

Walter Schweidler

Aus ihr erfahren wir den Unterschied von „vorbei“ und „nie gewesen“. Womöglich ist sie es sogar, woher wir kommen und wohin wir gehen – gesetzt, es gelingt, uns zu ihr umzuwenden.

In vielfältigen Annäherungen versucht dieses Buch der inneren Bewegung dieses Gedankens auch formal zu entsprechen.

Wiedergeburt

VERLAG KARL ALBER



Walter Schweidler

Wiedergeburt

VERLAG KARL ALBER 

Walter Schweidler

WIEDER- GEBURT

Verlag Karl Alber Freiburg / München



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Hermann und Marianne Straniak Stiftung

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Typographie: Maren Stallmann
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49175-1

Barbara

I.

DIE UR-
SITUATION

1.

Was geschieht, wenn uns ein philosophischer Gedanke ergreift? Mit dieser Frage versetzen wir uns in die Ursituation des Philosophierens, in der es mit dem, worauf es sich bezieht, eins ist. Wenn wir philosophisch sagen könnten, was in dem Augenblick geschieht, in dem wir einen philosophischen Gedanken verstehen und als wahr annehmen, dann hätte sich das Denken in uns selbst eingeholt, wären Denker, Denken und Gedachtes identisch geworden und würde sich die Einsicht, die alle philosophischen Wahrheiten miteinander verbindet, beim Einsehen selbst einsehen. Wir würden dann die gesamte Philosophiegeschichte entschlüsselt haben, denn wir wüssten ja, inwiefern jede einzelne philosophische Wahrheit dieses Geschehen der Annahme des sie ausdrückenden Gedankens in uns bewirkt. Alle je gedachten Wahrheiten müssten per definitionem in diese übersetzbar sein. Die spezifisch philosophische Weise, die Machtergreifung eines philosophischen Gedankens in uns zu beschreiben, müsste somit auch den Schlüssel der Unterscheidung zwischen allen wahren und falschen philosophischen Sätzen beinhalten. Daher wäre das Philosophieren mit dieser Einsicht auch an sein Ende gelangt, denn jeder künftige philosophische Gedanke könnte nur darauf gerichtet sein, dasjenige auszudrücken, was wir in der Einsicht in das Geschehen, durch welches er unsere Annahme findet, beschrieben haben. – Das heißt, mit der Frage nach der Ursituation haben wir uns in dasjenige versetzt, wovon die Logik des Philosophierens getragen wird und das doch zugleich den Inbegriff des in ihm Unfassbaren bezeichnet. Die Frage ist unbeantwortbar, es ist unsinnig, sie zu stellen; aber ihre Unbeantwortbarkeit und ihre Unsinnigkeit deuten genau auf dasjenige hin, umgrenzen es in gewisser Weise ganz präzise, wodurch unser Philosophieren lebt. Es ist etwa so, wie wenn man, um zu erfahren, wie man leben soll, die Frage stellte, was man tun müsse, damit »alles gut geht«. Wenn es auf diese Frage eine Antwort gäbe, dann wären alle Lebensprobleme gelöst und genau das erreicht, was man auf der Suche nach dem Sinn des Lebens erreichen kann, aber sie markiert eben präzise den Inbegriff desjenigen, was unserem Wollen seinen sinnstiftenden Horizont gibt, was wir aber wesentlich nicht wollen können. – Was geschieht, wenn uns ein philosophischer Gedanke ergreift? Es gibt keine präzisere Formulierung der Frage nach dem Inbegriff der philosophischen Wahrheit als diese Markierung der unfassbaren Ursituation. Was wir in der Philosophie wissen können und das Nichtwissenkönnen dessen, wodurch uns philosophisch erlaubt ist, etwas zu wissen, hängen aufs engste zusammen. Der Inbegriff der Wahrheit und die philosophische Unfassbarkeit der Ursituation des Philosophierens sind sozusagen wie zwei Seiten eines Blattes, die, weil das Blatt ein Blatt ist, weder verschmolzen noch getrennt werden können. Wir können ihnen nur im Umblättern Genüge tun. Schauen wir also auf die Rückseite!

2.

Was ist das Eigentümliche der Situation, in der sich ein philosophischer Gedanke in uns durchsetzt? Wir müssen die unbeantwortbare Frage nach der Ursituation des Philosophierens erneut und wieder stellen, und zwar in dem Sinne, wie man ein Wild »stellt«, das heißt, wir müssen die Verschämtheit, die uns überkommt, wenn wir diese Frage als unsinnig und unbeantwortbar empfinden, als Erfolg einer beziehungsweise einer sie bestimmenden Macht betrachten, welche darauf gerichtet ist, uns von ihr abzubringen und uns dazu zu bringen, sie gewissermaßen in Ruhe zu lassen. Wir haben jedoch gar keinen Anlass, uns dem Vorurteil zu beugen, es gäbe nur eine einzige Art von Fragen. Es gibt keinen absoluten Maßstab dessen, was eine Frage zur Frage macht und es gibt demgemäß auch keinen absoluten Maßstab von Unsinn und Unbeantwortbarkeit. Es ist gerade kennzeichnend für die eigentümliche Macht philosophischer Gedanken, dass sie sich in uns durchsetzen, indem sie uns von ihrer Eigenart ablenken. Diese Ablenkung ist schon dadurch und darin wesentlich Ablenkung, dass sie nicht erst der Erwartung, die wir an eine mögliche Antwort richten, sondern schon und primär dem Verständnis innewohnt, das wir von der Art der Frage haben. Worin besteht das Eigentümliche der Situation, in der ein philosophischer Gedanke sich in uns durchsetzt? In dieser gestelzten Form erweckt die Frage den Anschein, eine Frage nach Art der Wissenschaften zu sein, so als ginge es in der Antwort darum, Kriterien zu formulieren, die es erlauben, alle Einzelfälle philosophischer Einsicht unter einen Allgemeinbegriff zu subsumieren oder mittels einer Formel auf eine ihnen innewohnende Struktur zu reduzieren, so wie man etwa den Begriff »Wasser« durch eine bestimmte Molekularkonstellation definieren und ersetzen kann. Aber es gibt sehr wohl Arten des Fragens, denen ein ganz anderes Verhältnis zur Möglichkeit des Antwortens eigentümlich ist. – Was geschieht mit uns durch einen philosophischen Gedanken, der sich in uns durchsetzt? Möglicherweise ist die Frage gar nicht vollständig und verlangt sie die Gegenfrage: »Welcher?« Die Frage wäre demnach eher so zu betrachten wie wenn wir etwa fragen: »Was geschieht mit uns durch eine neue Entdeckung, die wir gemacht haben?« Darauf kann man nicht antworten, indem man eine Formel angibt, die zusammenfasst, was allen Entdeckungen gemeinsam ist und womöglich ihre Wirkungen auf den Menschen erklärt. Man kann beschreiben, was etwa der Computer oder das Auto aus der Gesellschaft gemacht haben, in der sie entwickelt und die ihnen zugrundeliegenden Entdeckungen gemacht wurden, man kann wohl eine Art Phänomenologie der kulturellen Codierung technischer Innovationen entwerfen, aber wie speziell oder umfassend eine solche Darstellung auch ausfallen mag, wesentlich für die Eigenart dessen, was in ihr zur Sprache kommen wird, ist die gegenüber der naturwissenschaftlichen deutlich unterschiedene Einstellung zur Frage. Es kommt uns nicht auf

