

Martin Buber

—

LOGOS

Zwei Reden

MARTIN BUBER

Logos

ZWEI REDEN

1962

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER HEIDELBERG



1988. 3346

(B 5468)

Gesamtherstellung: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten im Allgäu

Die Rede »Das Wort, das gesprochen wird« ist im Juli 1960 zu Anfang der dem Thema »Wort und Wirklichkeit« gewidmeten Tagung der Bayerischen Akademie der Schönen Künste gehalten worden. Die Rede »Dem Gemeinschaftlichen folgen« stammt vom Juni 1956.

DAS WORT, DAS GESPROCHEN WIRD

Gehen wir von dem menschlichen Leben aus, das jeder von uns lebt, und der Bedeutung des Wortes für dieses Leben, dann sind drei Seinsweisen der Sprache unterscheidbar. Nennen wir sie präsenter Bestand, potentialer Besitz und aktuelles Begebnis. Es sind darunter naturgemäß jeweils Bestand, Besitz und Begebnis einer bestimmten Sprache zu verstehen.

Mit präsentem Bestand ist gemeint die Gesamtheit des in einem bestimmten Sprachbereich in einem bestimmten Zeitabschnitt Sagbaren, auf das Sagenkönnen des zu Sagenden hin betrachtet. Als Ort des Bestandes ist somit das Miteinander aller Sprecher dieses Sprachbereichs anzusehn, die über dessen Bestand je und je in ihrem sprachlichen Intendieren und Äußern verfügen, das heißt: das Miteinander der lebenden Menschen, in deren persönlichem Sprachgewirk der Bestand sich jeweils aktualisiert. Das Sehen des Bestandsortes würde aber völlig verfehlt, wenn man den Bestand als ein außerhalb dieser Menschen Vorfindliches betrachten wollte. Jeder Versuch, den präsenten Bestand einer Spra-

che als einen von ihren jeweiligen Sprechern abgelösten Zusammenhang zulänglich zu erfassen und zu erstellen, muß in die Irre führen.

Mit potentialem Besitz ist gemeint die Gesamtheit des in einem bestimmten Sprachbereich von je Geäußerten, insofern es sich im sprachlichen Intendieren und Äußern von Menschen dieses Bereichs noch als einbeziehbar erweist. Der Besitz erstreckt sich somit rechtmäßig vom Höchsten bis zum Trivialsten. Als Ort des Besitzes ist die Summe des in einer Sprache bis zu einem bestimmten Zeitabschnitt zu Laut und Schrift Gewordenen in all seinen Bewahrungsformen anzusehn, mit der entscheidenden Einschränkung jedoch, daß nichts dazugehört, als was noch heute und hier von einem lebendigen Sprecher in die Sphäre des lebenden Wortes gehoben, in sie heimgebracht werden kann. Auch diese scheinbar in purer Gegenständlichkeit entfaltete Seinsweise der Sprache ist, so gründlich sie auch der Philolog, der Literarhistoriker objektivierend erkennen kann, in ihrer dynamischen Tatsächlichkeit von der Aktualität des Wortes nicht abzulösen.

Die dritte Seinsweise der Sprache ist sie, die Gesprochenheit, vielmehr das Gesprochenwerden,

das Wort, das gesprochen wird. Jene beiden, Bestand und Besitz, setzen ein geschichtlich Erworbenes voraus; hier aber ist nichts andres vor auszusetzen als der verwirklichungsfähige Wille von Menschen zur Kommunikation. Diese stiftet sich in einem Sich-einander-zuwenden von Menschen; sie wird in der wachsenden Fruchtbarkeit dieser Grundhaltung die Gebärde, die Lautgebärde, das Wort gewinnen. Die Elemente des Sprachbestandes und die Gestalten des Sprachbesitzes dienen ihr.

Der echte Autor und das echte Gespräch – beide schöpfen aus dem Bestand der Sprache, also nicht aus dem Staubecken des Besitzes, sondern aus den quellenden und strömenden Wassern. Aber der Autor hat seine schöpfende Kraft von den Dialogpartnern zu Lehen. Wo kein echtes Gespräch mehr wäre, wäre auch kein Gedicht mehr; wogegen im Dunkel einer geistig unproduktiv gewordenen Welt noch immer je zwei zuverlässige Anrufer einander helfen könnten, aus dem Bestand der Sprache schöpfend einander das gemeinsame Erleiden zu sagen.

Was Goethe uns an bedeutender Stelle von der Rede des Himmels an die Erde in deren Urzeit berichtet: »wie das Wort so wichtig dort war,

weil es ein gesprochen Wort war«, muß auch innerhalb unsrer Menschenwelt gelten. Wir sind bereit, Goethe Glauben zu schenken. Aber was nun verleiht dem gesprochenen Wort diesen Vorzug? Ist ihm nicht oft unübersehbar vieles unermesslich überlegen, das wir uns aus dem Bestand der Sprache holen, um es nur zu denken, oder das wir uns aus dem Besitz der Sprache holen, um es nur zu lesen? Ich meine, die Wichtigkeit des gesprochenen Wortes gründet in der Tatsache, daß es nicht bei seinem Sprecher bleiben will. Es greift nach einem Hörer aus, es ergreift ihn, ja es macht diesen selber zu einem, wenn auch vielleicht nur lautlosen Sprecher. Das darf aber nicht so verstanden werden, als ob das Begebnis der Sprache seinen Ort einfach in der Summierung beider Gesprächspartner oder, in der Terminologie Jakob Grimms, beider »Redegesellen« hätte; als ob der Vorgang des Gesprächs durch die psychophysische Erfassung zweier individueller Einheiten in einem gegebenen Zeitablauf zulänglich zu erfassen wäre. Das Wort, das gesprochen wird, begibt sich vielmehr in der schwingenden Sphäre zwischen den Personen, der Sphäre, die ich das Zwischen nenne und die wir niemals in den beiden Teilnehmern

aufgehen lassen können. Wenn wir ein Inventarium aller innerhalb eines dialogischen Vorgangs vorfindbaren physischen und psychischen Phänomene aufzunehmen vermöchten, dann bliebe ein Etwas sui generis uneinbeziehbar draußen, eben das, welches sich nicht als die Summe des Redens zweier oder mehrerer Redenden samt allen Nebenumständen, sondern eben als ihr Gespräch uns zu verstehen gab. Wir sind freilich drauf und dran zu vergessen, daß sich nicht bloß »an« und »in« uns, sondern auch ganz real zwischen uns etwas begeben kann. Besinnen wir uns auf die allereinfachste Tatsache unseres Umgangs miteinander. Das Wort, das gesprochen wird, hier wird's geäußert und dort vernommen; aber sein Gesprochensein hat das Zwischen zum Ort.

2

Gegen die Einsicht in den dialogischen Charakter der Sprache wird wohl darauf hingewiesen, daß Denken wesentlich ein Sprechen des Menschen mit sich selber sei. Damit wird zweifellos an eine Wirklichkeit gerührt; aber sie kann so nur berührt, nicht erfaßt werden. Das soge-

nannte Gespräch mit sich selber ist erst von der Grundtatsache des Miteinandersprechens von Menschen aus möglich, als dessen »Verinnerlichung«. Wer aber die schwere Arbeit nicht scheut, sich auf eine vergangene Stunde seines Denkens nicht ihren Ergebnissen nach, sondern ihren Begebnissen nach gründlich zu besinnen, und mit dem Anfang anfängt, mag auf eine Ur-schicht stoßen, die er nun durchwandern kann, ohne einem Wort zu begegnen. Man merkt jetzt: man hatte etwas in den Griff bekommen, ohne daß einem das Werdenwollen einer Begrifflichkeit spürbar geworden wäre. Deutlicher gibt sich uns in solcher Rückschau die zweite Schicht zu sehen, von eben diesem Werdenwollen durch-waltet; wir dürfen sie als die der Sprachstrebigkeit bezeichnen. Das Innesein strebt immer wieder danach, Sprache, Denksprache, begreifende Sprache zu werden. Und nun erst treten wir im Werk unseres Erinnerns in die eigentliche Sprachschicht ein. Ja, hier wird, wie lautlos auch noch, doch schon erkennbar gesprochen. Aber spricht der Denkende zu sich selbst, als Denkendem? Im Sprechen des inneren Wortes will er es nicht sich zu Gehör bringen, nicht diesem da, der es ja eben schon als der es Ausspre-

chende kennt, sondern den Namenlosen, Unvorgestellten, Unvorstellbaren, von denen er in seinem Begriffenhaben begriffen werden will. Der Denker ist ursprunghaft einsamer als der Dichter, aber nicht zielhaft einsamer als er. Wie der Dichter ist er hingewandt, ohne sich hinzuwenden. Gewiß, es ist eine selbe Instanz, von der er die zuständige Prüfung seiner Begriffswelt vollziehen läßt; aber diese Welt ist nicht für jene Instanz bestimmt, nicht ihr zugedacht. Freilich sind manche modernen – und das heißt eben oft: entsokratisierten – Philosophen mit der Ganzheit ihrer Geistwelt einer monologisierenden Hybris verfallen, was einem Dichter kaum je widerfährt; aber dieser Monologismus, der zwar mit dem Existentialen, aber nicht auch mit dem Existentiellen vertraut ist, er in all seiner bannenden Kraft bedeutet eben die stärkste Androhung des Zerfalls. Jeder Versuch, den Monolog als vollgültiges Gespräch zu verstehen, weswegen nicht auszumachen wäre, ob er oder der Dialog das Ursprünglichere sei, muß daran scheitern, daß ihm die ontologische Grundvoraussetzung des Gesprächs fehlt, die Anderheit, konkreter: das Moment der Überraschung. Die menschliche Per-

son ist sich selbst nicht in dem Sinn unvorhersehbar wie irgendeiner ihrer Partner: darum kann sie sich selbst kein echter Partner, kann sich kein realer Frager und kein realer Antworter sein; sie »weiß ja irgendwo schon« immer die Antwort zu der Frage, und zwar nicht in dem »Unbewußten« der modernen Psychologie, sondern in einem der Bezirke des bewußten Daseins, in einem Bezirk, der, obzwar im Augenblick der Frage ungegenwärtig, eben, im nächsten schon aufblitzend gegenwärtig werden kann.

