begründet vielmehr selbst eine neue Wirklichkeit. Sie reflektiert keinen schon gebildeten Geist, sondern enthüllt selbst eine neue Art des Seins, sie bringt keine abgeschlossene Welt zum Ausdruck, sondern entdeckt selbst eine neue Welt; und dies, weil das Kunstwerk an sich eine Wirklichkeit, ein Geist, eine Welt ist: ihre Wirklichkeit, ihr Geist, ihre Welt.

Weit davon entfernt, sich auf das Widerspiegeln eines Zustandes und den Ausdruck einer Zeit zu beschränken, eröffnet das Kunstwerk eine Welt und leitet eine Epoche ein. Die Stärke der Kunst besteht nicht im Ausdrücken und Abschließen einer Epoche: Wenn dies so wäre, würde sie mit der eigenen Zeitepoche sterben, mitgerissen von derselben Zeit, die sie im Ausdruck anhalten und festhalten wollte. Ihre Stärke besteht vielmehr im Öffnen einer Zeit und im Beginnen einer Epoche, und zwar in dem Sinne, dass das Kunstwerk selbst eine neue Zeit und eine neue Epoche ist. Dies ist so, weil die Kunst ihren Platz im Herzen der in Bewegung befindlichen Wirklichkeit findet und die wesentliche Beziehung, die den Menschen ans Sein bindet, in die Realität umsetzt. Sie ist sicherlich nicht die einzige Aktivität, die dies realisiert, aber sie unternimmt es auf eine besonders klare Art, so dass sie die am stärksten geeignete Form ist, um den innovativen Charakter aufzuzeigen, den die menschlichen Handlungen erlangen, wenn sie in sich selbst ihre ursprüngliche ontologische Bedeutung wiederfinden und weiterent-

wickeln. Die Kunst verfügt über die Macht zu „beginnen“, weil sie in ihrer ontologischen Öffnung selbst ein „Beginn“ ist: Sie ist „Initial“, mehr noch: „Initiatorin“, aber nicht nur, weil sie „original“, sondern vor allem, weil sie „ursprünglich“ ist.

Das gleiche lässt sich von der Philosophie sagen. Wenn die Philosophie kommunikativ ist und darauf abzielt, sich zu verbreiten, wenn sie nur durch die Kongenialität und die Affinität der Personen, die an einer gemeinsamen Weltanschauung teilhaben, kommunizierbar ist, wenn sie nicht dank einer äußeren, vorausgesetzten Universalität, auf die man sich verlassen kann, sondern dank eines inneren Bedürfnisses nach Kommunikation und Verbreitung kommunizierbar und verstehbar ist, wenn sie also nicht von einer historischen Wirklichkeit und einer schon bestehenden Gemeinschaft ausgeht, sondern selbst erst eine Gemeinschaft errichtet, durch die sie ihr tiefes Bedürfnis nach Universalität in die Wirklichkeit umsetzen kann, so heißt das, dass die Philosophie nicht nur eine Zeit zum Ausdruck bringt, sondern eine Epoche einleitet. Hierzu ist sie fähig, weil sie für sich Initiatorin, Einweihlerin und Errichterin ist, dies ist sie wiederum, weil sie wesentlich ursprünglich und ontologisch ist, offen gegenüber dem Sein und der Wahrheit. Weit davon entfernt, Ergebnis, Abschluss oder Geschichtsbewusstsein zu sein, ist die Philosophie Quelle, Schöpfung und Instaurierung von Geschichte; weit davon entfernt, sich darauf zu beschränken, die Zeit auszudrücken und also eine Epoche zu reflektieren und widerzuspiegeln oder zu einer schon vollendeten Wirklichkeit hinzuzukommen, besitzt sie einen Enthüllungs- und Wahrheitscharakter, dank dessen sie die Zeit öffnet, überschreitet und somit eine neue Epoche gründet, einleitet und eine neue Wirklichkeit enthüllt und errichtet.

Die Philosophie besitzt folglich – weit entfernt, sich darauf zu beschränken, die Zeit zum Ausdruck zu bringen, eine Wirklichkeit widerzuspiegeln, zu einer Epoche hinzuzukommen und die Geschichte abzuschließen – direkt Anteil an der Bewegung, mit der die Zeit sich öffnet, die Wirklichkeit sich erneuert, die Epoche sich ändert, die Geschichte sich wandelt. Mehr noch, sie ist an und für sich Erneuerin und Umgestalterin, und sie ist es um so weniger, als sie sich in bloße Praxis auflöst, und um so mehr, als sie sich als reine Spekulation bewahrt, wobei mit Spekulation weder eine intellektualistische Abstraktion noch absolute Rationalität gemeint ist, da Spekulation nur dann ist, wenn sie einerseits in engem und unauflöslichem Kontakt mit der Erfahrung bleibt und andererseits die Wirklichkeit nicht in sich aufnimmt noch auflöst, sondern deren ontologische Bedeutung erfasst. Als Spekulation bringt die Philosophie das ursprüngliche ontologische Verhältnis in Erinnerung und enthüllt dem Menschen die Quelle der Neuheit und Originalität: Sie ist Errichterin und Initiatorin, weil sie dem Menschen seine ursprüngliche Dynamik, also seine grundlegende Öffnung zum Sein und zur Wahrheit bewusst macht.

Jede Philosophie, die dieses Namens würdig ist – wahrhaft enthüllend und nicht nur bloße kulturelle Erscheinung, d.h. einfacher Ausdruck ihrer Zeit –,

stellt eine neue Welt dar, die sich öffnet, eine neue Epoche, die sich ankündigt, eine neue Geschichte, die beginnt, eine neue Wirklichkeit, die sich errichtet, d. h., sie ist eine neue Interpretation des Seins, eine neue Formulierung der Wahrheit: ein neuer Begriff, worin die Wahrheit selbst, die einzigartig und dennoch dieser und jeder anderen Interpretation inhärent ist, sich darstellt, mitteilt und nach Anerkennung verlangt. Dies kann sie nur dann tun, wenn sie so viele Personen wie möglich dazu auffordert, sich an dieser historisch konkreten Formulierung und Interpretation zu beteiligen, indem sie durch Affinität und Kongenialität für sich wirbt, sich die beteiligenden Personen zu einer Gemeinschaft zusammenschließen – deren Dialog somit zur Vermittlung und Realisierung von Universalität wird. Auf diese Weise wirkt die Philosophie, die reine Spekulation bleibt, derart stark auf das menschliche Leben ein, dass sie eine Macht zur Gründung und zur Innovation erwirbt, die sie mehr Beginn als Abschluss der Geschichte, mehr Veränderung als Widerspiegelung von Zuständen, mehr Beherrscherin als Ausdruck ihrer Zeit werden lässt.

NACHWORTE

PAREYSON UND DAS STAUNEN DER VERNUNFT

Anmerkungen zu seiner Schellingektüre

von *Claudio Ciancio*

1. Obwohl Pareyson von vielen grundlegenden Themen Schellings angesprochen ist, ist es vor allem die Verknüpfung von positiver und negativer Philosophie im Staunen der Vernunft, auf die er seine Aufmerksamkeit richtet und der er eine zentrale Stellung zuweist. So schreibt er in der *Ontologie der Freiheit*: „Das Staunen der Vernunft, obwohl eigentlich eine Metapher [...] würde so eine zentrale Stellung im philosophischen Denken Schellings erlangen. [...] Zu Recht kann dies als die letzte und reifste Verarbeitung dessen betrachtet werden, was den Kern der Philosophie Schellings ausmacht: die intellektuelle Anschauung, die Mitwisserschaft, das wissende Nichtwissen, die Ekstase“.¹ Nach Pareyson gilt das Staunen als das wesentliche Moment der Ekstase der Vernunft,² da es den Übergang zwischen negativer und positiver Philosophie bestimmt – ein Übergang, der „den Höhepunkt der philosophischen Entwicklung Schellings darstellt und zugleich das höchste Ergebnis seines Denkens ist“.³ Es lohnt sich daher, auch und vor allem die Interpretation der Ekstase der Vernunft als Übergang von der negativen zur positiven Philosophie zu schildern, um hierauf die Natur und Funktion des Stauens zu erläutern. Pareyson trägt Sorge, den Schelling'schen Begriff der Ekstase aus der Engführung auf die mystische Tradition zu befreien: auch diese Tradition ist zweifellos vorgegeben, wird jedoch von Schelling spekulativ behandelt.⁴

Der Übergang impliziert „einen Sprung und eine Umkehrung“⁵ zugleich aber „ist es die Vernunft selber, die den Sprung und die Umkehrung ausübt, die vom Übergang verlangt werden: sie beruhen eben gerade auf dem Herausgehen der

1 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 1995, 436–437.

2 Ebd., 390.

3 Ebd., 385.

4 Siehe ebd., 389 f.

5 Ebd., 387.

Vernunft aus sich selbst“⁶; so dass die „Ekstase keine Abdankung der Vernunft ist, sondern ihre höchstmögliche Bejahung unter den Zuständen, in denen sie sich befindet“⁷. Der Übergang ist weder eine dialektische Bewegung innerhalb der Vernunft noch ihre Ausschließung. Der heikle Aspekt, den es zu verstehen gilt, ist, dass dieser Akt der „Endpunkt der negativen Philosophie ist“⁸, also der Vernunft sicherlich nicht fremd ist; andererseits ist er noch keine positive Philosophie, sondern nur die Voraussetzung dazu, von der aus dann aber doch „die positive Philosophie den Anlauf nimmt, um ihre Aufgabe zu erfüllen, d. h. die Benennung und Definition des reinen Existierenden, das an sich keinen Namen und keinen Begriff besitzt“⁹. Es geht um das Verständnis der Ekstase als „eine Form der Erkenntnis, in welcher der positive Aspekt, in dem sie ihr Objekt erreicht und begreift [...], mit dem negativen Aspekt voranschreitet, in welchem ihr Objekt sie trifft und gleichsam blendet“¹⁰. Die Ekstase ist nicht nur eine Demütigung der Vernunft, sondern auch ein Zurückführen zu ihrer wahren Natur: „in der Ekstase, gerade wenn das Denken seine wahre Ohnmacht vor dem Nichtverständlichen zeigt, findet die Vernunft ihre eigene echte und ursprüngliche Wirklichkeit wieder und erlangt ihre ganze und ungebrochene Fähigkeit zurück, d. h. sie entdeckt, dass das unerfassbare Objekt das Korrelat seiner reinen und ursprünglichen Fähigkeit ist: der nackten Vernunft entspricht das nackte Sein“¹¹. So ist also die Philosophie Schellings nicht Rationalismus, denn die Vernunft verliert ihre absolute Autonomie und wird zu einem folgsamen Zuhören; doch auch kein Irrationalismus, denn die Vernunft ist imstande, das Sein zu verstehen und darin eine rationale Ordnung zu erkennen, auch wenn sich das Sein nicht darauf reduzieren lässt.

2. Der springende Punkt der Interpretation der Ekstase der Vernunft nach Paireyson besteht jedoch darin, dass er dessen spekulative Funktion anerkennt und zugleich die Dimension des Staunens hervorhebt: denn das Staunen „stellt das Wesen selbst der Ekstatischen Vernunft dar“¹². Im Staunen werden drei wesentliche Aspekte der Ekstase der Vernunft zusammengefasst, und zwar die Machtlosigkeit, das Verstummen, die Unterwerfung. Das Staunen ist also ein „Trauma der Vernunft“¹³, das sie lähmt und zum Schweigen zwingt vor etwas, das höher ist und dem sie gehorchen muss.

6 Ebd., 390.

7 Ebd., 394.

8 Ebd., 397.

9 Ebd., 398.

10 Ebd., 392.

11 Ebd., 395 f.

12 Ebd., 398.

13 Ebd., 404.

Das lähmend-schweigende Staunen ist die Reaktion der Vernunft im Akt der Aufnahme des reinen Existierenden, der „die ursprüngliche und wesentliche Beziehung erschließt, die den Menschen an das Transzendente bindet“.¹⁴ Dies ist nach Pareyson der Kern der Philosophie des späten Schelling, also die Entdeckung einer ursprünglichen Bindung des Menschen an das Sein, eine Bindung, die unauflöslich ontologischer und gnoseologischer Art ist, eine unmittelbare – weil ursprüngliche – Beziehung, auf der die Möglichkeit der wahren Erkenntnis gründet: „die Intentionalität und Ontologizität sind nicht so sehr Eigenschaften des Bewusstseins, vielmehr dessen eigene Natur: sie bezeichnen es nicht nur, sondern sie gründen es sogar“.¹⁵ Noch besser kann man sagen, dass „das Wesentliche des Menschen darin besteht, dass er reales Bewusstsein des Absoluten ist“.¹⁶ „Das ursprüngliche Bewusstsein ist kein wachsender und aufmerksamer Akt der Erkenntnis, sondern ein Zustand der Dumpfheit und Vergessenheit. Das Bewusstsein kann Gott nur besitzen in Form eines Besessenseins [...]. Ursprünglich hat der Mensch kein Bewusstsein, sondern ist Bewusstsein, also Bewusstsein, das nicht spricht; sein Wissen weiß nicht um es selbst, da es nicht im Licht der Erkenntnis, sondern in der Dunkelheit der Vorahnung lebt“.¹⁷ Gerade weil dies der Anfang jeder echten Erkenntnis ist, handelt es sich, trotz der Unmittelbarkeit,¹⁸ nicht wirklich um ein Unbewusstsein, sondern um „stillschweigendes oder *stummes Bewusstsein*“.¹⁹

Die Dumpfheit des Bewusstseins, die in der Ekstase der Vernunft erfahren wird, ist ihr also nicht fremd, sie ist nicht einfach verletzend und begrenzend; vielmehr ist es das Wieder-Aufgreifen jenes ursprünglichen Bewusstseins der Menschheit, das Schelling in der *Philosophie der Mythologie* beschrieben hat: die Theopathie der primitiven Menschheit, ihr ursprünglicher Monotheismus, in dem sie „wie getroffen, und, wir können sagen, bezaubert und fasziniert ist von Gott, wie ergriffen oder erfüllt oder eingenommen von ihm; besessen von ihm wie von einer fremden Macht, die sich ihr selbst und ihrer eigenen Macht entzieht“.²⁰ Dieses unmittelbare Bewusstsein Gottes ist in doppeltem Sinne ursprünglich: in ontologischem und auch in historischem Sinn. Eigentlich müsste man hier zwischen dem Bewusstsein des Urmenschen und dem Bewusstsein der von der Erbsünde gezeichneten Menschheit unterscheiden. Was jedoch zu unterstreichen ist: der Mensch ist in jedem Fall reales Bewusstsein des Absoluten.