eine Kausalerklärung an, mit der wir ein Phänomen vereinheitlichen und enträtseln könnten, sondern auf den verstehenden Nachvollzug dessen, was aus uns durch etwas geworden ist, dessen Eigenart wir nicht zugunsten von etwas weniger Eigenartigem auflösen können noch wollen. Im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Frage, die vielleicht einem Staunen entspringt, aber doch darauf zielt, es zu überwinden, ist die Frage hier eher eine Weise, dem Staunen Ausdruck zu verleihen, also eine Form des Staunens selbst. Das philosophische Fragen wäre nicht diskreditiert, wenn es sich als eines erweisen sollte, das mit dem Staunen nicht nur beginnt, sondern auch endet, es also bekräftigt und, wie Merleau-Ponty sagt,¹ darauf gerichtet ist, uns nicht über die Dinge, sondern mit ihnen zu wundern. Wenn das Schaudern »der Menschheit bestes Teil« ist,² dann muss das Philosophieren nicht in der Überwindung, sondern kann es auch in der Kultivierung von Unfassbarem bestehen. Philosophieren ist dann ein Arbeiten an der Frage; die Grenze zwischen Frage und Antwort wird im Philosophieren erst gezogen, wie die zwischen Zukunft und Gewesenem im Leben. – Was mit uns durch einen philosophischen Gedanken geschieht, der uns ergreift, zeigt sich dort, wo wir uns mit dem zu identifizieren gezwungen sind, was wir an uns nicht fassen können. Wo das Wundern und Staunen über uns mit unserer Beschreibung unser selbst in eins fällt, dort sind wir der Ursituation des Philosophierens wieder so nahe wie möglich. Wo ist dies der Fall? Wo kultivieren wir das, was wir an uns nicht fassen können? Wir tun es exemplarisch in dem Augenblick, in dem uns das, was wir als unser Fenster zur Welt betrachteten, zum Spiegel wird. Das geschieht, wenn uns aufgeht, dass wir die Dinge der Welt von dem Bild nicht trennen können, durch das sie uns erscheinen. Es geschieht, wenn uns klar wird, dass wir durch unser Bild der Welt immer auch etwas über uns sagen, und dass die Unfassbarkeit dessen, was wir da über uns sagen, der Preis ist, den wir demjenigen, was wir durch dieses Bild zu fassen vermögen, zahlen müssen, um ihm als ihm selbst begegnen zu dürfen. Wir geben, indem wir erkennen, selbst ein Bild ab, das andere sich von uns machen können und machen werden, wenn sie sich dafür interessieren oder damit auseinanderzusetzen gezwungen sind, wie wir die Welt sehen oder sahen. Wenn uns das klar wird, wenn wir mit dem Gestaltwechsel von Fenster und Spiegel, den unser Weltbild bietet, umzugehen lernen, dann bewegen wir uns in jenem wunderlichen Geschehen, durch welches uns ein philosophischer Gedanke zu erobern vermag.

3.

Was geschieht, wenn uns ein philosophischer Gedanke ergreift? Wir werden von ihm erobert, zu etwas gezwungen. Das gilt nicht nur, wenn wir für ihn einen anderen aufgeben, sondern schon für den Anfang des Philosophierens selbst. Wir sehen im Philosophieren Probleme, wo wir zuvor keine sahen und wo andere keine sehen. Selbst wenn wir alle dazu brächten, dieselben Probleme zu sehen, hätten wir nur den Zwang, der uns bezwungen hat, weitergegeben. Die Probleme, die uns zur Unterwerfung unter den Gedanken zwingen, der uns sie erst sehen lässt, durch den sie also uns sie zu sehen erlauben, sind *daseinsrelativ* auf uns. Sie werden von uns nicht erzeugt, aber es gibt sie als Probleme nur in bezug auf uns und unser Philosophieren. – In gewissem Sinne sind die Probleme und ist das Philosophieren also durch uns *geboren*. Denn was durch unsere Geburt in die Welt gekommen ist, erlaubt dem Philosophieren, indem es zu dem wird, was wir in dem Augenblick, da der philosophische Gedanke uns ergreift, sind, zu sein. Der Gedanke ist ja dadurch, also durch das, was er für das bedeutet, was wir ohne ihn geworden sind, bis wir ihn als uns angemessen und uns zu ihm zwingend entdeckten. – Das heißt nun aber auch nichts anderes, als dass wir uns durch unser Bezwungenwerden durch den Gedanken zu unserer Geburt verhalten und mit ihr auch zu dem, was vor ihr war und von jenseits seiner in unser Dasein hineingeführt hat. Das ist die ganz eigentümliche und entscheidende Leistung des Gedankens. Denn unser Leben als solches führt ja von der Geburt weg. Der Gedanke gehorcht also einer Macht, die, insofern wir von ihm ergriffen werden, schon hinter uns liegen muss, obwohl wir durch unser Leben hindurch auf sie zugehen: einer Macht wie der des Todes. Im Gedanken wenden wir uns auf eine Weise zum Eigentümlichsten und Unteilbarsten an uns zurück, die uns im Bezwingen eines Lebensproblems, ja selbst wenn alle Lebensprobleme gelöst wären, gar nicht fassbar wäre. Im Bezwungenwerden durch das, was uns ganz jenseits war und doch zu uns geführt hat, erhalten wir die uns sonst prinzipiell verwehrte Chance, uns zum Innersten unser selbst zu verhalten.

4.

