

Wo sind wir, wenn wir denken?

19 »*Tantôt je pense et tantôt je suis*« (Valéry): *das Nirgendwo*

Wenn wir uns jetzt dem Ende dieser Betrachtungen nähern, so hoffe ich, daß kein Leser eine schlüssige Zusammenfassung erwartet. Für mich stünde ein solcher Versuch in flagrantem Widerspruch zu dem, was hier beschrieben worden ist. Wenn das Denken seinen Zweck in sich selbst hat und die einzige für es passende Metapher – der gewöhnlichen Sinneserfahrung entnommen – das Gefühl des Lebendigeins ist, dann folgt, daß alle Fragen über das Ziel oder den Zweck des Denkens so unbeantwortbar sind wie Fragen über das Ziel oder den Zweck des Lebens. Ich stelle die Frage, wo wir sind, wenn wir denken, nicht deshalb ans Ende unserer Untersuchung, weil die Antwort zu irgendeinem Schluß führen könnte, sondern nur deshalb, weil die Frage selbst und die Erwägungen, zu denen sie Anstoß gibt, allein im Zusammenhang dieses ganzes Ansatzes sinnvoll sind. Da sich das, was jetzt folgen soll, so stark auf meine vorangehenden Überlegungen stützt, möchte ich diese kurz in Aussagen zusammenfassen, die nur als dogmatisch erscheinen können, aber nicht so gemeint sind.

Erstens: Das Denken ist stets außer der Ordnung, es unterbricht alle gewöhnlichen Tätigkeiten und wird durch sie unterbrochen. Das beste Beispiel dafür ist wohl immer noch die alte Geschichte, daß Sokrates die Gewohnheit hatte, plötzlich »seinen Geist auf sich selbst zu richten«, den Kontakt mit anderen abzubrechen und, wo er sich gerade befand, »taub gegen die nachdrücklichste Ansprache« zu werden und das fortzusetzen, was er vorher getan hatte¹. Einmal, so erzählt Xenophon, blieb er in einem Militärlager 24 Stunden lang völlig unbeweglich, tief in Gedanken versunken, wie wir sagen würden.

Zweitens: Die authentischen Erfahrungen des denkenden Ichs äußern sich auf vielfältige Weise. Da gibt es die metaphysischen Trug-

ans:

Hannah

Arendt,

(1988)

S. 195-212

schlüsse, etwa die Zwei-Welten-Theorie, oder die – interessanteren – nichttheoretischen Beschreibungen des Denkens als eine Art Sterbens, oder umgekehrt die Vorstellung, daß man beim Denken zu einer anderen, noumenalen Welt gehöre – die uns andeutungshaft selbst in der Finsternis des wirklichen Hier und Jetzt gegenwärtig ist –, oder die Aristotelische Definition des bios theōretikos als bios xenikos, als das Leben des Fremden. Dieselben Erfahrungen spiegeln sich in dem Cartéschen Zweifel an der Wirklichkeit der Welt, in Valéry's »Manchmal denke ich, und manchmal bin ich« (als ob Wirklichsein und Denken Gegensätze wären), in Merleau-Ponty's Aussage: »Wir sind nur dann wirklich allein, wenn wir es nicht wissen; gerade dieses Nichtwissen ist unsere [der Philosophen] Einsamkeit.«² Und es stimmt, daß das denkende Ich, was immer es erreichen mag, niemals zur Wirklichkeit als Wirklichkeit durchdringen oder sich davon überzeugen wird, daß überhaupt etwas wirklich existiert und das Leben, das menschliche Leben, mehr als ein bloßer Traum ist. (Dieser Verdacht, daß das Leben nur ein Traum sei, gehört natürlich zu den hervorstehendsten Zügen der asiatischen Philosophie; aus der indischen Philosophie gibt es zahlreiche Beispiele. Ich möchte ein chinesisches Beispiel anführen, das durch seine Knappheit besticht. Es ist eine Geschichte über den taoistischen [d. h. anti-konfuzianischen] Philosophen Tschuang Tsu. Dieser »träumte einmal, er sei ein Schmetterling, der, glücklich mit sich selbst, umherflatterte und tat, was ihm gefiel. Er wußte nicht, daß er Tschuang Tsu war. Auf einmal wachte er auf, und nun war er unverkennbar der Tschuang Tsu aus Fleisch und Blut. Aber er wußte nicht, ob er Tschuang Tsu sei, der geträumt hatte, er sei ein Schmetterling, oder ob er ein Schmetterling sei, der träumte, er sei Tschuang Tsu. Aber zwischen Tschuang Tsu und einem Schmetterling muß es doch *irgendeinen* Unterschied geben!«³)

Die Intensität der Denkerfahrung dagegen zeigt sich in der Leichtigkeit, mit der der Gegensatz zwischen Denken und Wirklichkeit umgekehrt werden kann, derart, daß nur das Denken als wirklich erscheint, alles bloß Seiende aber als so flüchtig, daß es ist, als wäre es gar nicht: »Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist.«⁴ Das Entscheidende aber ist hier, daß alle diese Zweifel verschwinden, sobald das Alleinsein des Denkers durchbrochen wird und der Ruf der Welt und der Mitmenschen die innere Dualität des Zwei-in-einem wieder zum Einen macht. Daher ist die Vorstellung, daß alles Seiende ein bloßer Traum sein könnte, entweder der aus der Denkerfahrung entspringende Alptraum oder der tröstliche Gedan-

ke, der beschworen wird, nicht wenn man sich von der Welt zurückgezogen hat, sondern wenn die Welt sich zurückgezogen hat und un-
wirklich geworden ist.

Drittens: Diese merkwürdigen Verhältnisse beim Denken ergeben sich aus dem Rückzug, der allen Geistestätigkeiten eigen ist; das Denken beschäftigt sich immer mit Abwesendem und entfernt sich vom Gegenwärtigen und Zuhandenen. Das beweist natürlich nicht die Existenz einer anderen Welt als der, zu der wir im gewöhnlichen Leben gehören; es bedeutet aber, daß Wirklichkeit und Existenz, die wir uns nur in Zeit und Raum vorstellen können, zeitweilig ausgesetzt werden können, womit sie ihr Gewicht verlieren und mit diesem auch ihren Sinn für das denkende Ich. Was jetzt, während des Denkens, Sinn gewinnt, sind Destillate, Ergebnisse der Entsinnlichung, und das sind keine bloßen abstrakten Begriffe; man sprach einst vom »Wesen«.