Im Staunen nimmt Pareyson, neben der Dumpfheit noch ein zweites Moment wahr, das eine komplementäre Reaktion vor dem reinen, grundlos Existierenden

14 Ebd., 422.

15 Ebd., 413.

16 PAREYSON, *Esistenza e persona*, 1985, 21.

17 PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, 1998, 156.

18 Vgl. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 405.

19 Ebd., 413.

20 Ebd., 411.

darstellt. Es ist das Moment des rauschenden Schwindels, der die Reaktion „vor der abgründigen Grundlosigkeit des unvordenklichen Seins“²¹ bezeichnet. Der Verweis Pareysons auf den Abgrund der Vernunft, von dem Kant in der *Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft* spricht, gilt hier nicht nur als bedeutender Vorgriff, sondern auch als Bestätigung, dass der Schwindel nicht vor dem Nichts, sondern vor dem Sein entsteht, das in seiner Grundlosigkeit, in seiner radikalen Kontingenz und Willkür, enigmatisch und unheimlich ist.²²

3. Im Licht dieser Erklärung des Staunens können wir das Thema der Verknüpfung von positiver und negativer Philosophie neu aufnehmen. Das Staunen bildet eine Unterbrechung im Fortschreiten der Vernunft, die dadurch entsteht, dass die Vernunft erkennt, was sie selber gründet; denn diese ist unfähig, ihr eigenes Prinzip zu vermitteln, da sie von demselben gefangen und beherrscht wird. Gerade darin jedoch findet die Vernunft ihr eigenes Prinzip, das, was sie zur Erkenntnis und Wahrheit fähig macht. So wird man denn sprechen müssen von einer „Zweideutigkeit der rationalen Ekstase, die als Angelpunkt der zwei Philosophien sie einerseits vereint und andererseits trennt“.²³ Dieses perfekte Gleichgewicht ermöglicht den Übergang, denn es macht aus der Ekstase gleichzeitig den letzten Moment der negativen und den ersten der positiven Philosophie: „das Ende der ersten und der Anfang der zweiten sind auf die gleiche Weise ekstatisch“.²⁴

4. Die These des Primats des Seins über das Bewusstsein scheint jedoch noch nichts auszusagen über seine Natur. Es ist Pareyson klar, dass ein Sein, das dem Bewusstsein vorausgeht und es ermöglicht, nur als Freiheit gedacht werden kann; und die Bestätigung dessen sucht er nun auch bei Schelling. In der Neuausgabe von *Existenz und Person*, so wie in den Vorlesungen von 1983, die im Band *Sein Freiheit Zweideutigkeit* erschienen sind, interpretiert er den Primat des Seins über das Denken als den Vorrang der Kategorie der Wirklichkeit über jene der Möglichkeit und Notwendigkeit, und gründet auf diesen Primat seine Ontologie der Freiheit: „Die Wirklichkeit setzt nichts voraus, außer der Freiheit. Dies ist schließlich auch die Lehre Plotins und Schellings, die zu diesem Punkt auf dem höchsten Gipfel des Denkens Worte gesagt haben, die weder ignoriert noch vernachlässigt werden können, und dies umso mehr, da sie auf ihrem Weg die definitive Auflösung des Begriffs eines notwendigen Seins durch die Kritik Kants treffen und somit den Begriff der Freiheit an Stelle des Letzteren begünstigen können“.²⁵ Der Primat der Kategorie der Wirklichkeit besagt ihre schenkende Grundlosigkeit,

21 Ebd., 409.

22 Siehe ebd., 421 f.

23 Ebd., 424.

24 Ebd., 425.

25 PAREYSON, *Esistenza e persona*, 29.

also das, was nur aus der Freiheit gedacht werden kann.²⁶ Hiermit gelangen wir zu den grundsätzlichen Thesen des späten Pareyson, zum Gedanken des Ursprünglichen als reiner und absoluter Freiheit. Nach Pareyson ist Schelling derjenige, der Gott als Urwollen gedacht hat, also als frei nicht nur in Bezug auf die Schöpfung, also als frei, zu schaffen oder nicht zu schaffen; sondern sogar frei, zu sein oder nicht zu sein: so sehr Herr des Seins, dass er Herr auch des eigenen Seins ist.²⁷

Meiner Meinung nach bleibt aber der Primat der Freiheit bei Schelling nicht eindeutig. In zwei seiner späten Schriften ist selbst Pareyson gezwungen zu erkennen, dass Schelling befreit werden muss „von der Verpflichtung seines Denkens gegenüber der Notwendigkeit, die sein Denken belastet hat“;²⁸ „von allen Resten der Bemühung, die Idee der Notwendigkeit zu berücksichtigen.“²⁹ Diese Aussagen mögen nach dem wiederholten Versuch, Schelling an den Ursprung der Ontologie der Freiheit zu setzen, überraschend sein, doch sind sie zweifellos zutreffend.

5. Was ich der Analyse Pareysons hinzufügen möchte, ist eine Weiterführung dieser Vorbehalte. Das Sein wird definiert als das „nothwendig Existierende“ und verstanden als „das nicht in Folge eines vorausgehenden Begriffes, sondern das *von selbst*, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d.h. spontan, *ultra*, ohne vorausgehenden Grund, Existierende“.³⁰ Der Begriff der Notwendigkeit soll hier das definieren, dem keine Potenz vorausgeht, also reine Wirklichkeit ist. Trotzdem muss hier manche Unsicherheit aufkommen, da der Begriff der Notwendigkeit überwiegend auf andere Weise benutzt wird, um „das nicht mehr nicht sein Könnende“³¹ zu beschreiben, also das Potenzielle (das Zufällige, da es sein oder nicht sein kann), das, zum Akt geschritten, die Potentialität verliert und daher nichts anderes sein kann als das, was es geworden ist, erstarrt und unfähig, sich aus sich selbst zu verwandeln. Das reine Existierende wird in nicht ganz zutreffender Weise als notwendig definiert, da, wie Schelling sagt, sein Sinn der des unzweifelhaft Existierenden ist, womit nicht das gemeint ist, was erzwungen ist, sondern das, was nicht bezweifelt werden kann, da ihm die Potenz nicht vorausgeht.³² Es ist, als wären für Schelling ausschließlich die Möglichkeit und die Notwendigkeit die Kategorien der Modalität, und als wäre er damit gezwungen, das reine Existierende in die Sphäre des Notwendigen zu ziehen, in die es sich schlecht fügt: die Wirklichkeit, als reine Existenz verstanden, kann nämlich gedacht werden als ein nicht auf die Möglichkeit und Notwendigkeit Reduzierbares.

26 Vgl. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, 44; 80.

27 Siehe ebd., 38, 139; PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, 89.

28 PAREYSON, *Ontologia della libertà*, 457.

29 Ebd., 464. In diesem Buch siehe Kap. 3.

30 SW XIII, 168.

31 SW XIII, 208.

32 Siehe SW XIII, 158, 168.

Schelling geht nicht so weit, und wenn er dem reinen Existierenden eine Kategorie zuweisen muss, bleibt ihm nur die Kategorie der Notwendigkeit, die auf das objektivierte Seiende besser passte, das die zweite Potenz definiert.

Schelling verspürt deutlich, dass hier ein Problem besteht. So definiert er in den Vorlesungen von 1827–28 das Sein, in dem sich die erste Potenz verwirklicht, als „nur nothwendig“ und stellt es dem „Übernothwendigen“, also Gott, gegenüber,³³ und drückt damit den Bedarf nach einer neuen Kategorie aus. In der *Reinrationalen Philosophie* finden wir dann auch eine sehr aufschlussreiche Präzisierung: Schelling bemerkt gelegentlich, dass das reine Existierende, das einfach Existierende, das jeden Begriff ausschließt, deutlich zu unterscheiden ist von der zweiten Potenz;³⁴ hiermit gibt er implizit die Ähnlichkeit beider Elemente zu erkennen und verrät, dass er das rein göttliche Existierende nach der zweiten Potenz geformt hat.

Das Bedürfnis, sich über die Notwendigkeit hinwegzusetzen und das Ursprüngliche durch andere Modalkategorien auszudrücken, wird dann auch im Begriff der Zufälligkeit erkennbar, der die Kontingenz, aber auch und vor allem das unerwartete und unvorhersehbare Geschehen, das Ereignis, bezeichnet. Schon in den Vorlesungen von 1832/33 hatte Schelling zwei verschiedene Bedeutungen des Begriffes unterschieden. Meist ist das zufällig, was nicht um seiner selbst willen ist, sondern um etwas anderes willen. „Es gibt aber außer diesem Zufälligen noch ein Zufälliges einer höheren Art, dem es *absolut* möglich ist, zu sein und nicht zu sein. Hier muss das Sein, *wenn* es ist, ein schlechterdings positives sein. Wir können nur sagen, dass es ist, dass es nicht nicht sein kann. Es ist, weil es ist, oder: es ist ohne Grund; oder: es ist ‚von selbst‘. [...] Wo die *Natur* des Seienden selbst nicht erlaubt, dass es einen *Grund* habe, da ist das ‚zufällig Existirende‘ im höchsten Sinn“.³⁵ Hier drückt Schelling den Begriff der reinen, grundlosen Wirklichkeit aus, die sich der Kategorie der Notwendigkeit entzieht: die Zufälligkeit scheint als dritte Kategorie der Modalität zu funktionieren, jene Wirklichkeit, die nur von der Freiheit aus gedacht werden kann. Dieser Weg aber ist, wie gesagt, von Schelling nicht bis zum Ende begangen. Trotzdem ist es höchst interessant zu sehen, wie Schelling das göttliche Sein problematisieren und in gewissem Maße seine Notwendigkeit leugnen musste, um genau dessen Freiheit zu gewährleisten.

33 F. W. J. SCHELLING, *System der Weltalter. Münchener Vorlesungen 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Hrsg. S. Peetz, Klostermann, Frankfurt a. M. 1990, 154.

34 Siehe SW 1/11, 315.

35 *Schelling's System der Weltalter oder II. Teil der positiven Philosophie*, das erschienen ist mit dem *System der positiven Philosophie I. Teil* unter dem Titel *Grundlegung der positiven Philosophie*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, 127.

ZWISCHEN AUT-AUT UND ET-ET

Die Philosophie von Luigi Pareyson

von Ugo Perone

Auch ich beginne in diesem Berliner Treffen, das Luigi Pareyson einhundert Jahre nach seiner Geburt gewidmet ist³⁶, mit einer gewissen Emotion und Verlegenheit, weil ich mich meinem Meister stellen muss. Natürlich, wie Gianni Vattimo hervorhob, macht uns der Unterschied die Dankesschuld noch bewusster, aber genau aus diesem Grund wird die Darstellung schwieriger, eine Darstellung, die, um objektiv zu sein, unweigerlich in Richtung einer Bewertung ansteigt. Doch wie Kierkegaard in *De omnibus dubitandum est* bemerkte, widerspricht derjenige, der über den Meister urteilt, unweigerlich in gewisser Weise seiner eigenen Nachfolge, da er, trotz aller gegenteiligen Absichten, als sein Richter fungiert. Und vielleicht hat Nietzsche gerade deshalb bemerkt, dass man nur *einen* Jünger haben kann – und dass dieser einen unweigerlich verraten wird.

Vor all diesen Risiken gewarnt, werde ich mich der mir anvertrauten Aufgabe dennoch nicht entziehen. Stattdessen werde ich versuchen, sie auf dem einzigen Weg zu erfüllen, der vor diesen Gefahren schützen kann, dem von Pareyson selbst vorgeschlagenen hermeneutischen Weg. In den wenigen mir zur Verfügung stehenden Minuten werde ich dann eine hermeneutische Annäherung an die Hermeneutik des Meisters versuchen. Dazu möchte ich an meine erste persönliche Begegnung mit seinem Denken erinnern, die stattfand, als er, bei der Übernahme des Lehrstuhls für theoretische Philosophie, nachdem er jahrelang Professor für Ästhetik gewesen war, einem heute in Italien völlig verschwundenen Brauch folgend seine Antrittsrede hielt. Ich hörte Pareysons Worten zu, erkannte mich in ihnen nicht nur spontan wieder (der Schüler!), sondern empfand sie in gewisser Weise auch als so offensichtlich wahr, dass sie mir sogar bekannt schienen, auch wenn sie noch nie unbewusst ausgesprochen worden waren (der Meister sagt, was man nicht zu wissen weiß!).

