Erkenntnis und Liebe

Eine Untersuchung zum Sinn im Anschluss an

Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*

*Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München*

vorgelegt von

Satoshi Immanuel Kitazume

aus
Filderstadt

2025

Referent:

Prof. Dr. Axel Hutter

Korreferent:

Prof. Dr. Sebastian Gäb

Tag der mündlichen Prüfung:

06.02.2025

This work is licensed under CC BY 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1: Die Frage	1
1. Die Frage nach dem Sinn des Lebens	1
2. Der Gang der Überlegung	3
Kapitel 2: Die Welt	7
3. Eingangsszene	7
4. Wirkliche Gegenstände	7
5. Das Erfassen wirklicher Gegenstände in sprachlichen Ausdrücken	10
6. Die Bestimmtheit wirklicher Gegenstände	11
7. Sprachliche Ausdrücke und Nichtgedanken	12
8. Sprachliche Ausdrücke als wahrhafte Bilder	15
9. Ein Letztes der Reflexion auf sprachliche Ausdrücke	18
Kapitel 3: Das Subjekt	20
10. Ich als erfassendes Subjekt	20
11. Ich und das, was der Fall ist	21
12. Die Welt als meine Welt	23
13. Das Subjekt als wirkliches	24
14. Das Subjekt als formal wirkliches	28
15. Das Subjekt als Machendes	29
16. Die Unselbstständigkeit des Subjekts	32
17. Die Unselbstständigkeit der Nichtgedanken	35
18. Eine erste Einstellung der Frage	37
Kapitel 4: Der Sinn der Welt	39
19. Der Wille und die Zwecke wirklicher Gegenstände	39
20. Die Zwecke im Erfassen von Nichtgedanken	41
21. Ich als zweckhafter Gegenstand	43
22. Die Begründung der Zwecke durch einen Sinn des Lebens	43
23. Zum Sinn des Lebens	45
24. Der Sinn des Lebens im Erfassen	47
25. Die Frage nach einem „wahren Sinn“	48
Kapitel 5: Das Subjekt unabhängig von der Welt	50
26. Der selbstbestimmte Wille	50
27. Der Wille als Stellungnahme zur Welt und wirklichen Gegenständen	51
28. Ich als scheinbarer Sinn des Lebens	53
29. Ein Dialog mit Kierkegaards <i>Krankheit zum Tode</i>	54
30. Das Subjekt und das Selbst in der <i>Krankheit zum Tode</i>	55
31. Verzweiflung und Unselbstständigkeit des Subjekts	57
32. Wille und Bewusstsein	58

33. Ich im Bewusstsein eines zweckhaften Gegenstandes	60
34. Der Anstoß zur Reflexion	61
35. Ich, ein anderer Gegenstand	63
36. Eine erste Reflexion	64
37. Die Unabhängigkeit von äußeren Umständen	66
38. Eine blinde Tür „und dahinter ist nichts“	68
39. Etwas Irdisches und das Irdische in toto	69
40. Die Möglichkeit einer Erlösung	71
41. Eine wirkliche Tür	74
42. Der Trotz	75
43. Luftschlösser	76
44. Das Subjekt unabhängig von der Welt	78
45. Kein Weg vom Trotz zur Sünde	79
Kapitel 6: Die Aufgabe	82
46. Ich als Subjekt und Teil der Welt	82
47. Die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit	83
48. Die Aufgabe der unendlichen Verendlichung	86
49. Die unendliche Verendlichung und die Frage nach dem „wahren Sinn“	88
50. Das Wunder	89
Kapitel 7: Die Möglichkeit einer Lösung der Aufgabe	93
51. Die Frage nach einem wahren Sinn	93
52. Frage und Antwort	94
53. Scheinbare und wirkliche Fragen	96
54. Antizipation einer Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“	99
Kapitel 8: Das Offenbarungswunder	103
55. Zur Möglichkeit einer Antwort auf die Frage nach einem wahren Sinn	103
56. Der Dialog	104
57. Die Offenbarung	105
58. Der Name	108
59. Das Sprechen Gottes	110
60. Das Sprechen der Person	112
61. Der Wille im Sprechen der Person	114
62. Der Dialog der Offenbarung als erster Dialog	114
63. Dialog und Sinn	116
64. Die Forderung nach einer Fortsetzung des Dialogs	118
65. Zur Methode des Sprachdenkens	121
Kapitel 9: Das Potenzial angemessener Ausdrücke	124
66. Das Potenzial der Nichtgedanken	124
67. Zur Voraussetzung der Darstellung des Potenzials	126
68. Die Setzung der Nichtgedanken in ihrem Potenzial	128
69. Das Potenzial und die Fortsetzung des ersten Dialogs	130

Kapitel 10: Die Verwirklichung des Potenzials im Dialog	132
70. Die Notwendigkeit der Fortsetzung des ersten Dialogs	132
71. Person und Nichtgedanken in der Fortsetzung des ersten Dialogs	133
72. Die Geltung des angemessenen Ausdrucks als Beziehung	135
73. Die Objektivität des angemessenen Ausdrucks	138
Kapitel 11: Liebe	141
74. Die Frage nach einem erfahrungsmäßigen Gehalt des Dialogs	141
75. Der erste Dialog in einem wahrhaften Modell	142
76. Tod und Liebe	143
77. Liebe und Dialog	145
78. Das <i>Hobelied</i> als wahrhaftes Modell des ersten Dialogs	147
79. „Stark wie der Tod ist Liebe“	149
Kapitel 12: Die Fortsetzung des Liebesgebots	153
80. Ein erfahrungsmäßiger Gehalt der Liebe	153
81. Liebe in einem Verstehen im strengen Sinne	154
82. Erkenntnis und Liebe	160
83. „Ins Leben“	163
Literatur	165
Dank	167

Kapitel 1: Die Frage

1. Die Frage nach dem Sinn des Lebens

Das Ziel der nachfolgenden Überlegung ist es, einer möglichen Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens Ausdruck zu geben. Dieses Ziel erscheint auf den ersten Blick für einen Text, der sich in philosophischen Zusammenhängen verortet, nicht abwegig. Betrachtet man aber klassische Texte der Philosophie, so wird man finden, dass sie zumeist von eben dieser Frage nicht oder nur indirekt handeln. Dafür gibt es Gründe, die in der Konstellation liegen, aus der sich die Frage nach einem Sinn des Lebens stellt. Ratsam erscheint es daher, die Gründe ernst zu nehmen und vor dem Versuch einer Antwort zunächst die Konstellation näher zu fassen. Eben dem trägt die nachfolgende Überlegung Rechnung, wenn es ihr in einem ersten Schritt darum geht, mit Gedanken Wittgensteins, Hindrichs' und Kierkegaards eine Auffassung des Lebens und der Frage nach seinem Sinn herauszuarbeiten, um erst in einem zweiten zu versuchen, mit Rosenzweig eine mögliche Antwort zu formulieren.

Aus Sicht der im Folgenden vertretenen Auffassung ist also weder die Frage noch eine mögliche Antwort selbstverständlich, sondern einer Klärung bedürftig. Für die Formulierung einer möglichen Antwort mag das auch aus einer alltäglichen Perspektive nachvollziehbar erscheinen, für die Frage selbst gilt das aber nicht im selben Maße, da vermutlich viele Menschen in ihrem Leben bereits die Erfahrung gemacht haben, dass sich ihnen die Frage, welchen Sinn das Leben überhaupt habe, aufgenötigt hat. Daher könnte man meinen, mit der Frage schon etwas anfangen zu können, sodass es nur auf die Antwort ankäme, denn die Antwort, nicht die Frage bereite Probleme. Daran ist etwas Wahres. Um es zu entdecken, ist aber ein Schritt hinter die Frage zu machen, d. h. dorthin, von wo sie sich stellt, und dieses „Wo“ ist im Falle der Frage nach einem Sinn des Lebens das Leben selbst. „Leben“ ist freilich ein schillerndes Wort, denn obwohl wir nicht sinnvoll bezweifeln können, dass wir in irgendeiner Weise mitten im Leben stehen, wird es uns bei genauerem Hinsehen doch schwerfallen zu sagen, was es heißt, zu leben, oder was „das Leben“ überhaupt ist. Zuzugestehen ist, dass genauer hinzusehen für gewöhnlich auch nicht notwendig sein wird, denn wir müssen uns nicht klar machen, was es heißt, zu leben, oder was das Leben ist, um unseren Alltag bestreiten zu können. Zugespitzt könnte man sogar sagen, dass unser Alltag das Leben ist, sodass wir, indem wir unseren Alltag bestreiten, schon indirekt die Frage, was das Leben ist, beantworten. Dass uns dann im Versuch, zu sagen, was das Leben ist, das Leben

schillernd erscheinen kann, läge entsprechend nicht daran, dass wir mit dem, was das Wort bedeutet, nichts anfangen können, sondern zu nah dran sind, um es in den Blick zu nehmen.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ändert diesen Umstand entscheidend, denn wenn sie sich uns aufnötigt, stellt sie sich zwischen uns und unserem Alltag, zwischen uns und unser Leben, und wenn es uns nicht gelingt, eine Antwort auf die Frage zu finden, gehört schon einiges dazu, wie zuvor weiter den eigenen Alltag zu bestreiten. Aber auch dann, wenn wir meinen, eine Antwort zu haben, wird die Antwort in der Regel nur einen provisorischen Charakter haben, was sich daran zeigt, dass die Frage nach dem Sinn durch sie nicht verschwindet, sondern jederzeit wieder dazwischenkommen kann. Dass die Frage mit einer Antwort tatsächlich zum Verschwinden gebracht wird, wird vermutlich nur sehr selten der Fall sein. In der Konsequenz hat die Auseinandersetzung mit ihr erstaunliche Blüten hervorgebracht, wie jene Auffassung, nach der die Beantwortung der Frage jeder und jedem selbst überlassen wäre. Diese Auffassung bringt zwar den Vorzug mit sich, dass über den Sinn des Lebens nicht gestritten werden muss, da ich die Antwort, die ich gefunden habe, keinem anderen zumuten darf. Sie hat aber auch den entscheidenden Nachteil, dass der Sinn in einem schlechten Sinne beliebig wird, denn hinge er tatsächlich an der Willkür von jeder und jedem, dann könnte er unter keinen Umständen jene tragfähige Orientierung darstellen, nach der wir mit ihm suchen. Auch wenn also der Verweis auf die willkürliche Entscheidung eines jeden in die Irre führen muss, kann aus diesem Befund positiv die Richtung der Frage nach dem Sinn auch so formuliert werden, dass wir mit dem Sinn des Lebens nach einer tragfähigen Orientierung im Leben suchen, die nicht in der Willkür von uns oder einem anderen gründet.

Das Ziel der nachfolgenden Überlegung besteht also näher darin, eine Orientierung durch einen Sinn zu formulieren, mit der die Frage nicht nur provisorisch beantwortet, sondern zum Verschwinden gebracht wird. Ob dieses Ziel erreicht werden kann, ist offen. Vorläufig kann aber bereits darauf zurückgekommen werden, dass uns die Frage nach dem Sinn des Lebens, wenn sie dazwischenkommt, das, was uns in unserem Alltag zunächst wie selbstverständlich orientiert, zweifelhaft werden lässt. In diesem Zweifel können wir entsprechend das mehr oder weniger deutliche Gefühl haben, dass wir uns selbst fremd werden. Schon dass wir diese Erfahrung machen können, ist merkwürdig genug, denn wer sind wir und wie sind wir beschaffen, dass wir uns von uns entfernen, uns fremd werden können? Und hören wir damit auf „zu leben“? Offenkundig scheint das nicht der Fall zu sein, aber mit dem Abstand

zu uns und unserem Leben, der mit der Frage einhergeht, scheinen wir in unserem Leben nicht weiter wirklich ganz bei uns, nicht wirklich wir selbst zu sein. Wer aber sind wir dann wirklich? Wovon sprechen wir noch, wenn wir von „unserem Leben“ sprechen?

Man kann nun durchaus fragen, wohin diese Fragen überhaupt führen, denn auf den ersten Blick führen sie uns nicht zurück zu uns selbst, nicht „ins Leben“, sondern in eine dem Leben abgewandte Reflexion, die das Gegenteil von dem zu sein scheint, wonach wir suchen. Andererseits fällt es aber auch schwer, sich, ohne sich der Reflexion zu stellen, aus der Entfernung ins Leben zurückzubewegen, denn wenn sich diese Fragen einmal gestellt haben, ist mit ihnen die Selbstverständlichkeit verloren, die uns zuvor im Leben Sicherheit gab. Das Leben selbst wird uns zweifelhaft. Dass uns das Leben in der Frage nach seinem Sinn zweifelhaft wird, ist kein Zufall, und aus Sicht der nachfolgenden Überlegung ist es aus diesem Grund notwendig, sich der Reflexion zu stellen, denn auch wenn sie scheinbar nichts oder nicht viel mit „unserem Leben“ zu tun hat, liegt in ihr die einzige Möglichkeit, den Zweifel potenziell vollständig zu überwinden. Sich der Reflexion zu stellen, ist zwar keine Gewähr für den Erfolg, es aus diesem Grund aber nicht zu versuchen, wäre fatal.

2. Der Gang der Überlegung

Im Versuch, eine Antwort zu finden, ist nun zunächst zu zeigen, dass der Zweifel einen Grund hat, dass er notwendig und nicht ohne weiteres aus der Welt zu schaffen ist, sodass auch die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Sinn nicht einfach abgetan oder der Willkür des Einzelnen überantwortet werden kann. Dafür ist das „Wo“, aus dem sich die Frage stellt, entscheidend, d. h. das Leben, denn wenn der Zweifel sich nicht nur zufällig und ohne Grund aufnötigt, sondern mit Notwendigkeit, so muss das Leben in einem entscheidenden Sinne notwendig zweifelhaft sein. Zu klären ist dafür, was wir überhaupt als unser Leben auffassen können. Dafür wird die nachfolgende Überlegung bei dem ansetzen, was uns am selbstverständlichsten sein könnte, dem Umstand, dass wir es in unserem Leben mit bestimmten, wirklichen Gegenständen zu tun haben, mit denen wir auf bestimmte Weise umgehen. Dieser Ausgang soll es erlauben, eine erste Auffassung der Welt (Kapitel 2), von uns (Kapitel 3) und von unserem Verhältnis zur Welt (Kapitel 4) zu gewinnen, das durch einen Sinn bestimmt wird. Der notwendige Zweifel an diesem Sinn ergibt sich, wenn weiter gezeigt werden kann, dass wir uns unabhängig von jedem bestimmten Sinn behaupten können, sodass uns jedes bestimmte Verhältnis zur Welt, aus dem

wir uns in unserem Alltag orientieren, fragwürdig erscheinen muss (Kapitel 5). Dadurch finden wir uns mit der Frage nach einem wahren Sinn des Lebens vor der Aufgabe, uns in einem uns angemessenen Verhältnis zur Welt zu erschließen (Kapitel 6).¹

Insbesondere zu Beginn werden für diese Auffassung Gedanken aufgerufen, die für gewöhnlich der Erkenntnistheorie zugeordnet werden. Es wird vermutlich aber recht schnell deutlich, dass es der nachfolgenden Überlegung nicht um eine „Erkenntnistheorie“ gehen wird, sodass vorab schon zu bemerken ist, dass manche Erwartungen im Nachfolgenden nicht erfüllt werden. Dass die Gedanken dennoch aufgerufen werden, ergibt sich daraus, dass eine Trennung von „Theorie und Praxis“, wie sie alltäglich angenommen werden mag, in der nachfolgenden Überlegung keine Anwendung findet. Ein Bild, das andeuten könnte, dass ein solches Vorgehen sinnvoll sein könnte, könnte gefunden werden, wenn die Unterscheidung so gefasst wird, dass eine Theorie davon handelt, was etwas ist, und es in der Praxis darum geht, das, was ist, zweckmäßig zu gebrauchen. Aus Sicht eines „praktischen Menschen“ könnte man mit dieser Trennung entsprechend einem „theoretischen“ den Vorwurf machen, er könne zwar wunderbar beschreiben, was etwas sei, er würde dabei aber das Wesentliche für das Leben nicht begreifen, das gerade im zweckmäßigen Gebrauch liegt. Vorstellbar wäre nun, dass ein „praktischer Mensch“ ein Taschenmesser als Schlagwerkzeug verwendet, ohne sich über seine sonstigen Funktionen im Klaren zu sein. Daran, dass seine Praxis eine ganz andere werden könnte, würde sich ein solcher Mensch zuvor die Zeit nehmen und sich über das, womit er praktisch umgeht, Gedanken machen, zeigt sich, dass seine Praxis wesentlich von einer angemessenen Auffassung dessen abhängt, womit er umgeht. Die Praxis von der Theorie zu trennen, wäre daher nicht sinnvoll.

Ungleich gewichtiger erscheint es nun, wenn die vorausliegende Klärung nicht allein einen bestimmten Gegenstand betrifft, sondern das, was unter einem „bestimmten Gegenstand“ überhaupt verstanden werden kann, welche Rolle wir in diesem Verständnis spielen, was die Welt damit zu tun hat, welche Auffassung des Lebens daraus folgt usf., denn diese Rückbesinnung würde nicht nur innerhalb einer bestimmten Praxis andere Möglichkeiten erschließen, sondern könnte in eine Verschiebung führen, die erzwingt, eine jede Praxis anders zu verstehen. Die Besinnung wäre einer jeden Praxis in dieser Weise nicht fremd,

---

¹ Ein für die nachfolgende Überlegung wegweisender Gedanke findet sich in Axel Hutter's Text *Der kritische Sinn des Gottesbegriffs*, Hutter 2012.

im Gegenteil wäre es sinnlos, würde man beides voneinander trennen. Und so versteht sich auch die erste, im Bereich der Erkenntnistheorie einzuordnende, Überlegung nicht rein als solche, sondern als Versuch, das, womit wir in unserem Alltag immer schon zu tun haben, zu beschreiben, um an ihm zu zeigen, dass und worin die Frage nach einem Sinn des Lebens ihren notwendigen Grund hat. Und wenn es im Anschluss gelingt, mit Gedanken Rosenzweigs aus dem *Stern der Erlösung*² eine mögliche Antwort auf die Frage zu formulieren (Kapitel 7-10), so wird sie nichts Neues ans Licht bringen, wie im obigen Bild das Taschenmesser auch kein anderer Gegenstand wird, wenn mir seine Funktionen klar werden. Mit ihr wird es anders darum gehen, das, was schon zu Beginn thematisch ist, in ein anderes „Licht“ zu rücken. Diesem Bild folgend läge der Gewinn einer Antwort daher auch nicht darin, anderes zu sehen als das, was schon zu Beginn thematisch ist, sondern das, was schon zu Beginn thematisch ist, unter veränderten Vorzeichen. Und ohne die nachfolgende Darstellung vorwegnehmen zu können, entspricht diese Beschreibung relativ genau dem, worin nach der im Nachfolgenden vertretenen Auffassung der Gewinn einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn liegen könnte, so zwar, dass mit der Einsicht in einen „wahren Sinn“ einem zu Beginn dem alltäglichen Handeln eingeschriebenen Erkennen ein anderes entgegengehalten wird, das mit einem Begriff der Liebe zusammengedacht werden kann und aus dem eine andere Auffassung des Lebens möglich wird (Kapitel 11-12).

In Orientierung an diesem Ziel ist der nachfolgende Text geschrieben, weshalb es ihm im Wesentlichen darum geht, einen nachvollziehbaren Zusammenhang zur Darstellung zu bringen.³ Dabei werden Begriffe aufgerufen, die in der Geschichte der Philosophie vielfach und auf verschiedene Weise

---

² Im Text wird es nicht um eine exegetische Aufarbeitung des *Stern der Erlösung* gehen, sondern um den Versuch eines systematischen Anschlusses. Benannt werden können hier aus der bisherigen Forschung aber zur Einführung in das Denken Rosenzweigs Bernhard Caspers *Das Dialogische Denken* (Casper 2017) und für eine Aufarbeitung des *Sterns* Anna Elisabeth Bauers Schrift *Rosenzweigs Sprachdenken im „Stern der Erlösung“ und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift* (Bauer 1992).

³ Das Ziel, einen nachvollziehbaren Zusammenhang zur Darstellung zu bringen, orientiert sich an der Methode der nachfolgenden Überlegung. Sie kann hier vorläufig so gefasst werden, dass in der Beschreibung eines Zusammenhangs das, wovon die Beschreibung handelt, auf angemessene Weise sichtbar wird. Im Umkehrschluss liegt darin die Annahme, dass sich der „Gegenstand“ der Überlegung vorzugsweise auf diese Weise behandeln lässt, nicht etwa in Form von Schlüssen und Beweisen, die auf den ersten Blick handfester wirken. Ob diese Annahme und in der Konsequenz das Vorgehen der nachfolgenden Überlegung gerechtfertigt ist, hat sich daran zu entscheiden, ob es ihr gelingt, die von ihr gestellte Frage zu beantworten, und zwar so, dass sich an der Antwort zeigt, dass diese Methode angemessen ist. Daher kann zu Beginn auch nur auf diese Eigentümlichkeit hingewiesen werden, u. a. um die Enttäuschung jener, die nach Schlüssen und Beweisen suchen, schon hier aufzugreifen und dafür zu werben, sich der Enttäuschung zum Trotz auf dieses Projekt einzulassen.

verhandelt wurden, wie z. B. die Begriffe „Subjekt“, „Welt“, „Freiheit“ oder „Gott“⁴. Die nachfolgende Überlegung stützt sich zwar auf eine Tradition, sie wird aber diese Tradition nicht explizit nachvollziehen und im Verhältnis zu anderen Traditionen verorten oder diskutieren. Das liegt nicht daran, dass eine solche Arbeit nicht sinnvoll und lohnend wäre, sondern daran, dass die Untersuchung auch nur von einem dieser Begriffe bei einem der großen Denker ohne Ungerechtigkeit eine Arbeit für sich darstellen würde. Nicht also aus Missachtung, sondern als Zugeständnis der eigenen begrenzten Möglichkeiten wird auf eine solche Verortung und Diskussion verzichtet. Daraus ergibt sich das weitere Zugeständnis, dass diese Überlegung nicht den Anspruch erheben kann, irgendein philosophisches Problem vollständig gelöst zu haben. Wenn sie nachvollziehbar ist, so wird sie im besten Fall einen Hinweis darauf geben können, wo nach Lösungen für das eine oder andere Problem gesucht werden könnte. Dafür ist ihre Nachvollziehbarkeit aber die entscheidende Voraussetzung und im Erreichen dieser Voraussetzung liegt, was sie leisten möchte. Das mag zwar recht dürftig erscheinen, aber im Verlaufe der Überlegung wird sich zeigen, dass schon dieser Anspruch sehr hoch gegriffen ist. Es wäre daher nicht wenig, würde sie diesem Anspruch zumindest insoweit gerecht werden können, dass mit der Überlegung dem einen oder der anderen ein Anhalt gegeben ist, wie mit der Erfahrung umgegangen werden kann, dass sich die Frage nach dem Sinn des Lebens aufnötigt.

---

⁴ Der Umgang mit Gott stellt dabei für das philosophische Denken eine besondere Herausforderung dar, sofern er überhaupt noch Eingang in systematische Überlegungen findet. Für eine Beschreibung und einen möglichen Umgang mit diesem Problem vgl. Gäß 2019.

Kapitel 2: Die Welt

3. Eingangsszene

Ohne schon zu klären, womit wir mit bestimmten, wirklichen Gegenständen vertraut sind, kann zur Verdeutlichung zunächst eine kurze Szene vorangestellt werden, in der ich mein Arbeitszimmer betrete, in dem sich ein Tisch und ein Stuhl befindet. Auf dem Tisch liegt neben einem Laptop ein Buch mit weißem Einband. Ich gehe zu dem Tisch, setze mich auf den Stuhl und fange an, Passagen aus dem Buch in eine Datei auf dem Laptop zu übertragen, die später Teil eines Textes werden soll, den ich schreibe, um einen akademischen Titel zu erwerben. Die zugegeben minimalistische Einrichtung meines Arbeitszimmers dient hier der Vereinfachung der Szene, weshalb freilich auch mehr Gegenstände hinzugedacht werden könnten. Da aber das, was an diesen Gegenständen zu bemerken ist, in einem noch zu erläuternden Sinne auch an allen weiteren Gegenständen zu bemerken sein würde, ist die Zahl der Gegenstände hier zu vernachlässigen. Entscheidend ist zunächst, dass die Beschreibung dieser Szene nachvollziehbar sein kann, auch unabhängig davon, ob jemand das beschriebene Zimmer schon einmal betreten hat oder nicht, und dass andere die Darstellung aus ihrem Alltag nachvollziehen können, da auch sie Räume betreten, in denen sich Gegenstände befinden, mit denen sie etwas Bestimmtes anfangen.

4. Wirkliche Gegenstände

Das, was an dieser Szene nachvollziehbar erscheint, kann nun auch so beschrieben werden, dass sie zeigt, wie jemand („Ich“) auf bestimmte Weise mit wirklichen Gegenständen umgeht. Entscheidend ist dabei zunächst, die Rede von „wirklichen Gegenständen“ von jenen wirklichen Gegenständen zu unterscheiden, die mir vertraut sind. Dieser Unterschied kann so gefasst werden, dass, wenn von „wirklichen Gegenständen“ gesprochen wird, die Rede von keinem einzigen Gegenstand ist, was sich daran zeigt, dass aus dem Ausdruck „wirklicher Gegenstand“ nicht klar wird, worüber ich spreche. Daher kann mit Recht an die Verwendung der Rede von „wirklichen Gegenständen“ die Frage angeschlossen werden, was ich damit überhaupt meine. Um diese Frage zu beantworten, werde ich konkret auf einen bestimmten Gegenstand verweisen müssen, und ich verweise auf ihn, indem ich ihn beschreibe. Daran zeigt sich nun, dass ein gehaltvoller Ausdruck, der von dem handelt, womit wir im Falle wirklicher Gegenstände vertraut sind, ein Ausdruck ist, der etwas beschreibt,

nicht der Ausdruck „wirklicher Gegenstand“. Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, ist schon hier darauf hinzuweisen, dass, wo immer im Nachfolgenden von „wirklichen Gegenständen“ gesprochen wird, solches gemeint ist, das ich beschreiben kann, und was von „wirklichen Gegenständen“ gesagt wird, hat sich entsprechend daran zu bewähren, dass es an dem, was ich beschreiben kann, nachvollziehbar ist.

Der Hinweis, dass ein Ausdruck, mit dem wir gehaltvoll von dem handeln, womit wir im Falle wirklicher Gegenstände vertraut sind, als seine Beschreibung gefasst werden kann, ist nicht nur hilfreich, um der Meinung zu widersprechen, mit dem Wort „Gegenstand“ sei bereits gehaltvoll das bezeichnet, womit wir als wirklichen Gegenständen vertraut sind. Hilfreich ist er auch, weil mit ihm gesagt werden kann, dass das, womit wir alltäglich als wirklichen Gegenständen vertraut sind, solches ist, das uns durch seine Beschreibung zugänglich wird, was sich daran zeigt, dass wir von allem, was uns als wirklicher Gegenstand vertraut ist, eine Beschreibung angeben können, mag diese auch noch so unscharf sein. Wird, dass uns ein wirklicher Gegenstand zugänglich wird, „erfassen“ genannt, so kann daher gesagt werden, dass wir wirkliche Gegenstände durch eine Beschreibung erfassen, in der sie uns sichtbar werden.

Ein Einwand gegen diesen Schluss kann darin gesehen werden, dass er nicht notwendig sei, da es auch solches gibt, das ich nicht beschreiben kann, das aber gleichwohl wirklich ist. An diesem Einwand ist entscheidend, dass er nur erhoben werden kann, wenn dem, der ihn erhebt, bereits etwas durch Beschreibung als wirklicher Gegenstand sichtbar geworden ist, denn nur dadurch wird es denkbar, von solchem zu sprechen, für das man noch keine Beschreibung hat, so zwar, dass man von einer konkreten Beschreibung abstrahiert und anderes behauptet, für das eine Beschreibung zwar denkbar, aber noch nicht gefunden sei. Von dem, für das eine Beschreibung noch nicht gefunden ist, kann nun aber auch nur gehaltlos als „wirklichem Gegenstand“ gesprochen werden, wodurch mit dem Einwand der These nichts entgegengesetzt ist, wogegen sie sich verteidigen müsste. Nicht widersprochen werden soll damit der Erfahrung, dass ich auf Gegenstände stoßen kann, die ich zuvor nicht kannte, oder dass ich mit Recht vermuten darf, dass z. B. eine Meeresbiologin andere Gegenstände kennt als ich. Diese Erfahrung ändert aber nichts daran, dass all jene Gegenstände, von denen ich gehaltvoll sagen kann, dass sie wirklich sind, Gegenstände sind, die mir in einer Beschreibung sichtbar werden, und von denen ich darum auch sagen kann, wie sie sind.

Ein anderer Einwand kann darin gesehen werden, dass ich, um etwas als wirklichen Gegenstand zu erfassen, schon Informationen brauche, aus denen ich die Beschreibung entwickle, mit der ich es erfasse, sodass mir durch sie das, was mir in der Beschreibung als wirklicher Gegenstand sichtbar wird, schon zugänglich war. Wie Gunnar Hindrichs in *Das Absolute und das Subjekt* feststellt, ist an diesem Argument richtig, dass ich ohne Informationen von dem, was ich beschreiben kann, zu keiner Beschreibung käme.⁵ Was in diesen Informationen liegt, wird mir aber erst klar, wenn ich eine Beschreibung dessen habe, von dem sie herrühren, wenn ich also z. B. den Tisch schon in einer Beschreibung erfasst habe. Ich habe dann schon eine Beschreibung und erst an ihr kann ich zeigen, dass und welche Informationen für sie notwendig sind. Daraus ergibt sich, dass ich mir das, was mir die Beschreibung ermöglichte, auch erst aus der Beschreibung erschließen kann, einschließlich dessen, was mir die Möglichkeit gibt, aus Informationen eine Beschreibung von etwas anzufertigen, das mir als wirklicher Gegenstand sichtbar wird.

Was mit der vorangestellten Szene beschrieben wurde, kann demzufolge in einem ersten Zug so gefasst werden, dass ich einen Raum betrete und Informationen zu einer Beschreibung verarbeite, mit der ich das, was sich in diesem Raum befindet, erfasse, sodass es mir als jeweiliger wirklicher Gegenstand sichtbar wird.⁶

---

⁵ Vgl. Hindrichs 2011, S. 250f.

⁶ Die im Weiteren entwickelte und vertretene Auffassung von Sprache erhebt nicht den Anspruch, eine vollständige Sprachanalyse darzustellen. Ihr erstes Ziel ist es, die impliziten Vorgänge im Gebrauch der Sprache zu explizieren, die es uns erlauben, von wirklichen Gegenständen zu sprechen. Diese Auffassung ist nicht ohne Alternative. Dass sie aber in einem entscheidenden Sinne angemessen ist, soll dadurch gezeigt werden, dass aus ihr in einer kritischen Wendung eine angemessene Auffassung der Erkenntnis wirklicher Gegenstände entwickelt werden kann. Dabei werden andere Aspekte der Sprache unterbelichtet bleiben, wie etwa die Entwicklungsschritte, die zu jenem Gebrauch der Sprache führen, an dem die erste Auffassung bereits ansetzt. Damit soll nicht die Relevanz dieses Aspekts oder anderer für eine vollständige Analyse der Sprache in Abrede gestellt werden. Vertreten wird jedoch implizit die These, dass eine weitere Untersuchung der Sprache die Befähigung zu jenem Gebrauch voraussetzt, von dem hier ausgegangen wird. Stimmt diese These, so wäre mit der vertretenen Auffassung der Kern dessen berührt, was als Voraussetzung für eine weitere Auseinandersetzung mit der Sprache mitgedacht werden muss. Da eine Beweisführung für diese These aber, so bedeutsam sie für andere Zusammenhänge auch sein mag, nicht dem Interesse der vorliegenden Überlegung entspricht, wird diese Spur im Nachfolgenden nicht weiterverfolgt werden.

5. Das Erfassen wirklicher Gegenstände in sprachlichen Ausdrücken

Das Erfassen, in dem mir wirkliche Gegenstände durch eine Beschreibung sichtbar werden, kann nun allgemein so gefasst werden, dass ich denke oder sage, dass ein jeweiliger Gegenstand soundso ist oder sich soundso zu einem anderen Gegenstand verhält, was formal in den Ausdrücken: „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ dargestellt werden kann. Das Formale dieser Ausdrücke liegt darin, dass sie von jenen Worten absehen, die wir gebrauchen, wenn wir einen wirklichen Gegenstand erfassen. Die Worte „Etwas“ und „ist soundso“ oder „verhält sich soundso zu etwas“ in der formalen Darstellung sind entsprechend Worte, die durch andere ersetzt werden müssen, wenn ein wirklicher Gegenstand erfasst werden soll. Sie kommen dadurch in den Blick, dass Ausdrücke, in denen uns wirkliche Gegenstände sichtbar werden, auf jene Momente reduziert werden, die wesentlich sind, damit in ihnen ein wirklicher Gegenstand sichtbar werden kann, wobei ein wesentliches Moment darin liegt, zu nennen, was beschrieben wird („Etwas“), ein anderes in seiner Beschreibung, mit der das, was genannt wird, jene Bestimmtheit durch Eigenschaften gewinnt, die es als diesen und keinen anderen, wirklichen Gegenstand auszeichnet („ist soundso“ oder „verhält sich soundso zu etwas“). Terminologisch können die Momente im Anschluss an Ernst Tugendhat und Ursula Wolf mit der Unterscheidung von singulären und generellen Termini gefasst werden. Unter singulären Termini sind jene Worte im Ausdruck zu fassen, die einen Gegenstand nennen, unter generellen Termini jene, die besagen, wie ein Gegenstand ist oder wie er sich zu einem anderen Gegenstand verhält.⁷ Ohne Zuordnung beider Momente ist ein wirklicher Gegenstand in dem zuvor ausgeführten Sinne nicht denkbar, da wir, würden wir ein Wort gebrauchen, das einen Gegenstand nur nennt, nicht wüssten, was genannt würde, und Worte, die einen Gegenstand bestimmen, unverständlich blieben, würde nicht zugleich das genannt, das durch sie bestimmt wird.

Daraus ergibt sich, dass das Erfassen wirklicher Gegenstände allgemein auch so beschrieben werden kann, dass wir einem singulären Term einen generellen Term zuordnen, indem wir etwa von dem Buch mit weißem Einband sprechen, das vor mir auf dem Schreibtisch liegt. Und ist eine solche Zuordnung für das Erfassen von wirklichen Gegenständen zwingend, dann ergibt sich

---

⁷ Vgl. Tugendhat & Wolf 1983, S. 127ff. Und für die Anwendung dieser Unterscheidung auf die Überlegungen des Tractatus: Tetens 2016, S. 30.

daraus weiter, dass uns wirkliche Gegenstände nicht als „einfache Gegenstände“ sichtbar werden, sondern aus einer Verbindung jeweiliger singulärer und genereller Termini.

6. Die Bestimmtheit wirklicher Gegenstände

Die Ausdrücke, in denen uns wirkliche Gegenstände sichtbar werden, sind darin aber noch unvollständig dargestellt, dass in ihnen nicht allein die Beschreibung eines jeweiligen wirklichen Gegenstands liegt, sondern zugleich eine Unterscheidung desselben von allen anderen, wirklichen Gegenständen, aus der er erst als dieser und kein anderer sichtbar wird. In der Bestimmtheit, in der er sichtbar wird, liegt so zugleich ein ausschließendes Verhältnis zu allem anderen. Um dieses ausschließende Verhältnis in den Blick zu bringen, ist zunächst zu bemerken, dass die Funktion singulärer und genereller Termini im Ausdruck nur dadurch denkbar wird, dass die jeweilige Zuordnung auch anders sein kann, wenn also mit einem singulären Term, der in einem Ausdruck einen Gegenstand nennt, nicht festgelegt ist, welcher generelle Term ihm zuzuordnen ist, denn wären sie es nicht, wären Worte auf einen Zusammenhang festgelegt, der eine verschiedene Funktion im Satz ausschließen würde. Dass es sich anders verhält und entsprechend gehaltvoll zwischen singulären und generellen Termini unterschieden werden kann, zeigt sich daran, dass wir im Gebrauch der Sprache jeweilige Zuordnungen verschieden denken und herstellen können, ohne dass wir durch die Worte selbst auf eine bestimmte Zuordnung festgelegt wären. So ist weder der Ausdruck „Mark“ noch der Ausdruck „wiegt 78 Kilogramm“ auf die Verbindung zu dem Ausdruck: „Mark wiegt 78 Kilogramm“ festgelegt, sodass etwa auch gesagt werden könnte: „Mark wohnt in München“ oder „München wiegt 78 Kilogramm.“ Wir können also einen durch einen singulären Term a bedeuteten Gegenstand mit verschiedenen, durch einen generellen Term bezeichneten Eigenschaften G , F usf. bestimmen, da wir nicht nur denken können, dass der Gegenstand a G sei, sondern auch F usf.⁸

Die jeweiligen Möglichkeiten der Zuordnung sind gleichwohl nicht beliebig. Ein Ton in der Musik, eine Zahl oder ein Fisch können nicht durch beliebige generelle Termini bestimmt werden, sodass sich mit jedem singulären und generellen Term bestimmte Kombinationsmöglichkeiten ergeben. Mit Hindrichs kann hier von jeweiligen „Domänen“ gesprochen werden und davon, dass jedes „Etwas“ im Satz

---

⁸ Vgl. Hindrichs 2011, S. 167.

eine bestimmte Domäne von Prädikaten [besitzt, I. K.], die ihm – zutreffend oder fälschlich – in sinnvoller Weise zugeschrieben werden können. Ebenso kann ein bestimmtes Prädikat nicht mit allen Subjekten kombiniert werden, so daß auch jedes Prädikat eine bestimmte Domäne von Subjekten besitzt, die ihm zugeschrieben werden können.⁹

Daraus folgt, dass ein bestimmter Ausdruck oder Gedanke

eine Gesamtheit von Kombinationsmöglichkeiten [entwirft, I. K.], innerhalb derer er erfolgt. Und diese Gesamtheit von Kombinationsmöglichkeiten steht wieder in einem Ausschlußverhältnis zu den Kombinationen, die sie selber nicht zuläßt, so daß jeder Gedanke in dem Zusammenhang aller Kombinationsmöglichkeiten und -unmöglichkeiten seiner Momente – und das heißt: in dem Gesamtzusammenhang aller Gedanken – steht.¹⁰

Nicht allein dadurch also, dass ein Ausdruck, mit dem ein wirklicher Gegenstand erfasst wird, von allen anderen Ausdrücken verschieden ist, sondern zugleich dadurch, dass er aus einer Gesamtheit von Kombinationsmöglichkeiten gebildet wird, auf die er durch Ein- und Ausschluss aller anderen möglichen und unmöglichen Kombinationen verwiesen ist, zeigt sich, dass ein wirklicher Gegenstand nicht unabhängig, sondern im Unterschied zu allen anderen möglichen Gegenständen als bestimmter, wirklicher Gegenstand sichtbar wird. Als wirklicher Gegenstand ist er dann in ein Verhältnis zu allem anderen eingeordnet, sodass auch gesagt werden kann, dass er in einer Ordnung wirklicher Gegenstände als dieser und kein anderer Gegenstand sichtbar wird.

7. Sprachliche Ausdrücke und Nichtgedanken

Ausdrücke, in denen uns ein wirklicher Gegenstand sichtbar wird, sind zwar so oder anders denkbar, aber nicht in jedem von uns gebildeten Ausdruck, der möglich ist, wird uns auch ein wirklicher Gegenstand sichtbar. Daher ist zwischen Ausdrücken zu unterscheiden, in denen uns ein wirklicher Gegenstand bloß sichtbar werden *kann*, und Ausdrücken, in denen uns ein wirklicher Gegenstand sichtbar wird. Gerechtfertigt werden kann diese Unterscheidung dadurch, dass in die bisherige Darstellung solches eingezeichnet wird, das in einer Beschreibung als wirklicher Gegenstand sichtbar wird, selbst aber als das Beschriebene von der Beschreibung verschieden ist. Kann das Erfassen als Bildung sprachlicher Ausdrücke auch Denken und ein gebildeter Ausdruck

---

⁹ Ebd., S. 168.

¹⁰ Ebd., S. 168.

Gedanke genannt werden, so kann, was nicht der Ausdruck oder Gedanke ist, mit Hindrichs in einem ersten Zug als Nichtgedanke bezeichnet werden.¹¹

Mit der Annahme von Nichtgedanken könnte es möglich werden, an wirklichen Gegenständen den sprachlichen Ausdruck, in dem sie als solche sichtbar werden, von dem zu unterscheiden, was in ihnen als wirklicher Gegenstand sichtbar wird. Ein sprachlicher Ausdruck würde dann für sich genommen die Möglichkeit darstellen, dass in ihm ein Nichtgedanke sichtbar wird, und ein Ausdruck, mit dem dies der Fall ist, wäre ein Ausdruck, in dem sich diese Möglichkeit verwirklicht. Kann die Möglichkeit als Form und das, was aufgrund der Möglichkeit in einer Form gefasst wird, als Inhalt bezeichnet werden, so kann gesagt werden, dass sprachliche Ausdrücke eine Form darstellen und Nichtgedanken jenen Inhalt, der in dieser Form als wirklicher Gegenstand sichtbar wird.

Dass von Nichtgedanken nun aber nicht ohne weiteres ausgegangen werden kann, ergibt sich daraus, dass gegen ihre Annahme eingewendet werden kann, dass auch die Annahme von Nichtgedanken einen Gedanken darstellt, der zwar beansprucht, etwas außerhalb des Denkens zu nennen, selbst aber ein Produkt des Denkens ist. Nichtgedanken wären dann nur scheinbar ein anderes zum Denken, ein in das, was erfasst wird, hineingedachtes „Ansich“ dessen, was wir mit sprachlichen Ausdrücken als von ihnen verschieden zu erfassen beanspruchen. Wäre das der Fall, bliebe ein Nichtgedanke „immer das Erzeugnis des ihn setzenden Denkens, also ein Gedanke, und der Anspruch, ihn als Nichtgedanken zu erfassen, kann aus logischen Gründen niemals erfüllt, darum aber auch nicht sinnvollerweise erhoben werden.“¹²

Zuzugestehen ist hier, dass, auf der Berechtigung des Anspruchs zu beharren, in einem Ausdruck etwas sichtbar zu machen, das selbst nicht der Ausdruck ist, vermutlich erst dann sinnvoll erscheinen kann, wenn gezeigt ist, inwiefern diese Auffassung eine Auffassung ermöglicht, die mir und dem, was ich erfasse, angemessen ist, denn erst dann würde sich ergeben, dass das Beharren keine Verweigerung gegenüber einer der „Wirklichkeit“ angemessenen Auffassung darstellt. Da dies an diesem Punkt aber noch nicht möglich ist, kann nur der Hinweis gegeben werden, dass eine solche Auffassung das Ziel dieser Überlegung darstellt. Der Ertrag des Beharens wird also noch zu erschließen sein.

---

¹¹ Vgl. ebd, S. 169.

¹² Ebd., S. 170.

Wichtig erscheint dafür aber, dass auch für das Beharren zumindest eine Möglichkeit aufgezeigt wird, die es denkbar erscheinen lässt, den Anspruch, in sprachlichen Ausdrücken solches, das nicht der Ausdruck ist, sichtbar zu machen, zu verteidigen. Diese Möglichkeit besteht, indem die Verbindung zwischen Gedanken und Nichtgedanken nicht einseitig ausgehend vom Gedanken aufgefasst wird, sondern auch so, „daß der Nichtgedanke das Denken dazu befähigt, einen Gedanken über ihn zu bilden“¹³, was sich formal auch so ausdrücken lässt, dass ein Gedanke „nur dann ein Gedanke über einen Nichtgedanken [ist, I. K.], wenn er nicht gebildet werden könnte, sofern der Nichtgedanke nicht bestünde.“¹⁴

Im Anschluss an das Bisherige kann diese Möglichkeit auch so formuliert werden, dass ein Übergreifen mit sprachlichen Ausdrücken auf solches, das nicht der Ausdruck ist, denkbar erscheint, wenn davon ausgegangen wird, dass wir zu den Ausdrücken durch das, was als von ihnen Verschiedenes sichtbar wird, befähigt werden. Was genau unter dieser Befähigung durch die Nichtgedanken vorzustellen ist, muss an diesem Punkt offenbleiben, da wir nur aus dem Anspruch, etwas in sprachlichen Ausdrücken als wirkliche Gegenstände sichtbar machen zu können, das selbst nicht der Ausdruck ist, darauf schließen können, dass wir zu den jeweiligen Ausdrücken durch das, was in ihnen sichtbar wird, befähigt worden sein müssen. Dementsprechend wird im Nachfolgenden von der Befähigung durch Nichtgedanken zu sprachlichen Ausdrücken, in denen sie sichtbar werden, auch nur von einem Potenzial gesprochen, d. h. dem Potenzial der Nichtgedanken, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden zu können. Und was wir uns über das Potenzial hinaus über das, was in sprachlichen Ausdrücken sichtbar wird, erfahren können, können wir uns nur an den Ausdrücken erschließen, nicht an den Nichtgedanken selbst, sodass, was zunächst festzuhalten ist, mit dem Umstand benannt werden kann, dass unter Voraussetzung eines wechselseitigen Ermöglichungsverhältnisses sprachliche Ausdrücke denkbar sind, in denen uns Nichtgedanken als wirkliche Gegenstände sichtbar werden, ohne selbst zu wie auch immer gearteten Ausdrücken oder Gedanken erklärt werden zu müssen.

Unter der Voraussetzung einer Befähigung zu Ausdrücken durch das, was in ihnen als von ihnen Verschiedenes sichtbar wird, kann das Erfassen wirklicher Gegenstände näher so gefasst werden, dass wir einen sprachlichen Ausdruck bilden, in dem uns ein Nichtgedanke als wirklicher Gegenstand sichtbar wird.

---

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

Dem widerspricht nicht, dass wir auch Ausdrücke bilden können, von denen wir wissen oder vermuten, dass in ihnen kein Nichtgedanke sichtbar wird, da dieses Wissen und Vermuten nur unter Voraussetzung der Möglichkeit denkbar wird, dass es Ausdrücke gibt, in denen Nichtgedanken als wirkliche Gegenstände sichtbar werden, sodass auch sie von der Befähigung durch die Nichtgedanken zu ihnen abhängen.

8. Sprachliche Ausdrücke als wahrhafte Bilder

Mit der Unterscheidung zwischen sprachlichen Ausdrücken als Gedanken und Nichtgedanken, die in ihnen als wirkliche Gegenstände sichtbar werden, erscheint es möglich, sich ihrem Verhältnis weiter anzunähern, zunächst dadurch, dass sprachliche Ausdrücke oder Gedanken mit Wittgenstein als Bilder der Nichtgedanken aufgefasst werden, die von uns im Erfassen hergestellt werden.¹⁵ Von Gedanken als einem Bild zu sprechen, erscheint hilfreich für eine Beschreibung des Verhältnisses, da sich *zum einen* schon in dem Wort „Bild“ die Verschiedenheit zu dem ausdrückt, was es zeigt. *Zum anderen* ist ein Bild nicht ohne dasjenige zu denken, das in ihm sichtbar wird, und in diesen Charakteristiken entspricht ein Bild dem sprachlichen Ausdruck oder Gedanken, mit dem wir einen Nichtgedanken erfassen.

Der Verwandtschaft zum Trotz ist dabei entscheidend, dass sprachliche Ausdrücke als Bilder nicht unserer gewöhnlichen Auffassung von einem Bild entsprechen. Um daher über die Verwendung des Wortes „Bild“ etwas über das Verhältnis sprachlicher Ausdrücke und Nichtgedanken zu erschließen, erscheint es nötig, die Verwandtschaft bis zu jenem Punkt durchzuspielen, an dem mit unserer gewöhnlichen Auffassung gebrochen werden muss, und ein erster Zug auf diesem Weg kann damit gemacht werden, dass zunächst das Verhältnis eines Bildes zu dem, was es darstellt, mit Holm Tetens an einem Modell durchgespielt wird, wie z. B. dem Modell eines Schiffs, das als Bild ein Original darstellt.

Dem Bisherigen gemäß werden uns Modell und Original als bestimmte wirkliche Gegenstände sichtbar, d. h. aus einer Zuordnung singulärer und genereller Termini. Die jeweiligen Sätze, mit denen wir das Modell und das Original erfassen, können wir notieren und feststellen, dass

bestimmte Sätze über das Modell bestimmte[n] Sätze[n] über das Original [entsprechen, I. K.], und zwar derart, dass ein Satz S über das Original genau dann wahr ist, wenn der ihm zugeordnete Satz S* über das Modell wahr ist, weil sich bestimmte Objekte, Eigenschaften und Relationen des

---

¹⁵ Vgl. TLP 2.1: „Wir machen uns Bilder der Tatsachen.“

Originals genauso zueinander verhalten wie die ihnen zugeordneten Objekte, Eigenschaften und Relationen des Modells.¹⁶

Eine solche Gegenüberstellung kann nun zweierlei leisten. *Erstens* hilft sie, klarzumachen, dass und worin ein Bild mit dem, was in ihm sichtbar wird, übereinstimmen muss, damit es überhaupt als Bild denkbar wird. Das, worin die Übereinstimmung bestehen muss, ist nicht z. B. die materielle Beschaffenheit der Teile, denn das Schiff kann z. B. aus Holz, das Modell aus Kunststoff bestehen. Es ist auch nicht notwendig, dass die Teile des Modells dieselbe Farbe oder Größe haben wie jene des Originals. Ich kann mir das Modell eines Schiffs etwa im Maßstab 1:100, 1:1000 usf. denken und grau, ohne dass es aufhören würde, das Modell des Schiffs zu sein. Entscheidend ist aber, dass sowohl das Modell als auch das Original aus Elementen und Relationen von Elementen gebildet ist, die eine Entsprechung in dem je anderen finden und in Sätzen der Form „etwas ist soundso“ und „etwas verhält sich soundso zu etwas“ dargestellt werden können. Daher kann auch gesagt werden, dass Modell und Original darin übereinstimmen müssen, dass sie eine gemeinsame Form aufweisen, die es erlaubt, dass bestimmte Elemente und Relationen der Elemente so aufeinander bezogen sein können, dass gesagt werden kann, dass eines in dem anderen als seinem Modell dargestellt wird.

Zweitens kann eine solche Gegenüberstellung von Sätzen zeigen, dass sowohl Modell als auch Original auch in den jeweiligen Sätzen, in denen sie dargestellt werden, ein Bild haben, in dem sie sichtbar werden. Die Sätze, die Original und Modell darstellen, sind in ihrem Verhältnis zu dem, was sie abbilden, nun aber nicht in derselben Weise wie Modell und Original zu denken, da das, was in ihnen sichtbar wird, nicht anders als in ihnen sichtbar werden kann, was sich dadurch aufweisen lässt, dass wir, um zu sagen, was in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar wird, keine andere Möglichkeit haben, als den sprachlichen Ausdruck zu wiederholen. Ich kann beispielsweise auf die Frage, worin das Buch mit dem weißen Einband von dem Ausdruck: „Das Buch mit dem weißen Einband“ unterschieden sei, zwar darauf hinweisen, dass der Ausdruck nicht das Buch, der Gedanke also nicht der Nichtgedanke sei, in dem er sichtbar wird, ich kann aber nicht anders klar machen, worüber ich spreche, als in dem Ausdruck: „Das Buch mit dem weißen Einband“. Eben dies entspricht dem Umstand, dass Nichtgedanken nicht anders als in Gedanken sichtbar werden können.

---

¹⁶ Tetens 2016, S. 64.

Hier ist der Punkt erreicht, an dem unsere gewöhnliche Auffassung über das Verhältnis von Bild und Abgebildetem nicht weiter mit dem sprachlichen Ausdruck oder Gedanken als Bild in Übereinstimmung gebracht werden kann, da an diesem Punkt sprachliche Ausdrücke als Bilder von Bildern, wie sie uns alltäglich bekannt sind, dadurch unterschieden werden müssen, dass für gewöhnlich ein Bild mit dem, was in ihm abgebildet wird, verglichen werden kann, ein solcher Vergleich für einen sprachlichen Ausdruck aber nicht denkbar ist. Um diesen Umstand näher zu charakterisieren, ist ein Beispiel Tetens hilfreich, das er an dem logischen Schluss: „[*Wenn p, dann q; p: also q*]“ vorführt. In diesem Schluss treten die

Buchstaben p und q (...) jeweils zweimal auf. Natürlich steht jeder der Buchstaben beide Male für dieselbe Aussage. Das versteht sich eigentlich von selbst und muss nicht ausdrücklich erwähnt werden. Wird dies dennoch ausdrücklich gesagt, wie ich es eben mit dem Satz »In [*Wenn p, dann q; p: also q*] steht der Buchstabe p (bzw. q) beide Male für dieselbe Aussage« getan habe, so ist diese Erläuterung nur dann verständlich, wenn klar ist, dass in diesem Satz die Buchstaben p und q außerhalb des Klammersausdrucks [...] auf ihr Vorkommen innerhalb dieser Klammer bezogen werden. In diesem Sinne aber wiederholt sich die Problematik der syntaktischen Rolle der Buchstaben p und q in »[*Wenn p, dann q; p: also q*]« noch einmal in dem Satz »In [*Wenn p, dann q; p, also q*] steht der Buchstabe p (bzw. q) beide Male für dieselbe Aussage«, mit dem diese Problematik gerade aufgeklärt werden soll. Am Ende muss »[*Wenn p, dann q; p: also q*]« oder »In [*Wenn p, dann q; p: also q*] steht der Buchstabe p (bzw. q) beide Male für dieselbe Aussage« schlicht »zeigen«, dass p (bzw. q) immer dieselbe Aussage bezeichnen.¹⁷

Die am Schluss dargestellte Problematik lässt sich an beliebigen Beispielen von Sätzen vorführen, mit denen wir einen wirklichen Gegenstand erfassen, und sie zeigt zum einen, dass wir keine andere Möglichkeit haben, sichtbar zu machen, was in einem Satz sichtbar wird, als die Bildung eines Satzes, in der wir nur wiederholen, was ein erster Satz, in dem ein Nichtgedanke sichtbar wird, bereits gesagt hat, sodass über Sätze, die einen Nichtgedanken sichtbar machen, nur gesagt werden kann, dass sie

schlicht beschreiben [müssen, I. K.], was sie beschreiben, und sie müssen es beschreiben, ohne zusätzlich zu beschreiben, wie sie es bewerkstelligen, das Beschriebene zu beschreiben. Dass es ihnen gelingt, das Beschriebene zu beschreiben, sagen sie nicht, sondern es zeigt sich für uns darin, dass wir mit ihnen erfolgreich das Beschriebene beschreiben.¹⁸

---

¹⁷ Ebd., S. 79.

¹⁸ Ebd., S. 80.

Dieser Gedanke kann mit dem zuvor über Nichtgedanken und sprachliche Ausdrücke Gesagten so zusammengedacht werden, dass wir zwar in sprachlichen Ausdrücken durch Beschreibung einen Nichtgedanken sichtbar machen, nicht aber in einer Beschreibung einholen können, wie dies möglich ist. Gezeigt wurde mit Hindrichs, dass eine Möglichkeit, auf diese Problematik zu reagieren, darin besteht, eine Befähigung durch die Nichtgedanken zu sprachlichen Ausdrücken, in denen sie sichtbar werden, anzunehmen, wobei diese Annahme nur die Möglichkeit offenhalten kann, dass mit Ausdrücken berechtigter Weise der Anspruch erhoben werden kann, dass in ihm solches, das nicht der Ausdruck ist, sichtbar wird. Wie die Befähigung selbst zu denken wäre, bleibt dabei dunkel, weshalb aus dem Bisherigen nur geschlossen werden kann, dass wir hinter die sprachlichen Ausdrücke nicht zurückkommen, und eben dadurch sind sprachliche Ausdrücke als Bilder von Bildern oder Modellen unterschieden, die uns aus alltäglichen Zusammenhängen bekannt sind. Sprachlich kann dieser Unterschied dadurch kenntlich gemacht werden, dass von sprachlichen Ausdrücken als *wahrhaften Bildern* oder *Modellen* gesprochen wird, die nur dadurch, dass sie möglich sind, auf das verweisen, das sie in ihrer Möglichkeit begründet. Als solche zeigen sie sich dadurch, dass wir, wenn wir in einem sprachlichen Ausdruck einen Nichtgedanken als wirklichen Gegenstand erfassen, diesen Ausdruck nicht von dem, was in ihm sichtbar wird, explizit unterscheiden können, es aber auch nicht müssen, da wir ohne Weiteres mit ihnen über jeweilige Nichtgedanken sprechen können.

9. Ein Letztes der Reflexion auf sprachliche Ausdrücke

Werden uns Nichtgedanken nur in der Bildung von Ausdrücken sichtbar, die zwar auf eine Befähigung durch die Nichtgedanken zu ihnen schließen lassen, nicht aber darauf, wie sie es uns ermöglichen, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, so ist, dass sie uns in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden, das letzte, was wir in einer Reflexion, die von sprachlichen Ausdrücken ausgeht, auf die Befähigung zu ihnen erschließen können. Ein möglicher Anschluss an diesen Gedanken bestünde zwar noch darin, dass die Form jener Sätze, von der zunächst gesagt wurde, dass in ihr gemäßen Ausdrücken Nichtgedanken sichtbar werden (die Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“), zum Ausgang genommen wird, um eine Struktur jener Ausdrücke anzunehmen, die auch den Nichtgedanken zu unterstellen ist. Mit dieser Überlegung könnte dann gesagt werden, dass der

sprachliche Ausdruck oder Gedanke aufgrund „dieser Struktur (...) dem, was er abbildet, zugeordnet werden, wie auch umgekehrt das, was er abbildet, ihm aufgrund dieser Struktur zugeordnet werden kann“¹⁹, woraus geschlossen werden könnte, dass die Verbindung von Bild und Abgebildetem, „Gedanke und Nichtgedanke, (...) unter der Bedingung der Gleichgestaltigkeit (Isomorphie)“²⁰ stünde. Der bisherigen Überlegung wäre dieser Anschluss auch nicht fremd, sofern auch sie von der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ ausging. Für diesen Anschluss erscheint aber der Hinweis bedeutsam, dass diese Fortsetzung entscheidend daran hängt, dass Ausdrücke, in denen uns Nichtgedanken sichtbar werden, auf Ausdrücke jener Form eingeschränkt werden müssten. Nicht ausgeschlossen werden soll, dass es Gründe gibt, diese Einschränkung als Einschränkung auf das Wesentliche eines Ausdrucks anzusehen, insofern man etwa sagen könnte, dass, was wir weiter an einem einmal erfassten Nichtgedanken bemerken, für seine Sichtbarkeit nicht wesentlich sei. Dies zu sagen würde aber voraussetzen, dass das, was weiter bemerkt werden kann, als nicht wesentlich ausgewiesen würde, wofür es aber erst eines Grunds bedürfte, der weder von Hindrichs noch Wittgenstein, auf deren Gedanken sich die bisherige Überlegung stützt, hinreichend reflektiert wird. Daher ist die Möglichkeit, dass auch anderes entscheidend sein könnte, das in einem Ausdruck zur Sprache gebracht werden kann, in dem ein Nichtgedanke sichtbar wird, nicht auszuschließen, und aus diesem Grund wird hier auf die oben nur in Ansätzen antizipierte Möglichkeit einer Fortsetzung verzichtet.

Auch ohne diese Fortsetzung erscheint eine Fortsetzung der bisherigen Überlegung möglich, mit der nun zwar nichts Weiteres über die Möglichkeit, Nichtgedanken zu erfassen, besagt wird, aber über das Erfassen selbst, so zwar, dass aus ihm eine erste Auffassung über die Welt und das Subjekt vorgeschlagen werden kann, die dem Erfassen von Nichtgedanken als wirklichen Gegenständen entspricht.

