

EUGEN FINK GESAMTAUSGABE 



Eugen Fink

Existenz und Coexistenz

## Eugen Fink Gesamtausgabe

Herausgegeben von Stephan Grätzel, Cathrin Nielsen und  
Hans Rainer Sepp  
unter Mitwirkung von Annette Hilt und Franz-Anton Schwarz

### Wissenschaftlicher Beirat:

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven),  
Walter Biemel †, Ronald Bruzina (Lexington),  
Renato Cristin (Triest/Berlin), Natalie Depraz (Paris),  
Wolfhart Henckmann (München), Annette Hilt (Mainz),  
Guy van Kerckhoven (Brüssel), Pavel Kouba (Prag),  
Alfredo Marini (Mailand), Javier San Martín (Madrid),  
Käte Meyer-Drawe (Bochum), Yoshihiro Nitta (Tokio),  
Helmuth Vetter (Wien)

---

Abteilung IV  
Sozialphilosophie und Pädagogik

Band 16  
Existenz und Coexistenz

Eugen Fink

# Existenz und Coexistenz

Herausgegeben von  
Annette Hilt

Verlag Karl Alber Freiburg/München

INTERNATIONALE EUGEN FINK-FORSCHUNGSSTELLE MAINZ

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-46307-9

# Inhalt

## Haupttexte

Existenz und Coexistenz (1987) . . . . .	11
Traktat über die Gewalt des Menschen (1974) . . . . .	287
Ergänzende Vorlesungen (Auszüge)	
Experiment der Freiheit (1962) . . . . .	495
Ontologie der Arbeit (1965) . . . . .	515
Seminarprotokolle	
Philosophische Probleme des Dialektischen Materialismus (1959) . . . .	533
Elemente der Staatsphilosophie (1960, Übung) . . . . .	659
Seminar dispositionen	
Masse und Elite (1950, phil.-päd. Übung) . . . . .	695
Volkssouveränität und Technokratie (1958/59, Übung) . . . . .	717
Das philosophische Problem des „Historischen Materialismus“ (1956, Übung, Pro-Seminar) . . . . .	735

## Ergänzende Texte

Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft (1965) . . . . .	747
Der Bürger und der Staat (1963) . . . . .	759
Revolution und Bewußtsein (1969) . . . . .	777
Ontologische Probleme der Gemeinschaft (1953/58) . . . . .	785

## Inhalt

Technik und Freiheit (1962) . . . . .	807
Volk und Wissenschaft (1962) . . . . .	843
Der Mensch als Projekt (1970) . . . . .	857
Die menschliche Freiheit und der Zivilisationsapparat (1971) . . . . .	877
Der Mensch im ökonomisch-technologischen Apparat . . . . .	889

## Notizen

Der Staat und der Mensch (1933/34) . . . . .	929
Aus dem Merk-Buch (1945) . . . . .	931
Gespräch mit Heidegger (11. März 1953) . . . . .	965

## Anhang

Entstehungskontexte und textkritische Anmerkungen . . . . .	971
Nachwort der Herausgeberin . . . . .	979

## Haupttexte

---



## Existenz und Coexistenz



## Einleitung: Vorbegriff des Problems menschlicher Gemeinschaft

Die menschliche Gemeinschaft und die Lebensinterpretation – die menschliche Gemeinschaft: primär ein Selbstverhältnis des menschlichen Daseins im Element der Selbstdeutung. Die Verwunderung als Verwandlung des Weltverhältnisses des Menschen: die „verkehrte Welt“. Die Sache der Philosophie. Der Mensch sich selbst das fernste Wesen – die Frage des Sokrates.\*

— 1 —

[Eingeschobenes Blatt von der 1968/69 gehaltenen Vorlesung:] Die Vorlesung trägt den Titel ‚Existenz und Co-Existenz‘ [gestrichen: ‚Co-Existenz und Erziehung‘], sie nennt damit etwas, was jeder kennt, womit man vertraut ist, was mannigfach im Gespräch steht, – sie ist somit ein Versuch, das Bekannte zu erkennen und Selbstverständliches einer ausdrücklichen Frage zu würdigen, sie verfolgt die zugleich philosophische und erziehungstheoretische Absicht, die Seinsverfassung der menschlichen Gemeinschaft als solcher zu erhellen, um das Erziehungsphänomen wesentlicher verstehen zu können. Der Gedankengang gliedert sich demnach so, daß zuerst die Frage nach der Menschengemeinschaft im Vordergrund steht, um dann eine co-existenziale Interpretation der Erziehung vorzubereiten.

[Handschriftlich über dem Typoskript: Vorbemerkung: Pädagogikstudium!]

Die „menschliche Gemeinschaft“ ist das große und bedeutsame Thema, dem wir in dieser Vorlesung einiges Nachdenken widmen wollen. Gegenstand also sind wir selbst; das Nachdenken geht uns an; wir stehen von vornherein im Spannungsfeld jenes leidenschaftlich [im Vorlesungs-Typoskript: und zumeist unkritischem Interesse] beteiligten Interesses, das allezeit der Mensch an sich selber nimmt. Er ist für sich zwar nie im gleichen Sinne „interessant“ wie eine Sache. Gewiß mag oft das sachgerichtete Interesse in einer aufdringlichen Art vorherrschen, dort etwa, wo unruhige Neugier oder auch ernsthafte Entdeckerlust sich an die Dinge hingibt, – doch ist

---

\* Die Zusammenfassungen vor den einzelnen Kapiteln wurden für die Erst-Publikation bei K & N von F.-A. Schwarz verfasst.

es nicht schwer, in solchen Außen-Verhaltungen gleichsam maskierte Formen der menschlichen Selbstbekümmernng zu erkennen. Zuweilen ist solche Sachlichkeit ein Symptom einer inneren Leere, einer Langweile, die einen Zeitvertreib braucht, oder auch Zeichen einer Flucht; ganz rar und selten ist jene große Form, in welcher das menschliche Dasein sich in einen klaren und reinen Bezug zu den Dingen bringt. Zumeist wurzeln die sachlichen Perspektiven unseres Lebensvollzugs, offen oder versteckt, in dem *einen* brennenden Anliegen, das unser eigenes Leben ist. Der Mensch ist, allem zuvor, an sich selbst interessiert; ihm geht es um sein einmaliges, unwiderruffliches, aber auch nicht wiederholbares Dasein; er strebt nach Glück, nach Eudaimonie, nach Heil. Das bittere Los der Sterblichen aber ist, daß sie nicht mit untrüglicher Sicherheit wissen, worin das wahre Glück besteht, – daß sie es nur ahnen, es suchen müssen und doch immer in die Irre gehen. In der Tat ist niemand vor dem Tode glücklich zu preisen, – aber nicht etwa nur deshalb, weil jäh Glück umschlagen kann in Unglück, wie Liebe in Leid, sondern weil, solange ein Mensch atmet, seine Interpretation des Glücks zerbrechen kann. Wenn der antike Mythos erzählt, Zeus habe im Bündnis mit allen Göttern, um die Menschen zu strafen, die übermütig geworden durch den Feuerraub des Prometheus, die Pandora geschaffen, ihr die Büchse mit allen Übeln gegeben, und sie habe sie vorwitzig geöffnet und alle Übel freigelassen, nur die Hoffnung sei zurückgeblieben, so ist das keineswegs eine „trostreiche Legende“. Vielmehr ein Wink, der hinweist auf die tragische Situation unseres Lebens. Denn gerade die Hoffnung, das Verhalten zur Zeit als Zeit, läßt allererst den Gegensatz von Übel und Gutem aufbrechen; das Tier verspürt Schmerz und Lust, aber verhält sich nicht dazu aus dem Horizont einer Lebenstaxation heraus. Der leidenschaftlich an sich selbst interessierte Mensch, dem es um Wert und Unwert seines ganzen Lebens geht, bleibt gerade in seinem innersten Interesse unbefriedigt; er entwirft Lebensdeutungen und ist doch beunruhigt vom Zweifel an ihrem Recht, an ihrer Gültigkeit. Und am meisten verstört uns dabei, daß wir nicht den Maßstab kennen, an welchem Recht oder Unrecht der Lebensinterpretationen zu bemessen wäre.

- Sind über den Menschen, der wir je selber in der Weise der Selbstbekümmernng sind, im gleichen Sinne verbindliche und objektiv allgemein gültige Aussagen möglich wie über einen physikalischen oder organischen Sachverhalt? Oder auch wie über eine historische Tatsache? Denn nicht auf den bekannten und oft diskutierten Unterschied wollen wir jetzt hinaus von „naturwissenschaftlicher“ und „geisteswissenschaftlicher“ Methodik bzw. Gegenstandssphäre. Vielmehr geht es hier einzig um den Unterschied zwischen dem Verhalten zu fremdem Seienden, zu solchem, das wir nicht sind, und dem mitmenschlichen Verhalten, das immer durchstimmt ist von der fragilen und fragwürdigen Glücksauslegung des Menschenlebens. Die