Das Thema dieser Rede, das dann in *Wahrheit und Interpretation* einfluss, betraf die den Lesern Pareysons wohlbekannteste Unterscheidung zwischen Ausdrückendem- und Offenbarendem-Denken. Hinter dieser Unterscheidung verbirgt sich der hermeneutische Kern seines Denkens, der es ihm erlaubte zu zeigen, wie die Geschichte der Philosophie eine vielschichtige Beziehung zur Wahrheit

36 Das Treffen fand im Februar 2018 an der Katholischen Akademie Berlin statt und mein Beitrag wurde in *Annuario filosofico* 33 (2017), Mursia, Milano 2018, 15–19 veröffentlicht. Der vorliegende Text ist eine leicht veränderte Übersetzung dieses Beitrages, bei der mir meine Mitarbeiter am Lehrstuhl der Guardini Professur, Möriz Göthel und Silvia Richter, behilflich gewesen sind.

enthält, die in der Pluralität der verschiedenen Philosophien eine gemeinsam unternommene Auseinandersetzung mit der Wahrheit zu erkennen lässt. Als junger Student – ich befand mich im zweiten Studienjahr, und es war 1964 – vermochte diese Art, die Geschichte der Philosophie zu interpretieren, mich von einem Eindruck zu befreien, der für alle, die die Geschichte der Philosophie zu lernen beginnen, fast unvermeidlich ist, dass es sich dabei nicht um einen Weg zur Wahrheit, sondern um die Anhäufung von Irrtümern handelt, die jeweils von jeder neuen Philosophie angeprangert werden. Er öffnete mir eine grundlegend dynamische Auffassung des Philosophierens, in deren Mittelpunkt nicht die Kritik der Irrtümer, sondern die Vertiefung und Fortsetzung der Herausforderungen steht, die uns die Tradition gestellt hat. Dies schloss jede Schulbildung aus (sei es der theoretische Scholastizismus der einzigen Wahrheit oder der historische Scholastizismus der einfachen philologischen Rekonstruktion), ohne sie einer relativistischen Gleichgültigkeit zuzuführen. Es war möglich, die Philosophie zu lieben und an sie zu glauben, ohne an der Wahrheit zu verzweifeln, selbst – und sogar! – in der historischen Vielfalt ihrer Interpretationen. Was hier am Werk ist, ist das bekannte Pareyson'sche Prinzip – ein unauflösbar doppeltes Prinzip, dies sei schon hier zu Beginn bemerkt – nach dem keine Wahrheit außer in der Interpretation und keine Interpretation außer in der Wahrheit gegeben ist.

Wenn man nun dieses doppelte Register berücksichtigt, ist es vielleicht einfacher zu verstehen, wie eine ähnliche Doppeldeutigkeit Pareysons Gedanken durchkreuzt. In vielerlei Hinsicht könnte seine Philosophie durch das *Aut-Aut*-Schema beschrieben werden. Im Gegensatz zur Hegelschen Dialektik und unter dem Einfluss Kierkegaards bevorzugte er auch im persönlichen Umgang die Entscheidung. Und er verstand die Wahl als Auflösung von einer Alternative. *Für oder gegen das Christentum* lautet der Titel eines Beitrages in *Existenz und Person*, seinem ersten theoretischen Buch und er betrachtete die Auflösung dieser Alternative als unausweichliche Bedingung für die Überwindung der Krise, die mit dem dialektischen Inklusivismus der Hegelschen Philosophie eröffnet wurde und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs immer noch ungelöst blieb. In diesem Sinne könnte seine Philosophie als eine militante Philosophie gesehen werden: gegen Historismus, gegen Ideologie, gegen die Reduktion der Philosophie auf die Matrix der Humanwissenschaften, gegen Neoliberalismus usw. Das *Aut-aut*, die klare Haltung, erscheint als Gegenmittel gegen eine Schwächung des Denkens (etwas, in das trotz aller guten Absichten schließlich auch der ihm zeitgenössische christliche Spiritualismus verfallen war). Auch das Christentum sollte nicht simplifizierend aktualisiert (der sogenannte „aggiornamento“), sondern wiederentdeckt werden.

Und doch mangelt es in seiner Philosophie nicht an Elementen, die sich eher auf ein *et-et* beziehen. In erster Linie auf der stilistischen Ebene, wo die Seite, manchmal sogar redundant (wie riskant und schwierig es ist, den Meister zu

kritisieren!), immer bedacht ist, durch sorgfältig erwägte Symmetrien die Probleme zu entfalten. Nur nachdem er die ganze Bandbreite der möglichen Varianten dargestellt hat, nachdem er sie, wie er schreibt, „auf der einen Seite“ und „auf der anderen Seite“ oder „in dem einen Sinn“ und „in einem anderen Sinn“ betrachtet hat, kommt er zu einer Stellungnahme, d. h. erst an diesem Punkt werden Wahl und Entscheidung möglich. Wenn man die Titel seiner Werke oder die Begriffspaare, die seinen Weg kennzeichnen, in Betracht zieht, ist es nicht schwer, Elemente der Komplementarität zu erkennen. Es genügt, an *Existenz und Person* oder *Wahrheit und Interpretation* zu denken, wo zusammen mit dem Unterschied auch die Implikation offensichtlich ist. Aber nicht viel anders verhält es sich auch bei ausdrückendem Denken und offenbarem Denken, einem Paar, das sich aus einer Opposition herausbewegt, aber dennoch in einer Einbeziehung der expressiven Ausdruckskraft in das offenbarende Denken mündet – oder wieder mit der Beschreibung des Existenzialismus als eine Koinzidenz von Selbst- und Heterorelation. Kurz gesagt, selbst das *et-et*, obwohl in einer untergeordneten Position, scheint die Pareysonsche Philosophie zu beleben. Wie kann man diese beiden Aspekte, die einige von uns (Claudio Ciancio, Giovanni Ferretti, Maurizio Pagano und Annamaria Pastore, zusammen mit mir) bereits zusammengebracht hatten, zusammenfügen? Indem man sie in eine Buchreihe einordnet, der wir, vielleicht nicht ganz im Bewusstsein der Abhängigkeit von dem Gesagten, den jetzt schon fast prophetischen Titel *et-et / aut-aut* gegeben haben?³⁷ Gehören die beiden Dimensionen von *et-et* und *aut-aut*, die wir bisher erwähnt haben, tatsächlich zum Denken Pareysons oder stehen sie einfach nebeneinander?

Ich denke, dass wir gerade durch eine Vertiefung der grundlegenden Züge seines Denkens einen Hinweis in dieser Hinsicht ableiten können. Pareysons Philosophie ist ein ontologischer Personalismus. Das bedeutet, dass sie eine originäre Solidarität von Person und Sein und auch von Person und Wahrheit voraussetzt. Es gibt eine Verwurzelung der Person im Sein und eine ursprüngliche Offenheit der Person für die Wahrheit. Ein *Et-et* ist aber Verschließungen und Verrat ausgesetzt (daher das *Aut-aut*), da die Person diese Beziehung ablehnen kann, die jedoch aufgrund der ontologischen Konstituierung der Person nie ganz ausgelöscht werden wird, so dass der große Sünder am Ende näher am Heiligen ist, als es den Anschein hat. Man kann genau hier die doppelte Richtung erahnen, die sich von diesen Prämissen aus eröffnet. Einerseits erfährt man eine befreiende, und letztendlich Mut spendende, Verwurzelung im Sein und in der Wahrheit – oder in Gott, um einen Begriff zu verwenden, den sich Pareyson zunächst verbot, der aber stattdessen explizit und in der Tat zentral in den Schlusswerken wird. Auf der anderen Seite (und hier scheint es mir fast stilistisch, den Meister nachzuahmen) fordert gerade diese Verwurzelung zur Entscheidung auf, hebt den abgründigen

37 Diese Buchreihe ist beim Turiner Verlag Rosenberg & Sellier erschienen.

Charakter der Freiheit hervor und nimmt Farben an, die sich den Ergebnissen öffnen, die den Namen tragischen Denkens angenommen haben. Und all dies findet gerade in dem unerschöpflichen Charakter, der dem zweiten der Begriffe dieser Hendiadys zugeschrieben werden muss, eine besondere Betonung und Akzentuierung. Weder Sein, noch Wahrheit, noch Gott können in der Tat jemals als Besitz betrachtet werden, so dass die Beziehung zu ihnen, so ursprünglich sie auch ist, immer dem Scheitern und dem Verrat oder, besser noch, der Verantwortung und der Freiheit der Person ausgesetzt bleibt.

Wenn, was ich versucht habe zu beschreiben, wirklich einen Kern des Pareyson'schen Denkens erfasst, dann ist es nicht mehr überraschend, die Vielfalt der Pareyson'schen Schule bis hin zum Auseinandergehen festzustellen. Es ist nicht nur die Frucht der liberalen Haltung des Lehrers, der in der Lage ist, die Freiheit seiner Schüler zu respektieren und sogar zu fördern, sondern die konkrete Entwicklung von Gründen, die tatsächlich in seiner Philosophie verwurzelt sind. Man könnte, nicht ohne eine gewisse Ironie, von der Präsenz einer Pareyson'schen Rechten und Linken sprechen, je nachdem, ob es sich eher um den harten und fordernden Charakterzug des *Aut-aut* und der expliziten christlichen Haltung handelt oder um den eher beruhigenden und sogar tröstenden des *Et-et* bis zur immanenten Auflösung der christlichen Inhalte, so wie es uns beispielsweise Vattimo in seiner Rede zeigte³⁸, oder in Form einer säkularen Umarbeitung seiner Hermeneutik oder Ästhetik. Wenn ich im Spiel dieser Metapher bleibe, würde ich mich persönlich in die Mitte der oben beschriebenen Spannweite stellen, denn beide Pole (das *Et-et* und das *Aut-aut*) erscheinen mir wertvoll, und gerade die daraus resultierende Spannung, angewandt auf die Beziehung zwischen der Person (oder das Subjekt, wie ich lieber sagen würde, um das Ergebnis der Forschung nicht von vornherein zu verpfänden) und dem Wesen oder der Wahrheit oder Gott, erscheint mir reich an Potential und der Komplexität gewachsen. In dem, was ich hier sage, finde ich eine Nähe zu dem, was Guardini, den ich viel später las, in seinem Buch über Polaritäten herauszuarbeiten versuchte (*Der Gegensatz*; nicht unpassend wiedergegeben in den italienischen und französischen Übersetzungen mit *L'opposizione polare* oder mit *La polarité*).

Die Unterschiede, die ich erwähnt habe, leugnen jedoch nicht eine gemeinsame unterirdische Ader der Schule. Jeder der Schüler Pareysons – ich glaube sagen zu können – spürt, dass die Realität (und auf die Realität bezieht sich die Philosophie) nicht auf das Schema der rein logischen Formen reduziert werden kann. Daher die Rolle, die dem Mythos oder der Erzählung und insbesondere der religiösen Erzählung zugeschrieben wird. Daher auch, wie offensichtlich, der nicht-definitive, aber hermeneutische Charakter der philosophischen Argumentation. Für Pareyson gibt es weder die Möglichkeit einer vorgegebenen

38 Siehe G. VATTIMO, *Ritorno al „pensiero tragico“*, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 7–17.

Identität von real und rational, noch ist es denkbar, dass die Ausübung der Philosophie irenisch und spannungslos das Reale ausschöpfen kann. Ich habe, meines Erachtens, ohne die Lehre des Lehrers zu verraten, die Hypothese einer doppelten Transzendenz des Realen gegenüber dem Rationalen (auch dann nicht, wenn das Rationale hermeneutisch und nicht als einfache euklidische Vernunft verstanden wird, um einen Begriff von Dostoevsky, der Pareyson lieb war, zu verwenden) und des Rationalen gegenüber dem Realen aufgestellt. Der Philosoph erlebt die Widerstandskraft des Lebens, sich in Worte und Begriffe einbeziehen zu lassen; er erlebt den Widerstand dessen, was der Gedanke durchläuft, und verfeinert so seine Arbeitswerkzeuge, ja mutiert sie sogar (man denke an die schönen Seiten von Pareyson, die der Ekstase der Vernunft gewidmet sind).

All dies gilt auch und vielleicht in eminenter Weise gerade für die religiöse Einstellung, die uns mit einer Grunderfahrung konfrontiert, in der sich gerade die beiden Polaritäten, die wir dargestellt haben, in ihrer ganzen Kraft manifestieren: Der Gott, der sich offenbart, ist auch der Gott, der sich verbirgt; der Gott, der Barmherzigkeit ist, ist auch der Gott des Gerichts oder, um es mit Manzoni zu sagen, ein Gott, der zugleich „*atterra e suscita, che affanna e che consola*“, „Der Gott, der niederdrückt und hebt, Der Leiden fügt und Tröstung auch“ nach der Übersetzung Goethes. Aus diesem Grund taucht in meinen Schriften und auch in einem umfangreichen gemeinsamen Werk, das ich zusammen mit den schon erwähnten Freunden veröffentlicht habe, die Metapher (in Gen 32, 23–33) des Kampfes Jakobs mit dem Engel oft wieder auf, als eine Metapher, die die gespannte Beziehung, die zwischen Philosophie und Religion, zwischen menschlicher Endlichkeit und der Unendlichkeit Gottes besteht, suggerieren kann³⁹. Eine Beziehung, die ebenfalls ein Kampf ist, aber weder Gewinner noch Verlierer kennt, die also das *Aut-aut* erlebt, ohne dem Gleichgewicht eines möglichen *Et-et* zu entkommen, oder, anders gesagt, die die Härte des Daseins erfährt, aber auch jene endliche Existenz schützt, die uns gegeben ist und die uns betrifft, um auf einen Begriff zurückzugreifen, der mir lieb und für meine Philosophie wichtig ist, mit einer „metaphysischen Zärtlichkeit“, die das Endliche in seiner Öffnung zur Unendlichkeit hält, ohne es jemals aufzuheben.

39 PERONE (et al.), *In lotta con l'Angelo*, 1989.

TEXTNACHWEISE

Kap. 1: *Die Wahl der Philosophie nach Fichte* (übersetzt von Horst Seidl) von Luigi Pareyson in *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen* (H. Kuhn zum 65. Geb.), hrsg. von F. Wiedmann, Verlag Anton Pustet, München 1964, 30–60, später in Luigi Pareyson, *Opere Complete*, Vol. 16, Mursia, Milano 2017, 196–221. Dem Verlag Anton Pustet danken wir für die Erlaubnis zum Wiederabdruck.

