

Die Gnade des Zweifels¹

Skepsis und die Bereitschaft fürs Neue, Unbekannte

Wilhelm Höck

Hören Sie mir mit ein wenig Geduld zu, so etwa eine halbe Stunde lang. Mir, einem Philosophen. Denn auch, wenn Sie sich in der Philosophiegeschichte nicht besonders gut auskennen, so sind Sie doch philosophische Menschen, die sich nicht fest in ihr Weltbild eingewöhnt haben. Sie haben sich, so denke ich, eine gewisse Unruhe des Herzens bewahrt. Deshalb können Sie fragen – und, so hoffe ich doch, fragen und geduldig zuhören. Überhaupt sei ja das Fragen die »Frömmigkeit des Denkens«, hat einer von uns gesagt, ein Philosoph, und Fragen, mit etwas zur Seite geneigtem Kopf, ist ein Zuhören-Können. Deshalb kann ich gerade Ihnen sozusagen ein Lebenszeichen geben – ein nachdenkliches.

Also frage ich Sie: Kann ich das, was ich Ihnen jetzt sagen will, auch meinen Studenten erzählen, diesen angehenden Philosophen? Es ist mir eigentlich wichtig, es ihnen zu sagen, wenn ich mich nach zwei Jahren Pause wieder vor sie hinstelle und mit ihnen rede. Ich muß von meiner Krankheit sprechen, die mich zum Verstummen brachte, und davon, wie diese Krankheit mit meinem Denken zusammenhängt, weil ich mir nämlich mein gescheitertes Bild von der Welt zurechtgemacht und mich darin verstrickt hatte, weil ich selber eine Figur in diesem Weltbild wurde. Nach einem Weltbild will man nur allzugern leben, *sicher* leben – jeder auf seine Weise. Und ich sollte erzählen, wie ich deshalb auf den Weg zur Besserung, zur Heilung, zur Befreiung kam, weil ich die Auflösung meines Weltbilds akzeptieren lernte.

Die Psychiater, die Therapeuten hatten nicht recht, als sie meiner eigenen ersten Diagnose folgten und meinen Fall mit dem Wort »Depression« etikettierten – und ihn mit dem Etikett fast schon abtaten, ihn mit Antidepressiva und Bohren in meiner Kindheit behandelten. Natürlich hat auch die Chemie der Neurotransmitter in meinem Gehirn etwas damit zu tun, aber es könnte ja immerhin sein, daß ich gerade durch mein Denken meine Gehirnchemie in den Zustand hineinmanövriert hatte, zu dem man »Depression« sagen konnte. Aber es war nicht Depression, sondern Verzweiflung. Und die Verzweiflung kam zustande, weil ich den Zweifel nicht als Gnade verstanden habe. Darauf komme ich später noch einmal zu sprechen. Mein Denken war gesteuert vom Verlangen nach dem, was unbezweifelbar ist, was sicher ist. Ich wollte Sicherheit – wie jener René Descartes, der mit seinem Ruhe- und Sicherheitsbedürfnis im 17. Jahrhundert die Neuzeit mitbegründet hat. Ich meinerseits fand in diesem

¹ Der Beitrag wurde am 15. Juni 1995 in der Reihe »Lebenszeichen« des Westdeutschen Rundfunks gesendet.

Denken der Sicherheit erst einmal Halt. Und ich habe nicht überblickt, was sich aus der Sicherheit, was sich aus dem Bild eines Ich ergibt, das sich versichern will; ich habe nicht erkannt, daß schon da der Keim der Verzweiflung gelegt wird – dort, wo man die Sicherheitsphilosophie auf unereinen anwendet. Wie verhängnisvoll das ist, sah ich erst, als ich, aus der Verzweiflung heraus, allmählich erkannte, daß genau mein Denken mich in eben diese Verzweiflung geführt hat. Als ich vor ein paar Jahren den SPD-Wahlslogan »Sicherheit statt Angst« las, gingen mir vollends die Augen auf: Wer auf Sicherheit setzt, muß in einer Zeit der großen Unsicherheiten zwangsläufig in die Angst geraten; er bangt fortwährend um seine Sicherheit. So ging es mir als Philosophen. Lassen Sie es mich etwas genauer sagen.