Man hat gelegentlich in der philosophischen Erörterung der Sprache das Sprechen als »durch und durch ›monadisch‹« bezeichnet. Auf Wilhelm von Humboldts Gegebenheit des Du im Ich darf sich diese Auffassung nicht berufen; denn Humboldt wußte genau, wodurch die Tatsache des Du im Ich bedingt ist: dadurch, daß das Ich anderem Ich zum Du wird. »Woher käme sonst auch«, fährt der sich irrtümlich auf Humboldt berufende Philosoph Hönigswald in diesem Zusammenhang fort, »die grundsätzliche Möglichkeit des Mißverstehens oder Mißverstandenwerdens?« Wie aber, wenn gerade diese Möglichkeit dem Sprechen wesentlich eig-

net, weil die Sprache ihrem Wesen nach ein System möglicher Spannungen ist – und das Denken eben deshalb nicht ein »Sprechen mit sich selbst«, weil der realen Spannung ermangelnd? Es verhält sich ja keineswegs einfach so, daß ein Gespräch, das auf ein Sichverständigen der Partner über den Sinn eines Vorgangs abzielt, die von vornherein bestehende Verständigung über den Sinn der zu verwendenden Worte zur Voraussetzung hätte, wie John Locke meinte. Wenn zwei Freunde sich etwa über den Begriff des Gedankens unterreden, so mag der Begriff bei diesem und der bei jenem einander sehr sinnähnlich sein, als sinnidentisch dürfen wir sie nicht ansehen. Das ändert sich auch nicht, wenn die beiden damit beginnen, sich auf eine Definition des Begriffs zu einigen: das große Faktum der Personhaftigkeit wird auch noch in die Definition einzudringen wissen – es sei denn, daß die beiden »Redegesellen« gemeinsam den Logos an die Logistik verraten. Wird nun die Spannung zwischen den beiden Begriffsgehalten allzu groß, so entsteht ein Mißverständnis, das sich bis zur Zerstörung steigern kann; unterhalb des kritischen Punktes aber muß die Spannung keinesfalls unwirksam bleiben, sie

kann fruchtbar werden, sie wird es immer da, wo aus dem Einander-Verstehen echtes Gespräch sich entfaltet.

Daraus ergibt sich, daß nicht die Eindeutigkeit des Wortes, sondern seine Mehrdeutigkeit die lebendige Sprache konstituiert. Die Mehrdeutigkeit erzeugt die Problematik des Redens, und sie erzeugt deren Bewältigung im Verstehen, das keine Angleichung, sondern eine Fruchtbarkeit ist. Die Mehrdeutigkeit des Wortes, die wir seine Aura nennen dürfen, muß in irgendeinem Maße schon bestanden haben, wann immer Menschen in ihrer Vielfältigkeit zueinandertraten, sie äußernd, um ihr nicht zu erliegen. Die Gemeinschaftlichkeit des Logos, als »Wort« und als »Sinn«, die den Menschen zum Menschen macht, bekundet sich von je in der je und je sich vollziehenden Vergemeinschaftung der gesprochenen Worte.

Ich entsinne mich, im Jahre 1917 von einem Internationalen Institut für Philosophie in Amsterdam, an dessen Spitze der Mathematiker Brouwer stand, den Plan einer Akademie erhalten zu haben, deren Aufgabe es sein sollte, »Wörter spirituellen Wertes für die Sprache abendländischer Völker zu schaffen«, und das

heißt, von der Mehrdeutigkeit befreite Wörter. Ich antwortete, meines Erachtens sei der Mißbrauch der großen alten Worte zu bekämpfen, nicht der Gebrauch neu angefertigter zu lehren. Denn in der Sprache wie überall ertötet die *eingesetzte* Gemeinsamkeit die lebendige. Wohl hat die moderne Wissenschaft ein hohes Recht, sich ein für ihre Zwecke restlos verwendbares Verständigungsmedium zu schaffen, aber sie weiß, daß daraus nie Wort, das gesprochen wird, entstehen kann.

Läßt sich, wie wir sahen, ein monologischer Urcharakter der Sprache aus der Selbsterfahrung des Denkenden nicht belegen, so wird man erst recht irregreifen, wenn man ihn im Bereich der Phylogenese zu entdecken sucht. Gewiß, es ist ein gebieterisch gültiges Sinnbild, wenn die biblische Erzählung Gott den Menschen die Namen der Tiere, die er ihm vorführt, ihnen frei zusprechen heißt; aber solches geschieht dem Menschen als einem bereits in der zulänglichen Kommunikation stehenden Wesen: dadurch, daß Gott den Menschen ansprach, hat er ihn –

wie uns vor allem Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung« gelehrt hat – in die Sprache gestellt. Ein präkommunikatives Stadium der Sprache ist nicht zu ersinnen. Der Mensch hat nicht vor dem Mitseienden gestanden, ehe er ihm gegenüber lebte, auf es zu lebte, und das bedeutet: ehe er mit ihm umging. Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach. Den frühen Sprecher umgeben nicht Gegenstände, die er mit Namen belegt, noch auch stoßen ihm Begebenheiten zu, die er mit Namen abfängt: im Partnertum erst wird ihm Welt und Geschick zur Sprache. Auch noch wenn ihm in zurufloser Einsamkeit das hörerlose Wort die Kehle bedrängt, haftet diesem das von urher Mögliche, das Empfangenwerden an.

Ich will das Gemeinte an einem ethnologischen Sachverhalt verdeutlichen: an jenen merkwürdigen, nur als Residuum einer früheren Sprachstufe zulänglich von unserem Denken erfassbaren Wortgebilden, die sich in den Sprachen mancher verhältnismäßig isolierten Gesellschaften – insbesondere denen der Eskimos und der Algonkin-Indianer – erhalten haben. In diesen so-

genannten polysynthetischen oder holophrastischen Sprachen ist die aufbauende Spracheinheit nicht das Wort, sondern das Satzwort. Das ist ein Gefüge, das in seiner voll ausgebildeten Form drei verschiedene Arten von Bestandteilen aufweist¹. Zwei von ihnen, das sogenannte Kernelement und die formalen Elemente, sowohl die modalen als auch die personalen, können auch selbständig auftreten. Nicht so die Elemente der dritten Art, die überwiegend als Suffixe bezeichnet werden mögen: sie erscheinen ausschließlich in dieser ihrer dienenden Funktion; sie sind es aber, die die Form des Satzwortes recht eigentlich ermöglichen.

Zwar wäre es vermessen, mit einer versuchten Rekonstruktion der Genese jener eigentümlichen Form des Satzwortes den Gedanken an den Ursprung der Sprache zu verbinden; immerhin aber wird man an Hamanns kühnen Ausspruch erinnert, das erste Wort werde wohl »weder ein Nomen noch ein Verbum gewesen sein, sondern wenigstens ein ganzer Period«. Wir finden als bestimmend nicht den Menschen

¹ Ich folge im Nachstehenden fast durchweg der Formulierung Edward Sapirs, ohne mich seiner allgemeinen Grundanschauung anschließen zu können.

im Angesicht der Dinge, die er zu verworten unternähme und damit erst zu ihrer vollen Dinghaftigkeit brächte. So grundwichtig dieser Akt auch ist, als bestimmend finden wir doch die Menschen miteinander, die sich über Situationen zu verständigen unternehmen. Nicht die Dinge, sondern die Situationen sind primär; und wenn Stefan Georges Spruch, kein Ding sei, wo das Wort gebricht, eben für die Dinge zutreffen mag, – auf die Situationen, die dem Menschen zu kennen gegeben werden, ehe er die Dinge zu kennen bekommt, ist es unanwendbar. Aus verschiedenen, verschiedenartigen Situationen, die der frühe Mensch erfährt, treten die gleichen, sozusagen gleich gebliebenen Dinge und Wesen, Vorgänge und Zustände hervor, die als solche begriffen, als solche benannt werden wollen.

In der Frühe, die wir derartig zu erschließen versuchen, stellt sich uns die Sprache vornehmlich als die Kundgabe und Kundnahme einer aktuellen Situation zwischen zwei oder mehreren Menschen dar, die durch ein besonderes Aufeinander-angewiesen-Sein miteinander verbunden sind. Dieses Moment mag etwa in einem arbeitsteilig betriebenen Werk begrün-

det sein, dessen Teilnehmer zeitweilig voneinander getrennt sind, aber doch nicht so sehr, daß nicht jeder noch die artikulierten Äußerungen des andern deutlich vernehmen kann. Tritt bei dem einen eine neue, unvorhergesehene, aber in ihrem Wesen nicht unbekannt Situation ein, etwa die einer drohenden Gefahr, derengleichen es bereits gegeben hat, so ruft er dem Kameraden etwas zu, das diesem verständlich sein soll, aber nicht auch den möglicherweise in der Nähe weilenden Mitgliedern eines unfreundlich gesinnten Nachbarclans. Das, wovon ich spreche, ist keineswegs mit einem »Notschrei« oder einem »Signal« zu vergleichen, wie sie uns, der erste als improvisierte, das zweite als unter gleichen Umständen unwandelbar wiederkehrende Äußerung aus dem Leben von Tieren bekannt sind; wir können es aus keinem von beiden ableiten, denn auch das undifferenzierteste Ur-Situationswort muß, eben als Wort, schon jene dem Tier fremde, jäh und entdeckende Freiheit zum Klingen gebracht haben, in der ein Mensch sich dem andern zuwendet, um ihm Kunde von Seiendem oder Geschehendem zuzuführen. Jede genetische Untersuchung, die ihre Unbefangtheit wahrt, bestätigt uns die alte Einsicht, auf

die nicht oft genug verwiesen werden kann: daß das Geheimnis der Sprachwerdung und das der Menschwerdung eins sind.

Ich habe schon einmal¹ darauf aufmerksam gemacht, daß die solitäre Kategorie »Mensch« aus einem Zusammenwirken von Distanz und Beziehung zu verstehen ist. Der Mensch steht, anders als alles andere lebende Wesen, der Welt distanzhaft gegenüber, und er kann je und je, anders als alles andere lebende Wesen, zu ihr in Beziehung treten. Nirgends manifestiert sich dieses gründende Doppelverhältnis so umfassend wie in der Sprache. Der Mensch, er allein, spricht, weil nur er das Andere, eben als das ihm distantiell gegenüberstehende Andere, ansprechen kann; indem er es aber anspricht, tritt er in die Beziehung ein. Das Werden der Sprache bedeutet jedoch auch eine neue Funktion der Distanz. Denn auch das früheste Sprechen hat nicht, wie ein Schrei oder ein Signal, sein Ende in sich: es setzt das Wort aus sich ins Sein, und das Wort besteht, es ist Bestand. Und der Bestand gewinnt sein Leben stets neu in der wahren Beziehung, in der Gesprochenheit des Wortes. Das echte Gespräch bezeugt es, und das

¹ Urdistanz und Beziehung (1951).

