

Sören Kierkegaard

**Philosophische Brocken /
Abschließende unwissen=
schaftliche Nachschrift /
Erster Teil**

**Verlegt
bei Eugen Diederichs in Jena / 1925**

Kapitel III

Das absolute Paradox (Eine metaphysische Grille)

Obgleich Sokrates alle seine Kraft aufwandte, um Menschenkenntnis zu gewinnen und sich selbst kennen zu lernen, ja obschon er jahrhundertlang als der Mensch gepriesen wurde, der den Menschen wohl am besten kannte, so macht er doch das Zugeständnis: wenn er sich nicht fähig wisse, über die Natur von Wesen, wie der Pegasus und die Gorgonen es seien, nachzudenken, so sei der Grund hiervon der, daß er mit sich selbst noch nicht ganz im reinen sei, ob nämlich er (der Menschenkenner) ein absonderlicheres Ungeheuer sei als selbst Typhon, oder ein freundlicheres, einfacheres Wesen, das von Natur an etwas Göttlichem Anteil habe (Phädrus, S. 229e). Dies ist offenbar ein Paradox. Doch darf man von dem Paradox nicht gering denken; denn das Paradox ist des Denkens Leidenschaft, und der Denker ohne Paradox ist wie der Liebende ohne Leidenschaft: ein mittelmäßiger Patron. Jeder Leidenschaft höchste Potenz ist aber, daß sie ihren eigenen Untergang will; und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, daß er den Anstoß will, obgleich der Anstoß auf die eine oder andre Weise sein Untergang werden muß. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, das es selbst nicht denken kann. Diese Leidenschaft des Denkens ist im Grunde überall im Denken zur Stelle, auch in dem des einzelnen, sofern dieser ja im Denken nicht bloß er selbst ist. Aber die Gewohnheit verhindert, daß man dies entdeckt. So ist ja auch der Gang des Menschen, wie die Naturforscher ihn erklären, ein fortgesetztes Fallen; aber ein gesetzter, pünktlicher Mann, der morgens ins Kontor geht und mittags wieder nach Hause kommt, möchte in dieser Meinung eine Übertreibung finden, da sein Vorwärtsschreiten ja die Mediation ist; wie sollte es ihm auch einfallen, daß er beständig fällt, er, der ja gleichmäßig der Nase nachläuft!

Doch wir wollen zum Beginn kommen und darum eine dreiste Proposition machen; wir wollen annehmen, daß wir wissen, was ein Mensch sei¹. Hierin haben wir ja das in der ganzen griechischen Philo-

¹ Es mag lächerlich scheinen, daß wir diese Proposition eben „annehmen“ wollen

sophie gesuchte oder bezweifelte oder postulierte oder verwer-
tete Kriterium der Wahrheit. Und ist dies nicht merkwürdig genug,
daß es sich so mit den Griechen verhält? muß man nicht einen kurzen
Inbegriff von der Bedeutung der Grazität darin sehen, ein Epigramm,
das sie sich selbst geschrieben hat, mit dem ihr auch besser gebient ist,
als mit manchen weitläufigen Auseinandersetzungen, die bisweilen
über sie geschrieben werden! Die Proposition verdient also wohl an-
genommen zu werden; zudem haben wir ja in den zwei vorhergehen-
den Kapiteln dieselbe schon erklärt; und will man Sokrates anders
erklären, als wir es getan haben, so mag man wohl zusehen, daß man
sich nicht in den Nezen des früheren oder späteren griechischen Step-
tizismus fange. Wenn man nicht die sokratische Theorie der Erinnerung
und den sokratischen Satz, daß jeder einzelne Mensch der Mensch ist,
festhält, so tritt Sertus Empirikus auf, bereitet den Übergang, der in
dem „Lernen“ liegt, nicht bloß schwierig, sondern unmöglich zu machen;
und Protagoras beginnt, womit er aufhörte, mit dem Satz, daß alles
des Menschen Maß ist / in dem Sinne nämlich, daß er das Maß für
andere ist, nicht in dem Sinne des Sokrates, daß der einzelne sich selbst
das Maß ist, weder mehr, noch weniger².