Das Ganze begann spätestens, als auch die Neuzeit begonnen hatte, als man die Welt kolonisierte, als man sie erobern und in den Griff bekommen wollte, als man überlegte, daß Sicherheit etwas mit Besitzergreifung zu tun haben müsse. Das begann auch, als man zur Zeit des Descartes die Wahrscheinlichkeitsrechnung entwickelte: Wo das Einzelne schon nicht zu sichern war, wollte man wenigstens aufs große Ganze nicht im Dunkeln tappen. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung sollte der Optimierung von Sicherheit dienen. Auf sie stützen Versicherungen ihren Geschäftserfolg, und sie reden den Leuten ein – vielleicht erinnern Sie sich an den Slogan: »Wer sich ABC-versichert, der ist voll und ganz gesichert«. In diesem Sinn dachte auch jener René Descartes, wenn er so etwa sagte: Ich will alles von mir fernhalten, was auch nur den geringsten Zweifel zuläßt. Und ich will solange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses erkenne. Ich brauche einen festen und unerschütterlichen Grund, und ich darf Großes hoffen, wenn ich etwas Sicheres und Unbezweifelbares finde. – Klingt das nicht einfach vernünftig? Doch es war, wie ich jetzt meine, höchst unvernünftig, etwas Zwanghaftes, Neurotisches.

Descartes fand seinen unerschütterlichen Grund: sein Ich. Weil er denke, sei es ihm unbezweifelbar, daß er ein Ich sei, ein »denkendes Ding«, wie er sagte. Er hatte sein Ich festgestellt, sichergestellt; er hatte sich auf sein Ich festgelegt. Und daraus, daß er ein unbezweifelbares Ich, ein Denk-Ich sei, könne er den Beweis für die Existenz Gottes führen, und weil Gott die Menschen-Ichs nicht betrüge, sei auch sicher, daß die Welt wirklich sei, nicht nur ein Trugbild. Aus der ersten Sicherheit, der Ich-Sicherheit, sollten sich alle übrigen ergeben, vor allem die von Mathematik und Physik; auch die, daß das Denken in einem Körper stattfinde, der von der Beschaffenheit einer Maschine sei – neuerdings reparierbar durch Operationen, durch die Chemie der Pharmaka.

Mathematik – und Descartes war ein großer Mathematiker –, Mathematik war »clare et distincte«, klar und eindeutig, das Symbol der Vernunft. Nach ihrem Vorbild sollte sich auch das Denken einrichten: klar und eindeutig sein. Und so mußte die Welt beschaffen, von Gott gedacht sein: klar und eindeutig – so daß man sie durchs Denken sicherstellen konnte. Wo es klar und eindeutig zugeht, wird auch unterschieden: Etwas ist entweder dies oder das. Zwischen dem einen und dem anderen lassen

sich deutliche Grenzen ziehen, die die Dinge verdeutlichen. Man kann definieren, was etwas ist und was nicht. *Entweder* dies *oder* das. Im Definieren aber steht das Wort »finis«, das Ende. Wenn man definiert, bringt man eine Sache zu Ende, an ihre Grenze. Man beendet sie, erledigt sie. Und – glauben Sie es mir – dieses Erledigen macht erst einmal großen intellektuellen Spaß. Aber man fragt dann nicht weiter nach dem, was man durchs Feststellen, durchs Festmachen, durchs Festschreiben, durch die Verfestigung erledigt hat. Das Erledigte, Erlegte ist eine tote Sache. Die definierte Blume lebt nicht, sondern ist ein Gegenstand in einem Lehrbuch.

Und Wahrheit wird einfach, wird zur Frage der richtigen Sätze, der richtigen Aussagen. Wenn ein Satz mit einem Sachverhalt übereinstimmt, ist er wahr. Wenn einer sagt: Der Mond ist zwischen 356410 und 406740 Kilometer von der Erde entfernt, kann ein anderer hingehen und es nachmessen, er kann beweisen, daß der Satz wahr ist. Jeder versteht das. Aber wie ist es damit, daß einem der Mond schön erscheint – läßt sich da noch etwas beweisen? Doch davon wollte ich, auf Sicherheit bedacht, lange nichts wissen.