Gedicht bezeugt es. Denn das Gedicht ist Gesprochenheit, Gesprochenheit zum Du, wo immer ihm der Partner wese.

Aber – so mag gefragt werden – wenn dem so ist, wenn es nicht als Metapher, sondern als Tatsache genommen werden soll, daß das Gedicht eine Gesprochenheit ist, dann heißt das doch wohl auch, daß nicht bloß das Gespräch, sondern auch das Gedicht auf seinen Wahrheitsgehalt betrachtet werden kann? Auf diese Frage ist nur mit Ja und Nein zugleich zu antworten. Jedes authentische Gedicht ist auch wahr, aber diese Wahrheit steht außerhalb aller Relation zu einem aussagbaren Was. Gedicht nennen wir die nicht eben häufig erscheinende wordhafte Gestalt, die uns eine Wahrheit zuspricht, welche auf keine andere Weise als eben auf diese, auf die Weise der Gestalt, zu Worte werden kann. Darum nimmt jede Umschreibung eines Gedichts ihm seine Wahrheit. Ich sagte: das Gedicht spricht; man darf auch sagen: der Dichter spricht, wenn man damit nur nicht den Gegenstand einer Biographie und Verfasser von allerhand Werken meint, sondern eben den lebendigen Sprecher dieses Gedichts hier. Dieser Sprecher ist als Dichter der Sprecher einer

Wahrheit. Nietzsches Scherzwort, die Dichter lügen zu viel, redet an der Tiefe dieser Wahrheit vorbei, die ins Geheimnis des bezeugenden Wie versenkt ist. Mit dem dargelegten Sachverhalt hängt auch die Problematik des Interpretierens von Gedichten zusammen, sofern es etwas anderes im Sinn hat, als das Wortgebild zu adäquaterem Vernommenwerden zu bringen. Die Begrifflichkeit, der das Ziel gesetzt ist, ein erkennbares Was zur Klärung und Geltung zu bringen, lenkt vom echten Verständnis des Gedichts ab und verfehlt die von ihm getragene Wahrheit.

Wenn demnach wirklich beidem, dem Begrifflichen und dem Dichterischen, der Name der Wahrheit zukommt, wie ist eine Wahrheit zu fassen, die beides umfaßt? Zu einer ersten Antwort auf diese Frage nach den beiden Wahrheiten und der einen mag uns ein alter Text helfen, der zugleich auf das Urphänomen der Sprache hindeutet.

Eine heilige Schrift der Inder, das Brahmana der hundert Pfade, erzählt, die Götter und die Dämonen seien beide dem Selbstopfer des Urzeugers entsprungen und hätten dessen Erbschaft angetreten. Dann heißt es wörtlich: »Die

Erbschaft, das war das Wort: Wahrheit und Falschheit, zugleich Wahrheit und Falschheit. Nun sprachen diese und jene die Wahrheit, diese und jene sprachen die Falschheit. Indem sie dasselbe sprachen, waren sie einander gleich. Die Götter verwarfen nun aber die Falschheit und nahmen die Wahrheit allein an; die Dämonen verwarfen nun aber die Wahrheit und nahmen die Falschheit allein an. Da erwog jene Wahrheit, die bei den Dämonen war: »Da, die Götter haben die Falschheit verworfen und haben die Wahrheit allein angenommen. So will ich denn hingehn.« Und sie kam zu den Göttern. Jene Falschheit aber, die bei den Göttern war, erwog: »Da, die Dämonen haben die Wahrheit verworfen und die Falschheit allein angenommen. So will ich denn hingehn.« Und sie kam zu den Dämonen. Jetzt sprachen die Götter die ganze Wahrheit, die Dämonen sprachen die ganze Falschheit. Da die Götter einzig die Wahrheit sprachen, wurden sie schwächer und ärmer; darum, wer einzig die Wahrheit spricht, wird immer schwächer und ärmer. Aber am Ende besteht er, und am Ende bestanden die Götter. Und die Dämonen, die einzig die Falschheit sprachen, gingen auf und gediehen; darum, wer

einzig die Falschheit spricht, geht auf und ge-
deiht. Aber am Ende vermag er nicht zu be-
stehn, und die Dämonen vermochten nicht zu
bestehn.«

Es ist unserer Beachtung wert, wie hier das
Schicksal des Seins durch das Sprechen des Wor-
tes bestimmt wird, und zwar durch das Spre-
chen des wahren und des falschen Wortes. Aber
was kann uns, wenn wir die Mythe in unsre
menschliche Wirklichkeit versetzen, »wahr« und
»falsch« bedeuten? Offenbar doch nicht etwas,
was erst durch das Beziehen auf ein außerhalb
der Sprechenden Befindliches erfaßt werden
kann. Die Mythe kennt nur die Gesamtheit der
einen, noch ungeteilten Sphäre. Wir dürfen also,
wenn wir von der Mythe in unsere Welt ab-
springen, uns keiner andern Sphäre zuwenden
als der jener gemäßen. »Einer spricht die Wahr-
heit« mag daher wohl umschrieben werden
durch: »Einer sagt, was er meint.« Aber was
darf »meinen« hier heißen? In unserer Welt
und in unserer Sprache bedeutet dies offenbar,
daß der Sprecher, wie er als der, der er ist,
meint, was er meint, so auch als der, der er ist,
sagt, was er meint. Das Verhältnis zwischen
Meinen und Sagen verweist uns auf das Ver-

hältnis zwischen der intendierten Einheit von
Meinen und Sagen einerseits und der zwischen
Meinen und Sagen und dem personhaften Da-
sein selber anderseits.

Ein besonders starker Akzent liegt in dieser
Mythe auf der Feststellung, daß – in unserer
Sprache ausgedrückt – die gleichsam chemisch
von ihrem Falschheitsgehalt gereinigte Wahr-
heit im geschichtlichen Verlauf erfolglos ist. Al-
les kommt hier darauf an, die Worte »aber
am Ende besteht er« richtig auszulegen. Es ist
dies keine Äußerung einer optimistischen Ge-
schichtsauffassung und auch kein eschatologi-
scher Spruch. »Am Ende« heißt uns: in der rei-
nen Rechnung der persönlichen Existenz. In der
religiösen Sprache wird gesagt: »Wenn die Bü-
cher aufgeschlagen werden«; aber das ist nicht
dort und dann, sondern hier und jetzt.

Die Wahrheit, um die es solcherweise geht, ist
nicht die sublimen, dem Sein selber eignende »Un-
verborgenheit«, die Aletheia der Griechen; es
ist die schlichte Wahrheitskonzeption der he-
bräischen Bibel, deren Etymon »Treue« be-
deutet, die Treue des Menschen oder die Treue
Gottes. Die Wahrheit des Wortes, das wahrhaft
gesprochen wird, ist in ihren höchsten Formen,

DAS WORT, DAS GESPROCHEN WIRD

so im Gedicht und ungleich mehr noch so in dem botschaftsartigen Spruch, der aus der Stille über eine zerfallende Menschenwelt niedergeht, unzerlegbare Einheit. Sie ist Erscheinung ohne mitgegebene Diversität der Aspekte. In allen andern ihrer Formen aber ist dreierlei an ihr zu unterscheiden. Sie ist zum ersten getreue Wahrheit im Verhältnis zu der einst vernommenen und nun ausgesprochenen Wirklichkeit, auf die zu sie das Fenster der Sprache weit auf tut, damit sie dem Hörer unmittelbar vernehmbar werde. Sie ist zum zweiten getreue Wahrheit im Verhältnis zu dem Angesprochenen, den der Sprecher als solchen meint, gleichviel, ob er namentragend oder anonym, vertraut oder fremd sei. Und einen Menschen meinen, heißt nicht weniger als mit dem aussendbaren Seelenelement, mit der »Außenseele«, bei ihm sein und seiner Einsicht beistehen, so fundamental man auch zugleich bei sich selbst bleibt und bleiben muß. Und zum dritten ist die Wahrheit des Wortes, das wahrhaft gesprochen wird, getreue Wahrheit im Verhältnis zu seinem Sprecher, das heißt: zu dessen faktischer Existenz in all ihrem verborgenen Bau. Die menschliche, dem Menschen gewährte Wahrheit, von der ich rede, ist

DAS WORT, DAS GESPROCHEN WIRD

kein Pneuma, das sich von oben auf die überpersonhaft gewordene Schar ergießt: sie tut sich einem eben in seiner Personhaftigkeit an. Diese konkrete Person steht mit ihrer Treue in dem ihr zugewiesenen Lebensraum für das Wort ein, das von ihr gesprochen wird.

DEM GEMEINSCHAFTLICHEN FOLGEN

Unter den Sprüchen, mit denen Heraklit zum Bau der abendländischen Denkweise den Grund gelegt hat, ist einer von so großer Schlichtheit und dünkt uns Spätlingen des Geistes so selbstverständlich, daß wir ihn als nur gleichnishaft gemeint zu verstehen gewohnt sind, zumal Heraklit selbst in anderen Sprüchen sich solchermaßen auf ihn zu beziehen scheint. Aber in dieser Höhe besteht nichts Konkretes, das nur als Gleichnis gilt, nichts, was nicht auch als Aussage der unmittelbaren Anschauung einer wahrgenommenen Wirklichkeit vollkommenen Bestand hat.

Der Spruch besagt, die Wachenden hätten einen einzigen ihnen gemeinschaftlichen Kosmos, das heißt eine einzige Weltgestalt, an der sie gemeinschaftlich teilhaben, – und damit ist schon ausgesprochen, worauf der späte Moralphilosoph Plutarch, der uns das Fragment erhalten hat, interpretierend hindeutet, daß nämlich jeder Schläfer sich von dem gemeinsamen Kosmos ab und einem ihm allein eigenen Etwas zu-

wendet, welches er also mit keinem andern teilt und mit keinem zu teilen vermag.