So wissen wir also, was der Mensch ist, und dieses Wissen, dessen
Wert ich zuletzt von allen gering anschlagen werde, und in ihm die
Wahrheit, kann beständig reicher und bedeutungsvoller werden; aber
nun steht auch der Verstand still / wie Sokrates dies tat; denn nun er-
wacht die paradoxe Leidenschaft des Verstandes, welche den Anstoß
will und, ohne sich selbst recht zu verstehen, auf ihren eigenen Untergang
hinzielt. So ist es ja auch mit dem Paradox der Liebe. Der Mensch lebt

und ihr damit die Form des Zweifels geben; derartiges weiß ja in unserer theo-
zentrischen Zeit jeder. Ja, wäre dem nur so! Demokrit wußte es auch, er defi-
niert ja den Menschen so: „Der Mensch ist, was wir alle wissen“ und argumentiert:
„denn wir alle wissen, was ein Hund, ein Pferd, eine Pflanze ist usw., aber nichts
von diesem allem ist der Mensch“. Wir wollen nun nicht so maliziös sein wie
Sertus Empirikus (wir sind ja auch nicht so witzig wie er) und die Folgerung
daraus ziehen, die er, wie bekannt, ganz richtig zog, daß nämlich der Mensch ein
Hund sei: „der Mensch ist ja, was wir alle wissen, und wir alle wissen, was ein
Hund ist, ergo“ / wir wollen nicht so maliziös sein; aber / ist die Sache in unserer
Zeit wohl so ins reine gebracht, daß diese bei dem Gedanken an den ärmlichen
Sokrates und seine Verlegenheit nicht ein wenig unruhig über sich selbst werden
sollte? ² [Der bekannte Ausspruch des Protagoras lautet vielmehr: „Den Maß-
stab für alle Dinge bildet der Mensch; wofern sie sind, dafür, daß sie sind, und
wofern sie nicht sind, dafür, daß sie nicht sind.“]

ungestört in sich selbst; da erwacht das Paradox der Selbstliebe als Liebe zu einem andern, einem Ersehnten. (Die Selbstliebe liegt in jeder Liebe zugrunde oder geht in jeder Liebe zugrunde, weshalb auch die Religion der Liebe, wenn wir an diese erinnern dürfen, ebenso epigrammatisch als wahr nur eine Bedingung voraussetzen und diese als gegeben annehmen wollte: daß jeder sich selbst liebt, um dann zu gebieten, daß man den Nächsten wie sich selbst lieben soll.) Wie nun der Liebende durch dies Paradox der Liebe verändert wird, so daß er fast sich selbst nicht mehr kennt / dies bezeugen ja die Dichter, welche die Wortführer der Liebe sind, und dies bezeugen die Liebenden selbst, da sie dem Dichter doch nur gestatten, sich ihre Worte anzueignen, nicht den Zustand der Liebe ihnen zu rauben [?]/: so wirkt jenes geahnte Paradox des Verstandes auf den Menschen und auf seine Selbsterkenntnis zurück, so daß er, der sich selbst zu kennen glaubte, nun nicht mehr mit Bestimmtheit weiß, ob er vielleicht ein noch sonderbarer zusammengesetztes Tier als Typhon sei, oder ob er in seinem Wesen ein milderes, göttliches Element habe (*σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀνύφου μοίρας φύσει μετέχον.* Phädrus, S. 230 a).

Was ist nun aber dieses Unbekannte, gegen das der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft anstößt und das den Menschen auch an seiner Selbsterkenntnis irre macht? Es ist das Unbekannte. Nun aber ist es ja nicht irgendein Mensch, sofern er diesen kennt, noch irgendein andres Ding, das er kennt. So wollen wir dieses Unbekannte Gott nennen. Wir geben ihm damit nur einen Namen. Beweisen zu wollen, daß dieses Unbekannte (Gott) sei, fällt dem Verstande kaum ein. Wenn Gott nämlich nicht Dasein hat, so ist es ja eine Unmöglichkeit, dies zu beweisen; hat er aber Dasein, so ist es eine Torheit, dies beweisen zu wollen. Denn in dem Augenblicke, da ich den Beweis beginne, habe ich es vorausgesetzt, und zwar nicht als zweifelhaft (was ja eine Voraussetzung nicht sein kann, da sie eine Voraussetzung ist), sondern als abgemacht; andernfalls würde ich nicht beginnen, indem ich leicht einsehe, daß das Ganze eine Unmöglichkeit bliebe, wenn er nicht wäre. Meine ich hingegen mit dem Ausdruck, daß ich Gottes Dasein beweise, ich wolle beweisen, daß das Unbekannte, das ist, Gott sei, so drücke ich mich weniger glücklich aus; denn dann beweise ich nichts, am allerwenigsten ein Dasein, sondern ich entwickle eine Begriffsbestimmung. Es ist