Und ich wollte oder konnte auch etwas anderes nicht sehen, was mir jetzt etwas deutlich wird: daß nämlich durch die Grenzziehungen der Vernunft, die ich heute die unterscheidende Vernunft nennen möchte, daß also durch diese Definitionen und Grenzziehungen ein mächtiges Element der Trennung in die Welt kommt. Wer denkend seine Wahrheitsgrenzen zieht, zieht auch eine Grenze um sich, grenzt sich ein, begrenzt sich, schließt sich ab. Was das Ich sagt, wird dem anderen Ich fremd, weil auch das sich abgrenzt, in seinen Grenzen verschließt. Man versteht sich und man versteht sich nicht. Einer ist *entweder* dieses Ich *oder* jenes Ich. Die beiden kommen nicht mehr zusammen. Indem einer nach dem Prinzip »Entweder – oder« denkt und lebt, gerät er wohl unausweichlich in den Zustand der Vereinzelnung. Und von da ist es nicht mehr weit bis in die Vereinsamung. Man redet, und man versteht sich gegenseitig nicht. Und weil es sich so eingegrenzt hat, versteht das Ich am Ende sich selbst nicht. Das, dieses Sich-selber-nicht-Verstehen, ist der erste Schritt in die Depression: wenn einer nämlich auch mit sich selber nicht reden kann, weswegen er auch nicht mit der Welt reden kann. Das ist, wortwörtlich, zum Verzweifeln. Das Ich des Descartes hat mit dem Zweifel, dem harten, strengen Zweifel angefangen, hat auf sich selber gesetzt als den archimedischen Punkt der Sicherheit, und darüber schlitterte es in die Verzweiflung hinein. Mir wurde, als ich das einsah, auch deutlich, warum gerade im Jahrhundert der unterscheidenden Vernunft die Depression unter dem Namen »Melancholie« zum großen Thema werden mußte. Sicherheitsverlangen und Depression gehören zusammen, aber der richtige Name für »Depression« ist eben »Verzweiflung«, die Verzweiflung des Ich, das sich selber radikal fremd geworden ist.

In dieser Verzweiflung kann es sich nur noch durch Drogen halbwegs in der Existenz halten. Das Jahrhundert des Sicherheitswahns legte den Keim für viele Süchte. Vor allem auch Sicherheit kann eine Droge werden

– man will immer mehr davon haben. Und Drogen sind auch die richtigen Lehren, die Dogmen, an die man sich, wie es heißt, sicher halten kann. Man macht sich orthodox, und man vergißt, daß das Wort »doxa« nicht nur Meinung, richtige Meinung bedeutet, sondern auch »Täuschung«. Vielleicht ist man auch auf Täuschungen süchtig – solange sie sich nur scheinbar als Wahrheiten zu erkennen geben.

Wer sich an richtige Lehren, an dogmatische Sätze hält, entwickelt die verhängnisvolle Kunst des Gehorsams. Er setzt auf Obrigkeiten, welcher Art auch immer, er unterwirft sich ihnen. Sie sind die, wie man meint, verlässlichen Meinungsmacher – und alle Meinungsmacher, welche auch immer, verkaufen Drogen: zuerst die Droge der Bequemlichkeit – man muß nicht selber nachdenken.

Meinungsmacher bringen Weltbilder unter die Leute – in der Überzeugung, daß sich Welt zu einem Bild zusammenfassen läßt, zu einem Bild, das noch einmal durch einen Rahmen festgelegt, gesichert ist. Im Weltbild haben die anderen Bilder ihren Platz: das Ich-Bild, das sich einer macht; das Gottesbild, von dem es heißt, man solle es sich gerade *nicht* machen; das Feindbild und das Freundbild, die deutlich voneinander unterschieden werden. Alles, was einem in der Welt begegnet, wird verbildlicht; aber was ich verbildliche, das versachliche ich zugleich auch. Aus den Dingen werden Sachen, und die Welt wird zu einem Sachverhalt dessen, »was der Fall ist«. Alle Meinungen gerinnen in der Ordnung zu Aussagen über Sachverhalte, die das Lebendige leugnen.