---

¹⁹ Hindrichs 2011, S. 171.

²⁰ Ebd., S. 171f.

Kapitel 3: Das Subjekt

10. Ich als erfassendes Subjekt

Für eine mögliche Auffassung der Welt und des Subjekts, die aus dem vorherigen denkbar wird, kann zunächst von der Bestimmung Wittgensteins ausgegangen werden, die Welt sei alles, was der Fall ist²¹, indem zunächst das, was der Fall ist, eingeführt wird mit den wirklichen Gegenständen. Als wirklicher Gegenstand zeigt sich uns dem Bisherigen gemäß ein jeweiliger Nichtgedanke, der durch Bildung eines entsprechenden sprachlichen Ausdrucks durch uns sichtbar gemacht worden ist. Der sprachliche Ausdruck ist dem, was der Fall ist, insofern nicht äußerlich, als er nicht denkbar wäre, wären wir nicht durch das, was in ihm sichtbar wird, zu ihm befähigt. Die Befähigung zu einem sprachlichen Ausdruck reicht aber gleichwohl nicht hin, um von dem, was in ihm sichtbar wird, als solchem zu sprechen, das der Fall ist, da es ohne den sprachlichen Ausdruck nicht als Wirkliches sichtbar würde und ohne als Wirkliches sichtbar zu werden von ihm auch nicht gesagt werden kann, dass es der Fall sei. Daraus folgt, dass die Welt als Gesamtheit dessen, was der Fall ist, näher als Gesamtheit der von uns in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar gemachten Nichtgedanken aufzufassen ist.

Diese nähere Bestimmung ist darin noch unscharf, dass von „uns“ gesprochen wird, denn faktisch verhält es sich so, dass jeder wirkliche Gegenstand, den ich kenne, in einem Satz sichtbar wird, den ich gebildet habe. Wenn ich einen Raum betrete und wirkliche Gegenstände vorfinde, finden nicht „wir“ diese Gegenstände vor, sondern ich. Die Rede von einem „Wir“ ist zwar insofern gerechtfertigt, als ich unterstellen kann, dass auch andere, die diesen Raum betreten werden, dieselben Gegenstände vorfinden, weshalb es auch sinnvoll ist, jemanden zu bitten, einen bestimmten Gegenstand aus diesem Raum zu holen, ohne dass er oder sie diesen Raum zuvor betreten haben muss. Daran ist aber entscheidend, dass jemand, der mich versteht, ohne den Raum zuvor betreten zu haben, den Ausdruck, den ich gebildet habe, als ich den entsprechenden Gegenstand erfasste, selbst denkt und einem der Gegenstände zuordnen kann, die er oder sie erfasst, wenn er oder sie den entsprechenden Raum aufsucht. Und der Gedanke oder Ausdruck, der ihm dies ermöglicht, ist weder meiner noch der einer abstrakten Allgemeinheit, sondern desjenigen, der den jeweiligen Gegenstand findet. Die Welt als Gesamtheit dessen, was der Fall

---

²¹ Vgl. TLP 1.

ist, ist daher näher als Gesamtheit der von *mir* in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar gemachten Nichtgedanken aufzufassen, und ich als dasjenige, das Nichtgedanken in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar macht, kann als jeweiliges erfassendes Subjekt bezeichnet werden. Von der Welt als Gesamtheit dessen, was der Fall ist, kann daher auch nur in Bezug auf ein konkretes Subjekt gesprochen werden, was nicht in einem Widerspruch dazu steht, dass ein anderes Subjekt dieselben Gegenstände kennt wie ich, da ein solches anderes Subjekt, das dieselben Gegenstände kennt, ein anderes ist, das ich mir mitsamt der Kenntnis bestimmter, wirklicher Gegenstände als Gegenstand in Ausdrücken sichtbar gemacht habe, und darum ein weiterer, in Ausdrücken von mir erfasster Gegenstand ist.

11. Ich und das, was der Fall ist

Für die Bestimmung der Welt als Gesamtheit der von mir erfassten Gegenstände ergibt sich nun aber noch das Problem, dass von einer Gesamtheit dessen, was der Fall ist, nur sinnvoll gesprochen werden kann, wenn die Gesamtheit von etwas, das nicht der Fall ist, unterschieden werden kann. Wenn ich aber von etwas spreche, das nicht der Fall ist, so spreche ich entweder von etwas, sodass das, von dem ich sage, es sei nicht der Fall, unter das falle, was der Fall ist, oder ich spreche wirklich von nichts. Dass dieses Problem kein unüberwindliches darstellt, zeigt sich, wenn das Subjekt näher in den Blick genommen wird, da sich an mir und meinem Erfassen entscheidet, dass und was überhaupt der Fall ist.

Dafür ist es zunächst notwendig, darauf zu reflektieren, dass ich durchaus unter jenen Gegenständen vorkomme, über die ich sinnvoll sprechen kann. Nicht nur, dass ich mich sinnvoll auf meinen Körper, meine Stellung in einer Institution usf. beziehen kann, ich kann mich auch als dasjenige, das Gegenstände erfasst, selbst erfassen. Denn, so Tetens, denke ich „selbstreflexiv darüber nach und rede, wie ich über Sachverhalte in der Welt nachdenke, ist dies selber ein Sachverhalt. Nun gehören die Gegenstände (Dinge), die in den sprachlich sinnvoll darstellbaren Tatsachen in der Welt vorkommen, selber der Welt an. Also sind die Subjekte Teil der Welt.“²²

---

²² Tetens 2016, S. 85.

Diesem Gedanken folgend kann *einerseits* gesagt werden, dass ich mich selbst als erfassendes Subjekt erfassen kann. *Andererseits* lässt sich an diesem Gedanken aber auch zeigen, dass ich, wenn ich mich als erfassendes Subjekt erfasse, nicht als dasjenige, das sich als erfassendes Subjekt erfasst, erfasst bin, indem zunächst von der formalen Darstellung eines Gedankens aRb ausgegangen wird, wobei a mich als Subjekt, b den von mir erfassten Gegenstand bedeutet, und R für das Verhältnis des Erfassens einsteht, in dem ich zu b stehe. Einsichtig werde ich mir zunächst, indem ich diesen Ausdruck bilde, d. h. denke, dass aRb , da sich mir dadurch, dass ich diesen Gedanken denke, klar werden kann, dass ich als dasjenige, das ihn denkt, in ihm wiederum nicht enthalten bin. Ich müsste daher die Formel um mich, der sich zum Gegenstand seines Erfassens macht, zu der Formel $aR(aRb)$ ergänzen, wobei ich mich als dasjenige, das sich in der Bildung des durch die Formel dargestellten Ausdrucks selbst als dasjenige einsichtig wird, das sich im Denken der Formel aRb einsichtig wurde, auch diesem Ausdruck als dasjenige, das ihn bildet, entziehe usf. Hier zeigt sich nun, dass diese Reflexion unendlich fortgeführt oder mit der einfachen Einsicht abgebrochen werden kann, dass sich mit dieser Reflexion zeigt, dass ich als Erfassender nie in einem Gegenstand meines Erfassens aufgehe. Tetens beschreibt entsprechend, dass ich es niemals vermag,

mich selbst als Subjekt meiner Gedanken und meines Redens vollständig einzuholen und zu objektivieren. Ich als Subjekt meines aktuellen sinnvollen Gedankens falle [daher, I. K.] aus den Inhalten der Welt heraus, auf die ich momentan Bezug nehme, und bilde immer die Grenze der Welt, über die ich nachdenke.²³

Ohne die Gesamtheit der von mir erfassten Nichtgedanken um etwas zu ergänzen, das nicht der Fall ist, kann die Bestimmung der Gesamtheit diesem Gedanken zufolge dadurch gerechtfertigt werden, dass ich an einer Reflexion auf mich als erfassendes Subjekt bemerke, dass ich mich unter keinen Umständen vollständig einholen kann und daher in einem entscheidenden Sinne nicht unter dem aufzufinden bin, was der Fall ist. Ich werde mir als Subjekt, das nicht ein Teil der Welt ist, zwar nicht als wirklicher Gegenstand merkbar, aber dadurch, dass, dass etwas der Fall ist, nur denkbar ist, wenn ich es erfasst habe. Dadurch ist nun dem, was der Fall ist, mit mir und meinem Erfassen eine Grenze gesetzt, hinter die ich im Erfassen nicht zurückkann, so zwar, dass jenseits *meines* Erfassens kein wirklicher Gegenstand denkbar ist.

---

²³ Ebd., S. 85ff.

12. Die Welt als meine Welt

Das Bisherige kann nun weiter an Wittgensteins Bemerkung: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt“²⁴ geschärft werden. Um sich dieser Bemerkung anzunähern, kann der Anfang mit der (mindestens) auf den ersten Blick merkwürdig klingenden Wendung: „meine Sprache“ gemacht werden. Neben „meiner Sprache“ ist von Sprache in dem relevanten Zusammenhang bei Wittgenstein noch einmal in Satz 5.62 die Rede, in dem er von „*der Sprache*“ spricht als der Sprache, „die allein ich verstehe“. In Engführung beider Ausführungen kann in einem ersten Zug unter „meiner Sprache“ die Sprache verstanden werden, die allein ich verstehe.

Mit dieser Engführung scheint nicht viel gewonnen, gerade wenn man bedenkt, dass Sprache zuvor mit Wittgenstein im Hinblick auf die logische Struktur jener Ausdrücke untersucht wurde, mit denen wir Nichtgedanken erfassen. Einen Hinweis, wie dieser Irritation begegnet werden kann, ergibt sich aus Satz 4.024 des *Tractatus*, in dem Wittgenstein sagt, dass, einen Satz zu verstehen, heißt, zu „wissen, was der Fall ist, wenn er wahr ist.“ Unabhängig von den anderen, wichtigen Implikationen, die sich aus diesem Satz für eine Auffassung der Sprache entwickeln lassen, ist hier an dieser Bemerkung entscheidend, dass das Wissen, das jemand hat, wenn er weiß, was der Fall ist, wenn der Satz wahr ist, kein Wissen einer anonymen Allgemeinheit darstellt. Nicht eine anonyme Allgemeinheit weiß, was der Fall ist, wenn ein bestimmter Satz wahr ist, sondern ein jeweiliges Subjekt, das einen jeweiligen Satz denkt, sodass das Verstehen eines Satzes das Verstehen eines jeweiligen Subjekts bedeutet. Und auch wenn es denkbar ist, dass verschiedene Subjekte denselben Satz verstehen können, so ist ihr Verständnis ein Verständnis, das sie jeweils gewinnen, indem sie einen Satz selbst denken. Auch, dass „es ein Verständnis ist, das jeweilige Subjekte gewinnen, indem sie einen Satz denken“, sagt nichts darüber, was andere verstehen, sondern nur, dass *ich* verstehe, was es heißt, dass jeweilige Subjekte denselben Satz verstehen. Diesen Sachverhalt erschließe ich mir mit diesem Gedanken und keinen anderen, sodass auch dieser Satz nicht den Schluss rechtfertigen würde, das Verstehen von der Bindung an einen Vollzug durch jeweilige Subjekte zu lösen.

Demgemäß kann nicht von einem allgemeinen Verstehen der Sprache die Rede sein, sondern nur von dem Verstehen jeweiliger Subjekte. Die Rede von der Sprache, die allein ich verstehe, führt daher nicht notwendig auf die schlechte

---

²⁴ TLP 5.6.

Deutung, Wittgenstein spräche von einer Art Privatsprache, denn es kann nun gesagt werden, dass mit „der Sprache“ etwas zu verstehen, bedeutet, dass ein jeweiliges Subjekt sprachliche Ausdrücke bildet, in denen ihm Nichtgedanken sichtbar werden, und dass dieses Verstehen keinem Subjekt durch ein anderes abgenommen werden kann. Die Rede von „meiner Sprache“ als „der Sprache, die allein ich verstehe“ verweist in diesem Sinne auf den Gebrauch der Sprache, der nur durch ein jeweiliges Subjekt geleistet werden kann. Die Engführung des Gebrauchs der Sprache und des Verstehens, die auf ein jeweiliges Subjekt verweist, gibt nun auch einen Schlüssel, die Rede von „meiner Welt“ zu fassen, so zwar, dass die Welt als Gesamtheit von mir sichtbar gemachter Nichtgedanken dadurch, dass sie von mir sichtbar gemacht worden sind, nicht irgendeines Subjekts ist, sondern mir zugeordnet (oder „koordiniert“), sodass auch von „meiner Welt“ gesprochen werden kann, ohne dass dadurch einem schlechten Solipsismus das Wort geredet wäre, da jedes andere Subjekt dieselben Nichtgedanken in denselben Ausdrücken sichtbar machen kann wie ich.

Die Welt kommt also mit mir und dem Gebrauch der Sprache ins Spiel, der von mir gemacht werden muss, und zwar notwendig, sofern ich davon ausgehe, dass es wirkliche Gegenstände gibt. Und wenn es wirkliche Gegenstände gibt, so muss ich notwendig auch von mir als einem ausgehen, das unter keinen Umständen als Gegenstand in der Welt gefasst und bestimmt werden kann. Mit dem Gebrauch der Sprache mache ich Nichtgedanken sichtbar, ich stehe damit in einem Verhältnis zu ihnen und zugleich als dasjenige, das nicht in der Gesamtheit dessen, das von ihm erfasst wurde, vorkommt, in einem Verhältnis zur Welt, und da ich nicht als Gegenstand bestimmt werden kann, kann ich in diesem Verhältnis mit Wittgenstein zunächst formal als Grenze der Welt bestimmt werden, hinter die ich im Erfassen von Sachverhalten nicht zurückgehen kann.

13. Das Subjekt als wirkliches

Die „Bestimmung“ des Subjekts als Grenze je seiner Welt bleibt im *Tractatus* dunkel, da Wittgenstein keine positive Auffassung des Subjekts für denkbar hält. Mit Hindrichs kann aber gezeigt werden, dass damit die Auseinandersetzung mit dem Subjekt noch nicht erschöpft ist. Dafür ist aus dem Bisherigen darauf zu verweisen, dass im Ausgang von wirklichen Gegenständen notwendig von einer Instanz auszugehen ist, „die die vielen Bestimmungen, die in einem Gedanken

verbunden sind, überhaupt zu verbinden vermag.“²⁵ Als diese Instanz werde ich mir zwar unter keinen Umständen vollständig zu einem Gegenstand, von dem ich in derselben Weise sagen könnte, wie er ist, wie ich es von Nichtgedanken sagen kann. Daraus folgt aber nicht notwendig, dass von mir nichts zu sagen ist. Das ergibt sich daraus, dass ich mir als erfassendes Subjekt nachvollziehbar werden kann, sodass auch Versuche, etwas an mir als erfassendem Subjekt zu beschreiben, nachvollziehbar sein können, wenngleich sie nur aufgrund der Nachvollziehbarkeit durch ein jeweiliges Subjekt, das sich in der bisherigen Untersuchung findet, zu rechtfertigen sind. Allein auf diese Nachvollziehbarkeit kann sich die weitere Überlegung stützen, aber sie kann sich auch wirklich auf sie stützen, sofern sie besteht, sodass Überlegungen zum Subjekt nicht mit einem Unsinn zusammenzufallen, der etwa unartikulierten Sätzen oder Sätzen unterstellt werden muss, in denen Worten keine klare Bedeutung gegeben wurde, wie dem Satz: „Sokrates ist identisch“²⁶, deren Unsinnigkeit sich gerade darin zeigt, dass sie nicht nachvollziehbar sind.

Ein Subjekt zeigt sich also zunächst als Instanz, die die Fähigkeit besitzt, singuläre und generelle Termini in einem Satz zu einer Einheit zu verbinden, denn

das denkende Subjekt hat die Fähigkeit, angesichts eines jeden Moments seines Gedankens den Gedanken »ich denke dieses Moment« zu denken, ohne selber im Durchgang durch die Vielheit der Momente seine Einheit zu verlieren. Wenn ich denke »ich denke a«, und wenn ich denke »ich denke b«, so bin ich jeweils derselbe, der a und b denkt. Daher sind die Momente des Gedankens das Eigentum ein und desselben Subjekts, wenn sie sich als das begreifen lassen, was ich denke. (...) Und als Inhalte dessen, was ich denken kann, lassen sie sich zu einem einheitlichen Gedanken, den das Subjekt denkt, vereinigen. Es ist deshalb die Einheit des Subjekts, die die Einheit des Gedankens ermöglicht. (...) Das selber einheitliche, die Vielheit verbindende Subjekt ist der »höchste Punkt«, an dem unser Denken über die Dinge hängt.²⁷

Hindrichs Ausdruck „Eigentum“ kann aus dem Vorhergehenden mit der Überlegung zusammengebracht werden, dass jeder wirkliche Gegenstand ein durch mich erfasster Gegenstand ist, der darum auch als „mein Eigentum“ bezeichnet werden kann. Dass ein Gegenstand „mein Eigentum“ in diesem Sinne ist, zeigt sich an wirklichen Gegenständen dadurch, dass sie in einer Einheit aus verschiedenen Momenten sichtbar werden, und für diese Einheit steht das Subjekt ein. Anders als Wittgenstein spricht Hindrichs nun nicht von

---

²⁵ Hindrichs 2011, S. 228.

²⁶ Vgl. TLP 5.473.

²⁷ Hindrichs 2011, S. 228.

dem Subjekt als einer „Grenze“, sondern als einem „höchsten Punkt“. Beiden Ausdrücken ist gemeinsam, dass sie eine Anschaulichkeit nahelegen, die nicht besteht. Dass anschauliche Bestimmungen des Subjekts ein jeweiliges Subjekt in entscheidender Weise verfehlen, tut dem Gedanken aber aufgrund der bereits genannten Nachvollziehbarkeit keinen Abbruch, insofern sich in den mit den Worten „Grenze“ und „höchstem Punkt“ beschriebenen Zusammenhängen jeweilige Subjekte nachvollziehbar werden können. Beschreibungen dieser Zusammenhänge können sich dann zwar nicht auf eine „Objektivität“ berufen, wie sie für Beschreibungen von Nichtgedanken gewöhnlich in Anspruch genommen wird, sie sind aber gerade darin dem, was sie beschreiben, angemessen.

In Bezug auf das Subjekt als „höchstem Punkt“ kann nun mit Hindrichs festgestellt werden, dass es in dreierlei Hinsicht zugänglich wird: *erstens* zeigt es sich in den Akten, durch die Gedanken konstituiert werden, *zweitens* in dem Gehalt jener Gedanken, der als „sein Eigentum“ aufzufassen ist und *drittens* in der „Geltung dieses Gehalts“, d. h. darin, dass es allein für die Geltung des Gehalts seiner Gedanken einsteht.²⁸ Während sich an den ersten beiden Aspekten das denkende Subjekt nach Hindrichs problemlos als höchster Punkt der Ordnung aufweisen lässt, da zum einen die „Akte, in denen das Subjekt seine Gedanken hervorbringt, (...) *seine* Akte“ sind, zum anderen der „konstituierte Gehalt (...) dadurch, daß er in diesen Akten konstituiert wird, ebenfalls vom Subjekt“²⁹ abhängt, bereitet der dritte Aspekt Schwierigkeiten, weil es den Anschein haben könnte, dass „die Geltung eines Gedankens nicht von dem sie denkenden Subjekt abhängt, sondern von bestimmten Prinzipien, die übersubjektiv erfüllt sein müssen.“³⁰ Die Schwierigkeit, auf die Hindrichs hinweist, kann auch so formuliert werden, dass, wenn jeder Gedanke das Eigentum eines denkenden Subjekts ist, das für die Geltung des Gehalts einsteht, und der Gehalt sonach keine von dem jeweils denkenden Subjekt unabhängige Geltung beanspruchen kann, einer Beliebigkeit das Wort geredet würde, denn, wenn nur ich als denkendes Subjekt dieser Überlegung gemäß etwa dafür einstehe, dass ein Buch auf meinem Schreibtisch liegt, dies gegen die Intuition spräche, dass die Feststellung, dass ein Buch auf meinem Schreibtisch liegt, Geltung für jeden und jede gleichermaßen habe. Aus dieser Intuition kann daher die Forderung nach allgemeinen Geltungsprinzipien erwachsen. Wollte man der Forderung Rechnung tragend ein solches Prinzip behaupten und zugleich dem

---

²⁸ Vgl. ebd., S. 229.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

Umstand gerecht werden, dass ein Subjekt als höchster Punkt der Ordnung anzuerkennen ist, so kann der höchste Punkt der Ordnung aber „nur in einem sehr übertragenen Sinne ein »Subjekt« (...) sein: [Denn er, I. K.] scheint nicht ein individuelles Subjekt, sondern eine Art *subiectum veritatis* darzustellen, den Inbegriff allgemeiner Geltungsprinzipien und keine konkrete Vollzugsgröße.“³¹

Bereits vertreten wurde die Auffassung, nach der der Umstand, dass ein wirklicher Gegenstand nur als ein von mir erfasster Gegenstand verstanden werden kann, nicht bedeutet, dass wir uns nicht mit anderen über den jeweiligen Gegenstand verständigen können, da wir für das Erfassen des Gegenstandes auf dieselbe Voraussetzung zurückgreifen müssen, d. h. *einerseits* auf dasselbe Potenzial eines Nichtgedankens, durch das er uns befähigt, ihn in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar zu machen, *andererseits* auf dieselben Informationen. Was einen Gegenstand aber zu „meinem Gegenstand“ macht, ist, dass jeder wirkliche Gegenstand, von dem ich überhaupt sprechen kann, ein von mir in einem Satz sichtbar gemachter Nichtgedanke ist, und eben daraus folgt, dass es keine wirklichen Gegenstände gibt, die soundso sind, unabhängig von meinem Denken. Und so wird der Anschein eines *subiectum veritatis* als höchstem Punkt der Ordnung

durch die Eigenart unserer Gedanken widerlegt. Es kann keine Geltung vor und über der konkreten Subjektivität geben, weil es vor dieser konkreten Subjektivität keine Gedanken gibt, die gelten könnten. Unsere Gedanken sind die Vereinigung vieler Momente. Nur als diese Vereinigung gelten sie. Denn nur als diese Vereinigung stellen sie ein Bild eines Nichtgedankens dar: Indem ein Subjekt viele Momente zu einem Gedanken verbindet, konfiguriert es die Form »etwas ist soundso«, die das Bild eines Nichtgedankens entwirft und nur als solches Bild eine Geltung besitzt. Die Geltung unserer Gedanken wird im Vollzug des Denkens also nicht »vereinzelte«, sondern erst erreicht. Und dieser Vollzug ist, weil an den Gedanken »ich denke« gebunden, der Vollzug eines Subjekts, das »ich« denken kann. Der höchste Punkt dessen, daß unsere Gedanken über die Dinge handeln, stellt also keinen allgemeinen Inbegriff von Prinzipien (*subiectum veritatis*) dar, sondern ein konkretes, selbstbewußtes Denken.³²

Im Ausgang von wirklichen Gegenständen zeigt sich auf diese Weise, dass für ihre Möglichkeit von einem konkreten, erfassenden Subjekt auszugehen ist, das nicht bloß als eine abstrakte, „überindividuelle“ Geltungsgröße zu verstehen ist, die alles Erfassen von einzelnen Subjekten übergreift. Und wenn davon auszugehen ist, dass erst mit diesem Subjekt von wirklichen Gegenständen

---

³¹ Ebd., S. 229f.

³² Ebd., S. 230.

gesprochen werden kann, so hängt ihre Wirklichkeit zum einen an den Nichtgedanken, die für die Möglichkeit von in sprachlichen Ausdrücken erfassten Gegenstände einsteht, zum anderen an einem Subjekt, das die jeweiligen Nichtgedanken in einem Ausdruck sichtbar macht, sodass, wenn es wirkliche Gegenstände gibt, auch von einem auf noch unklare Weise wirklichen Subjekt ausgegangen werden muss. Eben dies zeigt sich nach Hindrichs auch daran, dass „im Gedanken »ich denke«, der alle Beziehung unserer Gedanken auf Nichtgedanken bedingt, (...) der Gedanke »ich bin« enthalten“ ist.

Wenn ich »ich« denke, setze ich schließlich meine Wirklichkeit – wenn auch nur ganz unbestimmt als die Wirklichkeit dessen, der gerade diesen Gedanken bildet. Und damit habe ich das Reich der Geltung bereits überschritten in das Reich des Seienden. Wir müssen somit (...) festhalten: Das konkrete, denkende Subjekt als der höchste Punkt, an dem alles Denken hängt, bildet den Geltungsgrund unserer Gedanken als etwas, das ist.³³

14. Das Subjekt als formal wirkliches

Für eine weitere Klärung dessen, was unter uns als Subjekten, die Ausdrücke bilden, wie den Nichtgedanken in dem Potenzial, in diesen Ausdrücken sichtbar zu werden, je gemeint sein kann, kann aus dem Bisherigen zunächst mit Hindrichs eine erste Annäherung an uns als Subjekte versucht werden, von denen gesagt werden kann, dass sie den höchsten Punkt jener Ordnung darstellen, in der Nichtgedanken als wirkliche Gegenstände sichtbar werden. Der höchste Punkt bin je ich, insofern alles, was wirklich ist, davon abhängt, dass es durch mich erfasst wird.³⁴ Wenn es sich so verhält, zeigt sich zunächst, dass dieser höchste Punkt mit vielen Erwartungen bricht, die man an einen solchen höchsten Punkt haben könnte, da nach dem Bisherigen von dem denkenden Subjekt nicht mehr ausgesagt werden kann, als dass es „identisch, einfach und selbstbewußt zu sein [hat, I. K.], um die Einheit der Gedanken zu gewährleisten.“³⁵ Diese Auffassung erlaubt es daher nicht, aus ihm eine Begründung der Möglichkeit des Erfassens von Nichtgedanken abzuleiten, da es weder die Sprache, in der ihm etwas sichtbar wird, noch die Möglichkeit begründet, dass Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden können, wie ein Subjekt auch keine Begründung dafür abgeben kann, wie die Ordnung gestaltet ist, da nicht von unseren Gedanken abhängt, wie ein

---

³³ Ebd., S. 231.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Ebd.

Nichtgedanke ist, den wir erfassen. Daher folgert Hindrichs, dass die Ordnung der Dinge „letzten Endes [zwar, I. K.] an dem Subjekt [hängt, I. K.], dessen Einheit die Einheit eines Gedankens, auf deren Grundlage seine Ordnung überhaupt möglich wird, erst zu gewährleisten vermag. Aber diese Kennzeichnung ist zu dürftig, um die inhaltliche Gestalt der Ordnung herzuleiten.“³⁶

Müssen wir zudem zugestehen, dass die inhaltliche „Gestaltung der Ordnung unabhängig von dem höchsten Punkt [erfolgt, I. K.], an dem sie hängt“³⁷, ergibt sich daraus, dass das Subjekt

nicht – wie das Absolute – der alle mögliche Realität umfassende letzte Grund der Dinge [ist, I. K.]. Vielmehr stellt es den bloß formalen Grund dessen dar, daß die Einheit des Gedankens möglich wird. Auf dieser formalen Grundlage kann die Ordnung der Gedanken und folglich auch die Ordnung der Dinge sich erheben. Doch mehr als den formalen Grund ihrer Ermöglichung kann das denkende Subjekt nicht abgeben.³⁸

Insofern ist die

Abhängigkeit der Ordnung der Dinge vom Subjekt (...) eine bloß formale Abhängigkeit. Das Subjekt nimmt zwar als der Grund der Ordnung die Stelle des Absoluten ein, aber es stellt nicht, wie dieses, einen Inbegriff aller Möglichkeiten dar. Es ist im Gegenteil vollkommen inhaltsarm. Nur formal – nämlich als identisch, einfach und selbstbewußt – bestimmt, bildet das denkende Subjekt den höchsten Punkt, an dem die inhaltlich gestaltete Ordnung zu hängen vermag. Nur formal ist daher auch die Abhängigkeit der Ordnung vom Subjekt. Die formale Abhängigkeit bedeutet: Alle Inhalte der Ordnung werden aufgrund der formalen Bestimmung des Subjekts möglich. Aber diese Ermöglichung ist ersichtlicherweise eben nur eine formale Abhängigkeit. Inhaltlich erfolgt die Gestaltung der Ordnung unabhängig von dem höchsten Punkt, an dem sie hängt.³⁹

15. Das Subjekt als Machendes

Die formale Voraussetzung von je uns als Subjekten für die Annahme wirklicher Gegenstände erklärt nun aber noch nicht, wie wir uns als erfassende Subjekte auch inhaltlich als Wirkliche begreifen können, da die Beschreibung der formalen Stellung der denkenden Subjekte nur zur Folge hat, dass wir, sobald wir versuchen, uns als diese Subjekte zu begreifen, scheitern, insofern wir uns in unserer formalen Fassung stets wieder voraussetzen müssen. Um also die Rede

---

³⁶ Ebd., S. 232.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., S. 233.

³⁹ Ebd., S. 232.

von einer Wirklichkeit des Subjekts zu rechtfertigen, bedarf es noch seiner inhaltlichen Bestimmung, an der es sich begreifbar wird, und diese Bestimmung ergibt sich zunächst aus der Einsicht, dass wir der höchste Punkt der Ordnung nicht schon sind, sondern zu ihm werden, indem wir in sprachlichen Ausdrücken Nichtgedanken sichtbar machen. Sprachliche Ausdrücke oder Gedanken, mit denen wir wirkliche Gegenstände erfassen, sind von uns gemachte und mit

ihnen erhalten auch ihre Momente als Momente eines Gemachten den Charakter dessen, was gemacht ist. Das denkende Subjekt, das die Verbindung der vielen Momente zu einem Gedanken gewährleistet, erweist sich daher wesentlich als ein Machendes. Es macht Gedanken, indem es deren Momente zu ihnen verbindet, und sein Sein besteht genau genommen in nichts anderem als diesem Machen.⁴⁰

Das Machen der Gedanken erschließt sich zunächst formal als der Akt, der nur von uns durchgeführt werden kann, insofern je wir es sind, die einen sprachlichen Ausdruck bilden, in dem ein Nichtgedanke als wirklicher Gegenstand sichtbar wird. Der formale Akt allein reicht aber nicht hin, um eine inhaltliche Bestimmung von uns als Wirklichen zu rechtfertigen, denn ein Inhalt, an dem wir uns begreifen, müsste über den bloßen Akt hinaus Bestand haben. Was über den Akt hinaus Bestand hat, sind die wirklichen Gegenstände, die durch uns in dem Akt des Erfassens sichtbar werden, denn erfasse ich beispielsweise ein Buch auf meinem Schreibtisch, so weiß ich auch, nachdem der Akt vollzogen ist, dass dieses bestimmte Buch auf meinem Schreibtisch liegt. Der durch mich in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar gemachte Nichtgedanke überdauert so als wirklicher Gegenstand den Akt des Erfassens. An den von uns erfassten, wirklichen Gegenständen können wir uns deshalb

als einen begreifen, der bestimmte Gedanken bildet. Und das heißt umgekehrt, daß wir in den bestimmten Gedanken, die wir bilden, eine inhaltliche Füllung unserer selbst erkennen. Ja, mehr noch: Da unsere Gedanken die Bestimmung von Nichtgedanken vornehmen sollen, überdauern sie den Prozeß der Arbeit, in dem sie gebildet wurden. Sie gelten auch, nachdem wir sie erarbeitet haben. Daher gewinnt das denkende Subjekt durch sie eine inhaltliche Bestimmung seiner selbst, die dauerhafter ist als der Prozeß des Denkens. Es erhält einen bleibenden Inhalt, den es als bloßes Denken nicht besitzt.⁴¹

Die Inhalte, an denen ich mich als wirkliches Subjekt begreife, sind demgemäß die wirklichen Gegenstände, und in ihnen bin ich als Erfassender inhaltlich

---

⁴⁰ Ebd., S. 251.

⁴¹ Ebd., 261.

bestimmt, was mit Wittgenstein auch in den Worten: „Ich bin meine Welt“⁴² ausgedrückt werden kann.

Eine Schwierigkeit, auf die aus dem Bisherigen nun aber noch hinzuweisen ist, besteht darin, dass die wirklichen Gegenstände als dasjenige, das von mir erfasst wird, nicht allein deshalb als andere zu mir bestimmt sind, dass ich sie als von mir erfasste von mir unterscheide, sondern zugleich dadurch, dass das, was ich mit ihnen von mir unterscheide, in seiner Möglichkeit auf Nichtgedanken verweist, die nicht darin aufgehen, ein von mir gemachter Gegenstand zu sein. Dadurch ist das, worin ich meinen Inhalt habe, nicht allein abhängig von mir, woraus folgt, dass ich meinen Inhalt

in einem Anderen [habe, I. K.]. Denn indem das Subjekt Bilder von Sachverhalten und den in ihnen verbundenen Dingen entwirft, entwirft es zugleich ein Bild von sich selber als dem, der diese konkreten Bilder macht; da aber die Bilder von Sachverhalten Bilder von etwas Anderem als dem Subjekt sind, entwirft es sein eigenes Bild dadurch, daß es das Bild eines Anderen entwirft. Es findet also seine Bestimmung vermittels dessen, daß es etwas Anderes bestimmt.⁴³

Darin zeigt sich ein Umstand, der von dem Satz: „Ich bin meine Welt“ verschluckt wird und als Entäußerung beschrieben werden kann, die darin besteht, dass ich meine inhaltliche Bestimmung nur in einem anderen gewinne, von dem ich mich zugleich als solches, das unter keinen Umständen ein Teil der Welt sein kann, unterscheide. Hindrichs kann daher sagen, dass wir „uns (...) gewissermaßen als Fremde selbst entgegen[treten, I. K.]. (...) Wir spalten uns in den Teil, der als Arbeit in der Welt vergegenständlicht ist, und in den Teil, der niemals in dieser Vergegenständlichung bestimmt werden kann. Wir sind zerrissen.“⁴⁴

Sofern es richtig ist, dass wir uns als Subjekte allein im Machen von Gedanken verwirklichen, ohne selbst in einem Gedanken gefasst werden zu können, führt aus der Zerrissenheit, die Hindrichs konstatiert, auch kein Weg, sodass wir in der Welt „heimatlos“ bleiben. Eben darin zeigt sich nach Hindrichs nun aber, dass wir nicht ohne „Heimat“ sind, nicht so, dass wir doch in einer irgendwie gearteten Bestimmtheit gefasst würden, aber dadurch, dass in unserer Verfasstheit als Subjekt eine Spur liegt, die auf eines, das uns als Subjekt begründet, verweist.

---

⁴² TLP 5.63.

⁴³ Hindrichs 2011, S. 272.

⁴⁴ Ebd., S. 274.

16. Die Unselbstständigkeit des Subjekts

Um diese Spur in den Blick zu bringen, kann zunächst mit Hindrichs die bisherigen Überlegungen noch einmal gesammelt wie folgt gefasst werden:

Das denkende Subjekt ist der höchste Punkt, an dem die Ordnung der Dinge hängt. In dieser Ordnung erfahren die Dinge ihre Bestimmung. Die Ordnung ist keine willkürliche Ordnung. Vielmehr vermag sie anzugeben, weshalb ein jedes Ding so bestimmt ist, wie es bestimmt ist. Sie gibt die Gründe der Bestimmung an. (...) Ihren letzten Grund hat sie im denkenden Subjekt. Dessen Verbinden von Bestimmungen erschafft die Ordnung, in der die Dinge ihre Bestimmtheit erlangen. (...) Die Ordnung der Dinge ist dementsprechend die Ordnung von Machwerken des Subjektes. Das Subjekt selber aber kann als der Möglichkeitsgrund der Ordnung nicht in der Ordnung enthalten sein. Es ist außer der Ordnung. Aber es bedarf selber noch der Begründung (...). Doch es kann sich nicht selber begründen, weil es sich nicht selber zu übersteigen vermag und kontingent ist. Deshalb bleibt das außerordentliche Subjekt unbegründet und will sich doch begründen. Es kreist in einem fortwährenden Zirkel um sich selbst. Als solch ein um sich kreisendes Seiendes ist das Subjekt heimatlos. Es ist das Seiende außer aller Ordnung, das zu schwach ist, um sich zu begründen, und sich dennoch nach seiner Begründung sehnt.⁴⁵

Das Kreisen um sich selbst, von dem Hindrichs spricht, kann mit jenem bereits beschriebenen Versuch des Subjekts gedeutet werden, sich selbst zu erfassen, insofern es dadurch, dass es sich selbst erfasst, als soundso bestimmtes selbst in einer Bestimmtheit begründen würde. Der Versuch, sich selbst zu erfassen, kann daher als Versuch beschrieben werden, sich selbst zu begründen, und das Scheitern dieses Versuchs zeigt dem Subjekt, dass es sich nicht selbst begründen kann, weshalb der Wille, sich selbst zu begründen, ins Leere läuft. Einsichtig wird es sich als dasjenige, das die Möglichkeit hat, Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu machen, nur aus der Verwirklichung dieser Möglichkeit, nicht aber als dasjenige, das diese Möglichkeit hat. Als dasjenige, das diese Möglichkeit hat, kann es sich daher auch nicht selbst begründen. Dass es sich nicht selbst begründen kann, kann nun auch so ausgedrückt werden, dass es sich nicht selbst als dasjenige, das die Möglichkeit hat, sich in der Bildung sprachlicher Ausdrücke zu verwirklichen, instandgesetzt haben kann, und eben dadurch erweist es sich nun als Unselbstständiges.

---

⁴⁵ Ebd., S. 286.

Um das, was in diesem Gedanken liegt, näher zu fassen, kann mit Hindrichs der Kern des Begriffs der Unselbstständigkeit in der Festlegung gefasst werden,

daß das, was nicht selbstständig ist, seinen Stand nicht von sich aus gewinnt. Anders gesagt: Das, was nicht selbstständig ist, muß seinen Stand von etwas anderem her haben. Daraus ergibt sich, daß Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit verschiedene Weisen, auf die etwas zu sein vermag, darstellen. Das Selbstständige ist auf eine andere Weise als das Unselbstständige, und das Unselbstständige ist auf eine andere Weise als das Selbstständige, da jenes keines anderen bedarf, um seinen Stand zu gewinnen, während dieses nur im Bezug auf das ist, von dem her es seinen Stand gewinnt. Das Sein des Selbstständigen ist daher ein selbstgenügsames Sein, derweil das Sein des Unselbstständigen ein bezügliches Sein darstellt.⁴⁶

Der Begriff der Unselbstständigkeit lässt sich mit jenem der Begründung verbinden, wenn etwas dadurch, dass es eine Begründung hat, seinen Stand gewinnt. Hat sich das Subjekt nicht selbst instandgesetzt, in sprachlichen Ausdrücken Nichtgedanken sichtbar zu machen, so wird es in dieser Möglichkeit als unselbstständiges fassbar, von dem nun entsprechend gesagt werden kann, dass es durch ein Anderes zu jener Möglichkeit, die es verwirklicht, instandgesetzt worden sein muss, so zwar, dass jenes Andere das Subjekt in dieser Möglichkeit begründet. Das, was das Subjekt begründen könnte, kann nicht ein als wirklicher Gegenstand sichtbar gewordener Nichtgedanke sein, der als wirklicher Gegenstand durch das Subjekt begründet ist, nicht ein als wirklicher Gegenstand sichtbar zu machender Nichtgedanke, der dem Subjekt nur die Möglichkeit gibt, ihn in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu machen, noch das Subjekt selbst. Es muss daher als ein anderes zu den als wirklichen Gegenständen sichtbar gewordenen Nichtgedanken und dem Subjekt angenommen werden, und dass von einem solchen anderen auszugehen ist, folgt notwendig aus der Unselbstständigkeit des Subjekts. Was aber mit dem anderen angenommen wird, ist durch das Subjekt nicht in der Weise, in der es Nichtgedanken sichtbar macht, einzuholen, „denn alles Bestimmte, in dem es sein könnte, müßte sich in der Ordnung befinden, aus der das Subjekt als ihr Möglichkeitsgrund herausfällt. Das Subjektsein besitzt folglich die Struktur des Seins in einem anderen, während es zugleich die Bestimmung dessen, in dem es ist, verbietet.“ Zugleich ist es aber die Spur, die das Subjekt in seiner Verfasstheit vorfindet, in der bereits

---

⁴⁶ Ebd., S. 287f.

die Möglichkeit zu dem erfordernten Überstieg (...) verborgen [liegt, I. K.]. Das Subjektsein selbst sagt, daß es in einem anderen sei; das Subjektsein selbst also gibt sich nicht mit seiner Ruhelosigkeit noch mit seiner nie erfüllten Sehnsucht nach seiner Heimat zufrieden. Vielmehr behauptet es durch seine eigene Verfassung, daß es bereits in einem anderen sei.⁴⁷

An diesem Gedanken erscheint *einerseits* der Gebrauch des Wortes „Behauptung“ bemerkenswert, der gewöhnlich eine Äußerung bezeichnet, deren Beweis noch aussteht. Im Falle des Subjekts ist die Behauptung, in einem anderen zu sein, nach Hindrichs durch die Verfassung des Subjekts bewirkt, sodass nicht das Subjekt in einem gewöhnlichen Sinne behauptet, „in einem anderen“ zu sein, sondern seine Verfasstheit. Wenn es seine Verfasstheit ist, so ist die Behauptung keine mögliche, sondern eine notwendige, aus der entsprechend sein Sein „in einem anderen“ notwendig folgt, da sonst die Verfasstheit nicht denkbar wäre, sodass das Sein des Subjekts „in einem anderen“ nicht als Behauptung, deren Beweis noch aussteht, aufgefasst werden kann.

Eine Behauptung, deren Beweis noch ausstünde, würde sein Sein „in einem anderen“ aber in einem wichtigen Sinne, wenn es denkbar wäre, dass sich ein Subjekt auch unabhängig von einem anderen als es selbst behaupten könnte. Diese Möglichkeit ist bei Hindrichs dadurch ausgeschlossen, dass das Subjekt auch dann, wenn sich ihm nicht erschließt, worin es gründen könnte, dadurch, dass es als Machendes auf Nichtgedanken angewiesen ist, nicht selbstständig ist. Sie könnte aber denkbar werden, wenn es denkbar wäre, dass das Subjekt auf sich als Subjekt auch anders als in einem bloßen Kreisen Bezug nehmen könnte, ohne dass dabei dem Umstand, dass es in keiner durch es gemachten Bestimmtheit aufgeht, widersprochen würde. Der Aufweis einer solchen Möglichkeit hätte den Vorzug, dass mit ihm der Intuition, dass ich in einem wesentlichen Sinne nicht von anderem abhängen, Ausdruck gegeben werden könnte, die Wittgenstein in dem Satz: „Es gibt zwei Gottheiten: die Welt und mein unabhängiges Ich“⁴⁸ ausspricht – sofern man nur auf die Stelle des Subjekts achtet und nicht darauf, dass nach Wittgenstein auch die Welt eine Gottheit sei, was eine klärungsbedürftige Annahme ist, die hier aufgrund mangelnder Anhalte für eine Klärung bei Wittgenstein selbst nicht weiter berücksichtigt werden kann. Wie aber ein Verhältnis des Subjekts zu sich selbst zu denken wäre, aus dem es sich selbst behaupten könnte, und inwiefern es dem Subjekt angemessen ist, von

---

⁴⁷ Ebd., S. 289.

⁴⁸ Wittgenstein 2014, S. 169.

einem solchen Verhältnis auszugehen, um der genannten Intuition Rechnung zu tragen, ist hier aber noch unklar und bedarf einer weiteren Erläuterung.

Schon klar ist aber, dass, wenn das andere, das das Subjekt als Unselbstständiges begründet, nicht durch das Subjekt zugänglich gemacht werden kann, dem Subjekt zugleich verschlossen ist, in welchem Verhältnis es zu ihm steht. Hindrichs denkt zwar dieses Verhältnis als Sein „in einem anderen“, was aber dieses „in einem anderen“ bedeutet, kann nicht geklärt werden, sofern das andere nicht zugänglich wird, sodass auch die Festlegung auf das Sein „in einem anderen“ fragwürdig bleiben muss. Daher wird hier allgemeiner von einem Verhältnis ausgegangen werden, aus dem das Subjekt durch einen anderen als Unselbstständiges begründet sein muss.

17. Die Unselbstständigkeit der Nichtgedanken

Bevor es um die Möglichkeit der Selbstbehauptung gehen wird, ist noch darauf zu reflektieren, dass die Zerrissenheit des Subjekts mit der Spur in der Verfassung des Subjekts, die auf ein anderes verweist, das es als unselbstständiges begründet, nur in eine Richtung gedeutet ist. Eine andere ergibt sich daraus, dass die Zerrissenheit nur bestehen kann, wenn das, worin sich das Subjekt im Machen von Gedanken entäußert, wirklich ein anderes ist. Dafür steht zwar nicht das Subjekt ein, aber die Nichtgedanken, die zwar nicht als wirkliche Gegenstände unabhängig von dem Subjekt gedacht werden können, aber unabhängig sind in dem Potenzial, in Ausdrücken, die durch ein Subjekt gebildet werden müssen, sichtbar werden zu können. Zwar weiß ich nicht, wovon ich spreche, wenn ich von Nichtgedanken unabhängig davon spreche, dass sie als wirkliche Gegenstände von mir erfasst wurden. Dieses Nichtwissen erstreckt sich aber nur auf das Wissen darum, wie sie sind. Wir wissen aber aufgrund der Möglichkeit, Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken sichtbar machen zu können, dass uns Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden können, sodass wir, ohne schon etwas über sie zu sagen, zumindest sagen können, dass Nichtgedanken in dem Potenzial zu denken sind, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, und da wir dieses Potenzial nicht selbst herstellen, kann von ihm gesagt werden, dass es unabhängig von uns besteht.

Das Potenzial der Nichtgedanken, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, ist nun seinerseits keines, das Nichtgedanken aus sich verwirklichen könnten, denn verwirklicht wird es durch ein jeweiliges Subjekt. Ein Potenzial, das auf anderes angewiesen ist, um verwirklicht zu werden, kann nicht als

Selbstständiges gedacht werden und als Unselbstständiges verweist es, wie das Subjekt, auf ein anderes, das es in seiner Möglichkeit begründet. Und da wir dieses Potenzial nicht begründen, folgt daraus, dass die Zerrissenheit des Subjekts zugleich darauf führt, dass auch Nichtgedanken in dem Potenzial, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden zu können, als Unselbstständige aufzufassen sind, sodass davon auszugehen ist, dass auch sie durch ein anderes in dieses Potenzial gesetzt worden sein müssen. Wer Nichtgedanken in das Potenzial gesetzt haben könnte, ist dem Subjekt in derselben Weise verschlossen wie dasjenige, das es selbst begründen könnte, weshalb hier zunächst nur auf die Unselbstständigkeit der Nichtgedanken verwiesen werden kann, die in derselben Weise nach einer Begründung verlangt wie das Subjekt.

Diese Überlegung hat nun auch eine entscheidende Konsequenz für die bisher vertretene Auffassung der Welt als „meiner Welt“. „Meine Welt“ wurde bestimmt als Gesamtheit von mir in sprachlichen Ausdrücken als wirkliche Gegenstände sichtbar gemachter Nichtgedanken. Diese Bestimmung hat ihren Grund zunächst darin, dass ich nur dadurch, dass ich Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken sichtbar mache, darauf komme, anderes von mir als Welt zu unterscheiden. Bringt es diese Unterscheidung aber mit sich, dass ihre Möglichkeit als von solchem abhängig gedacht werden muss, das selbst nicht von mir gemacht sein kann, so kann das, wovon „meine Welt“ abhängt, selbst noch einmal mit dem Wort „Welt“ genannt werden, nun aber so, das „Welt“ im Unterschied zu „meiner Welt“ nicht eine Gesamtheit von mir in sprachlichen Ausdrücken sichtbar gemachter Nichtgedanken bedeutet, sondern die Gesamtheit der Nichtgedanken in dem Potenzial, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden. Die Rede von einer „Gesamtheit“ ist in diesem Falle noch wie zuvor in Abgrenzung zu mir als Subjekt zu denken, da ich als Subjekt kein Nichtgedanke bin, der mir in sprachlichen Ausdrücken als wirklicher Gegenstand sichtbar würde. Sie ist aber von der vorherigen dadurch zu unterscheiden, dass ich im Falle „meiner Welt“ noch sagen kann, was in sie fällt, indem ich die wirklichen Gegenstände beschreibe, als die mir Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken sichtbar geworden sind, was für die Welt als Gesamtheit der Nichtgedanken in dem Potenzial, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, nicht weiter möglich erscheint. Dieser Sinn von Welt muss sich nun aber noch daran bewähren, dass es möglich wird, das Subjekt unabhängig von der Bildung sprachlicher Ausdrücke und damit unabhängig von der Welt zu denken, da nur wenn das gelänge, auch die Gesamtheit der Nichtgedanken in dem Potenzial, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, nicht allein negativ aus der Zerrissenheit des Subjekts erschlossen

würde, sondern positiv als zwar unselbstständige, aber zugleich unabhängige von ihm.

18. Eine erste Einstellung der Frage

Bevor es darum gehen wird, das Subjekt als unabhängig von der Welt aufzuweisen, kann schon hier auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zurückgekommen werden, um sie ein erstes Mal mit dem Bisherigen neu einzustellen. Gesagt wurde, dass eine Auffassung des Lebens nicht ohne weiteres möglich sei, weshalb der Anfang in dieser Überlegung mit den bestimmten, wirklichen Gegenständen gemacht wurde, mit denen wir es alltäglich zu tun haben. Gesagt werden kann nun, dass wirkliche Gegenstände als solche aus einem Verhältnis von Subjekt und Nichtgedanken sichtbar werden, das in einem ersten Zug so gefasst werden kann, dass das Subjekt das Potenzial der Nichtgedanken, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden zu können, durch Bildung entsprechender Ausdrücke verwirklicht. Wenn nun unser Leben entscheidend mit unserem Umgang mit bestimmten, wirklichen Gegenständen zu tun hat, so kann „Leben“ in einer vorläufigen Wendung als unser Verhältnis als Subjekt zur Welt aufgefasst werden.

Dass es sich dabei nur um eine vorläufige Wendung handeln kann, ergibt sich daraus, dass sowohl Nichtgedanken in dem Potenzial, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, als auch das Subjekt als Unselbstständige zu denken sind, sodass aus ihrem Verhältnis noch die Spur zu demjenigen offensteht, das dadurch, dass es sie als Unselbstständige begründet, ihr Verhältnis überhaupt erst ermöglicht. Dadurch erscheint es möglich, dass unter Berücksichtigung dessen, was sie begründet, auch ihr Verhältnis anders aufzufassen wäre als so, wie es im Bisherigen dargestellt wurde. Zwar könnte nach dem Bisherigen auch die Auffassung vertreten werden, dass mit der Bildung sprachlicher Ausdrücke das Verhältnis schon hinreichend beschrieben wäre. Solange aber die Begründung der Welt und des Subjekts durch ein Anderes dunkel bleibt, bleibt unklar, ob sich aus ihr nicht auch die Möglichkeit ergeben würde, das Verhältnis von Subjekt und Welt anders zu denken als so, wie es sich aus der Annahme wirklicher Gegenstände darstellen ließ. Diese Möglichkeit auszuschließen, würde entsprechend bedeuten, das Verhältnis aufgrund einer Annahme dessen, was wirklich ist, gegenüber der Möglichkeit abzuschließen, dass es in einem entscheidenden Sinne auch anders sein kann. Konkret betrifft das im Falle der vorhergehenden Überlegung etwa die Annahme, Nichtgedanken würden uns in Sätzen der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich

soundso zu etwas“ als wirkliche Gegenstände sichtbar, die einerseits zu der Annahme führen würde, das Potenzial der Nichtgedanken bestünde darin, in Sätzen dieser Form sichtbar zu werden, und andererseits zu der Annahme, das Subjekt sei dasjenige, das Sätze gemäß dieser Form bilde.

Sich gegen eine solche Annahme für eine andere Möglichkeit des Verhältnisses von Subjekt und Welt offenzuhalten wäre aber nur dann sinnvoll, wenn schon an dem Bisherigen aufgewiesen werden könnte, dass das Verhältnis, wie es bislang beschrieben wurde, unvollständig gefasst ist. Und ohne schon ein anderes Verhältnis, das unter Berücksichtigung einer Begründung denkbar werden könnte, anzunehmen, könnte dieser Aufweis darin bestehen, dass gezeigt würde, dass eine Behauptung des Subjekts unabhängig von der Welt möglich ist. Da sich eine solche Auffassung des Subjekts nicht aus dem Bisherigen begründen lässt, müsste zunächst an ihm gezeigt werden, dass es in eben jener Hinsicht unvollständig ist, die es denkbar macht, dass sich ein Subjekt auch unabhängig von der Welt behaupten kann, denn dadurch würde sich der Spielraum öffnen, der notwendig ist, mit der Annahme einer Begründung des Subjekts und der Welt durch ein anderes ihr Verhältnis anders zu denken als bisher. Mit dem Ziel, diesen Spielraum zu öffnen, wird nun zunächst zu zeigen sein, dass und worin die bisherige Beschreibung des Verhältnisses von Subjekt und Welt unvollständig ist.

Kapitel 4: Der Sinn der Welt

19. Der Wille und die Zwecke wirklicher Gegenstände

Das, worin die bisherige Überlegung unvollständig ist, kann in einem ersten Zug mit dem „Willen“ benannt werden. Sollte das der Fall sein, so müsste sich sein Fehlen an der bisherigen Überlegung bereits als Mangel aufweisen lassen, und das ist in Bezug auf die Eingangsszene insofern der Fall, als mit der bisherigen Untersuchung eine Beschreibung dieser Szene nur darauf führen kann, dass ich als Subjekt Nichtgedanken vorfinde, die mir durch Bildung sprachlicher Ausdrücke gemäß der allgemeinen Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ als wirkliche Gegenstände sichtbar geworden sind und zu denen ich dadurch in einem Verhältnis stehe, dass ich als „höchster Punkt“ jener Ordnung gefasst werden kann, in der sie ihre Bestimmtheit haben. Aus dieser Beschreibung erschließt sich aber nicht, warum sich diese und keine anderen Gegenstände in meinem Arbeitszimmer befinden, und dasselbe ließe sich auch in Bezug auf andere Räume sagen, in denen ich wirkliche Gegenstände vorfinde, wie eine Stadt oder einen Wald, da ich auch in diesen Fällen Gegenstände vorfinden werde, von denen ich nicht sagen kann, warum sie sich dort befinden, würde allein darauf abgestellt, dass ich sie als soundso bestimmte erfasse.

Daran zeigt sich, dass eine Beschreibung, die allein sagt, wie Gegenstände sind, nicht hinreicht, um ihre Ordnung zu beschreiben, und dass also die Ausdrücke, die ich in der Einschränkung auf die Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ bilde, in einem entscheidenden Sinne unvollständig sind. Um ihre Unvollständigkeit in einem ersten Schritt einzuholen, kann das, was den Ausdrücken, die nur sagen, wie ein Gegenstand ist, fehlt, mit Zwecken benannt werden, insofern Zwecke jeweiliger als wirkliche Gegenstände sichtbar gemachter Nichtgedanken als Begründung dafür angeführt werden können, warum sich z. B. diese und keine anderen Gegenstände in meinem Arbeitszimmer befinden. (Ich kann in diesem Sinne als Antwort auf die Frage, warum sich ein Gegenstand in meinem Arbeitszimmer befindet, sagen, welchen Zweck er hat.) Die fehlende Berücksichtigung der Zwecke für einen Ausdruck, in dem Nichtgedanken sichtbar werden, weist so die bisherige Überlegung negativ als unvollständig aus. Positiv folgt daraus, dass ein angemessenerer Ausdruck für einen jeweiligen Nichtgedanken einen

jeweiligen Zweck berücksichtigen muss, und was mit den Zwecken bedeutet sein könnte, wird im Nachfolgenden einzuholen sein.

Ist es der Wille, der in der bisherigen Betrachtung unberücksichtigt blieb, mag die Wendung auf Zwecke verwundern. Dass diese Wendung aber sinnvoll sein könnte, könnte sich mit einer ersten Bestimmung des Willens ergeben, von dem zunächst gesagt werden kann, dass er sich in dem zeigt, was jemand tut. Was jemand tut, kann als bestimmte Weise des Umgangs mit als wirklichen Gegenständen sichtbar gemachten Nichtgedanken beschrieben werden, wofür ein Verhältnis desjenigen, der auf bestimmte Weise mit Nichtgedanken umgeht, vorausgesetzt ist. Ein Verhältnis besteht dem Vorherigen gemäß, wenn jemand einen Nichtgedanken erfasst. Damit nun aus diesem Verhältnis ein bestimmter Umgang folgen kann, kann dieses Verhältnis nicht allein als Erfassen im vorherigen Sinne aufgefasst werden, aus dem kein bestimmter Umgang folgen würde, sondern muss zugleich als in einer Weise bestimmt gedacht werden, aus der sich jeweilige Zwecke ergeben. Beschrieben werden kann diese Weise näher so, dass ich auf bestimmte Weise auf Nichtgedanken Bezug nehme, dadurch in ein bestimmtes Verhältnis zu ihnen trete, aus dem sie hinsichtlich ihres Zwecks bestimmt sind, und die bestimmte Bezugnahme zeigt sich an dem Ausdruck, in dem ein Nichtgedanke sichtbar wird, als jeweiliger Zweck eines wirklichen Gegenstandes.

Äußert sich der Wille in dem, was jemand tut, und ergibt sich, was jemand tut, aus einer bestimmten Bezugnahme auf jeweilige Nichtgedanken, so kann nun gesagt werden, dass eine bestimmte Bezugnahme einem bestimmten Willen entspricht, was auch so beschrieben werden kann, dass mein Wille in der Bezugnahme auf Nichtgedanken liegt, die, als bestimmte, als Bezugnahme eines bestimmten Willens zu beschreiben ist. Der Wille bezeichnet so, ausgehend von dem Verhältnis, in dem mir Nichtgedanken sichtbar werden, die Seite des Subjekts, das auf Nichtgedanken in der Bildung von sprachlichen Ausdrücken Bezug nimmt, der Zweck die Seite des als wirklicher Gegenstand sichtbar gewordenen Nichtgedankens, der aus ihr als zu diesem oder jenem Zweck zu gebrauchender sichtbar wird.

Damit nun aber sinnvoll von einem bestimmten Willen eines Subjekts gesprochen werden kann, ist vorausgesetzt, dass sich ein Subjekt zu dem, was es will, selbst bestimmt, was sich daran zeigt, dass dort, wo z. B. von Tieren nur auf Reize reagiert wird, nicht von dem Ausdruck eines bestimmten Willens, sondern von einem Verhalten gesprochen wird. Der in diesem Gebrauch der Worte liegende Unterschied kann so gefasst werden, dass wir nur dort von dem Ausdruck eines bestimmten Willens sprechen, wo sich die, die sich auf

bestimmte Weise verhalten, selbst durch eigene Entscheidung dazu bestimmt haben. Ist es für einen bestimmten Willen daher wesentlich, dass seinem Ausdruck eine Entscheidung zugrunde gelegt werden kann, so ist vorausgesetzt, dass sich das Subjekt, das etwas will, verschiedener Möglichkeiten der Bezugnahme auf Nichtgedanken bewusst ist und sich aus diesem Bewusstsein zu einer der Möglichkeiten bestimmt.