überhaupt eine schwierige Sache, beweisen zu wollen, daß etwas sei; und / was für den Mutigen, der dies zu unternehmen wagt, noch schlimmer ist / die Schwierigkeit ist derart, daß der, welcher sich mit ihr beschäftigt, nicht leicht Ruhm dabei erwerben wird. Die ganze Beweisführung wird beständig zu etwas ganz anderem. Ausgangspunkt für den Schluß ist stets, daß das in Frage Gestellte ist; der „Beweis“ zieht hieraus nur weitere Schlußfolgerungen. So schließe ich beständig nicht auf das Dasein, sondern ich schließe von dem Dasein aus, ob ich mich nun in der Welt der sinnlichen Handgreiflichkeit bewege, oder in der des Gedankens. Ich beweise nicht, daß ein Stein ist, sondern daß das Etwas, welches ist, ein Stein ist; der Gerichtshof beweist nicht, daß ein Verbrecher ist, sondern daß der Angeklagte, welcher ist, ein Verbrecher ist. Ob man nun das Dasein ein accessorium oder das ewige prius nennen will, es kann nie bewiesen werden. Wir wollen uns ordentlich Zeit nehmen; wir brauchen ja nicht so zu eilen wie diejenigen, welche aus Bekümmernis für sich selbst oder für Gott oder für irgend etwas andres eilen müssen, den Beweis fertig zu haben, daß es sei. Wenn es so steht, so ist allerdings Grund genug zur Eile da, besonders wenn der Betreffende sich recht aufrichtig über die Gefahr klar würde, daß er selbst oder das in Frage Kommende kein Dasein hätte, bevor er den Beweis dafür sicher stellte, und nicht hinterlistig den heimlichen Gedanken nährte, daß es im Grunde doch da sei, ob er es nun beweise oder nicht.

Wenn einer aus Napoleons Laten Napoleons Dasein beweisen wollte, wäre dies nicht höchst sonderbar? da ja sein Dasein wohl seine Laten erklärt, nicht aber die Laten sein Dasein beweisen, wenn ich nicht anders das Wort „sein“ so verstanden habe, daß ich damit annehme, er habe Dasein. Doch ist Napoleon nur der einzelne, und insofern findet kein absolutes Verhältnis zwischen ihm und seinen Laten statt, so daß ja auch ein anderer dieselben Laten ausgeführt haben könnte. Vielleicht kommt es davon her, daß ich von den Laten nicht auf das Dasein schließen kann. Nenne ich die Laten Napoleons Laten, so ist der Beweis überflüssig, da ich ihn schon mit Namen genannt habe; ignoriere ich dies, so kann ich von den Laten aus nie beweisen, daß es Napoleons Laten sind; ich kann nur (rein ideell) beweisen, daß solche Laten Laten eines großen Generals usw. sind. Doch zwischen Gott und seinen Laten ist ein absolutes Verhältnis; Gott ist nicht ein Name, sondern ein Begriff; vielleicht gilt deshalb von ihm doch; essentia

involvit existentiam¹. Gottes Laten kann also nur Gott tun; ganz gewiß; aber welches sind nun Gottes Laten? Laten, aus welchen ich sein Dasein beweisen will, existieren unmittelbar durchaus nicht. Oder kann ich vielleicht einem die Nase darauffstoßen, daß er in der Natur die Weisheit, in der Weltregierung die Güte oder Weisheit sieht? Stoßen wir nicht gerade hier auf die gefährlichsten Unfechtungen? Ist