menschliche Gemeinschaft ist kein fremder Gegenstand, dem wir kühl, neutral und unvoreingenommen gegenüberstehen könnten; wir leben im Raum dieser Gemeinschaft, – sie ist der gemeinsame und doch so vielfach strittige Lebensvollzug unseres Miteinanderseins. Sofern wir existieren, umfängt, hält, trägt uns die menschliche Gemeinschaft; auch das einsamste Individuum bleibt noch in ihrem Horizont. Doch das, was jeden Einzelnen von uns umgreift, was Mensch mit Mensch zusammenschließt, diese „Gemeinschaft“ ist nicht einfach ein tatsächlicher Naturbefund, den wir nur feststellen können, – ein Befund, der vorhanden ist wie der Termitenbau, der Bienenstock, der Heringsschwarm, die Krähenwolke. Die menschliche Gemeinschaft ist wesentlich durch Selbstverständnis bestimmt. Zu ihr gehört immer eine Auslegung ihrer selbst. Die Menschen leben nicht bloß in Gemeinschaften, sie reflektieren sie immer auch im Gespräch. Und solche Reflexion ist keine nachträgliche Zutat, sie ist gerade das Element, wodurch und worin die Gemeinschaft lebt. Der Mensch ist das *zoon politikon* in der Weise, daß er auch das *zoon logon echon* ist, er ist das politische Lebewesen, sofern er immer auch das vernünftige, sprachbegabte Lebewesen ist. Das besagt nicht nur, die menschliche Gemeinschaft ist im Medium des sprachlichen Verstehens ausgebreitet, sie lebt als Gespräch, als ein Aufeinanderhören und Miteinanderreden; die Gemeinschaft ist vielmehr selbst jeweils im Pathos der Leidenschaft angesprochen; über den faktischen menschlichen Gemeinschaften flattern wie Paniere die sprachhaften Sinndeutungen; die Innigkeit erkennt sich im Bilde, das sie von sich selbst hat. Das jeweilige Selbstverständnis braucht dabei noch gar nicht die Form einer klaren und durchgearbeiteten Begrifflichkeit zu haben; zumeist versteht eine Gemeinschaft sich aus der Präsenz eines „Sinnes“, der alle Mitglieder umfängt, versteht sich in einem Symbol, in einem magischen Zeichen, in einem Fetisch. Es wäre ein billiger Zynismus, darauf hinzuweisen, wieviel Fetischismus noch in unseren aufgeklärten Zeiten lebendig ist überall dort, wo menschliche Gemeinschaften sich gegeneinander zu behaupten suchen. Aber auch in der primitivsten Gemeinschaft, sofern sie nur eine menschliche ist, ist es die Macht des Sinnbildes, die zusammenschließt und eint. Eine menschliche Gemeinschaft ist wesentlich durch das geprägt, was sie *als* Gemeinschaft will und meint. Sie ist nicht zuerst einfach da und gewinnt später eine Auffassung, eine Vorstellung von sich; das „Bewußtsein“ ist hier keine nachträgliche Zutat zu einem vordem schon gegebenen Bestand; es ist ein wesentliches Ingrediens jedes Menschenbundes. Paradox formuliert: die Gemeinschaft konstituiert sich primär in ihrem Sinnentwurf vom Wesen der Gemeinschaft. Es gibt nicht einfach Gemeinschaften wie es Berge, Wolken, Viehherden gibt, die „an sich“ bestehen. Gemeinschaften sind notwendig immer auch „für sich“, sind Weisen der *Selbstverhaltung*. Sie sind, so-

- 9 fern sie sich zu sich verhalten, sich im Licht des eigenen Sinnentwurfes auffassen, ein Bild ihrer selbst mit sich führen.

Ein Staat besteht nicht bloß als ein geordneter Lebensverband, er hat immer auch seine Ideologie, – eine Kirche lebt aus dem Bewußtsein ihrer Sendung. Weder Staatsideologie, noch kirchliches Sendungsbewußtsein brauchen dabei die Form einer expliziten Theorie zu haben. Weil man aber zumeist sich an den Spätformen begrifflichen Bewußtseins orientiert, an der politischen Weltanschauung oder der Theologie, übersieht man leicht die ursprünglicheren Weisen der symbolhaften Sinndeutung, in denen ein ganz elementares Selbstverhältnis der menschlichen Gemeinschaften sich schon ausgesprochen hat. Hier liegen die großen und entscheidenden Probleme einer philosophischen Erhellung dessen, was überhaupt „Gemeinschaft“, „Miteinandersein“ im Menschenlande ist. Das Feld des symbolischen Verstehens reicht weit über das begriffliche hinaus, durchstimmt unser Menschentum in einer profunden Tiefe und schwingt auch im lebendigen Wort der Sprache, in ihrer magischen Gewalt, – und auch das Unsägliche ist nur die äußerste Möglichkeit, wobei das Sagen anlangt. Auch das Schweigen ist ein Grundmodus der verstehenden Rede. Ein Selbstverhältnis der Gemeinschaft kann auch dort noch bestehen, wo das tragende Verstehen eingehüllt bleibt in den Bann des Tabu.

Und das ist nicht bloß bei den primitiven Gestalten des Menschenlebens der Fall, auch in hochentwickelten, differenzierten Formen der Gemeinschaft bleibt gleichsam ein unterirdischer, geheimer Sinn, den die deutende Rede ausspart, den sie nur umgrenzt; das Unausgesprochene bildet die Sinnmitte alles offenbaren Sinnes, den Wurzelboden, aus dem jener aufwächst. All dies ist nicht als eine soziologische Feststellung gesagt; wir wollen nur hinweisen auf das Grundphänomen, daß die menschliche Gemeinschaft in einer Dimension von „Sinn“ existiert und immer auch bewegt ist durch einen Entwurf, ein Sinn-Bild von „Gemeinschaft überhaupt“. Mit anderen Worten, Gemeinschaft ist keine vorhandene und keine gegebene Tatsache, die man nur zu konstatieren und zu beschreiben hätte, – sie ist primär ein Selbstverhältnis des menschlichen Daseins; sie existiert im Element der Vorstellung, der Selbsteutung. In jeder Gemeinschaft ist nicht allein eine Gesamtauslegung des Seienden im ganzen am Werk, sondern vor allem auch eine Auslegung dessen, was und wie eine Gemeinschaft sein soll. Menschen sind die wunderlichen Geschöpfe, die sich so zusammentun, daß die gleiche Ansicht darüber, wie ein „Bund“ sein soll, gerade das Motiv bildet, den Bund zu stiften. Das ist zunächst ganz formell ausgedrückt. Natürlich bedeutet „Ansicht“ nicht die flache und beliebige Alltagsmeinung, sondern ist der vorerst neutrale Terminus, der ebenso sehr das symbolische wie das begriffliche Verstehen umschließt.

Wenn wir nach der Natur der menschlichen Gemeinschaft fragen, so

stehen wir dabei schon in einer bestimmten Situation, wir stehen auf dem Boden geschichtlicher Traditionen, auf dem Boden von Sinndeutungen des Menschenlebens. Diese Tradition umgrenzt auch das Feld von Gemeinschaftsformen, die wir kennen, als erlebte und durchlebte kennen. Wir bewegen uns wie unsere Mitmenschen in den gleichen Schemata von „Sinn“. Wir sind die Kinder unserer Zeit, sind die Erben von Antike, Christentum und Aufklärung. Eine lange Geschichte scheint, auf den ersten Blick, den Vorteil zu bringen, daß Deutungen des Daseins sich bewährt haben, – daß die Lebenserfahrung vieler Geschlechter sich aufgesammelt habe und fruchtbar geworden sei, – daß konstante und verlässliche Formen der Gemeinschaft sich herausgebildet hätten und sogar zu einer klaren Durchsicht und begrifflichen Durchdringung gekommen wären. Jedermann weiß heute, daß wir Spätlinge und historisierenden Erben „ärmer“ sind als je ein Zeitalter, daß wir aus der Geschichte weder klug für den Tag, noch weise für immer geworden sind; wir haben eine lange Tradition hinter uns, und damit auch eine lange Arbeit des mühsam ringenden Begriffs, den gemeinschaftlich erlebten Sinn auszuformen in gültige Theoreme. Aber diese Tradition – trägt sie uns noch, oder ist sie bereits die lange Kette, die der moderne Mensch als Gefangener nachschleift? Zwar gibt es heute noch viel wilden, glühenden und fanatischen Glauben, aber solchem Dogmatismus ist der verräterische Zug eigen, daß er sich behaupten muß gegen „Andersgläubige“, um sich bestätigt zu fühlen. „Glauben“ ist in großem Maße eine Sache des Willens geworden, der kämpferischen Selbstbehauptung, die den Gegner so bitter nötig hat. Das politisch-weltanschauliche Kampfgeschrei der partikulären Glaubensgruppen ist nicht weniger ein Zeichen des „heraufgekommenen Nihilismus“, als es die müde, skeptische Resignation derer ist, die sich am Gezänk nicht beteiligen. Haben wir heute noch eine verbindliche Form der Gemeinschaft, – sind uns nicht alle Institutionen fraglich und fragwürdig geworden? Es ist eine banale Tatsache, daß wir im Wirbel einer Auflösung begriffen sind, – daß das gesellschaftliche Gefüge heillos erschüttert ist, – daß sittliche und religiöse Traditionen kraftlos werden, – daß extreme, unversöhnbare Positionen im politischen Streit bezogen werden, und daß am meisten schwankt der Sinn der menschen-einenden Gemeinschaft. Mehr denn je ist deswegen gerade die Auslegung, die man der Gemeinschaft gibt, das Feld, wo sich die Geister scheiden. Hier ist ein neuralgischer Punkt unserer geistigen Situation. Hier gibt es, anscheinend, nur „heiße Eisen“. Von vornherein gerät man in den Verdacht, Parteigänger zu sein, wenn man sich damit überhaupt einläßt. Es gibt, sagt man, hier keine Neutralität. Und wie im alten Athen der Gesetzgeber den Tod für den bestimmt hatte, der im Bürgerkrieg sich der Parteinahme enthielt, um abzuwarten, wer siegen wird, so ist auch heute die „*apragmosyne*“ verfehmt. Es fragt sich nur, ob es bloß die Möglichkeiten gibt, sich entweder auf eine Seite zu schlagen, oder

in skeptischer Unentschiedenheit zu verharren. Vielleicht ist es auch möglich, über das Wesen von Gemeinschaft einmal *nachzudenken*. Und da wird man vielleicht sagen, die zunächst so heillos erscheinende Situation unseres Zeitalters birgt auch eine echte und große Chance in sich. Wenn so heftig die gegensätzlichsten Ansichten über Gemeinschaft aufeinanderprallen, wenn Völkergruppen, Kontinente zur Verteidigung ihrer Lebensauffassung sich bis an die Zähne bewaffnen, – wenn „Person“ und „Kollektiv“ zu überspitzten Kampfpaparen werden, wenn Christentum und Heidentum wieder in Schärfe auseinandertreten, wenn die abendländische Tradition sich zersetzt und überlieferte Lebensformen hohl klingen, dann ist doch wohl auch die hohe Zeit gekommen für eine philosophische Fragestellung. Wir sind zumindest nicht mehr in fragloser Weise „befangen“ in einer überkommenen Lebensdeutung; wir sehen jede These schon bestritten, sehen sie zusammen