Gewöhnlich wird es nun aber so sein, dass wir uns nicht zu einer bestimmten Bezugnahme entschließen, sondern ihren Zwecken gemäß mit wirklichen Gegenständen umgehen. Was darin liegt, kann mit dem Bisherigen nun so beschrieben werden, dass wir schon aus einer bestimmten Bezugnahme in einem bestimmten Verhältnis zu ihnen stehen, in dem wir uns vorfinden, und aus dem sie hinsichtlich ihres Zwecks bestimmt sind, mit dem sie uns sichtbar werden, ohne uns selbst durch Entschluss zu dieser Bezugnahme bestimmt zu haben. Einer fehlenden Entscheidung zum Trotz, beziehen wir uns aber nicht ohne einen bestimmten Grund auf bestimmte Weise auf Nichtgedanken, was sich daran zeigt, dass wir einen Grund dafür angeben können, Nichtgedanken zu diesem oder jenem Zweck zu gebrauchen. Von diesem Grund kann daher zunächst gesagt werden, dass er unsere Bezugnahme und mit ihr jenes Verhältnis bestimmt, von dem wir ausgehen, wenn wir Nichtgedanken schon als zweckhafte, wirkliche Gegenstände erfassen.

20. Die Zwecke im Erfassen von Nichtgedanken

Für den weiteren Ausgang von den Zwecken ist zunächst einem möglichen Einwand zu begegnen, dem gemäß Zwecke, die wir wirklichen Gegenständen zusprechen, einer Beliebigkeit unterworfen sind, was sich schon daran zeigt, dass sich der Zweck eines Gegenstandes über die Zeit verändern kann oder zur gleichen Zeit von verschiedenen Subjekten verschieden bestimmbar ist. Gesagt werden könnte daher, dass sie allenfalls für empirische Wissenschaften interessant erscheinen, nicht aber für eine philosophische Auseinandersetzung, der es nicht um Beliebiges zu tun ist. Um das Interesse an den Zwecken zu rechtfertigen, wäre daher zunächst zu zeigen, inwiefern von ihnen gesagt werden kann, dass ihnen eine notwendige Rolle im Erfassen zuzusprechen ist.

Dass Zwecken im Erfassen eine notwendige Rolle zukommt, zeigt sich zunächst daran, dass selbst dort, wo verschiedene Menschen von verschiedenen Zwecken desselben Gegenstandes ausgehen, stets die Möglichkeit eines jeweiligen Zwecks vorausgesetzt ist, da ohne sie dieselben oder verschiedene Zwecke nicht denkbar wären. Von dieser Möglichkeit ist nun auch immer dort

auszugehen, wo ein Nichtgedanke von einem Subjekt in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar gemacht wurde, was sich daran zeigt, dass wir für jeden durch einen sprachlichen Ausdruck sichtbar gemachten Nichtgedanken einen bestimmten Zweck denken können (auch wenn wir es aus anderen Gründen ablehnen, von einem Gegenstand wie z. B. einem anderen Menschen einen Zweck anzugeben, es praktisch aber tun), woraus folgt, dass von der Möglichkeit eines Zwecks immer dort auszugehen ist, wo ein Nichtgedanke von einem Subjekt erfasst wurde. Gesagt werden kann daher, dass die Möglichkeit eines bestimmten Zwecks stets gegeben ist, wo ein Subjekt zu einem Nichtgedanken in ein Verhältnis tritt, indem es ihn in einem sprachlichen Ausdruck als wirklichen Gegenstand erfasst, sodass in eben jenem Verhältnis die Möglichkeit eines Zwecks zu suchen ist.

Entscheidend ist dabei, dass sich die Möglichkeit eines bestimmten Zwecks nicht erst im Anschluss an ein „zweckneutrales“ Erfassen verwirklicht, dass wir also nicht erst einen Nichtgedanken als wirklichen Gegenstand erfassen, um ihn dann hinsichtlich eines Zwecks zu bestimmen, was sich daran zeigt, dass wir den Zweck eines Nichtgedankens schon kennen, wenn wir ihn als wirklichen Gegenstand erfassen und nicht erst nachträglich einzeichnen. Dem widerspricht nicht, dass wir wirkliche Gegenstände kennen, von denen wir sagen, dass sie keinen bestimmten Zweck haben, sei es, dass ich den Zweck eines Gegenstandes (noch) nicht kenne, sei es, dass ich den Gegenstand als zwecklos beurteile, weil er für mich nicht zu gebrauchen ist, da ich auch, um einen als wirklicher Gegenstand sichtbar gewordenen Nichtgedanken als zwecklos beurteilen zu können, von einem bestimmten Verhältnis ausgehen muss, aus dem er mir überhaupt erst als zwecklos erscheinen kann. Der Annahme einer Verwirklichung der Möglichkeit eines Zwecks könnte zwar noch das Erfassen entgegengehalten werden, mit dem uns ein Nichtgedanke nur als soundso bestimmter Gegenstand sichtbar wird, aber gerade darin, dass von Zwecken, die alltäglich in einem vollständigeren Ausdruck zu nennen wären, keine Rede ist, spricht sich eine bestimmte Bezugnahme aus, die ein bestimmtes Verhältnis begründet, konkret das Verhältnis eines „reinen Erkenntnisobjekts“ zu einem „Erkenntnissubjekt“, aus dem Nichtgedanken auf den Zweck festgelegt sind, als Objekte unabhängig von einem bestimmten Zweck sichtbar gemacht zu werden.

21. Ich als zweckhafter Gegenstand

Ausgehend davon, dass notwendig von der Möglichkeit eines Zwecks auszugehen ist und davon, dass sich diese Möglichkeit zunächst schon in einem jeden Erfassen von Nichtgedanken auf eine bestimmte Weise verwirklicht, kann zunächst festgestellt werden, dass die Zwecke, in denen mir Nichtgedanken sichtbar werden, nicht beliebig durch mich gesetzt sind, was auch so beschrieben werden kann, dass ich stets schon von Zwecken jeweiliger wirklicher Gegenstände ausgehe, denen gemäß ich mich im Umgang mit ihnen verhalte. Entscheidend ist dabei, dass ich als derjenige, der sich auf ihrem Zweck gemäß Weise im Umgang mit ihnen verhält, dadurch zunächst selbst in der Bestimmung eines zweckhaften, wirklichen Gegenstandes gefasst bin, da ich z. B. als Kunde in einem Supermarkt einkaufe, als Student an einer Hausarbeit schreibe, als Spaziergänger ein Waldstück durchquere usf.

Entscheidend ist dabei aber zugleich, dass ich nicht darin aufgehe, selbst in einem bestimmten Verhältnis zu anderen als zweckhafter, wirklicher Gegenstand bestimmt zu sein, da ich mir in dieser oder jener Bestimmtheit eines Gegenstandes sichtbar werden kann und mich als derjenige, der sich sichtbar wird, von mir in der Bestimmtheit eines Gegenstandes unterscheide. Dadurch wird es mir möglich, mir einer jeweiligen Bestimmtheit von mir im Verhältnis zu anderen Gegenständen bewusst zu werden. Aus diesem Bewusstsein kann sich mir zeigen, dass die Zwecke, von denen ich zunächst ausgehe, so oder anders sein können, je nachdem, in welchem Verhältnis ich zu jeweiligen Gegenständen stehe, was etwa der Fall wäre, wenn ich ein Waldstück nicht als Spaziergänger, sondern als Waldbauer durchqueren würde. Der Wald hätte dann für mich nicht den Zweck eines Erholungsgebiets, sondern des Gelderwerbs. Dieses Bewusstsein ermöglicht es mir, nach einer Begründung für jenes Verhältnis fragen, von dem ich zunächst ausgehe, wenn ich mich einem angenommenen Zweck gemäß im Umgang mit als wirklichen Gegenständen sichtbar gewordenen Nichtgedanken verhalte.

22. Die Begründung der Zwecke durch einen Sinn des Lebens

Was mein Verhältnis zu einem jeweiligen Nichtgedanken begründet, zeigt sich mir nun als ein bestimmter Sinn, insofern ich, wenn ich danach frage, was einen Zweck begründet, als Antwort zunächst sagen kann, dass es sinnvoll ist, auf diese oder jene Weise mit einem Gegenstand umzugehen, um dann einen

entsprechenden Sinn zu nennen, wie den Sinn, mich zu erholen, der den Zweck des Waldstücks begründet, in dem ich spazieren gehe.

Wie ich die Zwecke zunächst nicht selbst bestimme, so wird auch ein solcher Sinn zunächst nicht durch mich bestimmt sein, sodass sich ein Sinn als das, was mein Verhältnis als Gegenstand zu Gegenständen begründet, zu mir und den Gegenständen als ein bestimmtes Drittes zeigt. Obwohl weder ich noch die Gegenstände den Sinn bestimmen, ist er in seiner Bestimmtheit aber nicht unbegründet, was sich daraus ergibt, dass ich die Frage nach einer Begründung für einen solchen Sinn beantworten kann. Etwa kann ich in Bezug auf den Sinn, mich zu erholen, der den Zweck eines Waldstücks begründet, gefragt werden, was es sinnvoll erscheinen lässt, mich zu erholen. Als Antwort auf diese Frage werde ich zur Begründung einen weiteren Sinn anführen können wie den Sinn, durch Erholung leistungsfähiger in meiner Arbeit zu sein. Dieser Sinn, auf den ich als Begründung eines ersten stoße, ist nun ein Sinn, der nicht nur mein Verhältnis zu einem bestimmten Gegenstand wie einem Waldstück, sondern auch zu weiteren Gegenständen wie jenen in meinem Arbeitszimmer begründet. Und auch dieser Sinn kann in seiner Bestimmtheit durch einen weiteren begründet werden, der als Begründung weiterer Verhältnisse zu Gegenständen angeführt werden kann. So kann ich auf die Frage, was begründet, dass ich leistungsfähiger in meiner Arbeit sein sollte, als Antwort anführen, dass ich dadurch mehr Geld verdiene und mir mehr Geld zu verdienen die Möglichkeit gibt, bestimmte Gegenstände kaufen zu können wie ein Haus, ein Auto einer bestimmten Marke usf., was ich durch den Sinn begründen kann, dass es mich glücklich macht.

Dass die Reihe der Begründungen nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann, zeigt sich dann, wenn ich auf einen Sinn stoße, der nur noch tautologisch zu behaupten ist, was etwa der Fall wäre, wenn ich für den Sinn, glücklich zu sein, keinen weiteren Sinn als Begründung anführen, sondern nur noch sagen könnte, dass glücklich zu sein nun einmal das ist, worum es mir in meinem Leben geht. Kann nun „mein Leben“ näher so gefasst werden, dass es nicht nur im Erfassen, sondern in einem Umgang mit allen möglichen Gegenständen besteht, so kann von einem solchen Sinn gesagt werden, dass er der Sinn meines Lebens ist, der als solcher mein Verhältnis zu allen möglichen Gegenständen in ihrer zweckhaften Bestimmtheit begründet. Damit dies aber denkbar ist, muss ich von allen möglichen Gegenständen verschieden sein und von allen möglichen Gegenständen verschieden bin ich als Subjekt. Daher kann nun gesagt werden, dass ein Sinn, der mein Verhältnis zu allen möglichen Gegenständen bestimmt, ein Sinn ist, durch den ich nicht weiter als Gegenstand

unter anderen, sondern als Subjekt im Verhältnis zu allen möglichen Gegenständen bestimmt bin und das bedeutet dem Vorherigen gemäß, in einem Verhältnis zur Welt. Und umgekehrt zeigt der Weg, auf dem der Sinn des Lebens erschlossen wurde, dass aus einem solchen Sinn mein Umgang mit als wirklichen Gegenständen sichtbar gewordenen Nichtgedanken begründet ist.

23. Zum Sinn des Lebens

Für diese Auffassung eines Sinns des Lebens ist einschränkend dreierlei zuzugestehen: *Erstens*, dass wir alltäglich nur selten auf den Sinn reflektieren werden, der unseren Gebrauch wirklicher Gegenstände begründet, oder wenn doch, die Reflexion nicht bis zur letzten Konsequenz durchführen, sondern nur bis zu dem Punkt, an dem wir etwa zur Begründung unseres Verhaltens den Erhalt unseres Körpers anführen, ohne weiter danach zu fragen, warum wir unseren Körper überhaupt erhalten sollten. Dazu ist zu bemerken, dass der vorzeitige Abbruch der Reflexion nicht der These widerspricht, dass auch der Sinn, bei dem wir die Reflexion abbrechen, eine Begründung in einem Sinn des Lebens hat, sodass, dass wir die Reflexion vorzeitig abbrechen können, nicht gegen die bisherige Überlegung spricht. Scheinbar gegen die bisherige Überlegung würde aber sprechen, würde man etwa sagen, seinen Körper zu erhalten, bedürfe keiner weiteren Begründung, da dies in unserer Natur angelegt sei, wodurch die Begründung unseres Gebrauchs von Nichtgedanken auf eine „natürliche Notwendigkeit“ verlegt würde, nicht auf einen Sinn. Gegen die Inanspruchnahme einer „natürlichen Notwendigkeit“ spricht aber, dass es für uns, wenn wir einmal eingesehen haben, uns aus „natürlicher Notwendigkeit“ zu erhalten, möglich erscheint, der „natürlichen Notwendigkeit“ zuwiderzuhandeln, indem wir uns z. B. das Leben nehmen. Eben diese Möglichkeit bestünde nicht, wenn unser Verhalten wirklich durch „natürliche Notwendigkeit“ bestimmt wäre, sodass, wenn wir entgegen der Möglichkeit, uns das Leben zu nehmen, weiterleben, als Begründung nicht weiter eine „natürliche Notwendigkeit“ in Anspruch nehmen können, sondern wiederum einen Sinn, den es hat, nicht von dieser, sondern anderen Möglichkeiten Gebrauch zu machen.

Zweitens ist zuzugestehen, dass die Begründungen freilich viel komplexer sind, als es die bisherigen Beispiele erscheinen lassen. So kann etwa ein Gegenstand nicht nur einen, sondern verschiedene Zwecke haben, die auf verschiedene Verhältnisse von mir zu diesem Gegenstand verweisen, die durch einen je anderen Sinn begründet sind. Die hier vertretene These soll diese

Komplexität nicht in Abrede stellen, sie besagt nur, dass die verschiedenen Zwecke durch einen Sinn begründet werden können und der Weg der Begründung dazu führt, dass ein nicht weiter zu begründender, letzter Sinn aufgefunden wird, der die verschiedenen, vorhergehenden Begründungen miteinander verbindet und ihre Bestimmtheit rechtfertigt. Dabei ist auch nicht ausgeschlossen, dass ich die Reflexion bis in die letzte Konsequenz durchführe und zu zwei verschiedenen Bestimmungen eines Sinns des Lebens finde, die nicht wieder durch einen Sinn zusammengeführt werden können, sondern nebeneinander bestehen, womit sich zeigt, dass ich in meinem Verhalten einmal von dieser, einmal von jener Begründung ausgehe. Wie diese Möglichkeit näher gedeutet werden kann, wird noch zu untersuchen sein. Entscheidend erscheint hier zunächst, dass auch die Einbeziehung einer großen Komplexität nicht der zuvor beschriebenen Begründung der Zwecke durch einen Sinn entgegensteht, der in einem Sinn des Lebens eine letzte Begründung hat.

Drittens ist zuzugestehen, dass ich auch sagen kann, dass ich manches „nur so“ tue, d. h. ohne weitere Begründung durch einen Sinn, was nun der Begründung meines Verhaltens im Gebrauch wirklicher Gegenstände durch einen Sinn zu widersprechen scheint. Etwas „nur so“ zu tun widerspricht zunächst noch nicht der Begründung durch einen Sinn, insofern die Annahme eines bestimmten Sinns nicht die Möglichkeit ausschließt, dass ich manches tue, das nicht unmittelbar aus ihm abzuleiten ist, um mir z. B. die Zeit zu vertreiben, die mir zwischen dem bleibt, was zu tun durch einen Sinn begründet wird. Da aber auch das, was ich u. a. zum Zeitvertreib tue, nur aus dem, was zu tun durch einen Sinn begründet ist, in dem, was es bedeutet, verständlich wird, ist auch es nur im Hinblick auf einen Sinn als solches zu denken und insofern durch ihn begründet. Ein Widerspruch scheint aber mit der Behauptung genannt, dass ich im Grunde alles „nur so“ tue, weil es keinen Sinn des Lebens gebe, sodass allein Willkür mein Handeln bestimmt. Es wird noch zu zeigen sein, dass diese Behauptung in einem eingeschränkten Sinne etwas trifft. Ohne diesen Sinn zu klären, ist sie hier aber noch damit abzuweisen, dass auch mit dieser Behauptung ein bestimmtes Verhältnis von mir zur Welt behauptet wird, das darin besteht, auf keinen bestimmten Sinn festgelegt zu sein, sodass ich beliebig und ohne Grund mit Gegenständen verfahren kann. Als Bestimmung meines Verhältnisses zur Welt ist auch diese Bestimmung die Bestimmung eines Sinns, die als eine unter verschiedenen behauptet werden kann, die aber, wie jede andere Bestimmung eines Sinns des Lebens zunächst ohne weitere Begründung bleibt.

24. Der Sinn des Lebens im Erfassen

Wenn das zum Sinn des Lebens Gesagte etwas trifft, so folgt daraus zunächst, dass sich zwar noch nicht darin, dass wir Nichtgedanken als wirkliche Gegenstände erfassen, aber darin, dass wir auf bestimmte Weise mit ihnen umgehen, zeigt, dass wir uns als Subjekte in einem bestimmten Verhältnis zur Welt vorfinden. Zwar ist nicht auszuschließen, dass sich die Zwecke der Gegenstände auch auf einem anderen Weg begründen ließen, aber eine Begründung, wie wir sie finden, wenn wir ausgehend von Zwecken nach ihr fragen, wäre ohne ein solches Verhältnis nicht denkbar. Darin liegt auch, dass von einem solchen Verhältnis auch dann auszugehen ist, wenn uns ein bestimmter Sinn des Lebens fragwürdig wird, da auch diese Fragwürdigkeit nur denkbar ist, wenn von einem solchen Verhältnis ausgegangen wird, sodass die Fragwürdigkeit eines Sinns des Lebens zwar die Annahme der Bestimmtheit eines Verhältnisses von mir zur Welt trifft, nicht aber den Umstand, mich als Subjekt in einem Verhältnis zur Welt zu finden.

Dass jeder bestimmte Sinn des Lebens, von dem wir zunächst ausgehen, und mit ihm das, was wir zunächst als unser Leben auffassen, notwendig fragwürdig ist und was daraus folgen könnte, wird noch zu klären sein. Zuvor ist aber mit dem zum Sinn Gesagten noch einmal die vorherige Auffassung des Erfassens in den Blick zu nehmen, denn mit ihm kann nun *zum einen* gesagt werden, dass diese Auffassung zwar den Anspruch erheben kann, zu beschreiben, wie uns Nichtgedanken in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar werden. Sie kann aber nicht beanspruchen, dass der Ausdruck, in dem uns Nichtgedanken dieser Auffassung gemäß sichtbar werden, vollständig sei, da in diesem Ausdruck von den Zwecken noch keine Rede sein wird. Das zeigt sich auch daran, dass ich, würde ich einen Nichtgedanken allein durch jene Ausdrücke erfassen, wie es zuvor beschrieben wurde, nichts mit dem jeweiligen wirklichen Gegenstand anzufangen wüsste, was faktisch nicht der Fall ist. (Ein möglicher Einwand zur Verteidigung der im Vorherigen dargestellten Auffassung des Erfassens könnte zwar noch dahingehen, dass auch Zwecke zum „soundso“ eines „etwas“ zu zählen seien und daher von einem Sinn des Lebens nicht zu sprechen wäre, zumal mit allem, was wir über ihn sagten, kein Nichtgedanke sichtbar gemacht würde, sodass es ein inhaltsleeres Gerede darstellte. Dieser Einwand trifft aber insofern nicht, als, würde man die bisherige Überlegung aufgrund dieses Einwandes fallen lassen, für uns wieder kein Grund gegeben wäre, überhaupt etwas zu tun.)

Zum anderen muss sich ein jeweiliger Sinn nicht allein darin bemerkbar machen, dass wir in einem gebildeten Ausdruck, in dem uns ein Nichtgedanke sichtbar wird, auch einen Zweck nennen können, da der Zweck sich auch in dem aussprechen kann, was wir an einem jeweiligen Nichtgedanken bemerken oder nicht. Eine Computertechnikerin wird beispielsweise einen anderen Ausdruck für den Laptop auf meinem Schreibtisch bilden als ich oder jemand, der sein Verhältnis zu ihm als Verhältnis eines Erkenntnissubjekts zu einem Objekt seiner Erkenntnis auffasst und darum nur sagt, dass er soundso sei.

25. Die Frage nach einem „wahren Sinn“

Dass nun ein jeder bestimmte Sinn des Lebens fragwürdig werden kann, zeigt sich nicht nur an der Erfahrung, dass mir ein Sinn, der mir im Umgang mit wirklichen Gegenständen Orientierung gibt, mit einem Mal fragwürdig erscheinen kann, sondern ergibt sich schon daraus, dass ich, wenn ich von einem bestimmten Sinn des Lebens ausgehe, davon ausgehe, soundso im Verhältnis zur Welt bestimmt zu sein. Eine solche Bestimmung wäre für mich nur denkbar, wäre ich ein Gegenstand, der durch mich soundso bestimmt werden kann. Da das für mich aber aus den zuvor bereits genannten Gründen ausgeschlossen ist, kann mir auch jeder Sinn, aus dem ich mir als Subjekt in einem Verhältnis zur Welt einsichtig werde, fragwürdig werden. Und hier zeigt sich nun auch auf verschärfte Weise, warum die fehlende Möglichkeit, sich selbst zu begründen, für ein Subjekt ein Problem darstellt, da sich mit der Überlegung zum Sinn des Lebens ergibt, dass mit ihr einem Subjekt jeder Sinn, der ihm Orientierung gibt und es instand setzt, seinen Alltag zu bestreiten, prinzipiell fragwürdig sein muss.

Wenn nun die Überlegung zum Sinn des Lebens wieder zu jener schon zuvor mit dem Kreisen um sich selbst aufgerufenen Problematik führt, scheint mit ihr nicht viel gewonnen zu sein, außer der Möglichkeit, eine jede Auffassung des Subjekts über sich und die Zwecke wirklicher Gegenstände, die aus der Annahme eines bestimmten Sinns des Lebens begründet sind, als fragwürdig auszuweisen. Wenn das zum Sinn des Lebens Gesagte aber etwas trifft, dann folgt daraus in einem ersten Zug, dass ich der Kritik an einer jeden bestimmten Auffassung meines Verhältnisses zur Welt zum Trotz von einem Verhältnis von mir zur Welt ausgehen muss. Ich kann zwar nicht sagen, wie dieses Verhältnis bestimmt ist, ohne mich zu bestimmen, d. h. ohne, dass das, was ich sage, notwendig fragwürdig würde, aber das, was ich sage, kann auch nur deshalb fragwürdig werden, weil von einem Verhältnis von mir zur Welt auszugehen ist. Ohne mich in einem Verhältnis zur Welt auf fragwürdige Weise zu bestimmen,

bleibt mir daher noch die Frage nach einem Verhältnis, in dem ich nicht wiederum auf fragwürdige, sondern mir als Subjekt angemessenen Weise auf Nichtgedanken Bezug nehmen könnte. Und wenn nun das, was mein Verhältnis zur Welt begründet, weiter Sinn genannt werden kann, so kann die Frage nach jenem Verhältnis, aus dem ich nicht wiederum auf fragwürdige Weise bestimmt, sondern mir als Subjekt angemessen auf Nichtgedanken Bezug nehmen würde, als Frage nach einem „wahren Sinn des Lebens“ bezeichnet werden.

Kapitel 5: Das Subjekt unabhängig von der Welt

26. Der selbstbestimmte Wille

Bevor versucht werden kann, eine mögliche Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ zu erschließen, ist mit dem Bisherigen auf den Willen zurückzukommen, von dem in einer ersten Annäherung gesagt wurde, dass er in einer bestimmten Bezugnahme eines Subjekts zu finden sei, aus der ein bestimmter Umgang mit wirklichen Gegenständen als Ausdruck eines bestimmten Willens folgt, der auf der Seite der durch ein Subjekt in sprachlichen Ausdrücken sichtbar gemachten Nichtgedanken als ihr Zweck sichtbar wird. In Engführung beider Überlegungen ergibt sich nun, dass gesagt werden kann, dass die Bezugnahme eines Subjekts zunächst durch Annahme eines jeweiligen Sinns des Lebens vorbestimmt ist, wenn wir „ihrem Zweck gemäß“ mit wirklichen Gegenständen umgehen. Sofern nun aber von einem bestimmten Willen im strengen Sinne erst dann gesprochen werden kann, wenn sich ein auf anderes Bezug nehmendes Subjekt verschiedener Möglichkeiten seiner Bezugnahme bewusst ist, sodass, wie es auf anderes Bezug nimmt, als seine Entscheidung beschrieben werden kann, kann an dem bisher erreichten Punkt der Überlegung zum Sinn des Lebens von einem bestimmten Willen eines Subjekts noch keine Rede sein, nur davon, dass unsere Bezugnahme auf Nichtgedanken zunächst durch einen Sinn des Lebens in ihrer Bestimmtheit begründet ist.

Ein Bewusstsein, das die Rede von einem bestimmten Willen ermöglichen würde, ist für ein Subjekt aber nicht ausgeschlossen, und ein möglicher Weg zu ihm wurde mit der angeführten Reflexion auf das, was die Zwecke begründet, von denen wir zunächst ausgehen, angedeutet, da sich ein Subjekt auf diesem Weg in einer Bestimmtheit aus einem Verhältnis zur Welt bewusst wird, die es aus diesem Bewusstsein so oder anders denken kann. Bereits angedeutet wurde, dass, ganz gleich wie sich das Subjekt in einem Verhältnis zur Welt bestimmt, diese Bestimmtheit dadurch, dass es als Subjekt nicht auf eine Bestimmtheit festzulegen ist, stets fragwürdig erscheinen muss. Angedeutet wurde auch, dass daraus die Möglichkeit erwachsen kann, die Frage nach einem „wahren Sinn“ zu stellen. Diese Möglichkeit kann nun selbst in ihrer Möglichkeit daraufhin präzisiert werden, dass sie nur besteht, sofern sich ein Subjekt in dem Bewusstsein, in dem es sich auf sich selbst bezieht, nicht wie zuvor dem Gedanken, den es denkt, entzieht. Und eben das ist der Fall, wenn es sich aus einem bestimmten Verhältnis zur Welt selbst als Subjekt bewusst wird, da es sich als Subjekt, das wollend auf anderes aus einem bestimmten Verhältnis zur Welt

Bezug nimmt, nicht diesem Bewusstsein entziehen kann. Aus dieser Gewissheit unterscheide ich mich im Versuch, mich selbst zu bestimmen, nicht weiter als von demjenigen, das zuvor einen Gedanken gebildet hat, sondern trete zu mir als Subjekt in ein Verhältnis, das auch dann nicht kollabieren kann, wenn ich feststelle, dass ich auf ein bestimmtes Verhältnis zur Welt nicht festgelegt werden kann, da das Bewusstsein bleibt, auf anderes wollend Bezug zu nehmen, ohne in der darin liegenden Bestimmtheit von mir als Subjekt aufzugehen.

Ohne kollabieren zu können, kann das Verhältnis, in dem sich das Subjekt aus einem bestimmten Verhältnis zur Welt einsichtig wird, näher so beschrieben werden, dass es sich von sich in einem bestimmten Verhältnis zur Welt als dasjenige unterscheidet, das sich in diesem Verhältnis feststellt und als solches nicht auf die Bestimmtheit festgelegt ist, in der es sich vorfindet. Dadurch wird es ihm möglich, sich in dem, wie es sich aus einem Verhältnis zur Welt auf Nichtgedanken bezieht, selbst zu bestimmen und damit zu dem, was es will, wodurch dem Ausdruck, den ich bilde, in dem ein Nichtgedanke sichtbar wird, eine durch mich bestimmte Bezugnahme zugrunde liegt. Dabei macht es keinen entscheidenden Unterschied, ob ich weiter von der Bestimmtheit ausgehe, in der ich mir einsichtig werde, ob ich eine andere Bestimmtheit wähle oder eine „endgültige Entscheidung“ aufschiebe in der Hoffnung, irgendwann eine Bestimmtheit zu finden, von der ich ganz überzeugt wäre: in all diesen Fällen wird der weitere Umgang mit wirklichen Gegenständen ein Umgang sein, für den ich aufgrund der Einsicht in seine Möglichkeit verantwortlich bin.

27. Der Wille als Stellungnahme zur Welt und wirklichen Gegenständen

Der Versuch, der mit dieser Auffassung des Sinns des Lebens im Zusammenspiel mit dem Willen unternommen wurde, kann zumindest in seiner Absicht in Abgrenzung zu einem Problem näher beschrieben werden, das Wittgenstein in einem Tagebucheintrag diskutiert, der auf den 4.11.1916 datiert ist und in dem es zunächst heißt:

Ist der Wille eine Stellungnahme zur Welt?
Der Wille scheint sich immer auf eine Vorstellung beziehen zu müssen.
Wir können uns z. B. nicht vorstellen, daß wir einen Willensakt ausgeführt hätten, ohne gespürt zu haben, daß wir ihn ausgeführt haben.
(...)

Es ist sozusagen klar, daß wir für den Willen einen Halt in der Welt brauchen.
Der Wille ist eine Stellungnahme des Subjekts zur Welt.
Das Subjekt ist das wollende Subjekt.⁴⁹

An dieser, den Eintrag einleitenden Überlegung erscheint bemerkenswert, dass Wittgenstein zwischen einer „Stellungnahme zur Welt“ und einem „Halt in der Welt“ unterscheidet, den ein Wille bräuchte, da er anders nicht vorstellbar wäre. Am Ende des Eintrags kehrt diese Unterscheidung wieder, wenn es heißt:

Es scheint nämlich durch die Betrachtung des Wollens, als stünde ein Teil der Welt mir näher als ein anderer (was unerträglich wäre).
Aber freilich ist es ja unleugbar, daß ich in einem populären Sinne gewisses tue und anderes nicht tue.
So stünde also der Wille der Welt nicht äquivalent gegenüber, was unmöglich sein muß.⁵⁰

Eine Möglichkeit, diese Stelle zu deuten, kann darin gesehen werden, dass die Unmöglichkeit, von der Wittgenstein am Ende spricht, darin liegt, dass, wenn der Wille sich in der Weise äußert, in der ich manches mit einem Gegenstand *in der Welt* „tue und anderes nicht“, der Wille scheinbar zwischen Teilen der Welt einen Unterschied macht, den er nicht machen könnte, wäre er richtig als „Stellungnahme des Subjekts zur Welt“ aufgefasst, nicht als Stellungnahme zu einzelnen Gegenständen. Der Versuch, der mit dem Aufweis eines Sinns des Lebens unternommen wurde, könnte hinsichtlich dieses Problems insofern vermitteln, als mit ihm gezeigt werden kann, dass der Umgang mit wirklichen Gegenständen nicht der Annahme einer Stellungnahme des Subjekts zur Welt widerspricht, insofern er durch sie als Annahme eines bestimmten Verhältnisses des Subjekts zur Welt begründet ist. Man kann in diesem Sinne auch sagen, dass das, was sich in einem bestimmten Umgang zeigt, in seiner Bestimmtheit in einer Stellungnahme des Subjekts zur Welt gründet, sodass der Wille, der sich in der Bezugnahme auf jeweilige Nichtgedanken äußert, in einer Fortsetzung jener Bestimmung des Willens zu suchen ist, die aus seinem Verhältnis zur Welt und in diesem Sinne aus einer „Stellungnahme zu ihr“ hervorgeht.

Zu vermuten ist, dass damit das, was Wittgenstein „unerträglich“ erscheint, noch nicht berührt ist, was sich daraus ergibt, dass nach Wittgenstein „»glücklich sein«⁵¹ bedeutet, in Übereinstimmung mit der Welt zu leben. Würde nun der Wille nicht als „Stellungnahme des Subjekts zur Welt“, sondern zu jeweiligen Gegenständen gefasst, würde Teilen der Welt ein Vorzug vor anderen

---

⁴⁹ Wittgenstein 2014, S. 182.

⁵⁰ Ebd., S. 183f.

⁵¹ Ebd., 169.

gegeben, was verhindert, dass ich „in Übereinstimmung (...) mit der Welt [lebe, I. K.].“ Wäre also einem Teil der Welt durch den Willen ein Vorzug gegeben, würde ein Subjekt daher nicht in Übereinstimmung mit der Welt leben, darum nach Wittgenstein auch nicht glücklich sein können. In welchem Sinne diese Intuition Wittgensteins etwas trifft und wie ihr entsprochen werden kann, wird noch zu zeigen sein. Ein Hinweis ist aber schon hier dadurch zu geben, dass nach der hier vertretenen Auffassung jene „Stellungnahme des Subjekts zur Welt“, die das Glück, das Wittgenstein vermutlich vor Augen steht, ermöglicht, mit einem „wahren Sinn“ denkbar würde, der es dem Subjekt ermöglicht, auf ihm und den Nichtgedanken angemessene Weise auf Nichtgedanken Bezug zu nehmen.

28. Ich als scheinbarer Sinn des Lebens

Zunächst ist aber noch darauf zu reflektieren, dass, wenn es für mich möglich ist, mich in meinem Verhältnis zur Welt so oder anders zu bestimmen, es möglich erscheinen könnte, mich als dasjenige anzusehen, das dieses Verhältnis begründet, was sich in einfacher Form auch in der zu Beginn aufgerufenen Auffassung ausdrückt, jede und jeder könne und müsse sich den Sinn des Lebens selbst geben, da in dieser Auffassung der Sinn als durch ein Subjekt zu bestimmendes und begründetes gefasst ist. Wenn es sich so verhielte, wäre von einer „Heimatlosigkeit“ des Subjekts nicht weiter zu sprechen, wenn „Heimatlosigkeit“ i. S. Hindrichs‘ als Fehlen einer Begründung gedeutet werden kann, da das Subjekt, indem es sich selbst in seinem Verhältnis zur Welt bestimmte, selbst als Subjekt in diesem Verhältnis und mit ihm in dem, was es ist, begründen könnte. Diese Meinung übersieht aber, dass auch dies eine Bestimmung von mir aus einem Verhältnis zur Welt bedeutet, mit der ich als dasjenige gefasst werde, das sein Verhältnis zur Welt selbst bestimmt. Auch diese Bestimmung verdankt sich entsprechend der Möglichkeit, mich in einem Verhältnis zur Welt selbst zu bestimmen, die ich nur habe, weil ich in keinem durch mich bestimmten Verhältnis aufgehe. Das zeigt sich an der Bestimmung von mir als demjenigen, der sich in seinem Verhältnis zur Welt selbst bestimmt, daran, dass auch diese Bestimmung nur behauptet, aber wie jede andere ohne Begründung ist, da nichts und niemand dafür einsteht, dass ich mir „in Wahrheit“ den Sinn selbst gebe. Die Fragwürdigkeit eines jeden bestimmten Sinns wird durch die Annahme von mir als demjenigen, der sich selbst bestimmt, daher nur verdeckt, nicht gelöst.

Daraus folgt, dass ich mich zu dem, was ich will, zwar selbst bestimmen kann, jede dieser Bestimmungen aber dadurch, dass ich mich ihr zugleich entziehe, stets fragwürdig bleibt, sodass ich mir die Frage nach einem „wahren Sinn“, der mich in meinem Verhältnis zur Welt auf nicht fragwürdige Weise begründen würde, auch nicht beantworten kann. Ich kann daher mein Verhältnis zur Welt hinsichtlich seiner zunächst vorgefundenen Bestimmtheit zu einer anderen fragwürdigen Bestimmtheit modifizieren, aber darüber komme ich aus mir nicht hinaus. Daran zeigt sich *zum einen*, dass ich in dem, wie ich mich auf Nichtgedanken beziehe und mit ihnen umgehe, zwar frei bin, insofern ich mich selbst zu einer Bezugnahme bestimmen kann, *zum anderen* aber auch, dass ich über mein Verhältnis zur Welt insofern nicht verfüge, als ich mir dieses Verhältnis nicht in einer Weise erschließen kann, die nicht fragwürdig, sondern mir als Subjekt, das nicht auf eine Bestimmtheit festzulegen ist, angemessen wäre. Meine Freiheit bleibt daher insofern ohne Konsequenz, als alles, was ich aus mir aus meiner Freiheit mache, stets fragwürdig bleibt.⁵²

29. Ein Dialog mit Kierkegaards *Krankheit zum Tode*

Das Verhältnis zu mir, aus dem ich mich in meinem Verhältnis zur Welt selbst bestimme, erlaubt es daher zwar nicht, mich in einem Verhältnis zur Welt zu erschließen, das nicht wiederum fragwürdig wäre, es erlaubt es aber, eine andere Auffassung des Subjekts zu vertreten als jene, die am Ende der Überlegung zum

---

⁵² Eine Stellungnahme zur Debatte um die Frage nach dem Sinn des Lebens innerhalb der Philosophie ist an diesem Punkt zwar nicht möglich, auch weil diese Überlegung zunächst die Entwicklung einer eigenen Position zum Ziel hat, sodass sie sinnvollerweise auch erst im Anschluss an ihre Darstellung mit anderen Positionen diskutiert werden kann. Dennoch kann hier mit Thomas Nagel zumindest auf eine prominente Stimme in der aktuellen Debatte Bezug genommen werden, der die Position vertritt, dass ein „natürliches Eigeninteresse samt unserer Fähigkeit, die Maßlosigkeit dieses Interesses zu erkennen (...), uns endgültig absurd werden [lässt, I. K.] – wenn wir uns auch ein gewisses Maß an Vermittlung des Subjektiven und des Objektiven abringen können, indem wir die beiden Standpunkte einander annähern. Die Kluft zwischen ihnen bleibt einfach zu groß, um von einem Wesen, das in einem unrestringierten Sinne Mensch ist, lückenlos geschlossen werden zu können.“ (Nagel 2012, S. 385f.) Entsprechend führt für Nagel die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens auf seine Absurdität. In einer freilich in dieser Form noch zu einfachen Replik könnte aus der hier entwickelten Perspektive das „Eigeninteresse“ mit einem durch mich bestimmten Willen enggeführt werden, das „Objektive“ mit der Möglichkeit, die jeweilige Bestimmung meines Willens aus der Betrachtung herauszurechnen. In Grundzügen entspricht letzteres der Auffassung, die zu Beginn entwickelt wurde. Die „Objektivität“ wäre dem Bisherigen gemäß daher auch ein Ausdruck meines Willens, zu dem ich mich bestimmen kann, sodass an diesem Punkt das eigentliche Problem der Vermittlung noch nicht im Blick ist. Das Problem der Vermittlung ergibt sich aus Sicht dieser Überlegung vielmehr aus der Frage, wie ich als auf keine Bestimmtheit festzulegender dennoch als bestimmter Teil der Welt sprechend in ein Verhältnis zu anderen Teilen der Welt treten kann. Von hier aus ist die Frage nach einem Sinn des Lebens zu beantworten.

Erfassen wirklicher Gegenstände vertreten werden musste, der gemäß ich stets in der Bildung sprachlicher Ausdrücke, in denen Nichtgedanken als wirkliche Gegenstände sichtbar werden, zerrissen bin, und sie liegt darin, dass es mit dem Verhältnis von mir, aus dem ich mich in meinem Wollen selbst bestimme, denkbar werden könnte, mich auch unabhängig von einem nur möglichen und darum fragwürdigen Verhältnis zur Welt zu behaupten. Um diese mögliche Auffassung nachzuvollziehen, kann im Folgenden auf eine Untersuchung Kierkegaards in der *Krankheit zum Tode*⁵³ zurückgegriffen werden. Diesem Rückgriff liegt die Annahme zugrunde, dass zwischen den in der *Krankheit zum Tode* von Kierkegaard entwickelten Gedanken und der bisherigen Überlegungen eine Verwandtschaft besteht, die es erlaubt, das Bisherige durch Gedanken Kierkegaards dahingehend anzureichern, dass von einem Subjekt unabhängig von der Welt gesprochen werden kann. Da die Auseinandersetzung mit Kierkegaard von diesem systematischen Interesse geleitet ist, ist schon vorab darauf hinzuweisen, dass mit ihr nicht der Anspruch erhoben werden kann, eine auch nur annähernd vollständige Interpretation Kierkegaards vorzulegen, wie auch eine Klärung schwieriger Passagen bei Kierkegaard nicht zu leisten ist.

30. Das Subjekt und das Selbst in der *Krankheit zum Tode*

In einem ersten Schritt ist für die nachfolgende Überlegung die oben entwickelte Auffassung des Subjekts noch einmal herauszustellen, nach der das Subjekt in einem Verhältnis zu sich selbst zu denken ist, aus dem es sich in einer Bestimmtheit fasst, zugleich dieser Bestimmtheit aber als dasjenige, das sich in einer Bestimmtheit fasst, entzogen bleibt. In diesem Verhältnis verhalte ich mich zu mir selbst, ohne zu ihm einen „höheren Standpunkt“ einnehmen zu können, der darin bestünde, dass ich mich von ihm ausgehend in meinem Verhältnis zu mir und zur Welt auf eine Weise feststellen könnte, aus der ich mir nicht wiederum fragwürdig würde.

Diese Charakterisierung des Subjekts kann nun mit der Bestimmung des „Selbst“ Kierkegaards in der *Krankheit zum Tode* eingeführt werden, da auch Kierkegaard das „Selbst“ ausgehend von einem Verhältnis denkt. Das „Selbst“ ist aber nicht ein Verhältnis, „sondern dass sich das Verhältnis zu sich selbst

---

⁵³ Eine gelungene Auseinandersetzung mit der *Krankheit zum Tode*, die im Nachfolgenden nicht explizit angeführt wird, findet sich in Günter Figals Aufsatz *Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben*. (Figal 1984)

verhält⁵⁴. Darin scheint Kierkegaard nun einen Schritt über das Bisherige hinaus, insofern im Bisherigen das Subjekt bis zu einem Verhältnis entwickelt wurde, für das noch nicht gesagt werden konnte, dass sich dieses Verhältnis auch zu sich selbst verhält. Indes kann eben dies für die bisherige Charakterisierung des Subjekts in Anspruch genommen werden, da das Verhältnis, aus dem sich das Subjekt selbst bestimmt, ein Verhältnis ist, in dem es sich nicht zu anderem, sondern zu sich verhält. Darin also könnte die bisherige Überlegung der Bestimmung des Selbst Kierkegaard entsprechen.

Dass das Subjekt in diesem Verhältnis nicht als „höchster Punkt der Ordnung“ gefasst wird, ändert nun nichts an dem Umstand der Unselbstständigkeit, da das Subjekt in der Frage nach einem ihm angemessenen Verhältnis zur Welt weiter nach einer Begründung verlangt, sich aber nur selbst begründen könnte, könnte es sich aus einem „höheren Standpunkt“ selbst in seinem Verhältnis zu sich und zur Welt feststellen, was nicht der Fall ist. Insofern bleibt das Subjekt unselbstständig und seine Freiheit liegt allein darin, auf keine Bestimmtheit festgelegt zu sein. Kierkegaard spricht nun nicht von einer Begründung durch ein anderes, sondern davon, dass sich das Subjekt als

ein (...) Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, (...) entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein [muss, I.K.].
Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, dann ist das Verhältnis zwar das Dritte, doch dieses Verhältnis, das Dritte, ist dann wiederum ein Verhältnis und verhält sich zu dem, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.⁵⁵

Gesetzt zu sein kann mit dem bisherigen Ausdruck „Begründung“ zusammengedacht werden, insofern dasjenige, das die Möglichkeit des Subjekts begründet, auf Nichtgedanken Bezug zu nehmen, auch als jenes beschrieben werden kann, das es in das Verhältnis gesetzt hat, aus dem das Subjekt auf Nichtgedanken Bezug nimmt. Dass das Verhältnis ein „Drittes“ sei, kann mit der Beschreibung des Subjekts als eines Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält, eingeholt werden, da es als solches zwar nicht in einer „höheren Einheit“ ausgelöst werden kann, aber gerade aus diesem Verhältnis es selbst und darin nicht nur eine der beiden Seiten ist und im Hinblick auf beide Seiten ein Drittes. Dass es sich nicht als solches gesetzt oder begründet hat, ergibt sich daraus, dass es sich nicht selbst begründen oder feststellen kann, d. h. mit seiner Unselbstständigkeit, mit der sich zeigt, dass es sich zugleich zu einem anderen verhält, das es selbst gesetzt hat.

---

⁵⁴ KT, S. 13.

⁵⁵ Ebd., S. 14.

31. Verzweiflung und Unselbstständigkeit des Subjekts

Dass sich das Subjekt nicht selbst gesetzt haben und sich daher auch nicht selbst begründen kann, zeigt sich nach Kierkegaard nun auch daran, dass

zwei Formen von eigentlicher Verzweiflung möglich sind. Hätte sich das Selbst des Menschen selbst gesetzt, dann könnte nur von einer Form die Rede sein, der, nicht man selbst sein, sich selbst loswerden zu wollen; dagegen könnte nicht die Rede davon sein, dass man verzweifelt man selbst sein will. Diese Formel ist nämlich der Ausdruck für die Abhängigkeit des ganzen Verhältnisses (des Selbst), ist der Ausdruck dafür, dass das Selbst nicht durch sich selbst zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder sich darin befinden kann, sondern nur dadurch, dass es sich im Verhalten zu sich selbst zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.⁵⁶

Kierkegaards Rede von „Verzweiflung“ kann mit der im Vorherigen angeführten Fragwürdigkeit verbunden werden, von der im Zusammenhang mit einem „wahren Sinn“ oder jenem Verhältnis gesprochen wurde, in dem ich auf mir angemessene Weise in ein Verhältnis zur Welt treten kann. Die Angemessenheit bestünde, wäre das Verhältnis nicht in fragwürdiger Weise bestimmt. Die Fragwürdigkeit gründet darin, dass ich dort, wo von einem bestimmten Verhältnis ausgegangen wird, selbst in einer Bestimmtheit gefasst bin, der ich mich zugleich entziehe, und sie kann sich auf verschiedene Weise bemerkbar machen, wie beispielsweise schon dadurch, dass Zwecke jeweiliger Gegenstände in ihrer zunächst angenommenen Sicherheit zweifelhaft werden. Eben diese Konfrontation mit einem solchen Zweifel, der mich in einem Selbstverständnis infrage stellt, kann als Verzweiflung bezeichnet werden.

Dadurch, dass ich mich einer Bestimmtheit von mir entziehe, bin ich nicht auf eine Bestimmtheit festzulegen, sodass es für mich denkbar ist, nicht ich selbst sein zu wollen, und hier kann nun in einem ersten Zug von Verzweiflung gesprochen werden, insofern ich, wenn ich nicht ich selbst sein will, an dem, wie ich mich vorfinde, verzweifle. Wäre ich nun selbstständig, wäre es für mich denkbar, mich in meinem Verhältnis zur Welt auf nicht fragwürdige Weise zu begründen, sodass ich aus mir die Möglichkeit hätte, mich so zu bestimmen, dass ich mir in dieser Bestimmtheit nicht fragwürdig würde. Daran, dass ich diese Möglichkeit nicht habe, sondern mich immer jeder Bestimmtheit entziehe, zeigt sich *zum einen*, dass ich nicht selbstständig bin. *Zum anderen* ist es für mich auch nur dadurch, dass ich mich nicht selbst begründen kann, denkbar, mich selbst

---

⁵⁶ Ebd.

zu wollen, so zwar, dass ich mich mit der Frage nach einem „wahren Sinn“ in einer nicht wiederum fragwürdigen Weise wollen kann. Dass sich mir im Willen, ich selbst zu sein, diese Frage stellen kann, ohne dass ich sie selbst beantworten könnte, kann als ein Ausdruck jener zweiten Verzweiflung gedeutet werden, von der Kierkegaard spricht. Daraus ergibt sich auch, dass eine Lösung aus der Verzweiflung nur mit der Beantwortung der Frage nach einem „wahren Sinn“ denkbar ist, mit der in Kierkegaards Worten das Selbst zu „Gleichgewicht und Ruhe“ finden würde, wie auch immer man sich an diesem Punkt eine solche Lösung aus der Verzweiflung vorstellen kann.

32. Wille und Bewusstsein

Wenn die Darstellung des Subjekts als unselbstständiges Verhältnis nachvollziehbar ist, so lässt sich an ihr zeigen, dass sie in einer wesentlichen Hinsicht noch unvollständig sein kann, und zwar dann, wenn ein Subjekt das unselbstständige Verhältnis nachvollzieht, selbst aber aus einem bestimmten Verhältnis zur Welt seinen Alltag bestreitet, ohne sich darin fragwürdig zu werden. Dieser Umstand kann so beschrieben werden, dass ein entsprechendes Subjekt zwar einen analytischen Gehalt nachvollziehen kann, der im Anspruch steht, eine Darstellung seiner selbst zu sein, ohne aber sich selbst in diesem Gehalt wiederzufinden. Diese Möglichkeit besteht, weil das Klarwerden eines Gehalts, in dem sich ein Subjekt wiederfindet, nur denkbar ist, wo etwas klar werden kann, und das, was klar werden kann, kann auch klar werden, ohne dass sich jemand bewusst ist, zu sein, was ihm oder ihr klar gemacht wird. Entsprechend müssen nach Kierkegaard auch jene Erscheinungsformen der Verzweiflung, in denen sich ein Subjekt der Verzweiflung bewusst wird, „abstrakt zu ermitteln sein, indem man auf jene Momente reflektiert, aus denen das Selbst, als Synthese, besteht.“⁵⁷ Für Verzweiflung in dem vorgestellten Sinne macht das Bewusstsein aber, anders als bei anderen Sachverhalten, die auch abstrakt ermittelt werden können, einen entscheidenden Unterschied, insofern ich als Subjekt dasjenige bin, das den dargestellten Gehalt instanziiert und daher allein für die Geltung des Gehalts einstehen kann, was aber erst der Fall ist, wenn ich mir in dem dargestellten Gehalt selbst bewusst werde und selbst in jene Verzweiflung finde, von der gehandelt wird. Daher ist nach Kierkegaard

---

⁵⁷ Ebd., S. 31.

Verzweiflung vor allem unter der Bestimmung Bewusstsein zu betrachten; ob Verzweiflung bewusst ist oder nicht, das ist der qualitative Unterschied zwischen Verzweiflung und Verzweiflung. Begrifflich gesehen, ist freilich jede Verzweiflung bewusst; daraus folgt jedoch nicht, dass derjenige, in dem sie ist und der begrifflich richtig verzweifelt genannt werden muss, sich dessen bewusst ist. Solcherart ist das Bewusstsein entscheidend. Überhaupt ist Bewusstsein, das heißt Selbstbewusstsein, im Verhältnis zum Selbst das Entscheidende. Je mehr Bewusstsein, um so mehr Selbst; je mehr Bewusstsein, um so mehr Wille, je mehr Wille, um so mehr Selbst. Ein Mensch, der gar keinen Willen hat, ist kein Selbst; doch er hat auch um so mehr Selbstbewusstsein, je größer sein Wille ist.⁵⁸

In dieser dichten Passage, mit der das Kapitel zu den Erscheinungsformen der Verzweiflung eingeleitet wird, liegt vieles im Dunkeln und wird wohl auch im weiteren Verlauf nicht wirklich aufgeklärt werden können. Daher soll auch hier das systematische Interesse in den Vordergrund gestellt werden und an den Überlegungen namhaft gemacht werden, was und in welchem Sinne für die bisherige Überlegung an dieser Ausführung relevant ist.

Aus dem systematischen Interesse wird entscheidend sein, klarzumachen, worin der „qualitative Unterschied zwischen Verzweiflung und Verzweiflung“ liegt, der durch das Bewusstsein bewirkt wird, und worauf diese Unterschiede führen. Dass Kierkegaard in diesem Zusammenhang von „Willen“ und „mehr Willen“ sprechen kann, kann aber schon aus dem Bisherigen in einem ersten Zug dadurch erläutert werden, dass der Wille als Bezugnahme eines Subjekts zunächst in einer Bestimmtheit verhaftet ist, zu der sich ein Subjekt zwar selbst bestimmen kann, aber noch nicht selbst bestimmt hat. Er bleibt darin unter seinen Möglichkeiten, die sich erst mit dem Bewusstsein öffnen, nicht auf ein bestimmtes Verhältnis festgelegt zu sein, sodass mit einem „Mehr“ an Bewusstsein ein „Mehr“ an Willen verknüpft ist, wenngleich diese unterkomplexe Bestimmung aus dem Bisherigen durch die weiteren Gedanken Kierkegaards noch zu entwickeln sein wird.

Entscheidend ist dafür, dass, wenn ich als Instanz für die Geltung des Gehalts der Überlegung einstehe, auch die Begründung der weiteren Überlegung darin zu suchen ist, dass ich mir in dem dargestellten Gehalt selbst bewusst werde, denn nur wenn ich mir in der Darstellung selbst bewusst werde, kann der dargestellte Gehalt Geltung beanspruchen. Daraus ergibt sich für die nachfolgende Darstellung, dass ihre Begründung von jeder und jedem selbst herzustellen ist, dadurch, dass sie oder er sich in ihr findet.

---

⁵⁸ Ebd.

33. Ich im Bewusstsein eines zweckhaften Gegenstandes

Um die bisherigen Überlegungen mit Gedanken Kierkegaards zu präzisieren, ist nun der Beginn der bisherigen Überlegung mit dem Beginn der Ausführungen Kierkegaards zu den Erscheinungsformen der Verzweiflung für das Bewusstsein engzuführen. Dafür ist bedeutsam, dass ein Subjekt zunächst einem Zweck gemäß mit bestimmten Gegenständen umgeht, ohne sich der Begründung jeweiliger Zwecke durch einen Sinn bewusst zu sein. Die Zwecke der Gegenstände bestimme ich nicht selbst, sondern übernehme sie unbefragt, wenn ich dazu erzogen werde, auf diese und keine andere Weise mit ihnen umzugehen. Wenn ich dann ihren Zwecken gemäß über Gegenstände spreche und mit ihnen umgehe, nehme ich eine bestimmte Stelle innerhalb einer zweckhaften Ordnung als bestimmter, zweckhafter Gegenstand unter anderen ein. Als zweckhafter Gegenstand unter anderen erscheine ich etwa, wenn ich in einem Seminar als Student oder Studentin meiner Bestimmtheit gemäß spreche und mich verhalte, wie ich als zweckhafter Gegenstand als Kunde in einem Supermarkt einkaufen kann oder in der Küche Essen zubereiten, und solange ich zu meinem Zweck innerhalb der Ordnung nicht durch mein Verhalten und Sprechen in Widerspruch trete, bleibe ich in eben dieser Bestimmtheit.

Dem widerspricht nicht, dass ich, um mich in die Ordnung bestimmter Gegenstände einzufügen, schon als erfassendes Subjekt jener Gegenstände gedacht werden muss, mit denen ich Umgang habe und darum als eines, das nicht ein Teil der Ordnung ist, da ich auch als solches vollständig erst mit Rücksicht auf mein Verhältnis zur Welt gefasst bin, aus dem ich auf bestimmte Weise auf Nichtgedanken Bezug nehme. Wenn ich aus einer bestimmten Bezugnahme nun als Gegenstand unter anderen bestimmt bin, so gilt für mich nur abstrakt, dass ich nicht ein Teil der Ordnung bin. Es äußert sich darin, dass die zweckhafte Ordnung, in die ich mich einfüge, für mich prinzipiell nur eine mögliche ist. Solange sich mir diese Möglichkeit aber nicht erschließt, bin ich vor meinem Bewusstsein ein Teil der Ordnung und als solcher füge ich mich in sie, indem ich einem jeweiligen Zweck gemäß spreche und mich verhalte.

In diesem Fall kann nun mit Kierkegaard gesagt werden, dass ich ein „zusätzliches Etwas im Umkreis der Zeitlichkeit und der Weltlichkeit [bin, I. K.], in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Anderen (...).“ Aus diesem Zusammenhang nehme ich auf bestimmte Weise auf die anderen Gegenstände Bezug und folge darin in meinem Wollen einer mir vorgegebenen Bestimmtheit, weshalb von einem selbstbestimmen Wollen noch keine Rede sein kann. Ich

hänge stattdessen „unmittelbar mit dem Anderen zusammen, wünschend, begehrend, genießend usw.“⁵⁹ Mit Rücksicht darauf, dass ich nicht darin aufgehe, ein bestimmter Gegenstand zu sein, kann hier von mir mit Kierkegaard als einem „Unmittelbaren (insofern denn Unmittelbarkeit in der Wirklichkeit ganz ohne jede Reflexion vorkommen kann)“⁶⁰ gesprochen werden.

Die Einschränkung, in der von einem „Unmittelbaren“ zu sprechen ist, ergibt sich daraus, dass ich nur ein solcher wäre, wenn ich über meinen und die Zwecke der Gegenstände kein Bewusstsein hätte. Zwar kann auch für das Bewusstsein um meinen und die Zwecke anderer Gegenstände insofern ein Unterschied gemacht werden, als, mir der Zwecke bewusst zu sein, noch nicht bedeutet, auch ein Bewusstsein über ihre Möglichkeit zu haben, sodass ich auch im Bewusstsein der Zwecke nicht zwingend in meinem Wünschen, Begehren und Genießen gehindert würde. Das wäre erst der Fall, wenn ich ihre Möglichkeit einsehen würde und dadurch in Zweifel über einen jeweiligen Zweck geriete. Da die Einsicht in die Möglichkeit mit dem Bewusstsein über die Zwecke aber schon denkbar wäre, wäre mit diesem Bewusstsein schon eine Reflexion zwischengeschaltet, die mich aus dem unmittelbaren Wünschen, Begehren und Genießen herausnehmen würde. Ob nun das Fehlen eines solchen Bewusstseins überhaupt denkbar ist, erscheint unklar, da für einen wirklich „Unmittelbaren“ auch die Rede von einer zweckhaften Bestimmtheit nicht nachvollziehbar sein könnte, sodass, wenn die Überlegung nachvollziehbar ist, die, die sie nachvollziehen, schon nicht mehr in diesem Sinne unmittelbar sein können. Denkbar erscheint es aber, sich aus dem Bewusstsein einer zweckhaften Bestimmtheit als Gegenstand einen Zustand zu rekonstruieren, in dem man ohne dieses Bewusstsein war. Von mir in dieser Rekonstruktion könnte dann als einem „Unmittelbaren“ gesprochen werden und von einem in dieser Weise „Unmittelbaren“ kann man als einem solchen sprechen, dessen Bewusstsein das Bewusstsein eines zweckhaften Gegenstandes ist, der nicht um seine Bestimmtheit, geschweige denn um die Möglichkeit seiner Bestimmtheit weiß.

34. Der Anstoß zur Reflexion

Da für diesen Zustand meines Bewusstseins nicht einmal von einem Bewusstsein von mir als in diesem Bewusstsein Befangenen ausgegangen werden kann, erscheint es ausgeschlossen, dass ich mich selbst aus diesem Zustand

---

⁵⁹ Ebd., S. 58.

⁶⁰ Ebd., S. 57f.

herauslöse und ihn mir als einen Zustand meines Bewusstseins bewusst mache. Ich bleibe in diesem Bewusstsein daher zunächst im Wünschen, Begehren und Genießen. Was die Lösung aus diesem Bewusstsein ermöglicht, muss entsprechend von außen kommen. Und so beschreibt Kierkegaard die mögliche Entfaltung des Bewusstseins so, dass sie dadurch ausgelöst wird, dass dem Selbst etwas

widerfährt (...), es stößt ihm etwas zu (zu-stoßen) (...); auf andere Weise kann es hier nicht geschehen, weil das Selbst keine Reflexion in sich hat (...). Der Unmittelbare wird »durch einen Schlag des Schicksals« dessen beraubt, was sein Leben ausmacht, oder, sofern er doch ein bisschen Reflexion in sich hat, jenes Teils davon, an dem er besonders hängt, kurz, er wird unglücklich, wie er es nennt, das heißt, die Unmittelbarkeit in ihm bekommt einen solchen Knacks, dass sie sich nicht selber reproduzieren kann: Er verzweifelt.⁶¹

Worin ein „Schlag des Schicksals“, der ein Subjekt dessen beraubt, was sein Leben ausmacht, liegen könnte, kann aus dem Vorherigen dadurch klargemacht werden, dass zunächst auf den Sinn des Lebens zurückgekommen wird, aus dem sich ergibt, was das Leben eines jeweiligen Subjekts ausmacht. Ein solcher Sinn könnte etwa darin bestehen, so viel Geld wie möglich zu verdienen. Ohne Bewusstsein über diesen Sinn macht er sich darin bemerkbar, dass einem Subjekt Nichtgedanken hinsichtlich eines Zwecks sichtbar werden, der durch diesen Sinn begründet ist, wie es sich selbst hinsichtlich eines durch diesen Sinn begründeten Zwecks gemäß verhalten und dadurch als zweckhafter Gegenstand in die Ordnung der Nichtgedanken einordnen wird. Beispielsweise wäre es mir in diesem Falle nicht zweckgemäß, meine Schullaufbahn ohne Abitur zu beenden, da ich in diesem Fall kein Studium absolvieren könnte und meine Möglichkeiten, eine gut bezahlte Arbeit zu finden, beschränkt wären, wie mir manche Gegenstände wie z. B. Kunstwerke als geeignete Kapitalanlagen sichtbar werden, ihre Schönheit in einem strengen Sinne aber verschlossen bleiben kann usf.