¹ So Spinoza, der in den Gottesbegriff sich vertiefend durch den Gedanken das Sein aus ihm hervortreten lassen will, aber, wohlgemerkt, nicht als zufällige Eigenschaft, sondern als Wesensbestimmung. Dies ist das Tiefsinnige bei Spinoza; wir wollen aber doch sehen, wie er sich dabei benimmt. Er sagt, principia philosophiae Cartesianae, pars I, propositio VII, lemma I: „quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior.“ Also: je vollkommener, desto mehr Sein; je mehr Sein, desto vollkommener. Dies ist indessen eine Tautologie. Eine Note macht dies noch deutlicher, nota II: „quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse.“ Er erklärt perfectio mit realitas, esse; je vollkommener also ein Ding ist, desto mehr ist es: seine Vollkommenheit aber ist, daß es mehr esse in sich hat / das will sagen: je mehr es ist, desto mehr ist es. Dies, was die Tautologie betrifft; nun aber weiter. Was hier fehlt, das ist eine Distinktion zwischen faktischem Sein und ideellem Sein. Der Sprachgebrauch, von mehr oder weniger Sein zu reden, also Gradunterschiede im Sein zu machen, ist an und für sich unklar; er wird noch verwirrender, wenn jene Distinktion nicht gemacht wird, wenn, gut deutsch geredet, Spinoza zwar tiefsinnige Worte spricht, aber es unterläßt, die Schwierigkeit zuerst aufzusuchen. In Beziehung auf das faktische Sein hat es keinen Sinn, von mehr oder weniger Sein zu reden. Eine Fliege, die existiert, hat denselben Grad des Seins wie Gott; die dumme Bemerkung, die ich eben schreibe, hat in Beziehung auf das faktische Sein denselben Grad des Seins wie Spinozas Tiefsinn; denn in Beziehung auf das faktische Sein gilt Hamlets Dialektik: „Sein oder nicht sein.“ Das faktische Sein ist indifferent gegen jede Verschiedenheit der Wesensbestimmungen, und alles, was ist, partizipiert ohne kleinliche Eifersucht an dem Sein und partizipiert im selben Grade. Ideell verhält es sich anders; das ist ganz richtig. Sobald ich aber ideell vom Sein spreche, so spreche ich nicht mehr vom Sein, sondern vom Wesen. Die höchste Idealität hat das Notwendige, darum ist es. Aber dieses Sein ist kein Wesen, mit dem es in die Dialektik des faktischen Seins eben nicht eintreten kann, da es unbedingt ist; man kann von ihm aber auch nicht sagen, es habe im Verhältnis zu irgend etwas anderm mehr oder weniger Sein. Dies hat man, allerdings etwas unvollkommen, in alten Tagen so ausgedrückt: wenn Gott möglich ist, so ist er eo ipso notwendig (Leibniz). Spinozas Satz ist also ganz richtig, und die Tautologie ist in der Ordnung; aber es ist auch gewiß, daß er die Schwierigkeit durchaus umgangen hat; denn die Schwierigkeit ist, das faktische Sein zu erreichen und Gottes Idealität dialektisch in das faktische Sein hineinzubringen.

es nicht unmöglich, mit diesen Anfechtungen fertig zu werden? Aus einer solchen Ordnung der Dinge will ich aber doch nicht etwa Gottes Dasein beweisen, und wenn ich dies auch unternähme, so würde ich ja nie fertig und müßte zugleich beständig in suspenso leben, da ja plötzlich etwas so Entsetzliches geschehen könnte, daß mein bißchen Beweis vollends alles Sinnes bar würde! Von welchen Laten gehe ich also bei meinem Beweis aus? Von den Laten, wie ich sie ideell betrachte, also nicht von den Laten, wie sie sich unmittelbar geben. So gründet sich aber mein Beweis ja nicht auf die Laten, sondern ich entwickle nur die Idealität, die ich vorausgesetzt habe; im Vertrauen auf diese wage ich auch, allen Einwendungen zu trotzen, auch denjenigen, die noch nicht erhoben worden sind. Indem ich also beginne, habe ich die Idealität vorausgesetzt, und vorausgesetzt, daß es mir glücken werde, sie durchzuführen. Was ist dies aber andres, als daß ich vorausgesetzt habe, Gott sei? und so ist es eigentlich das Vertrauen auf ihn, das mir ermöglicht, zu beginnen.

Wie springt nun aber Gottes Dasein aus dem Beweise hervor? Geht das so ganz einfach zu? Geht es damit nicht wie mit dem karstianischen Taucher? Sobald ich den Taucher loslasse, steht er auf dem Kopf. Sobald ich ihn loslasse; ich muß ihn also loslassen. So auch mit dem Beweise; solange ich an demselben festhalte (dabei bleibe, daß ich der Beweisende sei), solange kommt das Dasein nicht zum Vorschein; wenn nicht aus einem andern Grunde, so aus dem, daß ich im Zuge bin, es zu beweisen; sowie ich aber den Beweis fahren lasse, so ist das Dasein da. Doch dies, daß ich ihn fahren lasse, dies ist doch wohl auch etwas; es ist ja meine Zutat; sollte das nicht auch in Anschlag gebracht werden, dieser kleine Augenblick, wie kurz er auch sei? / lang braucht er ja nicht zu sein, da er ein Sprung ist. Wie klein dieser Moment auch ist, ob nur ein Nu / ebendieser Nu muß in Anschlag gebracht werden. Sollte man ihn vergessen haben, so will ich ihn, zum Beweise, daß er doch da ist, dazu benützen, daß ich eine kleine Anekdote erzähle. Chrysippus machte Denkerexperimente, um die Vor- und Rückwärtsbewegung eines Sorites in der Qualität zum Stehen zu bringen. Da konnte nun Carneades nicht in seinen Kopf hineinbekommen, wie das geschehen sollte, daß die Qualität wirklich zum Vorschein gekommen wäre. Chrysipp sagte zu ihm, man könne ja im Zählen einen Augenblick innehalten, und so, und so / so könne man es besser verstehen. Aber Carneades antwortete: sei so gut, meinethalb brauchst du dich