Das Wesen hat keinen Ort. Bemächtigt sich seiner das menschliche Denken, so verläßt es die Welt der Einzeldinge und macht sich auf die Suche nach etwas allgemein *Sinnvollem*, wenn auch nicht notwendig Allgemeingültigem. Das Denken »verallgemeinert« stets, es preßt aus den vielen Einzeldingen – die es dank der Entsinnlichung handlich zusammenfassen kann – allen Sinn heraus, der in ihnen stecken könnte. Verallgemeinerung steckt in jedem Gedanken, auch wenn dieser den uneingeschränkten Vorrang des Einzelnen betont. Mit anderen Worten, das »Wesenhafte« ist das überall Anwendbare, und dieses »Überall«, das dem Denken sein besonderes Gewicht verleiht, ist, räumlich gesprochen, ein »Nirgends«. Das denkende Ich, das sich unter Universalien, unter unsichtbaren Essentien bewegt, ist, streng genommen, nirgends; es ist heimatlos in einem ganz nachdrücklichen Sinne – was die frühe Entstehung eines kosmopolitischen Geistes bei den Philosophen erklären könnte.

Der einzige mir bekannte große Denker, der diese Heimatlosigkeit ausdrücklich als etwas für das Denken Natürliches bezeichnet hat, ist Aristoteles – vielleicht weil er den Unterschied zwischen Handeln und Denken (den entscheidenden Unterschied zwischen der politischen und der philosophischen Lebensweise) so genau gekannt und so klar ausgesprochen hat und eine naheliegende Konsequenz zog, nämlich sich weigerte, »das Schicksal des Sokrates zu teilen« und die Athener »sich ein zweites Mal gegen die Philosophie vergehen zu lassen«. Als gegen ihn ein Verfahren wegen Gotteslästerung eingeleitet wurde, verließ er Athen und »zog sich nach Chalkis

zurück, das fest unter makedonischem Einfluß stand⁶. Er hatte die Heimatlosigkeit zu den großen Vorzügen der philosophischen Lebensweise gezählt, und zwar im »Protreptikos«, einem seiner frühen Werke, das in der Antike noch wohlbekannt war, uns aber nur noch in Fragmenten überliefert ist. Dort rühmt er den bios theōretikos, weil diese Lebensweise »weder eine Ausrüstung noch bestimmte Orte zur Ausübung verlangt; wo immer auf Erden jemand sich dem Denken widmet, da wird er die Wahrheit erlangen, als wäre sie dort anwesend«. Die Philosophen lieben dieses »Nirgends«, als wäre es ein Land (philochōrein), und sie wollen alle anderen Tätigkeiten fahren lassen um des »scholazein« willen (des Nichts-Tuns, wie wir sagen würden), weil das Denken oder Philosophieren etwas so Süßes ist⁶. Diese glückliche Unabhängigkeit hat ihren Grund darin, daß die Philosophie (die Erkenntnis kata logon) nicht mit Einzeldingen zu tun hat, die den Sinnen gegeben sind, sondern mit Universalien (kath' holou), die keinen Ort haben⁷. Es wäre völlig falsch, solche Universalien in der Sphäre des Praktisch-Politischen suchen zu wollen; da geht es immer um Einzelnes, und »allgemeine« Aussagen, die überall gleichermaßen anwendbar wären, würden alsbald zu leeren Allgemeinheiten werden. Das Handeln hat mit Einzelnem zu tun, und nur partikuläre Aussagen können auf dem Gebiet der Ethik oder Politik gültig sein⁸.

Mit anderen Worten, es könnte durchaus sein, daß unsere Frage nach dem Ort des denkenden Ichs abwegig war. Aus der Sicht der alltäglichen Erscheinungswelt ist das Überall des denkenden Ichs – das alles vor sein Angesicht läßt, was es nur will, aus jeder zeitlichen oder räumlichen Entfernung, die der Gedanke ja rascher als mit Lichtgeschwindigkeit durchmißt – ein *Nirgends*. Und da dieses Nirgends keineswegs identisch ist mit jenem zwiefachen Nirgends, aus dem wir mit der Geburt plötzlich auftauchen und in das wir fast ebenso plötzlich mit dem Tode wieder hinabtauchen, läßt es sich höchstens als die Leere begreifen. Und die absolute Leere kann ein letzter Grenzbegriff sein; sie ist zwar nicht unvorstellbar, aber undenkbar. Wenn es absolut nichts gibt, dann kann es offenbar keinen Gegenstand für das Denken geben. Daß wir solche letzten Grenzbegriffe haben, die unser Denken als unübersteigbare Mauern einschließen – dazu gehört der Begriff eines absoluten Anfangs oder eines absoluten Endes –, das zeigt uns lediglich, daß wir in der Tat *endliche* Wesen sind. Wollte man aus diesen Grenzen einen Ort für das denkende Ich herleiten, so wäre das bloß eine weitere Form der Zwei-

Welten-Theorie. Die Endlichkeit des Menschen, die unwiderruflich gegeben ist durch seine kurze Dauer in einer unendlichen Zeit, die sich in die Vergangenheit und in die Zukunft erstreckt, sie bildet gewissermaßen die Infrastruktur aller geistigen Tätigkeiten: sie zeigt sich als die einzige Wirklichkeit, die das Denken als Denken erfassen kann, wenn sich das denkende Ich von der Erscheinungswelt zurückgezogen und das dem sensus communis eigene Wirklichkeitsempfinden verloren hat, mit dem wir uns in dieser Welt orientieren.

Mit anderen Worten, Valéry's Bemerkung – wenn wir denken, *sind* wir nicht – wäre richtig, wenn unser Wirklichkeitsempfinden völlig von unserer räumlichen Existenz bestimmt wäre. Das Überall des Denkens ist in der Tat ein Nirgends. Doch wir sind nicht nur im Raum, wir sind auch in der Zeit, wir erinnern, wir sammeln und holen wieder aus dem »Bauch des Gedächtnisses« (Augustinus), was nicht mehr gegenwärtig ist, wir denken voraus und planen in der Weise des Wollens, was noch nicht ist. Vielleicht war unsere Frage, wo wir seien, wenn wir denken, deshalb fehl am Platze, weil die Frage nach dem topos dieser Tätigkeit rein räumlich orientiert ist – als hätten wir Kants berühmte Erkenntnis vergessen, daß »die Zeit nichts anderes [ist] als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes«. Für Kant bedeutete das, daß die Zeit nichts mit den Erscheinungen als solchen zu tun hat – »weder [mit] einer Gestalt oder Lage«, wie sie unseren Sinnen gegeben ist –, sondern nur mit den Erscheinungen; sofern sie unseren »inneren Zustand« beeinflussen, in welchem die Zeit »das Verhältnis der Vorstellungen« bestimmt? Und diese Vorstellungen – mit denen wir vergegenwärtigen, was in der Erscheinung nicht gegenwärtig ist – sind natürlich Gedankendinge, d. h. Erfahrungen oder Begriffe, die die Entmaterialisierung durchgemacht haben, mit der der Geist seine Gegenstände zubereitet und durch »Verallgemeinerung« auch ihrer räumlichen Eigenschaften entkleidet.