Die Zweiheit von Wachen und Schlaf ist hier nicht, wie anderswo bei Heraklit, ein Sinnbild der Zweiheit jener Menschen, die des Seins und seines Sinns inne sind, und all der andern, die davon abgekehrt leben. Hier ist – wie es je und je not tut, damit ein echtes Sinnbild im Geiste werden könne – ein leiblich Seiendes in entscheidender Schau gefaßt. Der Epheser macht hier dem Okzident die grundlegende Einsicht offenbar, daß der rhythmisch geregelte Ablauf unseres täglichen Lebens nicht einen Wechsel zweier Zustände, sondern einen Wechsel zweier Bereiche bedeutet, in denen wir uns abwechselnd finden und von denen er den einen »Kosmos« benennt.

Diesen Kosmos eben, den Heraklit als wertsetzender Denker bejaht, bezeichnet er als ein den Menschen Gemeinschaftliches. Das bedeutet aber Anderes und Größeres, als daß sie alleamt in jenem Bereich hausen, den wir Welt nennen, oder daß jedem von ihnen eben dieser Bereich zur Wahrnehmung gegeben ist. »Das Gemeinschaftliche« ist für Heraklit die tragende Kategorie, die es ihm trotz des von ihm so pein-

voll erlittenen und so grimmig gerügten Unverstands der Menschen möglich macht, ihr Miteinandersein, die Allgegenseitigkeit des Menschenwesens als ein geistig Wirkliches zu begreifen und zu bestätigen. Wenn Heraklit etwa vom Logos, dem in der Substanz des Wortes wohnenden Sinn des Seins, sagt, er sei gemeinschaftlich, so ist damit geäußert, daß die Allheit der Menschen in der ewigen Ursprünglichkeit ihres sprachlichen Umgangs miteinander am Vollzug dieses Inwohnens teilhat. So verhält es sich auch mit der Weltgestalt, die der Gesamtheit des Menschengeschlechts zugehört, mit dem »gemeinschaftlichen Kosmos«. Derselbe Sinn des Seins, der im Wortwerden waltet, dieselbe im Feuer der Gegensätzlichkeit sich stets erneuernde Echtheit ist es, die sich im Weltprozeß verkörpert. Aber diese Welt, die Heraklit als die Welt der Menschen versteht, baut sich immer nur aus der Allheit des Menschengeschlechts auf, dem sie zugehört. Mit allem, was Menschen sind, tragen sie zum kosmischen Vorgang bei. Als Einzelne sind sie sogar im Schlaf, mögen sie auch jeder in seinem Eigenbereich versenkt sein, dennoch, wie Heraklit sagt, »Werker und Mitwirker am Weltgeschehen«, passive

Werker. Das heißt: es gibt keinen Zustand, in dem der Einzelne lediglich ein Eigensein führte, ohne eben dadurch, was er in diesem Zustand lebt, sein Teil zum Werden seiner menschlichen Umwelt und zu dem der Welt überhaupt beizusteuern. Aber an der Weltgestalt selber, die eben ein menschlicher Kosmos ist, als Kosmos dem Menschen als Menschen kenntlich, daran bauen sie wachend, gemeinschaftlich, miteinander in der Welt umgehend, einander von der Macht des Logos her helfend, die Welt als Weltordnung zu fassen, ohne welche ordnende Fassung sie nicht Welt ist und nicht Welt sein kann. Das freilich vermögen sie nur, wenn und insofern sie wahrhaft Wachende sind, wenn sie nicht im Wachen schlafen und traumhaften Trug, eigene Einsicht genannt, spinnen, – wenn sie gemeinschaftlich existieren.

»Man soll dem Gemeinschaftlichen folgen.« Dieser große Spruch Heraklits erschließt sich uns erst dann, wenn wir seine Lehre von der Gemeinschaftlichkeit des Logos und des Kosmos aufgenommen haben. Wachen und Schlaf sind eins von den Gegensatzpaaren, in denen sich nach Heraklit die Einheit des Seins, in ihnen schwingend und die eigene Spannung in ihnen

austragend, erfüllt. In jedem Paar hat jeder der beiden Gegensätze seinen Stand und sein Recht; aber die Verwischungen und Verquickungen sind vom Übel. So verhält es sich auch mit Wachen und Schlaf. Im Schlaf gibt es keinen faktischen Zusammenschluß mit anderen; jeder träumt von den anderen, aber die, von denen er träumt, haben nicht teil an seinem Traum. So soll auch die traumhafte Verlorenheit eines jeden an sein Eigenes nicht in die gemeinschaftliche Wachwelt dringen. Hier und nur hier sind wir Wir. Hier dürfen wir wache Menschen als solche den Logos vernehmen, indem wir einander in unserer Wahrheit vernehmen, durch deren Stimme er spricht, und hier sind wir mit dem Kosmos werkhafte vertraut, mit ihm durch unser Zusammenwirken vertraut, weil er in dem Maße Kosmos wird, als wir ihn mitsammen erfahren. Heraklit stellt uns in die reine Pflicht und Verantwortung des wachen Miteinanderseins. Er verwirft selbstverständlich nicht den Traum, der dort, in der dem Wir unzugänglichen Entrücktheit, seinen Stand und sein Recht hat, aber er verwirft die traumhafte Absage an das Wir, die mit ihrem Trug den gemeinschaftlichen Tag sprengt.

Mit seiner Verkündigung der den Wachenden zugeteilten Weltgestalt und des in ihr sich darstellenden Seinssinnes als des Gemeinschaftlichen, dem wir folgen sollen, hat Heraklit dem Geiste das Werk angewiesen, sich in der Menschenwelt wachend, und das heißt eben: gemeinschaftlich gemeinschaftliche Wirklichkeit stiftend, zu bekunden. Was das in der Geschichte des Geistes bedeutet, sei an zwei Gegenbeispielen verdeutlicht.

Im selben Zeitalter, in dem der kleinasiatische Grieche Heraklit Recht und Pflicht des wachen Geistes stiftete, hat sich in China, zumeist in mündlicher Überlieferung, die entscheidende Prägung einer Lehre begeben, die der seinen denkwürdig ähnlich und zugleich denkwürdig unähnlich ist. Es ist die Lehre von Tao, der »Bahn«, die selber unbedingte Einheit ist, aber den Wechsel der Gegensätze und gegensätzlichen Prozesse, ihre Entsprechungen und ihre Widersprechungen, ihre Kämpfe und ihre Paarungen trägt, umfängt und rhythmisch regelt. Das geschieht so in der Welt wie im Geist, denn ebenso wie bei Heraklit ist auch hier die Ord-

nung beider Eine. Die Gegensätze selber aber stehen hier nicht wie dort in der nicht weiter zurückzuführenden Vielfältigkeit von Feuer und Wasser, Tag und Nacht, Leben und Tod, sondern all diese und ihresgleichen alle sind nur Erscheinungen und Akte der zwei Urwesenheiten, Yin und Yang, die sich als das Weibliche und das Männliche, das Dunkle und das Helle, das Lökere und das Feste, das Nachgiebige und das Vordringende, ja das Nichtsein und das Sein manifestieren. Sie ergänzen einander, vermählen sich miteinander; in dem Buch Tao Te King, das trotz aller Unsicherheit der Traditionen manches von der ältesten Sprachschicht der Lehre bewahrt zu haben scheint, heißt es sogar, Sein und Nichtsein brächten einander hervor. Dennoch wird hier, anders als bei Heraklit, dem passiven Prinzip der Vorrang zugesprochen, weil es das wahrhaft wirksame sei. Was sich daraus für das Verhältnis zwischen dem Bereich des Wachens und dem des Traums ergibt, zeigt sich mit äußerster Anschaulichkeit in einem Text des Tschuangtse, eines Denkers und Dichters des vierten Jahrhunderts, der sich als einen nachgeborenen Jünger des ganz von Sage umwobenen Laotse verstand.

Tschuangtse berichtet einen Traum und dessen Nachspiel. Er redet von sich in der dritten Person.

»Tschuang Tschou«, heißt es bei ihm, »träumte einst, er sei ein Schmetterling, ein hin und her flatternder Schmetterling, ohne Sorge und Wunsch, seines Tschuang-Tschou-Daseins unbewußt. Plötzlich erwachte er, und da lag er, wieder der selbige Tschuang Tschou. Nun weiß er nicht: ist er ein Mensch, der träumte, er sei ein Schmetterling, oder ein Schmetterling, der träumt, er sei ein Mensch?«

Der Text ist nicht vereinzelt. In einem anderen taoistischen Buch wird von einem Fabelreich erzählt, an dessen Grenze das Spiel der Gegensätze erlahmt. Da gibt es keinen Unterschied von Kälte und Wärme, von Nacht und Tag. Die Insassen, die weder der Nahrung noch der Kleidung bedürfen, schlafen sieben Wochen lang. Wenn sie dann erwachen, halten sie, was sie geträumt haben, für wirklich, und was sie nun erfahren, für scheinbar.

Es ist offenkundig, daß in dieser Lehre dem wachen Dasein kein Vorzug zukommt, ja daß, wenn einer der beiden Bereiche als Welt anzusprechen wäre, es gar eher wohl der des Traums

sein könnte, und zwar gerade deshalb, weil er sich dem Erwachenden als Traum zu erkennen gibt, wogegen der Erfahrungskreis des Wachen die Wirklichkeit schlechthin zu sein präten diert, ohne daß er diesen Anspruch zu begründen vermöchte.

Logos und Kosmos gelten hier nicht. Aber auch das Gemeinschaftliche gilt hier nicht. Der sich abkehrende Einzelmensch bekommt das volle Maß des Daseins zugeteilt.

In demselben Abschnitt, in dem von jenem Fabelreich erzählt wird, lesen wir, wie ein gebrechlicher Knecht von seinem Herrn grausam geplackt wurde, aber Nacht um Nacht träumte, er sei ein Fürst und lebe in Freuden, und deshalb auch bei Tag mit seinem Lose zufrieden war, wogegen es dem Herrn umgekehrt erging. Und wieder eine andere Geschichte desselben Abschnitts läßt Laotse sogar den Wahnsinn mit gelassenem Humor in ähnlicher Weise behandeln; »wäre die ganze Welt außer dir verrückt«, sagt er zum klagenden Vater eines geisteskranken Sohnes, »dann wärest eben du der Verrückte«.