Das ist der Kern dessen, was heute »Ideologie« heißt: eine Totalwelterklärung, die nicht bezweifelt werden darf. Theologie wollte eine solche Totalwelterklärung liefern; dann auch, zuerst im Dienst der Theologie, die Philosophie; und wo sie das Ganze mit Sicherheit erklären will, heißt sie Metaphysik. Die nannte Friedrich Nietzsche einen »Schatten Gottes«, nämlich des Gottes, der tot ist; weil er erklärt ist. »Wir haben ihn getötet«, eben mit unseren Erklärungen – auch mit unseren Unterscheidungen von Gut und Böse. Die Frage bleibt, ob er, wie Nietzsche meinte, »jenseits von Gut und Böse«, jenseits der Unterscheidungen, der Definitionen, der Erklärungen und ihrer Versachlichungen »wiederkehren« wird – vielleicht ist es so, gerade so.

Der Versuch, die Welt aus einem erklärten Gott zu erklären, führt fast unausweichlich zu dem, was heutzutage mit dem Wort »Fundamentalismus« bezeichnet wird. Fundamentalismus setzt auf die Sicherheit, welche einfache Erklärungen, auf Formeln gebrachte Sachverhalte anbietet. Und die Angst um diese Sicherheit macht fanatisch, gefährlich, militant. Man will mit allen Mitteln, auch tödlichen, behalten, woran man sich halten kann. So haßt, so tötet schließlich der Fundamentalist in seiner Sicherheitsucht den, der dieser Sicherheit gefährlich wird: den, der sich an eine andersartige Sicherheit klammert, ebenso wie den, der nachdenkt und sich seiner Sache nicht so sicher ist, beispielsweise den Aufklärer, der zweifelt. Daß der Fundamentalismus selbst eine Form der Verzweiflung ist, merkt der selbstsichere Fundamentalist nicht.

Jetzt freilich komme ich zu dem Punkt, wo ich sagen muß, daß auch ich zum Fundamentalisten geworden bin – sicher zu einem Fundamentalisten der friedlichen Spielart, also sagen wir: zu einem der vor-militanten Ideologen. Meine Sucht galt der Droge »Wissen«. Ich wollte, was ich grundsätzlich wissen könnte und was sich mir als wissenswert anbot, als Besitz einheimsen, sozusagen Schwarz auf Weiß. Mein Wissen bot mir Sicherheit, war mein Kapital, ich konnte es gewissermaßen auf die Bank bringen und Zinsen tragen lassen. Daß dieses Wissen unendlich entfernt war von dem, was »Weisheit« bedeutet, dämmerte mir zum erstenmal, als ich bei dem Religionsphilosophen Martin Buber las, daß es sich bei dem, worauf es mir ankam, um »Wisserei« handelte: um süchtiges Wissen-Wollen um seiner selbst willen, nicht um der Weisheit, um des richtigen Lebens willen. Jede Erkenntnis ein »Joint«, ein »Schuß« oder eine Beruhigung, eine Angstauflösungsspielle – konnte es so mit mir stehen? Hatte ich meine Wissenschaft, meine Wisserei mit ihren Grenzziehungen und Versachlichungen zur Sucht gemacht? Zur Sucht des von sich selbst besessenen Junggesellen? War mir Wissenschaft sozusagen zur Obrigkeit geworden, die mir meine Drogen, meine Pillen verabreichte? Immerhin stieß ich bei Friedrich Nietzsche auf den Hinweis, daß es einen lieblosen, liebesunfähigen »Don Juan« des Wissens gebe – und Don Juan ist ja der zwanghafte Konsument, der neurotische Verbraucher. Auch Carl Friedrich von Weizsäcker, der Philosoph und Physiker, dieser elementar gescheite Kopf, gibt zu verstehen, daß Wissenschaft ein Unterfangen »ohne Liebe« sei. Das hängt mit dem Don Juan zusammen und damit, daß Nietzsche feststellen konnte, Wissenschaft sei wohl ein »Mittel der Selbstbetäubung«, also auch ein Fluchtweg aus dem Leben heraus. War nicht eben mein Junggesellentum ein solcher Fluchtweg? Verstellte ich mir nicht die Welt, indem ich sie mir wissenschaftlich vorstellte, indem ich mich vor sie stellte, sie vor mich hinstellte und in Distanz hielt? War das nicht doch purer Fundamentalismus, wenn ich mir und meinen Studenten sagte: Andere Deutungen, Erklärungen, Perspektiven als die wissenschaftlichen, die es mit Sachverhalten zu tun haben, andere Denk- und Sichtweisen sind nicht zulässig, weil sie nicht denkbar sind? Zuletzt und zutiefst war ich wohl süchtig auf Sicherheit, und die gefräßig konsumierte Droge Wissen sollte mir die Sucht beschwichtigen.