Könnten wir sagen, was mit uns durch einen philosophischen Gedanken geschieht, der uns bezwingt, dann könnten wir uns zu dem verhalten, wodurch diejenigen, die mit uns von ihm ergriffen werden, mit einander und uns durch unsere Geburt im Innersten verbunden sind. Wenn wir zusätzlich davon ausgehen, dass es zur Natur eines philosophischen Gedankens gehört, dass er beansprucht, uns prinzipiell so zu bezwingen wie jeden anderen, der ihn zu denken fähig ist, dann heißt das, dass wir, wenn wir das sagen könnten, worin der philosophische Gedanke uns, indem er uns bezwingt, mit allen anderen, die er ebenso bezwingt, vereinigt, auch sagen könnten, worin wir mit allen, die ihn zu denken fähig sind, jenseits unserer uns von ihnen allen trennenden Eigenheit vereinigt sind. Insofern das, was uns alle jenseits unserer Eigenheit vereinigt, auch jenseits dessen ansetzen muss, wovon unsere Eigenheit durchgängig getragen ist, nämlich jenseits unseres je eigenen Leibes, würden wir uns dann auch zu demjenigen verhalten, wodurch wir alle, die diesen Gedanken denken können, jenseits unserer Leiber dergestalt vereinigt waren, dass wir uns noch durch unser ganzes Leben hindurch zurück zu ihm verhalten können. Wir könnten uns also zu dem zurück verhalten, wodurch wir vor unserer Geburt miteinander vereinigt und aus dem wir durch diese Geburt in unser je eigenes Leben hinaus zu treten gezwungen gewesen sind. Wir würden uns damit recht eigentlich zum Inbegriff all dessen verhalten, was vor unserer Geburt war. Denn jenseits unserer Leiber, dort also, wohin der Gedanke noch zurück reicht, sind nur wieder Leiber, die vor unserem Leben lebten und ist letztendlich das, was alles Lebendige vor seinem Leben so mit einander verbunden hat, dass es zu seinem je eigenen Leben auseinander treten, sich durch es als es selbst entfalten konnte. Wir würden uns somit zu dem verhalten, wodurch alles Lebendige sowohl als das, was es vor seinem Leben war, umschlossen war als auch wodurch es von allem sonstigen Lebendigen getrennt und unterschieden ist und für immer bleiben wird. – So kommt indirekt doch eine Perspektive auf den Inbegriff dessen, wodurch unser Philosophieren lebt und wovon es uns als dem unfassbaren Grund seiner Machtergreifung in uns ausschließt, auf. Zum Inbegriff dessen, was mit uns durch einen philosophischen Gedanken geschieht, der uns bezwingt, verhalten wir uns durch das, wodurch wir uns zum Inbegriff dessen verhalten, wodurch wir und alle, welche sich zu demselben verhalten können wie wir, vor unserem Leben und wodurch alles Lebendige vor seiner Entfaltung umschlossen war und worin es mitsamt uns seit dieser Entfaltung und als die Gesamtheit des in ihr Entfalteten enthalten ist. Es sind die Grenzen von Raum und Zeit und damit die Grenzen des Alls, die uns, insofern wir uns zu ihnen zu verhalten vermögen oder gezwungen sind, uns zu dem zu verhalten erlauben, wodurch es einem philosophischen Gedanken uns zu bezwingen gelingt. – Wodurch

verhalten wir uns zu den Grenzen des Alls? Bevor wir uns weiter mit der Frage befassen, müssen wir uns ihrer Eigenart erinnern. Wir bewegen uns ja auf dem Feld, auf dem wir die eingestandenermaßen unbeantwortbare Frage nach dem, wodurch es einem philosophischen Gedanken uns zu bezwingen gelingt, gestellt hatten – »gestellt« wie ein Wild. Die Frage, wodurch wir uns zu den Grenzen des Alls zu verhalten vermögen, ist, insofern sie nach Grenzen fragt, die »alles« umschließen, was physisch existiert, eine metaphysische Frage. Metaphysisches Fragen ist, so wie wir uns nun die Perspektive auf es eröffnet haben, paradox: Es ist das Fragen nach dem, das wir sagen könnten, wenn wir sagen könnten, was wir nicht sagen können. Es ist der Versuch, präzise dasjenige zu umgrenzen, was an allem, das es gibt, anders sein müsste, damit wir das Unfassbare in Sprache fassen könnten. Wie verhält alles sich zu dem, was es dadurch ist, dass es nicht anders ist, also zu seinem Nichtanderssein? Würden wir diese Frage für beantwortbar im Sinne der Naturwissenschaft halten, so würde sie uns verwirren. Ihrer Natur werden wir nur gerecht, wenn wir uns, indem wir sie stellen, über sie wundern und sogar ihre Erörterung als Explikation ihrer Wunderlichkeit und also unseres Wunderns darüber verstehen, was sich die Sprache mit uns erlaubt, wenn uns ein philosophischer Gedanke ergreift.

5.

Wodurch verhalten wir uns zu den Grenzen des Alls? Eben durch das, wodurch uns ein philosophischer Gedanke ergreift und worüber wir uns wundern, wenn wir uns selbst als denjenigen gegenüber treten, die das All nicht anders begreifen, als sie es begreifen. In dem Augenblick, in dem wir einräumen, dass uns alles auch anders erscheinen könnte, als es uns erscheint, und in dem wir diese Distanz zu uns selbst in die Begriffe bringen, mit denen wir ein uns beherrschendes »Paradigma«, ein »Weltbild«, eine »Erzählung« oder eine »Ideologie« bannen, erscheint uns ein Inbegriff von Seiendem, der paradoxerweise anders als eben dadurch, dass er uns als einer erscheint, der auch anders hätte erscheinen können, gerade nicht erscheinen könnte. In diesem Augenblick sind wir genau diejenigen, die sich als solche erscheinen, die anders hätten sein können und doch nicht anders gewesen sind. Wir sind in dem wir uns wundern das, worüber wir uns wundern. »So also erscheinen uns die Dinge ...«: Wenn uns unsere Weise, die Dinge zu sehen, im Modus des Wunderns über uns selbst erscheint, dann erscheint uns tatsächlich das, wodurch die Dinge sich zu ihrem Nichtanderssein verhalten und damit das, wodurch alles sich zu seinem Nichtanderssein verhält. So erscheinen uns die Dinge in ihrem Inbegriff, das heißt: so ist Erscheinen, das heißt es, anders können sie nicht erscheinen. So wie sie uns so wie sie uns werden sie anderen so wie sie ihnen erscheinen. Wie sie diesen anderen, das werden wir womöglich nie erfahren, aber was es heißt, dass sie ihnen so wie sie es denn tun, das erfahren wir ein für allemal aus dem, worin es ihnen gelungen ist, uns zu erscheinen. – Und genau das ist es ja, wovon uns das, worüber wir uns, wenn es uns gelingt, uns über unser Bild der Welt zu wundern, wundern, ablenkte, solange wir uns nicht über es wunderten. Der Gegenstand unseres Wunderns, der Inbegriff dessen, was uns als All erschien, erscheint uns unabhängig von uns, sobald wir uns selbst zum Gegenstand unseres Wunderns werden. Es ist den Grenzen des Alls eigentümlich, dass, wenn sie überhaupt erscheinen sollen, sie nicht als Gegenstand von Wissen, sondern von Wissen begrenzendem Wundern erscheinen müssen. Die Richtung, in der wir wissend je zu blicken vermögen, wird uns nie auf die Spur zurückzublicken erlauben, die zu dem blinden Fleck zurückführt, der die Grenzen zieht, die wir innerhalb des unseren Blick umspannenden Horizonts niemals zu überschreiten vermögen. Allerdings gibt es den Rückblick auch nur aufgrund und in dieser Spur, das heißt: Es ist jenen Grenzen auch eigentümlich, dass sie, um als solche erscheinen zu können, die uns nicht im Wissen, sondern nur im Wundern erscheinen können, uns zuerst als solche erscheinen müssen, die wir im Wissen einholen zu können glauben. Das Geschehen, in dem und als das uns erscheint, dass sie nicht dem Wissen, sondern nur dem Wundern erscheinen können, ist auch dasjenige, wodurch sich ein philosophischer Gedanke in uns durchsetzt. Philo-