So steht es hier um die gegensätzlichen Bereiche im Leben des Menschen. Was wir Wache als

einen traumhaften Wahn determinieren, kann hier als ebenso wirklich wie die Wachwelt, ja als wirklicher gelten. Dieser Bereich steht jeweils bereit, den Menschen aufzunehmen, etwa gar tröstlich und gnadenreich. Aber eben nicht uns, sondern nur jeden einzelnen von uns besonders. Wir, als wir, können ihn nie betreten; er nimmt kein Wir auf. Jeder von uns träumt, er ginge mit anderen um; aber keiner dieser anderen erfährt es an sich, keiner betritt die Traumsphäre mit uns. Der Anspruch des Sonderbereichs, eine Welt zu sein, ist es, dem Heraklit seinen elementaren Spruch entgegenstellt: »Man soll dem Gemeinschaftlichen folgen«.

3

Die andere Kundgebung aus der morgenländischen Tiefe stößt hier weiter vor. Es ist die Lehre der ältesten Upanishaden, also eine ursprünglich streng esoterische Lehre, jeweils vom Mund des Meisters zu den Ohren der Schüler gehend, die ihm zu Füßen sitzen, die Lehre von Traumschlaf und Tiefschlaf.

Der Traum wird hier durchaus als eine Vorstufe betrachtet. Der persönliche Wesensgeist wird

geschildert, wie er, in den Traumschlaf eingegangen, die ganze Welt durchstreift und ihr seinen Baustoff entnimmt, den er »zerspellt«, also in die elementaren Bestandteile zerlegt, um daraus »im eigenen Licht« zu bauen, was er bauen mag, denn »er ist ein Schöpfer«. Verse, wohl noch älteren Ursprungs als die Lehrprosa, werden angeführt, in denen es heißt:

Das niedre Nest muß ihm der Odem hüten,
Er schwingt unsterblich sich vom Nest hinweg,
Unsterblich schweift umher er, wo er mag,
Der goldne Geist, die einsame Wandergans.
Im Traumesstande schweift er auf und nieder
Und schafft sich gotthaft vielerlei Gestalten.

Stärker als in den taoistischen Texten wird hier die souveräne Freiheit des Traums gepriesen. Allen Bindungen des Tages enthoben, schaltet der Geist als selbstherrlicher Bildner mit der ganzen Welt, die ihm als widerstandsloser Stoff untertan ist, er bedarf zum Werk keines andern Lichtes als seines eigenen, und in göttlicher Wandlungsmächtigkeit bekleidet er sich mit Gestalt um Gestalt.
Nun aber entsteigt der souveräne Geist auch

der Sphäre des Traums. Er hat an dem Spiel der Wandlungen keine Genüge mehr, er gibt auch die letzte Bindung an die Welt, die durch die ihr entnommenen Bilder, auf und geht in den völlig traumlosen, bildlosen, wunschlosen Tiefschlaf ein. »Wie im Luftraum ein Falke oder Adler«, so heißt es in jenem Text weiter, »des Fliegens müde, die Fittiche faltend sich anschickt niederzuhocken, so eilt der Wesensgeist jenem Stande zu, da schlafend keinen Wunsch er wünscht und keinen Traum er schaut.« Aus all den Gestalten gezogen, zu denen er den Weltstoff verwandte, hat er nun das gestaltlose Weilen im weltlosen Sein gefunden. Erst jetzt darin beschlossen und geborgen, ist er, wie es weiter heißt, »übers Verlangen hinaus, des Übels ledig, von Angst frei«, denen allen er ja in der Traumwelt trotz seiner Ungebundenheit noch ausgesetzt war. Er erfährt nun nichts mehr, was von ihm selber unterschieden, unterscheidbar wäre, denn »da ist kein Zweites außer ihm«. Ein aus derselben ältesten Epoche der Upanischaden stammender Text umschreibt das gleiche in einer andern Sprache. »Wenn es heißt«, lesen wir hier, »ein Mensch schlafe« – womit eben der Tiefschlaf gemeint ist –, »ist er dem Sein

geeint. Er ist in sein Selbst eingegangen. Wo einer kein Anderes sieht, kein Anderes hört, kein Anderes erkennt, dies ist die Fülle.« Wir müssen darauf achten, was diese Sprüche sagen, die im Abendland erst sehr spät bekanntgeworden sind, aber sich in unserm Zeitalter tiefreichend ausgewirkt haben. Der Schlaf erscheint hier als der Weg aus dem Bereich, in dem der Mensch vom Kern des Seins getrennt ist, zu dem, in dem er ihm geeint ist. Der Weg führt über die Freiheit, die sich im Traum entfaltet, zur Einheit. Diese Einheit ist die des individuellen Selbst mit dem Selbst des Seins: sie sind in Wahrheit ein einziges Selbst. Ihre Entzweiung in der Erfahrung der Wachwelt ist somit der große Trug. Von der Wachwelt wurden wir im Traum unabhängig und blieben ihr doch noch verhaftet; im Tiefschlaf werden wir von ihr frei und damit vom Trug, der allein das persönliche Selbst vom Selbst des Seins trennt, – eine Folgerung, die freilich erst von späteren, im genaueren Sinn philosophischen Lehren schlüssig gezogen wird. Demnach ist das Dasein des Menschen in der Welt das Dasein einer Scheinwelt, die eine zauberische Täuschung ist. Da aber die Identität des Selbst nur

in einer absoluten Einsamkeit, wie eben der Tiefschlaf eine ist, erreicht werden kann, ist auch das Dasein zwischen Mensch und Mensch letztlich nur Schein und Trug. Jener Spruch »Das bist du«, den spätere Zeiten auf das zwischenmenschliche Verhältnis haben erstrecken wollen, ist von der ursprünglichen Lehre einzig auf das Verhältnis zwischen Brahman und Atman, Selbst des Seins und Selbst der menschlichen Person, intendiert. Ob auch jedermann im Tiefschlaf die Identität alles Selbst erfährt, kann sie sich in der Wachwelt, als in der Scheinwelt, nicht stiften. Das Umschlungenwerden von einem geliebten Weib dient in einem der angeführten Upanischadtexte als Gleichnis der Einingung; als Tatsache des Lebens betrachtet, ist es dem Trug anheimgegeben. Der Mensch, der der Lehre der Identität anhängt, mag freilich, wenn er zu einem Mitmenschen du sagt, zu sich, auf den andern hinweisend, sagen: »Der da bist du selber«, denn das Selbst des andern ist ja mit dem seinen identisch. Aber was das echte Dusagen zum andern in der Wirklichkeit des gemeinschaftlichen Daseins grundhaft bedeutet, die Bejahung des urchiefen Andersseins des andern nämlich, die Bejahung seines von mir an-

genommenen, von mir geliebten Andersseins, das wird eben durch jene Identifikation entwertet und im Geist zunichte gemacht. Die Identitätslehre steht nicht bloß dem Glauben an das wahre Sein eines gemeinschaftlichen Logos und eines gemeinschaftlichen Kosmos entgegen; sie widerspricht auch der Erzwirklichkeit dessen, woraus alle Gemeinschaftlichkeit stammt, der menschlichen Begegnung.

Das altindische »Das bist du« würde, in der faktischen wachen Kontinuität des Umgangs miteinander ernst genommen, dem Postulat einer Annihilierung der menschlichen Person, so der fremden wie der eigenen, gleichkommen, denn Person ist durch und durch Einmaligkeit, also Anderssein allem gegenüber. Und möchte dann etwa noch jenes vorgeblich universale Selbst auf dem Grunde des Ich verbleiben, Umgang könnte es mit niemand mehr pflegen. Wir aber sehen im Menschsein, in dem daraus sich ergebenden Umgang von Menschen miteinander die Chance der Begegnung zwischen Seiendem und Seiendem, in der jedes von beiden zwar nicht zu sich sagt: »Das drüben bist du«, wohl aber jedes zum andern: »Ich nehme dich an wie du bist.« Hier erst ist unverkürzte Existenz.

Die Absicht dieser Nebeneinanderstellung von Sprüchen Heraklits mit Sprüchen taoistischer Meister und der frühen Upanishaden ist keine historische; aber erst recht nicht geht es um eine kritische Vergleichung des Orients mit dem Okzident. Der Erdstrich zwischen Schwarzem und Rotem Meer, in dem im gleichen Zeitalter Anaximander und Heraklit auf griechisch lehrten und Propheten Israels auf hebräisch mahn- und trösteten, ist ja nicht als ein Wall, sondern als eine Brücke zwischen Osten und Westen zu verstehen. Kamen doch die Lehren jener Denker, die Lehre vom Einander-Buße-Schulden aller Wesen und die Lehre von der Gemeinschaftlichkeit des Logos und des Kosmos, und die Botschaft dieser Kündler von dem Einander-Hilfe-Schulden der Menschen und von der Aufgabe eines gemeinschaftlichen Lebens, kamen doch jene und diese aus dem Herzen des Morgenlands und haben doch beide an der Grundlegung abendländischen Geistes gewirkt. Wenn ich die von scheinbarer Widersprüchlichkeit durchzuckte Philosophie Heraklits gegen die im Gleichmaß schwebenden Weisheiten des Orients anrufe, geschieht es um einer spezifi-

schen Not unserer Zeit willen. Ich meine damit das Gegeneinanderstehen zweier Ansichten, von denen die erste die Kollektivität zuhöchst stellt, wogegen die zweite den Sinn des Daseins in dem Verhältnis des Einzelnen zu seinem Selbst erschlossen oder doch erschließbar glaubt. Die erste erscheint wie eine Travestie der antiken Idee des Gemeinschaftlichen; die zweite, von westlichen Philosophen, Psychologen und Literaten vertreten, beruft sich gern auf altindische Lehren und deren Ableger. Ihr gilt die Erörterung, und der Grund für diese Wahl ist gewichtig. Der moderne Kollektivismus stellt zwar die Kollektivität über alles, aber er spricht ihr nicht den Charakter des Absoluten zu; er behandelt ja das Absolute überhaupt als eine unerlaubte Fiktion. Dagegen neigt die moderne Abart des Individualismus dazu, das individuelle Selbst, welches das Ich auf seinem Grunde findet, als das Selbst schlechthin und damit als das Absolute zu verstehen. Trotz aller Betonung des Interesses an der »Außenwelt« oder sogar einer Art von kosmischer Sympathie, trotz aller Hindeutung auf die »Allseele« als auf die eigentlich gemeinte, waltet hier unverkennbar die Tendenz zum Primat des Einzeldaseins und

zu seiner Selbstherrlichkeit. Und dieser Individualismus ist noch bedenklicher als der Kollektivismus, weil die Präntion des falschen Absoluten bedenklicher als die Leugnung des Absoluten ist.