Die Zeit bestimmt die Art, wie diese Vorstellungen zueinander in Beziehung stehen, indem sie sie in eine Reihenfolge zwingt, und diese Abfolgen nennen wir gewöhnlich Gedankengänge. Alles Denken ist diskursiv, und sofern es einem Gedankengang folgt, könnte man es analog durch eine »sich ins Unendliche erstreckende Gerade« darstellen, mit der wir uns gewöhnlich auch den Abfolgecharakter der Zeit veranschaulichen. Doch um eine solche Gedankenlinie herzustellen, müssen wir das *Nebeneinander*, in dem uns die Erfahrungen gegeben sind, in ein *Nacheinander* lautloser Worte verwandeln – das einzige

Medium, in dem wir denken können -, und das bedeutet, daß die ursprüngliche Erfahrung nicht nur unsinnlich wird, sondern auch enträumlicht.

20 Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft.
das nunc stans

In der Hoffnung, herauszufinden, wo das denkende Ich in der Zeit angesiedelt ist, und ob seine rastlose Tätigkeit zeitlich bestimmbar ist, wende ich mich einer von Kafkas Parabeln zu, in der es nach meiner Auffassung genau um diese Frage geht. Sie gehört zu einer Sammlung von Aphorismen mit dem Titel »Er«¹⁹.

Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen, und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem ersten; denn er treibt ihn zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick - dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster, wie noch keine war - aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.

Für mich beschreibt diese Parabel das Zeitgefühl des denkenden Ichs. Sie analysiert dichterisch unseren »inneren Zustand« im Hinblick auf die Zeit, dessen wir gewahr werden, wenn wir uns von den Erscheinungen zurückgezogen haben und wenn unsere geistigen Tätigkeiten, wie es für sie kennzeichnend ist, auf sich selbst zurückwirken - cogito me cogitare, volo me velle, usw. Das innere Zeitempfinden entsteht, wenn man nicht völlig in Anspruch genommen ist von dem abwesenden Unsichtbaren, über das man nachdenkt, sondern seine Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit selbst zu richten beginnt. In dieser Situation sind Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen gegenwärtig, nämlich weil sie gleichermaßen unseren Sinnen fern sind; damit verwandelt sich das Nicht-mehr der Vergangenheit durch die räumliche Metapher in etwas *hinter* uns Liegendes, und das Noch-

nicht der Zukunft in etwas von vorn auf uns *Zukommendes* (was das Wort »Zukunft« ebenso wie das französische »avenir« ja wörtlich besagt). Bei Kafka ist das der Kriegsschauplatz zwischen den Kräften der Vergangenheit und der Zukunft. Zwischen ihnen befindet sich der Mensch, den Kafka »er« nennt und der gegen beide Kräfte kämpfen muß, um überhaupt einen Fuß auf den Boden zu bekommen. Die Kräfte sind »seine« Gegner; sie sind nicht einfach Gegensätze und würden kaum gegeneinander kämpfen ohne »ihn«, der sich zwischen und gegen sie stellt; und obwohl ein solcher Antagonismus in den beiden schon irgendwie angelegt war und sie auch ohne »ihn« miteinander kämpfen könnten, hätten sie sich doch schon lange gegenseitig neutralisiert und zerstört, denn als Kräfte sind sie offenbar gleich stark.

Mit anderen Worten, das Zeitkontinuum, die immerwährende Veränderung, wird in die grammatischen Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgespalten, wobei Vergangenheit und Zukunft nur deshalb Antagonisten als das Nicht-mehr und das Noch-nicht sind, weil es den Menschen gibt, der selbst einen »Ursprung« hat, seine Geburt, und ein Ende, seinen Tod, und der deshalb jederzeit zwischen ihnen steht; dieses Zwischen heißt Gegenwart. Es ist das Dazwischentreten des Menschen mit seiner begrenzten Lebensdauer, das den stetig dahinfließenden Strom reiner Veränderung - den man sich zyklisch wie auch in Form einer geradlinigen Bewegung vorstellen kann, ohne sich jemals einen absoluten Anfang oder ein absolutes Ende vorstellen zu können - zur uns bekannten Zeit macht.

Diese Parabel, in der zwei grammatische Formen der Zeit, die Vergangenheit und die Zukunft, als antagonistische Kräfte verstanden werden, die in das gegenwärtige Jetzt hineinschlagen, klingt für unsere Ohren sehr merkwürdig, welche Zeitvorstellung wir uns auch zu eigen gemacht haben mögen. Die äußerste Kargheit der Kafkaschen Sprache, in der um der Wirklichkeitsnähe der Fabel willen jede spezielle Wirklichkeit, aus der die Gedankenwelt hätte entstehen können, ausgeblendet ist, läßt sie vielleicht fremder klingen, als der Gedanke selbst erfordern würde. Daher möchte ich eine merkwürdig verwandte Geschichte Nietzsches im allegorisch betrachteten Stil des »Also sprach Zarathustra« heranziehen. Sie ist viel leichter verständlich, weil sie, wie ihr Titel besagt, nur von einem »Gesicht« oder einem »Rätsel« handelt²¹. Die Allegorie beginnt damit, daß Zarathustra an einem Torweg anlangt. Dieser hat wie jeder Torweg einen Eingang und einen Ausgang, läßt sich also als Treffpunkt zweier Wege sehen.

Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit, und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit. Sie widersprechen sich, diese Wege; die stoßen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Torwege, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torweges steht oben geschrieben: »Augenblick«.

... Siehe ... diesen Augenblick. Von diesem Torwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit. [Und eine andere Gasse führt vorwärts in eine ewige Zukunft.]

Heidegger interpretiert diese Stelle in seinem Buch »Nietzsche«¹² und bemerkt, das sei nicht die Sicht des Beschauers, sondern nur die eines Menschen, der in dem Torweg steht; für den Beschauer vergehe die Zeit so, wie wir es uns gewöhnlich vorstellen, als Aufeinanderfolge von Gegenwartspunkten, einer nach dem anderen. Da ist kein Treffpunkt; da sind keine zwei Gassen oder Wege, sondern nur einer. »Zusammenstoß ... freilich nur für den, der ... selbst der Augenblick ist ... Wer im Augenblick steht, der ist zwiefach gewendet: für ihn laufen Vergangenheit und Zukunft *gegeneinander*.« Und als Zusammenfassung im Umkreis von Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr sagt Heidegger: »Das ist das ... Eigentliche an der Lehre von der ewigen Wiederkehr, daß die Ewigkeit im Augenblick ist, daß der Augenblick nicht das flüchtige Jetzt ist, nicht der für einen Zuschauer bloß vorbeihuschende Moment, sondern der Zusammenstoß von Zukunft und Vergangenheit.« (Den gleichen Gedanken gibt es bei Blake – »Halt die Unendlichkeit in deiner Hand/Und die Ewigkeit in einer Stunde.«)