Ein „Schlag des Schicksals“ bestünde für mich nun in einem Verlust, der mich in meinem zweckgemäßen Wünschen, Begehren und Genießen hindern würde. Nicht hindern würde mich, würde ich meine Küche verlieren, da ich zwar eine Küche brauche, um meinen Körper zu erhalten, aber nicht wesentlich ist, welche Küche es ist. Wesentlich wäre es aber, würde ich meine Arbeit oder eine Stellung verlieren, die auf eine Arbeit hinführt, die es mir erlaubt, meinem Zweck zu entsprechen. Einen solchen Schlag könnte es für mich beispielsweise

---

⁶¹ Ebd., S. 58.

bedeuten, würde ich feststellen, dass ich meinem Zweck als Studierender der Philosophie nicht gerecht werden könnte, da mit diesem Studium meine Chancen auf eine gut bezahlte Stellung nicht ohne weiteres gegeben ist. Ich finde mich darin in einer gegenständlichen Bestimmtheit vor, die mich in meinem Wünschen, Begehren und Genießen hindert und darüber kann ich verzweifeln. Dass diese Verzweiflung keine psychologische Reaktionsweise darstellt, ergibt sich daraus, dass der Grund meiner Verzweiflung in einem bestimmten Verhältnis zur Welt zu suchen ist, das den Zweck begründet, von dem ich nun merke, dass ich ihm als derjenige, als der ich mir mit dem Schlag des Schicksals einsichtig werde, nicht gerecht werden kann. Die Verzweiflung gründet darin in der Verfasstheit des Subjekts, die dem Subjekt aber mit dem Schlag des Schicksals nicht notwendig zur Einsicht kommen muss, da es in einem ersten Schritt nur darüber verzweifeln wird, nicht der Gegenstand zu sein, der es sein müsste, um seinem Zweck gerecht zu werden. Es identifiziert also jene Bestimmtheit, in der es sich als Gegenstand vorfindet und geht weiter davon aus, sich als zweckhafter Gegenstand verwirklichen zu können, nur nicht als dieser, sondern ein anderer. Während also ein dieser Art Verzweifelter erklärt,

er sei verzweifelt, zeigt er auf etwas, was kein Verzweifeln ist, und indessen findet die Verzweiflung ganz richtig hinter ihm, ohne sein Wissen statt. Das ist, als kehrte man dem Rathaus und Gerichtsgebäude den Rücken zu, zeigte geradeaus und sagte: »Da steht das Rathaus und Gerichtsgebäude.« Der Mensch hat Recht, sie stehen da – wenn er sich umdreht.⁶²

35. Ich, ein anderer Gegenstand

Aus der Verzweiflung darüber, als Studierender der Philosophie nicht ohne weiteres eine gut bezahlte Arbeit finden zu können, kann ich ein anderer sein wollen, etwa nicht weiter Studierender der Philosophie, sondern z. B. Studierender der Wirtschaftswissenschaften. Ich bleibe darin im Bewusstsein eines zweckhaften Gegenstandes, insofern ich mir nicht bewusst werde, kein Gegenstand zu sein, sondern nur ein anderer Gegenstand sein will. So drückt sich in diesem Wollen aus, dass ich den Grund meiner Verzweiflung nicht sehe.

Ohne Bewusstsein um den Grund meiner Verzweiflung bin ich mir nicht bewusst, nicht in der Bestimmtheit eines Gegenstandes aufzugehen, die mich als Subjekt verfehlt. Ich meine anders, meine Bestimmtheit in der Bestimmtheit eines Gegenstandes zu haben, die sich aus einem Verhältnis zu anderen Gegenständen ergibt. Als Subjekt ist mir jede Bestimmtheit eines Gegenstandes

---

⁶² Ebd., S. 59.

„äußerlich“, insofern sie zu mir als Subjekt, das sie herstellt, die Bestimmtheit eines anderen ist. Von der Bestimmtheit als Gegenstand kann daher für das Subjekt mit Kierkegaard als einem „Gewand“ gesprochen werden, in das es gekleidet ist, wenn es sich als bestimmter Gegenstand vorfindet. Der Wille, ein anderer Gegenstand zu sein, bedeutet in diesem Bild, dass sich ein Subjekt mit seinem Gewand verwechselt, dass es meint, sein Gewand zu sein und mit einem Wechsel des Gewands entsprechend ein anderes werden zu können. Auf Grund dieser Verwechslung ist ein derart Verzweifelter nach Kierkegaard

zumeist unendlich komisch. Man denke sich ein Selbst (...), und dieses Selbst kommt dann auf den Einfall, den Versuch zu unternehmen, ein anderes zu werden – als es selbst. Und doch liebt ein so Verzweifelter, dessen einziger Wunsch diese wahnsinnigste aller wahnsinnigsten Verwandlungen ist, er liebt die Einbildung, dass sich dieser Wechsel genauso leicht bewerkstelligen ließe wie das Anlegen eines anderen Gewands. Denn der Unmittelbare erkennt sich nicht selbst, er erkennt sich selbst ganz buchstäblich nur am Gewand, er erkennt (und hier ist wieder die unendliche Komik) den Besitz eines Selbst an der Äußerlichkeit.⁶³

Was mich in meinem Wünschen, Begehren und Genießen hindert, woran ich verzweifle, wenn ich daran verzweifle, als Gegenstand nicht meinem Zweck entsprechen zu können, ist meine Bestimmtheit als Gegenstand. Darin, nun ein anderer Gegenstand sein zu wollen, bin ich zwar schon einen ersten Schritt über die Unmittelbarkeit hinaus, insofern ich mich zu verschiedenen Bestimmtheiten von mir als Gegenstand verhalte und nicht weiter blind von einer Bestimmtheit ausgehe. Ich bleibe aber blind gegenüber dem Grund meiner Verzweiflung.

36. Eine erste Reflexion

Dass hinsichtlich der Blindheit gegenüber dem Grund meiner Verzweiflung in dem gewonnenen Bewusstsein ein Fortschritt zu dem vorherigen liegt, zeigt sich nach Kierkegaard darin, dass die Verzweiflung nicht „immer durch einen Stoß, durch ein Ereignis hervortritt, sondern durch die Reflexion in sich selbst veranlasst werden kann, so dass sie in solchem Fall nicht ein bloßes Leiden oder ein Unterliegen unter der Äußerlichkeit ist, sondern zu einem gewissen Grad Selbsttätigkeit, Handlung.“⁶⁴

Die Veranlassung wird dadurch möglich, dass ich, wenn ich einmal darauf gestoßen wurde, ein anderer sein zu wollen, ein anderer sein wollen kann, ohne dass es noch einen „Schlag des Schicksals“ bräuchte. Dadurch verhalte ich mich

---

⁶³ Ebd., S. 60.

⁶⁴ Ebd., S. 61.

zu mir in einer Bestimmtheit auch unabhängig von den äußeren Umständen, in denen ich mich vorfinde, da ich unabhängig von ihnen ein anderer sein wollen kann, wenngleich diese Unabhängigkeit nur eine relative ist, da das, was ich als ein anderer Gegenstand sein will, ebenso für mich als Subjekt ein äußerer Umstand ist.

Dass schon hier von Handlung gesprochen werden kann, könnte klar werden, wenn von Handlung wie im Vorherigen nicht allein in Bezug auf wahrnehmbare Verhaltensweisen gesprochen wird, sondern schon in Bezug auf die Bildung sprachlicher Ausdrücke aus einer bestimmten Bezugnahme eines Subjekts auf Nichtgedanken. In Bezug auf die jeweilige Bezugnahme kann das Subjekt tätig werden, insofern es sich zu einer jeweiligen Bezugnahme bestimmen kann. Sofern es an eine bestimmte Auffassung seines Verhältnisses zur Welt gehalten ist, ist sein Handlungsspielraum noch begrenzt, weshalb in einem vollen Sinne von einer Selbsttätigkeit oder Handlung erst zu sprechen ist, wenn sich ein Subjekt in seinem Verhältnis zur Welt selbst bestimmt. Aber auch ohne dass sich ein Subjekt selbst in seinem Verhältnis zur Welt bestimmt, kann schon von Handlung gesprochen werden, da sich ein Subjekt nur dadurch anders denken kann, dass es in dem, worin es sich vorfindet, nicht aufgeht. An dem Punkt, an dem die bisherige Untersuchung steht, macht sich dies darin bemerkbar, dass ein Subjekt ein anderer Gegenstand sein wollen kann, was nicht denkbar wäre, würde es darin aufgehen, ein bestimmter Gegenstand zu sein. Insofern macht es schon darin, ein anderer Gegenstand sein zu wollen, von der Möglichkeit, selbsttätig zu sein, Gebrauch, die es als Subjekt hat, wenn es ein anderer sein will, sodass schon hier von Handlung gesprochen werden kann, wenngleich nur „zu einem gewissen Grad“. Und weil sich das Subjekt in diesem Wollen schon in einem ersten Schritt aus jener Bestimmtheit löst, in der es sich zunächst vorfindet, kann Kierkegaard sagen, dass schon mit diesem „gewissen Grad von Reflexion in sich jener Aussonderungsakt [beginnt, I. K.], in dem das Selbst auf sich selbst als wesentlich verschieden von der Umwelt und der Äußerlichkeit und ihrer Einwirkung auf es aufmerksam wird. Aber [eben, I. K.] nur bis zu einem gewissen Grad“⁶⁵, denn auch wenn ich mich nun zu verschiedenen Möglichkeiten verhalte, bleibe ich noch in dem Bewusstsein eines zweckhaften Gegenstandes.

---

⁶⁵ Ebd., S. 62.

37. Die Unabhängigkeit von äußeren Umständen

Aus dem Bewusstsein, ein anderer sein zu wollen, mit dem ich noch nicht mich als Subjekt, sondern mich in einer anderen Bestimmtheit eines Gegenstands will, liegt die Möglichkeit, einen Schritt über dieses Bewusstsein hinauszugehen, indem ich mir bewusst werde, dass ich in den verschiedenen Vorstellungen verschieden gedacht werde und daher in den verschiedenen Vorstellungen dasselbe bin. Ich kann in diesem Sinne bemerken, dass ich sowohl Studierender der Philosophie bin wie der, der ich sein will, wenn ich Studierender der Wirtschaftswissenschaften werden will, usf. Ich bin mir bewusst, durch eine andere Bestimmtheit kein anderer zu sein und aus diesem Bewusstsein komme ich nicht mehr „auf den lächerlichen Einfall, ein anderer sein zu wollen“⁶⁶. Der Fortschritt liegt darin, dass ich mich aus diesem Bewusstsein in einer Bestimmtheit gegen äußere Umstände behaupten kann, wenn diese verhindern, dass ich meine Bestimmtheit in ihnen verwirkliche. Ich kann mit anderen Worten warten, dass sich die Umstände ändern. Hier kann mit Kierkegaard gesagt werden, dass es mir ergeht wie

einem Mann in Bezug auf seine Wohnung (...), wenn sie ihm durch Rauch oder aus welchem Grund auch immer verleidet wird; er verlässt sie, ohne jedoch auszuziehen, ohne eine neue Wohnung zu mieten, er betrachtet die alte weiterhin als seine Wohnung; er rechnet damit, dass die Misslichkeit vorübergeht. So mit dem Verzweifelten. Solange die Schwierigkeit anhält, wagt er nicht, wie es mit besonderer Prägnanz heißt, zu sich selbst zu kommen, will er nicht er selbst sein; aber das geht wohl vorüber, das ändert sich vielleicht, die dunkle Möglichkeit wird wohl vergessen. So lange kommt er sozusagen nur dann und wann bei sich selbst zu Besuch, um nachzusehen, ob die Veränderung eingetreten sei. Und sobald sie eingetreten ist, zieht er wieder nach Hause zurück, »ist wieder er selbst«, wie er sagt, was aber nur besagen will, dass er anfängt, wo er aufgehört hatte – er war also bis zu einem gewissen Grad ein Selbst, und mehr wurde er auch nicht.⁶⁷

Das Bild kann auf mich als Studierenden der Philosophie so angewendet werden, dass ich als jemand, der dazu bestimmt ist, viel Geld zu verdienen, einsehe, für den Moment dieser Bestimmtheit aufgrund der Umstände nicht gerecht werden zu können, ohne aber ein anderer sein zu wollen. Ich versuche stattdessen, mit den Umständen umzugehen und prüfe hin und wieder, ob die Umstände sich dahingehend geändert haben, dass ich meinem Zweck entsprechen kann. Wenn ich nach meinem Studium dann eine gut bezahlte Arbeit gefunden habe, kann

---

⁶⁶ Ebd., S. 63.

⁶⁷ Ebd.

ich sagen, dass ich mit dieser Anstellung nun ganz ich selbst bin. Aber auch dann, wenn es mir nicht gelingt, in Umstände zu finden, in denen ich „ganz ich selbst“ bin, liegt in diesem Bewusstsein der entscheidende Fortschritt, dass ich mich unabhängig von den konkreten äußeren Umständen in einer Bestimmtheit behaupte, wenngleich das, worin ich mich zunächst behaupte, weiter die mir als Subjekt unangemessene Bestimmtheit eines zweckhaften Gegenstandes ist. Derjenige, der sich in diesem Bewusstsein bewegt,

wird nicht mehr so apoplektisch vom Schlag getroffen wie der Unmittelbare, er versteht mit Hilfe der Reflexion, dass er vieles verlieren kann, ohne das Selbst zu verlieren; er macht Zugeständnisse, er ist dazu imstande, und warum? Weil er sein Selbst zu einem gewissen Grad von der Äußerlichkeit abgetrennt hat, weil er eine dunkle Vorstellung davon besitzt, dass es doch etwas Ewiges im Selbst geben muss. Trotzdem kämpft er auf solche Art vergeblich; die Schwierigkeit, auf die er gestoßen ist, verlangt einen Bruch mit der gesamten Unmittelbarkeit, und dazu fehlt es ihm an Selbstreflexion oder ethischer Reflexion, ihm fehlt das Bewusstsein eines Selbst, das man durch die unendliche Abstraktion von allem Äußerlichen gewinnt, dieses, im Gegensatz zum bekleideten der Unmittelbarkeit, nackte, abstrakte Selbst, das die erste Form des unendlichen Selbst darstellt, und das Vorwärtstreibende in dem gesamten Prozess, wodurch ein Selbst sein wirkliches Selbst mit allen Schwierigkeiten und Vorzügen unendlich übernimmt.⁶⁸

An diesem Punkt muss eine Erläuterung der Begriffe „Ewigkeit“ und „Unendlichkeit“ noch ausgeklammert werden. Was an der Darstellung aber aufgezeigt werden kann, sind die „Schwierigkeiten“, auf die das Selbst oder Subjekt stößt, wenn es sich in einem ersten Zug von den äußeren Umständen unabhängig gemacht hat. Die Schwierigkeiten bestehen darin, dass es zwar insofern von den Umständen unabhängig ist, dass es kein anderes sein will, aber doch noch abhängig dadurch, dass es durch die Annahme, ein zweckhafter Gegenstand zu sein, die richtigen Umstände braucht, um von sich sagen zu können, es selbst zu sein. Ich bin darum nicht ohne äußere Umstände, nicht „nackt“, sondern auf jene Umstände verwiesen, in denen ich meine, meiner zweckhaften Bestimmung entsprechen zu können. Und wenn „ethisches Handeln“ in aller Unschärfe als ein Handeln aufgefasst werden kann, für das die Freiheit des Subjekts, sich zu seinem Handeln selbst zu bestimmen, ein wesentliches Moment darstellt, so ergibt sich für das Subjekt, dass es ihm noch an jener Reflexion fehlt, die es aus der Bestimmung als zweckhaftem Gegenstand lösen würde, sodass Kierkegaard sagen kann, dass es dem Subjekt noch an „ethische[r] Reflexion“ fehlt.

---

⁶⁸ Ebd., S. 62f.

38. Eine blinde Tür „und dahinter ist nichts“

Bleibe ich im Bewusstsein, ein zweckhaft bestimmter Gegenstand zu sein, so ist, was ich will, wenn ich mir wünsche, ein anderer Gegenstand zu sein, nicht ich als Subjekt, weshalb Kierkegaard sagen kann, dass es sich auch hier um eine Form des „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“⁶⁹ handelt. Und da ich mir nicht einmal der Möglichkeit, die meine Bestimmtheit als Gegenstand begründet, bewusst bin, wird nach Kierkegaard in diesem Bewusstsein die „ganze Frage des Selbst im tieferen Sinn (...) zu einer Art blinden Tür im Hintergrund (...) [der, I. K.] Seele, und dahinter ist nichts.“⁷⁰

Die Frage nach dem „Selbst im tieferen Sinn“ kann mit der Frage nach einem „wahren Sinn“ gedeutet werden, die das Subjekt im Verhältnis zur Welt, nicht als Gegenstand im Verhältnis zu anderen Gegenständen betrifft. In dem Bewusstsein, ein Gegenstand unter anderen zu sein, stellt sich ihm diese Frage nicht. Ihm kann es im Gegenteil so scheinen, als könne es nur in einer entsprechenden Bestimmtheit sich selbst finden, weshalb ihm die Frage nach einer solchen Bestimmtheit als letzte Frage erscheinen kann. Da es aber kein Gegenstand ist, kann es hinter diese Frage zurückzugehen, sodass im Hintergrund dieser Frage eine „Art blinde Tür“ liegt und keine Wand. Dass hinter der „blinden Tür“ nichts sei, kann so gedeutet werden, dass sich hinter der Tür jenes Verhältnis findet, aus dem ich mich auf stets zweifelhafte Weise als Subjekt zu mir selbst verhalte und damit nicht „etwas“, sondern, wenn ein etwas gesucht wird, nichts.

Bleibt die Tür im Hintergrund eine „blinde Tür“, verbleibt ein Verzweifelter in der Auffassung, sich allein im Zusammenhang mit anderen Gegenständen selbst verwirklichen zu können. Er wird dann nicht weiter nach dem fragen, was ihm die Möglichkeit gibt, sich von äußeren Umständen unabhängig zu machen, er wird sich

nicht mehr nach innen [bewegen, I. K.], wie er es hätte tun sollen, um in Wahrheit ein Selbst zu werden. (...) [Stattdessen übernimmt er, I. K.], was er in seiner Sprache als sein Selbst bezeichnet, das will besagen, jene Fähigkeiten, jene Talente usw., die ihm vielleicht gegeben sind, all das übernimmt er jedoch mit der Richtung nach außen, zum Leben, wie es heißt, dem wirklichen, dem tätigen Leben; mit dem bisschen Reflexion in sich, das er in sich hat, geht er sehr vorsichtig um, er fürchtet, es könnte wieder nach oben kommen, das im Hintergrund.⁷¹

---

⁶⁹ Ebd., S. 61.

⁷⁰ Ebd., S. 63.

⁷¹ Ebd., S. 64.

Im Versuch, im „tätigen Leben“ das „Beste aus meinen Möglichkeiten zu machen“, um „mit der Zeit“ jene Stelle zu finden, die mir unter den Umständen, in denen ich lebe, offensteht, um mich als zweckhaften Gegenstand zu verwirklichen, blende ich ab, dass durch die Möglichkeit, mich unabhängig von äußeren Umständen zu behaupten, meine Bestimmtheit als zweckhafter Gegenstand selbst infrage gestellt ist. Und da diese Möglichkeit mich stets infrage stellen würde, ganz gleich, in welche Umstände ich mich einordne, fürchte ich sie. Ein möglicher Umgang mit dieser Furcht kann darin liegen, dass ich aus meiner Not eine vermeintliche Tugend mache, indem ich aus der fehlenden Möglichkeit, mich als dieser oder jener Gegenstand zu verwirklichen, den Schluss ziehe, dass es im Leben nicht darum geht, mich stur an eine Auffassung von mir zu klammern, sondern auf das einzulassen, was um mich herum passiert und mein Möglichstes zu tun, wobei ich akzeptieren müsse, nie ganz ich selbst sein zu können usf. Daraus resultiert eine „unendliche Komik“, denn ausgehend vom Selbst oder Subjekt betrachtet zeigt sich,

dass dieser in der Welt so sehr gepriesenen Lebensklugheit, dass all diese verdammte Fülle an guten Ratschlägen und klugen Redensarten und dieses »die Zeit abwarten« und »sich in sein Schicksal fügen« und »in Vergessenheit geraten lassen«, ideell verstanden, aus einer vollkommenen Dummheit resultiert, einer Dummheit in Hinblick darauf, wo die Gefahr eigentlich ist, was die Gefahr eigentlich ist. Doch diese ethische Dummheit ist wiederum das Entsetzliche.⁷²

39. Etwas Irdisches und das Irdische in toto

Wenn ich mich nicht in das „tätige Leben“ zerstreue, sondern den äußeren Umständen zum Trotz festhalte an meiner Bestimmtheit als dieser oder jener zweckhafte Gegenstand, bleibe ich zwar in der Verzweiflung. Hier besteht nun aber die Möglichkeit, dass das Selbst „mit unendlicher Leidenschaft und Phantasie über etwas Irdisches“⁷³, das verhindert, meinem Zweck zu entsprechen, derart verzweifelt, dass es

---

⁷² Ebd., S. 64f.

⁷³ Ebd., S. 68.

dieses Einzelne, dieses Etwas zum Irdischen *in toto* [macht, I. K.] (...). Also vergrößert das Selbst zuerst den wirklichen Verlust unendlich, und dann verzweifelt es über das Irdische *in toto*. Doch sobald dieser Unterschied (zwischen Verzweifeln über das Irdische und Verzweifeln über etwas Irdisches) wesentlich geltend gemacht werden soll, ist im Bewusstsein des Selbst auch ein wesentlicher Fortschritt gemacht.⁷⁴

Der wesentliche Fortschritt im Bewusstsein ergibt sich, wenn die Rede von dem „Irdischen *in toto*“ enggeführt wird mit der bisherigen Auffassung von der Welt, da von der Welt nur sinnvoll im Zusammenhang mit einem Subjekt zu reden ist, das nicht ein Teil der Welt ist. Daher kann auch nur eines, das nicht ein Teil der Welt ist, nicht nur über etwas, sondern das „Irdische *in toto*“ verzweifeln, sodass die Verzweiflung über das „Irdische *in toto*“ nicht für das Subjekt, sofern es sich als bestimmten Gegenstand auffasst, sondern nur für das Subjekt, insofern es kein Teil der Welt ist, denkbar wird. Wenn also eines über das „Irdische *in toto*“ oder die Welt verzweifelt, dann verzweifelt es nicht weiter als Gegenstand, sondern als Subjekt. Der Schritt, der zu diesem Bewusstsein führt, hebt bei der Verzweiflung über etwas Irdisches an, was den bisherigen Beispielen folgend etwa der Fall ist, wenn mein Zweck darin besteht, viel Geld zu verdienen und ich feststelle, mit meinem Abschluss in Philosophie keine Arbeit zu finden, die mir dies ermöglicht, und ich mich diesem Umstand zum Trotz in meiner Bestimmtheit behaupte. In diesem Bewusstsein bin ich noch wie alle anderen Gegenstände „eben das, was in Etwas, in das Einzelne auseinander fällt.“⁷⁵

Wenngleich die Begriffe „unendliche Leidenschaft und Phantasie“ hier nicht aufgeklärt werden können, könnte Fantasie in einer Annäherung als Fähigkeit begriffen werden, mich aus einer bestimmten Auffassung zu lösen und anders zu denken. In der Verzweiflung verwirklicht sich diese Möglichkeit, wenn ich zunächst über einen äußeren Umstand verzweifle, nun aber so, dass ich diesen Umstand mit allem äußeren gleichsetze, ihn zum „Irdischen *in toto*“ erkläre. Mag dies in der Sache auch nicht gerechtfertigt erscheinen, weil das, worüber ich verzweifle, noch bestimmte Umstände sind, so habe ich doch als Subjekt die Möglichkeit, mich abzuheben von der Welt und ich tue dies in der Verzweiflung über das „Irdische *in toto*“. In dieser Verzweiflung verzweifle ich nicht mehr allein daran, mich nicht in einem Umstand verwirklichen zu können, sondern an der Welt überhaupt, und mit dieser Verzweiflung kann sich mir dadurch, dass sie möglich ist, zeigen, dass ich mich nicht nur nicht als dieser oder jener, sondern überhaupt nicht als Gegenstand verwirklichen kann.

---

⁷⁴ Ebd., S. 68f.

⁷⁵ Ebd., S. 69.

40. Die Möglichkeit einer Erlösung

In dem Bewusstsein, mich nicht als Gegenstand in der Welt verwirklichen zu können, kann ich nun wiederum an der zweckhaften Bestimmtheit von mir als Gegenstand verzweifeln, nun aber nicht mehr daran, mich nicht als zweckhafter Gegenstand verwirklichen zu können, sondern in der Vorstellung gewesen zu sein, dass dies möglich wäre. Während mit Kierkegaard die vorherige Verzweiflung als Verzweiflung an meiner Schwäche, mich als zweckhafter Gegenstand zu verwirklichen, bezeichnet werden kann, so kann diese Verzweiflung nun so beschrieben werden, dass ich über meine Schwäche, mich als zweckhaften Gegenstand verwirklichen zu wollen, verzweifle. Während demnach zunächst die Verzweiflung

die der *Schwäche* war, so ist diese: *Verzweiflung über seine Schwäche* (...). Der Verzweifelte versteht selbst, dass es Schwäche ist, sich das Irdische so zu Herzen zu nehmen, dass es Schwäche ist, zu verzweifeln. Doch anstatt sich nun richtig von der Verzweiflung ab- und dem Glauben zuzuwenden, sich unter seiner Schwäche vor Gott zu demütigen, vertieft er sich in die Verzweiflung und verzweifelt über seine Schwäche. Dabei kehrt sich nun der gesamte Gesichtspunkt um, der Verzweifelnde wird sich seiner Verzweiflung jetzt deutlicher bewusst – dass er am Ewigen verzweifelt, über sich selbst verzweifelt, dass er so schwach sein konnte, dem Irdischen eine so große Bedeutung beizumessen, was für ihn nun verzweifelt der Ausdruck dafür wird, dass er das Ewige und sich selbst verloren hat.⁷⁶

Für eine Einordnung des „neuen Bewusstseins“ in die Überlegungen zum Sinn der Welt, das sich mit der Steigerung ergibt, sind ein paar Schritte zu gehen. Inwiefern im Zusammenhang mit der Verzweiflung von Schwäche gesprochen werden könnte, wurde bereits ausgeführt. Hier nun wird das Bewusstsein der Schwäche in Zusammenhang gebracht mit dem Ewigen und dem Verlust desselben. Wie „das Ewige“ i. S. Kierkegaards gedacht werden könnte, muss hier offenbleiben. In einer Annäherung erscheint es aber denkbar, das Ewige mit dem engzuführen, was als Sinn der Welt benannt wurde. Der Sinn der Welt ist der Sinn, der mein Verhältnis als Subjekt zur Welt bestimmt. Als solcher ist er nicht unter den wirklichen Gegenständen in der Welt zu finden, und wenn Zeit an Geschehnisse in der Welt geknüpft wird, so kann von dem Sinn der Welt als „Ewigem“ gesprochen werden.

Von einem Verlust des Ewigen im Zusammenhang mit einem Sinn kann gesprochen werden, wenn das Subjekt sich der Möglichkeit seiner Bestimmtheit bewusst wird, d. h. sich bewusst wird, in keiner Bestimmtheit aufzugehen, weder

---

⁷⁶ Ebd., S. 70.

jener als zweckhafter Gegenstand, noch jener, aus der es aus einem Verhältnis zur Welt als jener zweckhafter Gegenstand bestimmt war. Wenn dennoch von einem Verhältnis auszugehen ist, so liegt die Einsicht in den Verlust nicht darin, das Ewige gehabt zu haben, sondern ohne das Ewige zu sein, was zuvor mit der offenen Frage nach einem wahren Sinn ausgedrückt wurde. Dass sich die offene Frage stellt, ist durch die Spur im Subjekt begründet, die ihm zeigt, dass es zwar nicht als Gegenstand, aber als Subjekt eine Begründung haben muss. Dies kann ihm klar werden, wenn es sich als Subjekt bewusst wird, und wenn das der Fall ist, kann mit Kierkegaard davon gesprochen werden, dass „sich nun der gesamte Gesichtspunkt“ umkehrt, da das Subjekt erkennt, dass der Grund für die Verzweiflung nicht darin liegt, sich in seiner Bestimmtheit als Gegenstand nicht mit den Umständen in Übereinstimmung bringen zu können, sondern darin, als Subjekt ohne Begründung zu sein.

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die weiteren Konsequenzen, die nach Kierkegaard mit der Steigerung der Verzweiflung einhergehen, interpretieren. Nach Kierkegaard zeigt sich die Steigerung *erstens*

im Bewusstsein des Selbst; denn es ist unmöglich, ohne eine Vorstellung vom Selbst zu haben, dass es etwas Ewiges darin sei oder dass es etwas Ewiges in sich gehabt habe. Und um über sich selbst zu verzweifeln, muss sich der Mensch ja auch dessen bewusst sein, dass er ein Selbst besitzt; und darüber verzweifelt er, nicht über das Irdische oder etwas Irdisches, sondern über sich selbst.

Zweitens „gibt es hier ein größeres Bewusstsein davon, was Verzweiflung ist, denn Verzweiflung ist ganz richtig, das Ewige und sich selbst verloren zu haben.“ *Drittens* ist „[n]atürlich (...) auch das Bewusstsein, dass der eigene Zustand Verzweiflung ist, größer.“ *Viertens*

ist die Verzweiflung hier nicht nur ein Leiden, sondern eine Handlung. Denn wenn dem Selbst das Irdische genommen wird und der Mensch verzweifelt, dann hat es den Anschein, als ob die Verzweiflung vom Äußerlichen käme, obgleich sie doch allemal vom Selbst kommt; doch wenn das Selbst über diese seine Verzweiflung verzweifelt, dann kommt diese neue Verzweiflung vom Selbst, indirekt-direkt vom Selbst, als Gegendruck (Reaktion), im Unterschied zum Trotz, der direkt vom Selbst kommt.

Und *fünftens* „gibt es hier noch, obgleich in einem anderen Sinn, einen Fortschritt. Denn gerade wie diese Verzweiflung intensiver ist, ist sie in einem gewissen Sinne der Erlösung näher. Eine solche Verzweiflung ist schwer zu

vergessen, sie ist zu tief; doch in jedem Augenblick, da man die Verzweiflung offen hält, gibt es auch die Möglichkeit der Erlösung.⁷⁷

Die *erste* Konsequenz lässt sich mit dem Bisherigen so interpretieren, dass das Bewusstsein des Selbst oder Subjekts mit dem Bewusstsein einhergeht, durch ein anderes und nicht als Gegenstand begründet zu sein. Wenn er daran verzweifelt, diese Begründung nicht aus sich erschließen zu können, so verzweifelt er nicht über „Irdisches oder etwas Irdisches“, sondern über seine eigene Verfasstheit, d. h. in Kierkegaards Worten „über sich selbst“.

Die *zweite* Konsequenz besteht eben darin, dass ich, wenn ich in dieser Weise verzweifle, ein größeres Bewusstsein davon habe, was Verzweiflung ist, wenn die zu Beginn skizzierte Bewegung zwischen der notwendigen Bestimmtheit in einem Verhältnis zur Welt und ihrer Möglichkeit, in der ich mich als Subjekt zu mir verhalte, als Verzweiflung gedeutet wird.

Damit einher geht die *dritte* Konsequenz, dass das Bewusstsein größer ist, dass mein eigener Zustand Verzweiflung sei, wobei unter „meinem Zustand“ nicht ein Zustand i. S. einer vorgefundenen Situation zu verstehen ist, sondern meine Verfasstheit, der ich mir bewusst werde, und in diesem Bewusstsein zeigt sich mir, dass Verzweiflung für mich nicht einen möglichen Zustand bedeutet, der vorübergehen könnte, sondern gerade das ist, was mich in meiner Verfasstheit auszeichnet.

Als *vierte* Konsequenz beschreibt Kierkegaard, dass die Verzweiflung nun „indirekt-direkt vom Selbst, als Gegendruck (Reaktion)“ komme und eine Handlung sei. Handlung ist die Verzweiflung über seine Schwäche, insofern sie durch das Subjekt selbst bewirkt wird, das verzweifelt. Dass sie gleichwohl nur „indirekt-direkt“ von Subjekt kommt, als „Reaktion“, lässt sich so auffassen, dass das Subjekt, das darüber verzweifelt, sich als zweckhafter Gegenstand verwirklicht haben zu wollen, zwar nur darum daran verzweifeln kann, dass es selbst kein Gegenstand ist, und insofern kommt die Verzweiflung direkt vom Subjekt. Da sich das Subjekt in dieser Verzweiflung aber nicht selbst will, sondern über das verzweifelt, was aus dem, worin es sich findet, resultiert, ist sie noch eine indirekte Reaktion auf seine Verfasstheit.

Die *fünfte* Konsequenz beschreibt Kierkegaard so, dass die derart Verzweifelten in einem „gewissen Sinne der Erlösung näher“ seien. Was unter „Erlösung“ verstanden werden kann, ist hier nur vage zu antizipieren als Sich-zeigen eines „wahren Sinns“. Dieses Sich-zeigen ist dort nicht möglich, wo ich mich in einem bestimmten Sinn behaupte ohne Rücksicht auf seine Möglichkeit,

---

⁷⁷ Alle: Ebd., S. 71.

da ich mich hier vor der Möglichkeit eines anderen Sinns verschließe und damit auch vor der Möglichkeit eines „wahren Sinns“. Mag dies für gewöhnlich der Fall sein, so wird, wenn sich mir einmal gezeigt hat, dass jeder bestimmte Sinn prinzipiell nur ein möglicher ist, die Verzweiflung darüber so „tief“ greifen, dass ich schwerlich umhinkomme, mich noch über die Fragwürdigkeit eines bestimmten Sinns hinwegtäuschen zu können. Negativ erzwingt diese Verzweiflung so, dass ich mich in einem bestimmten Sinn beruhigen kann. Positiv kann ich mich in der Verzweiflung halten, d. h. darin halten, durch keinen bestimmten Sinn gefasst zu sein, wodurch ich mich für die Möglichkeit eines anderen Sinns offenhalte, der nicht in dergleichen Weise fragwürdig wäre. Wenngleich ich dadurch noch nichts über einen solchen Sinn sagen kann, so gilt doch, dass erst dadurch die Möglichkeit besteht, dass sich ein Sinn zeigt, sodass „in jedem Augenblick, da man die Verzweiflung offen hält, (...) es auch die Möglichkeit der Erlösung“ gibt.

41. Eine wirkliche Tür

Dass auch dieses Bewusstsein als ein verzweifelt „nicht ich selbst sein wollen“ zu fassen ist, ergibt sich daraus, dass für mich in diesem Bewusstsein noch die Möglichkeit besteht, mich vor ihm zu verschließen. Diese Möglichkeit wurde bereits mit der „blinden Tür“ antizipiert, hinter der sich nichts verbirgt. Dass sich hinter der blinden Tür nichts verbirgt, wurde so gedeutet, dass es für das Subjekt im Bewusstsein eines zweckhaften Gegenstandes seine fehlende Bestimmtheit als Gegenstand bedeutet, in der es sich nun, im Verlust jeder zweifelhaften Bestimmtheit, vorfindet. Es findet sich, bildlich gesprochen, hinter der Tür wieder, weshalb die „blinde Tür, die nichts verbarg, (...) hier eine wirkliche“⁷⁸ ist.

Der Verlust jeder zweifelhaften Bestimmtheit führt dazu, dass mir alles, was ich aus einer bestimmten Bezugnahme erschließe, und damit auch alles, was ich tue, fragwürdig wird, und dieser Fragwürdigkeit kann ich mich verschließen, indem ich mein Bewusstsein, auf keine Bestimmtheit als zweckhafter Gegenstand oder Subjekt festgelegt zu sein, von meinem Alltag trenne, ihn bestreite, ohne aus dem Bewusstsein entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Die „wirkliche Tür“ ist dann eine „sorgsam verschlossene Tür, und dahinter sitzt gleichsam das Selbst und gibt auf sich selber Acht, damit beschäftigt oder damit die Zeit ausfüllend, nicht es selbst und doch selbst genug sein zu wollen, um sich

---

⁷⁸ Ebd., S. 72.

selbst zu lieben. Das nennt man *Verschlossenheit*.⁷⁹ In der Verschlossenheit kann ich mein Leben fortsetzen, mit Gegenständen auf eine bestimmte Weise umgehen und bleibe „äußerlich vollkommen »ein wirklicher Mensch«⁸⁰.

Verschlossenheit ist Ausdruck eines Willens, insofern ich, wenn ich mich verschließe, nicht ich selbst sein will. Äußerlich „ein wirklicher Mensch“ merkt man mir die Verschlossenheit nicht an, aber da ich mir als Subjekt oder Selbst bewusst bin, ist der Versuch, mich in der Verschlossenheit zu halten, fragil. Aus dieser Fragilität wird

sich eine solche Verzweiflung [daher, I. K] entweder zu einer höheren Form potenzieren und weiterhin Verschlossenheit sein, oder sie bricht wieder nach außen durch und zerstört die äußere Verkleidung, in der eine solche Verzweiflung hineingelebt hat wie in einem Inkognito. Im letzten Fall wird ein so Verzweifelter sich hinaus ins Leben stürzen, sich vielleicht mit großen Unternehmungen zerstreuen, er wird ein unruhiger Geist werden, dessen Dasein Spuren genug hinterlässt, ein unruhiger Geist, der vergessen will, und da der innere Lärm zu laut ist, braucht es starke Mittel (...). Oder er wird Vergessen in Sinnlichkeit suchen, vielleicht in Ausschweifungen, er will verzweifelt zur Unmittelbarkeit zurück, jedoch fortwährend mit dem Bewusstsein von jenem Selbst, das er nicht sein will.⁸¹

Dass für ein Vergessen „starke Mittel“ notwendig sind, liegt daran, dass im Unterschied zu einem Subjekt, das sich darüber hinwegtäuscht, seine Bestimmtheit als zweckhafter Gegenstand nicht verwirklichen zu können, dem verschlossenen Subjekt nicht äußerliche Umstände infrage stehen, sondern es selbst und mit sich seine Stellung in äußeren Umständen überhaupt, sodass es unter der steten Drohung lebt, dass sich die Tür öffnet und ihn die Scheinhaftigkeit, mit der es sich in eine zweckhafte Ordnung fügt, einholt.

42. Der Trotz

Die Potenzierung der Verschlossenheit, die von Kierkegaard angedeutet wird, kann darin verortet werden, dass ich mich nicht weiter davor verschließe, ohne Begründung zu sein, die ich mir selbst erschließen könnte, sondern mich der Einsicht in das Fehlen einer Begründung zum Trotz selbst behaupte. In dieser Selbstbehauptung kehrt sich der Wille um, da ich mich mit ihr nicht vor mir verschließe und auf fragwürdige Weise auf anderes beziehe, sondern mich selbst will. Die Umkehr des Willens ergibt sich aus dem Bewusstsein, als Subjekt in

---

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., S. 73.

⁸¹ Ebd., S. 75.

keiner Bestimmtheit aufzugehen, da sich mir aus diesem Bewusstsein zeigen kann, dass ich, als ich noch meinte, mich als Gegenstand verwirklichen zu können, damit im Grunde nicht ich selbst als Subjekt sein wollte, was auch noch in der Verslossenheit der Fall war. Dass dies der Fall war, zeigt sich einem Subjekt, wenn es sich als solches bewusst wird, und in diesem Bewusstsein liegt, dass es sich nicht weiter vor sich verschließt und stattdessen erkennt, dass der Grund für seine Verzweiflung gerade der ist, „dass er verzweifelt er selbst sein will.“⁸²

Verzweifelt es selbst sein wollen, bedeutet für das Subjekt, es selbst sein wollen, der fehlenden Begründung zum Trotz, die verhindert, dass es als Gegenstand unter anderen in der Welt eine „Heimat“ findet. Aus dem Bewusstsein über diese seine Verfasstheit kann ihm ein Bewusstsein darüber zugesprochen werden, was es will, wenn es sich selbst will, und was es will, wenn es sich selbst will, ist nicht sich in der Bestimmtheit eines Gegenstandes, sondern gerade als dasjenige, das ohne Begründung ist und darin verzweifelt. Verzweiflung hat ihren Ausdruck dann nicht in etwas, dass das Subjekt im Versuch, nicht es selbst zu sein, will, Verzweiflung ist es, in der sich das Subjekt behauptet. Hier ist dann „die Verzweiflung als Handlung bewusst, sie kommt nicht wie ein Leiden unter dem Druck der Äußerlichkeit her, sie kommt direkt vom Selbst. Und so ist Trotz, im Verhältnis zur Verzweiflung über die eigene Schwäche, doch eine neue Qualifikation.“⁸³

43. Luftschlösser

Im Trotz ist sich das Subjekt bewusst, auf keine Bestimmtheit festgelegt zu sein, und hier wird für ein Subjekt jene Auffassung denkbar, nach der sich ein Subjekt selbst seine Bestimmtheit geben könne. Bereits argumentiert wurde im Hinblick auf diese Auffassung, dass sich das Subjekt dadurch selbst an die Stelle dessen setzt, was ihm durch die Spur als dasjenige bedeutet ist, das es begründet. Hier nun kann ergänzend hinzugefügt werden, dass es, ohne eine Begründung zu haben, allein jenes Verhältnis zu sich selbst hat, um sich selbst zu bestimmen, sodass auch von einer „abstrakten Form“ ohne Inhalt gesprochen werden kann, die ihm für seine Selbstbestimmung zur Verfügung steht. Sich aufgrund der abstrakten Form selbst zu bestimmen, kann mit Kierkegaard auch so beschrieben werden, dass ein so Verzweifelter

---

⁸² Ebd., S. 77.

⁸³ Ebd., S. 78.

verzweifelt über sich selbst verfügen [will, I. K.] oder sich selbst erschaffen, sein Selbst zu einem Selbst machen, dieser Mensch will sein, bestimmen, was er in seinem konkreten Selbst haben will und was nicht. Sein konkretes Selbst oder seine Konkretion besitzt ja Notwendigkeit und Grenze, ist dieses ganz Bestimmte, mit diesen Fähigkeiten, Anlagen usw., in dieser Konkretion der Verhältnisse usw. Doch mit Hilfe (...) des negativen Selbst, will er sich zuerst anheischig machen, dieses Ganze umzubilden, um daraus ein Selbst zu formen, wie er es wünscht, hervorgebracht mit Hilfe der unendlichen Form des negativen Selbst – und dann will er er selbst sein. Das heißt, er will ein wenig früher als andere Menschen anfangen, nicht mit dem Anfang, sondern »am Anfang«, er will sich sein Selbst nicht anziehen, nicht in dem ihm gegebenen Selbst seine Aufgabe sehen, er will es mit Hilfe der unendlichen Form, die es sein will, selbst konstruieren.⁸⁴

Der Ausdruck „negatives Selbst“ kann eingeführt werden mit dem Subjekt, das ohne Begründung ist. Ohne Begründung erschließt es sich nicht positiv, sondern nur in seiner Unabhängigkeit von jeder nur möglichen Bestimmtheit. Aus dieser Unabhängigkeit scheint es mir möglich, mich selbst zu bestimmen. Weil das Subjekt aber nicht im Stande ist, sich selbst auf nicht fragwürdige Weise zu bestimmen, folgt daraus, dass, wenn sich das Subjekt selbst als „Anfang“ setzt, sich „eigentlich ständig nur experimentierend zu sich selbst [verhält, I. K.], was es auch unternehmen mag, wie groß, wie erstaunlich, mit wie viel Ausdauer. Es erkennt keine Macht über sich an, und deshalb fehlt ihm im letzten Grund der Ernst, und es kann nur einen Schein davon hervorzaubern, wenn es seinen Experimenten selbst seine allerhöchste Aufmerksamkeit schenkt.“⁸⁵ Liegt der Ernst darin, eine Begründung zu haben, die nicht fragwürdig wäre, und kann das Subjekt diesen Schein nur erzeugen, indem es sich aus dem inhaltslosen Kreisen um sich selbst im Versuch, sich zu begründen, in die zweifelhafte Bestimmtheit setzt, sich selbst begründen zu können, so kann der scheinbare Ernst einer Bestimmtheit, der aus der Setzung als sich selbst Begründendes resultiert, stets in sich zusammenfallen, und es bleibt gültig, dass kein Selbst,

indem es sich selbst ansieht, sich selbst mehr geben [kann, I. K.], als es selber ist; es bleibt doch es selbst von Anfang bis Ende (...). Insofern arbeitet es sich in seinem verzweifelten Bemühen, es selbst sein zu wollen, in genau das Gegenteil hinein, es wird eigentlich kein Selbst. (...) [E]s kann ganz willkürlich jeden Augenblick von vorn anfangen, und würde ein Gedanke noch so lange verfolgt, so findet die ganze Handlung doch innerhalb einer Hypothese statt. (...) Es ist sein eigener Herr, absolut, wie es heißt, sein eigener Herr, und gerade das ist die Verzweiflung (...).⁸⁶

---

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., S. 79.

⁸⁶ Ebd.

Mein Herr bin ich, weil ich keine Bestimmtheit habe. Keine Bestimmtheit habe ich, weil ich mich jeder Bestimmtheit entziehe, auch jener, die ich mir selbst gebe. Jede Bestimmtheit, die ich mir selbst gebe, ist daher auch nur eine mögliche und daher nur hypothetisch, sodass, dass ich mein „eigener Herr“ bin, gerade meine Verzweiflung bedeutet. Wenn sich ein Subjekt daher in der Weise handelnd zu sich verhält, dass es sich selbst bestimmt, baut es „ständig nur Luftschlösser und ficht ständig bloß in der Luft“⁸⁷. Und ihm bleibt dabei „im letzten Grund ein Rätsel, was es unter sich selbst versteht; im gleichen Augenblick, da es das Gebäude fast fertig zu haben scheint, kann es das Ganze willkürlich in nichts auflösen.“⁸⁸ Luftschlösser zu bauen, kann als die erste Form, verzweifelt man selbst sein zu wollen, bezeichnet werden.

44. Das Subjekt unabhängig von der Welt

Erkennt das Subjekt, dass es ihm im letzten Grund ein Rätsel ist, „was es unter sich selbst versteht“, kann es aus dem Handeln heraus leidend werden, was die zweite Form des „verzweifelt man selbst sein wollen“ ausmacht. Der Grund meines Leidens ist hier aber kein äußerer, wie die Umstände, die verhindern, mich als zweckhaften Gegenstand zu verwirklichen. Was verhindert, mich zu verwirklichen, ist die fehlende Möglichkeit einer Begründung, die mir nicht äußerlich, sondern eigen ist, sodass das, worunter ich leide, ich selbst bin, ohne Möglichkeit, mich aus dem, worunter ich leide, befreien zu können. Kierkegaard spricht hier von einem „Pfahl im Fleisch“ der Betreffenden, der sie quält, ohne dass sie sich von ihm lösen können. In diesem Bewusstsein wird es denkbar, dass einer diesen „Pfahl“

gleichsam auf ewig übernehmen [will, I. K.]. Er nimmt dann Ärgernis an ihm, oder richtiger, er nimmt ihn zum Anlass, um am ganzen Dasein Ärgernis zu nehmen; er will nun trotzdem er selbst sein, nicht trotz seines Pfahls er selbst ohne ihn sein (das hieße ja von ihm abstrahieren, und das kann er nicht, oder es wäre die Bewegung in Richtung der Resignation), nein, er will trotzdem oder dem ganzen Dasein zum Trotz er selbst mit ihm sein, ihn mitnehmen, fast seiner Qual trotzend.⁸⁹

Resignation besteht nach Kierkegaard darin,

---

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd., S. 81.

sein ewiges Selbst sein zu wollen, und dann im Hinblick auf etwas Bestimmtes, in dem das Selbst leidet, nicht man selbst sein zu wollen. (...) Obwohl das Selbst darunter leidet, wird es ihm doch nicht das Zugeständnis machen, dass es mit zu ihm gehört, das heißt, sich doch nicht gläubig darunter demütigen. Resignation als Verzweiflung betrachtet, unterscheidet sich also wesentlich davon, verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen, denn sie will verzweifelt sie selbst sein, jedoch mit der Ausnahme, dass sie im Hinblick auf ein Einzelnes verzweifelt nicht sie selbst sein will.⁹⁰

Wird von weiteren Deutungsmöglichkeiten des Bildes eines „Pfahls im Fleisch“ abgesehen und das, worunter das Subjekt leidet, als offene Frage nach einem „wahren Sinn“, aus dem es sich nicht nur experimentierend zur Welt verhält, sondern auf ihm angemessene Weise in seinem Verhältnis zur Welt begründet ist, aufgefasst, dann kann Resignation als Resignation über die Frage nach einem „wahren Sinn“ beschrieben werden. In der Resignation gestehe ich zwar zu, ein Selbst zu sein, aber ich verwerfe die Möglichkeit einer Begründung durch Antwort auf meine Frage und damit zugleich die Spur, die auf dasjenige verweist, aus dem ich in jenes Verhältnis gesetzt worden sein muss, aus dem ich verzweifle. Resignierend kann ich sagen, dass es wohl einen Sinn geben müsse, ich von ihm aber nicht wissen könne, was nicht weiter problematisch sein müsse, da es, wenn es ihn gibt, er sich irgendwie geltend machen müsse. Ich aber kann, ohne ihn zu kennen, aus der Einsicht in die Spur keine Konsequenzen ziehen, woraus folgt, dass ich die mit der Spur eröffnete Frage nach einem „wahren Sinn“ resignierend abblende.

Ohne in Resignation zu verfallen, kann ich mich als Subjekt der fehlenden Begründung zum Trotz behaupten und in diesem Trotz in der Qual, die mir die fehlende Begründung bereitet. In dieser Selbstbehauptung will ich nicht mich in einer Bestimmtheit, nicht in einem fragwürdigen Verhältnis zur Welt, sondern nur mich, unabhängig von jenen Möglichkeiten und darin auch unabhängig von der Welt, sodass sich im Trotz das Subjekt in Selbstbehauptung unabhängig von der Welt in der offenen Frage nach einem „wahren Sinn“ erschließt.

45. Kein Weg vom Trotz zur Sünde

Mit dem Trotz ist ein Punkt erreicht, an dem bei Kierkegaard ein Übergang stattfindet, der hier nicht ohne weiteres mitgegangen werden kann. Das liegt daran, dass Kierkegaard die weitere Potenzierung des Trotzes als Potenzierung des Trotzes zur Sünde begreift und Sünde nach Kierkegaard darin liegt,

---

⁹⁰ Ebd.

vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht man selbst sein [zu, I. K.] wollen oder verzweifelt man selbst sein [zu, I. K.] wollen. Sünde ist also die potenzierte Schwäche oder der potenzierte Trotz: Sünde ist die Potenzierung von Verzweiflung. Der Nachdruck liegt auf: vor Gott, oder dass die Gottesvorstellung dabei ist (...).⁹¹

Im Zusammenhang der *Krankheit zum Tode* ist die Annahme einer Vorstellung von Gott nicht unvermittelt, da die gesamte Untersuchung als unter der Prämisse stehend begriffen werden kann, dass das Christentum eine Wahrheit sei.⁹² Die zuvor entwickelte Untersuchung stand nicht unter dieser Prämisse, nicht, weil Gott für sie keine Rolle spielt, sondern weil die Voraussetzung einer Vorstellung von Gott aus Sicht der hier versuchten Überlegung nicht ohne Weiteres nachvollziehbar erscheint und eine mögliche nachvollziehbare Auffassung das Ziel dieser Überlegung ist, die daher nicht zur Voraussetzung gemacht werden kann. Zugunsten Kierkegaards ist zwar anzumerken, dass es erhebliche Schwierigkeiten gibt, eine nachvollziehbare „Vorstellung von Gott“ zu entwickeln, da Gott offenkundig weder mit den uns bekannten, wirklichen Gegenständen noch mit uns selbst verwechselt werden darf, wenn die Rede von Gott in irgendeiner Weise Sinn ergeben soll. Daher erscheint es als nachvollziehbarer Zug, Gott als Voraussetzung einer Untersuchung voranzustellen und einen Gedanken zu entfalten, der zeigt, inwiefern Gott für uns relevant ist. Der Gewinn eines solchen Gedankens bleibt aber zumindest insofern eingeschränkt, als diejenigen, die etwas mit ihr anfangen können sollen, schon dunkel etwas mit Gott anfangen können müssen, um mit ihr klarer zu sehen, womit sie mit Gott etwas anfangen. Auf die Voraussetzung, mit Gott schon dunkel etwas anfangen zu können, wurde hier verzichtet. Daher muss diese Überlegung an eben diesem Punkt mit Kierkegaard brechen, sodass eine weitere Potenzierung des Trotzes zunächst ausgeschlossen ist. Aus der Möglichkeit einer weiteren Potenzierung des Trotzes kann aber noch ein Hinweis aufgegriffen werden, der helfen kann, jene Funktionsstelle innerhalb des Gedankens klarer auszuweisen, an der Gott für ein Subjekt relevant werden könnte. Um diesen Hinweis deutlicher zu machen, ist ein Blick auf ein abschließendes Bild hilfreich, das Kierkegaard seinen Leserinnen und Lesern für das „trotzige Selbst“ anbietet. Ein Verzweifelter, der als trotziges Selbst oder Subjekt beschrieben werden kann,

---

⁹¹ Ebd., S. 87.

⁹² Vgl. ebd., S. 9ff.

will ebenso wenig wie der schwach Verzweifelnde etwas davon hören, welchen Trost die Ewigkeit für ihn habe, jedoch aus einem anderen Grund: Gerade dieser Trost wäre ja sein Untergang – als Einwand gegen das gesamte Dasein. Es ist, um es bildlich zu beschreiben, als unterliefe einem Schriftsteller ein Schreibfehler, und dieser würde sich als solcher bewusst – vielleicht wäre er eigentlich doch kein Fehler, sondern in einem viel höheren Sinn ein wesentlich zur ganzen Darstellung Gehörendes – es ist, als wollte dieser Schreibfehler nun Aufruhr gegen den Schriftsteller machen, ihn aus Hass zu korrigieren vermeinen und in wahnsinnigem Trotz zu ihm sagen: »Nein, ich will nicht ausgelöscht werden, ich will als Zeuge gegen dich stehen bleiben, als ein Zeuge dafür, dass du ein mäßiger Schriftsteller bist.«⁹³

Als „Schreibfehler“ könnte sich ein Subjekt begreifen, dass in sich nur eine Spur findet, die auf seine Begründung durch ein anderes hinweist, aber keine Begründung. Wird sich ein Subjekt dessen bewusst, so kann es sich gegen dasjenige wenden, auf das die Spur hinweist, indem es den Umstand, dass ihm die Möglichkeit verwehrt ist, sich seine Begründung einsichtig zu machen, zum Anlass nimmt, demjenigen, der es begründet, einen Fehler zu unterstellen und sich als dieser Fehler der Spur zum Trotz behaupten.

Was einem Subjekt auf fragwürdige Weise eine Begründung gibt, ist ein bestimmter Sinn, der es in ein Verhältnis zur Welt setzt. Was ihm eine Begründung geben würde, die nicht zweifelhaft wäre, wäre ein „wahrer Sinn“. Ein „wahrer Sinn“ nimmt entsprechend in der bisherigen Überlegung jene Funktionsstelle ein, an der Kierkegaard von Gott spricht. Gegen Gott kann sich ein Subjekt im Trotz behaupten, sofern eine Vorstellung von Gott vorausgesetzt werden kann, wie es sich gegen einen „wahren Sinn“ behaupten könnte, wäre ihm ein solcher zur Einsicht gebracht. Fehlt die Einsicht in einen „wahren Sinn“, so kann nicht davon die Rede sein, dass sich ein Subjekt gegen ihn behauptet. Sein Trotz kann sich entsprechend nicht wie der Trotz bei Kierkegaard mit der Vorstellung von Gott zur Sünde potenzieren. Denkbar erscheint für das Subjekt daher zum einen die Resignation, zum anderen, dass es sich im Trotz unabhängig von einem nur fragwürdigen Verhältnis zur Welt als es selbst, ohne jede Bestimmtheit, behauptet, und darin offenhält für die Möglichkeit eines „wahren Sinns“.

---

⁹³ Ebd., S. 85.

Kapitel 6: Die Aufgabe

46. Ich als Subjekt und Teil der Welt

Mit dem sich trotzig selbstbehauptenden Subjekt ist für die weitere Überlegung zum „wahren Sinn“ ein erster Ausgangspunkt gefunden. Dass es sich gleichwohl nur um einen ersten handelt, ergibt sich daraus, dass die Beschreibung des Menschen als Subjekt in einem entscheidenden Sinne unvollständig ist. Das zeigt sich daran, dass ich, wäre sie vollständig, von dem, was mich als Teil der Welt angeht, unberührt bleiben würde, da ich mich als Subjekt mit der Welt auch unabhängig von mir als einem Teil derselben behauptete. Ich kann mich aber nicht unabhängig davon, dass ich einen Körper habe, in dem ich als Teil der Welt existiere, in dem Bewusstsein eines Subjekts denken. Zwar ergibt sich daraus nicht, dass ich „in Wirklichkeit“ ein Teil der Welt bin, denn dann könnte ich mir gar nicht erst als Subjekt bewusst werden. Mit meinem Körper würde aber die Möglichkeit, mich als Subjekt zu behaupten, verschwinden, und da ich als einmal geborener Teil der Welt auch sterben muss, ist mir dieses Verschwinden vorbestimmt. Mag es mir auch für eine Zeit gelingen, mich darüber hinwegzutäuschen, kann ich doch in jedem Augenblick daran erinnert werden, indem mich die Angst des Todes ergreift, die mir zeigt, dass sich mir auch im Bewusstsein eines Subjekts einmal jene Bestimmung, als Teil der Welt sterben zu müssen, aufzwingen wird.