Vergegenwärtigen wir uns erneut die vitale Ursprünglichkeit der drei Grundbegriffe Heraklits: der Begriffe des Gemeinschaftlichen, des Logos und des Kosmos, und unternehmen wir es, von ihrer Ursprünglichkeit aus in unsere Situation zu blicken.

Heraklit sagt vom Denken, es sei allen gemeinschaftlich, und er erläutert dies auch noch dahin, alle Menschen hätten wie am Selbsterkennen so am Denken teil. In der Konkretheit seiner Betrachtung, die er bis in die höchsten Abstraktionen bewahrt, ist damit nicht das Allbekannte gemeint, daß jeder von uns die Denkfähigkeit besitzt, sondern daß wir, wenn wir dem Logos gemäß erkennen und denken, dies nicht isoliert, sondern gemeinschaftlich tun: wir verschmelzen all unser Sonderwissen, und auch noch zum Selbsterkennen hilft einer dem andern. Diesem Gemeinschaftlichen, an dem wir, miteinander lebend und aufeinander wirkend, teilhaben, »soll man folgen«.

Heraklit ist stets im Einvernehmen mit der durch und durch sensuell lebendigen Sprache seiner Zeit geblieben. Daher hört der Logos auch in der äußersten Sublimierung nicht auf, ihm das sinnhafte Wort zu sein, die Menschenrede, die dem Sinn die Treue hält. Der Sinn kann im Wort sein, weil er im Sein ist. So regt er sich tief in der Seele, die des Sinns inne wird, mehrt sich in ihr, wird aus ihr zur Stimme, die zu den Mitseelen spricht und von ihnen vernommen wird, gar oft freilich ohne daß ihr Vernehmen zu einer wirklichen Aufnahme würde. Und wie der Logos, so gehört auch der Kosmos dem Gemeinschaftlichen zu als dem, woran die Menschen wie an einem gemeinsamen Werke teilhaben. Daß er ihnen gemeinschaftlich ist, meint nicht die ebenfalls allbekannte Tatsache, daß sie sich mitsammen in der Welt befinden; es meint, daß ihr Verhältnis zu ihr ein gemeinschaftliches ist. Was inzwischen als die subjektive Seite unserer Wahrnehmungen zu einiger Klärung gebracht worden ist, würde Heraklit in dieser seiner Einsicht gewiß nicht wankend gemacht haben; denn wir können ja dennoch einander die Dinge zeigen, einander die Dinge bezeichnen, jeder kann jedem, ihn ergänzend,

helfen, eine Weltgestalt, eine Welt zu haben. Davon wird noch zu sprechen sein. Jetzt aber ist eine Abart jenes Individualismus ins Auge zu fassen, die uns in diesem Zusammenhang exemplarisch angeht. Die Tendenz, durch Verlassen der Gemeinschaftlichkeit eine höhere Seite des Daseins, ja das »eigentliche« Dasein zu erreichen, ist hier zu einem besonders drastischen Ausdruck gelangt. Die Lobpreiser des Unternehmens meinen zwar, darin der »Welt der Selbstheit« entrückt zu sein, aber in Wahrheit sind sie durchaus beflissen, die dem Einzelnen vorbehaltene Sphäre und damit die der Selbstheit zu isolieren. Die Vorgänge dieses Gebiets sind weit eher mitteilbar als was sich auf dem rein innerlichen Weg und gar an seinem Ende begibt, und so ist uns einiges Material gewährt.

5

Vor kurzem hat der namhafte englische Roman- crier Aldous Huxley die erstaunlichen Wirkungen des Meskalinrausches geschildert und gerühmt. Meskalin wird aus einem Kaktus gewonnen, dessen Genuß von alters her mexikanische Indianerstämme so verückt und bese-

50

ligt hat, daß ihnen die freigebigste Pflanze zum Mittelpunkt eines ritzenreichen Kults wurde. Die Wirkungen des Rausches berichtet Huxley aus eigener Erfahrung, die sich in der Hut wohlgeschulter Selbstbeobachtung vollzieht. Was er da mit offenen Augen schaut, ist nicht etwa ein erdferner Phantasiebau, es ist die ihm vertraute häusliche Umwelt, aber von ihren räumlichen Bedingnissen losgemacht, in nie geahnter Farbengewalt und einer faszinierenden Präsenz des einzelnen Gegenstands, die Huxley mit der kubistischen Sehweise vergleicht. Diese radikale Ästhetisierung des Verhältnisses zu den Dingen ist aber nur die Vorstufe einer höheren Art von Vision, die er als »die sakramentale Schau der Wirklichkeit« bezeichnet. In den Religionen bedeutet Sakrament den in Leben und Sterben zu bewährenden Einstand der ganzen Person, die in ihrer leiblichen Existenz von dem Transzendenten berührt worden ist. Huxley meint aber mit sakramentaler Schau lediglich ein Eindringen und Aufgenommenwerden in die Tiefe der Sinnenwelt. Da zerfallt das durch Begriffe zusammengehaltene Schattenreich, das wir die Wirklichkeit nennen, denn es werde als »das Universum eines verminderten

51

Bewußtseins« entlarvt, und dieses verminderte Bewußtsein sei eben das in der Sprache zum Ausdruck gelangende. Durch »das Einnehmen eines geeigneten chemischen Präparats« werde jedermann befähigt, »von innen her zu wissen, wovon der Mystiker redet«: der sprachlose Urgrund des Seins öffne sich ihm in den Gegenständen. Da bestehe keine Scheidung mehr von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt. Naturgemäß muß Huxley die Augen der im Zimmer anwesenden, ihm sonst besonders teuren Menschen meiden: sie gehören ja der »Welt der Selbstheit« an, die er verlassen hat.

Mit diesem Begriff bezeichnet er, ohne es auszusprechen, die gemeinschaftliche Welt. Wenn er den Meskalinrausch unter die verschiedenen Arten der »Flucht aus Selbstheit und Umwelt« einreihet, zu welcher Flucht der Drang »in fast jedem Menschen fast jederzeit vorhanden« sei, so meint er wieder die gemeinschaftliche Welt, der der Meskalingenießer für die Dauer seines Rausches entflieht. Huxley nennt ihn freilich den »Drang zur Selbstüberschreitung«, worunter er versteht, daß der Mensch hier dem Verfangensein in das Netz seiner Nutzzwecke entgehe. In Wahrheit aber gelangt der Meskalin-

konsument aus diesem Netz nicht etwa in eine freie Teilnahme am gemeinschaftlichen Sein, sondern gerade in eine schlechthin private, ihm für etliche Stunden zu eigen gegebene Sondersphäre. Die »chemischen Ferien«, von denen Huxley redet, sind Ferien nicht bloß von dem ins Getriebe seiner Zwecke verwickelten kleinen Ich, sondern auch von der an der Gemeinschaftlichkeit von Logos und Kosmos partizipierenden Person, – Ferien von der häufig sehr unbequemen Mahnung, sich als eine solche zu bewähren.

Huxley spricht auch von Ferien von der, etwa abstoßenden, Umgebung. Aber der Mensch mag seine Situation, zu der seine Umgebung gehört, bewältigen, wie er will, er mag ihr standhalten, er mag sie ändern, er mag sie, wenn es not tut, mit einer andern vertauschen; nur die flüchtige Flucht aus dem Anspruch der Situation in die Situationslosigkeit ist keine rechtmäßige Sache des Menschen.

Der wahre Name all der Paradiese, die man sich mit chemischen oder anderen Mitteln für ein Weilchen beschafft, ist Situationslosigkeit. Situationslos sind sie wie der Traumzustand und wie die Schizophrenie, weil sie ihrem Wesen

nach ungemeinschaftlich sind. Jede Situation aber, auch die Situation dessen, der in die Einsamkeit ging, ist der Gemeinschaftlichkeit von Logos und Kosmos verhaftet.

Zur Umwelt, von der nach Huxleys Ansicht von Zeit zu Zeit Seelenferien zu nehmen erwünscht und wohltätig ist, gehören auch die Menschen, mit denen wir leben. Haben wir eine hinreichende Dosis Meskalin eingenommen, dann verwandeln sich die Gegenstände unserer Umgebung zu eitel Herrlichkeit; nur die uns gerade umgebenden Menschen verwandeln sich nicht mit ihnen. Es ist daher wie gesagt folgerichtig, wenn Huxley, wie er erzählt, ihre Augen jetzt meidet; einander ansehen bedeutet ja das Gemeinschaftliche anerkennen.

Es mag sein, daß die den Kaktus Peyotl genießenden Indianer einander nicht weniger als sonst anblicken; der moderne Zivilisationsmensch wendet in diesem Zustand seine Augen von den Menschen seiner Umgebung ab, weil es ihre Welt ist, die ihn sonst bindet.

Ähnlich lesen wir es in vielen Berichten von Versuchspersonen über ihren Meskalinrausch. Sie erzählen, wie sie sich, »dem Ding an sich nah«, über allem schwebend fanden, der »pein-

lichen irdischen Welt« entrückt, und auch noch das von ihnen nachher als Halluzinationen Determinierte als »königliche Spiele« erlebten. Und nur die andere Seite desselben Sachverhalts ist es, daß sie den anwesenden Mitmenschen mit einem tiefen Mißtrauen begegneten, daß sie am eigenen Leibe Organe des stärksten Kontakts, wie die inneren Handflächen und die Geschlechtssphäre, als vereist empfanden; daß das Gehör, der Sinn der geistigen Kommunikation, oft fast ausgeschaltet schien, ja daß es ihnen zuweilen nicht gelingen wollte, sich überhaupt Menschen vorzustellen. Dieses »Gefühl des völligen Isoliertseins« wird einmal in die Worte gefaßt: »Es braucht keine Frauen zu geben, auch keine Menschen.« Manche dieser Züge erinnern an eine verwandte Grundhaltung von Schizophrenen, nur daß wir bei diesen mitunter das Verlangen entdecken, einzelne Menschen, an denen ihnen in besonderer Weise gelegen ist, der verworfenen gemeinschaftlichen Welt zu entfremden und sie in die eigene allein zuverlässige und sinnreiche Sonderwelt zu entführen.

Huxley unterscheidet wie gesagt innerhalb des Rausches zwei Stufen.

Auf der ersten sehe man die Dinge von innen her, wie der bildende Künstler sie sieht, zugleich vertieft-gegenständlich und von einem Innenlicht verklärt. Auf der zweiten, von der aus er fast verächtlich auf die geliebte Kunst als auf einen »Ersatz« hinabsieht, erlebe man gewissermaßen, was der Mystiker erlebt.