11 mit der Gegenthese. Zu|mindest haben wir die Unschuld verloren einer selbstverständlichen Geborgenheit. Die sozialen Phänomene sind uns gar nicht mehr „problemlos“ gegeben; sie führen für uns heute immer schon verdächtige, zweideutige Charaktere mit sich. Ist damit bereits der Philosophie „vorgearbeitet“? Ist die existentielle Unsicherheit, die Doppelbödigkeit unseres Lebens, die Leere in unserem Glauben, das schlechte Gewissen bei allem Fanatismus, – ist dergleichen eine Haltung, die zur Philosophie überleiten kann? Ist die „Fragwürdigkeit“ aller uns geläufigen Lebensdeutungen schon eine Vorgestalt der philosophischen Frage? Keineswegs. Es ist eher ein gefährlicher Irrtum, zu meinen, die Philosophie gäbe der ohnehin schon bestehenden Fraglichkeit einen besonderen dramatischen Akzent, – sie überhöhe nur ein vorhandenes Problem, steigere es durch eine konsequente Ausschöpfung. Diese landläufige Meinung verkennt das Wesen der Philosophie von Grund auf. Die philosophische Frage entspringt nicht dem Zweifel, als jener bekannten Art, wie wir uns zu Unsicherergegebenem verhalten, – entspringt nicht dem Verdacht und dem Mißtrauen, das wir in dies oder jenes setzen, – entspringt nicht dem Erkenntnisdrang, mit dem wir hinausgreifen über das Feld des Bekannten. Und ebenso wenig ist die philosophische Frage nur eine Intensivierung einer nihilistischen Lebensstimmung. Aristoteles nennt als Ursprung der Philosophie das Staunen. Das ist keine psychologische Feststellung, mit der über den seelischen Vorgang im Bewußtsein des Denkers etwas ausgesagt werden soll. Dagegen spricht auch nicht, daß Aristoteles die Verwunderung in einen engen Zusammenhang bringt mit Freiheit und Göttlichkeit. Philosophie ist ihm das „am meisten Wissen seiende Wissen“ (Aristoteles, Met. A2 982a32–b2), das in der Verwunderung entspringt, in der menschlichen Freiheit wurzelt und dabei doch den Menschen in die Nähe der Götter stellt. Die Verwunderung ist *vor allem* eine Verwandlung des Weltverhältnisses des Menschen, nicht ein seelischer Akt in der Bewußtseinsdimension. Die Verwunderung ist ein Um-

schlag des Seienden, das uns plötzlich ein anderes, rätselhafteres Gesicht zeigt. Wir sind geneigt, diesen „Umschlag“ nur in uns zu verlegen; wir sagen etwa, wir hätten plötzlich eine andere Weltansicht und dgl.; die subjektivistische Denkart, die uns gewöhnlich beherrscht, verhindert, daß wir das Wesen der Verwunderung rein in den Blick bringen. Wir sagen etwa: jeder von uns kennt die Verwunderung als ein bekanntes „Erlebnis“. In der alltäglichsten Form ist sie uns geläufig im Zusammenhang einer Überraschung, im Zusammenstoß mit dem Unerwarteten, Auffälligen, Fremdartigen usf. In unserer normalen und gewohnten Umgebung, wo alles bekannt ist, alles seinen Platz hat, wir mit dem Lauf der Dinge vertraut sind, kommt es gelegentlich vor, daß irgend etwas sich „unerwartet“ benimmt, nicht am Platze ist, wo wir es hingelegt haben, ein Mensch plötzlich Seiten zeigt, die wir nicht vermutet hätten; wir verwundern uns also über das, was aus dem vertrauten und bekannten Bild unserer Umwelt herausfällt, – was ganz unerwartet auftritt, in seiner Neuheit auffällig wirkt. Aber solche gelegentlichen Einbrüche unserer Vertrautheit mit der umgebenden Umwelt sind nichts Absonderliches; dergleichen ist dem Stil nach bekannt, es kommt immer wieder vor; wir rechnen sogar mit solchen unvorhergesehenen Zwischenfällen, wo der Erwartungsstil unserer Erfahrung durchbrochen wird, aber auch über solche Brüche sich immer wieder schließt. Dies ist die oberflächlichste „Art“ von Verwunderung. | Größere Macht hat die Verwunderung aber dann, wenn wir ins Staunen geraten über „merkwürdige“, „seltsame“, „geheimnisvolle“ Dinge und wir in den Schmerz eines empfundenen Nichtverstehens gestoßen werden, aus dem nun ein heftiges Verlangen nach Einsicht aufsteigt. Die Verwunderung treibt uns auf die Bahn eines aktiven Vorgehens gegen das Rätselhafte, sie bringt uns in Bewegung, wir werden gedrängt, die Dinge zu erforschen, so zwar, daß sich hinter jedem gelösten Rätsel neue Rätsel auftun; mit dem wachsenden Wissen wächst auch die Verwunderung, die immer vorausläuft und als Antrieb wirkt; von den nahen Dingen gehen wir über zu den ferneren, verwundern uns über den Lauf des Mondes und der Sterne und den Wandel der Jahreszeiten; wir werden immer mehr in den großen Zusammenhang der Dinge hineingerissen; so geht der Weg der Wissenschaft im Geleit der Verwunderung. Aber noch viel rätselhafter als das, was uns zunächst fernsteht und durch Methoden der Wissenschaft aufgedeckt werden kann, sind die offenbaren „Geheimnisse“, die unser Leben umstellen: wir wissen nicht, woher wir kommen, was uns ins Dasein wirft, und wissen nicht, wohin wir gehen und was uns wegnimmt; wir sind uns selbst überlassen, und auf uns wartet der Tod. Wenn auch wir zumeist uns gegen dieses Dunkel verschließen und absperren, so *kann* doch plötzlich der Schrecken der Verwunderung uns überfallen und die Seltsamkeit, Gefährdung und Verlorenheit unseres Daseins spürbar machen; um die Sphäre der Vertrautheit herum steht dann plötzlich die

12

schweigende Zone der Geheimnisse, das Menschenleben gleicht dann einem erleuchteten Haus, im Nahen übersehbar, bekannt und heimisch, – aber draußen steht die Nacht, die unheimliche, durch die alle „Sicherheit“ zu-nichte wird. Was uns in Schauern als das Unheimliche anrührt, haben wir an den Rand des Lebens hinausgedrängt, es als die Wildnis stehen gelassen an der Grenze des urbaren Feldes, wo wir wohnen und Weg und Steg kennen. Doch können wir diese Grenze immer verteidigen? Oder fallen von dort her die Schläge des Schicksals, kommt von dort der Bote mit der stummen, aber unüberhörbaren Botschaft? Gelingt es uns, das Furchtbare und Unheimliche draußen zu lassen? Und selbst wenn es jemals gelänge, bedeutete dies nicht die Abschnürung des Menschentums von seinen tiefsten Erfahrungen? Die Dichter und die Denker sind niemals in solcher abwehrenden Verschließung gegen das Unheimliche möglich; sie sind „wehrlos“ und „offen“, sie existieren in der Verwunderung der rühmenden Rede und des fragenden Denkens. Das Wesen der Verwunderung bleibt dem psychologischen Zugriff unerreichbar. Er vermag vor allem nicht zu fassen, was man die „Tiefe“ der Verwunderung nennen könnte. Tiefe ist nicht ein Intensitätsgrad eines Erlebnisses, sondern die Mächtigkeit, wie Welt sich zeigt. Im Alltag leben wir in der Welt in der Weise einer flachen, gängigen Vertrautheit; man kennt sich aus. Die geringste Tiefe hat die Verwunderung dort, wo sie sich entzündet am Fremdartigen, Unbekannten, Auffälligen. Tiefer ist das Staunen dort, wo man sich Gedanken macht über Dinge, die man zwar kennt, deren Bekanntheit aber uns nicht mehr genügt; noch tiefer und ausgreifender jene Verwunderung über das Unerforschliche, dem man sich in Ehrfurcht und scheuem Respekt nahen mag. Aber die tiefste und umgreifendste Verwunderung ist die über das *ganz Selbstverständliche*, über das, was man schon immer kennt, und woran man bislang keinen Gedanken verschwendete, – wo man | nicht ins Staunen gerät über seltsame, absonderliche Dinge, die ganz aus dem Üblichen herausfallen, sondern gerade über solches, was ganz problemlos scheint, z. B. über das Dingsein schlechthin, über das Seiende als solches; ein fragendes Staunen also über das unbegreifliche Wunder, daß und wie und warum überhaupt es Seiendes gibt. In solcher Verwunderung ist der Unterschied des Bekannten und Unbekannten, des Vertrauten und Fremdartigen als ein fixer Unterschied unterlaufen: gerade das Bekannte ist als solches das schlechthin Rätselhafte, – die Frage greift ins Ganze alles Seienden. Allerdings darf man nicht in den Fehler verfallen, diesen Hinweis auf die unterschiedliche „Tiefe“ der Verwunderung aufzufassen im Sinne einer Typologie. Das Staunen läßt sich nicht in „Arten“ aufteilen; vielmehr kommt es darauf an, daß wir sein Wesen einheitlich begreifen; was wir zunächst so nach dem „Tiefgang“ unterschieden haben, ist in Wahrheit eine Bewegungsrichtung. Was im Alltag nur gelegentlich sich ereignet, ist ein kurzes Aufblitzen einer verdeckten