Wieder bei Kafka, sollten wir daran denken, daß alle diese Beispiele nicht von Doktrinen oder Theorien handeln, sondern von Gedanken, die mit den Erfahrungen des denkenden Ichs zu tun haben. Von dem stetig fließenden immerwährenden Strom her gesehen, führt das Dazwischentreten des Menschen, der in beiden Richtungen kämpft, zu einem Bruch, der sich, indem er in beiden Richtungen verteidigt wird, zu einer Lücke ausweitet, zur Gegenwart als dem Schlachtfeld. Dieses Schlachtfeld ist für Kafka die Metapher für die Heimstätte des Menschen auf Erden. Vom Menschen her gesehen, der in jedem Augenblick eingeklemmt ist zwischen *seiner* Vergangenheit und *seiner* Zukunft, die beide auf ihn zielen, der da seine Gegenwart schafft, von ihm her gesehen ist das Schlachtfeld ein Zwischen, ein ausgedehntes

Jetzt, auf dem er sein Leben verbringt. Die Gegenwart, im gewöhnlichen Leben die zweifelhafteste und schlüpfrigste der grammatischen Zeiten – wenn ich »jetzt« sage und darauf zeige, so ist es schon vergangen –, ist nichts anderes als der Zusammenstoß einer Vergangenheit, die nicht mehr ist, mit einer Zukunft, die heranrückt und noch nicht ist. Der Mensch lebt in diesem Zwischen, und was er Gegenwart nennt, ist ein lebenslanger Kampf gegen die Last der Vergangenheit, die ihn, hoffend, vorantreibt, und die Furcht vor einer Zukunft (an der das einzig Sichere der Tod ist), die ihn zurücktreibt in die »Ruhe der Vergangenheit«, voll Sehnsucht nach und Erinnerung an die einzige Wirklichkeit, deren er sicher sein kann.

Wir sollten uns keine ungebührlichen Sorgen darüber machen, daß dieser Zeitbegriff etwas völlig anderes ist als die Zeitfolge des gewöhnlichen Lebens, wo die drei Zeitmodi problemlos aufeinander folgen und die Zeit selbst in Analogie zu Zahlenfolgen verstanden werden kann, fixiert im Kalender, wonach die Gegenwart heute ist, die Vergangenheit bis gestern reicht und die Zukunft morgen anfängt. Auch hier ist die Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft umrahmt, indem sie der feste Punkt bleibt, von dem aus wir uns, rückwärts und vorwärts blickend, orientieren. Daß wir den immerwährenden Strom reiner Veränderung als Kontinuum fassen können, das liegt nicht an der Zeit selbst, sondern an der Kontinuität unserer Geschäfte und Tätigkeiten in der Welt, in der *wir kontinuierlich das fortsetzen*, was wir gestern angefangen haben und morgen zu beenden hoffen. Mit anderen Worten, das Zeitkontinuum beruht auf der Kontinuität unseres Alltagslebens, und dessen Geschäft ist im Unterschied zur Tätigkeit des denkenden Ichs – die immer unabhängig ist von den umgebenden räumlichen Verhältnissen – stets räumlich bestimmt. Wegen dieser durchgehenden Räumlichkeit unseres gewöhnlichen Lebens kann man von der Zeit einleuchtend in räumlichen Kategorien sprechen, die Vergangenheit kann uns als etwas »hinter« uns Liegendes und die Zukunft als etwas »vor« uns Liegendes erscheinen.

Kafkas Zeitparabel gilt nicht für den Menschen in seinen Alltagsbeschäftigungen, sondern nur für das denkende Ich, soweit es sich von den Geschäften des Alltagslebens zurückgezogen hat. Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft öffnet sich nur in der Reflexion, deren Gegenstand das nicht Gegenwartige ist – das bereits Verschwundene oder das noch nicht Erschienene. Die Reflexion holt diese nicht gegenwärtigen »Regionen« in die Gegenwart des Geistes; von

hier aus gesehen, läßt sich die Denktätigkeit als ein Kampf gegen die Zeit selbst verstehen. Nur weil »er« denkt und deshalb nicht mehr von der Kontinuität des Alltagslebens in einer Welt der Erscheinungen in Bann geschlagen ist, nur weil Vergangenheit und Zukunft sich in ihrem reinen Wesen darstellen, nur deshalb kann »er« eines Nicht-mehr gewahr werden, das ihn vorantreibt, und eines Noch-nicht, das ihn zurückstößt.

Kafkas Geschichte ist natürlich in metaphorischer Sprache formuliert, und ihre Bilder aus dem Alltagsleben sind als Analogien gemeint, ohne die, wie schon gesagt, geistige Erscheinungen überhaupt nicht beschrieben werden könnten. Und das führt stets zu Deutungsschwierigkeiten. Hier besteht die Schwierigkeit darin, daß der Leser im Auge behalten muß, daß das denkende Ich nicht das Selbst ist, wie es erscheint, sich in der Welt bewegt und sich seiner biographischen Vergangenheit erinnert, als wäre »er« auf der Suche nach der verlorenen Zeit« oder machte Zukunftspläne. Weil das denkende Ich alterslos und nirgends ist, deshalb können sich ihm Vergangenheit und Zukunft als solche offenbaren, gewissermaßen entleert von ihrem konkreten Inhalt und befreit von allen räumlichen Kategorien. Was das denkende Ich als »seine« zwielfachen Antagonisten spürt, das ist die Zeit selbst und der mit ihr verbundene ständige Wandel, die unablässige Bewegung, die alles Sein in Werden verwandelt, statt es *sein* zu lassen, womit sie beständig sein *Gegenwärtigsein* aufhebt. Insofern ist die Zeit der größte Feind des denkenden Ichs, weil – da der Geist in einem Körper existiert, dessen innere Vorgänge nie angehalten werden können – die Zeit unerbitlich und regelmäßig die bewegungslose Stille unterbricht, in der der Geist tätig ist, ohne irgend etwas zu tun.

Diese abschließende Bedeutung der Parabel tritt im letzten Satz hervor, wo »er«, in der Zeitlücke sitzend, die eine unbewegliche Gegenwart, ein nunc stans ist, von dem unbewachten Augenblick träumt, da die Zeit ihre Kraft erschöpft hätte; dann würde sich Ruhe auf die Welt senken, keine ewige Ruhe, aber doch gerade so lang, daß »er« die Gelegenheit hätte, aus der Kampflinie herauszuspringen und zum Schiedsrichter aufzurücken, zum Zuschauer und Beurteiler außerhalb des Lebensspiels, dem man den Sinn dieser ganzen Spanne zwischen Geburt und Tod zur Beurteilung überlassen kann, weil »er« hier nicht engagiert ist.