sophie ist das Erscheinen dessen, was wir an allem, was uns erscheint, nicht wissen, sondern worüber wir uns nur in dem wir uns darüber wundern können. – Wir sind damit eigentlich darauf aufmerksam geworden, dass wir in dem Augenblick, in dem wir einräumen, dass wir die Dinge nur in Form geschichtlich und kulturell bedingter Gedanken zu fassen vermögen, nicht uns selbst oder irgendwelchen Kritikern unser selbst etwas einräumen, sondern ihnen, den Dingen. Es ist nicht die Macht unserer Gedanken, sondern eine uns nicht mehr hintergehbare Macht der Dinge, auf die wir uns berufen, wenn wir unsere eigene kulturelle und geschichtliche Bedingtheit einräumen. Wir räumen den Dingen einen unauflösbaren Rest, einen Spielraum ein, in dem sie uns bewegen, zu werden, was wir in dem und durch das, was wir über die Welt sagen und erfahren können, sind. Wir räumen also eine sich als unser Bild von ihnen zeigende Macht der Dinge ein, wobei dieser Raum uns durch ein Geschehen eröffnet wird, zu dem notwendig eine Bewegung gehört, durch die wir zunächst selbst ganz umgreifen zu können glaubten, was uns allein in der Rückwendung aus ihr zugänglich wird. Wo wir auf uns den geschichtlich distanzierten Blickwinkel einnehmen, werden uns die Dinge in dem sichtbar, was sie aus uns machen, indem sie uns, scheinbar nachgebend, also uns als unserer Umfassung verfügbare erscheinend, in Verhältnisse locken, die nie ganz sind, was sie uns zu sein glauben machen müssen, um werden zu können, was sie und damit wir sind. Insofern ist auch dieser Raum, in dem die Dinge als uns unauflösbare Mächte ineinander spielen, durch uns *geboren*. Es gäbe ihn nicht ohne uns, aber wir haben ihn nicht geschaffen, sondern müssen ihn freigeben.

6.

Warum können die Grenzen des Alls nur als die uns nun bewusst werdende Macht erscheinen, mit der wir zuerst davon abgehalten wurden, uns über die geschichtliche und kulturelle Bedingtheit unseres Weltbildes zu wundern? Hätten wir dem Geschehen, in dem sich ein philosophischer Gedanke in uns durchsetzt, nicht weiter nachgestellt und wären dadurch an den Gestaltwechsel von Fenster zur Welt und Spiegel unseres Bildes von ihr erinnert worden, dann hätten wir die Grenzen des Alls deshalb nicht erfasst, weil wir eben die Macht, die sie zu Grenzen macht, nicht wahrgenommen hätten. Die Grenzen des Alls ziehen sich uns in einem Geschehen, das unser Fragen nicht beantwortet, sondern bezwingt; deshalb werden wir ihrer nur inne, indem wir unser selbst als solcher innerwerden, zu denen es wesentlich gehört, durch etwas bezwungen zu werden, das uns aber wiederum nur dadurch zu bezwingen vermochte, dass wir es zunächst als ein uns Fassbares beherrschen zu können glaubten. – Die Macht, die uns durch unseren Versuch, nach den Grenzen des Alls zu fragen, erscheint, ist selbst paradox konstituiert, weshalb das von ihr getragene metaphysische Fragen ein paradoxes, bis in die es explizierenden Begriffe und Sätze hinein mit sich selbst unverträgliches sein muss. Nicht nur der Ausdruck »Grenzen des Alls«, sondern schon das eine Wort »All« ist ja Zünder einer ganzen Explosion von Denkverirrung und Sprachverwirrung, deren Licht nichtsdestoweniger noch Fenster wie Spiegel unseres Weltzugangs erhellt und beides sowie beider Verknüpfung mit erleuchtet. Als das »All« versuchen wir den Inbegriff dessen zu fassen, wodurch unsere Welt die ist, die sie ist, erheben wir also den Anspruch, die Gesamtheit der Faktoren zu bezeichnen, die unsere Welt ausmachen und rennen damit in das Paradox, diesen Inbegriff als Ansammlung von Dingen, als Summe von Gegenständen und damit selbst als einen einerseits von den restlichen Faktoren getrennten und andererseits ihnen allen innewohnenden, sich gleichsam um jeden von ihnen schlingenden Faktor der Welt denken zu müssen, als eine Grenze, die zur Welt gehört und doch nicht zu ihr gehören kann, weil sie sonst die Welt von demjenigen abgrenzen müsste, was es außer ihr noch gibt und was wir doch mit dem Wort »All« noch mit zu fassen versuchten. Kurz: Was wir als »Welt« oder »Weltall« ansprechen, kann kein Behälter und keine Summe seiner Faktoren sein, und die sein Ganzsein konstituierende Grenze kann nicht das, wodurch seine Faktoren alle umschlossen, sondern nur das sein, wodurch sie voneinander getrennt und an ihrer je unverwechselbaren Stelle in ihr Ganzes eingeordnet sind. Jeder Faktor der Welt ist einmalig und muss somit zu jedem anderen in einer unverwechselbaren Beziehung stehen. Den Inbegriff dieser Beziehungen können wir nicht im Sinne der Zeit als Aneinanderreihung von Weltmomenten fassen, da in jedem Moment viele Faktoren nebeneinander und insoweit unabhängig voneinander da sind. Der Bezug auf das Ganze wird aber auch

durch den Raum nicht hergestellt, weil eine eindeutige räumliche Identifikation aller Faktoren ihre gleichzeitige Überschaubarkeit voraussetzen würde, die allein schon an der Grenze der Lichtgeschwindigkeit scheitert. Das Ganze kann somit nicht die Summe der Weltfaktoren, sondern muss etwas in jedem von ihnen sein, das seine Perspektive mit der aller anderen vereinigt, aber weder Nebeneinander, noch Nacheinander ist: Das Hinzustoßen zu dem, was ohne das Hinzustoßende schon ganz ist und durch es doch erst ganz wird. Das Hinzustoßende setzt Kraft eigenen Rechts eine neue Ordnung, der es sich gleichwohl voll verdankt. – Wie immer wir mit diesem Paradox umzugehen haben werden, im Augenblick müssen wir uns wiederum vor Augen halten, dass wir der ablenkenden Macht, der wir nachstellen, gerade dann nicht auf der Spur bleiben würden, wenn wir glaubten, ihr durch es entkommen zu sein. Unser Fragen bewegt sich, auch und gerade in seiner Wendung auf die Grenzen des Alls, um sich selbst, es stellt sich selbst und die Sprache in Frage, durch die es uns die Konturen dessen nachzeichnen zu können suggeriert, wodurch die Welt, in die wir blicken, umschlossen wird. Wonach wir bislang gefragt haben, sind nicht die Konturen dessen, worauf wir durch unser Fenster zur Welt blicken, auch nicht etwa der Rahmen dieses Fensters, sondern es sind Konturen dessen, wessen wir ansichtig werden, wenn das Fenster sich zum Spiegel wandelt.

7.