Kap. 2: *Das Staunen der Vernunft nach Schelling* (übersetzt von Grit Fröhlich), von Luigi Pareyson ursprünglich in Form eines Vortrags am 17. Dezember 1979 am Istituto Italiano per gli Studi Filosofici gehalten. Die Kurzfassung erschien unter dem Titel: *Lo stupore della ragione in Schelling* in *Informazione filosofica*, 4 (1991), 7–12. Dem Herausgeber der Zeitschrift Prof. Silvio Bolognini danken wir für die Erlaubnis zur Übersetzung. Eine stark erweiterte und mit Nachweisen versehene Fassung dieses Beitrags findet sich in der Festschrift anlässlich Pareysons 60. Geburtstags, hrsg. von C. Ciancio, *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, 137–180; später unter dem Titel: *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere* auch in L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 385–437. Die hier vorliegende deutsche Übersetzung beruht auf der ursprünglichen Kurzfassung, vereinzelt ergänzt durch Stellen der Langfassung.

Kap. 3: *Philosophie der Freiheit* (übersetzt von Reinhard Lauth) von Luigi Pareyson in *Philosophisches Jahrbuch*, 98 (1991), 93–105; ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: *Filosofia della libertà, Il melangolo*, Genova 1989; später in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 463–478. Dem Verlag Herder danken wir für die Erlaubnis zum Wiederabdruck.

Kap. 4: *Die religiöse Erfahrung und die Philosophie* (übersetzt von Gianluca De Candia) von Luigi Pareyson ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario Filosofico*, 1 (1985), 7–52. Eine leicht revidierte Fassung findet sich in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 85–149. Dem Verlag Mursia danken wir für die Erlaubnis zur Übersetzung.

Kap. 5: *Betrachtung des Schönen und Produktion von Formen* (übersetzt von Martine Lorenz Bourjot) von Luigi Pareyson in *Ästhetik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt* 1979, 52–70; ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: *Contemplation du beau et production de formes*, in *Revue internationale de Phi-*

osophie 9 (1955), 16–32. Dem Verlag Felix Meiner danken wir für die Erlaubnis zum Wiederabdruck.

Kap. 6: *Sozialität der Philosophie* (übersetzt von Norbert Bickert) von Luigi Pareyson, in *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, hrsg. von F. Bianco, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1993, 47–62; ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel: *Socialità della filosofia*, in *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Giannini, Napoli 1976, 684–691. Dem Verlag Karl Alber danken wir für die Erlaubnis zum Wiederabdruck.

Der Herausgeber hat sich den schon vorliegenden Übersetzungen gegenüber konservativ verhalten und nur wenn nötig diese modifiziert.

LITERATURVERZEICHNIS

Originaltexte

PAREYSON, Luigi

- Note sulla filosofia dell'esistenza, in *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno XIX, Seconda Serie, 1938, 407–438.
- La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers, Loffredo, Napoli 1939 (1940²; 1997³), 130 S.
- L'esistenzialismo di Karl Barth, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 3–4 (1939), 404–356.
- Nota kierkegaardiana, in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1 (1939), 53–68.
- La ricerca filosofica; significato, presupposti, limiti. Il significato della ricerca filosofica e l'esistenzialismo, in *Archivio di filosofia*, 4 (1939), 293–308.
- Genesi e significato dell'esistenzialismo, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 5 (1940), 326–337.
- Idealismo ed esistenzialismo, in *Studi filosofici*, 2 (1941), 151–169.
- Panorama dell'esistenzialismo, in *Studi filosofici*, 2 (1941), 193–204.
- Preesistenzialismo di Armando Carlini, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 4 (1941), 226–246; 306–335; 1–2 (1942), 76–92: später als Buch beim Verlag Sansoni, Firenze 1941, 84 S.
- L'esistenzialismo soddisfa l'esigenza spiritualistica?, in *Atti del XIV Congresso Nazionale di Filosofia*, Bocca, Milano 1941, 499.
- La ricerca filosofica: significato, presupposti, limiti. Il significato della ricerca filosofica e l'esistenzialismo, in A. Guzzo (a cura di), *La ricerca filosofica*, Tipografia Agostiniana, Roma 1941, I–XVI, I–II e IV–VII.
- Angoscia o rischio?, in *Il lambello*, 6 (25.1.1941), 6.
- Guerra di continenti, in *Gioventù del Littorio*, 2 (1941), Dic., 3 f.
- La dialettica della crisi nell'esistenzialismo, in *Archivio di filosofia*, 1–2 (1942), 124–125.
- Liberalismo, Risorgimento e Fascismo, in *Gioventù Canelese*, 4 (1942), Feb., 4 f.
- Studi sull'esistenzialismo, Sansoni, Firenze 1943 (1950²; 1971³; 1973⁴).
- Il concetto del tempo, in *Archivio di filosofia*, 3–4 (1943), 360–372.
- La pace, in *L'Italia libera* (ed. piemontese, straordinaria) (21.8.1943), 2 [Anonym, vermutlich von Pareyson].
- La riforma della scuola e del costume, in *L'Italia libera*, Roma, suppl. al num 18 (20.2.1944), 1 [Anonym, mit Sicherheit von Pareyson].
- Appello ai maestri italiani, in *L'Italia libera*, Roma, suppl. al num 18 (20.2.1944), 1 f.
- L'unione degli educatori, in *L'Italia libera*, Roma, suppl. al num 18 (20.2.1944), 2 [Anonym, mit Sicherheit von Pareyson].
- Problema preliminare: la epurazione, in *L'Italia libera*, Roma, suppl. al num 18 (20.2.1944), 2 [Anonym, mit Sicherheit von Pareyson].
- Il Partito d'Azione, in *L'Italia libera*, Roma, suppl. al num 18 (20.2.1944), 3 [Anonym, wahrscheinlich von Pareyson].
- La scuola media, in *L'Italia libera*, Roma, suppl. al num 18 (20.2.1944), 3 [Anonym, mit Sicherheit von Pareyson].

- Concetto di libertà, in *Giustizia e Libertà. Notiziario dei patrioti delle Alpi Cozie*, 1 (1944), 1 [Anonym, wahrscheinlich von Pareyson].
- Aspetti attuali del problema della scuola, Partito d'Azione, Torino 1945 (Magg.), 56 S.
- Storia delle dottrine politiche moderne, Partito d'Azione, Torino 1945 (Giugn.), 5 S.
- Socialismo e comunismo, Partito d'Azione, Torino 1945 (Giugn.), 5 S.
- J. G. Fichte, *Rivendicazione della libertà di pensiero*, übersetzt und eingeleitet von Pareyson, Chiantone, Torino 1945, 188 S.
- Corso di estetica, Gheroni, Torino 1946 [Vorlesungsskript].
- Arte e persona, in *Rivista di filosofia*, 1-2 (1946), 18-37.
- J. F. Fichte, *Prima introduzione alla dottrina della scienza*, übersetzt von Pareyson, in *Rivista di filosofia*, 3-4 (1946), 175-203.
- Vita, arte, filosofia, Istituto di filosofia, Torino 1947, 152 S. [Vorlesungsskript].
- L'affermazione cristiana del concetto di persona, in *Filosofia e cristianesimo*, Marzorati, Milano 1947, 299-323.
- Torino non ha atteso Sartre, anzi lo ha liquidato, in *Fiera letteraria* 17 (24.4.1947), 11.
- Esistenzialismo e umanesimo, in *Atti del Congresso internazionale di Filosofia*, vol. II, Castellati, Milano 1948, 395-398.
- Esistenzialismo e umanesimo, Castellati, Milano 1948, 4 S.
- Nuovi sviluppi del pensiero di Jaspers, in *Rivista di filosofia*, 4 (1948), 326-367.
- Il punto di partenza della ricerca filosofica, in *Attualità filosofiche*, Liviana, Padova 1948, 123-126.
- J. Locke, *Due trattati sul governo* col „Patriarca“ di R. Filmer, übersetzt und eingeleitet von Pareyson, UTET, Torino 1948, 556 S.
- Heidegger, Martin, *ad vocem*, in *Enciclopedia Italiana*, Appendice II, 2. voll., Istituto della Enciclopedia Italiana 1948.
- Husserl, Edmund, *ad vocem*, in *Enciclopedia Italiana*, Appendice II, 2. voll., Istituto della Enciclopedia Italiana 1948.
- Jaspers, Karl, *ad vocem*, in *Enciclopedia Italiana*, Appendice II, 2. voll., Istituto della Enciclopedia Italiana 1948.
- L'estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant, Istituto di Filosofia, Torino 1949, 242 S. [Vorlesungsskript].
- L'estetica dell'idealismo tedesco. II. Schiller, Istituto di Filosofia, Torino 1949, 228 S. [Vorlesungsskript].
- El existencialismo espejo de la conciencia contemporánea, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1949, 36 S.
- Possibilità di un esistenzialismo cristiano, in *Archivio di filosofia*, 1 (1949), 61-68.
- Sobre el concepto de persona, in *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1949, vol. II., 1079-1083.
- Studi sull'estetica del Settecento. I. La dottrina vichiana dell'ingegno, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, Torino 1949, 82-115.
- Esistenza e persona, Taylor, Torino 1959, 342 S. (1960²; 1966³; 1970⁴; 1985⁵; 1992⁶).
- Fichte, Edizioni di Filosofia, Torino 1950, LXVIII + 328 S. (später unter dem Titel: Fichte. Il sistema della libertà, Mursia, Milano 1976, 424 S.).
- Il verisimile nella poetica di Aristotele, Università di Torino 1950, 32 S.
- L'estetica dell'idealismo tedesco, Edizioni di filosofia, Torino 1950, XXXII + 408 S.
- Arte e conoscenza. Intuizione e interpretazione, in *Filosofia*, 2 (1950), 238-267.
- Il congresso di Mendoza, in *Filosofia*, 2-3 (1950), 455-461.
- Contemplazione e bellezza, in *Filosofia*, 2-3 (1950), 399-430.
- Relazione riassuntiva delle discussioni svoltesi nel primo convegno dei filosofi cristiani dell'alta Italia; il convegno dei filosofi cristiani, in *Il Primo Convegno*, 22/24 ottobre 1945, Liviana, Padova 1950, 45-60.

- La declinazione del finito nella prima dottrina della scienza di Fichte, in *Filosofia*, 2 (1950), 13-40.
- Fichte, Schelling e un sonetto del Petrarca, in *Filosofia*, 2 (1950), 611-614.
- Schelling e Fichte, in *Filosofia*, 2-3 (1950), 331-354.
- J. G. Fichte, *La seconda dottrina della scienza (1798)*, übersetzt und eingeleitet von Pareyson, in *Rivista di filosofia*, 2 (1950), 191-202.
- Pensamiento filosofico contemporáneo: Existencialismo 1939, Universidad de San Carlos de Guatemala, San Carlos 1951, XXV S.
- L'estetica di Antonio Aliotta, Edizioni di Filosofia, Torino 1951, 12 S.
- La libertà nella natura, in *Umana* 3 (30.11.1951), 25 S.
- Sui fondamenti dell'estetica, in *Estetica. Atti del VII convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari*, Liviana, Padova 1951, 266-275.
- Libertà e peccato, in *La Rocca* (15.1.1952), 5.
- Libertà e peccato nell'esistenzialismo, in *Esistenzialismo e Cristianesimo*, Pro Civitate Christiana, Assisi 1952, 67-88.
- Unità della filosofia, in *Filosofia*, 4 (1952), 83-96 (später bei Edizioni di Filosofia, Torino 1951, 16 S.).
- Il cinema e la libertà della cultura, in *Rassegna del film*, 6 (1952), 13-15.
- Arte e vita, in *Estetica e Cristianesimo*, Pro Civitate Christiana, Assisi 1953, 9-32.
- La connaissance d'autrui, in *Acte di XI^{ème} Congrès International de Philosophie*, vol. VII, North-Holland Publishing Company-Nauwelaerts, Amsterdam-Louvain 1953, 224-229.
- Il concetto dell'interpretazione nell'estetica crociana, in *Rivista di filosofia*, 3 (1953), 278-299.
- Formazione dell'opera d'arte, in *Filosofia*, 5 (1953), 84-96.
- Lettura, interpretazione e critica dell'opera d'arte, in *Filosofia*, 5 (1953), 529-574.
- La mia prospettiva estetica, in *La mia prospettiva estetica*, Morcelliana, Brescia 1953, 151-166.
- Stile, contenuto e materia dell'opera d'arte, in *Filosofia*, 5 (1953), 195-226.
- Struttura della formatività, in *Il problema della filosofia oggi*, Bocca, Roma/Milano 1953, 397-401.
- The Unity of Philosophy, übers. von A. Di Lascia, in *Cross Currents*, 4 (1953), 57-69.
- Prefazione e conclusione, in G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Bari 1953, 7-19; 145-154.
- Se la verità è una sola, perché le filosofie sono molte e diverse? In *Cultura moderna*, 8 (1953), 12-14.
- Estetica. Teoria della formatività, Edizioni di Filosofia, Torino 1954, XX + 304 S. (1960²; 1974³; 1988⁴).
- Aspetti del processo artistico, in *Filosofia*, 6, 2 (1954), 267-274.
- Compiutezza dell'opera d'arte, in *Filosofia*, 6, 2 (1954), 275-309.
- Esemplarità dell'opera d'arte, in *Filosofia*, 6, 3 (1954), 349-382.
- L'etica di Augusto Guzzo, in *Filosofi d'oggi*. Augusto Guzzo, Edizioni di Filosofia, Torino 1954, 55-86.
- L'arte nella vita spirituale, in *Filosofia*, 7, 1 (1955), 47-85.
- Contemplation du beau et production de forms, in *Revue international de Philosophie*, 9 (1955), 16-32.
- Caratteri originali dell'estetica di Stefanini, in *Rivista di estetica*, 2 (1956), 29-41.
- Intenzioni, in *Rivista di Estetica*, 2 (1956), 1f.
- L'interpretazione dell'opera d'arte, in *Rivista di Estetica*, 3 (1956), 71-77.
- L'estetica giovanile di Goethe, Lit. A. Viretto, Torino 1957, 160 S. [Vorlesungsskript].
- Critica e lettura, in *Rivista di Estetica*, 2 (1957), 261-266.
- La materia dell'arte, in *Rivista di Estetica*, 2 (1957), 162-181.
- Prime poesie goethiane sull'arte, in *Rivista di Estetica*, 3 (1957), 346-373.
- L'interpretazione dell'opera d'arte, in *Atti del terzo congresso internazionale di Estetica*, Edizioni della rivista di Estetica, Torino 1957, 183-189.