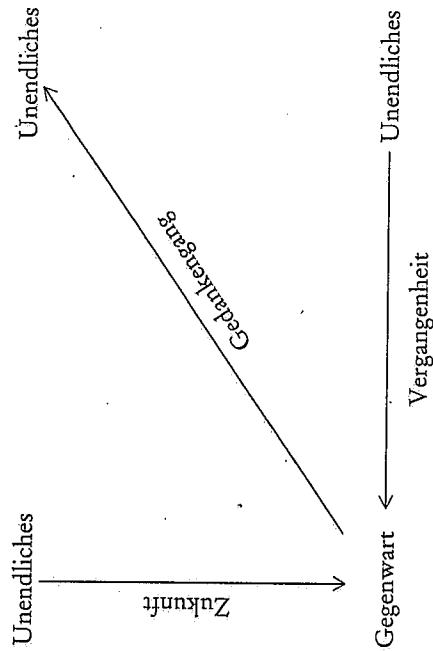
Was ist dieser Traum und diese Region anderes als der alte Traum der abendländischen Metaphysik von Parmenides bis Hegel, der

Traum von einer zeitfreien Region, einer ewigen Gegenwart in vollständiger Ruhe, jenseits aller menschlichen Uhren und Kalender, eben der Region des Denkens? Und was ist die »Schiedsrichterposition«, der in dem Traum geweckte Wunsch, anderes als der Platz der Pythagoreischen Zuschauer, die »die Besten« sind, weil sie nicht an dem Kampf um Ruhm und Gewinn teilnehmen, weil sie uninteressiert, unengagiert, ungestört sind, nur dem Schauspiel selbst hingegeben? Sie sind es, die seinen Sinn finden und die Aufführung beurteilen können.

Man könnte vielleicht noch einen Schritt weiter gehen, ohne Kafkas großartiger Geschichte allzuviel Gewalt anzutun. Die Schwierigkeit bei Kafkas Metapher ist die, daß »er«, indem er aus der Kampflinie springt, überhaupt aus dieser Welt hinausspringt und von außen, wenn auch nicht notwendig von oben, urteilt. Und wenn es das Dazwischentreten des Menschen ist, das den indifferenten Fluß immerwährender Veränderung aufbricht, indem es ihm ein Ziel gibt, nämlich ihn selbst, das Wesen, das gegen ihn kämpft, und wenn durch dieses Dazwischentreten der indifferente Zeitstrom gegliedert wird in das, was hinter »ihm« liegt, die Vergangenheit, das, was vor ihm liegt, die Zukunft, und ihn selbst, die kämpfende Gegenwart, dann folgt, daß die Anwesenheit des Menschen den Zeitstrom auf jeden Fall aus seiner ursprünglichen Richtung oder (bei zyklischer Bewegung) letztendlich Nicht-Gerichtetheit ablenkt. Das scheint unvermeidlich, weil nicht einfach etwas Passives in den Strom hineintritt, Spielball der es überspülenden Wellen, sondern ein Kämpfer, der sein Hiersein verteidigt und damit etwas, das sonst indifferent gegen ihn sein könnte, als »seine« Antagonisten bestimmt: die Vergangenheit, gegen die er mit Hilfe der Zukunft kämpfen kann, und die Zukunft, gegen die er mit Hilfe der Vergangenheit kämpft.

Ohne »ihn« gäbe es keinen Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern nur ewigen Wandel. Oder diese Kräfte würden frontal aufeinander treffen und einander vernichten. Weil aber eine kämpfende Gegenwart dazwischentreitt, treffen sie in einem Winkel aufeinander, und das passende Bild wäre dann das, was in der Physik das Kräfteparallelogramm heißt. Dieses Bild hätte den Vorzug, daß die Region des Denkens nicht mehr jenseits und über der Welt und der menschlichen Zeit angesiedelt werden müßte; der Kämpfer müßte nicht mehr aus der Kampflinie springen, um die nötige Ruhe und Stille für das Denken zu finden. »Er« würde erkennen, daß »sein« Kampf nicht vergeblich war, weil das Schlachtfeld selbst die Region

ist, wo »er« ausruhen kann, wenn »er« erschöpft ist. Mit anderen Worten, der Platz des denkenden Ichs in der Zeit wäre der Zwischenraum zwischen Vergangenheit und Zukunft, die Gegenwart, jenes geheimnisvolle und schlüpfrige Jetzt, eine bloße Lücke in der Zeit, auf die nichtsdestoweniger die festeren Zeitformen der Vergangenheit und der Zukunft insofern hingedrückt sind, als sie das bezeichnen, was nicht mehr *ist*, und was noch nicht *ist*. Daß sie überhaupt *sind*, verdanken sie offensichtlich dem Menschen, der sich zwischen sie eingeschoben und dort seine Gegenwart eingerichtet hat. Ich möchte den Konsequenzen dieses verbesserten Bildes kurz etwas nachgehen.



Im Idealfall sollte die Wirkung der beiden Kräfte, die unser Parallelogramm bilden, in einer dritten Kraft resultieren, der Diagonalen mit dem Ursprung an dem Punkt, an dem sich die Kräfte treffen und auf den sie wirken. Die Diagonale läge in der gleichen Ebene und würde nicht aus der Dimension der Kräfte der Zeit herausfallen, würde sich aber in einer wichtigen Hinsicht von diesen Kräften, deren Resultante sie ist, unterscheiden. Die zwei antagonistischen Kräfte der Vergangenheit und der Gegenwart haben beide keinen bestimmten Ursprung; von der Gegenwart in der Mitte aus gesehen, kommt die eine aus einer unendlichen Vergangenheit, die andere aus einer unendlichen Zukunft. Doch wenn sie auch keinen bekannten Anfang haben, so haben sie doch einen bestimmten Endpunkt, an dem sie zusammenkommen und aufeinanderprallen, und das ist die Gegenwart. Die Diagonalkraft hingegen hat einen bestimmten Ursprung, ihr Ausgangspunkt ist der Zusammenprall der beiden anderen Kräfte, doch bezüglich ihres Endes wäre sie unendlich, denn sie ist aus dem Zu-

sammenwirken zweier Kräfte entstanden, die aus dem Unendlichen kommen. Diese Diagonalkraft, deren Ursprung bekannt ist, deren Richtung durch Vergangenheit und Zukunft bestimmt ist, deren Kraft aber auf ein unbestimmtes Ende hinzielt, als wollte sie bis ins Unendliche reichen, sie scheint mir eine vollkommene Metapher für die Tätigkeit des Denkens.