Wessen werden wir ansichtig, wenn wir uns selbst als durch die Macht von Gedanken bezwungene, geschichtlich und kulturell bedingte Agenten eines Paradigmas, einer Episteme, eines »Menschentums«, einer »Erzählung« oder einer Ideologie, sagen wir zusammenfassend: eines Weltbildes, wahrnehmen? Nun, wir erblicken unsere Grenzen und haben sie, indem wir sie erblicken, auf eine Weise auch schon überschritten. Das heißt, wir werden eben des Paradoxes ansichtig, in das uns unser Fragen nach den »Grenzen des Alls« verwickelte, wir finden es in unserer eigenen Verfassung aufgehoben wieder. Wir erblicken uns als solche, deren geschichtlich und kulturell geprägter Blick auf die Welt sie in ein Raster einzuordnen erlaubt, welches durch Gemeinschaften von Menschen gebildet wird, die durch die Weise, in der ihnen die Dinge erscheinen, jeweils miteinander verbunden und von den anderen getrennt werden – wobei man dieses Raster sowohl diachronisch als Prozess des Wandels von, als auch synchronisch als kulturelle Differenz zwischen Weltbildern akzentuieren kann. Wir erblicken Konturen der Gliederung des Weltzugangs, Grenzlinien, die sich um und durch in ihrem Weltbild verbundene Gemeinschaften von Menschen quasi schlingen. Insofern wir uns in diesem Raster selbst einen Ort zuweisen müssen, erblicken wir unsere eigene Grenze, akzeptieren wir unsere Bedingtheit und Prägung, räumen wir unsere Zugehörigkeit zu einem Verband ein, den wir nicht geschaffen und nicht gewählt haben; insofern passen wir uns in die Konturen ein, die den Blick auf uns, wie er sich durch den Wechsel des Fensters zum Spiegel aufgetan hat, strukturieren. Aber natürlich sind wir über ihn auch wieder hinaus, insofern unser uns selbst relativierender Standpunkt das Eingeständnis impliziert, dass das Raster, innerhalb dessen wir uns selbst eingeordnet haben, ja ebenfalls »unserem« Weltbild entspringt. Wenn alles, was wir über die Welt sagen können, kulturell und geschichtlich relativ ist, dann relativiert sich diese Behauptung selbst und rennt uns in das Paradox, dass sie, wenn sie stimmt, nur »für uns« gültig ist und also nicht stimmt und dass sie, wenn sie nur in bezug auf sich selbst nicht stimmt, sich widerspricht. So wenig das All ein Behälter sein kann, um den eine zu ihm gehörige Grenze gezogen ist, so wenig können die Verbindungen von Menschen mit gemeinsamem Weltbild in einem Verhältnis des zeitlichen oder räumlichen Nebeneinander gedacht werden. Wie mit der Interpretation der Welt als eines begrenzten Ganzen, so stimmt auch mit der Interpretation unseres Weltbildes als Grenze unseres Weltzugangs etwas nicht. – Was ist zu tun? Nun, wir sollten das Paradox nicht als Hindernis, sondern als Quelle unserer Erkenntnis betrachten, zumal wir diese ja nicht besitzen, sondern letztlich nur auf das Staunenswerte wenden wollen, weshalb es keineswegs unangemessen wäre, wenn wir beim Paradox enden und es nicht etwa auflösen würden. Also, wie die Dinge liegen, können wir die »Grenzen des Alls« nur als

solche denken, jenseits derer noch etwas ist, das gleichwohl durch diese Grenzen negiert, ja überwunden wird. Was folgt daraus? Wenn Grenze als etwas zu denken ist, das sich nur vollbringen kann, indem es etwas einräumt, das nicht von ihm umschlossen wird, dann reklamiert unser Begriff der »Grenzen des Alls« nicht eine Totalität von Umschlossenem, sondern einen Inbegriff von Grenzen, der sich selbst nur vollbringen kann, indem er sich in etwas von ihm Negiertes hinein überwindet. Das heißt, wir müssen die Begrenzung des Alls als ein Geschehen denken, das noch sich zu vollbringen und darin eine ihm vorangehende unbegrenzte Andersheit zu sich, dem Inbegriff der Grenzen des Alls, zu wenden im Begriff ist. Die Grenzen des Alls umschließen nicht das von ihnen Umschlossene, sondern sie durchziehen es als eines, das zum durch sie abschließend Erschlossenen erst noch werden soll. Der Prozess des Durchziehens ist noch im Gange und das, was durch ihn durchgezogen wird, gibt es noch gar nicht, sondern es ist gebildet zu werden im Begriff. Man müsste also eher von *dem* statt *den* Grenzen des Alls sprechen, wenn »Grenzen« eine Tätigkeit bezeichnen könnte, was aber nicht der Fall ist, so dass wir ein besseres Wort werden finden müssen. – Sehen wir noch einmal auf das hin, was wir eben gesagt haben: Wenn wir die »Grenzen des Alls« denken, dann tun wir das als solche, jenseits derer noch etwas ist, das durch diese Grenzen negiert, ja überwunden wird. »Solche« sind wir, insofern uns ein Weltbild prägt, das uns von anderen trennt, die durch dieses Weltbild nicht geprägt, sondern offenbar durch ein anderes verbunden sind, und eben diese zu unserer alternative Sichtweise des Ganzen wird durch die sich zu bilden im Begriff befindlichen Grenzen, die wir bislang als die »Grenzen des Alls« ansprachen, negiert, ja überwunden. Die Grenze, die wir erblicken, wenn wir uns selbst als Agenten eines Weltbildes betrachten, das nur eines unter vielen darstellt, schlingt sich um uns als dasjenige, was durch den sich zu vollbringen im Begriff befindlichen Inbegriff der Grenzen des Alls gerade negiert, ja überwunden wird. Das »Ganze«, das wir ja nicht als Behälter von Teilen oder Summe von Faktoren, sondern eben als diesen sich zu vollbringen im Begriff befindlichen Inbegriff der alle Faktoren der Welt an je ihrer Stelle einordnenden und sie dadurch voneinander trennenden Grenzlinien denken wollten, wird uns demnach nur und gerade als disjunktives Gegenglied, als Inbegriff derjenigen Mächte erscheinen können, welche wir nur in Form jener sich durch uns schlingenden Grenzlinien wahrnehmen, wenn wir uns als solche betrachten, die durch eines unter vielen Weltbildern geprägt und miteinander verbunden sind. Und die irreführende, wenngleich notwendige ablenkende Kraft, die dieser Einsicht entgegenwirkt und sich noch bis in die Formel »Grenzen des Alls« auswirkt, wird dann genau diejenige sein, die ebenso irreführend und notwendig ablenkend am Werk ist, wenn wir das, was uns im Gestaltwechsel vom Fenster zum Spiegel erschien, für ein zeitliches oder räumliches Nebeneinander von Weltbildern halten, von denen jedes nur »eines unter vielen« sein könnte.

DAS WAHREN

Wie zur Ängstlichkeit die Vorsicht und zum Wünschen das Wollen verhält sich zum Zaudern das Wahren. Während hält geführtes Leben sein Erlaubtes mit dem Möglichen zusammen, so dass es Optionen wahr, von denen eine doch (im Gegensatz zum Zaudern, bei dem am Ende keine) entschieden ist. Das heißt in der Zeit zurückgehen, sie wenden. Souveränität gegenüber der Festlegung zu bewahren, die nicht Vergangenheit, sondern deren mögliche Zukunft ist. Natürlich: die Distanz zum Zaudern ist fragil, jederzeit dem Zweifel ausgesetzt, ob es nicht doch einfach so ist, dass man sich nicht zwischen zwei Lebenswegen entscheiden kann und den Umständen die Wahl überlässt. Aber diese Distanz kann selbst wiederum gewahrt, das heißt das Leben so geführt werden, dass das Nicht-Entscheiden einem Optionen einträgt, welche die Umstände zuvor gar nicht herzugeben bereit waren. Dann zeigt sich, dass das Nicht-Entscheiden nicht die Verweigerung der Wahl gewesen ist, sondern ein Sondern, ein Aufspüren dessen, was seine Existenz nicht dem vorher, sondern dem durch das Verweigern des vorher möglichen jetzt erst möglich gewordenen Entscheiden verdankt, dessen Wahren also darin bestand, dass es darauf, das, was es als es selbst erst ausmachte, also sich selbst, zu sondern bestand.