So begann ich zu zweifeln – unversehens immer mehr, als ich mich, mit meinen 62 Jahren, verliebte, kopflos, so völlig unwissenschaftlich, als ich da die tiefste Verunsicherung meines Lebens erfuhr; denn die Frau wollte nicht sehr viel von mir wissen. Ich verstand die Welt nicht mehr, ich verlor sie, die sichergestellte, aus dem Griff, und darüber verstand ich auch mich nicht mehr. Die Zweifel, die mit dem Selbstzweifel begonnen hatten, fraßen sich in mich ein. Mußte ich auch noch an dem Ich zweifeln, auf das ich, der getreue Nachfahr des Descartes, alles gebaut hatte? War das Ich gar nicht der feste Grund der Erkenntnis, mußte man nicht noch einmal nach dem Grund des Ich fragen? Und war dieser Grund nicht ein Abgrund? Der grundlose Grund, der Abgrund, für den man den Namen Gott hat? Und von dem die Theologie der Sicherheiten nichts weiß? Die Ge-

danken, die ich bislang gedacht, für tragfähig gehalten hatte, sie zerfielen mir wie modrige Pilze. Darüber zerfiel mir *alles* in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem klarstellenden Begriff umspannen. Die einzelnen Gedanken schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren mußte: Wirbel waren sie, in die hinabzusehen mir schwindelte, die sich unaufhaltsam drehten und durch die hindurch man ins Leere kam.

Das Ich, der scheinbar feste Grund, verstand sich selber nicht. Es blieb ihm nichts als die Verzweiflung – fast zwei Jahre meines Lebens lang. Hatte ich falsch, nicht richtig, nur *halb* gezweifelt? Das kann ich jetzt fragen und die Antwort geben: Ja, ich hatte unzulänglich gezweifelt, weil ich den Zweifel nur als wissenschaftliche Sicherungsmethode angewandt hatte und noch nichts von der, wie ich sie nennen möchte, *Gnade* des Zweifels wußte. Erst als ich etwas von ihr erfuhr, konnte ich allmählich sehen und hören lernen. Und abermals war eine Frau im Spiel, die sich merkwürdigerweise in mich verliebte: damals, vor einem halben Jahr im Sanatorium, als für mich alles noch sehr düster war. Nein, nicht ich verliebte mich in sie, *sie* verliebte sich in mich, ehe auch ich mich in sie verliebte – wohl mehr noch.

Wir wollen bald heiraten – oder so etwas ähnliches, das kann in der Schwebel bleiben. Sie heißt übrigens Dorabella, freilich keine Italienerin, sondern Französin, eigentlich Dorabelle. Sie gab mir, als wir ein wenig miteinander gesprochen hatten, ein Buch, eigentlich nötigte sie es mir fast auf: Die »Essays« des Michel de Montaigne. Erst war ich widerwillig, denn Montaigne war ja der – das wußte ich –, gegen den mein Idol Descartes seine Philosophie der Sicherheit eigentlich gerichtet hatte. Aber ich las, und der Grund wurde mir deutlicher.