13

Grundmöglichkeit; wir beruhigen uns gleich wieder und stellen das Fragen ein; gewöhnlich geben wir dem forttreibenden Zug des Staunens nicht nach, wir lassen die Verwunderung nicht um sich greifen wie ein fressendes Feuer; aber es ist ihre wahre Natur, einmal entzündet, zu wachsen wie ein Brand; wenn wir uns ihr überlassen, dann lodert bald das ganze Haus unserer mühsam gefügten umweltlichen Vertrautheit und wird schließlich zum Weltbrand, in dem ein gewohntes Bild des Ganzen versinkt und ein neues vielleicht, wie der Phönix aus der Asche, ersteht. Die Verwunderung löst sich in der Frage; Fragen ist die menschliche Antwort auf das, was uns als Verwunderung überfällt. Das Fragen ist von Haus aus „uferlos“, aber seine Uferlosigkeit zeigt es nicht in der Art, wie Narren tausend Dinge fragen, sondern in der disziplinierten Zucht eines strengen Gedankenweges. Deshalb konnte Sokrates über einen alten Schuh philosophieren, weil er dem inneren Zug des Problems sich überließ und von jedem, auch dem geringfügigsten Ding ins Ganze geführt wurde. Das war ihm kein Kunstgriff, um das Interesse seiner Zuhörer einzufangen; seine Kunst bestand darin, der Verwunderung Raum zu geben, sie ausschwingen zu lassen. In ihr spürte er die Leitung des delphischen Gottes. Verwunderung ist nicht etwas, was wir selbst herstellen können; sie widerfährt uns wie ein Überfall. Und doch ist sie nicht das Geschenk einer göttlichen Gnade, die sich nur Erwählten zuneigt. Der Mensch, sofern er die Dinge das *Seiende* nennt, solches, was kommt und schwindet und keinen Bestand hat, doch mit dem Namen des Beständigsten anspricht, ist schon in einen Widerspruch verstrickt, der mit seinem Dasein gegeben ist. Jeder hat diese Mitgift, wenn auch nur wenige sie gebrauchen. Das Staunen „schläft“ nur in den meisten Menschen, aber ist als Möglichkeit in jedem Wesen, das die Sprache und damit das Ansprechen von Seiendem vermag. Das Staunen, das uns widerfährt, wirft uns aus einer Vertrautheit heraus, in der wir bislang geborgen waren; gerade das Vertraute wird nunmehr unvertraut, das Gewöhnliche ungewöhnlich, das Bekannte unbekannt. Aber ist eine solche Rede zutreffend? Hört das bisher Vertraute auf, bekannt zu sein? Schlägt es wirklich in sein Gegenteil um? Zunächst ist uns der Gegensatz von „vertraut“ und „unvertraut“ selber vertraut, bekannt und geläufig. Um die Nahzone unserer Umwelt, wo wir uns auskennen, haben wir die unbekannte Ferne herumgelagert; wir können in die Ferne eindringen und führen dann das bisher | „Unbekannte“ in Bekanntes über; 14  
oder wir dringen in der Nahsphäre hinter die Oberfläche der Dinge, erforschen Seiten, die noch unzugänglich waren usf.; andererseits gibt es das Phänomen des Vergessens, wo Bekanntes uns wieder entschwindet, unbekannt wird. Der Gegensatz, mit dem wir so operieren, gehört selbst zu unserem alltäglichen Lebensverständnis. In der Verwunderung geschieht nun keinesfalls dies, daß bekanntes und vertrautes Seiendes in einem bekannten Sinne „unbekannt“ würde; vielmehr ereignet sich das Bestürzende: die ver-

traute Umwelt wird in einem ganz unbekanntem Sinne unvertraut und fragwürdig; die bisherige Bekanntheit verschwindet nicht, aber sie genügt nicht mehr, dem Menschen wird gerade sein bisheriges Heimischsein unheimlich. Die Verwunderung verkehrt alles: sie ist die „verkehrte Welt“. Sie hat immer die Struktur des Ent-setzens, sie wirft uns aus dem Gehäuse einer bergenden Vertrautheit, sie entsetzt uns in die Unheimlichkeit. Eine solche Charakteristik ist aber ganz aus der Erfahrung eines Menschentums gesprochen, dem in der fragenden Verwunderung zunächst die „Welt untergeht“, das das Staunen in dem grauen Gewand der Verzweiflung erlebt. Für die Griechen war das *thaumazein* aber der blitzhafte Aufgang eines tieferen Weltblicks; noch auf dem schrecklichen Antlitz der Gorgo lag ihnen ein Glanz des Schönen, der alles Anwesende und ans Licht Gekommene bescheint.

Unser Exkurs über die Verwunderung dient der Abwehr eines weitverbreiteten Mißverständnisses, jener Meinung nämlich, als sei die Fragwürdigkeit aller Lebensdeutungen, die als „Kulturkrise“ und „Nihilismus“ ein beliebtes Thema für Feuilletons geworden ist, bereits schon eine günstige Vorbereitung für die philosophische Frage nach dem Wesen der menschlichen Gemeinschaft. Gewiß, ehrwürdige Traditionen sind erschüttert, die Gültigkeit von Werttafeln in Zweifel gezogen, die durch die ganze Erinnerung des Menschengeschlechtes zurückreichen; unser Zeitalter hält sich im Ausmaß seines Katastrophenbewußtseins für unübertroffen. Und doch ist die Philosophie zu unserer Zeit nicht näher und nicht weiter, als sie zu allen Zeiten war. Die Philosophie stellt einen Glauben nie so in Frage, wie es der „Unglaube“ tut; sie meldet nicht Zweifel an einem Wertsystem an, wie es die moralische Anarchie macht; sie ist nicht „gottlos“ wie der vulgäre Atheismus, – aber ebensowenig ist sie einfach schlicht gläubig, moralisch und gottesfürchtig. Der Radikalismus ihrer Fragen unterläuft solche gängigen Alternativen. Für sie ist der ganze Spannungsbogen von dogmatischer Existenz in Lebensdeutungen bis zur skeptisch-nihilistischen „Bodenlosigkeit“ der Bereich, den sie im ganzen in Frage stellt. Sache der Philosophie ist allein: zu erkennen, was in Wahrheit ist. Kann sie dann die Natur der menschlichen Gemeinschaft erkennen, ganz unbekümmert darum, was die Menschen als „Gemeinschaft“ ausgeben? Sind Gemeinschaften irgendwelche Verhalte, die an sich bestehen, gleichgültig, was man darüber für Auffassungen hat? Kann der Philosoph ignorieren, welche Sinndeutungen von „Gemeinschaft“ bei den Menschen des Alltags eben umlaufen? Die Eingangsthese war: menschliche Gemeinschaften sind keine Ordnungsbefunde, die von der sie durchlebenden Sinndeutung ablösbar sind. Die Selbstinterpretation ist ein wesentliches Moment der Gemeinschaft selber. Die Seinsweise von so etwas wie „Gemeinschaft“ ist schwierig und undurchsichtig, –  
15 nicht zuletzt deswegen, weil wir im Felde der Philosophie immer | noch

nicht die Kategorien entwickelt haben, die für die genuine Erfassung des menschlichen Miteinanderseins zureichen.

Der Mensch ist sich zwar das nächste Wesen – aber er sucht sich zu-  
meist zu verstehen nach Maßgabe des fremdartigen Seins der Dinge, – der  
Steine, Bäume, Tiere. Von dort her holt er die Modelle, die vorzeichnen  
sollen, wie er sich erkennen möge. Im ontologischen Verstehen ist der  
Mensch sich das fernste Wesen. Unnütz und müßig erscheint dem Sokrates  
die Erläuterung der Mythologeme über die Natur, solange eben der Mensch  
sich nicht selber kennt. Ein Naturerklärer, so meint er im platonischen Dia-  
log „Phaidros“, sei nicht zu beneiden, wenn er die bunte Fülle mythischer  
Gestalten ins recht Vernünftige übersetzen wolle, „weil er dann notwendig  
auch die Kentauren ins Gerede bringen muß und hernach die Chimaira, und  
dann strömt ihm herzu ein ganzes Volk von Gorgonen und Pegasen und  
anderen unendlich vielen und unbegreiflich wunderbaren Wesen, und wer  
die – ungläubig – einzeln auf etwas Wahrscheinliches bringen will, der wird  
mit einer wahrlich unzierlichen Weisheit viel Zeit verderben. Ich aber habe  
dazu ganz und gar keine Zeit – und der Grund davon ist: ich kann noch  
immer nicht, nach dem delphischen Spruch, mich selbst erkennen. Lächer-  
lich also kommt es mir vor, solange ich *darin* noch unwissend bin, an *andere*  
Dinge zu denken. Daher lasse ich es gut sein und nehme an, was man all-  
gemein darüber glaubt und denke nicht an solche Dinge, sondern an mich  
selbst, ob *ich* etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und  
ungetümer als Typhon, oder ein einfacheres milderer Wesen, das sich seines  
göttlichen und edlen Teiles erfreut“ (Platon, Phaidros, 229d 5 – 230a6).