WAHREN DES MÖGLICHEN

Wer sich die Wahl zwischen Lebenswegen offenzuhalten vermag, ohne sich ihrer dadurch zu begeben, erfährt paradigmatisch das Sein des Möglichen. In jener gelebten Zweideutigkeit, die nicht Unentschlossenheit, sondern Erschließen des eindeutig Unerschließbaren bedeutet, erscheint als mein mögliches Selbst das Mögliche selbst. Das Sein des Möglichen kann überhaupt nur so wirklich erscheinen: demjenigen unter den Wesen, denen ihr Leben das Sein ist, das sich zu seinem Leben als schon entschiedenem und doch noch zu einem anderen zu wendenden zu verhalten vermag. Das Mögliche ist daseinsrelativ auf das Wahren, es ist wirklich als nicht entschiedene und gerade darin erschlossene Wahl zwischen einem und einem anderen Inbegriff des Erlaubten durch einen Weg hindurch, der sich zum einen der beiden zu schließen im Begriff und dennoch mächtig zu entscheiden ist, welcher der beiden aus ihrem Ringen als wirklich erschließender und welcher aus diesem als von ihm vernichteter und ihm dadurch als möglicher unterliegender erschlossener hervorgeht. Das Sein des Möglichen erscheint uns nicht, wie wir üblicherweise meinen, im Kontrast zum Sein des Wirklichen; denn indem das Wirkliche wirklich wird, spricht es dem Möglichen ja eigentlich sein Sein ab und degradiert es zu demjenigen, das sich, nachdem es nicht wirklich wurde, gerade als das nicht Mögliche erwies. Wenn das Mögliche gegenüber dem Wirklichen selbständige Bedeutung hat, dann kann diese nur in der Differenz zu, darin aber auch im Verein mit anderem Möglichen, wenngleich mit diesem im Übergang zum es mitsamt diesem in sich aufzuheben im Begriff befindlichen Wirklichen, gewahrt sein. Als selbständiges Sein neben dem des Wirklichen erscheint das des Möglichen nur im Kontrast zum Erlaubten, das heißt zu dessen sich erst zu sich selbst zu schließen im Begriff befindlichen und gerade darin einen in diesem gleichwohl gewahrten negierenden Inbegriff. Das Mögliche hat sein Sein im Wahren, und das Wahren erlaubt auch das Erscheinen des Möglichen als dessen, was es ist, als des Möglichen selbst, in unserem Denken.

8.

Wir müssen offenbar jenem Raum, den wir als den des uns mit den Dingen verbindenden Geschehens ihnen als uns unhintergehbaren eingeräumt sehen, noch näher nachgehen. Er muss ja einer sein, in dem wir, wenn anders wir als eines von ihnen unter sie alle gehören, auch uns selbst wiederfinden. Es geht also um den Ort, an dem wir uns als mit den Dingen verbunden gerade durch das an uns wiederfinden, das wir nur uns selbst gegenüber einräumen können und müssen. Wo ist der Ort, an dem solch ein Geschehen sich ereignet? Nun, es findet immer dort wo, das heißt dann statt, wenn wir aus dem Irrtum zur Wahrheit zurückfinden. Da räumen wir uns selbst ein, nicht dort gewesen zu sein, wohin wir nun von dem, an dem wir mit den Dingen verbunden zu sein nur glaubten, an den Ort, an dem wir es sind, zurückkehren: den Ort der Wahrheit. – Dieser Ort stellt sich nun allerdings, wenn wir unsere Ursituation zu ihm in Beziehung bringen wollen, äußerst eigentümlich dar, denn er scheint der ihrige zugleich zu sein und nicht zu sein. Er soll ja der sein, an dem wir den Dingen jenen Rest an Unabbildbarem einzuräumen gezwungen sind, den wir, wenn uns das Fenster unseres Weltzugangs zum Spiegel wird, ihrer und eben nicht unserer Macht zuschreiben müssen. Als solcher kann er offenbar der Ort jener Wahrheit, zu der wir durch den Irrtum hindurch, indem wir diesen korrigieren, immer wieder zurückzukehren im Begriff sind, nicht sein. Wer ihn mit diesem gleichsetzen würde, hätte damit genau das konterkariert, was wir mit den Dingen als das Staunen über das von uns an sie und die, die uns dereinst darin beschrieben finden, abgegebene Bild gerade teilen wollten. Paradigma, Episteme, Ideologie, Erzählung, Weltbild: all das wären nur Kennzeichnungen eines Stadiums auf dem Weg, an dessen Ende wir doch die uns oder eben denen von uns, die ihn zu diesem Ende gehen werden, voll zuteil gewordene Wahrheit über das Ganze, zu dem wir selbst noch gehören, anzunehmen hätten. Genau das wollten und mussten wir aber in dem wir unsere Frage »stellten« wie ein sich uns so leichtfüßig zu entziehen drohendes Wild verhindern. Andererseits ist es jedoch genau dieser, der Ort der Wahrheit, auf den wir eben durch unser Fragen nach der Ursituation als den gestoßen sind, an dem wir durch das, was wir so wie allen auch uns als schließlich auch nur einem unter ihnen einräumen müssen, den Raum, der uns mit den Dingen verbindet, ursprünglich eröffnet sehen. Und als solcher kann er gar kein anderer als der auch dieser Ursituation, wenn anders sie die des Philosophierens und damit eines Suchens nach Wahrheit ist, sein. Natürlich beanspruchen wir, wenn wir uns eingestehen, dass nur und gerade das Bild, das wir ihnen und denen, die uns dereinst darin beschrieben finden, abzugeben gezwungen sind, uns mit den Dingen verbindet, Wahrheit – so wie und nicht anders als wir sie beanspruchen, wann immer wir durch das Fenster unseres Weltzugangs auf sie blicken. So scheint uns der Blick, mit dem wir uns in den Raum,

in dem sich der Ursprung des uns mit den Dingen verbindenden Geschehens ereignet, versetzt sehen, in die Ursituation unseres Philosophierens zugleich hinein- und aus ihr herauszuführen. – Wir werden, um sie wirklich zu »stellen«, unsere Frage auf diesen Schein, und nicht nur auf ihn, sondern auch noch auf die Richtung, in der wir es tun, richten müssen. Der Ort der Wahrheit kann als der auch unserer philosophischen Ursituation unter zwei einander voraussetzenden Bedingungen in Erscheinung treten. Die erste ist, dass dieser Ort immer und wesentlich der ist, an den wir aus dem Irrtum zurückkehren, dass also allein das Geschehen, in dem wir das Falsche korrigieren, den Grund unseres Weltzugangs und des ihn tragenden Anspruchs auf Wahrheit bildet. Wahrheit ereignet sich in der Rückkehr in sie aus dem Irrtum, und insofern dieser die Suche nach jener voraussetzt, sind beide, Wahrheit und Irrtum, gleichursprünglich. Ihr Übergang in- und wieder auseinander konstituiert exakt das Geschehen, in dem allein wir die Wirklichkeit berühren. Die zweite Bedingung ist, dass wir uns durch die Frage nach unserer Ursituation eben so wie durch jede andere auf ihn gerichtete an den Ort der Wahrheit geführt sehen, wobei jedoch der Weg zu ihm zwar so wie für jede andere auch eine Bewegung der Rückkehr aus dem Irrtum voraussetzt, zu ihm, wie wir ihn zu gehen haben, aber eines gehört, wovon den Fragenden abzulenken eigentlich zu den Wesenszügen jener Rückkehr gehört, nämlich die Aufmerksamkeit eben auf sie, darauf also, dass er ein Rückweg ist. In diese führt er uns hinein und sie uns aus ihm heraus.