Könnte Kafkas »er« diese Diagonale entlanggehen, in genau gleichem Abstand von den bedrängenden Kräften der Vergangenheit und der Zukunft, so wäre er nicht, wie es die Parabel verlangt, aus der Kampflinie herausgesprungen, um den Tumult weit unter sich zu lassen. Denn diese Diagonale zeigt zwar auf ein Unendliches, ist aber begrenzt, gewissermaßen eingeschlossen von den Kräften der Vergangenheit und der Zukunft, und damit gegen die Leere abgeschirmt; sie bleibt gebunden an und verwurzelt in der Gegenwart – einer völlig menschlichen Gegenwart, obwohl sie sich nur im Denkvorgang völlig verwirklicht und nur so lange dauert wie dieser. Sie ist die Ruhe des Jetzt in der von der Zeit bedrängten, umhergeschleuderten Existenz des Menschen; irgendwie ist sie, um die Metapher abzuwandeln, die Ruhe im Zentrum eines Sturmes, die zwar etwas völlig anderes ist als der Sturm, aber doch zu ihm gehört. In dieser Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft finden wir unseren Platz, wenn wir denken, das heißt, wenn wir der Vergangenheit und Zukunft so weit entrückt sind, daß wir dazu gut sind, ihren Sinn zu finden, die Stellung des »Schiedsrichters« einzunehmen, des Richters und Beurteilers der vielfältigen, nie endenden Geschäfte der menschlichen Existenz in der Welt, eine Stellung, die nie zu einer endgültigen Lösung dieser Rätsel verhilft, die aber immer neue Antworten auf die Frage bereit hat, um was es bei alledem wohl gehe.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: die Bilder, mit denen ich hier metaphorisch und tastend den Ort des Denkens anzudeuten versuche, können nur auf dem Gebiet der geistigen Erscheinungen Gültigkeit haben. Auf die historische oder biographische Zeit angewandt, sind diese Metaphern keinesfalls sinnvoll; dort gibt es keine Zeitlücken. Nur sofern der Mensch denkt, und das heißt nach Valéry, sofern er *nicht* ist, lebt der Mensch – »er«, wie ihn Kafka so treffend nennt, nicht etwa »jemand« – in der vollen Aktualität seines konkreten Seins, in dieser Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, in dieser Gegenwart, die zeitlos ist.

Von dieser Lücke hören wir zwar zum erstenmal als dem nunc

stans, dem »stehenden Jetzt«, in der mittelalterlichen Philosophie, wo es in Form des *nunc aeternitatis* als Modell und Metapher für die göttliche Ewigkeit diente¹³; doch es ist nichts Historisches, sondern scheint so alt zu sein wie die Existenz des Menschen auf Erden. Mit einer anderen Metapher nennt man es auch die Region des Geistes, doch es ist wohl eher der vom Denken gebahnte Weg, der schmale, kaum sichtbare Pfad von Nicht-Zeit, den die Tätigkeit des Denkens in die dem geborenen und sterblichen Menschen gegebene Raum-Zeit geschlagen hat. Diesem Pfad folgen die Gedankengänge, die Erinnerung und das Vorausdenken, und retten alles, was sie berühren, vor dem Ruin durch die historische und biographische Zeit. Dieses kleine zeitlose Gebiet mitten im Herzen der Zeit läßt sich, anders als die Welt und die Kultur, in die wir hineingeboren sind, nicht vererben und in der Tradition weitergeben, obwohl jedes große Buch des Denkens etwas kryptisch darauf verweist – ähnlich wie das notorisch kryptische und unzuverlässige delphische Orakel, von dem Heraklit, wie wir schon hörten, sagte: »Oute legei, oute kryptei, alla sēmainei« (»es sagt nichts und birgt nichts, sondern bedeutet«).

Jede neue Generation, jedes neue Menschenwesen muß, indem ihm bewußt wird, daß es zwischen eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft hineingestellt ist, den Pfad des Denkens neu entdecken und mühsam bahnen. Und es ist ja gar nicht unmöglich, und ich halte es für wahrscheinlich, daß das merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, daß sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden, den das Denken ihrer Schöpfer zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft dadurch geschlagen hatte, daß es Vergangenheit und Zukunft als gerichtet, gewissermaßen gezielt auf sie selbst anerkannte – als *ihre* Vorgänger und Nachfolger, *ihre* Vergangenheit und *ihre* Zukunft –, wodurch sie eine Gegenwart für sich selbst schufen, eine Art zeitlose Zeit, in der die Menschen zeitlose Werke schaffen können, um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren.

Diese Zeitlosigkeit ist natürlich keine Ewigkeit; sie entspringt gewissermaßen aus dem Zusammenprall von Vergangenheit und Zukunft, während die Ewigkeit ein Grenzbegriff ist, der sich nicht denken läßt, weil er den Zusammenbruch aller zeitlichen Dimensionen bedeutet. Die zeitliche Dimension des *nunc stans*, die bei der Denkrätigkeit erfahren wird, holt die abwesenden Zeitformen, das Noch-nicht und

das Nicht-mehr, zusammen in seine Gegenwart. Diese ist Kants »Land des reinen Verstandes«, »eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen«, und »umgeben von einem weiten und stürmischen Ozean«, dem Meer des Alltagslebens¹⁴. Und wenn ich es auch nicht für das »Land der Wahrheit« halte, so ist es doch gewiß der einzige Bereich, in welchem sich das Ganze des eigenen Lebens und sein Sinn – der für sterbliche Menschen unerfaßbar bleibt (*nemo ante mortem beatus esse dici potest*), deren Existenz im Unterschied zu allen anderen Dingen, die erst im Augenblick ihrer Vollendung im eigentlichen Sinne zu *sein* beginnen, erlischt, wenn sie nicht mehr *ist* –, wo dieses ungreifbare Ganze sich als die reine Kontinuität des Ich-bin offenbaren kann, als fortdauernde Gegenwart inmitten der ständig sich wandelnden Flüchtigkeit der Welt. Wegen dieser Erfahrung des denkenden Ichs wurde der Primat der Gegenwart, der flüchtigsten Zeitform in der Welt der Erscheinungen, zu einer fast dogmatischen These der philosophischen Spekulation.

Am Ende dieser langen Überlegungen möchte ich nun nicht auf meine »Methode« hinlenken oder auf meine »Kriterien« oder, noch schlimmer, auf meine »Werte« – die alle bei einem solchen Unternehmen seinem Urheber gnädig verborgen bleiben, während sie für den Leser oder Zuhörer auf der Hand liegen oder besser dies *scheinen* können –, sondern auf das, was nach meiner Auffassung die Grundannahme dieser Untersuchung ist. Ich sprach von den metaphysischen »Trugschlüssen«, die aber, wie wir gefunden haben, wichtige Hinweise auf das enthalten, was es mit dieser merkwürdigen außer der Ordnung stehenden Tätigkeit, die da Denken heißt, eigentlich auf sich haben mag. Mit anderen Worten, ich bin eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren. Eine solche Demontage ist nur möglich, wenn man davon ausgeht, daß der Faden der Tradition gerissen sei und wir ihn nicht erneuern können. Historisch gesehen, ist eigentlich die Tausende von Jahren alte römische Dreieinigkeit von Religion, Amtsmacht und Tradition zusammengebrochen. Der Verlust dieser Dreieinigkeit zerstört nicht die Vergangenheit, und die Demontage selbst ist nicht destruktiv; sie zieht nur Konsequenzen aus einem Verlust, der eine Tatsache ist und als solche nicht mehr Bestandteil der »Ideengeschichte«, sondern unserer politischen Geschichte, der Geschichte unserer Welt.