Da lernte ich einen Menschen kennen, der sich aufs gute Zweifeln verstand, einen, der nicht zweifelte, um zu einer Sicherheit zu gelangen, sondern einen, der in gelassener Heiterkeit den Zweifel praktizierte, der sich aus dem Nicht-wissen-Können heraus einstellt, aus der Einsicht, daß unsereiner nichts mit einiger Sicherheit wissen kann. Da war einer, der mit seiner Unwissenheit lebte – aber es war eine kluge, eine »belehrte Unwissenheit«. »Wenn man erst verstanden hat, daß man etwas nicht versteht«, schrieb ein philosophischer Dichter, »ist man im Grunde schon davor, alles Mögliche zu verstehen«, alles, was *auch* »möglich« ist, was nicht schon gegeben ist und sich feststellen läßt. Und man ist »davor« – vielleicht bleibt man immer in einem »Davor«, einem »Kurz-Davor« – so denke ich es mir jetzt. Das »Kurz-Davor« kommt aus dem gelungenen Zweifel. Da bleibt alles etwas unscharf, wie die Erfahrungen, die die Sinne machen, etwas unscharf sind, nicht so »klar und eindeutig« wie das Gedachte – und ich meine, daß das mit dem Kopf Gedachte fast immer ein »Ausgedachtes« ist, eine intellektuelle Konstruktion, die sich als hieb- und stichfest ausgibt.

Man muß nach draußen *schauen*, meine ich, und nach drinnen *hören*. Das Hören ist besonders wichtig, weil es immer etwas Grenzenloses, nicht fest Umrissenes ist. Das Gesehene kann allzu leicht zum Bild gerinnen,

sich zum Bild, zur Idee machen, sich als Bild rahmen lassen. So entzieht es sich der Phantasie, die mit dem Möglichen spielt, und wird zum Fluchtpunkt – zum Ziel einer Flucht. Aber man kann ja auch auf das achten, was das Gehör uns lehrt: man kann dann eine Erfahrung ruhig etwas undeutlich lassen, so daß dem Gesehenen Spielraum bleibt, sich zu bewegen und der Schauende sich mitbewegt. Er hat dabei nicht die Genauigkeit des Rechners, sondern die Genauigkeit des Skeptikers. Wissen Sie, das Wort Skepsis weist eigentlich nicht auf etwas Ätzendes, Zersetzendes hin; es kommt aus dem Griechischen, und dort heißt »sképtesthai« genau prüfend, umsichtig hinsehen; und das bedeutet, in Achtsamkeit, die allemal unendlich langsamer ist als der Computer, die vielen, die vielen möglichen Ansichten von etwas wahrnehmen – und dabei wahrnehmen, daß diese Ansichten ineinander übergehen, ihre Grenzen sich verwischen, auflösen in der Unschärfe der Lebendigkeit. Wenn ich von dieser Skepsis spreche – ich hoffe, ich habe mich ausreichend deutlich ausgedrückt –, dann meine ich mit Skepsis den Zustand radikaler Offenheit für das, was ankommt, was sich zeigt. Der Skeptiker läßt sich auf die Wirklichkeit ein, läßt sich von ihr und vom Möglichen überraschen, und was ihn überrascht, das zeigt im glücklichen Augenblick seine Wahrheit. Wahr ist das, was sich zeigt, und das, was staunen macht. Damit erst, mit dem Staunen, beginnt das Philosophieren – die Alten haben es noch gewußt, die Modernen haben es vergessen in ihrem Verlangen nach Sicherheit. »Staunen« und »Zweifeln«: das sind wohl zwei Worte für ein und dasselbe.

Das Staunen nimmt »wahr«, was sich zeigt, und das hat etwas mit Liebe zu tun. Die Griechen nannten deren Gott »Eros« auch »Phanes«: den, der zeigt, der offenbart. Es zeigt sich nur etwas, wo Eros anwesend ist – als überzeugter Junggeselle habe ich das natürlich nicht gewußt. Ich habe gemeint, die unterscheidende Vernunft genüge. Aber sie genügt nicht: die höhere Vernunft ist die verbindende Vernunft, und Eros ist ja auch der, der verbindet. Erst wo Verbindung geschieht, zeigt sich denn auch etwas: das Deutliche, das unscharf ist, das Unscharfe, das deutlich ist. Sie hören, daß ich von Poesie spreche, nicht von der Philosophie, wie man sie auf Lehrstühlen versteht. Ich spreche davon, wie gerade aus dem Zweifel, dem umsichtigen Hinsehen, dem fragenden Hören, Poesie hervorkommt: diese bessere Philosophie. Sie ist *das* »Hervorbringen«, das darin besteht, daß einer etwas »hervortreten«, eben sich zeigen läßt.