PARADOX DES WISSENS:

Dass wir wissen, was wir wissen und doch nicht wissen, was wir wissen! Was immer wir zu wissen glauben, wissen wir tatsächlich insofern wir seine Unwahrheit nur durch die Wahrheit ans Licht bringen werden, und so ist – vorausgesetzt wir geben das Ersetzen der Unwahrheit durch die Wahrheit niemals auf – sicher, dass wir, was immer aus dem was wir zu wissen glauben hervorgehen wird, wissen werden. Und doch wissen wir niemals, was wir wissen, sofern wir es festzuhalten versuchen. Wir wissen, dass wir wissen werden, aber natürlich wissen wir nicht, was wir wissen werden, sonst wüssten wir es ja schon und wäre es also nicht, was wir wissen werden. Das Wahre an und in dem, was wir zu wissen glauben, erweist sich nur in dem wir aus diesem in es zurückfinden, und insbesondere die Wissenschaft berührt ihren Gegenstand prinzipiell nur in der Überwindung ihres jeweils vorletzten Irrtums. Und so sind wir uns im Wissen paradoxerweise nicht etwa voraus, sondern wesentlich hinterher. Wir sind hinter unserem Wissen her – denn alles, was noch zu ihm kommt, verliert sich wieder und geht doch auf einzig und allein in dem, was immer schon vor ihm und in uns vor uns war.

9.

Was lenkt uns immer noch von dem ab, was uns im Gestaltwechsel von Fenster und Spiegel erschien? Wir sind noch nicht bereit, durch den Umkehrpunkt hindurchzugehen, in welchem der Weg in die Ursituation des Philosophierens sich mit dem in den Inbegriff der Wahrheit so überkreuzt, dass beide in einander untergehen, um daraus je für sich aufgehen zu können. Wir wollen, um das Blatt ganz zu haben, seine beiden Seiten auf eine reduzieren und fordern damit, statt ihm im Umblättern Genüge zu tun, es zu vernichten. So wird es nicht gehen, sondern anders; aber um das nicht so, sondern anders zu Sehende in den Blick zu bekommen, um es zunächst einmal nur als dieses andere zu sondern, werden wir es noch eine Weile in dem Blick behalten müssen, mit dem ihm gerade nicht beizukommen ist. Indem wir noch besser verstehen lernen, wie ihm nicht beizukommen ist, wahren wir die zu derjenigen, wie ihm beizukommen ist, notwendig gehörende Einsicht, dass zu ihr die, wie ihm nicht beizukommen ist, wesentlich gehört. Das »nicht ..., sondern« ist für uns kein bloßes Mittel der Darstellung, sondern die sprachliche Seite der fundamental revisionären Beziehung, die zwischen dem vom sich zu schließen im Begriff befindlichen Inbegriff des Wahren Umschlossenen und diesem selbst besteht. – Alsdann: Ist denn der Zusammenhang zwischen der Ursituation des Philosophierens und dem Inbegriff der Wahrheit nicht schlicht darin zu sehen, dass wir, wenn uns ein philosophischer Gedanke »ergreift«, eine Aussage oder einen Komplex von Aussagen als wahr annehmen, die sich auf die Welt beziehen, und dass wir diese Aussagen anhand der uns zur Verfügung stehenden Maßstäbe auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen haben? Ob uns ein Gedanke, der sich auf Tatsachen bezieht und uns etwas über diese sagt, zu Recht »ergreift«, das ist doch primär eine Frage wissenschaftlicher Welterklärung. Ist dann unser Problem nicht einfach ein Teilaspekt der viel umfassenderen Frage, um die es eigentlich geht, nämlich der Frage, wie die Tatsache wissenschaftlich zu erklären ist, dass wir Tatsachen wissenschaftlich erklären können? Hätten wir, wenn diese umfassendere Problematik beantwortet wäre, nicht unser Problem vollkommen gelöst, während es umgekehrt gar nicht einzusehen ist, was zu ihrer Bewältigung dadurch beigetragen wird, dass wir unseren, den philosophischen Aspekt, aus ihr herausgenommen haben? Wir scheinen entweder dies zugeben oder aber behaupten zu müssen, dass Philosophie unwissenschaftlich ist, dass sie für ihre einen anderen Status als den wissenschaftlicher Aussagen beanspruchen müsse und dass folglich die philosophische, was geschehe, wenn uns ein philosophischer Gedanke ergreift, mit der wissenschaftlichen Frage, wie es wissenschaftlich zu erklären sei, dass wir wissenschaftlich etwas über die Welt zu sagen und Tatsachen zu erklären vermögen, nichts zu tun habe. – Doch keines von beiden trifft zu. Philosophie ist zwar nicht bloß Wissenschaft, aber unwissenschaftlich ist sie nicht; letzteres heißt

allerdings eigentlich, dass die Wissenschaft nicht unphilosophisch ist. Die Macht, die uns von dem ablenkt, was uns im Gestaltwechsel vom Fenster zum Spiegel unseres Weltbildes erschien, ist in der Wissenschaft ganz eminent und nicht zuletzt durch sie am Werk; sie zieht ihre, der Wissenschaft Grenze, solange diese sie nicht thematisiert, und wird ihr zum Rätsel, wo diese ihre Grenze verkennt. Keineswegs ist die Frage nach einer wissenschaftlichen Erklärung des wissenschaftlichen Erklärens die umfassendere, sondern sie ist eine der wichtigsten unter den spezifisch wissenschaftlichen Weisen, das Unfassbare zu dekulivieren, in dessen die verschiedensten Weisen seiner Dekulivierung dementierender Re-Kulivierung die diesen Weisen dadurch indirekt das innere Band verleihende und sie insofern durchaus übergreifende Aufgabe der Philosophie besteht.

10.