In der Tat, auch der Künstler ist in seinen entscheidenden Momenten der gemeinschaftlichen Sicht entzogen und in seine besondere, figurvolle gehoben; nur daß er gerade in diesen Momenten durch und durch und bis hinein in seine Wahrnehmung selber vom Urhebertrieb, vom Gebot des Bildens bestimmt wird. Huxley versteht jene Art, alles in leuchtender Farbigkeit und vordringlicher Gegenständlichkeit zu sehen, nicht bloß als die, »wie man sehen sollte«, sondern auch »wie die Dinge in Wirklichkeit sind«. Was soll das konkret besagen? Was wir Wirklichkeit nennen, erscheint doch nur je und je in unserem persönlichen Kontakt mit den Dingen, die uns in ihrem Eigensein unanschaulich blei-

ben, und es gibt persönliche Kontakte, die freier, direkter als die andern sind, die Dinge in größerer Wucht, Frische und Tiefe figurieren. Zu ihnen gehören bildnerische, gehören auch toxische Zustände, aber der fundamentale Unterschied zwischen diesen und jenen ist, daß etwa der Meskalingenießer die Veränderung seines Bewußtseins willkürlich herstellt; die Berufung des Künstlers dagegen setzt ihn in sein unwillkürliches besonderes Verhältnis zum Seienden, und von da aus, wollend, was er soll, bewußt realisierend wirkt er sein Werk. Wo Willkür eingreift, wird die Kunst unrechtmäßig. Die gleiche Problematik zeigt sich auf der zweiten von Huxley geschilderten oder vielmehr angedeuteten Stufe. Er sagt, der Meskalinrausch befähige einen, »von innen her zu wissen, wovon der Visionär, das Medium, ja sogar der Mystiker reden«. Lassen wir das problematische Medium beiseit und begnügen wir uns mit der Betrachtung der großen Visionen und mystischen Erfahrungen der Menschengeschichte, soweit sie unserer Betrachtung zugänglich gemacht worden sind. Ihnen allen ist eins gemeinsam: wem dergleichen widerfährt, den überfällt etwas aus einem Bereiche, in dem er

nicht wohnt und nicht wohnen kann, ein »Gesicht«, eine »Hand«, ein »Wort«, ein »Geheimnis«. Er ist nicht im Einvernehmen damit, ja er wehrt sich oft genug gegen das ihn Antretende, er klammert sich an die gemeinschaftliche Welt, bis er ihr entrissen wird. Und das ist keinesfalls etwa ein sekundärer Zug, es ist die Essenz des Vorgangs selber. Der Schamane, der Yogin haben ihre Methoden, durch deren Übung sie Macht der Magie und Macht der Versenkung gewinnen oder zu gewinnen vermeinen. Der Mensch, von dem wir reden, hat nichts als seinen Weg, auf dem er überfallen, auf dem er geführt wird. Was hier geschieht, ist keine »Flucht«: man wird ergriffen, man wird bezwungen, man wird berufen.

Beide, der Künstler und der Mystiker, versetzen sich nicht in die Verfassung, in der sie je und je ihre Schau schauen, sie empfangen sie. Sie nehmen sich nicht aus der Gemeinschaftlichkeit heraus, sie werden herausgenommen. Und sie müssen nicht weniger als sich selber, die ganze lebende Person und ihr ganzes persönliches Leben, hergeben, um dem standzuhalten, was sich ihrer bemächtigt hat.

Die großen Lehren, von denen wir ausgegangen sind, die der kleinasiatischen Brücke und die des tiefen Morgenlandes, gleichen einander darin, daß in ihnen der Geist seinen Anspruch an die Ganzheit der persönlichen Existenz stellt und dieser Anspruch von dem Spruch der Lehre nur scheinbar zu trennen ist. Sie fordern das Leben dessen, der sie vernimmt, restlos an. Die frühen Upanischaden weisen auf das objektive Einswerden von Seelenselbst und Seinselbst hin, das aus dem Aufhören des Bewußtseins im Tiefschlaf entstehe. Diese Einheit, so will es hier der Anspruch, soll durch die wache vollbewußte erkennende Person aus wissendem Dasein nachvollzogen werden, indem sie ihr eignes Selbst mit dem der Welt identifiziert. Die Lehre Lao-tses weist auf das Tao des Himmels hin, das der schwingenden kosmischen Gegensätze waltet, als auf das Urbild, das der Mensch nachahmen soll und nachzuahmen vermag, wenn er des ihm selber innewohnenden Tao, des Tao des Menschen, innegeworden ist; er soll und kann die ihm entgegretenden Gegensätze des Daseins miteinander versöhnen und vermählen,

ohne sie abzustumpfen. Auch dieser Lehre tut nicht weniger als die persönliche Existenz genug: die Existenz, die nicht eingreift, aber ausstrahlt. Beide Lehren wollen den Menschen aus der Verfangenheit ins Gemeinschaftliche zur Freiheit der überwindenden Abgeschiedenheit führen, die Lehre der Upanischaden in die Einsamkeit über die Welt hinaus, die taoistische in die Einsamkeit mitten in der Welt.

Ihnen beiden steht die Lehre Heraklits gegenüber, die dem Gemeinschaftlichen folgen heißt; aber der Existentialanspruch des Geistes an die Person ist hier eher von noch stärkerem Gewicht. Gerade weil Heraklit anders als jene In der das Sein des Seienden in all seiner Vielfalt annimmt und keine andere Harmonie kennt als die aus dessen Spannungen ersteht, und gerade weil er anders als jene Chinesen den Sinn des Seins nicht auf dem Grunde der Schiedlichkeit, sondern im Allgemeinschaftlichen findet, ist der Existentialanspruch hier ein so unmittelbarer. Heraklits zornigem Heischen ist es um die Menschen zu tun, die sein Wort hören, aber es noch nicht wahrhaft vernehmen. Nicht ihn sollen sie vernehmen, sagt er, sondern den ihnen gemeinschaftlichen Logos, der, um zwischen ihnen in

die Gesprochenheit zu treten, des Mannes Heraklit sich bedient. Fremd ist ihnen der Logos durchaus nicht: sie haben ja, wie Heraklit sagt, dauernd den engsten Umgang mit ihm, mit dem Wort, indem sie es nämlich immerzu in den Mund nehmen, und doch leben sie im Zwist mit ihm, weil sie das sinnhafte Wort immerzu mißbrauchen und den Sinn in Widersinn verkehren. Denn, noch einmal sei's hervorgehoben, nicht anders als von der Urstiftung der Ehe von Sinn und Rede aus kann der heraklitische Begriff des Logos verstanden werden. Drei- und viermal wird es uns in den erhaltenen Fragmenten eingehämmert: Logos ist etwas Vernehmbares, aber falsch Vernommenes, das in der rechten Weise, als Sinnwort eben, vernommen werden soll. Es scheint mir nicht richtig, daß man Logos vereinfachend mit »Sinn« übersetzt¹, womit seine ursprüngliche Konkretheit preisgegeben wird, noch auch vermag ich zuzustimmen, wenn, von besonders zuständiger Seite², interpretiert wird: »Nicht mir, sondern dem Logos in euch selber müßt ihr recht geben«, wo Heraklit schlichterweise sagt: »nicht mich, sondern den Logos hören«. Wohl hat jede Seele ihren Logos tief in

¹ Walter Kranz ² Karl Reinhardt

sich, aber zu seiner Fülle gelangt der Logos nicht in uns, sondern zwischen uns; denn er bedeutet die ewige Chance der Sprache, zwischen den Menschen wahr zu werden. Darum ist er ihnen gemeinschaftlich.

Dem Menschen als Menschen eignet der stets erneute Vorgang des Eintritts des Sinns in das lebendige Wort. Heraklit fordert von der menschlichen Person, diesen Vorgang lebensmäßig so zu hüten, daß sie an der Wirklichkeit des gemeinschaftlichen Logos, an einem echten Sinndienst teilhabe. Aus solchen Personen allein kann sich ein Kreis schließen, der den Logos zur Mitte hat. Es sind die wahrhaft miteinander Denkenden, weil sie wahrhaft zueinander reden. Alle Menschen haben nach Heraklit elementar teil am Selbsterkennen und am einsichtigen Denken. Das ist natürlich etwas, was jede Person nur personhaft vollziehen kann; aber indem sie es vollzieht, und soweit sie es vollzieht, nimmt sie teil an der Selbsterkenntnis des Menschen und an seinem gemeinschaftlichen Denken. Und wieder, wie zahllos auch je und je die Leute sind, von denen Heraklit sagt, sie verstünden weder zu hören noch zu reden, wieder kann keine Verirrung, keine Verkehrung

des Gedankens an der Tatsache rütteln, daß solche gemeinschaftliche Hut des Sinns existentiell getan wird.

Aber auch aus der heraklitischen Idee des gemeinschaftlichen Kosmos ist ein existentieller Anspruch zu erschließen. Derselbe Logos, der als sinnhaftes Wort zwischen den Menschen laut wird, ebenderselbe ist es doch, der in unserem Kosmos unwandelbar der schwingenden Gegensätze waltet. Ohne dieses blitzhafte Steuern wäre ja nach Heraklit »die schönste Weltordnung wie ein Haufen wirr hingeschütteten Zeugs«. Aber auch wir selber sollen als des Logos gewärtige und ihm botmäßige Träger seines Spruchs dem Kosmos seine Wirklichkeit gewähren, unsere Welt zu sein. Durch uns wird er die gestalthafte Welt des Menschen, und nun erst gebührt ihm der Name des Kosmos als einer gestalthaft offenbaren Gesamtordnung. Erst durch unseren Dienst am Logos wird die Welt zu »demselben Kosmos für alle«. So und nur so haben die Wachenden, eben insofern sie wach sind, in Wahrheit eine einzige gemeinsame Welt, an deren Einheit und Gemeinsamkeit sie in allem wirklich wachen Dasein wirken. Denn wohl sind wir auch schlafend, wie Heraklit sagt,

»Werker und Mitwirker« am Weltgeschehen, passive Werker; aber nur wachend, nur wach zusammenwirkend, lassen wir die Gesamtheit dieses Geschehens als Kosmos in die Erscheinung treten. Denn dann erfahren wir miteinander, helfen einander, erfahren und ergänzen einander in unserer Erfahrung, die Lebenden zusammenwirkend mit den andern Lebenden und alle Lebenden mit allen Toten. »Nicht wie Schlafende«, sagt Heraklit, »sollen wir handeln und reden.« Denn im Schlaf regiert der Schein, Wirklichkeit aber gibt es nur im Wachen, und zwar eben im Maße des Zusammenwirkens. Dieses jedoch ist keineswegs als ein Vielgespann vor dem großen Wagen zu verstehen; es ist ein strenges Tauziehn um die Wette, es ist Kampf und Streit, aber insofern es sich vom Logos bestimmen läßt, ist es gemeinschaftlicher Kampf und wirkt das Gemeinsame: aus der äußersten Spannung, indem sie im Dienst des Logos geschieht, geht immer neu die Harmonie der Lyra hervor. Hier wird uns der zweite existentielle Anspruch Heraklits faßlich: daß die Person sich der großen Trägheit, die er eine viehische Satttheit nennt, entwinde und das Eigene, ohne ihm sein Eigensein zu verkürzen,

so im gemeinschaftlichen Logos verwirkliche, daß damit am gemeinsamen Kosmos gewirkt werde. Dieser aber, von dem wir herkommen und der von uns herkommt, ist, in seiner Tiefe gemeint, unendlich Größeres als die Summe aller traumhaften und rauschhaften Sondersphären, in die die Menschen vor dem Anspruch des Wir flüchten.