- L'estetica preclassica di Goethe, Lit. A. Viretto, Torino 1958, 18 S. [Vorlesungsskript].
 Considerazioni sul concetto dell'arte, in *Rivista di Estetica*, 3 (1958), 321-337.
 Filosofia della persona, in *La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo*, Arethusa, Asti 1958, 303-317.
 Forma, organismo, astrazione, in *Rivista di Estetica*, 2 (1958), 272-282.
 Metrica e poetica, in *Rivista di Estetica*, 1 (1958), 95-101.
 Rezension von: J. P. Eckermann, *Colloqui con il Goethe*; von G. Sichert, *Das Weimarer Liebhabertheater unter Goethes Leitung* und von P. Menzer, *Goethes Ästhetik*, in *Rivista di Estetica*, 1 (1958), 130-134.
 Schiller, Johann Christoph Friedrich, *ad vocem*, in *Enciclopedia filosofica*, hrsg. vom Centro di studi filosofici di Gallarate, 4 voll., Sansoni, Firenze 1957-1958.
 Virasoro, Miguel Angel, *ad vocem*, in *Enciclopedia filosofica*, hrsg. vom Centro di studi filosofici di Gallarate, 4 voll., Sansoni, Firenze 1957-1958.
 Young, Edward, *ad vocem*, in *Enciclopedia filosofica*, hrsg. vom Centro di studi filosofici di Gallarate, 4 voll., Sansoni, Firenze 1957-1958.
 Il concetto di abitudine, Lit. A. Viretto, Torino 1959, 128 S. [Vorlesungsskript].
 L'estetica di Paul Valéry. Problemi di estetica contemporanea, Lit. A. Viretto, Torino 1959, 192 S. [Vorlesungsskript].
 Arte e storia, in *Rivista di Estetica*, 3 (1959), 340-360.
 Esecuzione dell'opera d'arte, in *Humanitas*, 12 (1959), 877-888.
 Jugement et interprétation, in *Il giudizio estetico*, Edizioni della Rivista di Estetica, Padova 1959, 71-78.
 Personalità e socialità dell'arte, in *Rivista di Estetica*, 2 (1959), 197-218.
 Carattere storico e metafisico della filosofia, in *Atti del IV Convegno di assistenti universitari di filosofia*, Padova 1959, 1 f.
 L'estetica di Goethe e il viaggio in Italia, Lit. A. Viretto, Torino 1960, 132 S. [Vorlesungsskript].
 Compiti dell'estetica, in *Rivista di Estetica*, 2 (1960), 173-189.
 Interprétation et jugement. Résumé, in *Revue d'Esthétique*, 4 (1960), 448-456.
 La contemplation de la forme, in *Actes du IV^{ème} Congrès international d'Esthétique*, Athènes 1960, 10 S.
 L'estetica di Novalis, Lit. A. Viretto, Torino 1961, 134 S. [Vorlesungsskript].
 L'estetica e i suoi problemi, Marzorati, Milano 1961, 410 S.
 L'estetica di Schiller, Lit. A. Viretto, Torino 1962, 160 S. [Vorlesungsskript].
 Le regole secondo Valéry, in *Rivista di Estetica*, 2 (1962), 229-259.
 La prima estetica classica di Goethe, Gheroni, Torino 1963, 196 S. [Vorlesungsskript].
 Potere e responsabilità dell'artista, in *Potere e responsabilità*, Morcelliana, Brescia 1963, 309-321.
 Situación y libertad, in *Momorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. El problema del Hombre*, vol. III., Universidad Nacional Autónoma de México, México 1963, 295-298.
 I teorici dell'*Ersatz*, in *De Homine*, 5-6 (1963), 245-251.
 L'estetica di Schelling, Giappichelli, Torino 1964, 188 S. [Vorlesungsskript].
 I problemi dell'estetica oggi, in P. Nardi (a cura di), *Arte e Cultura Contemporanea*, Sansoni, Firenze 1964, 623-639.
 Tradicion et Innovation, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 5 (1964), 225-229.
 Die Wahl der Philosophie nach Fichte, übers. von H. Seidlm, in *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen* (H. Kuhn zum 65. Geb.), hrsg. von F. Wiedmann, Anton Pustet, München 1964, 30-60.
 L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero, Giappichelli, Torino 1965, 228 S. [Vorlesungsskript].
 Teoria dell'arte. Saggi di estetica, Marzorati, Milano 1965, 208 S.

- Due massime goethiane sull'arte, in *Rivista di Estetica*, 2 (1965), 249–255.
- Pensiero espressivo e pensiero rivelativo, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 2 (1965), 177–190.
- I limiti della libertà, in *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Echter, Würzburg 1965, 120–128.
- L'etica di Pascal, Giappichelli, Torino 1966, 196 S. [Vorlesungsskript].
- Conversazioni di estetica, Mursia, Milano 1966, 192 S.
- I problemi dell'estetica, Marzorati, Milano 1966, 240 S.
- Il pensiero di Giacomo Soleri, in *A Giacomo Soleri. Nel III° Anniversario della morte*, Istituto Magistrale, Saluzzo 1966, 29–36.
- Suono e senso secondo Valéry, in *Rivista di Estetica*, 1 (1966), 56–98; 209–257.
(mit G. Vattimo), Il problema estetico, in *Studio e insegnamento della filosofia*, vol. I. AVE, Roma 1966, 251–280.
- Il pensiero etico di Dostoevsky, Giappichelli, Torino 1967, 198 S. [Vorlesungsskript].
- Elogio della filosofia, in *Le conferenze dell'Associazione culturale italiana*, 19 (1967), 43–58.
- Filosofia e ideologia. Introduzione, Comunicazione, Conclusione della discussione, in *Ideologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1967, 21–22; 363–407.
- L'iniziativa morale, Giappichelli, Torino 1969, 158 S. [Vorlesungsskript].
- Etica ed estetica di Schiller, Giappichelli, Torino 1969, 182 S. [Vorlesungsskript].
- Valori permanenti e storia, in *I valori permanenti nel divenire storico*, Istituto Accademico di Roma, Roma 1969, 13–27.
- Schiller, Johann Christoph Friedrich, *ad vocem*, in *Enciclopedia filosofica*, hrsg. vom Centro di studi filosofici di Gallarate, 4 voll., Sansoni, Firenze 1967.
- Virasoro, Miguel Angel, *ad vocem*, in *Enciclopedia filosofica*, hrsg. vom Centro di studi filosofici di Gallarate, 4 voll., Sansoni, Firenze 1967–1969².
- Essere e libertà, Giappichelli, Torino 1970, 44 S. [Vorlesungsskript].
- Originarietà dell'interpretazione, in *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift für Hans-Georg Gadamer, Mohr, Tübingen 1970, 353–366.
- Recenti edizioni di Fichte, in *Cultura e Scuola*, 35 (1970), 109–120.
- Relatività e assolutezza della morale, in *Giovedì culturali*, Scuola di Applicazione d'Arma di Torino, 1969–1970, 133–150.
- Ultimi sviluppi dell'Esistenzialismo, in *Terzoprogramma*, 3 (1970), 15–24.
- L'etica di Kierkegaard nella „Postilla“, Giappichelli, Torino 1971, 130 S. [Vorlesungsskript].
- Verità e interpretazione, Mursia, Milano 1971 (1972³; 1982³; 1991⁴), 262 S.
- Giovanni Amedeo Fichte, Einleitung, Bibliographie und Anthologie, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVII, Marzorati, Milano 1971, 847–1113.
- Federico Guglielmo Schelling, Einleitung, Bibliographie und Anthologie, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVIII, Marzorati, Milano 1971, 1–340.
- Il mondo dell'arte, in *Terzoprogramma*, 3 (1971), 24–34.
- L'ouvre d'art et son public, in *Proceedings of the sixth international congress of aesthetics at Uppsala 1968*, Figura, Uppsala 1972, 37–43.
- Il poeta e la morte in Novalis, in *Rivista di Estetica*, 2 (1972), 145–161.
- P. Martinetti, *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, hrsgs. und eingeleitet von L. Pareyson, Armando, Roma 1972, 320 S.
- P. Martinetti, *Ragione e fede. Saggi religiosi*, hrsgs. und eingeleitet von L. Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, XVI + 596 S.
- Attualità di Martinetti, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 1 (1972–1973), 27–35.
- L'ora delle fate, in *Andrea De Benedetti, pittore*, Galleria Gian Ferrari, Firenze 1973, 3–10.

- Les tâches de l'esthétique, übers. von D. Giovannangeli, in *Approches de l'art, Mélanges d'esthétique et de sciences de l'art offerts à Arsène Soreil, La Renaissance du Livre, Bruxelles* 1973, 31–41.
- L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica, Marzorati, Milano 1974, 296 S.
- Storicità e normatività della morale, in *Miscellanea di scritti filosofici in memoria di S. Caramella, Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, suppl. 7, Torino* 1974, 239–250.
- F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, hrsg., eingeleitet und z. T. übersetzt von L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, 228 S.
- F. W. J. Schelling. Presentazione e antologia, hrsg., eingeleitet und z. T. übersetzt von L. Pareyson Marietti, Torino 1975².
- Minima Schellingiana, in *Kant-Studien*, 66 (1975), 231–241.
- Rettifiche sull'esistenzialismo, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini, vol. I., Vita e Pensiero, Milano* 1975, 227–247.
- Un inedito distico latino di Schelling, in *Filosofia*, 27 (1976), 47–56.
- Socialità della filosofia, in *Scritti in onore di Cleto Carbonara, Giannini, Napoli*, 1976, 684–691.
- Presentazione, in M. F. Sciacca, *Il magnifico oggi, Città Nuova, Roma* 1976, I–L.
- Parlano i filosofi italiani: Luigi Pareyson, intervista a cura di V. Verra, in V. Verra (a cura di), *La filosofia dal 1945 ad oggi, ERI, Torino* 1976, 493–497.
- L'“altro” esistenzialismo, intervista a cura di G. P. Conti, in *Gazzetta del Popolo* (23.1.1976), 3.
- L'estetica musicale di Schiller, in *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti, vol. V., Giuffrè, Milano* 1977, 725–756.
- Una poesia infantile di Schelling, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, 1976–1977*, 323–329.
- Filosofia e verità, intervista a cura di M. Serra, in *Studi cattolici*, 193 (1977), 171–179.
- Schellingiana rariora, hrsg. und eingeleitet von L. Pareyson, Bottega di Erasmo, Torino 1977, 736 S.
- L'esperienza della libertà in Dostoevsky, in *Filosofia*, 29 (1978), 1–16.
- La nuova edizione storico-critica di Schelling, in *Filosofia*, 30 (1979), 45–90.
- Lo stupore della ragione in Schelling, in *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, hrsg. von C. Ciancio, Mursia, Milano 1979, 137–180.
- L'ambiguità dell'uomo in Dostoevsky, in *Giornale di Metafisica*, 2 (1980), 69–84.
- La dimensione della libertà in Dostoevsky, in *Dostoevsky nella coscienza di oggi, Sansoni, Firenze* 1981, 107–121.
- La sofferenza inutile in Dostoevsky, in *Giornale di Metafisica*, 4 (1982), 123–170.
- Karl Jaspers, Marietti, Casale Monferrato 1983², XL + 220 S.
- Etica ed estetica di Schiller, Mursia, Milano 1983, 206 S.
- Tre lettere inedite di Schelling, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 117 (1983), 37–52.
- L'estetica di Kant. Lettura della „Critica del Giudizio“, Mursia, Milano 1984, 238 S.
- Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà, in *Giornale di Metafisica*, 6 (1984), 283–314.
- Filosofia ed esperienza religiosa, in *Annuario filosofico*, 1 (1985), 7–52.
- La filosofia e il problema del male, in *Annuario filosofico*, 2 (1986), 7–69.
- Pensiero ermeneutico e pensiero tragico, in *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma/Bari 1986, 134–141.
- Prefazione, in R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Guida, Napoli 1986, 7–21.
- Commemorazione di Augusto Guzzo, in *Annuario filosofico*, 3 (1987) 255–266.
- Pointless Suffering in *The Brothers Karamazov*, übers. von E. Hughes, in *Cross Currents*, 37, 1987, 271–286.
- Filosofia tedesca dell'Ottocento e Novecento, hrgs. von L. Pareyson, Mursia, Milano 1987, 184 S.