Verlorengegangen ist die Kontinuität der Vergangenheit, wie sie von einer Generation auf die andere überzugehen und dabei eine Eigenständigkeit zu entwickeln schien. Die Demontage hat ihre eigene Methode, auf die ich hier nur am Rande eingegangen bin. Man hat dann immer noch die Vergangenheit, aber eine *zerstückelte* Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat. Dazu möchte ich der Kürze halber ein paar Zeilen zitieren, die es besser und knapper sagen, als ich es könnte:

Fünf Faden tief liegt Vater dein;

Sein Gebein wird zu Korallen;

Perlen sind die Augen sein;

Nichts an ihm, das soll verfallen,

Das nicht wandelt Meeres Hut

In ein reich' und seltnes Gut.

Shakespeare, »Der Sturm«, I, 2.

Mit solchen Bruchstücken aus der Vergangenheit nach ihrer Veränderung durch die See habe ich mich hier beschäftigt. Daß man mit ihnen überhaupt etwas anfangen konnte, das verdanken wir dem zeitlosen Pfad, den das Denken in die Welt von Raum und Zeit schlägt. Sollten einige meiner Zuhörer oder Leser ihr Glück bei der Demontage versuchen wollen, so mögen sie nicht das »Reiche und Merkwürdige«, die »Korallen« und »Perlen« zerstören, die vielleicht nur als Bruchstücke zu retten sind.

O tauch deine Hände ins Wasser,

Tauch sie ein bis zum Handgelenk;

Blicke nur in das Becken

Und frag dich, was dir fehlt.

Der Gletscher rumpelt im Schranke,

Die Wüste seufzt im Bett,

Und der Sprung in der Teetasche öffnet

Einen Weg in das Land der Toten . . .

W. H. Auden¹⁵

Oder dasselbe in Prosa: »Manche Bücher sind unverdienterweise vergessen, aber keines ist unverdienterweise unvergessen.«¹⁶

2.1 Nachschrift

Im zweiten Band dieses Werkes werde ich mich mit dem Wollen und dem Urteilen beschäftigen, den beiden anderen geistigen Tätigkeiten. Von unseren jetzigen Zeitspekulationen her gesehen, geht es um Abwesendes, das entweder noch nicht oder nicht mehr ist; doch im Unterschied zum Denken, das mit dem Unsichtbaren in aller Erfahrung zu tun hat und immer zum Verallgemeinern neigt, geht es dort stets um einzelnes, und insofern stehen diese Tätigkeiten der Erscheinungswelt sehr viel näher. Möchte man seinen gemeinen Verstand beschwichtigen, der so nachdrücklich vor den Kopf gestoßen ist durch das Bedürfnis der Vernunft, ihrer zweckfreien Sinnsuche nachzugehen, so möchte man dieses Bedürfnis wohl allein damit rechtfertigen, daß das Denken eine unentbehrliche Vorbereitung für die Entscheidung darüber ist, was sein soll, und für die Beurteilung dessen, was nicht mehr ist. Da die Vergangenheit, so sie vergangen ist, unserem Urteil unterliegt, so wäre dieses wiederum eine bloße Vorbereitung für das Wollen. Das ist unleugbar die – in gewissen Grenzen auch legitime – Perspektive des Menschen, sofern er ein handelndes Wesen ist.

Doch dieser letzte Versuch, das Denken gegen den Vorwurf des Unpraktischen und der Nutzlosigkeit zu verteidigen, gelingt nicht. Die Entscheidung, zu der der Wille kommt, läßt sich nie aus dem Mechanismus des Begehrens oder den Überlegungen des Verstandes ableiten, die ihr vorausgegangen sein mögen. Entweder ist der Wille ein Organ der freien Spontanität, das alle Kausalketten der Motivation durchbricht, die ihn binden würden, oder er ist nichts als eine Illusion. Im Hinblick auf das Begehren auf der einen Seite und die Vernunft auf der anderen handelt der Wille wie »eine Art Staatsstreich«, wie Bergson einmal sagte, und das bedeutet natürlich, daß »die freien Handlungen selten« sind: »Wenn wir [auch] jedesmal dann frei sind, wenn wir in uns selbst zurückgehen wollen, so geschieht es doch nur selten, daß wir dies wollen« (Hervorhebung H. A.)¹⁷. Mit anderen Worten, man kann das Wollen nicht behandeln, ohne auf das Problem der Freiheit einzugehen.

Ich schlage vor, die innere Erfahrung – Bergson spricht von dem »unmittelbaren Bewußtseinsdatum« – ernst zu nehmen, und da ich mit vielen Autoren der Meinung bin, daß dieses Datum und alle damit zusammenhängenden Probleme der griechischen Antike unbekannt waren, so muß ich anerkennen, daß dieses Vermögen »ent-

deckt« wurde, und zwar zu einem historisch angebbaren Zeitpunkt, der, wie sich zeigen wird, mit der Entdeckung der menschlichen »Innerlichkeit« als einer besonderen Zone unseres Lebens zusammenfällt. Kurz, ich werde den Willen anhand seiner Geschichte untersuchen.

Ich werde den Erfahrungen folgen, die die Menschen mit diesem paradoxen und in sich widersprüchlichen Vermögen gehabt haben (jedes Wollen führt, da es zu sich selbst in Imperativen spricht, zum entgegengesetzten Wollen), angefangen mit der frühen Entdeckung der Machtlosigkeit des Willens durch den Apostel Paulus – »Ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich«¹⁸ – und weiter zu den Zeugnissen des Mittelalters, die mit der Erkenntnis Augustins beginnen, daß nicht Geist und Fleisch »im Kampfe« miteinander liegen, sondern der Geist als Wille mit sich selbst, des Menschen »innerstes Selbst« mit sich selbst. Dann gehe ich zur Neuzeit über, die mit der Entstehung der Fortschrittsidee den alten philosophischen Primat der Gegenwart über die anderen Zeitformen durch den Primat der Zukunft ersetzte, einer Kraft, der nach Hegel »das Jetzt nicht widerstehen kann«, so daß »in der Tat das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen« ist.¹⁹ Oder Schelling: »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen«²⁰ – welche Einstellung ihren letzten und sich selbst aufhebenden Höhepunkt in Nietzsches »Willen zur Macht« fand.

Gleichzeitig werde ich eine parallele Entwicklung in der Geschichte des Willens verfolgen, nach der das Wollen das innere Vermögen ist, durch das die Menschen entscheiden, »wer« sie sein werden, in welcher Gestalt sie sich in der Erscheinungswelt zeigen möchten. Mit anderen Worten, der Wille, der mit Projekten und nicht mit Objekten zu tun hat, schafft in gewissem Sinne die *Person*, die gelobt oder getadelt und jedenfalls nicht nur für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden kann, sondern für ihr ganzes »Sein«, ihren *Charakter*. Die marxistischen und existenzialistischen Vorstellungen, die im Denken des 20. Jahrhunderts eine so große Rolle spielen und den Menschen als den Produzenten oder Schöpfer seiner selbst hinstellen, beruhen auf diesen Erfahrungen, obwohl natürlich klar ist, daß niemand sich selbst »geschaffen« oder seine Existenz »produziert« hat; das scheint mir der letzte der metaphysischen Trugschlüsse zu sein, er entspricht der modernen Betonung des Wollens als Ersatz für das Denken.