Die Angst des Todes greift so in jenes Bewusstsein über, in dem ich mich unabhängig von mir als Teil der Welt behauptete, und zeigt mir, dass ich beides zugleich bin, Subjekt *und* Teil der Welt. Dieser Umstand, der notwendig in die Beschreibung des Menschen einzuzeichnen ist, blieb im Bisherigen unterbelichtet, da im Bisherigen für eine angemessene Auffassung des Subjekts seine Lösung aus einer vorgefundenen Bestimmtheit als Teil der Welt entscheidend war, mit der gezeigt werden sollte, dass ich als Subjekt unabhängig von der Welt gedacht werden kann. Zu begründen ist diese Orientierung dadurch, dass, erst wenn das gezeigt ist, die Feststellung, dass ich beides zugleich bin, Subjekt und Teil der Welt, die Schärfe gewinnt, die für die weitere Überlegung entscheidend ist. Die Schärfe ergibt sich *einerseits* daraus, dass mit dem Bisherigen die Annahme, der Mensch sei „in Wirklichkeit“ ein Teil der Welt, entschieden zurückzuweisen ist, wie mir mit der Angst des Todes bedeutet wird, dass auch die Annahme, ich sei „in Wirklichkeit“ Subjekt, nicht zu halten ist. Daraus folgt, dass jede dieser Auffassungen mir nur zum Teil entspricht, sodass ich mit ihnen in einseitiger Betrachtung nie wirklich gefasst bin. Das

bedeutet nun *andererseits* auch, dass mir eine angemessene Auffassung von mir in einem wichtigen Sinne nicht möglich ist, denn mir im Bewusstsein eines Subjekts, in dem ich mich auch unabhängig von mir als einem Teil der Welt behaupte, bleibt dunkel, inwiefern ich als Subjekt zugleich ein Teil der Welt sein sollte oder könnte. Die Feststellung, beides zugleich zu sein, ist daher zwar leicht ausgesprochen, das Gemeinte aber nicht leicht zu erschließen, und mit ihr jene Wirklichkeit von mir, die mir durch die Angst des Todes bedeutet wird.

Die Berücksichtigung des Umstandes, dass ich nicht allein Subjekt, sondern auch Teil der Welt bin, bedeutet daher nicht nur eine einfache Rückbindung des erreichten Bewusstseins an ein erstes, in dem ich mich zunächst vorfinde, sondern dass aus dem erreichten Bewusstsein ein Konflikt sichtbar wird, der für eine angemessene Auffassung von mir gelöst werden muss. Bevor es um eine mögliche Lösung gehen kann, ist zunächst dieser Konflikt näher zu fassen, und hier erscheint ein Blick auf die Beschreibung der Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit Kierkegaards hilfreich, die in der *Krankheit zum Tode* der bisher thematisierten Auseinandersetzung mit der Verzweiflung unter der Bestimmung Bewusstsein vorangestellt ist. Dass in der bisherigen Überlegung mit dieser Systematik der *Krankheit zum Tode* gebrochen wurde, ist *zum einen* dadurch zu begründen, dass auch nach Kierkegaard die Berücksichtigung des Bewusstseins für eine angemessene Auffassung der Verzweiflung entscheidend ist, und *zum anderen* dadurch, dass aus Sicht dieser Überlegung erst mit einem jeweiligen Bewusstsein hervortreten kann, was in der Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit liegt. Zu zeigen ist dafür, wie diese Dialektik in die bisherige Überlegung eingezeichnet werden kann, wie mit ihr der Konflikt genauer zu fassen ist und was aus ihr für die anvisierte Beantwortung der Frage nach einem „wahren Sinn“ folgt.

47. Die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit

Für eine Auseinandersetzung mit der Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit kann mit Kierkegaard die „Unendlichkeit“ in einem ersten Zug als „das Grenzenlose“⁹⁴, das Endliche als das Begrenzte bestimmt werden. Unabhängig davon, worin man die Begrenztheit von etwas anschaulich machen wollte, kann zu dieser Bestimmung gesagt werden, dass eines schon dadurch, dass es als Bestimmtes sichtbar wird, als Begrenztes zu fassen ist, da es seine

---

⁹⁴ KT, S. 33.

Bestimmtheit durch Unterscheidung zu anderem gewinnt und entsprechend an dem anderen eine Grenze hat. Demzufolge wäre jedes Bestimmte ein Endliches.

Um nachvollziehbar als Endliches genannt zu werden, muss es aber in dieser Bestimmung von einem unterschieden werden, dem diese Bestimmung nicht eigen ist. Zwar scheint es leicht, durch Negation ein solches anderes zu bedeuten und von ihm als Unendlichem zu sprechen, aber wenn es richtig ist, dass eines durch Unterscheidung zu anderem in einer Bestimmtheit sichtbar wird, so würde, würde man das Endliche aus der Unterscheidung zu einem Unendlichen bestimmen wollen, das Unendliche selbst aus dieser Unterscheidung zu einem Bestimmten gemacht. Es wäre dadurch ein durch das Endliche begrenztes Unendliches und darin ein Endliches, nicht das, was mit dem Begriff anvisiert wird. Angemessen gefasst wäre das Unendliche daher nur, wäre es von nichts unterschieden. Dann wäre aber fraglich, wie es überhaupt bestimmt werden könnte, um sinnvoll von ihm zu sprechen, und in welchem Verhältnis es zum Endlichen zu denken ist, das schon in dem Ausdruck des *Unendlichen* angelegt ist. Aus diesen Fragen ergibt sich, dass nicht ohne weiteres von einem Unendlichen gesprochen werden kann, und entsprechend auch nicht von einem Endlichen, da der Unterschied fehlt, aus dem eines als solches nachvollziehbar gefasst wäre.

Ohne den Anspruch erheben zu können, die Schwierigkeiten, die sich im Versuch einer Bestimmung beider Begriffe ergeben, zu lösen, erscheint es aus Sicht der hier versuchten Überlegung möglich, eine Auffassung von ihnen an der Sache zu erschließen. Dafür kann zunächst auf mich im Bewusstsein eines Subjekts zurückgekommen werden, in dem ich mich unabhängig von jeder nur möglichen Bestimmtheit im Trotz behaupte. In dieses Bewusstsein finde ich, wenn ich mir bewusst werde, dass ich als Subjekt in einem Verhältnis zur Welt stehe, von dem ich mich unabhängig machen kann. Ist das der Fall, so bin ich als Subjekt weder aus einem bestimmten Verhältnis zur Welt noch im Unterschied zu ihr bestimmt. Zwar könnte eingewendet werden, dass ich mir nur als Subjekt bewusst werden kann, indem ich mich gegenüber einer Bestimmtheit als Teil der Welt oder von mir im Verhältnis zur Welt behaupte, sodass in diesem Bewusstsein ein Unterschied von mir als Subjekt zu mir als Teil der Welt oder einem aus einem Verhältnis zur Welt bestimmten Subjekt läge. Wäre das der Fall, wäre es aber nicht möglich, dass mir jede Bestimmtheit von mir als Subjekt, ganz gleich ob vorgefunden oder selbst gesetzt, fragwürdig würde. Daran, dass mir jede Bestimmtheit von mir als Subjekt fragwürdig werden kann, zeigt sich daher positiv, dass ich als Subjekt auf keine Bestimmtheit festgelegt bin oder werden kann, sodass es für mich möglich wird, mich

unabhängig von jedem anderen und darin von jeder Bestimmtheit als mich selbst zu behaupten. Von mir als Subjekt kann daher gesagt werden, dass ich nicht durch anderes begrenzt und bestimmt bin. Darin kann ich als Unendliches gefasst werden, woraus sich nun auch die Möglichkeit ergibt, das Begrenzte als Endliches zu bestimmen. Entsprechend kann dann gesagt werden, dass ich mir zunächst als Endliches bewusst werde, wenn ich mir bewusst werde, ein bestimmter Teil der Welt zu sein, und mich von diesem Bewusstsein hin zu jenem Bewusstsein eines unendlichen Subjekts löse.

Das Problem, das die Angst des Todes sichtbar macht, liegt nun darin, dass sie die Einsicht erzwingt, dass ich mich als Unendliches nicht nur unabhängig von der Welt sondern zugleich auch von mir als einem Teil von ihr behaupte. Dieser in der Angst des Todes erzwungenen Einsicht kann ich mich nicht verweigern, ich kann mir aber ihre Bedeutung auch nicht erschließen, insofern ich mich als Subjekt unabhängig von der Welt nicht zugleich als bestimmten Teil der Welt denken kann, wie es mir umgekehrt im Bewusstsein eines bestimmten Teils der Welt undenkbar erscheint, unabhängig von einer solchen zu sein. Und so bleibt zunächst, die Einsicht zu benennen und zuzugestehen, dass ich weder allein als Subjekt noch Teil der Welt angemessen gefasst bin. Ich bin anders angemessen als „bewusste Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit“⁹⁵ zu fassen, insofern ich mir sowohl als endlichem Teil der Welt, als auch als Subjekt bewusst werde. Dass ich mir als solche zunächst nur als in ihr in einem Widerspruch zu mir selbst stehendem fassbar werde, zeigt dabei, dass ich mich als diese Synthese in einem entscheidenden Sinne noch nicht verwirklicht habe, denn ich wäre sie erst wirklich, würde ich mir als solche nicht in einem jeweiligen Bewusstsein widersprechen. Daher finde ich mich mit dieser Einsicht in der Angst des Todes zunächst nur vor eine Aufgabe gestellt, die darin besteht, den Widerspruch, in dem ich mich mit ihr finde, zu lösen, auch wenn mir zunächst prinzipiell unklar ist, wie dies gelingen könnte. Dass der prinzipiellen Unklarheit zum Trotz eine Lösung der Aufgabe möglich erscheint, deutet Kierkegaard dadurch an, dass sie zwar für ein Subjekt undenkbar erscheint, für es aber „durch das Verhältnis zu Gott“⁹⁶ möglich werden könnte.

---

⁹⁵ Ebd., S. 32.

⁹⁶ Ebd.

48. Die Aufgabe der unendlichen Verendlichung

Wie dieser letzte Hinweis aufgefasst werden könnte, wird zu klären sein. Dafür ist zunächst näher zu fassen, was in der Lösung der Aufgabe liegt. Dass eine nähere Auffassung möglich erscheint, ergibt sich daraus, dass ich schon in dem Bewusstsein eines Subjekts nicht verhältnislos zu mir als bestimmten Teil der Welt bin, insofern es dem Bisherigen gemäß für mich als Subjekt denkbar erscheint, mich mit der Annahme eines Sinns zu einem Verhältnis zur Welt zu bestimmen, aus dem sich nicht allein ein Zweck jeweiliger Nichtgedanken ergibt, die ich erfasse, sondern auch von mir als Teil der Welt, der Nichtgedanken gemäß der aus dem Sinn folgenden Zwecken gebraucht, was auch so beschrieben werden kann, dass ich mir als unendliches Subjekt eine Bestimmtheit als endlichem Teil der Welt gebe. Diese Bestimmtheit ist von jener, in der ich mich zunächst vorfinde, dadurch zu unterscheiden, dass sie nur denkbar wird, insofern ich zugleich Subjekt bin, und als Subjekt mache ich mich in ihr darin geltend, dass sie mir, anders als jene des „Unbewussten“, nicht äußerlich aufgezwungen ist. Um diesen Unterschied auch terminologisch zu fassen, kann ich in einer solchen durch mich als Subjekt gesetzten Bestimmtheit als Persönlichkeit bezeichnet werden.

Dass mit meiner Bestimmung als Persönlichkeit die Aufgabe aber noch nicht gelöst ist, ergibt sich daraus, dass ich mich nur als Persönlichkeit verwirklichen kann, indem ich mich als Subjekt auf ein Verhältnis zur Welt festlege, aus dem ich als Subjekt bestimmt werde, worin ein Widerspruch zu meiner Unabhängigkeit von jeder nur möglichen Bestimmtheit liegt. Ohne in einen Widerspruch zu mir als Subjekt zu geraten, bleibt mir daher zunächst allein, mich selbst zu behaupten und darin unabhängig von einer Bezugnahme auf die Welt und mir als Teil der derselben. Und eben darin ist wenngleich nur negativ ein Hinweis darauf gegeben, wie die Aufgabe zu lösen wäre, denn gesagt werden kann, dass ich mich als Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit erst dann verwirkliche, wenn ich in ein Verhältnis zur Welt trete, aus dem ich nicht auf eine mir als Subjekt unangemessene Weise bestimmt bin, sodass die „Bestimmtheit“ als Teil der Welt, die aus meiner Beziehung zur Welt folgt und meinen Umgang mit Nichtgedanken leitet, mir als Subjekt angemessen ist. Auch wenn noch vollkommen offen ist, wie ein Verhältnis beschrieben werden könnte, mit dem dies gelänge, kann der Unterschied zu jenem, in dem ich mich als Subjekt auf eine Bestimmtheit festlege, so gefasst werden, dass ich mich in ihm nicht als Persönlichkeit, sondern als Person verwirkliche. Mich als Person zu verwirklichen bedeutet in diesem Sinne, auf eine mir als Subjekt angemessene

Weise aus einem Verhältnis zur Welt als Teil der Welt sichtbar zu werden und darin jene Synthese zu verwirklichen, als die ich mir mit der Angst des Todes bedeutet bin.⁹⁷

Der Unterschied zwischen Persönlichkeit und Person kann mit Kierkegaard auch so beschrieben werden, dass sich ein Subjekt, das sich auf ein bestimmtes Verhältnis zur Welt festlegt, wenn es sich als Persönlichkeit bestimmt, in einem schlechten Sinne verendlicht, insofern es sich darin aus jener Unabhängigkeit von jeder möglichen Bestimmtheit löst, die es als Subjekt auszeichnet, und sich darin „geistig verstanden, selbst entmannt“⁹⁸. Auch meine Sichtbarkeit als Person würde eine Verendlichung bedeuten, insofern ich mit ihr aus der trotzigen Selbstbehauptung zurück in ein Verhältnis zur Welt und zu mir als Teil der Welt finden würde. Sie wäre aber keine Verendlichung von mir als Subjekt, insofern die Sichtbarkeit als Person nicht im Widerspruch zu meiner Unabhängigkeit von jeder nur möglichen Bestimmtheit als Subjekt stünde. Gewendet auf die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit bedeutet das, dass ich mich zunächst, indem ich mir als Subjekt bewusst werde, „verunendliche“, um mich dann mit der Angst des Todes vor der Aufgabe finde, mich nicht in einem schlechten Sinne als Persönlichkeit zu verendlichen, sondern in einer „Verendlichung unendlich zu (...) [mir, I. K.] selbst zurückzukehren“⁹⁹, wobei das Paradoxe einer unendlichen Verendlichung jene Dunkelheit zum Ausdruck bringt, in der für mich im Bewusstsein eines Subjekts die Lösung der Aufgabe liegt.

---

⁹⁷ Der Begriff der Person, der in philosophischen Debatten zuletzt deutlich an Beliebtheit gewonnen hat (vgl. etwa: Gäb, Harion & Welsen [Hrsg.] 2018), wird hier also im Anschluss an eine Untersuchung des Willens gefasst, der sich in einem jeden Sprechen zum Ausdruck bringt. Wesentliche Unterscheidungen, die im Vorherigen getroffen wurden, können noch einmal so herausgestellt werden, dass bislang ein Sprechen denkbar ist, in dem erstens eine nähere Bestimmung des Willens abgeblendet wird und das darum „objektiv“ erscheint, in dem zweitens eine mögliche Bestimmung ohne eigenen Entschluss übernommen wird und dem drittens eine Bestimmung durch Entschluss dem Sprechen zugrunde liegt. Jeder der aus einer dieser Bezugnahmen auf Nichtgedanken gebildeten Ausdrücke ist noch insofern unangemessen, als keiner von ihnen mir als auf keine Bestimmtheit seines Willens festzulegendem entspricht. Und für die, in deren Sprechen sich ein in dieser Hinsicht angemessener Wille zum Ausdruck bringt, wird im Weiteren der Begriff der Person verwendet werden. Was konkret damit gemeint ist, kann hier zunächst allerdings nur in problematisierender Hinsicht angedeutet werden. Das Ziel ist aber, im Nachfolgenden einer Auffassung der Möglichkeit des Sprechens als Person Ausdruck zu geben.

⁹⁸ Ebd., S. 36.

⁹⁹ Ebd., S. 32.

49. Die unendliche Verendlichung und die Frage nach dem „wahren Sinn“

Bevor es mit Rosenzweig darum gehen wird, eine mögliche Lösung der Aufgabe in den Blick zu nehmen, ist das, was mit der Aufgabe geleistet werden müsste, an das zuvor über das Sprechen des Subjekts Gesagte zurückzubinden. Dafür kann zunächst festgestellt werden, dass ich mich als bestimmten Teil der Welt zeige, wenn ich Ausdrücke aus einem bestimmten Verhältnis zu Nichtgedanken bilde, mit denen ich auch mich in jene Ordnung einfüge, in der sie mir sichtbar werden. Mit einem Bewusstsein darüber wird es für mich denkbar, mich aus dieser ersten Bestimmtheit zu lösen und mich selbst zu jenem Verhältnis zur Welt zu bestimmen, aus dem ich mit der Bildung sprachlicher Ausdrücke auf Nichtgedanken Bezug nehme. Mit dem Vorherigen kann ein solches Sprechen nun als Sprechen einer Persönlichkeit benannt werden, als die ich mich verwirkliche, wenn ich einer selbst gesetzten Bestimmtheit gemäß Ausdrücke der Nichtgedanken bilde. Bereits reflektiert wurde, dass mir ein solches Sprechen als Subjekt nicht angemessen ist, da ich mich in ihm auf einen bestimmten Sinn festlege, woraus im Hinblick auf ein mir als Subjekt angemessenes Sprechen die Frage nach einem „wahren Sinn“ gestellt wurde. Kann das Sprechen, nach dem mit dem „wahren Sinn“ gefragt wird, als ein Sprechen charakterisiert werden, mit dem ich meiner Unabhängigkeit von jedem bestimmten Verhältnis zur Welt gemäß auf andere Nichtgedanken Bezug nehmen würde, so könnte nun gesagt werden, dass in ihm jene unendliche Verendlichung liegt, die mit der Aufgabe bedeutet ist, vor der ich mich als „bewusster Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit“ gestellt finde. Von ihm kann daher auch gesagt werden, dass ich mich in ihm nicht als Persönlichkeit, sondern als Person verwirklichen würde.

Mit der Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ könnte sich also demgemäß eine Lösung der Aufgabe ergeben, mit der ich als Person sprechend werde. Im Hinblick auf diese Frage wurde zuvor gesagt, dass sie nicht durch ein Subjekt beantwortet werden kann, worin sich diese Überlegung mit jener Kierkegaards berührt, insofern auch nach Kierkegaard der Widerspruch zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit nicht durch ein Subjekt zu lösen ist. Und wie im Hinblick auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ die Möglichkeit einer Antwort nicht auszuschließen war, so hält auch Kierkegaard eine unendliche Verendlichung nicht für ausgeschlossen, doch nur möglich „durch das Verhältnis zu Gott“, und da im Bisherigen zu einem „wahren Sinn“ nichts weiter gesagt wurde, erscheint es in einer Engführung beider Überlegungen nicht ausgeschlossen, dass sich Gott als „wahrer Sinn“ zeigt, der es dem Subjekt

ermöglicht, auf ihm angemessene Weise als Teil der Welt sprechend zu werden. Dass diese Engführung nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sinnvoll sein könnte, muss sich aber noch erweisen.

50. Das Wunder

Mit der Formulierung der Aufgabe als unendlicher Verendlichung des Subjekts in einem Sprechen als Person lässt sich bereits erahnen, dass auch der Versuch, im Weiteren eine Lösung dieser Aufgabe auszuformulieren, nicht nur schwer, sondern in einem entscheidenden Sinne unmöglich sein muss. Unmöglich erscheint es nämlich für ein Subjekt, in ein ihm angemessenes Sprechen als Teil der Welt zu finden, da es sich sein Sprechen nur aus einem bestimmten Verhältnis zu anderem denken kann, mit dem es auf eine Bestimmtheit festgelegt wäre. Dieser Unmöglichkeit ist mit dem Hinweis auf einen „wahren Sinn“, auf Gott oder Gott als „wahren Sinn“ zunächst nicht wirklich etwas entgegengehalten, sodass ein Subjekt mit der Frage nach dem „wahren Sinn“ weiter vor ein durch es unlösbares Rätsel gestellt ist. Dass die Frage durch die Möglichkeit eines Sprechens in unendlicher Verendlichung beantwortet würde, trägt dem nichts ein.

Und so könnte es naheliegend erscheinen, die Möglichkeit des Sprechens als Person und ihre Ermöglichung durch Gott, einem „wahren Sinn“ oder Gott als „wahren Sinn“ dadurch abzubinden, dass auf ein Gründen des Subjekts im „Geheimnis“ verwiesen wird.¹⁰⁰ Dies würde nicht nur der bisher erreichten Ausgangslage Rechnung tragen, sondern zugleich verhindern, mit Gott, einem „wahren Sinn“ oder Gott als „wahren Sinn“ für die Darstellung einer möglichen Lösung der Aufgabe Voraussetzungen machen zu müssen, die nur allzu leicht zu kritisieren sein werden. Da aber das, was mit dem Sprechen als Person in den Blick genommen werden soll, aus Sicht dieser Überlegung so bedeutsam ist, dass auch ein Scheitern im Versuch einer Darstellung in Kauf zu nehmen wäre, und zudem das, was mit ihm anvisiert wird, das Gegenteil der Dunkelheit eines Geheimnisses bedeutet, wird auf diese Option verzichtet.

Dennoch ist der Dunkelheit bei einer Lösung der Aufgabe Rechnung zu tragen, und wenn es sich bei dieser Dunkelheit nicht nur um eine scheinbare, sondern wirkliche handelt, insofern sich ein Subjekt eine Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ wirklich nicht selbst erschließen kann, so kann sie im nächsten Zug auch nicht einfach aufgelöst werden. Sollte mit ihr dennoch nicht

---

¹⁰⁰ Vgl. Hindrichs 2011, S. 323.

das letzte Wort gesprochen sein, so könnte gesagt werden, dass es eines Wunders bedürfe, damit ein Subjekt in die Lage versetzt wird, im Sprechen als Person die Aufgabe zu lösen. Im Nachfolgenden wird die These vertreten, dass eben das der Fall ist. Um diese These vertreten zu können, ist zu berücksichtigen, dass der Begriff des Wunders nicht nur in philosophischen Debatten so gut wie keine Berücksichtigung mehr findet, sondern auch alltäglich eher zurückhaltend verwendet wird. Wenn davon auszugehen ist, dass es dafür gute Gründe gibt, ist daher in einem ersten Zug herauszuarbeiten, in welchem Sinne das Wunder ernsthaft in Erwägung gezogen werden kann, sodass seine Berücksichtigung nicht wie ein Notbehelf wirkt, sondern sich zeigt, dass gerade der Ausgang von ihm dem, was gezeigt werden soll, angemessen ist.

Ein erster Schritt in diese Richtung kann mit Hinweis auf eine alltägliche Verwendungsweise des Wortes gemacht werden, der gemäß wir von einem Wunder sprechen, wenn wir uns das Zustandekommen eines Sachverhalts nicht erklären können. In diesem Sinne könnten wir etwa sagen, dass es ein Wunder ist, dass ausgerechnet an meinem Geburtstag die Sonne scheint. In dieser Verwendung entspricht das Wort „Wunder“ dem Wort „Zufall“, da ich auch sagen könnte, dass es sich dabei um einen Zufall handle. Dass mit dem Wort „Wunder“ mehr als Zufall gemeint werden kann, ergibt sich aber daraus, dass das Wunder den Zufall zwar darin berührt, dass wir uns das Zustandekommen des entsprechenden Sachverhalts nicht erklären können, dass aber das, was im Falle des Wunders geschieht, durchaus nicht zufällig ist. Wir können entsprechend auch sagen, dass das, was ein Wunder ist, so vorhergesehen sein muss. So wäre, dass an meinem Geburtstag die Sonne scheint, ohne dass es vorhergesehen worden wäre, ein Zufall, und als Erfüllung einer Vorsehung ein Wunder.

Einen Sinn des Worts „Wunder“, der eben dies berücksichtigt, führt Rosenzweig an, wenn er sagt, das „Wunder ist wesentlich »Zeichen«“, das nicht „durch seine Ungewöhnlichkeit auf[fällt] – die ist nur, obwohl oft für die Wirkung höchst notwendig, »Aufmachung«, nicht Kern -, sondern durch seine Vorausgesagtheit.“¹⁰¹ Ein Wunder ist das Eintreten des Vorhergesehenen entsprechend auch nur für die,

---

¹⁰¹ Stern, S. 105.

welche dem Geschehen des Wunders in seinem ganzen Verlauf, also in den beiden für seinen Wundercharakter entscheidenden Momenten, der Vorhersage und der Enthüllung, als Augenzeugen beiwohnten; die Vorhersage, die Wundererwartung, bleibt immer das eigentlich konstitutive Moment, das Wunder selbst ist nur das realisierende Moment; beide zusammen bilden das »Zeichen«, wie denn die Heilige Schrift wie das Neue Testament den größten Wert darauf legen, ihrem Offenbarungswunder, jene durch die Verheißung der Väter, dieses durch die Weissagung der Propheten, den Zeichencharakter zu verleihen.¹⁰²

Neben den zwei Momenten der Vorhersehung und Enthüllung ist für eine angemessene Auffassung aber noch eines nachzutragen, das am Beispiel der scheinenden Sonne an meinem Geburtstag klar gemacht werden kann. Bedeutsam ist dafür, dass dieser Umstand auch dann, wenn er vorhergesehen wurde und ich mir sein Zustandekommen nicht erklären kann, nicht im strengen Sinne als Wunder zu bezeichnen ist, da es für sein Zustandekommen Gründe gibt. Würde ich die Gründe kennen, würde sich mir der Sachverhalt erklären und ich würde nicht weiter von einem Wunder sprechen, wobei in diesem und verwandten Fällen schon mein Wissen um ein begründeterweise anzunehmendes Vorhandensein von Gründen hinreicht, um das Wetter an meinem Geburtstag nicht für ein Wunder zu halten. Dass ein anderer mir vorhersagen kann, dass es so sein wird, liegt entsprechend nicht daran, dass er tatsächlich ein Wunder vorhergesehen hat, sondern im Gegensatz zu mir in der Lage ist, Wetterdaten angemessen zu interpretieren oder schlicht gut geraten hat.

Eben diese Möglichkeit darf nicht gegeben sein, damit tatsächlich von einem Wunder die Rede sein kann, was sich allgemeiner auch so ausdrücken lässt, dass das, was vorhergesehen ist, im Falle eines wirklichen Wunders in seinem Eintreten nicht mit Notwendigkeit aus einer jeweiligen Gegenwart zu erschließen ist. Und genau das ist im Falle des Subjekts gegeben, denn es kann sich zwar erschließen, dass ihm ein Sprechen als Person vorhergesehen ist, insofern es anders die Frage nach einem „wahren Sinn“ nicht stellen könnte. Dass es aber tatsächlich als Person sprechend wird, erschließt sich ihm aus seinem gegenwärtigen Bewusstsein mit keiner Notwendigkeit, was positiv auch so ausgedrückt werden kann, dass ich für die Lösung der Aufgabe, als Person sprechend zu werden, auf ein wirkliches Wunder angewiesen bin.

Was sich enthüllen muss, um die Vorsehung zu realisieren, ist mit dem „wahren Sinn“ in der Frage nur vage bedeutet, doch erweist sich die Engführung des „wahren Sinns“ mit Gott eben hier als hilfreich, insofern klar ist, dass der „wahre Sinn“ nicht durch ein Subjekt aus seinem gegenwärtigen Bewusstsein

---

¹⁰² Ebd., S. 106f.

erschlossen werden kann. Daher ist davon auszugehen, dass er sich mir von sich aus nachvollziehbar zeigen muss. Um sich mir nachvollziehbar zeigen zu können, bedarf es dem Bisherigen gemäß eines sprachlichen Ausdrucks, der im Falle eines „wahren Sinns“ aber nicht durch mich gebildet werden kann, sodass der Ausdruck, in dem sich mir ein „wahrer Sinn“ zeigen könnte, durch einen anderen zu bilden sein wird. Und auch wenn hier zunächst nur auf eine Tradition verwiesen werden kann, erscheint es nicht abwegig, von Gott als einem solchen auszugehen, der sich im Sprechen einem Subjekt zeigt, sodass er, indem er sich einem fragenden Subjekt zeigt, als „wahrer Sinn“ in den Blick kommen könnte. In diesem Sich-zeigen Gottes, das vorausdeutend auch als Sich-offenbaren Gottes benannt werden kann, könnte nun jenes Wunder liegen, das ein Subjekt zum Sprechen als Person befähigt. Wie ein Subjekt aus einem Wunder in diesem Sinne als Person sprechend werden könnte, ist dabei zwar noch vollkommen offen, aber wenn aus einem Sich-zeigen Gottes ein Sprechen als Person für es nachvollziehbar möglich würde, könnte sich *zum einen* der Ausgang vom Wunder als der Sache angemessen erweisen, *zum anderen* könnte die Dunkelheit um eine mögliche Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ für ein Subjekt als wirkliche und notwendige ernst genommen werden, sodass in ihr nicht ein Irrweg im Denken oder ähnliches vermutet werden müsste.¹⁰³

---

¹⁰³ Die Annahme des Offenbarungswunders bedeutet für eine philosophische Überlegung ein erhebliches Risiko, insbesondere wenn es so verstanden wird, dass es sich in der Begegnung eines Menschen mit Gott verwirklicht. Auch wenn die Hoffnung dieser Überlegung darin liegt, einen Sinn klar machen zu können, der es rechtfertigt, das Risiko einzugehen, sollen schon hier ein paar der möglichen Bedenken in Kürze vorausdeutend aufgegriffen werden. Bedenken könnten insbesondere darin liegen, dass mit dem Offenbarungswunder eine Exklusivität in Anspruch genommen wird, für die es keine Begründung in Form von Beweisen gibt, und dass entsprechend auch Gedanken, die im Ausgang vom Offenbarungswunder entwickelt werden, weder nachvollziehbar noch begründet sein könnten. Gegen diese Bedenken wird im Nachfolgenden angeführt werden, dass eine angemessene Auffassung der Offenbarung Gottes zwar nicht bewiesen werden kann, dadurch aber nicht verschlossen bleibt, sondern als genuin sprachliches Geschehen auch in der Sprache nachvollzogen werden kann. Nachvollziehbar würde damit auch der Sinn werden, der durch das Offenbarungswunder begründet sein könnte. Und da dieser Sinn ein Sinn sein wird, der sich potenziell in Bekanntem verwirklicht, wird an Erfahrungen, die auch unabhängig von der Annahme des Offenbarungswunders gemacht werden können, versuchsweise gezeigt werden, dass die Konsequenzen aus dem Offenbarungswunder nicht exklusiv und abstrakt, sondern bereits ganz konkret in dem liegen, was uns am nächsten ist. Zuzugestehen bleibt dabei zwar, dass diese Überlegung nicht mehr als ihre Nachvollziehbarkeit in Anspruch nehmen kann und erst mit dem Erleben des Wunders für eine Person auch in einem strengen Sinne zwingend wird. Gerade darin entspricht die Überlegung aber der unendlichen Unbestimmtheit der Person.

Kapitel 7: Die Möglichkeit einer Lösung der Aufgabe

51. Die Frage nach einem wahren Sinn

Im Folgenden wird nun davon ausgegangen, dass das Sich-zeigen Gottes als Offenbarungswunder dem Subjekt eine Lösung der Aufgabe bedeuten könnte, in der es sich findet, wenn es sich unabhängig von der Welt und damit auch von sich als Teil der Welt behauptet. Klar ist, dass diese Überlegung vor erheblichen Schwierigkeiten steht, möchte sie diese Lösung in den Blick nehmen, nicht zuletzt, weil das Wunder nicht schon durch die Aufgabe, sondern erst mit der Enthüllung i. S. eines Sich-zeigen Gottes bewiesen wäre. Der Beweis einer Lösung der Aufgabe ist daher nicht darzustellen wie ein Sachverhalt in der Welt, und selbst dann, wenn es gelänge, einen Ausdruck für das Offenbarungswunder zu finden, wäre es in einem entscheidenden Sinne nur zwingend für diejenigen, die „Augenzeuge“ des Wunders in seinem ganzen Verlauf geworden sind. Klar ist daher, dass der nachfolgende Versuch in einem entscheidenden Sinne offenbleiben muss und damit auch, inwiefern es gelingt, zumindest eine mögliche Lösung für die Aufgabe zu beschreiben.

Eine Möglichkeit, sich dem Wunder der Offenbarung anzunähern, ohne es zu beweisen, ergibt sich aber noch daraus, einem Einwand, der schon der Frage nach einem „wahren Sinn“ entgegengehalten werden kann, zu begegnen, der darin liegt, dass schon die Frage nach einem „wahren Sinn“ dadurch, dass sie prinzipiell nicht durch ein Subjekt beantwortet werden kann, nicht sinnvoll zu stellen sei. Dieser Einwand scheint auch dann triftig, wenn gegen ihn eingewendet wird, dass es denkbar bleibt, dass einem Subjekt auf Fragen nach einem „wahren Sinn“ mit dem Offenbarungswunder durch ein anderes Antwort gegeben werden könnte, denn auf den ersten Blick scheint es, dass einem Subjekt auch nur dann Antwort auf eine Frage von einem anderen gegeben werden kann, wenn die Antwort für es nachvollziehbar ist. Um für es nachvollziehbar zu sein, muss sie den Möglichkeiten des Nachvollzugs durch ein Subjekt entsprechen, sodass es für ein Subjekt zumindest denkbar sein müsste, die Antwort auch unabhängig von dem anderen nachvollziehen zu können. Die Angewiesenheit wäre dann keine Angewiesenheit in einem strengen Sinne, wie sie aber für die Frage nach dem „wahren Sinn“ mit dem Offenbarungswunder in Anspruch genommen werden muss. Um diesem Einwand zu begegnen, wäre daher zu zeigen, dass eine Antwort auf eine Frage denkbar erscheint, für die die Fragenden prinzipiell auf ein anderes angewiesen sind, ohne dass ihnen dadurch die Antwort weniger nachvollziehbar wäre. Wäre das gezeigt, so wäre zumindest

die Möglichkeit einer Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ derart offengehalten, dass die Annahme einer Offenbarung Gottes für eine Beantwortung der Frage nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen wäre, und aufgrund dieser Möglichkeit könnte versuchsweise im Ausgang von einem Offenbarungswunder eine Antwort dargestellt werden, die zeigt, wie eine unendliche Verendlichkeit des Subjekts im Sprechen als Person zu fassen sein könnte.

52. Frage und Antwort

Um die Frage nach einem „wahren Sinn“ als wirkliche Frage zu verteidigen, auf die eine Antwort möglich ist, ist in einem ersten Zug auf das Verhältnis von Frage und Antwort selbst zu reflektieren, wobei im Nachfolgenden davon ausgegangen wird, dass ein wesentliches Moment von Frage und Antwort unabhängig von möglichen inhaltlichen Bestimmungen aufgefasst werden kann. Inhaltliche Bestimmungen ermöglichen es zwar, zwischen verschiedenen Fragen und möglichen Antworten zu unterscheiden. Da es aber mit dieser Überlegung darum gehen soll, mögliche Inhalte erst aufzuweisen, wird hier zunächst auf eine nähere Bestimmung verzichtet und allein das aufgegriffen, was schon zuvor thematisch war.

Ohne Frage und Antwort schon inhaltlich zu bestimmen, kann zunächst in dieser Absicht gesagt werden, dass Frage und Antwort Punkte in einem in seiner Möglichkeit begründeterweise anzunehmende Zusammenhang markieren, der von einem Subjekt zunächst nicht nachvollzogen werden kann. Welche Punkte es sind, die durch Frage und Antwort markiert sind, hängt von einem jeweiligen Subjekt ab, insofern ein Subjekt einen Zusammenhang bis zu diesem, ein anderes bis zu jenem Punkt nachvollziehen kann, um dann zu fragen, wie es innerhalb des Zusammenhangs zu einem nächsten Punkt findet, und das Auffinden dieses Punktes wird die Antwort auf seine Frage sein.

Damit von einem Subjekt innerhalb eines Zusammenhangs Punkte durch Frage und Antwort markiert werden können, ist wiederum vorausgesetzt, dass der in seiner Möglichkeit begründeterweise anzunehmende Zusammenhang von einem Subjekt überhaupt nachvollzogen werden kann. Was einem Subjekt dem zu Beginn Angeführten gemäß nachvollziehbar erscheint, ist, was durch es in einer Bestimmtheit erfasst werden kann. Etwas, das in seiner Bestimmtheit erfasst werden kann, kann mit den Nichtgedanken benannt werden. Nichtgedanken haben ihre Bestimmtheit, in der sie einem Subjekt sichtbar werden, aus einem Verhältnis zu anderem und eben jene Verhältnisse können

Zusammenhänge bedeuten, in denen sich durch ein Subjekt eine Frage formulieren lässt. Das ist z. B. der Fall, wenn sich ein Subjekt einen Nichtgedanken aus einem bestimmten Verhältnis als bestimmten Gegenstand erschließt, ihm aber manches an dem Verhältnis dieses Gegenstandes zu anderen Gegenständen unklar erscheint, sodass es fragen kann, wie sich dieser Gegenstand zu anderen Gegenständen verhält, etwa wenn es Teile eines Bettes aus einem Karton herausholt und sich fragt, wie die Teile zu einem Bett zusammenzufügen sind. Eines wird nun die Teile bis zu einem gewissen Punkt zusammensetzen können, der von einem anderen, das mit der Anleitung in der Hand verzweifelt, gar nicht erst erreicht wird. Daraus ergibt sich zunächst, dass, an welchem Punkt eine Frage entsteht, für die Möglichkeit von Frage und Antwort nicht wesentlich ist, sondern nur, dass von der Möglichkeit einer Antwort im Hinblick auf einen durch eine Frage markierten Punkt innerhalb eines Zusammenhangs ausgegangen werden kann.

Ob nun ein möglicher Zusammenhang begründeterweise vorausgesetzt werden kann, lässt sich am Beispiel der Teile verdeutlichen, die in entsprechender Modifikation ein Bett ergeben sollen. Der vorausgesetzte Zusammenhang, der es erlaubt, diese Frage zu stellen, besteht darin, dass von verschiedenen Verhältnissen zwischen den Teilen ausgegangen werden kann, sodass sich sinnvoll die Frage stellen lässt, wie ein vorgefundenes Verhältnis (die Teile vor mir auf dem Boden) zu einem anderen (dem zusammengebauten Bett) zu modifizieren wäre. Diese Frage ist auch dann sinnvoll zu stellen, wenn Teile fehlen, sodass eine entsprechende Modifikation des Verhältnisses nicht möglich ist, denn auch dann kann von einem bestimmten Verhältnis der Teile zueinander ausgegangen werden, das im Ergebnis zwar nicht zu einem Bett modifiziert werden kann, aus dem sich aber ergibt, dass eine entsprechende Modifikation des Verhältnisses nicht möglich ist. Diese Feststellung erschließt die Teile ebenso in einem Verhältnis, mit dem meine Frage beantwortet wird, wenngleich nicht so, wie ich es mir erhofft haben mag. Dass Fragen dieser Art sinnvollerweise gestellt werden können, ergibt sich nun daraus, dass von einem Verhältnis der Teile auch unabhängig davon ausgegangen werden kann, ob eine Modifikation zu einem bestimmten Zweck möglich ist oder nicht, und diese Möglichkeit besteht immer dort, wo wir es mit bestimmten Gegenständen zu tun haben, da bestimmte Gegenstände (wie die Teile eines Bettes) schon alleine aufgrund ihrer jeweiligen Bestimmtheit, in der wir sie erfassen, in einem Verhältnis zueinanderstehen.

Ist nun wie zu Beginn eine allgemeine Form für jene Sätze geltend zu machen, mit denen wir Nichtgedanken als bestimmte Gegenstände erfassen, und ist diese Form als „logische Form“ zu bezeichnen, so ist es die logische Form, in der uns Nichtgedanken als bestimmte Gegenstände sichtbar werden, die dafür einsteht, dass zwischen allen bestimmten Gegenständen ein Verhältnis vorausgesetzt werden kann, durch das es stets möglich ist, sinnvoll nach Verhältnissen und Modifikationen von Verhältnissen zwischen bestimmten Gegenständen zu fragen, sodass diese Fragen immer als Fragen aufgefasst werden können, deren Beantwortung möglich ist, unabhängig davon, ob ein Subjekt die Antwort kennt oder nicht.

53. Scheinbare und wirkliche Fragen

Wären nun bestimmte Gegenstände das Einzige, von dem nachvollziehbar gesprochen werden könnte, wäre mit dem, was uns in dieser Form überhaupt sichtbar werden kann, der gesamte Bereich abgesteckt, in dem sinnvolle Fragen zu stellen sind. Nach dem Bisherigen wird aber in Anspruch genommen, dass auch von uns als Subjekten nachvollziehbar gesprochen werden kann, wenn auch nur aufgrund einer Gewissheit, in der wir uns je selbst erschließen und behaupten müssen. Wird diesem Anspruch stattgegeben, so ergibt sich, dass auch andere Verhältnisse möglich sind, die sich nicht durch ein Subjekt als Verhältnis zwischen bestimmten Gegenständen erschließen lassen. Für solche Verhältnisse kann, hier noch abstrakt, in Anspruch genommen werden, dass sie nicht einseitig durch ein Subjekt herzustellen sind, für deren Zustandekommen das Subjekt daher auf anderes angewiesen ist. In einem solchen Verhältnis als Verhältnis zu einem anderen kann ein Subjekt weiter danach fragen, wie das andere sei. Ohne es als bestimmten Gegenstand sichtbar machen zu können, ist das Subjekt aber darauf angewiesen, dass ihm diese Frage durch das andere selbst beantwortet wird. Dieser Unterschied zwischen Fragen, die das Verhältnis zwischen bestimmten Gegenständen betreffen, und Fragen, für deren Beantwortung das Subjekt auf ein anderes angewiesen ist, kann in einem ersten Zug als Unterschied zwischen *scheinbaren* und *wirklichen* Fragen benannt werden.

Nach dem Bisherigen gibt es für diese Unterscheidung keinen Grund, da nach dem Bisherigen anderes dem Subjekt nur als bestimmter Gegenstand sichtbar wird. Doch kann das Bisherige wenngleich nur vorausdeutend um eine Erfahrung ergänzt werden, die Max Frisch in einem Tagebuch anführt, wenn er feststellt, dass

wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. Wir lieben ihn einfach. Eben darin besteht ja die Liebe (...), daß sie uns in der Schweben des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in all seinen möglichen Entfaltungen. (...) Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, daß wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertig werden: weil wir sie lieben; solange wir sie lieben. (...)

Unsere Meinung, daß wir das andere kennen, ist das Ende der Liebe, jedesmal, aber Ursache und Wirkung liegen vielleicht anders, als wir anzunehmen versucht sind – nicht weil wir das andere kennen, geht unsere Liebe zu Ende, sondern umgekehrt: weil unsere Liebe zu Ende geht, weil ihre Kraft sich erschöpft hat, darum ist der Mensch fertig für uns. (...)

»Du bist nicht«, sagt der Enttäuschte oder die Enttäuschte: »wofür ich dich gehalten habe.«

Und wofür hat man sich denn gehalten?

Für ein Geheimnis, das der Mensch ja immerhin ist, ein erregendes Rätsel, das auszuhalten wir müde geworden sind. Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat.¹⁰⁴

An dieser Bemerkung ist manches aus Sicht der hier vorgestellten Überlegung im Unreinen und entsprechend klärungsbedürftig. Wenn die von Frisch beschriebene Erfahrung aber in einem ersten Zug nachvollziehbar ist, so kann mit ihr schon bemerkt werden, dass nicht allein von Verhältnissen auszugehen ist, die durch ein Subjekt in Gedanken der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ hergestellt werden können, sondern auch von Verhältnissen, für deren Zustandekommen das Subjekt auf ein anderes angewiesen ist. In der Erfahrung, die Frisch beschreibt, macht sich das daran bemerkbar, dass, würden wir feststellen, wie der oder die andere ist, das Verhältnis bereits beendet würde. Ohne festzustellen, wie die oder der andere ist, kann zwar nach der oder dem anderen für das Zustandekommen des Verhältnisses gefragt werden, die Antwort aber, mit der das Verhältnis für gewöhnlich in Sätzen gemäß der allgemeinen Form hergestellt wird, nicht durch ein Subjekt gegeben werden. Gegeben wird sie ihm von der oder dem anderen, die oder der sich so von sich aus für ein Subjekt sichtbar macht, und sie fällt in die Bereitschaft des Subjekts, sich für die oder den anderen offenzuhalten.

Die Antwort auf die Frage, mit der das Verhältnis hergestellt wird, kann daher durch ein Subjekt nicht vorweggenommen werden, nicht einmal dadurch, dass es als Verhältnis von mir zu einem bestimmten Gegenstand in dem vorangestellten Sinne aufgefasst wird, da aus der Annahme dieses Verhältnisses bereits die Bestimmung des anderen, in Sätzen der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ sichtbar zu werden, vorgegeben wäre, deren Bildung zugleich das Ende des Verhältnisses bedeutet. Damit ein

---

¹⁰⁴ Frisch 2014, S. 27f.

solches Verhältnis zustande kommen kann, bleibt dem Subjekt daher allein die offene Frage nach dem anderen und das Sich-halten in ihr.

Wenn die Erfahrung, die Frisch beschreibt, zugestanden wird, könnte mit ihr daher gesagt werden, dass wir Verhältnisse kennen, die dadurch von einem Verhältnis des Subjekts zu Nichtgedanken als bestimmten Gegenständen unterschieden sind, dass sie nicht einseitig durch ein Subjekt hergestellt werden können. Ein Subjekt kann aus sich für ein solches Verhältnis nur eine Voraussetzung schaffen, indem es offen nach dem anderen fragt, ohne schon ein bestimmtes Verhältnis vorauszusetzen, und ist weiter für das Zustandekommen des Verhältnisses auf dasjenige angewiesen, das ihm seine Frage beantwortet. Dass sich ein Subjekt die Frage nach dem anderen und mit ihr das Verhältnis zu ihm nicht selbst erschließen kann, liegt dann nicht daran, dass das Verhältnis nicht möglich wäre, sondern daran, dass das Verhältnis nur durch Antwort eines anderen hergestellt werden kann.

In diese Darstellung der Möglichkeit einer Antwort auf eine Frage, die ein Subjekt stellen, aber sich nicht selbst beantworten kann, kann die Unterscheidung zwischen *scheinbaren* und *wirklichen* Fragen nun so eingezeichnet werden, dass *scheinbare* Fragen voraussetzende Verhältnisse betreffen und *wirkliche* Fragen Verhältnisse zwischen einem Subjekt und anderem, die erst mit der Antwort eines anderen entstehen. *Scheinbar* sind Fragen zu Verhältnissen zwischen bestimmten Gegenständen, weil sie in einem Mangel an Wissen des Fragenden über die Verhältnisse gründen, sodass sich, bestünde der Mangel nicht, auch keine Frage ergeben würde. Dagegen sind Fragen, die sich einem Subjekt stellen und für deren Beantwortung es auf anderes angewiesen ist, *wirkliche* Fragen, da ein erfragtes Verhältnis, das sich in einem Zusammenhang von Frage und Antwort erschließt, zwar möglich ist, aber nicht schon feststeht und daher auch nicht durch das fragende Subjekt vorweggenommen werden kann.

Bedeutsam erscheint in diesem Zusammenhang noch, dass, wie bereits angedeutet, von einem Verhältnis zwischen einem Subjekt und anderem, das nicht auf eine Bestimmtheit festgelegt wäre, noch keine Rede sein kann. Von einem solchen Verhältnis kann hier nur mit Rekurs auf Intuitionen wie jener Frischs ausgegangen werden, die das Beschriebene nachvollziehbar erscheinen lassen könnten, von denen systematisch aber noch nicht gezeigt ist, wie sie zu fassen wären. Das Abrufen der Intuition kann daher nur motivieren, der Möglichkeit der Beantwortung einer Frage, für die ein Subjekt auf anderes angewiesen ist, zumindest Kredit zu geben, bis gezeigt ist, wie diese Möglichkeit rückblickend aus einer möglichen Beantwortung der Frage nach einem „wahren

Sinn“ unter Berücksichtigung des Offenbarungswunders eingeholt werden kann. In Bezug auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ ist unter Voraussetzung dieses Zugeständnisses festzuhalten, dass eine Antwort auf sie als Antwort auf eine *wirkliche* Frage möglich erscheinen könnte, wobei eine Beantwortung der Frage nach einem „wahren Sinn“ gegeben wäre, wenn es einem fragenden Subjekt durch ein anderes ermöglicht wäre, sich im Sprechen als Person zu verwirklichen.

54. Antizipation einer Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“

Mit der Verteidigung der Frage nach einem „wahren Sinn“ als wirklicher Frage eines Subjekts, für deren Beantwortung es auf anderes angewiesen ist, ist zwar noch keine Antwort im Blick, doch erscheint es möglich, mit dem Bisherigen und dem zu wirklichen Fragen Gesagten zumindest Aspekte einer möglichen Beantwortung namhaft zu machen:

Auszuschließen ist *erstens*, dass für die Beantwortung der Frage auf ein bereits vorauszusetzendes bestimmtes Verhältnis des fragenden Subjekts zur Welt verwiesen wird, aus dem auch das Subjekt bestimmt wäre, denn in einem solchen Verhältnis wäre es höchstens als bestimmte Persönlichkeit zu fassen. Entsprechend kann es sich stets unabhängig von einem solchen Verhältnis behaupten und in ihm angemessener Konsequenz muss es das auch. Als wirkliche Frage eines Subjekts erscheint es aber möglich, dass ihm die Frage durch ein anderes beantwortet wird. Die Beantwortung kann zwar nicht darin liegen, dass ein anderes dem Subjekt sagt, in welchem bestimmten Verhältnis es zur Welt steht, aber wenn es denkbar ist, dass ein anderes dem Subjekt Antwort gibt, dann folgt daraus, dass das andere in ein Verhältnis zu dem fragenden Subjekt treten muss, und dieses Verhältnis muss als Verhältnis zu einem sich selbstbehauptenden Subjekt ein Verhältnis sein, das dem Fragenden als Subjekt angemessen ist.

Zweitens kann schon hier unabhängig davon, wie das erste Verhältnis konkret gedacht werden kann, festgestellt werden, dass es nicht nur mir als Subjekt angemessen sein muss, es muss auch mich als Teil der Welt einschließen. Wäre es allein ein Verhältnis zwischen einem Subjekt und anderem, könnte mit ihm vielleicht noch dargestellt werden, wie ich als Unendliches zu einem anderen in einem Verhältnis stehen könnte. Aus diesem Verhältnis würde sich aber nicht erschließen lassen, wie ich mich als unendliches Subjekt als endlicher Teil der Welt im Sprechen als Person verwirklichen könnte, sodass mir aus diesem

Verhältnis keine Antwort auf meine Frage denkbar würde. Eine Antwort auf meine Frage könnte aber umgekehrt denkbar werden, wenn ein anderes zu mir als Person in ein Verhältnis tritt, sodass ich aus ihm als Person sprechend werden könnte. Dieses Verhältnis wäre zwar noch nicht ein Verhältnis zu anderen Nichtgedanken, in dem ich mich als Person verwirklichen würde, aber aus ihm könnte ein ebensolches ermöglicht werden.

Daraus ergibt sich, dass ein erstes Verhältnis, in dem ein Subjekt als Person sprechend wird, von einem weiteren zu unterschieden sein könnte, indem es als Person auf andere Nichtgedanken Bezug nimmt. Erst mit den weiteren Verhältnissen zu anderen Teilen der Welt wäre die Frage nach einem dem Subjekt als Person angemessenen Verhältnis zur Welt beantwortet, sodass *drittens* für die Beantwortung der Frage nach einem „wahren Sinn“ die Möglichkeit entscheidend sein wird, ein erstes Verhältnis, aus dem ein Subjekt als Person sprechend wird, in Beziehung zu anderen Nichtgedanken fortzusetzen.

Viertens kann dasjenige, das zu einem Subjekt als Person in ein ihr angemessenes Verhältnis tritt, prinzipiell nicht durch ein Subjekt in einer Bestimmtheit erschlossen werden, da es ihm sonst aus einem bestimmten Verhältnis zugänglich werden könnte, wodurch eine Beantwortung der Frage ausgeschlossen wäre. Wenn nun alles, was ein Teil der Welt ist, durch ein Subjekt in einer Bestimmtheit erschlossen werden kann, dann bedeutet das, dass das, was zu ihm in ein ihm als Person angemessenes Verhältnis treten könnte, nicht unter den bestimmten Gegenständen in der Welt aufzufinden ist. Wenn es daher weder ein Teil der Welt noch das fragende Subjekt selbst sein kann, so muss es dem Bisherigen gemäß neben dem Subjekt und den Nichtgedanken als ein Drittes gedacht werden.

Dass sich *fünftens* ein Subjekt das andere nicht selbst zugänglich machen kann, bedeutet umgekehrt, dass sich dasjenige Dritte, das dem Subjekt die Frage beantwortet, von sich aus für das Subjekt als Person nachvollziehbar zugänglich machen muss. Nachvollziehbar zugänglich werden dem Subjekt Nichtgedanken durch eine Bezugnahme im Gebrauch der Sprache. Wenn ein nachvollziehbarer Zugang weiter am Gebrauch der Sprache hängt, so ist davon auszugehen, dass sich auch das andere dem Subjekt in einem Gebrauch der Sprache zugänglich macht. Dieser Gebrauch muss sich aber von dem Gebrauch der Sprache des Subjekts in Bezugnahme auf Nichtgedanken, mit dem sie ihm als bestimmte Gegenstände sichtbar werden, dadurch abheben, dass durch ihn das Subjekt nicht zu einem bestimmten Gegenstand wird, damit von einem ihm „angemessenen Verhältnis“ gesprochen werden kann. Unabhängig davon, wie dieser andere Gebrauch der Sprache zu fassen sein wird, in jedem Fall ist ein

Gebrauch der Sprache, mit dem auf anderes Bezug genommen wird, ohne es in einer Bestimmtheit zu erfassen, nur denkbar, wenn dasjenige, das von der Sprache Gebrauch macht, selbst nicht auf eine Bestimmtheit festgelegt ist, da sonst das Verhältnis zwischen ihm und dem fragenden Subjekt ein bestimmtes Verhältnis wäre. Eines, das nicht auf eine Bestimmtheit festgelegt werden kann und zugleich in der Lage ist zu sprechen, entspricht der Charakteristik eines sprechenden Subjekts, woraus *sechstens* folgt, dass das andere in der Charakteristik eines sprechenden Subjekts gedacht werden muss, dass sich aber von dem fragenden Subjekt dadurch unterscheidet, dass es von sich aus unabhängig von einem bestimmten Verhältnis im Sprechen auf ein anderes Bezug nehmen kann. Dieser Unterschied kann auch so beschrieben werden, dass dasjenige, das die Frage beantwortet, im Unterschied zum fragenden Subjekt das erste ist, das in Selbstbehauptung spricht.¹⁰⁵

Zwar ist schon hier zu ergänzen, dass dasjenige, das die Frage beantworten könnte, nicht nur in dieser Hinsicht von dem ersten Subjekt verschieden sein muss, insofern es, um auf das fragende Subjekt als Person Bezug nehmen zu können, in seiner „Wirklichkeit“ jener „Wirklichkeit“ in nichts nachstehen darf, die wir gewohnt sind, von Teilen der Welt anzunehmen, da es, wäre es Subjekt in jenem abstrakten Sinne, der allein von der Selbstbehauptung ausgeht, für das Subjekt ebenso abstrakt bliebe wie ein Subjekt, das sich unabhängig davon behauptet, ein Teil der Welt zu sein. Da es aber zugleich nicht als Teil der Welt gedacht werden kann, kann es dem Subjekt nicht dadurch greifbar werden, dass es ihm als Teil der Welt gegenübertritt. Seine „Wirklichkeit“ muss eine andere sein, die aber, da es kein Teil der Welt ist, nicht weiter zu bestimmen ist, sondern darin liegt, dass es, wenn es sich einem Subjekt als Person zeigt, in nichts jener „Wirklichkeit“ nachsteht, die wir Teilen der Welt zusprechen. Darüber hinaus ist es aber nicht weiter durch ein Subjekt in einer Bestimmtheit festzustellen. Von ihm ist daher *siebtens* nur zu sagen, was es sich von sich aus zeigt und dass es, ausgehend von dem Bisherigen in seiner Unabhängigkeit von jeder möglichen Bestimmtheit der Charakteristik eines Subjekts, in seiner „Wirklichkeit“ jener Fühlbarkeit eines Teils der Welt entspricht.

Zusammenfassend folgt daraus, dass, wenn einem sich selbstbehauptenden Subjekt Antwort auf seine Frage nach einem ihm angemessenen Verhältnis zur Welt als wirklicher Frage gegeben werden kann, die Beantwortung von einem in einem nicht näher zu bestimmenden Sinne wirklichen anderen abhängt, das sich

---

¹⁰⁵ Dies ist einer der Gründe, aus denen „die Welt“ nicht als dasjenige angenommen werden kann, das die Frage nach einem „wahren Sinn“ beantworten könnte.

dem fragenden Subjekt nicht als Subjekt, sondern als Person in einem Gebrauch der Sprache zugänglich machen muss, durch den es wie dasjenige, dem es sich zugänglich macht, nicht auf eine Bestimmtheit festgelegt ist. Dadurch könnte das fragende Subjekt als Person in einem ihm angemessenen Verhältnis zu einem anderen sprechend werden, von dem ausgehend es weiter denkbar werden könnte, dass das zunächst fragende Subjekt als Subjekt und Teil der Welt in eigenem Sprechen in eine ihm angemessene Beziehung zu anderen Nichtgedanken treten kann. Zu zeigen ist dafür nun, wie die hier nur antizipierte Möglichkeit der Beantwortung der Frage konkret ausformuliert werden kann.

Wenn im Nachfolgenden dabei gemäß dieser vorläufigen Antizipation die Überlegung unter der Annahme eines Dritten fortgesetzt wird, so wird dieses Dritte dadurch, dass es nicht ein Teil der Welt ist, zugleich aber die Charakteristik eines Subjekts aufweist, zwar nicht als Person bezeichnet werden können. Ihm kann aber, um es von dem, was mit dem Ausdruck „Person“ bedeutet ist, zu unterscheiden, in der Tradition, der auch Kierkegaard und Rosenzweig folgen, der Name „Gott“ gegeben werden, wobei sich noch erweisen muss, inwiefern die Verwendung dieses Namens durch die weitere Überlegung gerechtfertigt werden kann.

Kapitel 8: Das Offenbarungswunder

55. Zur Möglichkeit einer Antwort auf die Frage nach einem wahren Sinn

Der Offenheit einer möglichen Beantwortung der Frage sowie der Angewiesenheit für die Beantwortung auf einen anderen muss auch die weitere Überlegung Rechnung tragen und sie tut dies, indem sie nicht den Anspruch erhebt, dass mit ihrer Entwicklung die Frage nach einem angemessenen Verhältnis zur Welt für jedes Subjekt beantwortet und geklärt wäre. Ohne diesen Anspruch zu erheben, ist das, was im Folgenden ausgeführt wird, nicht mehr als die Ausformulierung einer *möglichen* Antwort. Zu berücksichtigen ist dabei, dass zumindest in diesem Fall eine Möglichkeit nicht so aufzufassen ist, dass sie ohne Weiteres abzuweisen wäre, weil sie hinter einer Wirklichkeit zurückstünde, da der Möglichkeit der Selbstbehauptung des Subjekts Rechnung tragend das, was aus einem bestimmten Verhältnis zur Welt als Wirklichkeit behauptet werden könnte, nicht der Möglichkeit entgegengehalten werden kann, um sie als mangelhaft auszuweisen. Es wäre daher anders an denen, die aufgrund ihres Status die ausformulierte Möglichkeit infrage stellen, eine andere Auffassung der Wirklichkeit vorzustellen, die der Selbstbehauptung des Subjekts Rechnung tragen könnte, denn erst wenn das gelänge, wäre gezeigt, dass sie als Möglichkeit mangelhaft ist. Wenn es hingegen nicht gelingt, wenn der Möglichkeit keine Wirklichkeit, sondern z. B. nur andere Möglichkeiten entgegengehalten werden können, so würde sich daran zeigen, dass eine „Möglichkeit“ in Bezug auf die Beantwortung dieser Frage mehr ist als „nur“ eine mangelhafte Darstellung, der es an Wirklichkeit fehlt. Sie könnte vielmehr als ein – wenngleich nur mögliches – Scharnier für ein fragendes Subjekt aufgefasst werden, um zu einer ihm angemessenen Auffassung der Wirklichkeit zu finden. Die ausformulierte Möglichkeit hat sich in der Konsequenz daran zu messen, ob und wie es ihr gelingt, eine Antwort zu entwickeln, aus der für ein Subjekt eine ihm angemessene Auffassung der Wirklichkeit folgen kann. Und gemäß dem Vorherigen wird diese Entscheidung einem jeweiligen Subjekt zu überlassen sein, sodass sich, dass die Möglichkeit mehr ist als „nur“ eine Möglichkeit, nur daran entscheiden lässt, dass mit ihr einem jeweiligen Subjekt Antwort auf seine Frage gegeben sein könnte.