- Filosofia dell'interpretazione, antologia a cura di M. Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, 248 S.
- Un discorso temerario: il male in Dio, in *Annuario filosofico*, 4 (1988), 7–55.
- La filosofia difronte al male, in G. Ferretti (a cura di), *La ragione e il male*, Marietti, Genova 1988, 19–43.
- Discussione; Tavola rotonda finale, ebd., 48–52; 232 f.; 261–265.
- Il superamento dell'ateismo in Dostoevsky, in *La filosofia contemporanea difronte all'esperienza religiosa*, Pratiche, Parma 1988, 269–286.
- La tortura della rosa. Da Borges a Heidegger, in *Il Giornale Nuovo* (13.4.1988), 165–167.
- Nell'orbita del sole nero. La malinconia da Zenone a Schelling, in *Il Giornale Nuovo* (6.9.1988), 3.
- Libertà paradossale. A proposito di un racconto di Singer, in *Il Giornale Nuovo* (13.12.1988), 3.
- Filosofo nel mistero del male, intervista a cura di S. Quinzio, in *La Stampa* (26.10.1988), 3.
- Filosofia della libertà, il melangelo, Genova 1989 (1990²; 1995²), 40 S.
- Heidegger: la libertà e il nulla, in *Annuario filosofico*, 5 (1989), 9–29.
- Le „Lectures dei Vangeli“ di Antonio Maddalena, in *Filosofia*, 40 (1989), 127–137.
- La pipa e il pendolo. Tempo ed eternità in filosofia e letteratura, in *Il Giornale Nuovo* (29.1.1989), 3.
- Dio è morto, fatevi Dei. Un filosofo ai confini della teologia: Wilhelm Weischedel e il post-nichilismo, in *Il Giornale Nuovo* (12.2.1989), 1.
- Di libero arbitrio non di servo encomio. Erasmo e il dilemma tra Papa e Lutero, in *Il Giornale Nuovo* (26.2.1989), 1.
- Così ci parlò Zarathustra. La cultura italiana e Nietzsche: il silenzio di Gentile, il distacco di Croce, l'interesse di Rensi, in *Il Giornale Nuovo* (9.4.1989), 1.
- La tragedia della libertà. Il saggio di Rozanov su Dostoevsky, in *Il Giornale Nuovo* (1.6.1989), 3.
- La divina impotenza. A proposito di un saggio di Hans Jonas, in *Il Giornale Nuovo* (25.7.1989), 3.
- Dio esiste, io l'ho pensato. La vita e la filosofia di Sant'Anselmo, in *Il Giornale Nuovo* (3.9.1989), 1.
- Aspettando l'ultimo Dio. Nel centenario di Martin Heidegger pubblicato in Germania il fondamentale „Sull'evento“, in *Il Giornale Nuovo* (8.10.1989), 1.
- L'abisso della libertà. L'ultima lezione di Pareyson, in *Il Giornale Nuovo* (16.10.1989), 3.
- Addio ideologia, il pensiero torna all'uomo, in *Corriere della Sera* (29.1.1989), 21.
- Nuova identità al pensatore con vocazione, in *Corriere della Sera* (26.9.1989), 17.
- Heidegger: la libertà e il nulla, *ESI*, Napoli 1990, 56 S.
- Alle radici del Male, intervista a cura di F. Marcoaldi, in *la Repubblica* (4.1.1990), 30.
- Io, filosofo della libertà, intervista a cura di R. Righetto, in *Avvenire* (28.2.1990), 15.
- Il mio 10 giugno 1940, intervista a cura di E. Ferrero, in *La Stampa* (10.6.1990), 2.
- Dmitrij confuta Ivan, a cura di G. Riconda, in *Annuario filosofico*, 7 (1991), 11–30.
- Lo stupore della ragione in Schelling, in *Informazione filosofica*, 7 (1991), 7–12.
- Nichilismo e cristianesimo, intervista a cura di F. Vercellone, in *Annuario filosofico*, 7 (1991), 31–34.
- La Philosophie de la Mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan (Munich 1835–1836) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845–1846), a cura di L. P. e M. Pagano, Einleitung von M. Pagano, Mursia, Milano 1991.
- La „domanda fondamentale“: „Perché l'essere piuttosto che il nulla?“, a cura di F. Tomatis, in *Annuario filosofico*, 8 (1992), 9–36.
- Interpretazione e libertà, intervista a cura di S. Givone, in G. Vattimo (Ed.), *Filosofia '91*, Laterza, Roma/Bari 1992, 3–9.
- Prospettive di filosofia contemporanea, hrsg. und eingeleitet von A. De Maria, Mursia, Milano 1993, 384 S.
- Dostoevsky. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa, hrsg. und eingeleitet von G. Riconda und G. Vattimo, Einaudi, Torino 1993 (1994²), 244 S.
- La natura tra estetica e ontologia, a cura di F. Tomatis, in *Annuario filosofico*, 9 (1993), 9–23.

- Una nuova dialettica – sul problema del male – Inferno, a cura di F. Tomatis, in *Paradosso*, 6 (1993), 161–181.
- L. Pareyson – X. Tilliette, Una corrispondenza filosofica, a cura di G. Riconda, in *Annuario filosofico*, 9 (1993), 27–34.
- Essere e libertà. Il principio e la dialettica, a cura di G. Riconda e F. Tomatis, in *Annuario filosofico*, 10 (1994), 11–88.
- Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza, mit einem Vorwort von G. Riconda und G. Vattimo, hrsg. von A. Magris – G. Riconda – F. Tomatis, Einaudi, Torino 1995, 480 S.
- Unità della filosofia, a cura di M. Ravera, in *Filosofia e teologia*, 1 (1995), 65–79.
- Tre lettere inedite di Pareyson su personalismo, esistenzialismo e meditazione sull'arte, in F. P. Ciglia, *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995, 311–318.

Seit 2001 erscheinen bei dem Verlag Mursia (Mailand) die Gesammelten Werke (*Opere complete*) von Luigi Pareyson, hrsg. vom Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson. Der Katalog der Werke kann unter folgendem Link abgerufen werden: <https://www.centrostudipareyson.it/OpComp.html>

Übersetzungen

- PAREYSON, Luigi: *Verità e interpretazione*, Ugo Mursia Editore, Milano 1971.
- *Brasilianisches Portugiesisch*:
Verdade e Interpretação, tradução de Maria Helena Nery Garcez e Sandra Neves Abdo, Martins Fontes, São Paulo 2005.
 - *Englisch – USA*:
Truth and Interpretation, translated and with an introduction by Robert T. Valgenti; revised and edited by Silvia Benso; foreword by Gianni Vattimo, (Series in Contemporary Italian Philosophy), State University of New York Press, Albany 2013.
 - *Spanisch*:
Verdad e interpretación, traducción y estudio crítico de Constanza Giménez Salinas, Encuentro, Madrid 2014.
 - *Deutsch*:
Wahrheit und Interpretation, übersetzt von Gianluca De Candia (in Vorbereitung).
- PAREYSON, Luigi: *Conversazioni di estetica*, Ugo Mursia Editore, Milano 1966.
- *Spanisch*:
Conversaciones de estética, traducción de Zósimo González, Visor Libros, Madrid 1987.
 - *Französisch*:
Conversations sur l'esthétique, traduit et préfacé par Gilles A. Tiberghien (Bibliothèque de Philosophie), Edition Gallimard, Paris 1992.
- PAREYSON, Luigi: *Esistenza e persona*, Taylor Edizioni, Torino 1950.
- *Dänisch*:
Eksistens og person, oversat til dansk og med kommentarer af Jens Viggo Olavi Nielsen, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2011.

PAREYSON, Luigi: Filosofia della libertà, Il melangolo, Genova 1989.

– *Dänisch:*

Frihedens filosofi, på dansk ved Mads Nyegaard Outzen og Henrik Dresbøll; forord ved Søren Gosvig Olesen, efterskrift ved Per Aage Brandt, Basilisk, Ballerup 2005.

PAREYSON, Luigi: Dostoevsky. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa, Einaudi, Torino 1993.

– *Spanisch:*

Dostoevsky: Filosofía, novela y experiencia religiosa, traducción de Constanza Giménez Salinas, Encuentro, Madrid 2007.

– *Brasilianisches Portugiesisch:*

Filosofia, Romance e Experiência Religiosa, tradução de Maria Helena Nery Garcez, EDUSP, São Paulo 2012.

– *Deutsch:*

Dostoevsky. Philosophie, Roman und religiöse Erfahrung, übersetzt von Andrea Messner, mit einem Vorwort von Ugo Perone, Freigeist Verlag, Berlin 2021.

PAREYSON, Luigi: Ontologia della libertà: il male e la sofferenza, Einaudi, Torino 1995.

– *Französisch:*

Ontologie de la liberté: La souffrance et le mal, traduit et préfacé par Gilles A. Tiberghien, (Bibliothèque de Philosophie, collection philosophie imaginaire), Edition de l'Éclat, Paris 1998.

– *Kroatisch:*

Ontologija Slobode, preveo Dalibor Pribanić, filofska biblioteka Dimitrija Savića, Demetra, Zagreb 2005.

– *Brasilianisches Portugiesisch:*

Ontologia da Liberdade. O Mal e o Sofrimento, com tradução de Vinicius Honesko, Edições Loyola, São Paulo 2018.

PAREYSON, Luigi: Estetica. Teoria della formatività, Edizioni di Filosofia, Torino 1954.

– *Rumänisch:*

Estetica. Teoria formativității, trad. și prefață de Marian Papahagi, Editura Univers, București/Paris 1978.

– *Brasilianisches Portugiesisch:*

Estética: Teoria da formatividade, tradução de Ephraim Ferreira Alves, Vozes, Petrópolis 1993.

– *Französisch:*

Esthétique. Théorie de la Formativité, édition de Gilles A. Tiberghien, (Aesthetica), Éditions Rue d'Ulm, Paris 2007.

– *Polnisch:*

Estetyka: Teoria formatywności, przekład: Katarzyna Kasia – redakcja naukowa: Alicja Kuczynska, Universitas, Kraków 2009.

– *Spanisch:*

Estética. Teoría de la formatividad, traducción, introducción y edición de Cristina Coriasso Martín-Posadillo con un prólogo de Gianni Vattimo, Xorki, Madrid, 2014.

PAREYSON, Luigi: I problemi dell'estetica, Marzorati, Milano 1966.

– *Brasilianisches Portugiesisch:*

Os problemas da estética, tradução de Maria Helena Nery Garcez, Martins Fontes, São Paulo 1984.

- *Katalanisch*:
Els problemes actuals de l'estètica, traductor M. Josep Cuenca Ordinyana, (Collecció estètica & crítica), Publicacions de la Universitat de València, València 1997.

- PAREYSON, Luigi: L'estetica di Valéry (corso universitario 1958/59), Lit. A. Viretto, Torino 1959.
- *Französisch*:
L'esthétique de Paul Valéry, traduction et postface de Riccardo Pineri, Lecques, Théétète 2002.

- PAREYSON, Luigi: L'etica di Pascal (corso universitario 1965–66), Giappichelli, Torino 1966.
- *Spanisch*:
La ética de Pascal: Curso de Filosofía moral del año académico 1965–1966 en la Universidad de Turín, (Colección Persona), Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2015.

- PAREYSON, Luigi: Ausgewählte Schriften.
- *Englisch – USA*:
Existence. Interpretation, Freedom. Selected Writings, translated by Anna Mattei and edited by Diego Bubbio, (Contemporary European Cultural Studies), The Davies Group, Aurora 2009 [Contents: Part I: Existence; Part II: Knowledge; Part III: Truth, Interpretation and the Critique of Ideology; Part IV: Ontology of Freedom].

The Unity of Philosophy, in *Cross Currents*, 4 (1953), 57–69.

Pointless suffering in the Brothers Karamazov, in *Cross Currents*, 37 (1987), 271–286.

Literatur

- Eine vollständige Bibliographie bis 2003 über Luigi Pareyson bietet: TOMATIS, Francesco: Pareyson: vita, filosofia, bibliografia, Morcelliana, Brescia 2003, 125–171.
- AIME, Oreste: Luigi Pareyson e Paul Ricœur: ontologia e poetica della libertà, in *Filosofia e teologia*, 33 (2019), 348–375.
- Luigi Pareyson e Paul Ricœur: Filosofie della libertà, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, C. Ciancio – M. Pagano (a cura di), Mimesis, Milano 2020, 177–186.
- APPEL, Kurt: Il significato del mito nella filosofia di Pareyson e nella filosofia di Schelling, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 75–102.
- AUGUSTINUS, Aurelius: Opera omnia, Confessionum Libri Trecedim, MPL 32, Paris 1841.
- BACCARINI, Emilio: L'ontologia dell'inesauribile come fondamento di una logica dialogica, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 241–248.
- BAGETTO, Luca: La possibilità della scelta contraria, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, G. Riconda – E. Gamba (a cura di), Trauben, Torino 2010, 155–162.
- La libertà della fondazione tra moralità e ontologia, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 301–304.
- BANGERL, Wilhelm Johann: Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitgeschichte: Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs v. Balthasar, Lit Verlag, Berlin/Münster/Wien 2006.