Was um alles in der Welt hat aber die Suche nach einer wissenschaftlichen Erklärung des wissenschaftlichen Erklärens mit den Grenzen des Alls zu tun? Nun, wenn wir die Grenzen als solche denken, die das durch sie Umschlossene erst noch als ein von ihnen zugleich schon durchzogenes und noch negiertes zu sich zu wenden im Begriff sind, dann werden sie – jedenfalls auch – genau dort thematisch, wo unser Denken das All als durchgängig und eindeutig gegliederten Inbegriff von Tatsachen rekonstruiert, sich selbst aber, also dieses Re-konstruieren, als noch zu erklärendes und insofern erst noch zu Rekonstruierendes aus eben jenem, was die Tatsachen zu einem durchgängig und eindeutig gegliederten Inbegriff macht, zu rekonstruieren versucht. Dass sie ihm durch diesen Versuch thematisch werden, heißt freilich nicht, dass er ihm gelingen müsste. Wo es diesen Versuch macht, erscheinen ihm vielmehr seine eigenen als die Grenzen, die seine Gegenstände so voneinander trennen, dass sie zu denen werden, als die sie ihm erscheinen. Das ist natürlich nicht das, was es eigentlich will. Es will, dass ihm die Grenzen, die seine Gegenstände konstituieren, selbst zugänglich werden, nämlich als Grenzen, die es aufdeckt, nicht als solche, in denen es sich nur selbst erscheint. Es will, dass ihm die Grenzen des Alls selbst als die erscheinen, die ihm gezogen sind. Solange es von diesem Wollen nicht lässt, erreicht es gerade nicht, was es will. Die Einheit, die es zwischen sich und seinen Gegenständen etablieren wollte, stellt sich ihm zwar her, aber in Form von mindestens zwei Spaltprodukten, in die es zerschellt und die einander als zwei nicht vermittelbare philosophische Positionen gegenüberstehen, als Naturalismus und Konstruktivismus. – Kein Name ist originärer mit diesem Vorgang verbunden als der Humes. Er hat das heilsame Gift der Forderung nach der wissenschaftlichen Erklärung des wissenschaftlichen Erklärens auf die denkbar nachhaltigste Weise in die Adern des philosophischen Blutkreislaufs gespritzt, nämlich indem er sie als Problem formulierte, als das Problem der Induktion. Was Hume auf der psychologischen Ebene formuliert hatte, ist in Carnaps Projekt einer »induktiven Logik«, das den *point de départ* der Dialektik von Naturalismus und Konstruktivismus bildet, wissenschaftstheoretisch transformiert, aber in seinem Problemkern strikt bewahrt worden, nämlich die Forderung, zu erklären, wodurch es uns gelingt, die Ereignisse der Welt so zu gliedern, dass wir die zwischen ihnen laufenden Verknüpfungslinien nachvollziehen und aufgrund dessen aus der Beobachtung vergangener den Eintritt künftiger Ereignisse mit Sicherheit, möglichst mit mathematisch exakt ausgedrückter Sicherheit, erschließen können.³ Im »Hempel-Oppenheim-Schema« der wissenschaftlichen Erklärung⁴ ist das Explikandum, um das es hier im Kern geht, in Form eines paradigmatischen Modells expliziert: Erklären, warum ein Ereignis eingetreten ist, heißt nichts anderes als sich darauf zu berufen, dass a) ein derartiges Ereignis zu einer Art von

Ereignissen gehört, die gemäß einer empirisch gesicherten Regelmäßigkeit immer eintreten, wenn Ereignisse einer bestimmten anderen Art vorausgegangen sind und b) eines der letzteren Art dem zu erklärenden Ereignis vorausgegangen war. Es gibt also offenbar Arten von Ereignissen, diese sind miteinander nach exakt formulierbaren Gesetzmäßigkeiten verknüpft, und wir können diese Artengliederung des All in unserem Denken nachvollziehen, sie rekonstruieren und dadurch Tatsachen erklären, andere voraussagen und wieder andere zum Zweck der experimentellen Überprüfung unserer Gesetzhypothesen gezielt herbeiführen. Damit hat das »Hempel-Oppenheim-Schema« uns genau den Zusammenhang, in den alles, was unserem Denken zu einem Explanandum zu werden vermag, als deduktiv erschlossen aus einem gemäß der in a) und b) genannten Prämissen strukturierten Explanans eingeht, selbst als Explanandum vor Augen gestellt. Und der Augenblick, in dem uns das klar wird, versetzt uns eben in Humes Problem: Wie ist es zu erklären, dass wir erklären können? Die Frage steht so bei Hume nicht da, aber sie wird indirekt gestellt als die, wie wir über die Evidenz unserer Wahrnehmung und des individuellen Gedächtnisses »hinausgehen« können; denn ihre sofort folgende Explikation greift auf die Relation von Ursache und Wirkung zurück, die in unserem Schema eben durch die in den Prämissen a) und b) formulierte Beziehung ausgedrückt ist.⁵ Es geht um das Erklären des Erklärens und um die Grenze, auf die man dabei stößt. Liest man die *Enquiry Concerning Human Understanding* unter diesem Aspekt durch, so wird einem schnell klar, dass sie einzig diesen Gedanken vorträgt, alles andere darin definitorische Einleitungen zu oder lebenspraktische Konsequenzen aus seiner Darlegung sind und er es war, von dessen Brisanz der Autor ebenso tief überzeugt wie er von der Reaktion seiner Leser auf ihren Aufweis enttäuscht war. Denn das Problem, auf das er uns stößt, ist eigentlich atemberaubend. Seine Bedeutung ist ebenso simpel wie nachdrücklich markiert in den sachlichen Titeln der Kapitel, in denen es vorgetragen wird: es geht um »skeptische Zweifel« an unserer Verstandestätigkeit nicht nur, sondern zugleich um deren »skeptische Lösung«. Das Oxymoron macht auf die denkbar einfachste Weise klar, dass »Skepsis« hier nicht bedeutet, dass ein nachdenklicher Seiteneinsteiger uns auf ein Restproblem aufmerksam macht, welches einen Gegenstand betrifft, den wir in das weite Feld unseres so erfolgreichen wissenschaftlichen Erklärungswerks noch nicht integrieren konnten oder möglicherweise nie werden integrieren können, hinsichtlich dessen somit diesem Feld eine mehr oder weniger bedauerliche Grenze gezogen wäre; sondern dass hier nichts Geringeres in Frage gestellt ist als diejenige Grenze, die das gesamte Feld unseres Erklärens vollumfänglich umschließt, es also überhaupt konstituiert und damit das Selbstverständnis jener unser Weltbild tragenden *scientific community* und deren wie dessen Zentrum definiert, in welches der Autor sich mit seiner hier entfalteteten These nicht weniger als die größten Welterklärer seiner Zeit getreten sieht und getreten gesehen lassen sein will. Wir verstehen den ganzen Anspruch nicht, wenn wir nicht zur Kenntnis nehmen, dass eine »skeptische Lösung« nicht dasselbe ist wie ein skeptischer Einwand gegen von ihm an sich erst einmal unabhängige Lösungen, sondern eben die Formulierung dessen, was das Oxymoron zum Ausdruck bringt: eines fundamentalen und unhintergehbaren Paradoxes im Ursprung unseres wissenschaftlichen Denkens und damit aller ihm je zugänglichen Lösungen und Probleme. Humes »Skepsis« besteht ausweislich seiner Kapitelüberschriften nicht darin, dass er in Frage stellte, ob »seinem« Problem eine Lösung gegeben werden könne; sondern sie besteht darin, dass er als die Lösung, die wir diesem Problem, weil es unseres ist, in jeder unserer Lösungen immer schon gegeben haben und weiter geben werden, als die