Wir wissen nicht, in welchem Ausmaß Heraklit »Wir« sagte. Er hätte jedenfalls nicht bestritten, daß einer sich nicht zulänglicher zum Logos im Ursinn bekennen kann, als indem er »Wir« sagt – indem er es nicht leichtfertig und nicht dreist, sondern in Wahrheit sagt. Seither wurde im Wandel der Menschengeschlechter das echte Wir-Sagen immer wieder manifest, freilich auch immer mehr gefährdet. Was damit gesagt wurde und wird, ist jenem andern stracks entgegengesetzt, das Kierkegaard als »die Menge« und Heidegger als »das Man« bezeichnet – entgegengesetzt wie die klare Gestalt dem Zerrbild.

Das echte Wir in seiner objektiven Existenz ist

daran zu erkennen, daß, in welchem auch seiner Teile es betrachtet wird, stets eine wesentliche Beziehung zwischen Person und Person, zwischen Ich und Du sich als aktuell oder potentiell bestehend erweist. Denn das Wort entspringt immer nur zwischen einem Ich und einem Du, das Element aber, aus dem das Wir sein Leben hat, ist die Sprache, das gemeinschaftliche Sprechen mitten im Zueinandersprechen anhebend.

Sprache im ontologischen Sinn war von je überall gegenwärtig, wo Menschen einander in der Gegenseitigkeit des Ich und Du antraten; wo einer dem andern irgend etwas in der Welt so zeigte, daß der es fortan erst wirklich wahrnahm; wo einer dem andern ein Zeichen so gab, daß der darin die bezeichnete Situation zulänglicher erkannte, als er es bisher vermocht hatte; wo einer dem andern die eigene Erfahrung so mitteilte, daß sie den Erfahrungszusammenhang des andern durchdrang und wie von innen her ergänzte, so daß er von nun an welthafter empfand als zuvor. All dies immer wieder einfließend in ein größeres Strömen wechselseitiger Kundgabe – so wurde und so ist das lebendige Wir, das echte, das, wo es sich voll-

endet, die Toten mit umfaßt, die einst am Gespräch teilnahmen und nun mit dem von ihnen Überlieferten weiter daran teilnehmen.

Das Wir, von dem ich rede, ist keine Kollektivität, keine Gruppe, keine gegenständlich aufzeigbare Vielheit. Es verhält sich zum Wirsagen wie das Ich zum Ichsagen. Es läßt sich ebensowenig wie das Ich faktisch in der dritten Person erhalten. Aber es hat nicht die verhältnismäßige Konstanz und Kontinuität, die das Ich hat. Als potentiell liegt es aller Geschichte des Geistes und der Tat zugrunde, es aktualisiert sich unversehens je und je, und je und je desaktualisiert es sich unversehens und ist nicht mehr da. Es kann sich innerhalb einer Gruppe aktualisieren, die dann eben sich aus einem feurigen Kern und einer schlackigen Kruste zusammensetzt, und es kann außerhalb aller Kollektivität aufzüngeln und lodern. In der Luft der Debatten kann es nicht leben, und keine Vielheit sogenannter Gleichgesinnter kann mitten in der Debatte authentisch Wir sagen; aber auch heute noch ereignet es sich, daß in vielen Zungen Redende beisammen sind, und urplötzlich west das echte Wir in ihrer Rede. Seine Erfahrungen hat der Mensch von je als

Ich gemacht, Erfahrungen mit anderen und mit sich; aber als Wir, immer wieder als Wir hat er aus Erfahrungen Welt gebaut und ausgebaut. Eine Schar, von Gleichaltrigen etwa, in der die von den einzelnen gemachten überwältigenden neuen Erfahrungen in begeisterten Zurufen Sprache werden und alsbald bestätigenden und ergänzenden Widerhall finden – eine Schar und wieder eine Schar: so ist wohl ureinst dem abgründigen Sein der gemeinschaftliche Kosmos abgewonnen worden, die gestalthafte Ordnung des vom Menschen Erfahrenen und als erfahrbar Erkannten, eine Gestalt, die wächst und sich wandelt. Und so auch wird, mitten im abgründigen Sein, er, der menschliche Kosmos, bewahrt, den sein Bildner, die menschliche Sinnrede, der gemeinschaftliche Logos hütet; so wird der Kosmos im Wandel der Weltbilder bewahrt.

Seine Gedanken hat der Mensch je und je als Ich gedacht und hat als Ich seine Ideen an den Sternenhimmel des Geistes versetzt, aber als Wir hat er sie je und je in das Sein selber gehoben, in jene Art des Seins eben, die ich das Zwischen oder das Zwischensein nenne. Das ist die zwischen den miteinander kommunizierenden

Personen bestehende Seinsart, die wir weder der Psyche noch der Physis zuzuordnen vermögen. Darauf weist der siebente Platonische Brief hin, wenn er den Bestand einer Lehre andeutet, die nicht anders als in vielfachem Beisammensein und Miteinanderleben zur Wirklichkeit des Wirkens gelangt, wie von überspringendem Feuer ein Licht entzündet wird. Springendes Feuer ist ja das rechte Bild für die Dynamik zwischen den Personen im Wir.

Die Flucht aus dem gemeinschaftlichen Kosmos in eine Sondersphäre, welche als das wahre Sein verstanden wird, ist auf allen ihren Stufen, vom elementaren Spruch der uralten morgenländischen Lehren bis zur Willkür moderner Intoxikationsratschläge, letztlich eine Flucht vor dem Existentialanspruch an die Person, die sich im Wir bewähren soll. Es ist eine Flucht vor der authentischen Gesprochenheit der Sprache, in deren Reiche Antwort geheischt wird, und Antwort ist Verantwortung.

Der Fliehende verhält sich, als wäre die Sprache nichts als Verführung zur Lüge und zur Konvention, und in der Tat, sie kann ungeheuer zur Verführung werden, aber sie ist auch unser großes Pfand der Wahrheit.

Beim typisch heutigen Menschen hat sich die Flucht vor der verantwortenden personalen Existenz absonderlich polarisiert. Da er nicht willens ist, für die Echtheit seiner Existenz einzustehen, flüchtet er entweder in die breite Kollektivität, die ihm die Verantwortung abnimmt, oder in die Haltung eines Selbst, das keinem als sich selber Rede zu stehen hat und den großen Generalablaß in der Sicherheit findet, mit dem Selbst des Seins identisch zu sein. Mag diese Haltung sich auch als eine vertiefte Betrachtung des Seienden gebärden, sie bleibt eine Flucht vor dem überspringenden Feuer.

Das deutlichste Kennzeichen dieser Art von Menschen ist, daß sie nicht wirklich auf die Stimme eines anderen hören können; in all ihr Hören mischt sich, wie in all ihr Sehen, die Beobachtung. Der andere ist nicht ihr Gegenüber, dessen Anspruch an sie dem ihren an ihn gleichen Rechtes gegenübersteht; der andere ist nur noch ihr Objekt. Wer aber kein Du existentiell kennt, wird nie ein Wir zu kennen bekommen.

In unserem Zeitalter, in dem der wahre Sinn jedes Wortes von Wahn und Lüge umstellt ist und die Urabsicht des Menschenblicks vom Mißtrauen erstickt wird, kommt es entscheidend

darauf an, die Unverfälschtheit der Sprache und der Wir-Existenz wiederzufinden. Es geht dabei nicht mehr um die kleinen Kreise, die einst in der eigentlichen Geschichte des Menschen so wichtig gewesen sind; es geht um die Durchsäuerung des Menschengeschlechts mit echter Wirheit. Der Mensch wird im Dasein nicht beharren, wenn er nicht neu lernt, in ihm als echtes Wir zu beharren.

Wir hatten den abgearteten abendländischen Geist mit seinem Ursprung zu konfrontieren und haben dafür Heraklits Hilfe angerufen. Jetzt aber scheiden wir von ihm in unserer Not. Denn was er als das Gemeinschaftliche bezeichnet, führt nicht über sich hinaus: Logos und Kosmos sind hier in sich beschlossen, nichts mehr ist ihnen transzendent. Und auch wenn Heraklit das Göttliche als namentragend und namenlos zugleich bezeugt, auch da kennt er keine wahrhafte Transzendenz. Uns aber ist kein Heil zu ersehen, wenn wir nicht wieder als ein Wir in aller Wirklichkeit »im Angesicht Gottes zu stehen« vermögen, wie es in jener Glaubens-

DEM GEMEINSCHAFTLICHEN FOLGEN

sprache heißt, die einst von dem Israel genannten Südpfeiler der Brücke zwischen Morgen- und Abendland aus ihren Weg angetreten hat. In unserem Zeitalter hat dieses vor dem göttlichen Angesicht stehende Wir seinen höchsten Ausdruck durch einen Dichter, durch Hölderlin erhalten. Er sagt von der göltigen Vergangenheit des Menschen als Menschen: »Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander«. Hölderlin sagt nicht, wir führten ein Gespräch: selber sind wirs. Wir *sind* ein Gespräch.