56. Der Dialog

Wenn Gott für die Beantwortung der Frage eines Subjekts in der antizipierten Weise relevant sein könnte, so ist der erste Zug der weiteren Überlegung mit der Annahme zu machen, dass sich Gott einem Subjekt nicht als abstraktem Subjekt, sondern zugleich als endlichem Teil der Welt und das bedeutet, als Person offenbart. Damit könnte er dem Subjekt die Möglichkeit eröffnen, zwar noch nicht zu anderen Nichtgedanken, aber zu ihm als Person in eine Beziehung zu treten. Auch wenn noch zu klären sein wird, wie genau das Zustandekommen und eine solche Beziehung zu beschreiben ist, ist diese Beziehung schon hier terminologisch als „Dialog“ von den bestimmten Verhältnissen, von denen bisher gesprochen wurde, zu unterscheiden. Für den Dialog, wie er im Nachfolgenden entwickelt werden soll, können dabei aus der Antizipation für eine erste Orientierung vier zentrale Aspekte benannt werden:

Erstens ist davon auszugehen, dass auch der Dialog ein sprachliches Geschehen darstellt, da auch für eine Person die Beziehung zu einem anderen nur denkbar ist, wenn sie sich selbst zum Ausdruck bringt und Sätze bildet. Anders als im Erfassen darf ihr Ausdruck aber nicht aus einem bestimmten Verhältnis gebildet sein, da dies dem Sprechen in Selbstbehauptung widerspräche, das der Person einzig angemessen sein kann.

Wenn *zweitens* von einer in Selbstbehauptung sprechenden Person noch keine Rede sein kann, so ist zunächst von einer Befähigung des Subjekts zum Dialog als Person auszugehen, die sich mit einer ersten Bezugnahme auf es als Person ergeben könnte, so zwar, dass, wenn auf ein Subjekt als Person Bezug genommen wird, die Bezugnahme auch nur so aufgenommen werden kann, dass das Subjekt das andere nicht auf eine Bestimmtheit festlegt, sondern selbst unabhängig von einer Bestimmtheit des Verhältnisses als Person spricht, da es anders nicht als das sprechen würde, als das auf es Bezug genommen wurde und ein Dialog im hier verstandenen Sinne nicht zustande kommen könnte.

Wird es *drittens* denkbar, dass ein Subjekt aus einer ersten Bezugnahme auf es als Person als Person in einer Beziehung zu einem anderen sprechend wird, so ist dieser erste Dialog von einer möglichen Fortsetzung durch ein als Person sprechend gewordenes Subjekt zu unterscheiden. Für einen *ersten Dialog* ist es konstitutiv, dass mindestens zwei Sprechende an ihm beteiligt sind: Jener, der das Subjekt zum Sprechen als Person befähigt, indem er auf es als Person Bezug nimmt, und jenes, das zum Sprechen in Selbstbehauptung als Person befähigt wird, indem es die Bezugnahme aufnimmt. Für ein als Person sprechend gewordenes Subjekt könnte es denkbar werden, in Fortsetzung des *ersten Dialogs*

auch auf solches Bezug zu nehmen, das nicht selbst zum Sprechen befähigt ist, wenngleich diese Möglichkeit erst im Anschluss an eine Darstellung des ersten Dialogs aufgezeigt werden könnte.

Viertens ist das Wort „Dialog“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch eng verknüpft mit zwischenmenschlichen Interaktionen, die uns aus unserem Alltag bekannt sind, und auch wenn es die bisherigen Andeutungen nahelegen, dass diese Interaktionen nicht mit dem Dialog, wie er im Nachfolgenden entwickelt werden soll, gemeint sind, so sind sie hier noch einmal ausdrücklich voneinander zu unterscheiden, zunächst begrifflich dadurch, dass alltägliche Interaktionen zwischen Menschen im Unterschied zu einem Dialog als Gespräche gefasst werden. Gespräche sind dadurch ausgezeichnet, dass in ihnen bestimmte Teile der Welt oder Persönlichkeiten in ein bestimmtes Verhältnis treten. Die jeweilige Bestimmtheit macht sich darin bemerkbar, dass die Beteiligten ihrer jeweiligen Bestimmtheit gemäß sprechen werden, d. h. manches sagen und anderes nicht, und dadurch füreinander als diese oder jene bestimmte Teile der Welt oder Persönlichkeiten sichtbar werden, nicht als Personen, sodass von Gesprächen prinzipiell nicht geleistet werden kann, was mit dem Dialog geleistet werden soll.

57. Die Offenbarung

Nach dem Bisherigen ist von einem ersten Dialog unter der Annahme auszugehen, dass sich Gott einem zunächst nur sich selbst behauptenden, fragenden Subjekt zugänglich macht, indem er selbst in Selbstbehauptung sprechend auf es als Person Bezug nimmt. Und nach dem Bisherigen ist dafür zunächst entscheidend, wie eine solche Bezugnahme denkbar sein könnte, da einem Subjekt dem Bisherigen gemäß nur die Bezugnahme auf es als bestimmtes nachvollziehbar erscheinen kann, da es sich unabhängig von einer Bestimmtheit behauptet, nicht aber begreifen kann.

Ein Anhalt, dass auch eine Bezugnahme auf es als Person unabhängig von einer Bestimmtheit möglich sein kann, erschließt sich ausgehend von dem Wort „Ich“, mit dem sich Sprechende selbst zur Sprache bringen und sich, insofern sie sich im Gebrauch der Sprache auf anderes beziehen, in dem Gebrauch des Worts „Ich“ von dem je anderen unterscheiden. Von dem Wort „Ich“ kann daher mit Rosenzweig gesagt werden, dass mit seinem Gebrauch „immer ein Gegensatz aufgestellt“¹⁰⁶ ist. Der Gegensatz, der im Erfassen aufgestellt ist, wenn ich denke oder sage, dass etwas soundso ist, ist etwa der Gegensatz von

---

¹⁰⁶ Stern, S. 193.

mir als Subjekt zu einem Objekt meines Gedankens, und dieser Gegensatz ist in jedem Satz, der von dem Satz „Ich denke, dass...“ begleitet wird, mit ausgesprochen. An den Sätzen zeigt sich das daran, dass sie eine *bestimmte* Leerstelle aufweisen, die um Sätze der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ zu ergänzen ist. Was die Leerstelle füllt, ist aus dem Gegensatz zum Subjekt notwendig darauf festgelegt, ein bestimmter Gegenstand zu sein. Was die Leerstelle füllt, kann mit diesem im Ich-sagen mitgesprochenen Gegensatz daher gar nicht anders denn als bestimmter Gegenstand sichtbar werden und eben daraus ergibt sich zugleich die Bestimmung desjenigen, das den Satz bildet, als Erkenntnissubjekt. Daher kann gesagt werden, dass der Gegensatz, der im Erfassen mit dem Wort „Ich“ aufgestellt wird, ein bestimmter Gegensatz ist, aus dem sich die Festlegung desjenigen, das in Sätzen des Subjekts sichtbar wird, als Gegenstand wie des Subjekts als Erkenntnissubjekt ergibt.

Von einem Sprechen in Selbstbehauptung kann nun erst dann gesprochen werden, wenn das Verhältnis zwischen den Sprechenden nicht als bestimmter Gegensatz, der ein bestimmtes Verhältnis bedeuten würde, denkbar wird. Insofern auch dieses Sprechen das Sprechen von jemandem ist, spricht auch in ihm ein Ich, das mit seinem Ich-sagen nun aber keinen bestimmten Gegensatz aufstellen darf, der eine vergleichbare Leerstelle erzeugen würde. Ohne bestimmten Gegensatz zu sprechen ist nur für eines denkbar, das nicht aus einem Verhältnis zu bestimmten anderen zu fassen ist, sondern von allem, was nicht es selbst ist, verschieden. Eben darin, nur es selbst zu sein, behauptet sich das Subjekt im Trotz, sodass, sich ohne bestimmten Gegensatz auszusprechen, für eines denkbar ist, das der Charakteristik des Subjekts entspricht, denn sein Ich-sagen könnte eines sein, das anders als das „Ich denke, dass...“ keinen bestimmten Gegensatz aufstellt, sondern unabhängig von allem nur möglichen bestimmten anderen gesprochen wird. Sichtbar gemacht werden könnte dies darin, dass jedes Ich-sagen, das aus einem bestimmten Gegensatz gesprochen wird, als „Ich *und*“ dieses oder jenes bestimmte andere gefasst wird, ein Ich-sagen in Selbstbehauptung hingegen als „Ich aber“¹⁰⁷, wenn das „aber“ so gefasst wird, dass sich in ihm die Unabhängigkeit von allem anderen ausspricht.

Ein solches Sprechen ist aber für ein Subjekt, wie es im Vorhergehenden herausgearbeitet wurde, *zum einen* insofern noch nicht denkbar, als es sich aus einem bestimmten Gegensatz zu solchem erschließt, das ihm als Gegenstand sichtbar wird. Ihm ist aus diesem Sprechen allein der Rückzug in den Trotz als

---

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

angemessene Konsequenz möglich, kein anderes Sprechen, und was es sagen könnte, ohne einen Gegenstand zu bestimmen, wäre nur ein zu niemandem gesprochenes „Ich“, das darum inhaltlos verklingen würde. *Zum anderen* bliebe sein Sprechen auch dann unvollständig, würde es *als Subjekt* nicht zugleich als Teil der Welt zum Sprechen befähigt, da es in diesem Falle *als Subjekt* sprechen würde, das sich auch unabhängig von sich als Teil der Welt behauptet, woraus folgt, dass ich auch dann, wenn ich als Subjekt „Ich“ sage, nicht selbst sprechend werde. Ich würde als abstrakt Unendliches sprechen, weshalb auch dieses Sprechen noch einen bestimmten Gegensatz bedeutet, zwar nicht einen Gegensatz von mir zu anderem, aber von mir zu mir als Endlichem, der, solange er mit ausgesprochen ist, verhindert, dass ich in einem vollen Sinne „Ich“ sagen kann.

Die Annahme, dass sich Gott einem Subjekt als Subjekt und Teil der Welt zeigt, könnte diesen Umstand entscheidend ändern, da es mit dieser Annahme denkbar werden könnte, dass ein Subjekt im Verhältnis zu einem anderen als Person sprechend wird, sodass es weder einseitig als Subjekt sprechend würde noch sein Ich-sagen inhaltlos verklingen müsste. Dass es sich so verhalten könnte, muss sich aus dem Sich-zeigen Gottes erschließen lassen. Entscheidend ist dafür, dass sich zwar das Subjekt auf anderes zunächst nur beziehen kann, indem es sich auf eine ihm unangemessene Bestimmtheit festlegt, es umgekehrt aber denkbar bleibt, dass auf es als Person Bezug genommen wird, zunächst indem es als Person angesprochen wird. Angesprochen als Person wird es nicht, wenn es in einer Bestimmtheit genannt wird, aber ohne es in einer Bestimmtheit zu nennen, kann offen nach ihm gefragt werden. Die offene Frage nach ihm kann daher als erste Bezugnahme, die noch kein bestimmtes Verhältnis impliziert, gesprochen werden und hat einen Ausdruck in den Worten: „Wo bist du?“. Und da das, was die Frage spricht, das andere nicht bestimmt, ist auch es nicht aus einem bestimmten Verhältnis zu jenem, das sie vernimmt, auf eine Bestimmtheit festgelegt. Es kann so in anderen Worten in dieser Frage als sich Selbstbehauptendes auf anderes Bezug nehmen.

Bevor es um eine mögliche Antwort auf ein in dieser Frage Angesprochenes gehen kann, kann an dieser Frage zunächst das zuvor über das der Charakteristik einer Person entsprechende Sprechen Gesagte noch einmal expliziert werden. Wie in dem Satz: „Der Stuhl ist grau“ das „Ich denke, dass...“ nicht explizit mitgesprochen werden muss, aber mitgesprochen ist, so spricht auch in der Frage: „Wo bist du?“, ein Ich, d. h. es bringt sich mit der Frage zum Ausdruck und zeigt sich dem anderen darin, dass es ihm die Frage stellt. Die Selbstbehauptung, in der die Frage gesprochen wird, macht sich darin geltend,

dass sie das andere mit dem Wort „du“ zwar adressiert, es aber nicht näher bestimmt, sodass aus der Frage weder der Fragende noch das Erfragte auf eine Bestimmtheit festgelegt werden.

Eben dadurch bleibt nun aber die Frage mehrdeutig und für eine Bezugnahme, mit der die Frage des Subjekts nach einem „wahren Sinn“ beantwortet werden könnte, mangelhaft. Das zeigt sich daran, dass aus der Frage allein nicht klar wird, wer gemeint ist. Ein Subjekt, das die Frage vernimmt, könnte sich daher einer Antwort entziehen, indem es sich darauf beruft, als Gegenstand bestimmt zu sein und sich hinter diese Gegenständlichkeit zurückzieht.¹⁰⁸ Aber auch dann, wenn es sich nicht darauf zurückzieht, Gegenstand zu sein, bleibt die Frage uneindeutig, insofern sie auch als Frage an ein Subjekt missverstanden werden kann, das sich unabhängig davon, ein Teil der Welt zu sein, behauptet und darin abstrakt bleibt. Eine Beantwortung der Frage nach einem „wahren Sinn“ unter Annahme der Offenbarung Gottes erscheint daher nur denkbar, wenn mit der Frage, in der sich Gott offenbaren kann, nach mir als Person gefragt würde, und damit das der Fall ist, bedarf es einer genauen Einstellung der Frage, die mit dem „Wo bist du?“ allein noch nicht geleistet ist.

58. Der Name

Ohne die Frage durch Bestimmung des anderen als Gegenstand einzustellen, bleibt für eine Einstellung der Frage der Name desjenigen, auf den Gott Bezug nimmt. Gemäß der zuvor entwickelten Auffassung des Erfassens könnte dies als erhebliches Problem erscheinen, da gemäß dieser Auffassung gesagt werden müsste, dass Namen nicht nachvollziehbar wären, würden sie ohne Ergänzung von Ausdrücken gebraucht, die das, was mit dem Namen genannt wird, bestimmen. Entscheidend ist dabei aber, dass diese Auffassung ausgehend von bestimmten Gegenständen erschlossen wurde. Nur aus diesem Ausgang ergab sich, dass wir nur wissen können, was ein Name nennt, wenn wir zugleich wissen, wie es bestimmt ist. Für Gott kann diese Annahme nicht gemacht werden, sodass für ihn gesagt werden kann, dass er nicht nur nicht wissen muss, wie eines bestimmt ist, wenn er sich ihm offenbart, sondern es gar nicht anders als unabhängig von diesen Momenten nennen kann, um sich und es nicht in der Unabhängigkeit von jeder nur möglichen Bestimmtheit zu verfehlen.

---

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 195f.

Verfehlt er mich nicht, wenn er mich mit Namen nennt, ist mir *zum einen* die Möglichkeit genommen, mich auf eine gegenständliche Bestimmtheit zurückzuziehen, sodass mit der Nennung meines Namens die Frage in einem ersten Zug eindeutig eingestellt ist. Dass Namen auch im Erfassen bestimmter Gegenstände gebraucht werden müssen, zeigt aber *zum anderen*, dass ich nicht nur als Subjekt, sondern auch als Teil der Welt mit Namen genannt werden kann. Zwar scheint es, dass zumindest in diesem Fall die Nennung von Momenten meiner Bestimmtheit als Teil der Welt notwendig wäre, aber auch hier ist darauf zu verweisen, dass dieser Schein allein durch den Ausgang von bestimmten Gegenständen entsteht. Denkbar bleibt es daher, dass auch ein Teil der Welt zunächst allein mit seinem Namen genannt wird. Dass daraus bisher keine Konsequenz gezogen wurde, liegt daran, dass bisher von einer Bezugnahme auf einen Teil der Welt unabhängig von seiner Bestimmtheit keine Rede sein konnte, da es so schien, als könne ein Subjekt nicht anders als aus einem bestimmten Verhältnis auf Nichtgedanken Bezug nehmen. Für Gott gilt dies nicht, wenn er sich einem anderen in einer offenen Frage durch Nennung seines Namens offenbart, da er als Drittes zu mir und der Welt nicht wie ich auch in einem bestimmten Verhältnis zu anderen Teilen der Welt steht, sodass es für ihn auch nicht ausgeschlossen erscheint, einen Teil der Welt mit Namen zu nennen, ohne ihn zu bestimmen.

Dadurch wird es denkbar, dass Gott mich mit meinem Namen nicht allein als Subjekt unabhängig von jeder nur möglichen Bestimmtheit anspricht, sondern zugleich als Teil der Welt, ohne mich dabei auf eine Bestimmtheit festzulegen. Was die Nennung mit meinem Namen dadurch leisten kann, ist jene Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit, die für mich undenkbar ist. Dass dies nicht schon zuvor und unabhängig von einer Offenbarung Gottes der Fall sein kann, ergibt sich daraus, dass ich, würde ich von einem anderen Teil der Welt mit meinem Namen genannt, aus einem bestimmten Verhältnis zu jenem anderen Teil genannt würde, aus dem ich auf eine Bestimmtheit festgelegt wäre, was etwa der Fall ist, wenn ich als Sohn, Vater, Freund, Kollege usw. mit Namen angesprochen werde. Eben das ist nun ausgeschlossen, wenn Gott auf mich in einer offenen Frage Bezug nimmt und mich bei meinem Namen nennt. Positiv ergibt sich daraus, dass er auf mich als Person Bezug nehmen kann, indem er mit meinem Namen nach mir fragt und mich darin als unendliches Subjekt und endlichen Teil der Welt ganz trifft, sodass Rosenzweig hier auch von einer Nennung „in höchster, unüberhörbarer Bestimmtheit“¹⁰⁹ sprechen

---

¹⁰⁹ Ebd., S. 196.

kann.¹¹⁰ Genannt als Person bin ich als dasjenige, auf das Gott in seiner Offenbarung Bezug nimmt, nicht ein „Es“ wie die Nichtgedanken, die ich im Erfassen darauf festlege, als bestimmte Gegenstände sichtbar zu werden, sondern als anderes, das selbst unabhängig von jeder nur möglichen Bestimmtheit ist, und als solches kann ich in der Beziehung des Dialogs auch als „Du“ genannt werden.

59. Das Sprechen Gottes

Bevor es darum gehen wird, das, was aus der Nennung mit meinem Namen als Person folgen könnte, zu erschließen, ist ein Einwand zu berücksichtigen, der darin besteht, dass, wenn Gott nicht unter den Gegenständen in der Welt aufzufinden ist, von ihm auch nicht gesagt werden kann, er habe Stimmbänder und einen Mund, um zu sprechen, sodass man die Auffassung vertreten könnte, dass schon die grundlegenden Voraussetzungen fehlen, um ernsthaft die These vertreten zu können, Gott könne einen Satz bilden, eine Frage stellen usf. Gegen diesen Einwand sprechen aus Sicht dieser Überlegung mindestens zwei Punkte:

Erstens wurde schon mit Blick auf das Erfassen versucht, zu zeigen, dass es als ein sprachliches Geschehen aufzufassen ist, ganz gleich, ob ich einen Satz, mit dem ich einen Nichtgedanken als bestimmten Gegenstand erfasse, ausspreche oder nicht. So kann ich einen Raum betreten und feststellen, dass sich dort Tische und Stühle befinden, ohne auch nur ein Wort laut auszusprechen. Wenn die Feststellung dennoch ein sprachliches Geschehen ist, so bedeutet das, dass ich einen Satz gebildet habe, ohne dass dafür gegenständlich zu beschreibende physische Voraussetzungen notwendig gewesen wären. Zuzugestehen ist zwar *einerseits*, dass ich, auch wenn ich einen Satz nicht laut ausspreche, doch ein Gehirn brauche, um ihn zu denken. Da aber auch ein Gehirn keine hinreichende Voraussetzung für die Bildung eines Satzes darstellt und es nur für Menschen undenkbar erscheint, Sätze unabhängig von einem Gehirn zu bilden, ist dieser Einwand kein Einwand dagegen, dass ein Satz auch ohne physische Voraussetzungen gebildet werden könnte. *Andererseits* ist zuzugestehen, dass der Erwerb der Sprache von Menschen für uns nicht ohne

---

¹¹⁰ Die Rede von einer „Bestimmtheit“ scheint zwar dem zum Subjekt Gesagten zu widersprechen. Die Steigerung zur „höchsten Bestimmtheit“ könnte aber so gedeutet werden, dass die Person als Teil der Welt zwar bestimmt ist, aber nicht so bestimmt, dass sie durch anderes ersetzt werden könnte, sondern in ihrer Unabhängigkeit von jeder nur möglichen Bestimmtheit als Gegenstand, als bestimmter, unersetzbarer Teil der Welt zu fassen wäre. Und eben dies könnte eine „höchste Bestimmtheit“ im Unterschied zur Bestimmtheit bedeuten, in der ich Nichtgedanken als bestimmte Gegenstände erfasse.

Zuhilfenahme physischer Voraussetzungen vorstellbar ist, aber das Lehren und Erlernen einer Sprache ist wiederum nicht hinreichend, um den jeweiligen Gebrauch der Sprache in der Bildung von Sätzen durch ein Subjekt zu erklären, sodass zwar gesagt werden kann, dass zur Vermittlung von grundlegenden Elementen des Sprechens physische Voraussetzungen notwendig sind, selbiges aber nicht notwendig für den Gebrauch der Sprache gilt, der darum auch ohne Zuhilfenahme physischer Voraussetzungen denkbar ist. Ein daran anschließender Einwand könnte nun in der Frage liegen, wie Gott, wenn nicht unter gleicher Zuhilfenahme physischer Voraussetzungen, zum Sprechen befähigt sein könne. Diesem Einwand ist aber entgegenzuhalten, dass es für die Frage, ob Gott spricht oder nicht, unerheblich ist, wie er zur Sprache gekommen ist, sondern nur, dass es keinen Grund gibt, ihm die Fähigkeit zu sprechen abzusprechen.

Wenn es nicht auszuschließen ist, dass Gott Sätze bildet und spricht, ohne dass diese Sätze durch z. B. die Stimmbänder in vergleichbarer Weise eine Verlautbarung finden, wie jene Sätze, die ich ausspreche, so stellt sich *zweitens* noch die Frage, wie ich ein nicht verlautes Wort vernennen können sollte, denn man könnte sagen, dass ich nur um einen Satz weiß, den ich nicht verlautes, weil ich ihn gedacht habe. Hier könnte auf die Möglichkeit hingewiesen werden, der Bezugnahme eines anderen auf mich gewiss zu sein, ohne dass sie laut ausgesprochen wäre. Wenn mir dann der oder die andere sagt, dass er oder sie an mich gedacht hat, findet in diesen Worten die Gewissheit um ein Geschehen Bestätigung. Dass die Worte auch ausgesprochen werden können, zeigt, dass es sich schon zuvor um ein Geschehen handelte, das als sprachliches zu charakterisieren ist, dass es sich bei der anschließenden Verlautbarung um eine Bestätigung handelt, dass das Geschehen auch ohne den laut ausgesprochenen Ausdruck wirklich war. Freilich könnte man gegen diese Überlegung einwenden, dass solche Art der Verständigung zumeist nur in Beziehungen zu finden ist, in denen zuvor bereits das ein oder andere Wort gesprochen wurde, und dass sie oft mit Blicken o. Ä. einhergeht. Diese alltägliche Angewiesenheit widerspricht aber nicht der These, dass Worte nicht laut ausgesprochen werden müssen, um vernommen zu werden, wengleich uns aus alltäglichen Situationen Beispiele fehlen, was nun aber nicht prinzipiell gegen die Möglichkeit spricht, die für diese Überlegung vorausgesetzt wird.

Entsprechend erscheint es auch nicht ausgeschlossen, dass sich Gott einem Subjekt als Person zuwendet, indem er zu ihm spricht, und dass eine Person die Worte vernimmt, auch dann nicht, wenn nach einer alltäglichen Auffassung „kein Wort gesprochen“ wurde, wobei klar ist, dass aus dem

Zwischenmenschlichen entlehnte Beispiele nur negativ die Möglichkeit eines Dialogs mit Gott offenhalten können, nicht aber positiv bedeuten, was in diesem Dialog liegt. Sie können in anderen Worten von ihm keine Vorstellung geben, nur aus Vorstellungen zeigen, dass ein Dialog mit Gott nicht aufgrund mancher Selbstverständlichkeiten, die wir einem Gespräch im Zwischenmenschlichen unterstellen dürfen, ausgeschlossen werden kann. (Zu vermuten wäre aber, dass der Dialog mit Gott, der nicht auf Verlautbarung im aus dem Zwischenmenschlichen entlehnten Sinne angewiesen ist, darum nicht weniger deutlich ist, sondern im Gegenteil eine unvergleichliche Klarheit hat, die eine Bestätigung durch Verlautbarung unnötig macht.)

60. Das Sprechen der Person

Das andere, dem sich Gott offenbart, muss in dieser Überlegung nun *ich* als Person sein. Zwar könnte es auch möglich scheinen, dass Gott sich nicht allein mir, sondern auch anderen offenbart, aber die Offenbarung gegenüber anderen bliebe für mich nur äußere Darstellung, ein äußerer Gegenstand in einem Bericht oder einer Erzählung, sodass durch sie für mich die Lösung aus der trotzigsten Selbstbehauptung und mit ihr die Möglichkeit eines Sprechens, das nicht wiederum einseitig das Sprechen eines Subjekts oder Teils der Welt wäre, nicht zwingend als Möglichkeit einsichtig würde. Entscheidend wird die Offenbarung daher erst dann, wenn sie als Geschehen zwischen mir und Gott gedacht wird, dessen „Augenzeuge“ ich werde, sodass es hier darauf ankommt, die Offenbarung als ein ebensolches Geschehen nachzuvollziehen, d. h. nicht als etwas, das sich zwischen Gott und allem anderen gleichermaßen vollzieht oder vollziehen kann, sondern als ein Geschehen zwischen mir und Gott, das damit beginnt, dass Gott nach mir, nicht nach mir in einer Bestimmtheit als Teil der Welt, nach mir abstrakt als Subjekt oder nach irgendjemandem fragt, indem er mich als Person mit meinem Namen nennt. Für mich bedeutet die genaue Einstellung der Frage durch meinen Namen, dass ich mich der Frage nicht weiter entziehen kann, da mir durch Nennung bei meinem Namen als Person „jeder Ausweg zur Vergegenständlichung (...) abgeschnitten“¹¹¹ ist.

Ohne mich zu vergegenständlichen, kann ich nur antworten, indem ich selbst in Selbstbehauptung sprechend werde, weshalb die Frage Gottes auch als Anspruch an mich charakterisiert werden kann, dem ich nur dadurch gerecht werde, dass ich als Person antworte. Zwar ändert die Offenbarung Gottes nichts

---

¹¹¹ Ebd.

daran, dass es mir ausgehend von dem Bewusstsein, als Subjekt unabhängig von der Welt zu sein, weiter unklar erscheint, wie ich in der Charakteristik eines Subjekts als Teil der Welt sprechen sollte. Insofern ich aber von Gott als Person angesprochen werde, spielt dieses Bewusstsein im Geschehen der Offenbarung für mich keine notwendige Rolle mehr, da ich durch Gott nicht auf eine Bestimmtheit festgelegt bin und so unabhängig von einer Bestimmtheit als von ihm angesprochener Teil der Welt, der nicht in einer Bestimmtheit aufgeht, antworten kann. Zugleich *muss* ich auch als Person antworten, da Gott mich nicht selbst sichtbar machen kann wie einen Gegenstand oder zum Sprechen bringen. Und so muss ich mich selbst als Person sichtbar machen, um dem Anspruch gerecht zu werden, indem ich als Person in meinem Namen spreche. Und der Ausdruck, mit dem ich als Person antworten kann, ohne selbst das Verhältnis zu Gott festzustellen, findet sich in den Worten: „Hier bin ich“.¹¹²

Ist ein Sprechen in Selbstbehauptung als Person als Antwort auf die Frage Gottes denkbar, zeigt sich, dass die trotzige Selbstbehauptung des Subjekts entgegen einem ersten Anschein nicht i. S. einer Abgeschlossenheit aufzufassen ist. Abgeschlossen ist das Subjekt im Trotz nur gegenüber der Möglichkeit, sich als Teil der Welt zu begreifen oder sich aus einem bestimmten Selbstverständnis heraus Nichtgedanken zu seinem Inhalt zu machen. Angesprochen von Gott kann es aber sprechen, ohne sich und das andere auf ihm unangemessene Weise zu bestimmen. Es bleibt darin freilich „ohne Inhalt, ohne Wesen, reine Bereitschaft, reiner Gehorsam, ganz Ohr“¹¹³, und kann sich daher anders als im Erfassen auch nicht selbst begreifen. Dieser scheinbare Mangel ist aber keiner, da es *zum einen* bereits zuvor mit den bestimmten Gegenständen nur durch Entfremdung einen ersten Inhalt gewinnen konnte. *Zum anderen* verwirkliche ich mich in der Antwort auf die Frage Gottes zum ersten Mal in einem Sprechen als Person. An die Stelle eines bestimmten Inhalts, in den ich mich entfremde, tritt so die Erfahrung, als Person in Beziehung zu einem anderen wirklich zu sein. Daher kann auch gesagt werden, dass ich mich als Person, ohne mich zu entfremden, in dieser Beziehung selbst erfahre, wenn ich Gott antworte, sodass hier die Selbsterfahrung von mir als Person mit der Beziehung zu Gott zusammenfällt.

---

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Ebd.

61. Der Wille im Sprechen der Person

Dass es sich dabei dennoch weiter um eine Möglichkeit handelt, d. h. nichts, das ohne eigenständiges Zutun denkbar wäre, ergibt sich daraus, dass ich mich der Bezugnahme Gottes, auch ohne mich zu vergegenständlichen, weiter dadurch verweigern kann, dass ich trotzig auf mir selbst beharre. So bin ich für das Zustandekommen des ersten Dialogs entscheidend, was Kierkegaard dadurch zum Ausdruck bringt, dass sich das Selbst „selbst durchsichtig gründet in Gott“¹¹⁴ und nicht etwa durch Gott begründet wird. In der Sache kann dieses Zutun von mir auch so gefasst werden, dass ich mich für seine Antwort aus der trotzigsten Selbstbehauptung lösen muss, woraus sich ergibt, dass der Wille auch in der Antwort auf die Frage Gottes entscheidend ist, jedoch nicht so, dass ich mich wie in der ersten Betrachtung auf eine Bestimmtheit festlege, aus der ich auf anderes Bezug nehme. In der Aufnahme der Bezugnahme Gottes äußert sich der Wille anders darin, dass ich mich für Gott öffne. Ich verzichte darin auf den Anspruch, mich aus dem „trotzige[n] Stolz des freien Willens“¹¹⁵ in immer nur fragwürdiger Weise selbst zu bestimmen. In der Offenheit für Gott wird mein Wille anders zur Treue zu dem, der mich bei meinem Namen gerufen hat.¹¹⁶

62. Der Dialog der Offenbarung als erster Dialog

Mit der Antwort, in der das Subjekt seinen Willen nicht auf unangemessene Weise bestimmt, sondern als Person in „reiner Bereitschaft“ antwortet, kann von einer Beziehung zwischen Gott und Person gesprochen werden, die nun von jenen bestimmten Verhältnissen abgehoben werden kann, von denen zu Beginn die Rede war. Entscheidend ist dafür, dass das, was in der Beziehung zwischen Person und Gott liegt und sich aus ihr ergibt, nicht festgelegt oder festzulegen ist, wie es bei einem Verhältnis des Subjekts zu Nichtgedanken im Erfassen durch die Annahme einer allgemeinen Form oder einer Bestimmtheit des Willens der Fall ist und sich darin äußert, dass das Sprechen des Subjekts und damit auch, was ihm als bestimmter Gegenstand sichtbar wird, präfiguriert ist. Zwar könnte man meinen, schon der Ausdruck „Beziehung zwischen Person und Gott“ impliziere eine Bestimmtheit der in Beziehung Stehenden, wie minimal auch immer sie gehalten würde, und für eine Begründung dieses Einwands ließe sich auf die Erfahrung verweisen, dass selbst dort, wo ich

---

¹¹⁴ KT, S. 33.

¹¹⁵ Stern, S. 186.

¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 187f.

vollkommen ungedeckt mit einem anderen spreche, d. h. ohne das, was ich sage, einer Bestimmtheit von mir und dem anderen gemäß einzuschränken, das Wissen um den anderen als anderen zu mir investiert bliebe. Unter Voraussetzung einer solchen Erfahrung könnte nun aber auch gesagt werden, dass mit ihr zugleich die Erfahrung gemacht werden kann, dass das gesprochene Wort die Kontrolle übernimmt, sodass weder ich noch ein Du darüber entscheidet, was gesprochen wird. Dass ein Wort von einem Ich, ein anderes von einem Du ausgesprochen wurde, zwischen denen daher zu unterscheiden sei, wird zwar für eine Rekonstruktion des Geschehens bedeutsam erscheinen. Das Geschehen selbst verläuft aber unabhängig von dem, was als Unterschied in einer Rekonstruktion zu benennen ist, sodass gesagt werden kann, dass für eine angemessene Beschreibung des Geschehens selbst dieser Unterschied nur insofern bedeutsam ist, als er in ihm seine Bedeutung verliert. Eben dies ist mit der Rede von einem „Sprechen in Selbstbehauptung“, mit dem sich die jeweils das Wort Ergreifenden nicht aus einem bestimmten Gegensatz, der ein bestimmtes Verhältnis bedeutet, unterscheiden, versuchsweise bedeutet. Als bestimmtes Verhältnis könnte das Geschehen zwar im Nachhinein rekonstruiert werden, aber die Rekonstruktion ist schon nicht mehr, was sich zugetragen hat, und was sich zugetragen hat, ist mit ihr dadurch, dass es in ihr festgestellt wird, nicht angemessen zu begreifen. So ist, was in einer solchen Beziehung liegt, nicht zu bestimmen und sie selbst allein als streng gegenwärtiges Geschehen zu fassen, das darum in keiner Weise vorweggenommen werden kann, und eine so ausgezeichnete Beziehung kann nun als Dialog bezeichnet werden.

Auch in das Erfassen von Nichtgedanken, wie es zuvor dargestellt wurde, kann zwar eine Zeitlichkeit eingezeichnet werden, insofern von dem Erfassen als einem gegenwärtigen Geschehen gesprochen werden kann. Dabei würde aber übersehen, dass die Gegenwart des Erfassens selbst als ein bestimmtes Verhältnis gesetzt wird, das dadurch schon in seiner Gegenwart festgestellt ist. Wenn es daher richtig ist, dass ein gegenwärtiges Geschehen erst im Nachhinein festgestellt werden kann, zeigt sich, dass das Geschehen des Erfassens immer schon aus einer Gegenwart in eine Vergangenheit verrückt ist und daher nie streng gegenwärtig sein kann.

Der Dialog stiftet als streng gegenwärtiger daher auch keinen vergleichbaren Bestand wie das Erfassen, sodass in ihm die Person unabhängig von einem bestimmten Inhalt und damit auch unabhängig davon, sich in anderes zu entäußern, dadurch, dass sie selbst in Selbstbehauptung sprechend wird, eine sichtbare Wirklichkeit gewinnt. In dieser sichtbaren Wirklichkeit bleibt sie frei, da ihre Sichtbarkeit nicht durch oder in anderem, wie den bestimmten

Gegenständen, hergestellt wird, sondern durch sie in eigenem Sprechen verwirklicht wird. Sie ist darin zwar insofern auf Gott angewiesen, als er für die Möglichkeit dieser Verwirklichung dadurch, dass er sie anspricht und mit ihrem Namen nennt, einsteht, verwirklichen muss sie diese Möglichkeit aber selbst.

Entsprechend ist festzuhalten, dass der Dialog, in dem sich ein Subjekt durch gegenwärtiges Sprechen selbst als Person verwirklicht, nicht symmetrisch gebaut ist. Gott ist derjenige, der ein sich als Subjekt und Teil der Welt bewusst Gewordenes dazu befähigt, als Person sprechend zu werden. Gott ist darin der Erste, der spricht, und der, indem er ein Subjekt als Person anspricht, eine Möglichkeit zur Lösung der Aufgabe, in der es sich bewusst wird, öffnet. Und weil er nicht zugleich in einer Bestimmtheit gefasst werden kann, kann diese Möglichkeit unter keinen Umständen getilgt werden, sodass die Relevanz Gottes, die sich mit dem ersten Dialog der Offenbarung ergibt, eine zweifache ist: *Zum einen* wird es mit ihm denkbar, dass das Subjekt in Antwort auf die Frage Gottes als Person sprechend wird, *zum anderen* kann diese Möglichkeit dadurch, dass Gott dem Erfassen entzogen ist und darum dem Subjekt nicht zu einem Gegenstand werden kann, nicht aufgelöst werden, sie bleibt als Möglichkeit unter allen Umständen bestehen.

63. Dialog und Sinn

Mit der Beziehung des Dialogs ist nun ein Verhältnis im Blick, das es erlaubt, ein erstes Mal auf die Frage nach dem „wahren Sinn“ zurückzukommen. Von „Sinn“ war zunächst mit Blick auf dasjenige die Rede, das das Verhältnis eines Subjekts zu Nichtgedanken bestimmt. Der Dialog zwischen Person und Gott kann nicht weiter als ein bestimmtes Verhältnis gefasst werden, sodass mit ihm auch von einem Sinn, der ihr Verhältnis bestimmen würde, keine Rede sein kann.

Das bedeutet nun aber nicht, dass von Sinn keine Rede mehr sein kann, wenn ein „wahrer Sinn“ weiter dasjenige bedeutet, das ein angemessenes Verhältnis gegenüber nur möglichen als solches begründet. Gegenüber nur möglichen als angemessenes Verhältnis ist die Beziehung zwischen Gott und Person dadurch ausgezeichnet, dass ich in ihr als Person sprechend werden kann und, sofern ich antworte, auch sprechend werde. Was sie in ihrer Möglichkeit begründet, ist Gott, sodass mit Gott die Frage nach dem „wahren Sinn“ zwar nicht dadurch beantwortet wird, dass ein bestimmter Sinn als „wahrer“ gefunden würde, aber so, dass durch die Weise der Bezugnahme Gottes für dieses Verhältnis die Frage nach einem *bestimmten Sinn* verschwindet. Gott tritt dadurch

als derjenige, der es mir ermöglicht, als Person zu sprechen, als „wahrer Sinn“ in dieser Beziehung an die Stelle eines bestimmten.

Für diese Überlegung kann nun *zum einen* auf eine Verwandtschaft zu jenem Gedanken Wittgensteins verwiesen werden, der in Satz 6.521 des *Tractatus* ausgeführt ist, wenn es heißt: „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)“ Der Grund, von dem Wittgenstein spricht, könnte in der Weise der Beantwortung der Frage gesehen werden, die eben nicht darin besteht, dass ein *bestimmter* Sinn als der wahre geltend gemacht wird, sondern sich die Frage nach einem *bestimmten* Sinn erübrigt. Lässt sich das „Problem des Lebens“ engführen mit der Frage nach einem „wahren Sinn“, so könnte nun weiter gesagt werden, dass mit der Offenbarung Gottes und der Antwort der Person eine Möglichkeit aufgezeigt ist, wie das Verschwinden des Problems nachvollzogen werden könnte. Da aber noch von keinem Verhältnis der Person zu Nichtgedanken gesprochen wurde, sich an ihm aber die Frage nach dem „wahren Sinn“ letztlich entscheiden muss, wird sich noch zeigen müssen, inwiefern das mögliche Verschwinden der Frage nach einem *bestimmten* Sinn mit dem Dialog der Offenbarung auch als Verschwinden der Frage nach einem „wahren Sinn“ des Lebens gerechtfertigt werden kann.

Zum anderen kann hier auf die Erfahrung zurückgekommen werden, mit der diese Überlegung eingeleitet wurde, die Erfahrung, nicht wirklich wir selbst zu sein, die wir machen können, wenn sich uns die Frage nach dem Sinn des Lebens aufnötigt. Eine Begründung dieser Erfahrung wurde dadurch gegeben, dass wir nicht darin aufgehen, jener Teil der Welt zu sein, als der wir zunächst unseren Alltag bestreiten, sondern zugleich als Subjekt immer von uns als Teil der Welt verschieden sind. Da wir uns auch schon zunächst in unserem Alltag aus der Annahme eines bestimmten Verhältnisses von uns zur Welt begreifen, können wir uns in ihm fremd und zweifelhaft werden. Die Aufgabe der unendlichen Verendlichkeit bedeutet im Hinblick auf diese Erfahrung, dass wir uns notwendig fremd sind und bleiben, sofern diese Aufgabe nicht gelöst wird, sodass auch immer die Frage dazwischen kommen kann. Werde ich im Dialog der Offenbarung zum ersten Mal als Person sprechend, so mache ich in ihm im Unterschied dazu auch zum ersten Mal die Erfahrung, ganz ich selbst zu sein. In ihr zeigt sich mir daher auch, dass die Verzweiflung als Aufgabe richtig verstanden ist, dass sie also nicht auf einen Irrtum im Denken zurückzuführen ist, der gelöst werden müsste, sondern darauf ausgerichtet, im Dialog gelöst zu

werden, mit dem ich zugleich in einer mir angemessenen Weise als Teil der Welt sprechend werde. Dass ich in der vorangestellten Weise verzweifeln kann, ist daher auch kein Mangel, kein Ärgernis, wie es einem Subjekt zunächst erscheinen mag, das versucht, sich selbst loszuwerden, oder der fehlenden Möglichkeit zum Trotz, sich selbst zu verwirklichen, in seinem Dasein behauptet. Dass ich zugleich ein Teil der Welt bin, bindet mich nicht als Subjekt auf eine Weise, von der zu wünschen wäre, sie bestünde nicht, denn es ist diese Bindung, die mir zunächst als Mangel oder Ärgernis erscheinen kann, die es mir erlaubt, nicht abstrakt zu bleiben, sondern wirklich zu werden als Teil der Welt und mich darin ganz in der sprechenden Bezugnahme auf anderes zu erfahren.

64. Die Forderung nach einer Fortsetzung des Dialogs

Dass die Frage nach einem „wahren Sinn“ mit dem Dialog der Offenbarung dennoch nicht hinreichend beantwortet ist, zeigt sich nun nicht nur im Rekurs darauf, dass ein mir angemessenes Verhältnis zu Nichtgedanken mit ihm noch nicht im Blick ist, sondern schon mit der Offenbarung, in der sich Gott als derjenige zeigt, der das Subjekt zum Sprechen als Person befähigt. Als solcher zeigt er sich noch nicht in der ersten Frage, die auch ohne Antwort verklingen kann, aber für ein Subjekt, wenn es die in der Offenbarung liegende Möglichkeit verwirklicht, d. h. selbst als Person spricht und in der Verwirklichung der Möglichkeit in Treue zu Gott bekennt. Der Ausdruck, der diesem Bekenntnis entspricht und entsprechend durch eine Gott antwortende Person gebildet wird, liegt in den Worten „Ich bin dein“¹¹⁷.

Das Bekenntnis der Person zu Gott geht über das erste „Hier bin ich“ hinaus, insofern sich in ihm die in der Treue liegende Offenheit der Person für Gott ausspricht, die der sichtbaren Wirklichkeit Gottes über die erste Frage hinaus eine Dauer gibt. Das Bekenntnis ermöglicht es so, dass sich Gott nicht allein zeigt, sondern sichtbar bleibt als derjenige, der das Subjekt zum Sprechen als Person befähigt hat. Darin liegt nun ein Verweis auf die Aufgabe des Subjekts, sich als Person zu verwirklichen, so zwar, dass sie als eine Aufgabe sichtbar wird, die nicht nur potenziell, sondern tatsächlich auf die Offenbarung Gottes ausgerichtet ist. Als solche ist auch die Aufgabe nicht unabhängig von Gott zu begreifen und ein Zusammenhang dadurch herzustellen, dass er als derjenige in den Blick kommt, der das Subjekt in jene unselbstständige

---

¹¹⁷ Ebd., S. 203.

Verfasstheit gesetzt haben kann, aus der sich ihm die Aufgabe ergab, als Person sprechend zu werden, und insofern sie besteht, auch gesetzt haben muss. Zugleich wird er in der Offenbarung als derjenige sichtbar, der dem Subjekt die Möglichkeit gibt, sich als Person zu verwirklichen, indem er sie bei ihrem Namen nennt, und diese Sichtbarkeit hat ihren Ausdruck in den von Gott gesprochenen Worten: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein.“¹¹⁸

Mit dem Dialog wird die Möglichkeit, als Person sprechend zu werden, für mich zu einer Vergangenheit, die dem Dialog vorausgeht. Dass es sich so verhält, ergibt sich freilich erst dort, wo die Möglichkeit in einem gegenwärtig geführten Dialog verwirklicht wird, und wo sie verwirklicht wird, zeigt sich die Aufgabe als vergangene Vorsehung, deren Enthüllung die Offenbarung Gottes ist, sodass die Offenbarung an diesem Punkt *zum einen* vollständig als Offenbarungswunder benannt werden kann. Da die Vorsehung, die sich im Dialog der Offenbarung erfüllt, *zum anderen* nicht ein Subjekt, sondern den Menschen als Subjekt und Teil der Welt einschließt, ist die Offenbarung nicht allein ein Geschehen zwischen Subjekt und Gott, sondern als Geschehen zu beschreiben, in dem ein Teil der Welt das ihm Vorhergesehene verwirklicht. Mit Rosenzweig kann dieser Zusammenhang auch so beschrieben werden, dass die Offenbarung

„obwohl sie dabei ganz gegenwärtig bleibt, sich rückwärts ihrer Vergangenheit [erinnert, I. K.] und (...) ihre Vergangenheit als ein Stück vergangener Welt [erkennt, I. K.]; damit aber gibt sie auch ihrer Gegenwärtigkeit die Stellung eines Wirklichen in der Welt. Denn was in einer Vergangenheit gründet, das ist auch in seiner Gegenwärtigkeit nicht bloß innerlich, sondern ein sichtbar Wirkliches. Die Geschichtlichkeit des Offenbarungswunders ist nicht sein Inhalt – der ist und bleibt seine Gegenwärtigkeit -, aber sein Grund und seine Gewähr. Erst in dieser seiner Geschichtlichkeit, dieser »Positivität«, findet der selbsterlebte Glaube, nachdem er aus sich heraus schon die höchste ihm bestimmte Seligkeit erfahren hat, nun auch die höchste ihm mögliche Gewißheit.“¹¹⁹

Die Gewissheit, von der Rosenzweig spricht, kann mit dem Bisherigen auch so formuliert werden, dass sich dem Subjekt, das mit der Offenbarung zum Sprechen als Person befähigt wird, ergibt, dass die Aufgabe, die es zuvor als Verzweiflung erfuhr, nicht nur gelöst werden kann, sondern eine Vorsehung bedeutet, die, insofern es ein Teil der Welt ist, nicht nur es als Subjekt, sondern auch als Teil der Welt trifft, der in einem Verhältnis zu anderen Teilen der Welt steht und sich in diesem Verhältnis verwirklicht. So ist auch dieses Verhältnis

---

¹¹⁸ Ebd., S. 204.

¹¹⁹ Ebd.

und mit ihm die Nichtgedanken, die in seinem Sprechen sichtbar werden, in die Vorsehung eingeschlossen, sodass ein als Person sprechend gewordenen Subjekt auch in den anderen Teilen der Welt jene Vorsehung erkennen kann, die es verwirklicht. Konnte es zuvor nur auf ihm unangemessene Weise in ein Verhältnis zu anderem treten, kann es in der Konsequenz „um sich schauen in die Welt der Dinge; es gibt kein Ding, das (...) [es, I. K.] von Gott scheiden könnte; denn in der Welt der Dinge erblickt (...) [es, I. K.] in der unverrückbaren Tatsächlichkeit eines geschichtlichen Ereignisses den gegenständlichen Grund seines Glaubens.“¹²⁰

Was Rosenzweig „unverrückbare Tatsächlichkeit eines geschichtlichen Ereignisses“ nennt, kann hier systematisch eingeführt werden mit jener Möglichkeit, aus der eine Person zuvor als Subjekt Nichtgedanken als bestimmte Gegenstände sichtbar macht, insofern diese Möglichkeit schon vor der Offenbarung besteht und bestehen muss, damit aus ihr ein Subjekt als Person sprechend werden kann. Dass die Offenbarung möglich ist, weist daher auch die sie in ihrer Möglichkeit begründende Möglichkeit als nicht zufällig, sondern als auf die Offenbarung ausgerichtet aus. In der Möglichkeit, Nichtgedanken in einem sprachlichen Ausdruck sichtbar zu machen, in der sich ein Sprechendes verwirklicht, findet daher die sprechend gewordene Person einen „gegenständlichen Grund“ ihres Glaubens an Gott.

Dass hier allein von der Möglichkeit einer Sichtbarkeit von Nichtgedanken zu sprechen ist, nicht von bestimmten Gegenständen, ergibt sich daraus, dass in der Auffassung der Nichtgedanken als bestimmten Gegenständen bereits eine Verwirklichung der Möglichkeit liegt, die sich, sofern ein Subjekt als Person sprechend wird, nicht nur als in ihrer Bestimmtheit unbegründet erweist, sondern auch der Möglichkeit gegenübersteht, dass Ausdrücke durch eine Person gebildet werden, in denen sie nicht weiter darauf festgelegt sind, „bestimmte Gegenstände“ zu sein. Diese Möglichkeit ist aber zunächst nicht mehr als das, insofern mit der Offenbarung noch kein anderer Ausdruck eines Nichtgedankens durch eine Person gebildet wurde, was Rosenzweig dadurch zum Ausdruck bringt, dass er von einem Um-sich-schauen spricht, nicht von einem gesprochenen Wort. In diesem „Schauen“ liegt, dass sich einer Person ergibt, dass die „Dinge“ noch ohne einen Ausdruck sind, der nicht aus einem bestimmten Verhältnis gebildet worden wäre. Und so weist die Geschichtlichkeit des Offenbarungswunders die in ihm sprechend gewordene Person über den ersten Dialog hinaus auf die Nichtgedanken als „gegenständlichen Grund“, der,

---

¹²⁰ Ebd., S. 205.

wenn noch kein angemessener Ausdruck eines Nichtgedankens in jeweiliger Gegenwart durch eine sprechende Person gebildet ist, seiner Verwirklichung harret.

Aus diesem Grund kann die Person aber auch nach einer Verwirklichung der Möglichkeit in angemessenen Ausdrücken der Nichtgedanken verlangen. Mit Rosenzweig kann dieses Verlangen, das noch nicht der Ausdruck ist, nach dem verlangt wird, auch als ein Schrei beschrieben werden, der über den Dialog der Offenbarung hinausweist¹²¹, da das, was verlangt wird, mit dem Dialog der Offenbarung nicht gegeben ist und durch ihn auch nicht gegeben werden kann. Um diesen Schrei weiter angemessen interpretieren zu können, ist es aber zunächst nötig, auf die Nichtgedanken zurückzukommen, die als Gewissheit neben der Gewissheit um mich als Subjekt und Teil der Welt zurückgelassen wurden und in der bisherigen Überlegung noch keine weitere Berücksichtigung fanden.

65. Zur Methode des Sprachdenkens

An diesem Punkt ergibt sich aber noch die Möglichkeit einer methodischen Reflexion im Hinblick darauf, was zuvor über die Beantwortung der Frage nach dem „wahren Sinn“ gesagt wurde. Als entscheidend für eine Beantwortung der Frage wurde geltend gemacht, dass mit ihr jenes Verhältnis hergestellt werden müsse, das dem Subjekt eine unendliche Verendlichkeit als Person ermöglicht, in der es zu einem ihm als Subjekt angemessenen Sprechen als Teil der Welt befähigt würde. Unter der Voraussetzung, dass die mit Rosenzweig entwickelte Auffassung des Dialogs der Offenbarung zumindest in ihren Grundzügen nachvollziehbar erscheint, kann eben jene Beziehung als erster Zug in der Beantwortung der Frage nach einem „wahren Sinn“ geltend gemacht werden. Methodisch ergibt sich daraus, dass eine Antwort auf die Frage nach dem „wahren Sinn“ als Antwort auf die Frage Gottes denkbar erscheint. Als solche ist sie entsprechend darzustellen, wobei die Darstellung nicht leistet, was durch ein Subjekt geleistet werden muss, wenn es die Frage vernimmt. Erst in seinem Zutun kann der Zusammenhang gestiftet werden, aus dem die Frage für ein jeweiliges Subjekt beantwortet werden würde, und dieser Zusammenhang ist keiner, der von einem Subjekt im Modus des „Ich denke, dass ...“ zu fassen oder vorwegzunehmen wäre.

---

¹²¹ Vgl. ebd., S. 206.

Dies entspricht den Merkmalen eines „neuen Denkens“, von dem Rosenzweig im Zusammenhang mit der Methode des *Sterns* spricht. Das „neue Denken“ grenzt er dabei polemisch ab von einem alten „denkenden“ oder „logischen“ Denken.¹²² Einer der wenigen Hinweise, die Rosenzweig im Hinblick darauf gibt, was unter einem „denkendes Denken“ zu verstehen sein könnte, besteht darin, dass es zeitlos sei und sein wolle. „[E]s will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das erste.“¹²³ Dagegen sei das „neue Denken“, das Rosenzweig auch „Sprachdenken“ nennt, ein Denken, das Zeit brauche und

Zeit brauchen heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein. Das alles ist dem denkenden Denker völlig undenkbar, während es dem Sprachdenker einzig entspricht. Sprachdenker – denn natürlich ist auch das neue, das sprechende Denken ein Denken, so gut wie das alte, das denkende Denken nicht ohne inneres Sprechen geschah; der Unterschied zwischen altem und neuem, logischem und grammatischem Denken liegt nicht in laut und leise, sondern im Bedürfnis des andern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit: denken heißt hier für niemanden denken und zu niemandem sprechen (...), sprechen aber heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken; und dieser Jemand ist immer ein ganz bestimmter Jemand und hat nicht bloß Ohren wie die Allgemeinheit, sondern auch einen Mund.¹²⁴

Wenngleich an dieser Bemerkung vieles im Dunkeln belassen werden muss, weil Rosenzweig nur sehr wenige Hinweise für eine angemessenen Auffassung des Genannten gibt, kann zumindest eine Annäherung aus dem Vorherigen versucht werden. Unter dem „alten Denken“, das nicht auf einen anderen angewiesen ist, könnte ein Denken gefasst werden, das nur gelten lässt, was sich ein Subjekt aus sich widerspruchsfrei erschließen kann und daher z. B. Begriffe wie jene des „Nichtgedankens“ nur unter der Annahme gelten lässt, dass das, was als Nichtgedanke bezeichnet wird, nur dadurch gerechtfertigt werden kann, dass es selbst ein Gedanke sei. Wo auf eine solche Annahme verzichtet wird, stößt die Entwicklung des Gedankens auf offene Fragen, die sich ein Subjekt allein aus seinem Denken nicht weiter beantworten kann. Dass sie nicht auf diese Weise beantwortet werden können, beweist aus Sicht dieser Überlegung nicht, dass es keine Antwort gibt. Vielmehr öffnet sich, wenn man u. a. die Nichtgedanken gelten lässt, jener Raum, in dem der Dialog als Antwort auf eine Frage als Möglichkeit in den Blick kommen kann.

---

¹²² Vgl. Rosenzweig 2014, S. 109.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Ebd., S. 109f.

Dass diese Möglichkeit nur als solche formuliert werden kann, dass sie also nicht mit logischer Notwendigkeit zu behaupten ist, entspricht der Angewiesenheit auf einen anderen, von der Rosenzweig im Zusammenhang mit einem „neuen Denken“ spricht, wie es dieser Angewiesenheit entspricht, dass die vorgestellte Überlegung nur für ein Subjekt zwingend wird, dem das, was hier nur als Überlegung zu einer Möglichkeit vorgestellt werden kann, durch Gott erschlossen wird. So ist, was diese Überlegung zwingend machen würde, auch mit ihr nicht vorweggenommen.

Dass die Angewiesenheit auf den anderen bei der Formulierung der Beziehung des Dialogs zugleich einem „Ernstnehmen der Zeit“ entspricht, kann weiter so gedeutet werden, dass *einerseits* die Beantwortung der Frage nicht vorweggenommen werden kann, sodass sich, dass die Möglichkeit mehr ist als nur dies, in der Zeit bewähren muss und nicht sofort zu beweisen ist. Die Zeit ist aber auch insofern ernst zu nehmen, als ein Dialog nur als gegenwärtiges Geschehen gedacht werden kann. Wenn daher der Dialog⁹ im Zentrum einer möglichen Beantwortung der Frage steht, so ergibt sich, dass Zeit für die Beantwortung der Frage entscheidend wird. Das gilt insbesondere auch dann, wenn die vorläufige Aussicht auf eine Beantwortung der Frage nach einem „wahren Sinn“ durch die Möglichkeit einer Beziehung des Dialogs um die Beziehung der sprechend gewordenen Person zu Nichtgedanken ergänzt werden könnte, sodass eine Fortsetzung desselben denkbar würde, die an die Stelle des Erfassens tritt, da mit der Fortsetzung die Zeit als wesentliches Moment in das Sichtbarwerden der Nichtgedanken einzutragen wäre, die dort, wo ein Nichtgedanke als Gedanke gedacht wird, der schon in einer Bestimmtheit ist, nur als Mangel an Wissen eines Subjekts gedeutet werden könnte, dessen Beseitigung zwar Zeit braucht, für den Zeit aber kein wesentliches Moment darstellt.

Kapitel 9: Das Potenzial angemessener Ausdrücke

66. Das Potenzial der Nichtgedanken

Für eine Interpretation des Schreie ist auf die erste Überlegung zum Erfassen zurückzukommen, in der von der Möglichkeit des Erfassens auf das Potenzial der Nichtgedanken geschlossen wurde, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden. Dieses Potenzial wurde zunächst in einer ersten Reflexion eingeführt mit der Bestimmung der Nichtgedanken in Sätzen der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“, mit denen sie sich dem Subjekt im Modus „Ich denke, dass ...“ als Bestand und Inhalt erschließen. Insofern ein Nichtgedanke durch ein Subjekt erschlossen werden muss, ist die Möglichkeit, in Ausdrücken eines Sprechenden sichtbar zu werden, als Potenzial zu beschreiben. Erscheint nun ein anderes Sprechen für das Subjekt denkbar, das nicht aus dem Bestand bestimmter Nichtgedanken abgeleitet ist, so ist davon auszugehen, dass auch das Potenzial i. S. der „sprachlichen Verfasstheit“ der Nichtgedanken anders aufzufassen sein wird.