- BARBARIĆ, Damir: Der Begriff der Freiheit bei Pareyson und Schelling, in *Annuario filosofico* 33 (2017), 121–138.
- BARTOLI, Gianpaolo: La persona tra libertà e decisione: Linee di ontologia del diritto nell'opera di Luigi Pareyson, Giuffrè, Milano 2006.
- Filosofia del diritto come ontologia della libertà: formatività giuridica e personalità della relazione a partire dall'opera di Luigi Pareyson, Nuova Cultura, Roma 2008.
 - L'interpretazione del diritto nella prospettiva estetica di Luigi Pareyson, Giappichelli, Torino 2010.
- BELLOCCI, Andrea: Implicanza degli opposti, aporia dell'identico: Luigi Pareyson interprete di Karl Barth, Lithos, Roma 2012.
- BENSO, Silvia: Lost in translation: Luigi Pareyson e gli studi pareysoniani in ambito anglosassone, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 195–207.
- (with SCHROEDER, Brian): Thinking the inexhaustible: art, interpretation and freedom in the philosophy of Luigi Pareyson, SUNY Press, Albany NY 2018.
- BETTI, Emilio: Teoria generale dell'interpretazione, 2 voll., Milano 1955 (dt. Übers.: Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Mohr, Tübingen 1967).
- BOTTURI, Francesco: Sulla libertà come inizio e scelta. Un confronto con l'ontologia pareysoniana, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 25–46.
- BOZZETTI, Mauro: Pareyson e Hegel, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 117–124.
- BÜHLER, Pierre: „La verità vi farà liberi“. Religione e libertà in Pareyson, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 61–72.
- CACCIARI, Massimo: Sull'interpretazione pareysoniana della Terza Critica, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 83–94.
- Ontologia della libertà. Osservazioni preliminari, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 15–23.
- CAMPA, Riccardo: Über die italienische Philosophie des 20. Jahrhunderts, in Ders., *Zwischen Italien und Deutschland. Zwei kulturwissenschaftliche Schriften*, Felix Meiner Verlag, 2005 Hamburg, 119–167.
- CANANZI, Daniele M.: Contributo all'estetica del diritto. Formatività ed ermeneutica della giuridicità a partire dalla riflessione di Luigi Pareyson, in *Annuario filosofico*, 30 (2014), 19–42.
- Formatività ermeneutica del diritto. Spunti sull'orizzonte attuale della riflessione pareysoniana, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 189–196.
- CANEVA, Claudia: Bellezza e persona: l'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson, Armando, Roma 2008.
- CANTILLO, Giuseppe: Esistenza, persona, verità. Dagli studi sull'esistenzialismo all'ermeneutica, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 23–51.
- CECCHINATO, Giorgia: Weder Historismus noch Hegelianismus. Fichte in der Existenzphilosophie Luigi Pareysons, in *Fichte-Studien* 38, 103–112.
- CESA, Claudio: Die Rezeption der Philosophie Fichtes in Italien, in *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung (= Spekulation und Erfahrung; II, 45)*, hrsg. von E. Fuchs – M. Ivaldo – G. Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 553–551.
- CHIODI, Pietro: *Banditi*, Einaudi, Torino 1975.
- CIANCIO, Claudio: Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione, Mursia, Milano 1984.
- Reminiscenze dell'originario ed estasi della ragione in Schelling, in *Annuario filosofico*, 2 (1986), 97–117.
 - Il paradosso della verità, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
 - Pascal contro Cartesio: l'altro inizio del moderno, in *L'incerto potere della ragione*, C. Ciancio – G. Pezzino (a cura di), CUECM, Catania 2005, 17–32.

- Del Male e di Dio, Morcelliana, Brescia 2006.
 - Libertà e dono dell'essere, Marietti, Genova-Milano 2009.
 - Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni, ed. insieme a G. Riconda, Trauben, Torino 2000.
 - Percorsi della libert , Mimesis, Milano 2012.
 - Das Tragische als Ursprung, Inhalt und Form der Philosophie, in *Das Tragische: Dichten und Denken. Literarische Modellierung eines „pensiero tragico“*, M. Menicacci (a cura di), Universit tsverlag Winter, Heidelberg 2016, 11–20.
 - (Ed.) *Ermeneutica e pensiero tragico. Studi in onore di Sergio Givone*, Il melangolo, Genova 2004.
 - Pareyson e l'ultimo Schelling, in *Annuario filosofico*, 24 (2008), 231–242.
 - Die Schelling-Rezeption der Turiner Schule, in *Philosophia Transalpina. Deutsch-italienische Wechselwirkungen in der Philosophie der Gegenwart*, Th. Buchheim – J. Noller (Hg.), Verlag Karl Alber, Freiburg i. B./München 2015, 179–192.
 - Filosofia ed escatologia nel pensiero di Schelling, in *Filosofia ed Escatologia*, C. Claudio – M. Pagano – E. Gamba (a cura di), Mimesis, Milano 2017, 289–304.
 - Attualit  e sviluppi del pensiero dell'ultimo Pareyson, in *Il pensiero della libert . Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 259–264.
- CIGLIA, Francesco Paolo: *L'ontologia della libert  di Luigi Pareyson. Un genitivo, due prospettive*, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libert *, 59–68.
- *Libert  per la differenza. Una rilettura del pensiero di Luigi Pareyson*, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 170–192.
- CODA, Piero – BUBBIO, P. Diego: *L'esistenza e il Logos: filosofia, esperienza religiosa, rivelazione*, Citt  nuova, Roma 2007.
- CONTI, Ermenegildo: *La verit  dell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2000.
- COPPOLINO, Santo: *Libert , pensiero tragico ed ermeneutica: saggio su Luigi Pareyson*, Falzea, Reggio Calabria 2005.
- CROCE, Benedetto: *Estetica come scienza dell'espressione e teoria generale*, Laterza, Bari 1902 (dt.  bers.: *Asthetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft. Theorie und Geschichte*,  bers. von H. Feist und R. Peters, Mohr Siebeck, Tübingen 1930).
- CUNICO, Gerardo: *Luigi Pareyson e Alberto Caracciolo*, in *Il pensiero della libert . Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 171–176.
- D'ANGELO, Paolo: *Il ruolo di Luigi Pareyson nell'estetica italiana del Novecento*, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 59–74.
- DE CANDIA, Gianluca: *Il Barocco postmoderno. L'enigmatica ribalta di un'epoca*, in *G. De Candia – A. Matteo – E. Salmann, Memorie italiane. Impressioni e impronte di un cammino teologico*, Cittadella, Assisi 2012, 123–146.
- *La teologia come riflessione sulla mediazione simbolica della realt *, in *L'interrogazione del Simbolo*, a cura di M. C. Bartolomei, Mimesis, Milano 2014, 205–228.
 - *Heiteres Spiel am Abgrund der Wahrheit. Das „Schwache Denken“ bei Umberto Eco und Gianni Vattimo und dessen Hintergrund in der Philosophie von Luigi Pareyson*, in *Annuario filosofico*, 34 (2018), 330–346.
 - *Vom unmöglichen zum potenziellen Christentum. Luigi Pareyson und die Philosophie als Hermeneutik der religiösen Erfahrung*, in *Theologie und Philosophie*, 93 (2018), 555–562.
 - *Der doppelte Auftakt des Gottesgedankens in der Moderne. Das Spiel von Endlich und Unendlich bei René Descartes und Blaise Pascal*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 140 (2018), 380–391.
 - *Der Anfang als Freiheit. Der Denkweg von Massimo Cacciari im Spannungsfeld zwischen Philosophie und Theologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B./München 2019.

- Ausgang vom Unbedingten: Schelling oltre criticismo e dogmatismo, in *Annuario filosofico* 36 (2020), im Druck.
- L'Inizio come indifferenza assoluta. Cacciari interprete di Schelling, in *Filosofia e Teologia*, (2020), 331–344.
- DE CAROLIS, Francesco: *Tenebre e luce: Luigi Pareyson e l'ontologia della libertà*, Diogene, Campobasso 2016.
- DE SANTIS, Andrea: *Offenbarung und Ästhetik. Über die Möglichkeit einer hermeneutischen Vermittlung anhand von Luigi Pareyson*, in *Theologie – Kunst – Ästhetik. Kommunikationschancen in Moderne und Gegenwart*, G. Larcher (Hg.), Lit Verlag, Berlin/Münster/Wien 2015, 37–46.
- DE STEFANIS, Elisa: *Resistenza e filosofia nel pensiero di Norberto Bobbio, Pietro Chiodi e Luigi Pareyson*, Apeiron ediciones, Madrid 2019.
- DI IASIO, Biagio, Luigi Pareyson: fede e ricerca filosofica, Andrea Pacilli, Manfredonia 2017.
- DI NINO, Maria Cristina: *La dialettica della libertà nell'ermeneutica di Luigi Pareyson: un dialogo con Hegel*, Mercurio, Vercelli 2007.
- DI NUOSCIO Enzo: *Luigi Pareyson: dalla ricerca filosofica alla pratica democratica*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 207–216.
- DOGLIANI, Mario: *Quale azione il pensiero rivelativo può esercitare nel mondo?*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 197–206.
- DUQUE, Felix: *Schelling, Pareyson, il male*, in *Annuario filosofico*, 24 (2008), 139–164.
- ECO, Umberto: *Il problema estetico in San Tommaso d'Aquino*, Edizioni di Filosofia, Torino 1956.
- *L'interpretazione dell'opera d'arte*, in *Il Verri* 1 (1958), 115–121.
- *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 1962 (dt. Übers.: *Das offene Kunstwerk*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973).
- *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980 (dt. Übers.: *Der Name der Rose*, Hanser, München 1982).
- *Il pendolo di Foucault*, Bompiani, Milano 1988 (dt. Übers.: *Das Foucaultsche Pendel*, Hanser, München 1989).
- *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990 (dt. Übers.: *Die Grenzen der Interpretation*, Hanser, München 1992).
- *L'isola del giorno prima*, Bompiani, Milano 1994 (dt. Übers.: *Die Insel des vorigen Tages*, Hanser, München 1995).
- *Kant o l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997 (dt. Übers.: *Kant und das Schnabeltier*, Hanser, München 2000).
- *Dall'estetica all'ontologia della libertà*, in *Annuario filosofico* 27 (2011), 41–57.
- *Pareyson vs Croce. Le novità dell'Estetica 1954*, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 41–57.
- EGGENSPERGER, Th. – ENGEL, U. – PERONE, U. (Hg.): *Italienische Philosophie der Gegenwart. Ein Überblick*, Karl Alber Verlag, Freiburg i. B./München 2004.
- ESTERBAUER, Reinhold: *Zu Andrea De Santis' „Offenbarung und Ästhetik. Über die Möglichkeit einer hermeneutischen Vermittlung anhand von Luigi Pareyson“*, in *Theologie – Kunst – Ästhetik*, 47–51.
- FABRIS, Adriano: *Luigi Pareyson: dalla libertà nell'interpretazione al senso della libertà*, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 69–78.
- *Luigi Pareyson e l'ambiguità dell'interpretazione*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 229–234.
- FERRARI, Massimo: *Tra Guzzo e Martinetti*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 135–144.
- FERRETTI, Giovanni: *La rilevanza teologica della filosofia ermeneutica di Luigi Pareyson*, in *Filosofia e teologia*, 33 (2019), 385–401.

- Attualità della filosofia ermeneutica di Luigi Pareyson per la teologia, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 217–224.
- *Volti d'altri, tra finito e infinito. In dialogo con filosofi e teologi italiani*, Mimesis, Torino 2020.
- FESTA, Francesco Saverio: Momenti creativi del pensiero di Pareyson: Pareyson e la filosofia della religione, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 91–101.
- FICHTE, Johann Gottlieb: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, in *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, hrsg. von F. Medicus, Bd. III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1962.
- *Grundlage des Naturrechts. Das System der Sittenlehre*, in *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, hrsg. von F. Medicus, Bd. V, Darmstadt 1962.
- *Schriften aus den Jahren 1790–1800*, hrsg. von H. Jacob = *Nachgelassene Schriften*, Bd. 2, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1937.
- *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. I–VIII, Berlin 1845–1846.
- FINAMORE, Rossana: Pareyson e Stefanini: Quale forma in quale personalismo?, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 131–145.
- *Ricericare le „prospettive viventi“*, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 19–31.
- *Sull'interpretazione della condizione umana*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 235–240.
- FRANCO, Francesco: *Luigi Pareyson*, Lateran University Press, Roma 2014.
- FRIGO, Gian Franco: *Il problema della libertà in Schelling e Pareyson*, in *Annuario filosofico*, 24 (2008), 181–196.
- FURNARI, Marianna Gensabella: *Sofferenza innocente e domanda di senso: in margine ad Alberto Caracciolo e a Luigi Pareyson*, Akademie Verlag, Berlin 2006.
- *Meditatio doloris. L'ermeneutica cristiana della sofferenza di Luigi Pareyson e le questioni bioetiche*, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 139–154.
- GABALDI, Stefano: *Forma e simbolo nel pensiero di Luigi Pareyson*, in *Filosofia e teologia*, 31 (2017), 313–324.
- GADAMER, Hans-Georg: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register (= Gesammelte Werke; Band 2)*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.
- GALLI, Salvatore: *Libertà e male in Dio. Pareyson a confronto con Schelling*, in *Rivista di filosofia neoscolastica XCII* (2000) 1, 26–58.
- *L'essenza della libertà originaria in Schelling e Pareyson*, in *Rivista di filosofia neoscolastica XCIII* (2001) 1, 39–73.
- GHISLERI, Luca: *Inizio e scelta: il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003.
- *Pareyson e la Bibbia*, in *La filosofia e il Grande Codice – Libertà del pensiero, fissità della Scrittura?*, a cura di M. C. Bartolomei, Claudiana, Torino 2012, 257–292.
- *Partecipazione, univocità, analogia. Riflessioni sulla prospettiva ontologica di Luigi Pareyson*, in *Filosofia e teologia*, 33 (2019), 376–384.
- *Presenza, Partecipazione, Univocità*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 305–310.
- GIMÉNEZ SALINAS, Costanza, *Traducción, recepción y proyecciones de la filosofía de Luigi Pareyson en el ámbito académico hispanoparlante*, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 208–219.
- GIVONE, Sergio: *La storia della filosofia secondo Kant*, Mursia, Milano 1972.
- *Hybris e melancholia. Studi sulle poetiche del Novecento*, Mursia, Milano 1974.
- *William Blake. Arte e religione*, Mursia, Milano 1978.
- *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milano 1983.
- *Dostoevsky e la filosofia*, Laterza, Roma/Bari 1984.