\* \* \*

Das Selbstverständliche: das Feld der wesenhaftesten Fragen. Das heutige „Krisen-  
bewußtsein“ und die Leitfrage der abendländischen Philosophie. Die ontologische  
Besonderheit des Menschseins: regionale Ontologie und die „Vorurteile“. Der  
Mensch: „animal rationale“? Die traditionellen Versuche – Mensch, Welt, Gott: „me-  
taphysica specialis“. Die Geschichte der menschlichen Selbstinterpretation als Bann.  
Das Seinsproblem und seine regionale Differenzierung als unausdrücklicher Hor-  
izont; Vermeidung traditioneller Vorentscheidungen. Gemeinschaft und Einzel-  
mensch, Liebe und Tod, die Pietät, das zukünftige Geschlecht, das Verhalten zum  
Göttlichen. Dinge im Sozialbereich: „Tatsachen“ oder „Tathandlungen“? Operative  
Voraussetzungen der Sozialphilosophie: Schemata. Seinsverfassung der Sozialphä-  
nomene – Unzulänglichkeit der Kategorien von Naturding und Kunst Ding. Gemein-  
schaft ein viel ursprünglicheres Phänomen?

Wenn es wahr ist, daß die Philosophie – wie Platon und Aristoteles sagen – aus der Verwunderung entspringt, so kommt doch wohl es entscheidend darauf an, daß wir bei unserem Versuch, die menschliche Gemeinschaft zu einem Thema des Nachdenkens zu machen, in den freien Raum eines ursprünglichen Staunens gelangen, – daß wir die Erfahrung machen, wie seltsam [im Vorlesungstypuskript gestr.: und rätselhaft] und fast unbegreiflich die „Lebensoffenheit“ der Menschen füreinander ist und wie rätselhaft die in solchem Miteinander-sein gründenden Gemeinschaftsformen sind. Hier geht es ja nicht um Dinge, die entlegen, fern und unbekannt wären, die man erst einmal freilegen und entdecken müßte, sondern um ganz vertraute, bekannte und geläufige Elemente unseres Daseins, – um Vollzugsformen, Sinngestalten unserer tagtäglichen Lebenswirklichkeit, – um die „selbstverständliche“ Weise unserer gemeinsamen, gegenseitig verflochtenen, in Liebe und Streit vereinigten Existenz. Gerade die selbstverständliche Vertrautheit der sozialen Phänomene bildet die Hemmung und das Hindernis, sie zu begreifen. Etwas anderes ist: darin leben, sich in den Beziehungen auskennen, existierend davon Gebrauch machen; und ein anderes ist: denkend dieses Medium unseres Lebens zu durchdringen und auf angemessene Begriffe

16 zu bringen. Der | Fisch, der sich im Wasser tummelt, in ihm seine Beute sucht, hat das Wasser nicht als einen abständigen Gegenstand sich gegenüber; es ist ihm vielmehr das vertraute und durch solche Vertrautheit entzogene Medium, sein „ungegenständliches“ Lebenselement; erst wenn der Fisch dem Wasser entrissen wird, erfährt er im Modus des Verlustes und der Entbehrung das Wasser als solches. Auf dem Trockenen zappelnd, entdeckt er sozusagen erst, was zuvor Geborgenheit im Element war. Dieses eigentümliche Wesen des „Elements“, verborgen zu sein, solange es umfangend birgt, und entborgen zu sein, wenn es verloren ist, spielt in der Philosophie eine große Rolle, sofern sie daran ein bedeutsames Gleichnis hat. Es sei z. B. nur an Platons Deutung des „Lichtes“ (vgl. Platon, *Politeia*, 6. Buch, 507c–508c) erinnert: das Licht ist das, was Sehen und Gesehenwerden, Auge und Farbe ermöglicht, – aber es ist zumeist selbst nicht als solches gesehen; der Sehende lebt *im* Licht, durchsieht es, aber erblickt es nicht eigens; das seiner Natur nach am meisten Sichtbare ist gerade das, was als dieses am wenigsten „gesehen“ wird; es ist allzu selbstverständlich. Das Selbstverständliche, das was jeder kennt und jedermann versteht, ist eigentlich an ihm selbst gar nicht verstanden; es bildet das Feld, das Medium, worin das geläufige Verstehen sich hält, – aber gerade weil *durch es* verstanden wird, bleibt es seinerseits unverstanden. So wie das Licht als Bedingung des Sehens zumeist nicht als solches gesehen wird, so werden auch die Bedingungen des alltäglichen Verstehens ihrerseits nicht verstanden: sie haben sich entzogen in die

graue Unscheinbarkeit des Trivialen und Selbstverständlichen. Und doch ist hier der Ort der eigentlichen großen Wunder und Rätsel, hier ist das Feld der wesenhaftesten Fragen. Vielleicht geschieht in der Philosophie etwas Ähnliches wie beim Fischfang, geschieht es uns dabei auch, daß wir herausgerissen werden aus dem bergenden Wasser, daß wir erst durch die Not der Entbehrung den Schmerz des Wissens erfahren. Die Bekanntheit und selbstverständliche Vertrautheit der Grundphänomene der menschlichen Gemeinschaft bedeutet also nicht, daß wir in diesem Bereich schon „begreifen“, d.h. denkend verstehen, vielmehr ist die selbstverständliche Auskenntnis gerade die sicherste Weise, den Begriff niederzuhalten, – die Frage gar nicht aufkommen zu lassen. Aber auch die moderne Erschütterung der Lebensverhältnisse, die viel beredete Kulturkrise, sagten wir, bedeutet nicht eine größere Chance für die Philosophie, das Problematische und Fragwürdige der menschlichen Gemeinschaft in den Griff zu bekommen. Denn wenn auch in solchen „Krisen“ die Bodenständigkeit des Menschentums zerbricht, viele Lebensformen als hohle und entleerte Konventionen sich entlarven, eine Ratlosigkeit und eine Stimmung verzweifelter Gleichgültigkeit um sich greift, so ist doch solche „Lebensproblematik“ vor allem eine existentielle Not, nicht eine Not des Denkens. Im Verhältnis zum philosophischen Begriff ist das moderne „bodenlose“ Dasein nicht weniger naiv als die Bodenständigkeit glücklicherer Zeiten. In die Dimension der Verwunderung, aus welcher die Frage des Denkens entspringt, gelangen wir nicht, wenn wir nur im Dunstkreis des allzu-heutigen „Krisenbewußtseins“ verbleiben. Wir müssen einen radikaleren Abstand zu den Lebensphänomenen gewinnen, in denen wir befangen dahinleben, ob glücklich oder unglücklich.

Und zu einem solchen radikaleren Abstand kommen wir, wie ich meinen möchte, im Geleit der Leitfrage der abendländischen Philosophie, im Geleit der Frage | nach dem Sein; sie führt uns in die älteste und noch immer nicht ausgeschöpfte Verwunderung des denkenden Menschengestes. Es ist das Staunen, das im Grunde unseres Wesens lebt und das „der Menschheit bestes Teil“ ist: die wunderliche Frage, was denn das „Ist“, das wir immerfort mit der größten Selbstverständlichkeit gebrauchen, eigentlich selber sei und wie denn das Sein, das den seienden Dingen zukomme, beschaffen wäre. Die Frage nach dem Sein des Seienden nennt man seit langem „Metaphysik“. Es ist hier nicht unsere Sache, Umfang, Struktur und Problembereich der allgemeinen Metaphysik zu umgrenzen. Wir fragen ja nur nach einem Teilbereich der Wirklichkeit, nach einem engen, beschränkten Bezirk; wir fragen nur nach dem Menschen – und auch hier nur nach der menschlichen Gemeinschaft. Inmitten der ungeheuren Fülle des Wirklichen ist doch offenbar der Mensch ein recht geringfügiges Ding, ein Lebewesen von ziemlich gebrechlicher Verfassung, nicht mehr sicher wie das Tier, verletzlich und gefährdet, ein Wesen, das sich notwendig ein „Gehäuse“ baut in Sitte

17

und Institution. Der Mensch ist offenbar eine Unterart in der Art der Lebewesen, eine Region für sich. Jede „Region“ von Seiendem, die Dinge gleichen Wesens umspannt, hat ihre eigene, unverwechselbare Seinsweise, die sich von der Seinsweise anderer Dingbereiche unterscheidet: Pflanzen sind, was und wie sie sind, anders als Steine, und diese anders als Tiere, und diese anders als Zahlen und so weiter. Das Sein des Seienden differenziert sich nach mannigfaltigen Dimensionen unterschiedlicher Seinsweisen; eine Region umfaßt solches, was in der Art und Weise, zu sein, gleichförmig ist; sie hat einen und denselben „ontologischen Stil“ in allen ihren einzelnen Exemplaren. Die Klärung und Fixierung des jeweiligen Seinsgepräges eines Dingbereichs, einer Region, und die Formulierung der geeigneten Grundbegriffe dieser Region ist jeweils Aufgabe einer „regionalen Ontologie“. Unbestreitbar bleibt es ein zentrales Anliegen der Philosophie, den allgemeinen und ursprünglichen Sinn von „Sein überhaupt“ zu erhellen; als allgemeine Metaphysik wird sie immer den besonderen ontologischen „Disziplinen“, die es mit den jeweilig verschiedenen Seinsweisen der Grundbereiche zu tun haben, vorgeordnet bleiben müssen; ja sogar werden die Bereiche ihre wesentliche Durchsichtigkeit erst gewinnen können von der prinzipiellen Auslegung des Seienden als solchen her, gesetzt [im Vorlesungstyposkript gestr.: Heideggers Wort mag Geltung haben], daß alle „regionalen Ontologien“ solange „blind“ sind, als sie eben nicht verwurzelt werden in einer Interpretation des Sinnes von Sein schlechthin.