Bevor mit Rosenzweig eine solche andere Auffassung entwickelt werden kann, ist noch einmal auf das bisher zum Potenzial Gesagte im Hinblick darauf zu reflektieren, dass sich das Subjekt im Trotz unabhängig von einem Verhältnis zu Nichtgedanken behaupten kann, denn ist das der Fall, kann nicht weiter von bestimmten Gegenständen gesprochen werden, nicht weiter davon also, was jeweilige Nichtgedanken sind, sodass allein die Gewissheit um Nichtgedanken bleibt. Mit dieser Gewissheit ist zwar insofern nichts besagt, als mit ihr von keinem bestimmten Gegenstand zu sprechen ist. Sie kann aber als Gewissheit um Nichtgedanken beschrieben werden, die in dem Potenzial gedacht werden müssen, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden zu können. Und wenn nun weiter aufgrund der Möglichkeit einer Selbstbehauptung des Subjekts nicht davon auszugehen ist, dass ein Subjekt gemäß einer bestimmten Form Nichtgedanken als bestimmte Gegenstände sichtbar macht, so wird in Hinblick auf das Potenzial die Festlegung der Nichtgedanken, in Sätzen dieser Form sichtbar zu werden, fragwürdig.

Dass es sich so verhält, ergibt sich noch nicht daraus, dass sich ein Subjekt der Bildung entsprechender Sätze im Trotz entzieht, da damit noch nicht per se die Annahme, dass Nichtgedanken nur in Sätzen dieser Form sichtbar werden, infrage gestellt ist, insofern es denkbar bleibt, dass einem Subjekt auch weiter nur in Sätzen gemäß dieser Form Nichtgedanken sichtbar werden. Wird es für ein Subjekt aber zugleich denkbar, auch unabhängig von der Festlegung auf die

Bildung von Sätzen gemäß einer bestimmten Form als Person zu sprechen, was mit dem ersten Dialog der Fall ist, so ist auch nicht weiter auszuschließen, dass neben der Bildung von Sätzen gemäß jener Form auch andere Sätze durch eine Person gebildet werden können, in denen ein Nichtgedanke sichtbar wird. Auch wenn von solchen Ausdrücken bislang noch keine Rede sein kann, da auch die Berücksichtigung bestimmter Zwecke nur auf fragwürdige Sätze führen würde, ist allein aufgrund dieser Möglichkeit die Festlegung auf jene Form infrage gestellt, die die Person wieder an ein Sprechen aus einem bestimmten Verhältnis binden würde, und insofern sie infrage gestellt ist, ist von ihr nicht weiter auszugehen, bis sich zeigt, ob neben ihr eine andere Weise der Bezugnahme des Subjekts als Person auf Nichtgedanken denkbar erscheint.

Ohne von der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ auszugehen, ergibt sich zunächst das Problem, dass es jene Form ist, die artikulierte Sätze ermöglicht. Entscheidend ist aber, dass es nicht nur jene Form ist, die einen artikulierten Satz ermöglicht, denn diese Form stellt im Zusammenhang jener Regeln zur Bildung von Sätzen, die ihre Darstellung in der Grammatik haben, nur eine Möglichkeit unter anderen dar, um einen Satz zu artikulieren. Eine Grammatik, in der Regeln und Kategorien zur Bildung von Sätzen einer Sprache dargestellt werden, ist nun der Sprache nicht in dem Sinne äußerlich, dass sie auch ohne eine Sprache entworfen werden könnte, wie es der Anspruch einer Logik sein kann, Gesetze aufzuweisen, für die Worte nicht wesentlich sind. Vielmehr kann mit Rosenzweig gesagt werden, dass es sich so verhält, dass wir mit dem, was wir als Grammatik einer Sprache kennen, „nachträglich eine Ordnung [in die Sprache hineinbringen, I. K.] (...), die dem ursprünglichen Hervorgang der Kategorien nicht entspricht.“¹²⁵

Die Rede von einem „ursprünglichen Hervorgang“ deutet an, dass die mit einer Grammatik nachträglich hineingebrachte Ordnung dennoch in einem anderen Sinne der Sprache äußerlich gedacht werden kann. Dieser Sinn könnte in einem ersten Zug dadurch näher gefasst werden, dass festgestellt wird, dass es eine Sprache ist, mit der wir zu anderen in Beziehung treten, indem wir zu anderen sprechen oder anderes durch Ausdrücke sichtbar machen. Diese Möglichkeit bestünde nicht, hätten wir nur ungeordnete Laute, sodass, dass artikulierte Ausdrücke gebildet werden können, in denen wir zu anderen sprechen oder anderes sichtbar machen, diese Möglichkeit erst eröffnet wird. Gesagt werden kann dann, dass aus dem Eröffnen dieser Möglichkeiten jene Ordnung entsteht, die in einer Grammatik dargestellt wird, und das Eröffnen

---

¹²⁵ Stern, S. 167.

dieser Möglichkeit kann als „ursprünglicher Hervorgang“ der Sprache bezeichnet werden. Jene in der Sprache liegende Möglichkeit erschließt sich entsprechend nicht aus einer Einschränkung möglicher Sätze auf eine allgemeine Form, sondern aus der Möglichkeit, dass Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden können, d. h. „aus der Rolle der Sprache gegenüber der Wirklichkeit“¹²⁶, die in ihrem Gebrauch hervorgebracht wird.

Die Möglichkeit, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, wurde zunächst als sprachliche Verfasstheit der Nichtgedanken erschlossen, die als unselbstständiges Potenzial gefasst werden konnte und von dem daher zu sagen war, dass es durch ein anderes gesetzt worden sein muss. Von der Setzung des Potenzials war bislang noch keine Rede, da ausgehend von bestimmten Gegenständen nur negativ auf das ihre Sichtbarkeit begründende Potenzial zu schließen war. Fällt die Festlegung auf eine allgemeine Form, die als Begründung der Sichtbarkeit bestimmter Gegenstände geltend gemacht wurde, so kann nun zur Setzung des Potenzials in einem ersten Schritt gesagt werden, dass sie in der Setzung jener Möglichkeit zu suchen ist, die Sprache uneingeschränkt als jenes Potenzial der Nichtgedanken erschließt, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, und ausgehend von dieser Ausgangslage ist das Potenzial erneut in den Blick zu nehmen.

67. Zur Voraussetzung der Darstellung des Potenzials

Um das Potenzial weiter zu erschließen, ist in einem zweiten Schritt zu fragen, wer Nichtgedanken in es gesetzt hat und wie. Ein Subjekt ist, um zu sprechen, auf das Potenzial angewiesen, es kann es also nicht gesetzt haben. Das, was das Potenzial gesetzt hat, ist auch nicht unter den Nichtgedanken aufzufinden, die aus diesem Potenzial durch ein Subjekt sichtbar werden können, da sie sich sonst selbst sichtbar machen können müssten und also keines anderen bedürften, was aber der Fall ist. Als einer, der unter keinen Umständen in einem Gedanken der Form „etwas ist soundso“ sichtbar werden kann, zeigt sich Gott in der Offenbarung. Gott kann daher als derjenige aufgefasst werden, der das Potenzial gesetzt haben kann und insofern das Potenzial besteht, auch gesetzt haben muss.

Zwar könnte man an diesem Punkt auch in Erwägung ziehen, dass ein anderer Gott als der, der das Subjekt zum Sprechen als Person befähigt, indem er sich ihm offenbart, das Potenzial gesetzt haben könnte und als Begründung

---

¹²⁶ Ebd., S. 107.

der Möglichkeit angeführt werden, dass, wenn man schon die Möglichkeit der Offenbarung eines Gottes mitgeht, es keinen Grund gibt, nicht auch von anderen Göttern auszugehen. Diese Erwägung würde aber erzwingen, das, was bislang als Offenbarung Gottes beschrieben wurde, um etwas zu ergänzen, was nicht in ihr liegt und nicht notwendig aus ihr folgt, sodass, dieser Erwägung stattzugeben, bedeuten würde, die erste Annahme ohne Grund zu erweitern. Wenn diesem Argument entgegengehalten wird, auch die Annahme einer Offenbarung Gottes sei ohne Grund, so mag dies auf einer logischen Ebene richtig sein. Indes wurde bereits angedeutet, dass aus Sicht dieser Überlegung ein hinreichender Grund für die Annahme der Offenbarung Gottes dadurch gegeben ist, dass mit ihr eine mögliche Antwort auf die Frage des Subjekts formuliert werden kann.

Wenn die bisherige Annahme nicht ohne Grund erweitert und daher davon ausgegangen wird, dass Gott Nichtgedanken in dem Potenzial, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden zu können, gesetzt haben kann und muss, so ist zunächst entscheidend, dass die Setzung des Potenzials als Setzung einer sprachlichen Verfasstheit selbst als ein sprachliches Geschehen aufgefasst werden muss, zwar nicht so, dass über etwas Bestimmtes gesprochen wird, was, um nachvollziehbar zu sein, mindestens uns als Subjekte wie die Setzung der sprachlichen Verfasstheit voraussetzen würde, aber so, dass mit einem ersten sprachlichen Ausdruck die Möglichkeit aller weiteren Ausdrücke gegeben wird. Das ergibt sich daraus, dass, wie immer man versuchen wollte, die Setzung des Potenzials als nicht sprachliches Geschehen zu deuten, aus ihm nicht die Möglichkeit eines sprachlichen Ausdrucks folgen könnte. Von ihm wäre nichts zu sagen und nichts, was zu sagen wäre, wäre aus ihm denkbar. Daraus folgt *zum einen*, dass auch die Setzung des Potenzials einen Ausdruck haben muss, der als solcher auch für uns nachvollziehbar sein muss und uns daher die Setzung des Potenzials zumindest bis zu ihm erschließen könnte. *Zum anderen* setzt dieser Ausdruck einen Sprechenden voraus, der sprechen kann, noch bevor Subjekte oder Personen denkbar sind, die in sprachlichen Ausdrücken aufgrund des Potenzials Nichtgedanken sichtbar machen. Als eben solcher kann Gott geltend gemacht werden, da er sich in der Offenbarung als Sprechender zeigt, der für sein Sprechen nicht auf anderes angewiesen ist. Er kann und muss daher, noch ohne einen Nichtgedanken in einem Ausdruck sichtbar zu machen, eben diese Möglichkeit in einem sprachlichen Ausdruck gesetzt haben.

Der durch Gott gebildete Ausdruck, der das Potenzial begründet, ist seinerseits unter dem Erfordernis zu denken, dass aus ihm sämtliche Ausdrücke entstehen können, in denen uns Nichtgedanken sichtbar werden. Als solcher ist

er als eine Bejahung eben jener Möglichkeit aufzufassen, sodass die Setzung des Potenzials in einer sprachlichen Bejahung der Nichtgedanken in dem Potenzial, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar werden zu können, zu suchen ist. Darin liegt, dass für die Setzung des Potenzials keine Sätze infrage kommen, die unter der Voraussetzung der grundsätzlichen Bejahung ihrer Möglichkeit stünden, auch keine Bejahung in einem logischen Sinne, aus der kein sprachlicher Ausdruck folgen würde, sondern nur eine Bejahung, die sich in einem gesprochenen Wort artikuliert und in jedem sprachlichen Ausdruck, der weiter gebildet wird, als Bejahung seiner Möglichkeit mitgesprochen werden kann.

68. Die Setzung der Nichtgedanken in ihrem Potenzial

Das gesuchte Wort kann entsprechend kein Wort sein, das z. B. dazu gebraucht wird, einen Nichtgedanken zu bestimmen, da ein solches Wort seiner Form nach neben sich andere Worte fordert, wie jene, die den Nichtgedanken nennen usf. Mit ihm muss aber die Möglichkeit dieser und anderer Worte und Sätze bejaht werden, d. h. sie müssen sich ihrer grammatischen Form nach aus ihm erschließen lassen. Als Bejahung der Möglichkeit von Nichtgedanken, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden, ist das Wort näher in einer Eigenschaft zu suchen, d. h. einem Eigenschaftswort, das aber im Unterschied zu anderen Eigenschaftsworten gesprochen werden kann, ohne andere Worte neben sich zu fordern, um verständlich zu sein. Dadurch sind auch nach Rosenzweig von „selber hier ausgeschlossen alle Worte, die auf anschauliche Eigenschaften gehen“¹²⁷, da diese andere Eigenschaften ausschließen, auf die sie so bezogen sind und erst in dieser Beziehung verständlich werden. Anders verhält es sich aber

bei den Eigenschaften, die eine Bewertung ausdrücken. Während, um gelb zu bejahen, nicht etwa bloß blau, sondern (...) die Unendlichkeit der jemals wahrnehmbaren Farben verneint werden müssen, müßte bei einer bewertenden Eigenschaft, etwa bei »schön«, höchstens der konträre Gegensatz verneint werden, der doch selber wieder nur durch Verneinung, nämlich des Schönen, zu bestimmen wäre, - ein Kreislauf, den wir abschneiden durch die Einsicht, daß die Bewertung, natürlich nur die positive Bewertung (die negative ist wirklich nur Negation der positiven, wie denn auch das Wort »Bewertung« selber an sich nur die positive meint), schlechthin geschieht (...).¹²⁸

---

¹²⁷ Ebd., S. 141.

¹²⁸ Ebd.

Eine solche positive Bewertung hat ihren Ausdruck in dem Wort „Gut!“ (wobei die Bejahung auch in dem Wort „Schön!“ einen Ausdruck haben kann, der diesem Sinn entspricht)¹²⁹. Sie ist nachvollziehbar, ohne andere Worte neben sich, sodass in der ersten Bejahung durch dieses Wort liegt, was als Setzung des Potenzials der Nichtgedanken aufgefasst werden kann. Das zeigt sich daran, dass es nicht nur ohne ein anderes Wort neben sich als erstes nachvollziehbar gesprochen werden kann, sondern sich auch aus ihm ein jeder sprachlicher Ausdruck entwickeln lässt, der einen Nichtgedanken sichtbar macht, indem es zunächst erlaubt, dass mit ihm nach dem Bejahten gefragt wird. Auf das Bejahete verweisen Fürworte, die „nicht schon das erkannte Ding, sondern das Ding, solange es nicht erkannt und benannt, bloß in seinen Eigenschaften wahrgenommen ist, [bezeichnen, I. K.]. Das »Dies« zeigt auf das Ding bloß hin und drückt in diesem Zeigen aus, daß hier ein »Etwas« zu suchen sei.“¹³⁰ Der Gebrauch des Fürworts verweist so weiter auf jene Worte, die das, auf das es hinweist, sichtbar machen, d. h. auf jene Wortformen, die einen Nichtgedanken nennen und bestimmen, und in ein Verhältnis zu allen anderen als bestimmte Gegenstände sichtbar gemachten Nichtgedanken setzen. Anders aber als zuvor, als jene Worte im Zusammenhang mit einer allgemeinen Form hinsichtlich ihrer Funktion im Satz ausgezeichnet wurden, erschließen sie hier einen Nichtgedanken nur in einem ersten Zug, da hier auch Verben zur weiteren Bestimmung des Nichtgedankens offenstehen, zunächst in der feststellenden Form des Infinitivs, der die Bestimmung mit der Aktivität verbindet und all jene Verben erschließt, mit denen das Verhältnis eines Nichtgedankens zu anderen nicht allein im Hinblick auf seine „Eigenschaften“, sondern eines zeitlichen Geschehens erschlossen wird. Ob nun auf diese oder andere Weise hergeleitet, lassen sich ausgehend von dem Wort „Gut!“ sämtliche Formen der Grammatik erschließen und mit ihnen sämtliche mit ihnen zu bildende Ausdrücke, sodass aus der ersten Bejahung sämtliche Ausdrücke für ein einmal Bejahetes offenstehen. Die Bejahung in dem gesprochenen Wort „Gut!“ kann daher jener Ausdruck sein, der noch, ohne weitere Worte vorauszusetzen, gesprochen werden kann und als Bejahung seiner Möglichkeit in jedem gebildeten Ausdruck mitklingt.

---

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 141f.

¹³⁰ Ebd., S. 142.

69. Das Potenzial und die Fortsetzung des ersten Dialogs

Wo also nicht ausgehend von der Annahme soundso bestimmter Gegenstände auf eine allgemeine Form zurückgeschlossen, sondern nach der Setzung des Potenzials ausgehend von der Annahme desjenigen, der es gesetzt haben kann, gefragt wird, ergibt sich, dass für die Möglichkeit eines Ausdrucks keine vergleichbare Einschränkung geltend gemacht werden kann. Anders kann von einer Begründung der sprachlichen Verfasstheit durch Bejahung des Potenzials ausgegangen werden, die voraussetzungslos gesprochen werden kann und aus der sich als Potenzial sämtliche in artikulierten Sätzen gebildete Ausdrücke erschließen. Gleichwohl ist mit der Setzung des Potenzials noch kein einziger Ausdruck gebildet, d. h. auch noch von keinem einzigen wirklichen Gegenstand auszugehen, der unter uneingeschränkter Ausschöpfung des Potenzials sichtbar geworden wäre.

Noch ohne einen solchen Ausdruck in Anspruch zu nehmen, kann hier nun zunächst auf das Subjekt zurückgekommen werden, das mit der Offenbarung zu einem Sprechen in Selbstbehauptung als Person befähigt wird. Als Person kann es dem Bisherigen gemäß in seinem Gebrauch der Sprache nicht darauf festgelegt werden, Sätze gemäß einer bestimmten Form zu bilden, da es dadurch in der Annahme eines bestimmten Verhältnisses zu Nichtgedanken festgestellt wäre. Für ein als Person sprechend gewordenes Subjekt erscheint es daher auch denkbar, im Gebrauch der Sprache, mit dem es als Teil der Welt auf anderes Bezug nimmt, darin auf keine Bestimmtheit festgelegt zu sein, weder auf jene, die aus einer Festlegung seines Willens folgt, noch jener, die durch Einschränkung der zu bildenden Sätze hervorgeht, sodass es für eine Person denkbar wird, als nicht weiter einzuschränkender Teil der Welt das Potenzial ganz auszuschöpfen.

Hier nun, unter Berücksichtigung der Möglichkeit eines Sprechens in Selbstbehauptung und des Potenzials, das aus der Bejahung mit dem Wort „Gut!“ hervorgeht, kann auf den „Schrei“ zurückgekommen werden, von dem im Zusammenhang mit der Offenbarung die Rede war, denn die Offenbarung kann nun vollständig so gefasst werden, dass Gott ein Subjekt dazu befähigt, als Person unabhängig von einer Festlegung auf eine Bestimmtheit als Teil der Welt im Verhältnis zu anderen Teilen der Welt auf eine Weise zu sprechen, die es denkbar erscheinen lässt, dass in ihr das durch Gott mit den Nichtgedanken gesetzte Potenzial in der Welt ganz ausgeschöpft und verwirklicht wird. Mit der Offenbarung ergibt sich daher für ein als Person sprechend gewordenes Subjekt,

dass es Ausdrücke bilden kann, die Nichtgedanken unter Ausschöpfung des vollen Potenzials sichtbar machen. Öffnet sich eine Person noch stumm den Nichtgedanken, findet sie sich in einer Welt vor, in der diese Möglichkeit noch nicht oder auf bislang unzureichende Weise verwirklicht ist. Ein Leiden der Person an dieser Spannung, das zunächst nicht mehr ist als eben dies, kann in seiner Äußerung als Schrei beschrieben werden. Aber insofern es in ihrer Hand liegt, das Potenzial zu verwirklichen, ist es an ihr, „selber den Mund zu öffnen, nicht zur Antwort mehr, sondern zum eigenen Wort“¹³¹, indem sie den Dialog fortsetzt. In dieser Fortsetzung könnte nun liegen, was vollständig als unendliche Verendlichkeit gefasst werden kann, insofern in der Fortsetzung ein Teil der Welt in einer Weise sprechend würde, in der er nicht auf eine Bestimmtheit festzulegen wäre. Wie eine solche Fortsetzung zu fassen sein könnte, wird nun versuchsweise zu zeigen sein.

---

¹³¹ Ebd., S. 228.

Kapitel 10: Die Verwirklichung des Potenzials im Dialog

70. Die Notwendigkeit der Fortsetzung des ersten Dialogs

Für die Darstellung einer möglichen Fortsetzung des Dialogs ergibt sich zunächst, dass eine Fortsetzung des Dialogs erst zwingend wird, wenn sich Gott im Dialog der Offenbarung nicht allein als derjenige zeigt, der das Subjekt in die Lage versetzt, als Person in Selbstbehauptung sprechend zu werden, sondern auch als derjenige, der das Potenzial und damit die Möglichkeit einer Fortsetzung des Dialogs mit der sprachlichen Verfasstheit der Nichtgedanken gesetzt haben muss, denn erst daraus folgt, dass Gott das Subjekt mit dem Sprechen als Person dazu befähigt, ein durch ihn gesetztes Potenzial zu verwirklichen.

Für diese Auffassung der Offenbarung ist insbesondere die erste Einstellung der Frage entscheidend, denn würde allein nach der Person gefragt, wie es bei Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* im Wesentlichen der Fall ist, so wäre das Wagnis „ganz man selbst zu werden, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, allein vor Gott“¹³² als Ziel der Überlegung mit der Offenbarung im Blick, über das nicht zwingend hinauszugehen wäre. Hier wurde eine erste Auffassung der Person aus seinem Verhältnis zu Nichtgedanken gewonnen, sodass der Trotz ähnlich wie bei Kierkegaard zwar eine Lösung des Verhältnisses zu Nichtgedanken bedeutet, die Nichtgedanken aber nicht zurückzulassen und weiter über die Frage nach dem Sinn ins Spiel zu bringen sind, wenn ein Sprechen als Person für ein Subjekt denkbar wird. Durch diese Ergänzung der Frage kann die Offenbarung nicht zu einer Art Zielpunkt werden. Mit ihr wird anders ein Problem sichtbar und sie lässt es zugleich denkbar erscheinen, dass dieses Problem gelöst werden kann, ganz gleich, wie „realistisch“ die Lösung auch erscheinen mag.

Wenn es nun um die Fortsetzung des Dialogs gehen wird und es stimmt, dass ein Dialog in einer Gegenwart stattfindet, so sind die weiteren Überlegungen schon dadurch einzuschränken, dass die Fortsetzung des Dialogs von jeder Person in Beziehung auf jeweilige Nichtgedanken stets gegenwärtig zu leisten ist und nicht durch Überlegungen zu Beziehungen zwischen Person und Nichtgedanken vorweggenommen werden kann. Was Überlegungen zur Fortsetzung des Dialogs aber dennoch leisten könnten, wäre, Momente an der Fortsetzung namhaft zu machen, die sich aus dem Dialog der Offenbarung und

---

¹³² KT, S. 7.

dem über das Potenzial Gesagte entwickeln lassen. Mit ihnen könnte zumindest in Ansätzen angedeutet werden, wie eine Fortsetzung des Dialogs aufgefasst werden könnte und wie sie von dem zu Beginn dargestellten Erfassen abzuheben wäre.

71. Person und Nichtgedanken in der Fortsetzung des ersten Dialogs

Das erste Moment, das hier benannt werden kann, ergibt sich daraus, dass eine Bezugnahme der Person auf einen Nichtgedanken in Fortsetzung des ersten Dialogs im Modus des „Ich aber“ erfolgt. Da die Person auf Nichtgedanken Bezug nimmt, bei denen nicht davon auszugehen ist, dass sie von sich aus das Wort ergreifen, kann sie nun nicht wie Gott, wenn er sich offenbart, mit einer offenen Frage auf sie Bezug nehmen. Sie werden ihr daher zunächst in jenen Ausdrücken sichtbar, die ein Subjekt schon im Erfassen bildete. Im Falle des Erfassens wurden diese Ausdrücke als Darstellungen eines Bestandes aufgefasst, der als von ihm gemachter zum Inhalt des Subjekts wurde. Wenn nun eine Person mit denselben Ausdrücken auf Nichtgedanken Bezug nimmt, verhindert die Selbstbehauptung, dass Nichtgedanken in Form bestimmter Gegenstände als ihr Inhalt aufgefasst werden können, da sich die Person auch ihm Gebrauch jener Ausdrücke weiter selbst und damit unabhängig von den jeweiligen Nichtgedanken behauptet. Darin bezieht sie sich auf sie nicht als auf ein zu bestimmendes „Etwas“, das vollständig in Sätzen der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ gefasst wäre, sondern als „Du“ i. S. eines ganz anderen, das sich als solches gegen seine Bestimmung gemäß einer vorgefassten Weise des Sprechens behauptet. Die Behauptung der Nichtgedanken gegen eine Bestimmung ist im Unterschied zur ersten Selbstbehauptung des Subjekts zwar nicht als Trotz zu beschreiben, denn für Nichtgedanken erscheint es denkbar, dass sie von einem Subjekt bestimmt werden, ohne ihrer Bestimmung durch eigenes Wort zu widersprechen. Eine Person, die in der Welt sprechend wird, kann sich aber gar nicht anders auf sie beziehen als dadurch, dass es sie als ganz andere gelten lässt, als nicht durch ein anderes zu Ersetzendes wie sie, wobei ihre Unersetzbarkeit nicht zu verwechseln ist mit jener, die auch bestimmten Gegenständen dadurch zuzugestehen ist, dass sie als Gegenstände nur in der Unterscheidung zu allen anderen bestimmt sind. Ihre Unersetzbarkeit ist wie jene der Person dadurch ausgezeichnet, dass sie gerade nicht in einer solchen Ordnung aus Bestimmungen aufgehen, denn das könnten und würden sie nur, wenn ihnen aus dem Verhältnis zu einem Subjekt

die Bestimmung eines Gegenstandes gegeben würde, in der sie durch einen anderen ersetzt werden könnten.

Mit der Bezugnahme der Person, in der sich Nichtgedanken als Unersetzbare zeigen, könnte es nun so scheinen, dass Nichtgedanken genau wie die Person in der Offenbarung, angemessen nur mit einem Namen zu nennen wären. Diesem Anschein widerspricht aber das Potenzial, in das sie gesetzt sind, das sämtliche nach den Regeln der Grammatik zu bildenden Sätze als Ausdruck eines Nichtgedankens einschließt. Entsprechend ist es das Potenzial der Nichtgedanken selbst, das einen Ausdruck, der über den Namen hinausgeht, möglich erscheinen lässt und, da es an ihr ist, diese Möglichkeit zu verwirklichen⁸, als Forderung an die Person aufzufassen ist, über die erste Bezugnahme hinaus einen Ausdruck dessen zu bilden, auf das sie als Unersetzbares Bezug nimmt.¹³³

Die Möglichkeit eines Ausdrucks aufgrund seiner sprachlichen Verfasstheit zeigt sich der Person also zunächst an dem bestimmenden Ausdruck, den sie zuvor gebrauchte, um sich auf einen jeweiligen Nichtgedanken zu beziehen, denn wenn sie diesen Ausdruck in Selbstbehauptung bildet, bezieht sie sich mit ihm auf eines, das sich als Unersetzbares gegen die darin liegende Bestimmung als Gegenstand behauptet, in der es durch ein anderes ersetzt werden könnte. Das ist unabhängig davon der Fall, ob eine Person einen neuen Nichtgedanken erfasst oder, wie es zumeist der Fall sein wird, feststellt, dass ein jeweiliger Nichtgedanke auf ihm unangemessene Weise in der Welt soundso bestimmt ist. Im Gebrauch dieses Ausdrucks zeigt sich der Person so, dass zum einen ein jeweiliger Nichtgedanke durch einen solchen Ausdruck verfehlt wird, und zum anderen, dass sie noch keinen Ausdruck für den jeweiligen Nichtgedanken hat.

Da nun anders als im ersten Dialog, in dem die Beziehung durch Antwort des Subjekts als Person hergestellt wird, weiter nicht davon auszugehen ist, dass der Nichtgedanke den ihm entsprechenden Ausdruck selbst bildet, muss der Ausdruck, der die Beziehung herstellt, ein Ausdruck sein, der durch die Person gebildet wird. Um die Möglichkeit der Bildung eines Ausdrucks durch eine Person, der nicht in einem Erfassen im Modus des „Ich denke, dass...“ aufgeht und eine Beziehung i. S. einer Fortsetzung des Dialogs herstellen könnte, aufzuzeigen, sind noch einmal zusammenfassend drei wesentliche Punkte

---

¹³³ Von einem solchen Ausdruck, insofern er Ausdruck eines Unersetzbaren ist, könnte gesagt werden, dass er „sein fernes und undeutliches Urbild an den Namen [habe, I. K.], welche die Sache nicht kategorial überspinnen“. (Adorno 2003, S. 61.)

hervorzuheben, die die erneute Bezugnahme im Gebrauch der schon im Erfassen relevanten Sätze von jener ersten unterscheidet:

Erstens ergibt sich, dass, wenn eine Person in der Fortsetzung des ersten Dialogs durch den Gebrauch jener Ausdrücke erneut auf Nichtgedanken Bezug nimmt, für sie diese Darstellung nicht mehr Darstellung eines Bestandes ist, sondern eine durch ihre Unersetzbarkeit unzureichende Darstellung von Nichtgedanken, die zu überwinden ist. *Zweitens* sind der Person die im Erfassen übernommenen Einschränkungen genommen, zum einen die Einschränkung, die in der abgeleiteten Auffassung von ihr als Subjekt liegt, durch die sie u. a. als solche bestimmt ist, die Nichtgedanken auf bestimmte Weise zu ihrem Inhalt macht, zum anderen die Einschränkung auf Sätze der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ für einen Ausdruck der Nichtgedanken. So ist sie in der Lage, in eine Auseinandersetzung mit einem Nichtgedanken zu treten, die nicht durch ein Selbstverständnis oder eine Einschränkung des Potenzials präfiguriert ist. In dieser Auseinandersetzung ist sie durchlässig für das, was uneingeschränkt an einem jeweiligen Nichtgedanken erfahren werden kann und indem sie zur Sprache bringt, was sie in dieser Auseinandersetzung erfährt, kann und muss sie *drittens* über die erste Bestimmung hinausgehen.

72. Die Geltung des angemessenen Ausdrucks als Beziehung

Ohne das, was aus einer solchen Auseinandersetzung zu sagen wäre, auszuformulieren, da dies jeweiligen Personen überlassen sein muss, kann gesagt werden, dass es sich an den zuvor gebrauchten Ausdrücken als Überschuss von noch zu sagendem zeigt. Das noch zu sagende ist dabei nicht als ein quantitatives Mehr an Bestimmungen zu verstehen, d. h. nicht so, dass weitere Eigenschaften zur Bestimmung eines Gegenstandes hinzugefügt werden müssten, sondern so, dass seine Form, Farbe usf. nicht darauf festgelegt ist, Eigenschaft eines Gegenstandes zu sein, sodass, was an einem Nichtgedanken etwa als Form, Farbe, usf. bemerkt wird, in weiteren Ausdrücken ausdifferenzieren sein wird, aus denen sich auch die jeweilige Bedeutung bereits zuvor bemerkter Merkmale neu und ggf. anders erschließen wird. Beispielhaft kann dafür an eine alte, verlassene Villa gedacht werden, die in einem kleinen Waldstück am Rande einer Stadt steht. Gemäß der Form „etwas ist soundso“ könnte man ihre Form, Farbe und weitere Eigenschaften benennen, wie man die zunächst bemerkten Eigenschaften durch weitere Recherche zur Geschichte des Gebäudes ergänzen

könnte. An dieser Auflistung könnte sich das „Mehr“ an zu sagendem daran zeigen, dass selbst wenn die Auflistung vollständig wäre, vieles an dem, was in der Auseinandersetzung mit diesem Haus erfahren werden kann, mit ihr unberücksichtigt bliebe. Um das „Mehr“ an zu sagendem in einem angemessenen Ausdruck zu fassen, müsste man daher anders beginnen, seine Geschichte zu erzählen.

Ein solcher Überschuss kann entsprechend auch nur negativ an dem Ausdruck aufgewiesen werden, mit dem das Subjekt zunächst auf einen Nichtgedanken Bezug nimmt, so zwar, dass gezeigt wird, wodurch der Ausdruck eingeschränkt und entsprechend dem Nichtgedanken unangemessen ist. Das Maß für die Angemessenheit eines Ausdrucks ist daher auch nicht aus der Reflexion auf Ausdrücke zu erschließen, in denen uns ein Nichtgedanke als bestimmter Gegenstand sichtbar wird, sondern ergibt sich in der Bezugnahme einer Person auf einen jeweiligen Nichtgedanken, da sich ein Nichtgedanke dort, wo er nicht schon aus einem Selbstverständnis des Subjekts oder der Festlegung auf eine allgemeine Form in seiner Sichtbarkeit eingeschränkt wird, selbst in einem jeweiligen Ausdruck geltend machen kann. Geltend macht sich ein Nichtgedanke in einem Ausdruck darin, dass ihm ein jeweiliger Ausdruck Ausdruck gibt, worin nun der Nichtgedanke selbst das Maß für die Angemessenheit des Ausdrucks wird.

Daraus ergibt sich die wichtige Konsequenz, dass ein angemessener Ausdruck falsch beurteilt würde, würde man ihn allein als von einer Person Gemachten charakterisieren, wie es im Falle des Subjekts angenommen werden konnte. In Abhebung zu dem mit dem Erfassen Dargestellten kann dies auch so ausgedrückt werden, dass zunächst davon ausgegangen wurde, dass das Subjekt für die Geltung eines Satzes einsteht, den es bildet. Sind Nichtgedanken aber maßgebend für den Ausdruck, der durch eine Person gebildet wird, so stehen sie für die Geltung nicht minder ein, ohne aber, dass sie aus sich den Ausdruck bilden könnten, sodass sie umgekehrt allein für seine Geltung einstehen würden. Geltung hat der Ausdruck daher nicht allein durch die Person, die ihn bildet, nicht allein durch den Nichtgedanken, sondern als durch eine Person in Beziehung zu einem Nichtgedanken gebildeter Ausdruck desselben. Der Ausdruck ist entsprechend anders angemessen als Ausdruck jener Beziehung zu beschreiben, der seine Geltung darin hat, dass mit ihm eine Beziehung zwischen Person und Nichtgedanken hergestellt wird, die der Person angemessen ist, insofern sie unabhängig von einer möglichen Bestimmtheit aus einem Verhältnis zu Nichtgedanken spricht, und dem Nichtgedanken, insofern er aus der daraus resultierenden Offenheit heraus selbst in dem ihm angemessenen Ausdruck

sichtbar werden kann. Und eben diese Beziehung, in der eine Person sprechend wird und einem anderen als Unersetzbarem Ausdruck gibt, kann als Fortsetzung des ersten Dialogs gefasst werden, in der durch die Verwirklichung des Potenzials durch eine Person das Wort „Gut!“ mitgesprochen ist.

Zugleich geht die Verwirklichung der Beziehung in einem angemessenen Ausdruck über die einfache Bejahung hinaus, denn *zum einen* führt sie in Sätze, die dem, das zum Ausdruck bejaht ist, Ausdruck geben. *Zum anderen* bringt sich auch eine Person darin nicht durch ein bloßes Ich-sagen zum Ausdruck, sondern in einem Ausdruck, der Ausdruck eines Nichtgedankens ist. Die Bildung dieses Ausdrucks kann daher als ein gemeinsames Sprechen beschrieben werden, das sich in der Möglichkeit, die es verwirklicht, Gott verdankt, sodass im gebildeten Ausdruck zugleich ein Dank gegenüber Gott als Verweis darauf, dass er für seine Möglichkeit einsteht, ausgesprochen ist. Dieser Dank hat seinen expliziten Ausdruck in dem Satz: „weil Er gut ist“¹³⁴, von dem nun gesagt werden kann, dass er in jedem einem Nichtgedanken angemessenen Ausdruck als gemeinsam Gesprochenen mitklingt.

Mit Blick auf das vorherige Beispiel könnte dies versuchsweise dadurch erläutert werden, dass eine Person, der es gelingt, die Geschichte der Villa zu erzählen, in der sie einen angemessenen Ausdruck findet, für sich nicht in Anspruch nehmen würde, alleinige Urheberin des Ausdrucks zu sein. Sie wird vielmehr die Villa als das Wesentliche ansehen wie das, was ihr die Möglichkeit dazu gibt, den Ausdruck zu bilden. In Bezug auf das, was ihr die Möglichkeit gibt, den Ausdruck zu bilden, wird sie zwar vermutlich nicht auf Gott verweisen, sie wird es aber auch nicht auf eine bestimmte Form bringen können, die es ermöglichen würde, auch für andere Nichtgedanken einen angemessenen Ausdruck zu bilden. Dass die Angabe einer bestimmten Form im Falle eines angemessenen Ausdrucks nicht möglich ist, wurde im Vorhergehenden versuchsweise mit der Charakteristik des Dialogs entfaltet. Der Hinweis auf Gott ist der Versuch zu zeigen, dass sein Gelingen darum nicht zufällig oder „außergewöhnlich“ ist, sondern einer angemessenen Bezugnahme von uns auf Nichtgedanken entspricht.

---

¹³⁴ Vgl. Stern, S. 259.

73. Die Objektivität des angemessenen Ausdrucks

Auch wenn die Bildung angemessener Ausdrücke durch eine Person aus einem jeweiligen gegenwärtig zu führenden Dialog erfolgen muss, ist dabei nicht ausgeschlossen, dass verwandte Ausdrücke in einer Bezugnahme durch dieselbe Person zu einer anderen Zeit wiederholt werden, oder dass eine andere Person in der Bezugnahme auf denselben Nichtgedanken ähnliche Ausdrücke bilden wird (schon allein, was z. B. die Größe eines Nichtgedankens anbelangt), aber da jeder Ausdruck in der jeweiligen Bezugnahme erneut zu bilden sein wird, besteht für den Ausdruck stets die Möglichkeit, anders zu werden.

Eben dies könnte nun als problematisch angesehen werden, wenn nun die aus einer gegenwärtigen Bezugnahme gebildeten Ausdrücke mit dem Anspruch verbunden werden, als Erkenntnis an die Stelle jener Ausdrücke zu treten, die zuvor mit dem Erfassen dargestellt wurden, denn es könnte der Eindruck entstehen, dass damit einer schlechten Subjektivität Tür und Tor geöffnet sei, da nicht auszuschließen wäre, dass jede andere Person in der Beziehung zu einem Nichtgedanken andere Ausdrücke bildet, wodurch jene „Objektivität“, die sich darin zeigt, dass jedes Subjekt in Bezug auf denselben Nichtgedanken dieselben Sätze bildet, verloren scheint. Dass es sich aber anders verhält, ergibt sich *einerseits* daraus, dass die „Objektivität“, die sich z. B. der Festlegung auf eine allgemeine Form verdankt, schon allein dadurch, dass sie die möglichen Ausdrücke auf eine bestimmte Weise einschränkt, nicht „objektiv“ in dem Sinne sein kann, dass durch sie ein Nichtgedanke in einem ihm angemessenen Ausdruck sichtbar wird, da schon die Festlegung auf eine Form eine Einschränkung des mit der Bejahung gesetzten Potenzials bedeutet, die ihre Rechtfertigung nicht an dem Nichtgedanken hat. In entsprechenden Ausdrücken kann ein Nichtgedanke nicht zu ihrem Maß werden, sodass sie darum auch nicht in Anspruch nehmen können, einem Nichtgedanken angemessen zu sein und *in diesem Sinne* objektiv. *Andererseits* sind die in einer Beziehung gebildeten Ausdrücke auch dann, wenn der Person sämtliche Möglichkeiten für einen Ausdruck offenstehen, nicht beliebig, denn zum einen kann von Sichtbarkeit nur mit Blick auf Ausdrücke gesprochen werden, die gemäß den Regeln der Grammatik und mit Rücksicht auf den vorherigen Gebrauch der Worte für andere nachvollziehbar gebildet sind, zum anderen kann nicht jeder beliebige Ausdruck Ausdruck eines Nichtgedankens sein, und ob ein Ausdruck Ausdruck eines Nichtgedankens ist, entscheidet sich daran, ob er in ihm auf angemessene Weise sichtbar wird, nicht an der Willkür einer Person.

Freilich ergibt sich daraus kein „hartes Kriterium“, das es mir ermöglichen würde, anderen zu beweisen, dass ein Ausdruck im Unterschied zu einem anderen einem Nichtgedanken angemessen ist, sodass scheinbar für die Angemessenheit eines Ausdrucks weiter nur die Versicherung bliebe, dass es so sei. Und tatsächlich kann im Sinne der hier vertretenen Auffassung kein „hartes Kriterium“ angeführt werden, um angemessene Ausdrücke von anderen zu unterscheiden, da mit einem solchen Kriterium wie im Falle der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ eine Einschränkung möglicher Ausdrücke für einen jeweiligen Nichtgedanken einherginge, durch die ein angemessener Ausdruck unmöglich würde. Gesagt werden soll damit nicht, dass es Verhältnisse gibt, in denen Kriterien zur Unterscheidung von Ausdrücken bedeutsam sind, etwa in alltäglichen oder wissenschaftlichen Zusammenhängen, in denen wir Kriterien verwenden, um eine zweckmäßige Bestimmung eines Nichtgedankens von anderen zu unterscheiden. Gesagt werden soll nur, dass *zum einen* der Behauptung zu widersprechen ist, dass irgendein zweckmäßig gebildeter oder im Voraus eingeschränkter Ausdruck den Anspruch erheben kann, objektiv in dem Sinne zu sein, dass er einem Nichtgedanken angemessen wäre, und *zum anderen*, dass ein angemessener Ausdruck möglich ist.

Ein wenngleich nur negativer Hinweis darauf, woran angemessene Ausdrücke zu erkennen wären, ergibt sich eben daraus, denn wenn ich erkenne, dass sich in einem Ausdruck für einen Nichtgedanken ein bestimmter Zweck mit ausspricht, weiß ich zumindest, dass nicht der Nichtgedanke das Maß für die Angemessenheit des Ausdrucks abgibt, sondern eine bestimmte Auffassung der Sprechenden, aus der sie in der Bildung des Ausdrucks auf ihn Bezug nehmen. Im Falle von Sätzen, in denen wir Nichtgedanken gemäß der Form „etwas ist soundso“ oder „etwas verhält sich soundso zu etwas“ sichtbar machen, spricht sich etwa die Bestimmung des Nichtgedankens als reinem Erkenntnisobjekt mit aus und darin auch sein Zweck, als solcher erkannt zu werden. Ohne die Möglichkeiten dieser Reflexion zu überschreiten, kann an eben solchen Sätzen nun auch ein positiver Hinweis auf angemessene Ausdrücke aufgewiesen werden, indem zunächst festgestellt wird, dass wir mit einem Nichtgedanken als reinem Erkenntnisobjekt fertig sind, wenn wir ihn darin festgestellt haben, soundso zu sein. Mit einem angemessenen Ausdruck ist eben das nicht der Fall, d. h. wir werden durch ihn gerade nicht mit dem Nichtgedanken fertig. Er weckt anders ohne bestimmten Grund unser Interesse und hält es wach. Und auch wenn ein gewecktes und wachgehaltenes Interesse durch die Sichtbarkeit in einem Ausdruck kein „hartes Kriterium“ darstellt, erscheint es doch so, dass

jemand, der einmal die Erfahrung gemacht hat, dass ihm ein Nichtgedanke auf diese Weise in einem Ausdruck sichtbar wurde, nicht bestreiten würde, dass diese Erfahrung sehr deutlich von anderen unterschieden ist, auch wenn man nicht sagen kann, was den Unterschied bewirkt. Mit dem Hinweis auf diese Möglichkeit könnte daher gesagt werden, dass ein „hartes Kriterium“ für das Erkennen angemessener Ausdrücke nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht notwendig sein wird.

Kapitel 11: Liebe

74. Die Frage nach einem erfahrungsmäßigen Gehalt des Dialogs

Wenn ein erster Dialog und seine Fortsetzung in dem ausgeführten Sinne als Möglichkeit in Grundzügen nachvollziehbar erscheint, so könnte der bisherigen Einschränkung für diese Reflexion zum Trotz nun die Frage nach einem erfahrungsmäßigen Gehalt gestellt werden, denn klar ist, dass, wenn es mit dieser Möglichkeit irgendetwas auf sich haben sollte, zumindest Hinweise in der Erfahrung zu finden sein müssen, die eine Verwirklichung der Möglichkeit nahelegen. Gemäß der Unterscheidung zwischen einem ersten Dialog und seiner Fortsetzung ist es dabei denkbar, *zum einen* nach einem erfahrungsmäßigen Gehalt für die Offenbarung Gottes als erstem Dialog zu fragen, *zum anderen* nach der durch ihn ermöglichten Fortsetzung in angemessenen Ausdrücken.

Wird nach einem erfahrungsmäßigen Gehalt für die Offenbarung Gottes gefragt, so könnte allein auf Zeugnisse anderer Menschen verwiesen werden,¹³⁵ in denen eine Erfahrung jeweiliger Personen mit Gott versuchsweise zum Ausdruck gebracht wird, mit denen entsprechend andere aber auch nur dann etwas anfangen können, wenn sie selbst eine ähnliche Erfahrung gemacht haben, sodass Zeugnisse dieser Art für einen Hinweis auf einen erfahrungsmäßigen Gehalt nicht hilfreich erscheinen. (Die Möglichkeit, mit Erfahrungen anderer die Offenbarung Gottes selbst zu „erleben“, erscheint aus Sicht dieser Überlegung ausgeschlossen und wird daher nicht weiter thematisiert.) Anders verhält es sich im Falle von Ausdrücken, deren Darstellung als Fortsetzung eines ersten Dialogs aufgefasst werden können, da sie anders als die im Dialog der Offenbarung gebildeten auch für andere vernehmbare und nachvollziehbare sprachliche Ausdrücke sein müssen, die daher auch unabhängig von einer Offenbarung zugänglich sind. Dass eine Darstellung als Fortsetzung eines ersten Dialogs zu begreifen ist, würde sich an ihr dem Bisherigen gemäß dadurch zeigen, dass das, was in ihr sichtbar wird, in einer Weise sichtbar wird, die es verwehrt, es in jene Ordnung zu integrieren, in die wir alltäglich Nichtgedanken aus der Annahme eines bestimmten Verhältnisses von uns zur Welt einfügen. Und wenn das Bisherige etwas trifft, so könnte sich positiv an einer solchen Darstellung zeigen lassen, dass eine Begründung der Möglichkeit durch die Annahme der Wirklichkeit des Dialogs der Offenbarung gegeben sein könnte, sodass die

---

¹³⁵ Vgl. etwa Buber 1984.

Möglichkeit der Darstellung auf die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes verweisen würde. Wenn wir dann weiter Erfahrungen machen, die jenen nahekommen, die wir an einer ersten gemacht haben, die in ihrer Möglichkeit auf die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes verweist, dann könnte für uns daraus folgen, dass wir das Erfahrene nicht auf eine Bestimmtheit festlegen oder es als „Unsinn“ abtun sollten, da aus diesen Erfahrungen ein Gehalt erschlossen werden könnte, der zwar kein erfahrungsmäßiger Gehalt der Offenbarung Gottes wäre, aber ein Gehalt, der in seiner Möglichkeit (in einem noch zu klärenden Sinne) auf die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes verweist.

75. Der erste Dialog in einem wahrhaften Modell

Für eine Annäherung an eine mögliche Darstellung in diesem Sinne kann hier zunächst an einen Gedanken angeschlossen werden, der zuvor im Zusammenhang mit dem Erfassen ausgeführt wurde, und demgemäß Darstellungen, die in ihrer Möglichkeit auf dasjenige verweisen, das sie in ihrer Möglichkeit begründet, als *wahrhafte Modelle* gefasst werden können. Im Zusammenhang mit dem Erfassen war von solchen Modellen in Bezug auf eine allgemeine Form die Rede, der gemäß wir Sätze bilden, in denen uns Nichtgedanken sichtbar werden. Nach dem Bisherigen ist auf eine solche Annahme zu verzichten, soll der Möglichkeit der Selbstbehauptung des Subjekts wie dem Potenzial der Nichtgedanken Rechnung getragen werden und nach dem Bisherigen ist ein Verzicht auch denkbar, insofern eine andere Möglichkeit der Begründung sprachlicher Ausdrücke als wahrhafter Modelle mit der einfachen Bejahung der Möglichkeit eines sprachlichen Ausdrucks für einen jeweiligen Nichtgedanken mit dem Wort „Gut“ bereits namhaft gemacht werden konnte. Durch diese Bejahung erscheint ein sprachlicher Ausdruck als wahrhaftes Modell eines Nichtgedankens möglich, ohne dass die Bildung des Ausdrucks auf eine bestimmte Weise eingeschränkt wäre, da mit dieser Bejahung sämtliche Sätze, die gemäß der Grammatik gebildet werden können, zur Bildung eines angemessenen Ausdrucks für einen Nichtgedanken offengehalten sind. Was einen solchen Ausdruck in seiner Möglichkeit begründet, ist nach dem zuvor Gesagten die Möglichkeit einer Beziehung, die sich in der Bildung eines solchen Ausdrucks verwirklicht, sodass, was ihn in seiner Möglichkeit begründet, nicht weiter in einer allgemeinen Form, sondern in der Beziehung einer Person zu einem Nichtgedanken zu suchen ist, und das bedeutet dem Bisherigen gemäß im Dialog mit Gott, sodass gesagt werden kann, dass der angemessene Ausdruck in

der Begründung seiner Möglichkeit als wahrhaftes Modell auf den Dialog mit Gott verweist.

76. Tod und Liebe

In Bezug auf die Frage nach einem erfahrungsmäßigen Gehalt ist damit noch nicht allzu viel gewonnen. Zwar könnte auf einen Ausdruck verwiesen werden, von dem man behauptet, er sei nur unter der Annahme der Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in seiner Möglichkeit zu begründen, da aber das, was in einem solchen Ausdruck sichtbar wird, auch in einer Bestimmtheit erfassbar ist, wäre stets der Einwand möglich, dass das, was an diesem Ausdruck den Nichtgedanken in einer Bestimmtheit erfasst, das Wesentliche dieses Ausdrucks sei und alles Übrige z. B. literarische Spielerei, sodass weiter für die Begründung der Möglichkeit des Ausdrucks eine bestimmte allgemeine Form o. Ä. behauptet werden könne und müsse. Hier kann beispielhaft auf die mögliche Geschichte der verfallenen Villa am Rande der Stadt erinnert werden, die, würde sie erzählt, gemäß dieser Auffassung auf die „reinen Fakten“ zusammengestrichen werden könnte.

Einen Hinweis, wo ein solches Modell nun konkret zu finden ist, gibt Rosenzweig in dem Satz, mit dem er das zweite Buch des zweiten Bandes des *Sterns* einleitet, dem Satz: „Stark wie der Tod ist Liebe.“¹³⁶ Hilfreich erscheint dieser Hinweis in zweierlei Hinsicht: *Einerseits* verwendet Rosenzweig den Ausdruck „Liebe“, der uns auch aus alltäglichen Zusammenhängen geläufig ist, im Kontext des Dialogs der Offenbarung, sodass Hoffnung besteht, an Beziehungen, denen wir alltäglich den Namen „Liebe“ geben, Aspekte zu finden, die es ermöglichen, Beziehungen dieser Art in einem eingeschränkten und noch stark klärungsbedürftigen Sinne als wahrhafte Modelle zu erkennen, die zur Begründung ihrer Möglichkeit auf einen Dialog mit Gott verweisen. *Andererseits* verweist die Nennung des Todes in Zusammenhang mit der Liebe auf die Möglichkeit, das, was aus solchen Beziehungen erschlossen werden kann, mit dem zur Endlichkeit Gesagten zusammenzudenken, die mit durch den Tod bedeutet ist.

Um Rosenzweigs Hinweis aufzunehmen, erscheint es aber zunächst notwendig, „Liebe“ in einer ersten Reflexion näher in den Blick zu nehmen, da wir alltäglich in vielerlei Hinsicht und auf verschiedene Weise von ihr sprechen. *Zum einen* hat es so eine gewisse Tradition, Liebe als das Höchste zu bezeichnen,

---

¹³⁶ Stern, S. 174.

ob nun die Liebe zu einem anderen Menschen, einem Buch, einem Kunstwerk, zu Gott, usf. *Zum anderen* ist uns aber auch eine Geringschätzung der Liebe geläufig, der zufolge Liebe einer „harten Realität“ gegenüberstehe, Liebende mit der Zeit zur Vernunft kommen müssten, man sich von Luft und Liebe nicht ernähren könne usf., und zwischen diesen Extremen sind viele Variationen denkbar. Aus diesem Grund ist für die weitere Auseinandersetzung mit Liebe ein Ausgangspunkt zu suchen, der von verschiedenen Positionen mitgetragen werden kann, und ein solcher Ausgangspunkt liegt in Beziehungen, in denen sich eine Assoziation von Liebe und Sexualität verwirklicht, da für solche Beziehungen der Name „Liebe“ in ausgezeichneter Weise gebraucht wird.

Dass es sich bei diesen Beziehungen für eine Betrachtung der Liebe nur um einen Ausgangspunkt handelt, zeigt sich daran, dass an einer solchen Beziehung das Physische als das Wesentliche angesehen werden kann, sodass, was mehr als nur sexuell zu sein scheint, im Dienst der Sexualität zu betrachten wäre, wie die Eingenommenheit von der oder dem anderen, die sie oder ihn unersetzbar erscheinen lässt. Für diesen Eindruck könnten dann etwa Hormone verantwortlich gemacht werden, die mit dem Bewirken dieses Eindrucks der Fortpflanzung des Individuums und damit der Erhaltung der Gattung dienen usf.

Gegen diese Rückführung spricht zunächst die Intuition, dass, würde man den oder die andere aus dieser Perspektive als Verwirklichungsinstanz der Sexualität ansehen, dem, wie man die oder den anderen in einer solchen Beziehung erfährt, in einem starken Sinne nicht gerecht werden. Diese Intuition macht sich auch darin bemerkbar, dass man für Beziehungen, in denen es tatsächlich allein um Sexualität zu tun ist, das Wort „Liebe“ nicht weiter gebrauchen würde, sodass die Assoziation dahingehend aufzulösen ist, dass Sexualität in einer solchen Beziehung als Ausgangspunkt zwar bedeutsam erscheint, die Beziehung aber nicht aus ihr jene Bedeutung gewinnt, die den Namen „Liebe“ rechtfertigt.

Daraus ergibt sich die Frage nach dem, was an dieser Beziehung den Namen „Liebe“ rechtfertigen könnte. Ein entscheidender Hinweis ist mit dem Verweis auf Sexualität bereits gegeben, denn würde Sexualität als wesentliches Merkmal der Beziehung geltend gemacht, würde sich daraus die Möglichkeit ergeben, den jeweils anderen durch andere zu ersetzen, die als Instanzen denselben Zweck erfüllen würden. Gerade gegen diese Ersetzbarkeit wehrt sich die genannte Intuition, sodass positiv gesagt werden kann, dass es die Unersetzbarkeit der oder des anderen ist, in der er oder sie uns sichtbar wird, die dafür einsteht, dass einer Beziehung der Name Liebe angemessen ist.

Daraus folgt, dass, was an dem anderen als Bestimmtheit eines Gegenstandes bemerkt werden kann, nicht hinreicht, um auszudrücken, wie uns der oder die andere in einer Beziehung, der wir berechtigterweise den Namen Liebe geben können, sichtbar wird, nicht darum, weil ich den oder die andere falsch bestimmt hätte, sondern weil sie aus dem Verhältnis, aus dem ich sie in einer Bestimmtheit erfasse, als ersetzbare Gegenstände sichtbar werden, sodass dieses Verhältnis prinzipiell nicht das Verhältnis sein kann, das mit dem Wort „Liebe“ genannt wird.

77. Liebe und Dialog

Dass für eine Beziehung, in der sich die aufeinander Bezogenen als Unersetzbare sichtbar werden, mehr spricht als nur eine Intuition, dass daher berechtigter Weise Beziehungen der Name „Liebe“ gegeben werden kann, ergibt sich aus dem Bisherigen, in dem eine eben solche Beziehung unter dem Namen Dialog entfaltet wurde, sodass in einer ersten Engführung gesagt werden kann, dass das, was an einer Beziehung den Namen „Liebe“ rechtfertigt, dasjenige ist, was an ihr als Moment eines Dialogs beschrieben werden kann.

Aus dieser Engführung ergibt sich zunächst die Möglichkeit, das, was zuvor über den Dialog der Offenbarung und seine Fortsetzung gesagt wurde, unter dem Aspekt der Liebe noch einmal in den Blick zu nehmen. Bedeutsam erscheint dafür, dass Liebe nicht ohne Grund als Gefühl bezeichnet wird. Das Gefühl der Liebe ist aber streng von anderen Gefühlen dadurch zu unterscheiden, dass dieselben Gefühle in der Regel durch verschiedene Gegenstände erzeugt werden können oder wenn nicht, nur zufällig in ihrer Wirkung von einem bestimmten Gegenstand abhängen. Zufällig wäre es etwa, wenn ein Gegenstand aufgrund einer bestimmten Erfahrung ein bestimmtes Gefühl bewirkt, da das Bewirken dieses Gefühls nicht notwendig mit dem jeweiligen Gegenstand zusammenhängt. Dagegen ist es für Liebe wesentlich, dass das Gefühl nur in der Beziehung zu einem unersetzbaren anderen bewirkt wird und insofern ohne diesen und keinen anderen nicht denkbar wäre. Für das Gefühl der Liebe kann daher auch nicht gesagt werden, dass die Beziehung zu einem anderen ein bereits vorauszusetzendes Potenzial in einem Menschen aktiviert, sondern dass erst in einer jeweiligen Beziehung zu einem unersetzbaren anderen das Gefühl der Liebe entsteht. Von Liebe kann Rosenzweig entsprechend sagen, dass sie „allein so zugleich schicksalhafte Gewalt über das Herz [ist, I. K.], in dem sie erwacht, und doch so neugeboren, so – zunächst –

vergangenheitslos, so ganz dem Augenblick, den sie erfüllt, und nur ihm selbst entsprungen.“¹³⁷

Als Unersetzbares sichtbar wird einem Subjekt Gott, wenn er es als Person mit Namen nennt, und da jede andere Bezugnahme eines Menschen auf einen anderen stets auch ein bestimmtes Verhältnis impliziert, ist es diese Bezugnahme, für die das Wort „Liebe“ in einem ausgezeichneten Sinne geltend zu machen ist. Darin, dass Gott zunächst auf das Subjekt als Person Bezug nimmt, wenn er sich ihm offenbart, ist er der Erste, der liebt. Und wenn sich Gott in der Offenbarung allein dadurch zeigt, dass er ein Subjekt als Person anspricht, dass er liebt, bedeutet, dass Gott liebt, nicht,

daß die Liebe ihm eignet wie eine Eigenschaft, etwa wie die Macht, zu schaffen, Liebe ist nicht die feste unveränderliche Grundform seines Antlitzes, nicht die starre Maske, die der Former vom Antlitz des Toten abnimmt, sondern das flüchtige, nie versiegende Minenspiel, das immer junge Leuchten, das über die ewigen Züge geht. Liebe scheut davor, ein Bildnis vom Liebenden zu machen; das Bildnis ließe das lebendige Antlitz zum Toten erstarren. »Gott liebt« ist reine Gegenwart (...).¹³⁸

Dieser gegenwärtigen Bezugnahme entspricht, dass das Subjekt die Bezugnahme nur so aufnehmen kann, dass es selbst als Person unabhängig von einer für es nur möglichen Bestimmtheit spricht und darin weder Gott noch sich auf eine Bestimmtheit festlegt, sodass auch das „lebendige Antlitz“ nicht zu einem bestimmten, endlichen und darin toten erstarrt. Insofern dieses Sprechen der Unersetzbarkeit Gottes wie der eigenen Rechnung trägt, kann es als Liebe der Person gefasst werden. Ihre Liebe ist aber anders als die Liebe Gottes nicht ein erstes Sprechen, sondern Antwort, die sich als Bekenntnis zur Liebe Gottes in der Treue zum Liebenden äußert.

Gesagt wurde, dass es aus dieser Beziehung für eine Person denkbar erscheinen kann, selbst in Selbstbehauptung sprechend auf ein anderes Bezug zu nehmen, das ihr dadurch nicht in einer Bestimmtheit, sondern in seiner Unersetzbarkeit sichtbar wird. Aus der bisherigen Engführung kann dies nun auch so ausgedrückt werden, dass ein Subjekt durch die Liebe Gottes dazu befähigt wird, als Person selbst zu lieben. Aus dieser Engführung ergibt sich daher weiter, dass in der Darstellung einer Beziehung zwischen zwei Menschen, der angemessen der Name „Liebe“ zu geben ist, jenes wahrhafte Modell zu suchen ist, das in seiner Begründung auf den Dialog mit Gott verweist, so zwar, dass die an dem anderen bemerkte und zum Ausdruck gebrachte

---

¹³⁷ Ebd., S. 178.