- Disincanto del mondo e pensiero tragico, Il Saggiatore, Milano 1988.
 - Simbolo e mito, in *Il ritorno di Dio*, a cura di G. Ciolini, Roma 1988, 101–121.
 - La questione romantica, Laterza, Roma/Bari 1992.
 - Storia del nulla, Laterza, Roma/Bari 1995.
 - Sul pensiero simbolico, in *Paradosso*, 6 (1997), 9–127.
 - Favola delle cose ultime, Einaudi, Torino 1998.
 - Mendicanti della verità, in *I percorsi della fede*, a cura di G. Ciolini, Roma 1999, 47–55.
 - Eros/Ethos, Einaudi, Torino 2000.
 - Prima lezione di Estetica, Laterza, Roma/Bari 2003.
 - Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo, Einaudi, Torino 2005.
 - Filosofia e Romanzo nell'ultimo Pareyson, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 95–108.
 - Nihilismus und tragisches Denken, in *Das Tragische: Dichten und Denken*, 21–32.
 - I sentieri della filosofia, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2015.
 - Pareyson interprete di Dostoevsky, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 139–152.
 - Pareyson e il Nichilismo, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 265–270.
 - Quanto è vero Dio. Perché non possiamo fare a meno della religione, Solferino, Milano 2018.
- GREISCH, Jean: Wahrheit und Interpretation. Luigi Pareyson Stelldichein mit dem „Phänomen Wahrheit“, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 85–101.
- GUBATZ, Thorsten: Umberto Eco und sein Lehrer Luigi Pareyson: Vom ontologischen Personalismus zur Semiotik, Lit Verlag, Berlin/Münster 2007.
- Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule: die Verwindung der Metaphysik im Spannungsfeld zwischen Glaube und Philosophie, Ergon Verlag, Würzburg 2009.
 - L'amour fou. Pareyson und Heidegger über Sein und Freiheit, in *Philosophia Transalpina*, 193–217.
- GUGLIELMINETTI, ENICO: La forma della verità in Pareyson, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 79–90.
- Exclusio ad includendum. Luigi Pareyson tra politica, estetica e metafisica, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 285–290.
- GUZZO, AUGUSTO: Sguardi sulla filosofia contemporanea, Perrella, Roma 1940.
- HÖLLHUEBER, IVO: Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Ernst Reinhard Verlag, München/Basel 1969.
- IVALDO, MARCO: Fichte (und Schelling) in den späten Turiner Vorlesungen Luigi Pareyson, in *Philosophia Transalpina*, 164–178.
- Pareyson zwischen Fichte und Schelling, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 105–120.
- MAGRIS, ALDO: Pareyson e Heidegger, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 155–164.
- MANCINI, ROBERTO: Filosofia e spiritualità in Luigi Pareyson, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 291–296.
- MANCUSO, VITO: Il male e Dio, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 49–59.
- MARCHEGIANI, GIULIO: Trascendenza e relazione. Tra Pareyson, Levinas e Barth, in *Annuario filosofico*, 32 (2016), 294–309.
- MARINO, FRANCESCO: La storiografia filosofica e le critiche di Pareyson all'esistenzialismo, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 145–154.
- MARZANO, SILVIA: Pareyson e Jaspers, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 125–138.
- Verità e molteplicità in Luigi Pareyson e Karl Jaspers, in *Annuario filosofico*, 34 (2018), 308–329.

- MELCHIORRE, Virgilio: Verità, Simbolo, interpretazione, in Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà, 11–18.
- MODICA, Giuseppe: Schelling e Heidegger autori di Pareyson. Alle radici della filosofia della libertà, in Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà, 103–116.
- MONTINARI, Mazzino: Zarathustra vor „Also sprach Zarathustra“, in Ders., Nietzsche Lesen, de Gruyter, Berlin/New York 1982, 79–91
- MUSAIO, Marisa: Interpretare la persona: sollecitazioni pedagogiche nel pensiero di Luigi Pareyson, La scuola, Brescia 2004.
- MÜLLER, Klaus: Luigi Pareysons Philosophie der Interpretation. Ein kritisches Korrektiv gängiger theologischer Hermeneutik, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 153–169.
- NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn., hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin/New York/München 1980 ff. (Also sprach Zarathustra, in KSA, IV, 1, 1999).
- OLIVA, Stefano: Spunti per una estetica musicale nella teoria della formatività, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 109–130.
- PAGANO, Maurizio: Pareyson e l'ermeneutica nell'età del pluralismo, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 249–254.
- PASCAL, Blaise: Pensées et opuscules. Édition Léon Brunschvicg, Librairie Hachette, 20. Aufl., Paris 1933.
- PENNA, Romano: Luigi Pareyson e l'ermeneutica biblica, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 103–131.
- PERONE, Ugo: Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach, Mursia, Milano 1972.
- Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer, Edizioni Studium, Roma 1976.
 - Schiller: la totalità interrotta, Mursia, Milano 1982.
 - Modernità e memoria, SEI, Torino 1987.
 - In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo, SEI, Torino 1989 (con contributi di Ferretti, G. – Pastore, A. – Ciancio, C. – Pagano, M.).
 - Le passioni del finito, EDB, Bologna 1994 (dt. Übers.: Endlichkeit. Von Grenzen und Passionen, EOS, Sankt Ottilien 2015).
 - Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità, Rosenberg & Sellier, Torino 1995 (insieme a C. Ciancio).
 - Nonostante il soggetto, Rosenberg & Sellier, Torino 1995 (dt. Übers.: Trotz/dem Subjekt, Peeters Verlag, Leuven 1998).
 - Il tempo della religione e il tempo della filosofia, in *Filosofia ed esperienza religiosa: a partire da Luigi Pareyson*, a cura di G. Ferretti, Giardini, Pisa 1995, 166–170.
 - Il presente possibile, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005 (engl. Übers.: The Possible Present, SUNY Press, NY 2011).
 - La verità del sentimento, Alfredo Guida Editore, Napoli 2008.
 - La secolarizzazione: un bilancio, in *Annuario filosofico* 28 (2013), 107–131
 - Ripensare il sentimento, Cittadella, Assisi 2014.
 - Lob der Philosophie, in *Trigon*, Bd. 11, hrsg. von der Guardini Stiftung, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2014, 13–24.
 - L'essenza della religione, Queriniana, Brescia 2015.
 - Tra aut-aut ed et-et. La filosofia di Luigi Pareyson, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 15–19.
 - Luigi Pareyson: Libertà come inizio e come scelta, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 255–258.
- PERNIOLA, Mario: Del sentire cattolico, Il Mulino, Bologna 2001 (dt. Übers. von S. Schneider: Vom katholischen Fühlen, Matthes und Seitz, Berlin 2013).
- PORTALE, Angelo: L'abisso del male: la libertà di Dio e la libertà dell'uomo: il mistero della sofferenza nell'Ontologia della libertà di Luigi Pareyson, Gondolin, Verona 2014.

- RAVERA, Marco: Gadamer e Pareyson, in *Annuario filosofico*, 26 (2010), 93–113.
- RICONDA, Giuseppe: Martinetti interprete di Schopenhauer e il martinettismo torinese. Augusto Del Noce e Luigi Pareyson, in *Annuario filosofico*, 22 (2006), 355–369.
- Pareyson e la filosofia della libertà dei Weltalter, in *Annuario filosofico*, 24 (2008), 165–180.
 - Le due Torino. Primato della religione o primato della politica?, ed. insieme a G. Cuzzo, Trauben, Torino 2008.
 - Pareyson e Del Noce, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 165–170.
- RINDONE, Salvatore: Pensiero della trascendenza e pensiero della temporalità: Luigi Pareyson e Gianni Vattimo interpreti di Heidegger, *Studia Anselmiana*, EOS, Roma/Sankt Ottilien 2017.
- RUGGENINI, Mario: Fede e verità. Il dio del mito e quello dei filosofi, in *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, 33–58.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung: Bde. 1–10; II. Abteilung: Bde. 1–4, Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1856–186.
- SEQUERI, Pierangelo: Ontologia della libertà e struttura della fede: l'apertura di Luigi Pareyson e l'istanza di una nuova teologia filosofica, in *Teologia e filosofia: modelli figure questioni. Scritti in onore di mons. Angelo Bertuletti*, Glossa, Milano 2008, 139–158.
- ŠERPŪTYTĖ, Rita: Realtà e negatività: Pareyson tra Heidegger e Gadamer, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 52–67.
- SGRECCIA, Palma: *Il pensiero di Luigi Pareyson: una filosofia della libertà e della sofferenza*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- SISTO, Davide: Pareyson interprete di Goethe: il rapporto fra arte e natura, in *Annuario filosofico* 21 (2005), 501–525.
- STEVENAZZI, Antonio: Il „male in Dio“. Rivelazione e ragione nell'ultimo Pareyson, *Fede e Cultura*, Verona 2006.
- STRUMIELLO, Giusi: Liberté de l'homme, liberté de Dieu: l'héritage schellingien, in *L'héritage de Schelling (Das Erbe Schellings. Interprétations aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècle / Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, G. Bensussan – L. Hühn – Ph. Schwab, Beiträge zur Schelling-Forschung 5, Verlag Karl Alber, Freiburg i. B./München 2015, 85–104.
- TIBERGHEN, Gilles A.: Traduire et interpreter Luigi Pareyson en Français, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 220–227.
- TILLIETTE, Xavier: Luigi Pareyson. En hommage pour son 60^o anniversaire, in *Archives de Philosophie*, 41 (1978), 675–679.
- Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo, *Morcelliana*, Brescia 1997.
- TOMATIS, Francesco: Luigi Pareyson e il Grande Inquisitore, fra nichilismo e cristianesimo, in *Il grande inquisitore. Storia di una metafora assoluta*, R. Badii – E. Fabbri (a cura di), Mimesis, Milano/Udine 2013, 269–278.
- Luigi Pareyson. Fra azionismo e filosofia della libertà, in *Humanitas*, 70 (2015), 95–104.
 - Teogonia e apocatastasi in Pareyson, in *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, *Morcelliana*, Brescia 2015, 247–258.
 - L'escatologia di Pareyson, in *Filosofia ed escatologia*, 547–571.
 - Attualità di Pareyson, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 277–284.
- TRAPANI, Giada: *L'origine del male: sul pensiero filosofico dell'ultimo Pareyson*, La Zisa, Palermo 2016.
- UGAZIO, Ugo: Un elogio della mortalità nel libro postumo di Luigi Pareyson, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 271–276.

- VATTIMO, Gianni: *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980 (dt. Übers. von S. Puntscher Riekmann: *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Passagen Verlag, Wien 1986).
- Il pensiero debole, ed. insieme a P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983 (dt. Übers. daraus nur Vattimos Aufsatz: *Dialektik, Differenz, schwaches Denken*, in H.-M. Schönherr-Mann (Hg.), *Ethik des Denkens*, Wilhelm Fink Verlag, München 2000, 79–97).
 - *Creedere di credere*, Bompiani, Milano 1986 (dt. Übers. von Ch. Schultz: *Glauben – Philosophieren*, Reclams, Stuttgart 1997).
 - *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.
 - *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1994.
 - *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma/Bari 1995 (dt. Übers. von M. Kempner: *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Campus, Frankfurt a. M./New York 1997).
 - *Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere*, in *Iride*, 30 (2000), 323–336.
 - *Interpretare il mondo è cambiare il mondo*, in D. Di Cesare (a cura di): *L'essere, che può essere compreso è linguaggio. Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, Il Melangolo, Genova 2001, 60–67.
 - *Dall'estetica all'ontologia della libertà*, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 75–82.
 - *Ritorno al „pensiero tragico“*, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 7–17.
 - *Pareyson, il Cristianesimo e la storia della Chiesa*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 297–300.
- VERCELLONE, Federico: *L'Estetica di Luigi Pareyson come ermeneutica dell'arte*, in *Annuario filosofico*, 27 (2011), 31–40.
- *Arte e interattività nell'estetica di Luigi Pareyson*, in *Il pensiero della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita*, 225–228.
- WEISS, Martin G.: *Gott als radikale Freiheit und die Möglichkeit des Bösen in Gott. Luigi Pareysons Ontologie der Freiheit und eine postmoderne Kritik*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 46 (1998), 323–341.
- *Pareyson, Luigi*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. IV, Friedrich Wilhelm Bautz, Herzberg 1998, 1340–1353.
 - *Hermeneutik des Unerschöpflichen: Das Denken Luigi Pareyson*, Lit Verlag, Münster/Berlin 2004.
 - *Luigi Pareysons (Un)zeitgemäße Philosophie der Freiheit*, in *Annuario filosofico*, 33 (2017), 68–84.

Luigi Pareyson ist bislang im deutschsprachigen Raum wenig bekannt, obwohl seine Werke in viele Sprachen übersetzt wurden, da er zweifellos neben Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur zu den Begründern der modernen philosophischen Hermeneutik gehört. Aufgrund seiner intellektuellen Vielfältigkeit hat er viele seiner Schüler, zu denen Umberto Eco und Gianni Vattimo gehören, inspiriert und ihnen ein breites Spektrum eröffnet, das von idealistischen Ansätzen über die Hermeneutik bis zur ästhetischen Theorie reicht.

Der Band liefert eine vielfältige, zugleich aber in sich kohärente Skizze wichtiger Motive seiner Philosophie: die Hauptzüge seiner Fichte- und Schelling-Interpretation, die Grundlagen seiner „Ontologie der Freiheit“, seine philosophische Hermeneutik der religiösen Erfahrung, die Grundlinien seiner Ästhetik und schließlich Überlegungen, die die soziale Funktion betreffen, die der Philosophie zukäme. Wie ein roter Faden zieht sich durch alle diese Beiträge eine intellektuelle Haltung des Staunens. Es ist die Haltung eines Nicht-völlständig-Begreifens angesichts des menschlichen Daseins und seiner Freiheit, des Bösen in der Geschichte, des Phänomens der überschwänglichen Schönheit, der Deutungskraft des Mythos, der unvermeidbaren Andersheit des Anderen und des Ichs selbst. Und es ist genau dieses Staunen, das die Menschen – seit den Anfängen bis heute – zum Philosophieren veranlasst.

»Mit diesem Werk hat Gianluca De Candia seiner wertvollen Vermittlungsarbeit zwischen der italienischen und deutschen Philosophie einen weiteren Baustein hinzugefügt.« (Gianni Vattimo)

Der Herausgeber

Gianluca De Candia, geboren 1983, hat in Bari und Rom Katholische Theologie und Philosophie studiert und wurde 2011 an der Universität Gregoriana promoviert. 2017 hat er sich im Rahmen eines Alexander-von-Humboldt-Fellowships an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Fach Philosophische Grundlagenfragen der Theologie habilitiert. Seit 2018 fördert die DFG sein Forschungsprojekt zur neueren italienischen Philosophie, namentlich der Schule von Luigi Pareyson.