Die Frage nach dem Menschen, bzw. nach seiner Sozialität, ist, wie es den Anschein hat, eine regional besonderte, – eine spezielle ontologische Fragestellung nach einem Teilgebiet der Wirklichkeit, einem Teilgebiet, das sich durch eine ganz eigentümliche und eigenständige Seinsweise auszeichnet, die es abscheidet von den Seinsverfassungen aller anderen Gebiete. Wenn wir angeben sollen, worin denn nun die ontologische Besonderheit des Menschseins liege, wie und in welcher Weise es vom Sein des Tieres, des Lebewesens überhaupt verschieden sei, geraten wir schnell in Verlegenheit. Es ist ein weiter und mühsamer Weg von der dunklen Ahnung um die Unableitbarkeit des Menschen vom Tierreich bis zur klaren, begriffshellen Einsicht. Auf diesem Wege eine Strecke weit wenigstens zu gehen, ist die Absicht dieser Vorlesung. Wie weit wir kommen, hängt davon ab, ob es gelingt,  
 18 die Seinsverfassung des Menschen gegen die Vorurteile in den Blick zu bringen, die uns alltäglich beirren. Diese „Vorurteile“ liegen gleichsam in zwei Ebenen. Einmal sind es die Selbstdeutungen, die als Moment zu jeder faktischen menschlichen Gemeinschaft gehören. Wir können sie nicht beiseite lassen, wenn wir die Gemeinschaftsstrukturen betrachten; wir können nicht *sine ira et studio* sie untersuchen und beschreiben, denn sie sind ja das lebendige Innere, der Geist einer Gemeinschaft. In der Sphäre des menschlichen Selbstverhaltens ist nicht eine untersuchende Einstellung möglich

wie gegenüber vorhandenen Naturdingen; deren Sein ist fertig und kann in seiner Fertigkeit, in seinem Vorliegen erforscht und erhellt werden, ohne daß „Meinungen“, „Ansichten“, „Vorurteile“, die über jene Dinge bestehen, berücksichtigt werden müßten. Das wahre Verhältnis zum Naturgegenstand ist das objizierende objektive [die beiden vorherigen Wörter handschriftlich im Typoskript der Vorlesung hinzugefügt] Wissen. Auch das Wissen ist Stückwerk, es ist unvollständig; aber ist doch, soweit es eben reicht, ein solcher Bezug, der andere Bezüge des bloßen Meinens und Währens zunichte macht. Der Wahn ist für das Sein des Naturdinges selber nicht konstitutiv. Wohl aber ist es die wahnhaftige Selbstdeutung einer Gemeinschaft. Das Sein dieser Gemeinschaft wird durch das Wähnen mitbestimmt. Und es gibt mehr menschliche Gemeinschaften, die Wahn zu ihrer Grundlage haben, als solche, in denen das Licht des delphischen Imperativs „Erkenne dich selbst“ leuchtet.

Die gewichtigeren Vorurteile aber liegen in einer viel tieferen Schicht. Wir wiesen schon darauf hin, daß der Mensch, um sich selbst bekümmert, sich zwar das nächste und am meisten angehende Wesen ist, – daß er aber „ontologisch“, d. h. in der Weise der seinsbegrifflichen Auslegung, sich das fernste Wesen ist: verstehend lebt er von sich weg, auf die Dinge zu, und nur im Rücklauf von den fremden Dingen und verhaftet den Denkmitteln, die er in der Explikation der Dinge ausgebildet hat, kommt er wieder auf sich selbst zurück. Er ist für sich die ontologische Verlegenheit schlechthin. Das verstehende Lebewesen, das die Seinsweisen aller fremden Dinge versteht und sie im Geschichtsgang der metaphysischen Philosophie in Begriffen, den sogenannten „Kategorien“ zu fixieren verstand, hat es immer noch nicht zu einer hinreichenden Klärung seiner eigenen Seinsweise gebracht; der Mensch ist sich immer noch ein Labyrinth. Das Verstehen versteht sich nicht selbst; durch die „Selbstverständlichkeit“ seiner Funktion ist es sich selber gleichsam entzogen. Im Gleichnis gesprochen: der Fisch weiß nichts von seiner Natur, ein Wassertier zu sein; er kennt nicht das Medium, worin er lebt, und kennt deswegen nicht sein eigenes Wesen.

Wenn in der Tat der Mensch gerade durch seine Selbstvertrautheit sich entzogen, ja sogar sich selbst entfremdet ist, weil er sich allzu sorglos aus den ontologischen Vorbildern des von ihm verstandenen fremden Seienden her interpretiert, dann ist es mit der vorhin skizzierten „regionalen Ontologie“ nicht eine einfache Sache. Vorhin hatten wir, – harmlos, – den Bereich des Menschen als eine Region *neben* anderen Regionen aufgeführt. Wir hatten dabei aus einem utopischen Standort gesprochen. Denn wo in aller Welt haben wir jemals jenen Überblick über die Grundbezirke des Seienden, der uns ein *Nebeneinander* von Mensch und Tier und Baum und Stein zeigte? Solche Überschau ist vielleicht nur dem Gotte möglich; dem Menschen ist sie versagt: er sieht nur aus seiner Perspektive das Ganze des Seienden – |

und das Auge seines Verstehens hat seinen „blinden Fleck“ dort, wo er sich selbst zu fassen sucht. Die unausgetragene Spannung zwischen ihm selbst und den Dingen, die er nicht ist, beunruhigt in vielfältigen Graden der Intensität das ontologische Denken der überlieferten Metaphysik.

Ein tiefgehender Unterschied zwischen Mensch und allen anderen Dingen ist seit je behauptet worden, aber gerade die Art, wie er bestimmt wurde, zeigt deutlicher und schärfer noch, daß diese Unterscheidung sich auf dem Boden einer „Nivellierung wider Willen“ bewegt. Denn die Besonderheit des Menschenwesens wurde gleichsam in „Charakteren“ und „Qualitäten“ fixiert: der Mensch ist kein Tier, aber bleibt das „*animal rationale*“; das Auszeichnende der Vernunft wird der tierischen Grundlage nur aufgestockt; er ist nicht vergänglich wie sonst alle anderen Dinge, er hat eine „unsterbliche Seele“, sagt man, – aber diese angebliche Unsterblichkeit blieb insofern unterbestimmt, als die Seinscharaktere der vergänglichen Dinge damit nur überlagert wurden. Die Seinsweise des Menschen wurde nicht im ganzen aus der behaupteten Unsterblichkeit entwickelt; der Mensch gilt als ein „freies Wesen“, aber seine Freiheit besteht zusammen mit einem Unterbau vegetativ-animalischer Natürlichkeit. Irgendwie wirken alle diese Versuche, durch einen besonderen auszeichnenden Charakter den Menschen ontologisch von den anderen Dingen insgesamt unterscheiden zu wollen, verunglückt. Ein Hund, der rechnet und als Schaunummer im Variété auftritt, bleibt nach wie vor ein Hund, – und ein „animal“, das die prächtige und respektable „Eigenschaft“ der Ratio hat, ist trotz allem ein Tier. Es ist nur eine offene Frage, ob „Vernunft“ und „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“, massiv gesprochen, *Vorzüge* des Menschen sind – oder ob dergleichen grundsätzlich und wesenhaft aus der Seinsverfassung der menschlichen Weltoffenheit erst wirklich zu begreifen sind. Wenn auch die traditionellen Versuche, die Einzigartigkeit des Menschen zu begründen, gescheitert sind, so bleibt doch das Problem immer in einer brennenden Schärfe wach und erregend. Für die überkommene Metaphysik ist das Menschenland nicht irgendeine kleine Ecke im Kosmos, eine Unterart der Säugetiere, eine spezielle hochentwickelte Sorte von intelligenten Affen, – nicht ein verlorener Winkel, nicht, wie Nietzsche es einmal drastisch formulierte: eine mikrobeähnliche Milbe auf dem Schimmelüberzug eines winzigen Wandelsterns des „in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls“ (F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSW, München 1980, Bd. 1, S. 875); für die Metaphysik ist nicht der naturwissenschaftliche moderne Aspekt leitend; der Mensch ist für sie ein bedeutsamer Grundbereich des Wirklichen. Mensch – Welt und Gott sind die zentralen Themen der „*metaphysica specialis*“. Zwischen Gott und die Allheit aller anderen Dinge gestellt, wird die Bedeutung des Menschen unendlich. Das ist aber nicht nur eine Folge der christlichen Religion, welche

dem Menschentum diesen großen Akzent gab und die Weltschöpfung deutete als ausgerichtet auf den Menschen: „in ihm hat Gott die Welt geliebt“, um seinetwillen schuf er Tag und Nacht, Himmel und Erde, Land und Meer und jegliches Getier und Gewächs. Der Einbruch der christlichen Religion in die antike Welt hat ein Motiv gesteigert und überhöht noch, das bereits dort erwacht war: *psyche pos panta*, „in gewisser Weise ist die Seele alles“ (Aristoteles, *De Anima*, 431b21). Die Differenz, die aufklafft zwischen dem Menschen und den anderen Seienden, beunruhigt immer wieder die Philo-  
sophie und gewinnt viele und vielerlei Ausprägungen. 20  
Erinnert sei jetzt bloß an die cartesianische Grundunterscheidung von *res extensa* und *res cogitans*, an Leibnizens Unterschied von Phänomen und Monade, von Reich der Natur und Reich der Geister (oder auch Reich der Gnade), an Kants Unterschied zwischen einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten, zwischen dem Menschen als Glied einer Naturordnung der Erfahrungswelt und dem Menschen als Bürger der intelligiblen Welt, – zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Die Identitätsphilosophie des Deutschen Idealismus war, ebenso wie früher Spinozas Metaphysik des „*deus sive natura*“ in ihrer Einssetzung, in ihrem Andenken des Absoluten, selbst im Abstoß bezogen auf den Unterschied des Reellen und Ideellen, der Natur und der Freiheit. Die damit nur genannten Probleme liegen außerhalb unserer begrenzten thematischen Aufgabe, – aber sie bilden, geschichtlich gesehen, den Hintergrund unserer Frage nach dem Wesen der menschlichen Gemeinschaft; wir sind, ob wir es wollen oder nicht, wissen oder nicht wissen, von dieser Geschichte beeinflusst mit jeder Frage, die wir in diesem Felde stellen; der Mensch ist kein schlichtes, unmittelbar gegebenes „Phänomen“ für uns; – die Art, wie er sich seit Jahrhunderten sieht und wie er sich zu fassen und zu erhaschen suchte, bestimmt unvermeidlich unseren Ansatz; diesem Bann zu entrinnen, wäre, wenn es hoch kommt, überhaupt nur dann möglich, wenn es uns gelänge, in der Auseinandersetzung mit der Geschichte der menschlichen Selbstinterpretation neue Einblicke in die Wesensverfassung des Menschseins zu erarbeiten.