¹³⁸ Ebd., S. 183.

Unersetzbarkeit nicht durch Annahme eines bestimmten Verhältnisses, in dem die Beteiligten als in ihrer Bestimmtheit Ersetzbare sichtbar werden, begründet werden kann, aber eine Begründung der Möglichkeit des Dargestellten im Dialog mit Gott zu finden ist, wenn es nicht sinnlos sein soll.

An solchen Darstellungen sind nun noch jene Darstellungen zu unterscheiden, in denen zunächst allein der Unersetzbarkeit einer Person durch eine andere Ausdruck gegeben wird, und jene, in denen sich die Fortsetzung des Dialogs der Unersetzbarkeit Rechnung tragend in angemessenen Ausdrücken verwirklicht. Während Letztere die mit dem Dialog der Offenbarung gegebene Möglichkeit eines angemessenen Ausdrucks verwirklichen, kann von Ersteren gesagt werden, dass in ihnen als Beziehung zwischen zwei Personen jene erste Beziehung ausgesprochen ist, die in der Fortsetzung in angemessenen Ausdrücken verwirklicht wird, sodass eine Darstellung dieser Beziehung auch als Darstellung des Dialogs mit Gott in einem wahrhaften Modell bezeichnet werden kann, und als ein solches wahrhaftes Modell kann nun mit Rosenzweig das *Hohelied* gefasst werden.

78. Das *Hohelied* als wahrhaftes Modell des ersten Dialogs

Um sich dieser Interpretation des *Hoheliedes* anzunähern, ist zunächst das, was Rosenzweig am *Hohelied* bemerkt, mit dem bislang über den Dialog und wahrhafte Modelle Gesagten engzuführen. Dafür ist *erstens* darauf hinzuweisen, dass Rosenzweig anstelle des Wortes „Modell“ das Wort „Gleichnis“ gebraucht und davon spricht, dass „Sprache (...) wahrhaft Gleichnis – und also mehr als Gleichnis – ist“¹³⁹. Die Auffassung der Sprache, von der Rosenzweig spricht, kann in jenem Gebrauch der Sprache gesehen werden, der hier als Sprechen im Dialog beschrieben wurde, sodass Sprache, die nach Rosenzweig wahrhaft Gleichnis ist, in jenem Sprechen liegt, in dem eine Person mit einer anderen in einen Dialog tritt. Wie *zweitens* für wahrhafte Modelle gesagt wurde, dass sich ein Hinweis auf das, dessen Modell sie sind, erübrigt, so sagt auch Rosenzweig über ein wahrhaftes Gleichnis, dass es „ohne ein »das bedeutet«, ohne Hinweis also auf das, dessen Gleichnis es sein soll“¹⁴⁰, auftritt. Und *drittens* beschreibt Rosenzweig den Umstand, dass ein Dialog zwischen zwei Personen als wahrhaftes Modell der Beziehung zwischen Gott und Person geltend gemacht

---

¹³⁹ Ebd., S. 221.

¹⁴⁰ Ebd., S. 222.

werden kann, im Hinblick auf das *Hobelied* so, dass in ihm „Gottes Verhältnis [zu einer Person, I. K.] unter dem Gleichnis des Liebenden zur Geliebten dargestellt“¹⁴¹ sei.

Dass wir es im Falle des *Hobelieds* mit einem wahrhaften Gleichnis oder Modell in diesem Sinne zu tun haben, zeigt sich zunächst dadurch, dass wir mit dem *Hobelied* einen ohne Weiteres vernehmbaren Ausdruck vor uns haben, in dem von Gott oder der Liebe Gottes zu einer Person keine Rede ist. Es tritt uns dadurch nicht *als* Gleichnis oder Modell entgegen, das für etwas anderes steht, und erfüllt darin zunächst eine Grundforderung, die an wahrhafte Gleichnisse oder Modelle zu stellen ist. Dadurch widersetzt sich das *Hobelied* zwar auch nicht einer Deutung, die in ihm nicht ein wahrhaftes Gleichnis sehen will, sondern eine Beziehung zwischen bestimmten Teilen der Welt, wodurch die Lesenden, „so scheint es, vor die Wahl gestellt [sind, I. K.], entweder den »rein menschlichen«, rein sinnlichen Sinn anzunehmen (...), oder anzuerkennen, daß hier gerade in dem rein sinnlichen Sinn, unmittelbar und nicht »bloß« gleichnisweise, die tiefere Bedeutung steckt.“¹⁴² Wie auch immer diese Wahl aber entschieden wird, durch sie ist es ausgeschlossen, „in jenem Gleichnis »nur ein Gleichnis« zu sehen.“¹⁴³

Die Wahl selbst kann mit Rückgriff auf das aus der Einführung von Liebe und Sexualität Gesagte näher so erläutert werden, dass sich auch diejenigen, die sich in einer solchen Beziehung finden, vor die Wahl gestellt sehen können, an dieser Beziehung das, was in einer Bestimmtheit festgestellt werden kann, als das „Wirkliche“ zu behaupten, d. h. die Seite der Sexualität und Gegenständlichkeit des anderen, oder zuzugestehen, dass das, was sie in dieser Beziehung als Unersetzbarkeit des anderen erfahren, nicht in dieser Weise festzustellen ist, sodass von einer anderen Begründung der Möglichkeit dieser Beziehung auszugehen ist als jener, die etwa in der Annahme einer bestimmten allgemeinen Form liegt. Darin zeigt sich, was mit Rosenzweig als Hinweis auf eine „tiefere Bedeutung“ dieser Beziehung bezeichnet werden kann.

Die Unersetzbarkeit einer Person und demjenigen, auf das die Person Bezug nimmt, äußert sich nun im Dialog in einem Ich-sagen, mit dem ihr dasjenige, auf das sie sich bezieht, nicht zum Gegenstand wird. Ob sich mit dem durch einen Teil der Welt verlautbarten Wort „Ich“ eine Person ausspricht oder eine bestimmte Persönlichkeit, ist dem Wort „Ich“ zwar nicht anzusehen, es zeigt sich aber darin, dass die jeweilige Person Ausdrücke bildet, durch die das

---

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Ebd.

andere nicht als Ersetzbares bestimmt wird. Wenn also nicht allein mit der Verwendung der Worte „Ich“ und „Du“, die auch in bestimmten Verhältnissen von Persönlichkeiten gebraucht werden können, so könnte sich doch darin zeigen, dass der Unersetzbarkeit des Du durch ein Ich Ausdruck gegeben wird, dass sich die Beziehung, in der gesprochen wird, jener Deutung entzieht, die in ihr ein bestimmtes Verhältnis sehen will. Und eben dies ist im *Hobelied* der Fall. Es kann zwar, wie die Geschichte seiner Deutung zeigt, als bestimmtes Verhältnis von Liebenden interpretiert werden, die als solche prinzipiell ersetzbar sind. Aber der Ersetzbarkeit widersprechen die Ausdrücke, die gebildet werden. So heißt es etwa: „Das ist mein Geliebter und das mein Freund, ihr Töchter Jerusalems“¹⁴⁴, oder: „Ich gehöre meinem Geliebten, und mein Geliebter gehört mir, er, der in den Lilien weidet.“¹⁴⁵ Gebildet sind die jeweiligen Ausdrücke von einem Ich, das im Satz: „das ist mein Geliebter“, der auch in den Worten: „Dieser und kein anderer“ ausgedrückt werden kann, und in dem Satz: „Ich gehöre meinem Geliebten, und mein Geliebter gehört mir“, in dem liegt: „Diesem und keinem anderen gehöre ich und dieser und kein anderer gehört mir“, der Unersetzbarkeit des anderen Ausdruck gibt, ohne ihn auf eine gegenständliche Bestimmtheit festzulegen.

Durch ein Ich gebildete Ausdrücke wie diese, die der Unersetzbarkeit eines anderen Ausdruck geben, lassen der Möglichkeit einer Verallgemeinerung der Art, wie sie durch Bestimmung impliziert wird, keinen Raum, sodass eine entsprechende Deutung an dem Text scheitern muss. Der Text muss dann entweder als Unsinn abgetan oder als wahrhaftes Modell anerkannt werden. Und wenn im *Hobelied* kein Unsinn gesprochen wird, wenn es darum anders für ein angemessenes Verständnis erforderlich wird, es als wahrhaftes Modell anzuerkennen, sodass auch der Schein eines „sonderbaren Irrtums“, der „diese Blätter in das Wort Gottes hineingeraten“¹⁴⁶ ließ, verschwindet, so ergibt sich, dass in ihm als wahrhaftem Modell eines Dialogs das Verhältnis Gottes zu einer Person unter dem Gleichnis des Liebenden zur Geliebten dargestellt ist.

79. „Stark wie der Tod ist Liebe“

In diese Darstellung fallen nun auch die bereits angeführten Worte: „Stark wie der Tod ist Liebe“. Sie sind im *Hobelied* die einzigen, mit denen etwas über die

---

¹⁴⁴ Elberfelder Bibel, 1996, HI 5:16.

¹⁴⁵ Ebd., HI 6:3.

¹⁴⁶ Stern, S. 222.

Liebe ausgesagt und dadurch festgestellt wird.¹⁴⁷ Feststellungen sind nur im Anschluss an ein Geschehen denkbar, da nur dort etwas festgestellt werden kann, wo ein Geschehen abgeschlossen ist oder durch seine Feststellung abgeschlossen wird,¹⁴⁸ sodass sich Feststellungen stets auf Vergangenes beziehen. Dagegen ist ein Dialog nur als gegenwärtiges Geschehen denkbar, und insofern Liebe mit der gegenwärtigen Beziehung des Dialogs identifiziert werden kann, wird mit dem Satz: „Stark wie der Tod ist Liebe“ in einem gegenwärtigen Geschehen etwas an ihm als Vergangenes festgestellt. Was festgestellt wird, ist nun nicht das gegenwärtige Geschehen, da nichts über dieses Geschehen selbst gesagt wird. Es wird nicht gesagt, wie der andere oder was Liebe ist, aber Liebe in einem Satz, der als Feststellung eine Vergangenheit bedeutet, mit der Überwindung des Todes zusammengedacht, sodass in einem Dialog die Überwindung des Todes durch ihn ausgesprochen ist.

Der Tod bedeutet dem Subjekt dem Vorherigen gemäß seine Endlichkeit als Teil der Welt, die ihm in dem Bewusstsein, als Subjekt unendlich zu sein, nicht genommen werden kann, sodass es sich in der Verzweiflung findet, die Kierkegaard beschreibt. Eine mögliche Lösung aus der Verzweiflung als unendliche Verendlichkeit des Subjekts wurde im Bisherigen mit dem Sprechen als Person im Dialog eingeführt. Ist nun Liebe der Name, der einer solchen Beziehung gegeben werden kann, so kann gesagt werden, dass der Tod als Festlegung eines Teils der Welt für ein Subjekt im Dialog überwunden wird. In ihm ist das Subjekt als Person einer Bestimmung enthoben, es hat in den Beziehungen keine feste Gestalt, sondern ist allein durch eine innere Notwendigkeit als Liebende wirklich, wie auch das, was in ihrem Sprechen sichtbar wird, nicht von ihr äußerlich aus einem Verhältnis zu anderem bestimmt wird, sondern aus sich im Ausdruck eine sichtbare Gestalt gewinnt.

Diese Sichtbarkeit erlaubt es, mit dem Dialog dem Tod einen Begriff der Lebendigkeit entgegenzustellen, wenn der Tod mit jener Endlichkeit assoziiert werden kann, die jedem Teil der Welt nicht erst mit seinem Verschwinden, sondern schon durch eine ihn begrenzende Bestimmtheit aus einem Verhältnis zu anderem eigen ist, insofern dieser Gestalt eine „selbsteigene, von innen heraus sich bildende und daher notwendig dauerhafte Gestalt“¹⁴⁹ entgegengestellt werden kann, in der sich eines im Dialog verwirklicht. Diese

---

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 225f.

¹⁴⁸ In diesem Sinne könnte die Beschreibung von Frisch aufgefasst werden, der das Ende der Liebe und damit den Abschluss der vorherigen Beziehung in der Feststellung sieht, wie der andere ist.

¹⁴⁹ Stern, S. 248.

Gestalt könnte im Unterschied zur bestimmten Begrenztheit des Endlichen als Gestalt des Lebendigen bezeichnet werden. Als Lebendiges in diesem Sinne verwirklicht sich die Person, wenn sie unabhängig von einer Bestimmtheit als Teil der Welt spricht, wie das, das der Person in einem ihm angemessenen Ausdruck sichtbar wird, indem es in ihm nicht äußerlich durch ein anderes bestimmt wird, sondern durch eine Person zu einer ihm angemessenen sichtbaren Wirklichkeit findet, deren Maß es selbst abgibt und in der es nicht festgestellt ist.

Lebendig in diesem Sinne ist entsprechend nicht nur, was wir gewohnt sind, als „Lebendiges“ zu bezeichnen, da nicht nur z. B. Tiere und Pflanzen in einem ihnen angemessenen Ausdruck sichtbar werden können, „sondern auch Institutionen, Gemeinschaften, Gefühle, Dinge, Werke – alles, ja wirkliches alles kann lebendig sein.“¹⁵⁰ Dass die Liebe stark sei wie der Tod, kann in diesem Sinne so gedeutet werden, dass das Sprechen im Dialog imstande ist, jenes zuvor als Erfassen dargestellte Bestimmen der Nichtgedanken, mit dem sie als endlicher Bestand sichtbar werden, zu überwinden, und ohne der Überwindung des Todes im gegenwärtige Geschehen des Dialogs durch Feststellung desselben zu widersprechen, ist dieser Satz der einzige Satz, der über die Liebe ausgesagt werden kann. Alles Übrige, was im Dialog gesagt werden kann, sind Ausdrücke, die durch eine Person in der jeweiligen Gegenwart zu bilden sind.

Rosenzweig beschreibt diese Überlegung zusammenfassend so, dass der Satz: „Stark wie der Tod ist Liebe“ ausspricht, was allein

über die Liebe gesagt, aus-gesagt, er-zählt werden kann; alles andre kann nicht »über« sie gesagt »werden«, sondern nur von ihr selbst gesprochen. Denn sie ist ganz aktive, ganz persönliche, ganz lebendige, ganz – sprechende Sprache; alle wahren Sätze über sie müssen Worte aus ihrem eignen Munde, ichgetragene, sein. Nur dieser eine Satz, daß sie stark ist wie der Tod, macht eine Ausnahme. In ihm spricht sie nicht selber, sondern die ganze Welt der Schöpfung wird ihr überwunden zu Füßen gelegt; der Allesüberwinder Tod und der eifersüchtig alles Gestorbene festhaltende Orkus sinken vor ihrer Stärke und der Härte ihres Eifers zusammen; die Todeskälte des gegenständlich starren Vergangenen wird von ihren Feuergluten, Gottesflammen erwärmt. In diesem Sieg der lebendigen, gottgeliebten Seele über das Sterbliche ist alles gesagt, was noch objektiv über sie gesagt werden kann, nämlich nichts über sie selbst, sondern nur über ihr Verhältnis zur Schöpfungswelt; über sie selbst, abgesehen von der Welt des Geschaffenen, kann nur sie selber sprechen. Der Grund liegt unter ihr, nicht versunken, aber überwunden. Sie schwebt darüber.¹⁵¹

---

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd., S. 225f.

Neben dem, was hinsichtlich dieser Beschreibung bereits im Vorhergehenden vorweggenommen wurde, ist noch eines nachzutragen. Rosenzweig spricht von der „ganzen Welt der Schöpfung“ und der „Todeskälte des gegenständlich starren Vergangenen“. Von einer „Welt der Schöpfung“ war im Vorherigen noch nicht explizit die Rede. Das liegt daran, dass aus Sicht dieser Überlegung auch unabhängig von dem Gedanken der Schöpfung von Welt gesprochen werden kann. Unabhängig von dem Gedanken der Schöpfung macht sich zwar, dass die Welt als geschaffene zu fassen ist, bereits an der sprachlichen Verfasstheit der Nichtgedanken bemerkbar, die als unselbstständiges Potenzial zu beschreiben ist, das durch ein anderes gesetzt oder in anderen Worten geschaffen worden sein muss. Dass die Welt als geschaffene aufzufassen ist, wird aber über die offene Frage nach einer Begründung des Potenzials hinaus für eine Person erst mit der Offenbarung Gottes zwingend, denn erst mit der Offenbarung zeigt sich Gott als derjenige, der die Welt als Gesamtheit alles dessen, was in einem sprachlichen Ausdruck überhaupt sichtbar werden kann, noch vor der Sichtbarkeit, die durch eine Person hergestellt wird und die es ihr erlaubt, in einem ersten Zug von Welt zu sprechen, geschaffen hat. Da diese Begründung fragwürdig erscheinen muss, sofern die Offenbarung Gottes nicht als mehr denn eine Möglichkeit angenommen wird, wurde auf die Rede von einer „Welt der Schöpfung“ bislang verzichtet.

Wird nun aber die Welt, wie sie zunächst mit dem Erfassen bestimmter Gegenstände dargestellt wurde, unter der Annahme einer Offenbarung Gottes rückblickend als „Welt der Schöpfung“ benennbar, so steht eine Welt, in der Nichtgedanken in einer Ordnung bestimmter Gegenstände sichtbar werden, einer (möglichen) Welt gegenüber, in der Nichtgedanken ihre Sichtbarkeit in Ausdrücken gewinnen, die durch eine Person in einem gegenwärtigen Dialog gebildet sind. Die Bestimmtheit in einer Ordnung erweist sich in dieser Gegenüberstellung als eine unangemessene Festlegung der Nichtgedanken und der Person, in der die Möglichkeit des Dialogs durch Annahme bestimmter Erkenntnisregeln abgeblendet und unterlaufen wird. Von dieser Welt kann daher im Zusammenhang mit einer „Todeskälte des gegenständlich starren Vergangenen“ gesprochen werden, aus der Nichtgedanken durch im gegenwärtigen Dialog gebildete, angemessene Ausdrücke gelöst und lebendig werden, sodass Rosenzweig sagen kann, dass die „Feuerglut der Liebe“, die „Gottesflamme“, die „Todeskälte des gegenständlich starren Vergangenen“ überwindet.

Kapitel 12: Die Fortsetzung des Liebesgebots

80. Ein erfahrungsmäßiger Gehalt der Liebe

Da der Begriff „Liebe“ für die Beziehung einer Person zu Gott ausgehend von alltäglichen Beziehungen erschlossen wurde, könnte es nun so scheinen, als könnten wir über solche Beziehungen die Beziehung zwischen einer Person und Gott in einem erfahrungsmäßigen Gehalt vorwegnehmen. Daran erscheint richtig, dass uns auch unabhängig von der Annahme einer Offenbarung Gottes andere gleichsam zufällig als unersetzbar sichtbar werden können, seien es nun andere Menschen oder Nichtgedanken, wie mit Frisch gesagt werden kann, dass wir eine gewisse „Lebendigkeit“ in solchen Beziehungen erfahren, die wir aus anderen Verhältnissen zu Nichtgedanken als bestimmten Gegenständen nicht kennen.

Dass darin aber kein erfahrungsmäßiger Gehalt der Offenbarung Gottes liegt, zeigt sich daran, dass wir es in solchen Beziehungen der Unersetzbarkeit zum Trotz stets auch mit bestimmten Gegenständen zu tun haben. Vielleicht nicht zu Beginn, wenn wir die Unersetzbarkeit bemerken, aber mit der Zeit kann uns in solchen Beziehungen daher immer klarer werden, wer das andere „eigentlich ist“, was bedeutet, dass wir das andere in einem Ausdruck bestimmen und feststellen. Darin spiegelt sich uns im anderen der Konflikt zwischen einer endlichen Bestimmtheit und einer unendlichen Unabhängigkeit von allem anderen, die seine Unersetzbarkeit begründet, und ohne diesen Konflikt ist eine zwischenmenschliche Beziehung oder ein Verhältnis zu anderen Nichtgedanken zunächst nicht denkbar. In der Beziehung zu Gott ist dieser Konflikt hingegen ausgeschlossen, da Gott nicht auch als ein Teil der Welt gedacht werden kann, sodass erst in der Beziehung zu ihm das, was auch unabhängig von ihm in Beziehungen durch den Konflikt in zweifelhafter Weise und gleichsam zufällig erfahren werden kann, unzweifelhaft wird, wodurch auch erst in der Fortsetzung des Dialogs durch ein als Person sprechend gewordenes Subjekt der Konflikt verschwindet. In diesem Verschwinden des Konflikts besteht nun ein qualitativer Unterschied zwischen der Unersetzbarkeit, wie sie auch unabhängig von der Offenbarung an einem anderen sichtbar werden kann und jener Unersetzbarkeit, in der sich der Person Nichtgedanken in der Fortsetzung des Dialogs zeigen, der nicht unabhängig von der Offenbarung durch ein Subjekt

angemessen einzuholen ist, da von einem Verschwinden des Konflikts ohne die Offenbarung nicht gesprochen werden kann.¹⁵²

81. Liebe in einem Verstehen im strengen Sinne

Auch wenn es nach der hier vertretenen Auffassung für das Verschwinden des Konflikts unabhängig von der Offenbarung Gottes keinen erfahrungsmäßigen Gehalt geben kann, könnte mit einer Wendung der Unterscheidung Kierkegaards zwischen „Verstehen und Verstehen“ auf die Unersetzbarkeit des Verschwinden des Konflikts zumindest ein Stück weit verdeutlicht werden. Dafür erscheint es zunächst bedeutsam, dass Kierkegaard eine Verbindung zwischen Verstehen und Handeln knüpft, der gemäß gesagt werden kann, dass, wenn

jemand nicht das Rechte tut, (...) er es auch nicht verstanden [habe, I. K.]; sein Verstehen ist eine Einbildung; seine Versicherung, verstanden zu haben, weist in eine falsche Richtung; seine wiederholte Versicherung, zum Teufel noch mal verstanden zu haben, eine ungeheure, ungeheure Entfremdung auf dem größtmöglichen Umweg.¹⁵³

Mit dieser Beschreibung kann zunächst ein Verstehen, dem keine ihm gemäße Handlung folgt, von einem Verstehen unterschieden werden, das eine ihm gemäße Handlung zur Konsequenz hat. Diese Unterscheidung kann *zum einen* terminologisch so sichtbar gemacht werden, dass im ersten Fall von einem Verstehen, im zweiten von einem Verstehen *im strengen Sinne* gesprochen wird, *zum anderen* kann sie auf den zuvor dargestellten Konflikt so gewendet werden, dass wir einer Beziehung nur dann den Namen „Liebe“ geben, wenn wir das andere als unersetzbar erkannt haben. Wenn wir nun dieser Einsicht zum Trotz

---

¹⁵² Karl Jaspers etwa spricht in *Kleine Schule des philosophischen Denkens* mit Blick auf eine der Unterscheidung von „Liebe“ und „Sexualität“ verwandten Unterscheidung zwischen „metaphysischer Liebe“ und „erotischer Leidenschaft“ davon, dass sich aus ihr Fragen ergeben, „die sich der Antwort entziehen (...)“ (Jaspers 2012, S. 143.) Diese Fragen sind Fragen, die sich aus dem genannten Konflikt ergeben, sofern er nicht aufgelöst wird. Nach Jaspers ist eine Auflösung des Konflikts nicht denkbar, sodass er bezeichnender Weise *nach* der Liebe auf den Tod zu sprechen kommt. Mit dem Bewusstsein um ihn wird uns nach Jaspers „aus der Hand geschlagen, woran wir als ein Wissen oder als ein durch Glauben bestimmtes Wissen uns geklammert haben“, sodass dem Menschen allein aufgegeben ist, „zu leben in Wagnis und Gefahr unter den höchsten ihm hell werdenden Maßstäben in den ihm gegebenen Situationen“ (Ebd., S. 159). Nach der hier vertretenen Auffassung ist es Liebe, die im Verschwinden des Konflikts mit der Offenbarung für ein Subjekt möglich wird, die etwas wie die höchsten Maßstäbe in den einem Menschen gegebenen Situationen hell werden lässt. Das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit leistet dies nicht, auch nicht dadurch, dass uns unsere Gewissheiten mit ihm zweifelhaft werden, sodass, wenn ein „hell werden“ allein aus dem Bewusstsein der Sterblichkeit angenommen wird, der Gedanke ins Leere läuft.

¹⁵³ KT, S. 105.

auf eine bestimmte Weise mit dem je anderen umgehen, die einer Bestimmtheit des anderen entspricht, dann entspricht unser Handeln nicht dem, was wir erkannt haben, weshalb mit Kierkegaard gesagt werden kann, dass diejenigen, die sich so verhalten, die Unersetzbarkeit des anderen nicht in einem strengen Sinne verstanden haben.

Um nun klarer zu machen, was auf der anderen Seite in einem Verstehen im strengen Sinne liegt, ist auf den Willen zurückzukommen, von dem im Vorherigen zunächst nur als Treue zu Gott, noch nicht aber im Zusammenhang mit der Fortsetzung des Dialogs die Rede war. Von einem Willen kann im Anschluss an das zu Beginn Ausgeführte als Bezugnahme eines Subjekts auf anderes gesprochen werden, die in der Bildung eines Ausdrucks besteht. Ist der Ausdruck aus einem bestimmten Verhältnis gebildet, ist von einer bestimmten Bezugnahme zu sprechen und damit von einem bestimmten Willen, der sich in einem jeweiligen Ausdruck darin zeigt, dass der Gegenstand in ihm einem bestimmten Zweck gemäß sichtbar wird. Mit dem jeweiligen Ausdruck wird entsprechend manches an einem Nichtgedanken bemerkt, anderes nicht, und zugleich ein dem in den Ausdruck eingeschriebenen Zweck gemäßes Handeln nahegelegt. Wenn wir uns etwa als Erkenntnissubjekte bestimmen, die unabhängig von bestimmten Zwecken Nichtgedanken erfassen, dann zeigt sich der bestimmte Zweck des Nichtgedankens, demgemäß er sichtbar wird, darin, dass in dem durch ein Erkenntnissubjekt gebildeten Ausdruck von keinem Zweck die Rede ist. Dies entspricht dem Zweck und der Festlegung des Nichtgedankens darauf, im Verhältnis zu einem Erkenntnissubjekt „reines Objekt“ seiner Erkenntnis zu sein. Als solches wird es dann in einem jeweiligen Ausdruck sichtbar und wir verhalten uns dem Zweck gemäß, wenn wir mit einem jeweiligen Nichtgedanken als Erkenntnissubjekt verfahren, nicht so, wie es ihm angemessen wäre.

Die Bezugnahme aus einem bestimmten Verhältnis hat nach der obigen Erläuterung ihre Begründung zunächst in einem bestimmten Verhältnis des Subjekts zur Welt, das wir durch Erziehung übernehmen. Daher kann gesagt werden, dass wir in unserer Bezugnahme einem fremden Willen folgen, zu dem wir zufällig bestimmt werden. Das ändert sich, wenn wir uns selbst als Persönlichkeit auf eine Bestimmtheit festlegen und aus dieser Festlegung auf Nichtgedanken Bezug nehmen, denn darin folgen wir in unserer Bezugnahme nicht weiter einem fremden, sondern einem durch uns bestimmten Willen, der uns aber noch darin unangemessen ist, dass wir nur aus einem bestimmten Willen auf anderes Bezug nehmen können, weil unser Wille prinzipiell auf keine bestimmte Bezugnahme festgelegt ist. Ebendem tragen wir Rechnung, wenn wir

uns nicht weiter auf bestimmte Weise auf Nichtgedanken beziehen, sondern uns unabhängig von der Welt behaupten. Was wir darin wollen, sind wir in unserer Eigenheit unabhängig von einer nur möglichen Bestimmtheit, und dieser Wille wurde als Trotz bezeichnet.

Diese bereits dargestellte Ausgangslage kann nun mit der bisherigen Erörterung ergänzt werden, da nicht weiter nur von einer Bezugnahme durch einen bestimmten Willen oder dem Trotz zu sprechen ist, sondern auch von der Bezugnahme auf anderes durch eine Person, die als Person unabhängig von der Festlegung auf eine Bestimmtheit spricht und darin nicht auf ein bestimmtes Verhältnis zu anderem festgelegt ist. Auch in dieser Bezugnahme liegt als solcher ein Wille, der nun aber dadurch, dass die Person in Selbstbehauptung auf anderes Bezug nimmt, nicht bestimmt ist, sondern im Sprechen offen auf das andere gerichtet. Und der in dieser Bezugnahme liegende Wille kann im Unterschied zu einem bestimmten Willen und dem Willen als Trotz als „Liebe“ einer Person bezeichnet werden, die sich in einem angemessenen Ausdruck eines jeweiligen Nichtgedankens verwirklicht.

Mit dieser Überlegung ergibt sich, dass der Wille in dreifacher Weise entscheidend sein kann für den Ausdruck, in dem uns ein Nichtgedanke sichtbar wird. Ein bestimmter Wille verwirklicht sich in einem Ausdruck, in dem ein Nichtgedanke einem bestimmten Zweck gemäß sichtbar wird, der ein zweckmäßiges Handeln nahelegt, im Trotz verstummt das Subjekt, sodass durch es kein Ausdruck gebildet wird, und eine Bezugnahme in Liebe verwirklicht sich in einem dem jeweiligen Nichtgedanken angemessenen Ausdruck. Kann nun Erkenntnis als Sichtbarkeit eines Nichtgedankens in einem Ausdruck beschrieben werden, und wirkt der Wille in der gezeigten Weise auf die Bildung eines jeweiligen Ausdrucks, so zeigt sich, dass die Möglichkeit eines Verstehens im strengen Sinne nicht „in der Erkenntnis, sondern im Willen [zu suchen ist, I. K.], und es müsste sich die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Willen zueinander stellen.“¹⁵⁴

Aus eben dieser Frage kann der eingangs skizzierte Konflikt eingeholt werden, da gesagt werden kann, dass in Beziehungen, denen wir den Namen „Liebe“ geben, die Einsicht in die Unersetzbarkeit des anderen vorausgesetzt werden kann, da nur durch sie dieser Name für eine Beziehung angemessen gebraucht ist. Entsprechend kann gesagt werden, dass unser Wille mindestens in einem Augenblick nicht auf eine Bestimmtheit festgelegt war, sodass das andere

---

¹⁵⁴ Ebd., S. 101.

als Unersetzbares sichtbar werden konnte.¹⁵⁵ Der erkannten Unersetzbarkeit steht aber unser alltägliches Selbstverständnis entgegen, aus dem wir uns in einem bestimmten Wollen auf Nichtgedanken beziehen und sie bestimmen, was sich darin bemerkbar macht, dass für uns in solchen Beziehungen der Unersetzbarkeit zum Trotz immer auch ein bestimmter Ausdruck für das andere als „angemessener Ausdruck“ möglich erscheint. Dieser bestimmte Wille arbeitet der erkannten Unersetzbarkeit entgegen, indem er auf die Bestimmung des anderen in einem dem bestimmten Sinn gemäß gebildeten Ausdruck drängt, was z. B. der Fall ist, wenn wir uns fragen, ob der andere ein geeigneter Partner für uns ist und verschiedene Eigenschaften des anderen daraufhin prüfen, um sicherzugehen, uns in dem anderen nicht getäuscht zu haben. Mit Kierkegaard kann in diesen und verwandten Fällen davon gesprochen werden, dass einem bestimmten Willen das in einem Augenblick in seiner Unersetzbarkeit erkannte

nicht gefällt, [woraus wohl kaum folgt, I. K.] dass er das Gegenteil von dem tut, was die Erkenntnis verstand – so starke Gegensätze kommen gewiss seltener vor; doch er lässt dann einige Zeit verstreichen, es kommt zu einem Interim, es heißt: Wir wollen doch noch bis morgen warten. Während alledem wird die Erkenntnis dunkler und dunkler, und das Niedere siegt mehr und mehr; ach, denn das Gute muss sofort getan werden, sowie es erkannt ist (...). Und wenn die Erkenntnis gehörig verdunkelt ist, dann können sich Erkenntnis und Wille besser verstehen; am Ende sind sie sich vollkommen einig, denn jetzt ist die Erkenntnis auf die Seite des Willens übergelaufen und erkennt, dass es ganz richtig ist, wie er es will. Und auf solche Art leben vielleicht sehr viele; sie arbeiten peu à peu an der Verdunkelung ihres ethischen und ethisch-religiösen Erkennens, das sie in Entscheidungen und Konsequenzen hinausführen will, welche das Niedere in ihnen nicht liebt (...).¹⁵⁶

Für eine Interpretation dieser Passage ist darauf hinzuweisen, dass Kierkegaard nur zwischen Erkenntnis und Willen unterscheidet und eine mögliche Unterscheidung zwischen einem bestimmten Willen und der Liebe zumindest hier nicht berücksichtigt.¹⁵⁷ Nach dem Vorherigen ist dagegen davon auszugehen, dass die Einsicht in die Unersetzbarkeit nicht ohne Willen ist, diesem Willen aber alltäglich ein bestimmter Wille entgegensteht, der aus einer Orientierung in einem bestimmten Verhältnis eines Subjekts zur Welt gründet

---

¹⁵⁵ Als solche Augenblicke können etwa Situationen gefasst werden, in denen ein Gespräch, in dem wir zunächst unserer Bestimmtheit gemäß Ausdrücke bilden, kippt und wir anfangen, rückhaltlos offen miteinander zu sprechen, oder Augenblicke, in denen wir einen Nichtgedanken unabhängig von seiner Bestimmtheit als „gut“ oder „schön“ erkennen.

¹⁵⁶ KT, S. 107.

¹⁵⁷ Der Satz, dass „der Wille ein Auge zudrückt“, wie die Unterscheidung von „Niederen“ und „Gutem“ könnten es zwar nahelegen, dass auch in Kierkegaards Denken ein „gutes Wollen“ i. S. der Liebe von einem „niederen Wollen“ i. S. eines bestimmten Wollens geltend gemacht werden könnte, dies herauszustellen kann hier aber nicht geleistet werden.

und auf die Bestimmung des in einem Augenblick als unersetzbar sichtbar gewordenen drängt. Dieses Drängen kann nun mit Kierkegaard als Arbeit an der Verdunkelung der Erkenntnis beschrieben werden, die im Anschluss an das obige Beispiel so gefasst werden kann, dass ich mich in ihr der erkannten Unersetzbarkeit zum Trotz davon überzeuge, dass der andere soundso ist und darin seinem Zweck als Partner entspricht oder nicht. Und ist das als unersetzbar sichtbar Gewordene dem bestimmten Willen gemäß als soundso bestimmter, zweckhafter Gegenstand gefasst, kann davon gesprochen werden, dass die Erkenntnis auf die Seite des (bestimmten) Willens übergelaufen ist.

Wenn es nun richtig ist, dass in der Offenbarung Gottes der Wille als Liebe für die Person als ihr und den Nichtgedanken angemessene Bezugnahme unzweifelhaft wird und es darum in der Fortsetzung des Dialogs auch bleibt, so kann die Unterscheidung zwischen einem Verstehen der Unersetzbarkeit und einem Verstehen der Unersetzbarkeit in einem strengen Sinne dahingehend ausformuliert werden, dass sich ein Verstehen der Unersetzbarkeit *im strengen Sinne* erst mit der Offenbarung Gottes einstellt, da erst mit ihr die Unersetzbarkeit des anderen nicht nur gleichsam zufällig sichtbar wird, sondern sich aus einer angemessenen Bezugnahme der Person auf Nichtgedanken zeigt, die sich in einem angemessenen Ausdruck verwirklicht, sodass hier die Bildung des angemessenen Ausdrucks mit der Einsicht in die Unersetzbarkeit einhergeht, ohne dass der geforderte Ausdruck durch einen Ausdruck, der einem bestimmten Willen gemäß wäre, ersetzt würde.

Wenn sich ein Verstehen der Unersetzbarkeit im strengen Sinne mit der Offenbarung einstellt, wird es dadurch möglich, *zum einen* mit Kierkegaard in diese Überlegung einen Begriff der Sünde einzuzeichnen, da mit der Offenbarung die Bildung eines einem bestimmten Willen gemäßen Ausdrucks für ein Subjekt als Zuwiderhandeln dessen einsichtig wird, was mit der Offenbarung durch Gott möglich erscheint. Wenn ein Subjekt dann weiter Nichtgedanken aus einem bestimmten Willen auf eine Bestimmtheit festlegt und nicht als Person spricht, tut es dies in dem Bewusstsein, der durch Gott gegebenen Möglichkeit zuwiderzuhandeln, und dieses bewusste Zuwiderhandeln im Anschluss an die Offenbarung Gottes kann als Sünde bezeichnet werden. Daher kann mit Kierkegaard auch gesagt werden, dass es „die Offenbarung Gottes erfordert, um den Menschen darüber aufzuklären, was Sünde ist, dass die Sünde jedoch keineswegs darin besteht, dass der Mensch das Rechte nicht verstanden hätte, sondern darin, dass er es nicht verstehen will, und

darin, dass er das Rechte nicht will¹⁵⁸. Dass ein Subjekt das „Rechte nicht will“, äußert sich in der hier versuchten Auffassung darin, dass es der Möglichkeit der Liebe i. S. eines Sprechens als Person zum Trotz Nichtgedanken aus einem bestimmten Willen unangemessene Ausdrücke aufzwingt.¹⁵⁹

Zum anderen kann mit der Unterscheidung zwischen einem Verstehen der Unersetzbarkeit und einem Verstehen der Unersetzbarkeit im strengen Sinne die Auflösung des Konflikts näher gefasst werden, da nun gesagt werden kann, dass die Offenbarung zu einem Verstehen der Unersetzbarkeit im strengen Sinne führt, mit dem zwar nicht ausgeschlossen ist, dass sich eines, dem sich Gott offenbart, seine Erkenntnis weiter als Subjekt verdunkelt, dies nun aber nur im Bewusstsein der Sünde. In diesem Bewusstsein ist die Möglichkeit der Bestimmung eines Nichtgedankens einem bestimmten Willen gemäß nicht weiter als gleichwertige Möglichkeit anzusehen, die in einem Konflikt mit der Unersetzbarkeit stünde. Eben darin besteht ein qualitativer Unterschied im Verstehen der Unersetzbarkeit. Das, was uns an Beziehungen, denen wir den Namen „Liebe“ geben, an erfahrungsmäßigem Gehalt einsichtig werden kann, ist zwar die Unersetzbarkeit eines jeweiligen Nichtgedankens, die aber in einem Konflikt mit seiner Bestimmtheit als Gegenstand steht. Was mit diesem Gehalt daher nicht eingeholt werden kann, ist der qualitative Unterschied, der mit der Offenbarung Gottes hin zu einem Verstehen im strengen Sinne bewirkt wird, mit dem erst der Konflikt zwischen einer endlichen Bestimmtheit und einer unendlichen Unersetzbarkeit in einem durch eine Person gebildeten angemessenen Ausdruck verschwindet.

---

¹⁵⁸ KT, S. 108.

¹⁵⁹ Eine verwandte Auffassung der Sünde formuliert auch Rosenzweig, denn auch für Rosenzweig wird der vorherige Zustand, in dem man sich vor der Offenbarung Gottes findet, mit der Offenbarung als Sünde sichtbar. Das hat zur Konsequenz, dass es der Person oder in Rosenzweigs Worten Seele nicht leichtfällt, sich zur Liebe Gottes zu bekennen, denn im „Geständnis der Liebe entblößt sie sich selbst. Es ist süß zu gestehen, daß man widerliebt und inskünftige nichts als geliebt sein will; aber es ist hart zu gestehen, daß man in der Vergangenheit ohne Liebe war. Und doch wäre Liebe nicht das Erschütternde, Ergreifende, Umreißende, wenn die erschütterte, ergriffene, umgerissene Seele nicht sich bewußt wäre, daß sie bis zu diesem Augenblick unerschüttert und unergriffen gewesen wäre. Es war also erst eine Erschütterung nötig, damit das Selbst geliebte Seele werden konnte. Und die Seele schämt sich ihres vergangenen Selbst und daß sie nicht aus eigener Kraft diesen Bann, in dem sie lag, gebrochen hat. (...) Und so schämt sich die Seele, der Gott sein Liebesgebot zuruft, ihm ihre Liebe zu bekennen; denn sie kann ihre Liebe nur bekennen, indem sie ihre Schwachheit mitbekennt und dem »Du sollst lieben« Gottes antwortet: Ich habe gesündigt.“ (Stern, S. 200.)

82. Erkenntnis und Liebe

Die Assoziation zwischen Liebe und Erkenntnis im Verstehen im strengen Sinne könnte es nun auch erlauben, in die Einführung angemessener Ausdrücke mit der Erkenntnis den Begriff der Liebe einzuzichnen. Um diesen Anschluss klarer zu machen, ist in einem ersten Schritt noch einmal auf das *Hobelied* zurückzukommen. Als Darstellung einer Beziehung zwischen zwei Personen, in der allein ihrer Unersetzbarkeit Ausdruck gegeben wird, liegt in ihm noch nicht, was mit der Bildung angemessener Ausdrücke eines jeweiligen Nichtgedankens als Fortsetzung des Dialogs bezeichnet werden kann. Es ist zwar ohne einen solchen Ausdruck nicht unvollständig, insofern es dadurch dem ersten Dialog, der ohne den Ausdruck eines Nichtgedankens vollständig ist, entspricht. Unvollständig wäre es aber, würde in ihm als wahrhaftem Modell eines ersten Dialogs kein Mangel im Hinblick darauf sichtbar, dass es mit dem ersten Dialog noch nicht getan ist, sondern aus ihm die Forderung seiner Fortsetzung erwächst, was am Ende der Entwicklung des Dialogs der Offenbarung mit dem „Schrei“ angedeutet wurde.

Und tatsächlich ist die Forderung nach einer Fortsetzung des Dialogs auch im *Hobelied* in den Worten: „Ach, wärest du doch mein Bruder“¹⁶⁰ ausgesprochen¹⁶¹. Für diese Deutung des Satzes ist darauf zurückzukommen, dass das, was dem je anderen im ersten Dialog Ausdruck gibt, das ist, was ihn in seiner Unersetzbarkeit nennt, d. h. sein Name. Mit dem Namen kann Gott ein trotziges Subjekt als Person ansprechen und mit Namen können sich Personen nennen, die in der Beziehung des Dialogs als unersetzbare Teile der Welt aufeinander bezogen sind. Namen können aber nicht etwas oder jemanden als Wirkliches in einem nachvollziehbaren Ausdruck auch für andere vernehmbar sichtbar machen. Ist nun weder Nichtgedanken noch uns ein Verhältnis angemessen, in dem sie uns als soundso bestimmte Gegenstände sichtbar werden, so fällt zwar der Anspruch, aus diesem Verhältnis Ausdrücke bilden zu können, in denen Nichtgedanken als wirkliche angemessen sichtbar werden, nicht aber der Anspruch der sichtbaren Wirklichkeit eines jeweiligen Nichtgedankens in einem ihnen je angemessenen Ausdruck, der aus dem Potenzial, in das sie gesetzt sind, sowie der Möglichkeit seiner Verwirklichung durch eine Person erwächst. Zwar ist nach dem Bisherigen zu bemerken, dass Namen im Dialog nicht unklar gebraucht werden, weshalb Rosenzweig auch von

---

¹⁶⁰ Elberfelder Bibel, 1996, HI 8:1.

¹⁶¹ Vgl. Stern, S. 227.

einer „höchsten Bestimmtheit“ sprechen kann, aber die Klarheit der Nennung mit einem Namen im Dialog ist auf den Dialog beschränkt, sodass durch sie Nichtgedanken nicht jenen nachvollziehbaren Ausdruck erhalten, durch den der Anspruch auf sichtbare Wirklichkeit eingelöst wäre. Dass sich einer Person ein anderes als solches zeigt, dem allein sein Name entspricht, genügt daher nicht, was sich als Sehnsucht in dem Satz: „Ach, wärest du doch mein Bruder“ ausdrückt. In dieser Sehnsucht liegt, dass das, was zunächst mit einem Namen genannt wird, auch einen über den Dialog hinausgehenden, vernehmbaren Ausdruck erhalten solle, der ihm als Teil der Welt angemessen ist. Für diesen Ausdruck müsste in Rosenzweigs Worten „der Name (...) Wahrheit sein, im hellen Licht der Straße vernommen, nicht im Dämmern kosender Zweisamkeit ins geliebte Ohr geflüstert, nein vor den Augen der Menge vollgültig“¹⁶².

Besteht die Wahrheit eines Namens, die im „hellen Licht der Straße“ vernommen werden kann, in einem angemessenen und für andere nachvollziehbaren Ausdruck für einen in seiner Unersetzbarkeit sichtbar gewordenen Nichtgedanken und wird in einem ersten Dialog anderes nur in seiner Unersetzbarkeit mit Namen genannt, so ergibt sich, dass Gott einen solchen Ausdruck nicht gibt, weshalb die Sehnsucht zurück auf die Person verweist, die, soll

dieser Sehnsucht Erfüllung werden, (...) den Zauberkreis der Geliebtheit überschreiten, des Liebenden vergessen und selber den Mund öffnen [muss, I. K.], nicht zur Antwort mehr, sondern zum eigenen Wort. Denn in der Welt gilt nicht das Geliebtsein, und das Geliebte darf es hier nicht anders wissen, als wäre es allein auf sich angewiesen und ungeliebt, und alle seine Liebe wäre nicht Geliebtheit, sondern ewig – Lieben. Und nur im geheimsten Herzen mag sie bei diesem ihrem Gang aus dem Wunder der göttlichen Liebe heraus in die irdische Welt der Alten Worte bewahren, das dem, was ihr zu tun bevorsteht, durch die Erinnerung des in jenem Zauberkreis Erlebten Kraft und Weihe gibt: Wie Er dich liebt, so liebe Du.¹⁶³

In Engführung mit den bisherigen Gedanken ist der „Zauberkreis“ mit dem Dialog der Offenbarung zu assoziieren. Dass das „Geliebtsein in der Welt“ nicht gilt, ergibt sich daraus, dass das „Geliebtsein“ zunächst in der Beziehung zu Gott erfahren wird, der anders als eine Person nicht ein Teil der Welt ist, sodass in ihm zwar ein „Stück Welt“ wirklich wird. Ohne aber, dass eine Person selbst sprechend wird und darin selbst liebt, bliebe die Welt darüber hinaus unberührt. Die Person muss daher der Liebe selbst Geltung in der Welt verleihen, indem

---

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd., S. 228.

sie selbst spricht, und insofern sie als Person selbst sprechen kann, ist es an ihr, die Forderung nach dem „hellen Licht der Straße“, die im Dialog mit Gott nicht erfüllt werden kann, zu erfüllen, indem sie den „Zauberkreis“ der Offenbarung verlässt und selbst den Mund öffnet zu eigenem Wort. Die Sehnsucht nach sichtbarer Wirklichkeit, die sich im Dialog des *Hobelieds* artikuliert, kann daher als eine Forderung an die Person gedeutet werden, über den ersten Dialog hinauszugehen und angemessene Ausdrücke jeweiliger Nichtgedanken zu bilden, mit denen erst das Potenzial, in dem ein Teil der Welt in seinem Namen als Unersetzbares sichtbar wird, verwirklicht wäre.

Dieser Punkt ist es, an dem mit Adorno die Forderung der Fortsetzung des Dialogs i. S. einer Fortsetzung des Liebesgebots mit einer Forderung nach „ungeschmälerter Erkenntnis“¹⁶⁴ zusammengedacht werden kann, die will,

wovor zu resignieren man ihr eingedrillt hat und was die Namen abblenden, die zu nahe daran sind (...). Der Erkenntnisgrund für solche Insistenz des Ausdrucks vorm τὸδε τι ist dessen eigene Dialektik, seine begriffliche Vermittlung in sich selbst; sie ist die Einsatzstelle, das Unbegriffliche an ihm zu begreifen.¹⁶⁵

Was Adorno als „begrifflichen Vermittlung in sich selbst“ bezeichnet, wurde im Vorhergehenden versuchsweise als mit dem Wort „Gut“ gesetztes Potenzial einer sichtbaren Wirklichkeit jeweiliger Nichtgedanken in sprachlichen Ausdrücken gefasst. Dieses Potenzial kann entsprechend als „Erkenntnisgrund“ für einen angemessenen Ausdruck bezeichnet werden, der in der Fortsetzung des ersten Dialogs gelingen kann und leistet, was ungeschmälerte Erkenntnis will: das „Gemeinte ganz auszudrücken“¹⁶⁶. In Fortsetzung der Einführung kann daher *zum einen* gesagt werden, dass die Fortsetzung des Dialogs auf „ungeschmälerte Erkenntnis“ ausgeht, vor der zu resignieren verhindert, dass die Möglichkeit der Fortsetzung in ungeschmälerter Erkenntnis mit der Offenbarung für eine jeweilige Person möglich erscheint und in einem Verstehen der Unersetzbarkeit im strengen Sinne zwingend wird. *Zum anderen* ergibt sich, dass sich die Fortsetzung des Liebesgebots im Anschluss an das Offenbarungswunders in „ungeschmälerter Erkenntnis“ verwirklicht.

---

¹⁶⁴ Adorno 2003, S. 61.

¹⁶⁵ Ebd., S. 62f.

¹⁶⁶ Ebd., S. 164.

83. „Ins Leben“

Mit der Fortsetzung des Liebesgebots in „ungeschmälerter Erkenntnis“, die mit dem Offenbarungswunder möglich erscheinen könnte, kann die Überlegung hier an ihren Ausgang mit der Erfahrung zurückgebunden werden, sich mit der Frage nach einem Sinn des Lebens von sich und dem, was im Alltag selbstverständlich ist, zu entfernen. Ein Angebot, wie das, was in dieser Erfahrung liegt, entschlüsselt werden könnte, wurde im ersten Teil der vorherigen Überlegung entfaltet. Dabei wurde gezeigt, dass dem, was wir alltäglich als Wirkliches auffassen, eine bestimmte Auffassung von uns und unserem Verhältnis zur Welt zugrunde liegt, die dadurch, dass wir uns ihr immer auch entziehen, stets fragwürdig werden kann, und mit ihr das, was uns in einem ersten Zug selbstverständlich erscheint. Von der bestimmten Auffassung von uns und unserem Verhältnis zur Welt zu unterscheiden ist die *Möglichkeit*, aus der wir uns auf fragwürdige Weise in einem Verhältnis zur Welt bestimmen. Diese Möglichkeit ergibt sich mit je uns und unserer eigentümlichen Verfasstheit als Subjekt und Teil der Welt sowie dem Potenzial der Nichtgedanken, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar zu werden. Die Fragwürdigkeit einer bestimmten Auffassung stellt infrage, *wie* diese Möglichkeit durch uns verwirklicht wird, nicht die Möglichkeit selbst und damit auch nicht die Möglichkeit, dass wir aus einem uns angemessenen Verhältnis zur Welt Nichtgedanken sichtbar machen und darin einem „wahren Sinn des Lebens“ entsprechen können. Diese Möglichkeit erschließt sich uns aber zunächst nur als Aufgabe, deren Lösung darin läge, dass wir aus der Entfernung von uns zurückfinden in eine nicht weiter zweifelhafte und fragwürdige Wirklichkeit.

Mit der Formulierung einer Antwort auf die Frage nach einem „wahren Sinn“ wurde ein Versuch unternommen, eine Lösung der Aufgabe in den Blick zu nehmen, die der am Ende des ersten Teils erreichten Ausgangslage gerecht werden kann. Entscheidend dafür war der Ausgang von dem Offenbarungswunder, mit dem es denkbar werden könnte, dass ein Mensch als Person sprechend wird und sich in diesem Sprechen als Teil der Welt in unendlicher Verendlichkeit verwirklicht. Diese Auffassung wurde eingeführt mit einer Auffassung von Liebe als „ungeschmälerter Erkenntnis“. Und dieser Auffassung gemäß kann gesagt werden, dass Gott mit dem Potenzial der Nichtgedanken, in sprachlichen Ausdrücken sichtbar und lebendig zu werden, die Voraussetzung für eine Verwirklichung der Liebe geschaffen hat, die in der Fortsetzung des Liebesgebots durch uns als „ungeschmälerter Erkenntnis“ liegt.

Ist die Aufgabe in der Fortsetzung des Liebesgebots als „ungeschmälertes Erkenntnis“ gelöst, und liegt in der Aufgabe, was sich schon in der Erfahrung geltend macht, die in der Frage nach dem Sinn des Lebens einen Ausdruck findet, so zeigt sich *zum einen*, dass diese Erfahrung nicht zufällig ist, sondern uns angemessen gefasst auf die Möglichkeit einer Verwirklichung der Liebe hindeutet. Diese Möglichkeit würde in fataler Weise verdeckt, würde gesagt, jede und jeder müsse sich eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens selbst geben, und damit eine Beantwortung der Frage der Willkür einzelner überlassen, auch wenn es richtig ist, dass jeder und jede die Antwort selbst geben muss. Fatal erscheint es aus Sicht dieser Überlegung aber auch, würde man nicht versuchen, zumindest einen anderen Anhalt zur Beantwortung der Frage zu geben, um sie nicht zum Spielball eines leeren Geredes werden zu lassen, so schwierig und fragil dieses Unterfangen auch ist.

Zum anderen zeigt sich, dass die Aufgabe der unendlichen Verendlichkeit, vor der wir uns mit der Frage nach einem Sinn des Lebens finden, so schwer sich ihre Last in wachen Momenten auch zeigt, keinen Mangel darstellt. Wenn wir uns als Subjekte bewusst werden, mag es zwar so scheinen, als wäre es das Größte, könnten wir uns aus der Endlichkeit eines Teils der Welt lösen, uns befreien von den Einschränkungen, denen wir als solcher unterliegen, befreien von unserem Tod. Und zwingt uns die Angst des Todes zu der Einsicht, nie in diesem Sinne frei zu sein, können wir wünschen, uns nie auf den Weg zu diesem Bewusstsein gemacht zu haben oder zu ihm gelangt zu sein, sondern uns wiederzufinden in der ersten Selbstverständlichkeit. All das sind aber nur Begleiterscheinungen unserer Möglichkeit, die Liebe zu verwirklichen, und dass wir diese Möglichkeit haben, zeichnet uns aus. Diese Auszeichnung bringt es zwar mit sich, dass wir zugleich imstande sind, Nichtgedanken zu bannen und zerstörerisch in der Welt zu wirken. Doch sind wir es, mit denen nicht nur das Ungleichgewicht in die Welt getreten ist und sich in ihr hält, sondern in deren Hand es liegt, dass es gut wird, indem wir das Liebesgebot in der Welt verwirklichen, ohne vor der Möglichkeit ungeschmälertes Erkenntnis zu resignieren der scheinbaren Aussichtslosigkeit dieses Unterfangens zum Trotz. Dass das Liebesgebot in gegenwärtig geführten Dialogen zu verwirklichen ist, ist nun das Letzte, was sich aus der Reflexion der vorhergehenden Überlegung ergeben kann, da das, was in ihnen liegt, nur durch eine jeweilige Person im Dialog zu erschließen ist. Daraus ergibt sich zuletzt, dass diese Überlegung unter veränderten Vorzeichen zurückweist „[i]ns Leben.“¹⁶⁷

---

¹⁶⁷ Stern, S. 472.

Literatur

Sigle

- KT Kierkegaard, Sören (1997): *Die Krankheit zum Tode* (1849), Reclam, Stuttgart.
- Stern Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung* (1921), Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- TLP Wittgenstein, Ludwig (2014a): Tractatus logico-philosophicus, in ders.: *Werkausgabe in 8 Bänden, Band 1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Weitere Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): Negative Dialektik (1966), in ders.: *Gesammelte Schriften Band 6*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Bauer, Anna Elisabeth (1992): *Rosenzweigs Sprachdenken im „Stern der Erlösung“ und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt a. M.
- Buber, Martin (1984): *Ekstatische Konfessionen*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg.
- Casper, Bernhard (2017): *Das Dialogische Denken*, 3. Auflage, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München.
- Figal, Günter (1984): Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben, in: *Kierkegaardiana XIII*, S. 11-23, C. A. Reitzels Forlag, Kopenhagen.
- Gäb, Sebastian/ Harion, Dominic/ Welcsen, Peter [Hrsg.] (2018): *Person und Identität*, Roderer Verlag, Regensburg.
- Gäb, Sebastian (2019): Die Möglichkeit apophantischer Theologie, in: Hutter, Axel/ Sans, Georg (Hrsg.): *Zeit – Sprache – Gott*, S.253-268, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Max Frisch (2014): *Tagebuch 1946-1949*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hindrichs, Gunnar (2011): *Das Absolute und das Subjekt*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

- Hutter, Axel (2012): Der kritische Sinn des Gottesbegriffs, in: Buchheim, Th./
Hermann, F./ Hutter, A./ Schöbel, C. [Hrsg.] (2012): *Gottesbeweis als
Herausforderung für die moderne Vernunft*, S. 149-177, Mohr Siebeck,
Tübingen
- Jaspers, Karl (2012): *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1957), Pieper,
München.
- Nagel, Thomas (2012): *Der Blick von nirgendwo*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
R. Brockhaus Verlag Wuppertal (Hrsg.) (1996): *Elberfelder Bibel 2006*. 7. Auflage.
- Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung* (1921), Suhrkamp, Frankfurt a.
M.
- Rosenzweig, Franz (2014): Das neue Denken (1925), in ders.: *Mein Ich entsteht im
Du*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München.
- Tetens, Holm (2009): *Wittgensteins ‚Tractatus‘*, Reclam, Stuttgart.
- Tugendhat, Ernst /Wolf, Ursula (1983): *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam,
Stuttgart.
- Wittgenstein, Ludwig (2014): Tagebücher 1914-1916, in ders.: *Werkausgabe in 8
Bänden, Band 1*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Dank

Philosophischen Gedanken haftet oft das Vorurteil an, sie würden in einsamen Stunden und entlegenen Räumen mühsam errungen. Wenn es der vorliegenden Überlegung gelungen ist, auch nur einen Gedanken zu fassen, so trifft dieses Vorurteil diesen Gedanken nicht. Jeder Schritt in dieser Überlegung ist aus Begegnungen und Gesprächen mit Menschen hervorgegangen, die mich auf meinem Weg begleitet haben. Ihnen bin ich aus ganzem Herzen dankbar.

Der größte Dank gehört dabei Prof. Dr. Axel Hutter, der mich in meinem Denken wie kein anderer geprägt hat. Ohne sein Zutrauen in mich wäre diese Überlegung nicht zustande gekommen.

Einen großen Anteil daran hatten auch die Gespräche im Oberseminar von Prof. Dr. Axel Hutter. Viele der Überlegungen, die den Text prägen, habe ich dort zum ersten Mal gefasst. Allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Oberseminars verdanke ich daher große Teile des Textes, von dem entsprechend gesagt werden kann, dass er dort, wo er gelungen ist, den „Geist des Oberseminars“ atmet. Auch ihnen möchte ich daher einen großen Dank aussprechen, wie Fotios Komotoglou und Katharina Molnar, die sich in besonderer Weise dem Text angenommen haben.

Wenn diese Überlegung ihr Ziel erreicht hat, werden die Worte „ins Leben“, mit denen Rosenzweig im Stern der Erlösung endet, eine Bedeutung gewinnen, die dadurch getragen ist, dass sich mir andere in ihrer Unersetzbarkeit erschließen wie ich mich in der Beziehung zu ihnen. Für mich war es die Begegnung mit meiner Frau, Muriel Kitazume, die mir die Spur zu dieser Bedeutung eröffnet hat und bis heute offenhält. Ihr gehört daher alles, was diese Überlegung für mich bedeutsam macht.

Satoshi Immanuel Kitazume