Von ihr, der Poesie, mag der Denkende lernen, daß es nicht darauf ankommt, Feststellungen zu treffen, Meinungen zu verfestigen, Sachverhalte herzustellen; sondern darauf, Meinungen loszulassen, das Feste abzutragen und den Fluß des Lebendigen fließen zu lassen – aus dem Unabsehbaren, an uns vorbei, durch uns hindurch, ins Unabsehbare hinein. Erst da, im Augenblick, im *Augen*-Blick kommt das Da des »Da-Seins« zustande – zwar flüchtig, aber möglicherweise in vielen Augenblicken neu. Sie hören, ich spreche als Verliebter, nicht als Beamter des Denkens, als Gedankenverwalter. Und ich meine immer mehr, daß Philosophie, wenn sie denn etwas mit unsereinem wirklich zu tun haben soll, eine Liebeskunst sein müßte, eine Lehre vom Eros, der das Vereinzelte, der die ein-

samen Ichs verbindet. Gut, das habe ich als *Verliebter* verstehen gelernt – aber muß es denn deshalb falsch sein? Die haben unrecht, die behaupten, die Liebe bringe um den Verstand – sie erst ist es, die zur Vernunft bringt. Und Eros löst die Glieder, wie es die Alten wußten – löst die Glieder zum Tanz. Er löst auch die Sprache, erlöst sie von ihrer Begrifflichkeit, von ihrer Sucht, exakt zu sein. Er läßt die Wörter tanzen – wie sie es in geglückter Poesie tun –, tanzen in der gleichen Unschärfe, wie sie die Sinne an sich haben. So kann Sprache selbst eine Form der Sinnlichkeit, der Sinnhaftigkeit werden, und sie behält immer etwas Fragendes: das Fragen des gelungenen Zweifels.

Ja, so ähnlich meine ich es, wenn ich übers Denken nachdenke, das sich in eindeutiger Sprache niederschlagen will – und wenn ich an die Gnade des Zweifels denke. »Die gefährlichste Sorte von Dummheit«, habe ich bei einem Dichter gelesen »ist ein scharfer Verstand«. Intelligent ist die Unschärfe, intelligent ist die Poesie. Sie weiß, daß unsereiner in einem »Vielleicht« lebt, in einem »gefährlichen Vielleicht«, von dem Nietzsche sehr viel wußte. Es ist das »Vielleicht«, das die große Erfahrung dessen ist, der erwacht ist – und so weiß der Buddha: »Die Erwachten leben in einem Zustand des fortwährenden Staunens«. Das genau, diese Poesie bewahrt sie vor der Verzweiflung.

Soll ich das nun zum Neubeginn meinen Studenten sagen und künftig mehr von Dichtern und von Eros sprechen als von exakten Denkern und ihren Fest-Stellungen? Darf ich das alles überhaupt sagen? Immerhin las ich bei dem Dichter Peter Handke etwas von einem Philosophen, der gesagt habe: »Andere zu entwurzeln sei das ärgste der Verbrechen – sich selber zu entwurzeln die höchste Errungenschaft«. Könnte es sein, daß ich als Entwurzelter meine Zuhörer, wenn ich sie durch den tiefen, guten Zweifel um die Sicherheit bringen sollte, auch schon »entwurzele«? Aber andererseits – so denke ich mir –: ein Vogel hat ja auch keine Wurzeln, er fliegt, und es käme doch darauf an, den Menschen das Schweben, wenn schon nicht beizubringen, so doch vorzuführen. Also: darf ich es, soll ich es wagen, meine Zuhörer mit zweifelhaften philosophischen Flugkunststücken ein wenig zur Verzweiflung, nämlich um den ordentlichen Verstand zu bringen?