So weitfliegend ist unser Vorhaben nicht. Uns geht es um einen Versuch, ein Problemverständnis zu wecken und zu vertiefen im konkreten Hinblick auf bestimmte Phänomene der sozialen menschlichen Welt, ohne *ausdrücklich* eine solche Untersuchung in eine rein ontologische Erörterung münden zu lassen. Allerdings bildet das Seinsproblem und seine regionale Differenzierung den unausdrücklichen Horizont, in welchem wir uns halten wollen; aber mit so schweren Dingen soll die Vorlesung nicht belastet werden. Wir wenden uns Themen zu, die im Lebenskreis von jedem Einzelnen von uns liegen, – von jedem schon einmal als Frage erlebt, von manchen vielleicht sogar als ein bedrängendes Problem, als Not erfahren. Aber in solcher Zuwendung üben wir eine kritische Vorsicht, wir versuchen vor

allem „Vorentscheidungen“ zu vermeiden, die sich uns nahelegen aus der Tradition. Zu vermeiden suchen heißt allerdings nicht, sie vermeiden können; aber wir wollen nicht in dumpfer und blinder Gedankenlosigkeit aus den Vorgaben der Geschichte nur übernehmen. Eine skeptische, spähend-prüfende Haltung ist es, was wir anstreben. Sie kann sich schon darin äußern, daß wir Fragezeichen setzen, wenn geläufige Schemata sich anbieten und andrängen. Wonach fragen wir, wenn wir nach der menschlichen Gemeinschaft fragen? Ist uns die Bahn einer solchen Frage denn ohnehin klar? Genügt es denn nicht, daß wir einfach bestimmte Phänomene des sozialen Lebens aufzählen, um anschließend an die Untersuchung und Erforschung zu gehen? Und da müssen wir wieder antworten: die Phänomene, um die es sich hier handelt, sind als solche gar nicht erst aufzustöbern oder aus einem Versteck hervorzuziehen, sie machen ja vielfältig die Wirklichkeit unseres tagtäglichen Lebens aus; was aber aufzustöbern und hervorzuziehen ist, ist ihr Unbegriffensein, das sich in pure und plumpe Ver|trautheit verhüllt hat.

21 Der Mensch lebt in Gemeinschaft, in Gemeinschaften der verschiedensten und mannigfaltigsten Art; keiner lebt „allein“ im Sinne von „unbezüglich“; sofern ein Mensch überhaupt ist, ist er schon aufgetan und aufgebrochen für das Mitdasein der Mitmenschen; er ist nie und niemals ein in sich verschlossenes, abgekapseltes „Subjekt“; Verschlossenheit als menschlicher Charakterzug, der der Schwermut nahe ist, ist vielmehr eine Modifikation des Miteinanderseins. Jeder ist Mitmensch, ob er will oder nicht, und als Mitmensch ist er der Andere des Anderen. Aber es bleibt eine erst noch zu erörternde Sache, ob die Gemeinschaft begriffen werden kann im Ausgang von der Mitmenschlichkeit, also im Ausgang von einem Wesenszug des Einzelmenschen. Geht nicht eher die Gemeinschaft den einzelnen Mitgliedern voraus, derart, daß sie jene in ihre Einzelheit und Gliedschaft entläßt? Oder ist auch diese ganze beliebte Antithetik, die bald den Vorrang des Einzelnen, bald den Vorrang der Gemeinschaft behauptet, unangemessen, weil sie mit Vorstellungen von „Ganzem“ und „Teil“ operiert, die ihre Ausweisung und ihre Gültigkeit bei solchem Seienden haben, dessen Seinsart prinzipiell von der des Menschen verschieden ist? Verbirgt sich in jenem alten Streit nicht ein Streit über den Vorrang des mechanischen oder des organischen Denkens? Wird hier die Sozialität nicht entweder am Modell des Sandhaufens oder an dem des Bienenstocks orientiert? Ferner finden wir doch Gemeinschaftsformen vor, in die man hineingeboren wird, die man sich nicht wählt; wie man seine Eltern nicht aussuchen kann, so auch nicht seine Sippe, seinen Stamm, sein Volk. Was sind diese „biologischen Verbände“ aber? Reicht die biologische Auffassung aus, die von den elementaren Formen von Pflanze zum Tier und schließlich zum Menschen aufsteigt – und gerade in solchem „Aufsteigen“ ihn niederzieht in das, was er angeblich überhören soll? Was ist überhaupt der wahre Sinn von dem geschachtelten

Ineinander immer größerer Lebenskreise und Sozialverbände? Ist das räumliche Bild von „Nähe“ und „Ferne“ am Ende nicht irreführend? Muß nicht Nähe und Ferne ganz anders verstanden werden, wenn sie einen „mitemenschlichen“ Sinn haben? Das Miteinandersein, das zwischen Mensch und Mensch waltet, – ist dies toto genere verschieden von der Art und Weise, wie Menschen mit anderem Lebendigen verstehend zusammen sind? Sind Beziehungen zwischen Menschen und Tieren, z.B. Haustieren, eine abgeschwächte und stumme Abart der Freundschaft – oder ist die Sympathie, die das Lebendige verbindet, etwas wesentlich anderes als die zwischenmenschliche Sympathie? Darauf kann man nicht sofort antworten, denn die Frage ist so zu plump und unentwickelt gestellt; es gilt erst, sie zu differenzieren, „auszuarbeiten“.

Weiterhin kann man so geradezu fragen: hat der Mensch „Gemeinschaft“ nur mit seinesgleichen? Gleich und Gleich gesellt sich gern; aber die Quelle aller Menschenkinder ist doch die Liebe zwischen Mann und Frau. Aber gibt es etwas, könnte man mit Zarathustra fragen, was sich fremder wäre als Mann und Weib? (vgl. F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Von den drei Bösen, KSW, München 1980, Bd. 4, S. 237) Und ist nicht diese Fremdheit das große Geheimnis der Anziehung der Geschlechter? Es ist höchst ungewiß, ob man je damit auskommt, die menschliche Liebe, als die Urzelle aller Gemeinschaft, im biologischen Aspekt nur zu betrachten. Ist die „Liebe“ ein romantisches Thema, das nicht einer ernsthaften philosophischen Frage zugänglich ist? Sie ist vielleicht ernster, als die frivolen Witzlinge glauben; man darf sie allerdings nicht verwechseln mit den kleinen Gefühlchen, die einen ab und zu im Spielfeld des Reizes anwandeln; sie steht immer in der Nachbarschaft des Todes, ja ist am Ende die innigste Weise, wie der Mensch um seine Sterblichkeit und zugleich Unsterblichkeit weiß. Wenn aber die Liebe einen inneren Sinnbezug hat zum Tode, so steht ja der Tod als sinngebende Macht in die menschliche Gemeinschaft herein; Gemeinschaft ist vielleicht nicht nur ein Bund der Lebenden, nicht nur ein Miteinandersein von Zeitgenossen; Gemeinschaft ist auch zwischen den Lebenden und Toten, den Gegenwärtigen und den Ahnen – und auch den Ungeborenen, den Künftigen. Alle Vorsorge, Arbeit, Staatsgründung bezieht sich auf den Horizont der Zukunft, aber nicht einen leeren und unbestimmten, sondern auf den erfüllten erhoffter Nachkommen. Der große Staatsmann wird nicht bewegt von der Nächstenliebe, ihn treibt die Fernstenliebe; er lebt in der Zwiesprache mit den künftigen Geschlechtern. Wenn dies nicht bloße Phrasen sind einer Schönrednerie, die den Eigennutz und den Machthunger verbrämen, – wenn der wahre Staatsmann nicht bloß an das allgemeine „gegenwärtige“ Wohl der lebenden Generation seines Volkes denkt, wenn er hinausorgt ins Künftige, dann ist hier doch wohl eine ganz seltsame Form der Gemeinschaft gegeben: zwischen einem Men-