Ich werde den zweiten Band mit einer Analyse der Urteilskraft ab-

schließen, und hier wird die Hauptschwierigkeit in dem merkwürdigen Mangel an autoritativen Zeugnissen bestehen. Erst mit Kants »Kritik der Urteilskraft« wurde dieses Vermögen zu einem wesentlichen Gegenstand für einen großen Denker.

Mein Hauptgesichtspunkt für die Ausgrenzung der Urteilskraft als einer besonderen Fähigkeit unseres Geistes wird der sein, daß Urteile weder durch Deduktion noch durch Induktion zustande kommen; kurz, sie haben nichts mit logischen Operationen gemein – wie wenn man sagt: Alle Menschen sind sterblich, Sokrates ist ein Mensch, also ist Sokrates sterblich. Wir werden uns auf die Suche machen nach dem »stummen Sinn«, der – soweit er überhaupt behandelt worden ist – stets, selbst bei Kant, als »Geschmack« vorgestellt und daher der Ästhetik zugerechnet wurde. In praktischen und moralischen Fragen nannte man ihn »Gewissen«, und das Gewissen urteilte nicht; es sagte einem als die göttliche Stimme, sei es Gottes oder der Vernunft, was man tun sollte, was man nicht tun sollte und was man zu bereuen hatte. Worin auch immer die Stimme des Gewissens bestehen mag, man kann sie nicht »stumm« nennen, und ihre Geltung beruht völlig auf einer Autorität, die jenseits und über allen bloß menschlichen Gesetzen und Regeln steht.

Bei Kant ist die Urteilskraft »ein besonderes Talent . . . , welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will«. Die Urteilskraft hat mit Einzelnen zu tun, und wenn das denkende Ich, das sich in der Sphäre des Allgemeinen bewegt, von seinem Rückzug nun in die Welt der einzelnen Erscheinungen zurückkehrt, da zeigt es sich, daß der Geist einer neuen »Gabe« bedarf, um mit ihnen umzugehen. »Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf«, meint Kant, » . . . ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Da es aber gemeinlich alsdann auch an jenem [Talent] zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die im Gebrauche ihrer Wissenschaft jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.«²¹ Bei Kant ist es die Vernunft mit ihren »regulativen Ideen«, die der Urteilskraft zu Hilfe kommt, doch wenn dieses Vermögen des Geistes von anderen wohlunterschieden ist, dann müssen wir ihm auch einen eigenen modus operandi, eine eigene Arbeitsweise unterstellen.

Und das ist von einiger Bedeutung für eine ganze Klasse von Problemen, die das moderne Denken heimsuchen, insbesondere für das Problem von Theorie und Praxis und für alle Versuche, zu einer auch nur einigermaßen einleuchtenden Theorie der Ethik zu kommen. Seit

Hegel und Marx wurden diese Fragen aus historischer Perspektive behandelt, und man ging davon aus, daß es so etwas wie einen Fortschritt der Menschheit gebe. Letzten Endes werden wir vor der einzigen Alternative stehen, die es hier gibt – entweder sagt man mit Hegel: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, und überläßt das letzte Urteil dem Erfolg, oder man besteht mit Kant auf der geistigen Autonomie der Menschen und ihrer Fähigkeit, sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind.

Hier werden wir uns, nicht zum erstenmal, mit dem Begriff der Geschichte zu befassen haben, doch vielleicht können wir uns an der ältesten Bedeutung dieses Wortes orientieren, das, wie so viele andere in unserer politischen und philosophischen Sprache, griechischen Ursprungs ist und sich von »historein« herleitet, d. h.: nachforschen, um zu sagen, wie es war – »legein ta conta«, sagt Herodot. Doch der Ursprung dieses Zeitworts liegt wiederum bei Homer (Ilias 18), dort kommt das Hauptwort »histor« (gewissermaßen »Historiker«) vor, und dieser Homerische Historiker ist der *Richter*. Ist die Urteilskraft unser Vermögen, mit der Vergangenheit umzugehen, so ist der Historiker der Forscher, der, indem er die Vergangenheit berichtet, über sie zu Gericht sitzt. Wenn dem so ist, so können wir unsere Menschenwürde von dem modernen Götzten, der da Geschichte heißt, zurückfordern, gewissermaßen zurückgewinnen, wobei wir nicht die Bedeutung der Geschichte leugnen, sondern nur ihr Recht auf ein letztes Urteil. Der alte Cato, mit dem ich diese Überlegungen begonnen habe – »nie bin ich weniger allein, als wenn ich für mich allein bin, und nie bin ich tätiger, als wenn ich nichts tue« – hat uns einen merkwürdigen Ausdruck hinterlassen, der das politische Prinzip hinter dem Zurückfordern treffend formuliert. Er sagte: »*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*« (»Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato«).

Anmerkungen

- 1 *Kritik der reinen Vernunft*, B 871.
- 2 *Eichmann in Jerusalem*, Piper, München, 1964.
- 3 Reflexionen zur Metaphysik, in *Kants handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 5, Nr. 5656: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. 18.
- 4 Hugo von Sankt Viktor.
- 5 André Bricoux, *Descartes: Œuvres et lettres*, Pléiade, Paris, 1937, introduction, S. VIII. Vgl. Galilei: »Das Universum ist in mathematischer Sprache geschrieben.« Ebenda, S. XIII.
- 6 Nicholas Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, S. 419.
- 7 *De re publica*, I, 17.
- 8 *Phänomenologie des Geistes*, A I: »Die sinnliche Gewißheit . . .«, *Werke*, Jubiläumsausgabe (H. Glockner), Bd. 2, S. 84.
- 9 Siehe die Anmerkung zu »Vom Wesen der Wahrheit«, eine Vorlesung aus dem Jahre 1930, abgedruckt in *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, S. 97.
- 10 »Glauben und Wissen« (1802), letzter Absatz; *Werke*, Jubiläumsausgabe (H. Glockner), Bd. 1, S. 433.
- 11 II. Aufl.
- 12 *Werke*, Darmstadt, 1963, Bd. 1, S. 982, 621, 630, 968, 952, 974, 959; Akademie-Ausgabe, Bd. 2, S. 367, 3, 356, 342, 360, 348.
- 13 Einleitung zu *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941, S. XVIII.
- 14 *Kritik der reinen Vernunft*, B 878. Dieser merkwürdige Satz steht im letzten Abschnitt der »Kritik der reinen Vernunft«, wo Kant die Metaphysik als eine Wissenschaft begründet zu haben behauptet, deren Idee »ebenso alt [ist] als spekulative Menschenvernunft; und welche Vernunft spekuliert nicht, es mag nun auf scholastische oder populäre Art geschehen?« (B 870). Diese »Wissenschaft« ist »zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen«, »da man ihr anfänglich mehr zumutete, als billigerweise verlangt werden kann« (B 877). Vgl. auch *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Abschn. 59 u. 60.