22

schentum, das gegenwärtig existiert, und einem überhaupt noch nicht existenten. Gibt es hier auch die Struktur der Umkehrung, daß der Andere der Andere meiner selbst ist? Und weiter ist zu fragen, ob denn solche merkwürdigen Formen nur Abwandlungen, Modifikationen sind. Ist die Gemeinschaft, die in der Pietät die Lebenden mit den Toten verbindet oder in der politischen Tat den Lebenden mit dem ungeborenen Geschlecht der Zukunft, ein „Randphänomen“, ein Phänomen, zu dessen Verständnis ein Rückgang auf die Normalform der Gemeinschaft zwischen Lebenden notwendig ist? Oder könnte es am Ende sein, daß Lebende nur deswegen füreinander und miteinander und gegeneinander zu sein vermögen, weil die kurze Spanne ihres gleichzeitigen Anwesens ihren Sinn aus den Bezirken der Abwesenden erhält? In der Pietät gegen die Toten wurde der Mensch erstmals Mensch, erfuhr er das Leben als Leben. Nicht ist die Sage umsonst, daß es der Opfertod von Heroen und Königen war, welcher Städte begründete. Und endlich noch eine Frage: Kann eine Gemeinschaft, eine Stadt, ein Staat bestehen gleichsam als ein Relationengefüge zwischen Menschen, mögen es Lebende oder auch Abgestorbene sein? Wir aufgeklärten Leute des XX. Jahrhunderts werden diese Frage rasch bejahen, sie sogar als eine ganz und gar überflüssige und nichtssagende Frage ansehen. Menschliche Gemeinschaft ist nichts anderes als Gemeinschaft, Verbindung, Bündnis zwischen Menschen, – weiter nichts. Hat hier die Aufklärung recht? Oder kommen anfänglich die Menschen primär überein in dem, was sie *verehren*? Ist der Drang, anzubeten, ein sozialer Faktor ersten Ranges? Sind die ursprünglichen Gemeinden nicht die Gemeinden eines Gottes? Mythen und Sagen und Heilige Schriften erzählen, daß die Götter den Menschen die Ehe gelehrt, das Feuer des Herdes, die Sitte und die Kunstfertigkeiten. Die ungeheuerere, gar nie zu überschätzende Bedeutung der Religion, – weil man nicht groß genug von ihr denken kann, – hat mehr Städte und Menschenbünde gegründet als alle Kriegshelden. Gehört also das Verhalten zum Göttlichen wesentlich mit in das soziale Urphänomen? Ist es einer der *stiftenden* Faktoren, – oder kommt eben Religion unter | anderen Arten des menschlichen Benehmens vor? Ist sie eine soziale Tatsache, letztlich zufällig, kontingent? Eine Reihe von Phänomenen haben wir genannt: „Mitmensch“, Einzelner, Verband, Mitsein mit Tieren, die Liebe, der Tod, die staatsmännische Tat, die Vorsorge, die Arbeit, die Pietät, die Religion.

Die Aufzählung ist keineswegs vollständig, es fehlen noch ganz entscheidende Titel, wie z.B. die Sprache, das Recht, die Kunst, die Wissenschaft und auch die Philosophie. Mit einer Aufzählung, und wäre sie noch so reichhaltig, ist aber zunächst gar nichts gewonnen. Nur auf die Durchdringung der Phänomene kommt es an, – auf eine Einsicht in ihre Seinsweise, ihre genuine Verfassung. Bei dem rohen und unzulänglichen Katalog springt, auch bei einem oberflächlichen Hinblick, uns sofort ein merkwür-

diger Unterschied in die Augen. Die soziale Welt ist offensichtlich durch einen merkwürdigen Unterschied aufgespalten. Da gibt es Dinge wie die Sexualität und andererseits die Ehe; die Blutsverwandtschaft und andererseits die Familie; die Sippe, das Volk und andererseits den Staat, die Polis; es gibt Dinge im Sozialbereich, die *gegeben* scheinen, unableitbar, vorhanden wie elementare Tatsachen der Natur, – und dann auf der anderen Seite „Gebilde“, die der Mensch selbst hervorgebracht hat, die er geschaffen hat, – die nicht ohne ihn und seine Aktion bestehen. Man ist geneigt, zuzugeben, daß eben im Felde des Sozialen „Tatsachen“ und „Tathandlungen“, Gegebenheiten der Natur und Aktionen der Freiheit vorkommen und jeweils miteinander verspannt sind. Die beiden Seiten verhalten sich etwa wie „Stoff“ und „Form“; die Sexualität als biologisches Datum wird durch den freien Entschluß zweier Menschen von einer geistigen Sinngestalt überformt und wird so zur Ehe. Die Sozialphilosophie operiert seit langem schon mit diesem Schema von „Stoff“ und „Form“, von „Natur“ und „Freiheit“, von „Sinnlichkeit“ und „Geist“, um die zweideutig schillernde Seinsverfassung der Sozialphänomene begrifflich explikabel zu machen. Das unausdrückliche Modell dieser Versuche ist aber vorwiegend der Unterschied von Dingen, die von Natur aus da sind, von Natur sind, was sie sind, wie Berge, Sterne, Bäume, Käfer, Menschen, und andererseits Dingen, die *durch* menschliches Wirken und Handeln und Sinngeben eine Sinngestalt gewinnen, wie wenn das Erz zur Bildsäule und das Holz zum Tisch wird. Naturdinge und Kunst Dinge in ihrem Unterschied und auch in ihrer Bezüglichkeit bilden das große Thema schon der platonisch-aristotelischen Ontologie. Was aber dort noch ein echtes Problem war, ist inzwischen längst in einen handlichen und überall anwendbaren Allerweltsunterschied ausgewalzt und vernutzt worden. Aber selbst wenn man die ontologische Problematik der Differenz von Naturding und Kunst Ding erneut verlebendigen wollte, so wären doch diese Kategorien unzulänglich, um uns ein Wesensverständnis des menschlichen Miteinanderseins aufzuschließen. Nie kann vom „Kunst Ding“ aus die Gemeinschaft in ihrer Seinsstruktur durchsichtig gemacht werden: denn Kunst Dinge kann es überhaupt nur geben auf dem Boden von Gemeinschaft. Sie ist ein viel ursprünglicheres Phänomen. Vorerst ist das eine Behauptung. *Mehr* daraus zu machen, ist ein Geschäft, bei dem es uns gehen mag wie dem Fisch: wir werden wohl lange auf dem Trockenen zappeln. |

24

\* \* \*

Das Selbstgefühl des modernen Menschen – tiefe Zweideutigkeit aller anthropologischen Tatsachen. Das Feld der Gesellschaftsgebilde: ein Bereich unbedingter Veränderlichkeit? Der entzauberte Mensch. Areligiöse und metaphysik-

freie Sicht der Sozialphänomene: Machbarkeit, Faktizität und Zufälligkeit der „Institutionen“? Desillusionierte Bewußtheit als wahrheitsgemäßerer Zugang zu den Phänomenen der Gemeinschaft? Sozialwelt: ein Inbegriff menschlicher Relationen? Frage nach „Tatsächlichkeit“ und Umfang der sozialen Phänomene – ein offenes Problem? Das gemeinsame Wohnen im Raum der Wahrheit: Offenheit für das Übermenschliche und die Reduktion der sozialen Phänomene. Die antike und moderne Sophistik: Operativer Gebrauch metaphysischer Distinktionen im Kampf gegen die Metaphysik. – Spekulative Betrachtung der Phänomene. Dunkler und undurchsichtiger Charakter der „Tatsächlichkeit“ der sozialen Tatsachen – gängiger Unterschied von Real- und Idealfaktoren: nichtig. Problemhaftigkeit des Sozialen, zweideutiger Realitätsbegriff. Vagheit und Unbestimmtheit menschlicher Gemeinschaft. Das Allgemeine der Polis, die politische Existenzweise und die Sprache. Sokrates: die Stadt, nicht die Bäume lehren.

— 3 —

Zum Selbstgefühl des modernen Menschen [im Vorlesungs-Typoskript: zum menschlichen Selbstgefühl, gestrichen] gehört ein nicht geringer Stolz auf die extreme Bewußtheit unseres Lebens. Man mag vielleicht sagen, frühere Geschlechter hätten aus einer reicheren substantiellen Kraft gelebt, machtvollere Leidenschaften hätten sie durchstürmt, in ihrem Haß und in ihrer Sympathie wäre mehr „Unmittelbarkeit“ und weniger „Reflexion“ gewesen, – ja sogar wenn man einräumt eine Vitalschwäche unserer Empfindungen und Strebungen, so ist man doch irgendwie noch „stolz“ auf das intellektuelle Raffinement unserer Lebenshaltung, auf die technische Perfektion der Apparatur. Das Problem der Zivilisation ist komplex geworden; die Diskussion hält sich nicht mehr in simplen Antithesen; man ist weder „naiv“ genug, an einen Progreß der Menschheit als Menschheit zu glauben, noch romantisch genug, in der technischen Zivilisation eine „Entartung“, ein „Unheil“ zu sehen. Die Akzente liegen für uns nicht mehr so sicher fest. Wir haben ein Gespür bekommen für die tiefe Zweideutigkeit aller anthropologischen Tatsachen. „Dekadenz“ z.B. ist uns nicht nur eine morbide Auflösungserscheinung; wir haben auch die eminent positive Bedeutung der Dekadenz sehen gelernt, – und dies nicht zuletzt durch Nietzsche selbst, der immer wieder um das Dekadenzproblem kreiste. Gerade seine Stellungnahme ist ein Schulbeispiel für das Versagen rein biologisch orientierter Kategorien und für den Zwang, sie durch konträre zu ergänzen, um die Ambivalenz dieses Phänomens sichtbar zu machen. Auch Krankheit, Leiden, Verfall kann schöpferisch werden, auch biologische Schwäche zu einer Intensitätserfahrung des Daseins gelangen, die einer robusten Gesundheit nie möglich ist. Man wird sensitiv, ironisch, skeptisch, man gewinnt den Sinn für die feinen Schauder, die leisen Zwischentöne, den sublimen Reiz