nicht zu genießen; du kannst nicht bloß innehalten, sondern auch dich hinlegen und schlafen, das hilft dir gleich viel; wenn du wieder erwachst, beginnen wir eben, wo du aufhörtest. So ist es ja auch; durch das Verschlafen bringt man eine Sache nicht weg, und bringt man eine Sache nicht herbei.

Wer darum das Dasein Gottes beweisen will (nicht nur in dem Sinne, daß er sich den Gottesbegriff deutlich machen wollte, und ohne die reservatio finalis, die wir aufgewiesen haben, daß das Dasein selbst aus dem Beweise durch einen Sprung hervortritt), er beweist in Ermangelung dessen etwas anderes, etwas das bisweilen kaum eines Beweises bedürfte, und in keinem Falle etwas Besseres; denn der Tor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott; der aber, der in seinem Herzen oder zu den Menschen spricht: warte ein wenig, so werde ich es beweisen / o, welche seltene Weisheit beweist er nicht!¹ Ist es nicht in dem Augenblicke, da er den Beweis beginnen soll, akkurat gleich unausgemacht, ob Gott Dasein hat, oder nicht, so beweist er es ja nicht; und steht es so, wenn er beginnt, so kommt er nie dazu, zu beginnen, theils aus Furcht, es möge ihm nicht glücken, da Gott vielleicht nicht Dasein habe, theils weil er nichts hat, womit er beginnen sollte. / In alten Zeiten hat man sich gewiß kaum mit derartigem abgegeben. Sokrates wenigstens, der den physikoteleologischen Beweis für das Dasein Gottes vortragen haben soll, hat sich nicht so benommen. Er setzt beständig voraus, daß Gott ist, und von dieser Voraussetzung ausgehend sucht er die Natur mit dem Gedanken der Zweckmäßigkeit zu durchwirken. Hätte man ihn gefragt, warum er sich so benehme, so hätte er wohl erklärt, daß er nicht die Courage habe, sich auf eine derartige Entdeckungszugreise hinauszuwagen, ohne hinter sich zuerst sichergestellt zu haben, daß Gott Dasein habe. Auf Gottes Wort hin wirft er gleichsam das Neg aus, um den Gedanken der Zweckmäßigkeit einzufangen; denn die Natur selbst erfindet manche verwirrende Schredmittel und Ausflüchte.

Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt also beständig gegen dieses Unbekannte an, das wohl da ist, aber eben unbekannt ist, und insofern nicht da ist. Weiter kommt der Verstand nicht; doch, in seiner Paradoxie kann er es nicht lassen, immer wieder zu ihm zu kommen und sich mit ihm zu beschäftigen; denn wollte er sein Verhältnis zu demselben so ausdrücken, daß jenes Unbekannte nicht da sei, so geht das

¹ Welch vortreffliches Sujet für die wahnwitzige Komik!

nicht an, da diese Aussage eben ein Verhältnis involviert. Was ist nun aber dieses Unbekannte? Denn daß es Gott ist, bedeutet uns ja nur, daß es das Unbekannte ist. Sagt man von ihm, daß es das Unbekannte sei, da man es nicht kennen könne, oder, könnte man es kennen, es nicht aussprechen könnte, so ist die Leidenschaft nicht zufriedengestellt, ob schon so das Unbekannte richtig als Grenze aufgefaßt ist; aber die Grenze ist eben die Qual der Leidenschaft, wenn sie auch zugleich ihr Inzident ist. Und doch kann sie nicht weiter kommen, ob sie nun via negationis, oder via eminentiae einen Ausfall wagte.

Was ist also das Unbekannte? Es ist die Grenze, zu der man beständig kommt, und als solche ist es (wenn wir die Bestimmung der Bewegung mit der der Ruhe vertauschen) das Heterogene, das absolut Verschiedene. Das absolut Verschiedene ist aber das, wofür man kein Kennzeichen hat. Bestimmt man es als das absolut Verschiedene, so entsteht der Schein, als wäre es im Begriff, offenbar zu werden. Dem ist aber nicht so. Die absolute Verschiedenheit kann der Verstand auch nicht denken; denn absolut kann er nicht sich selbst negieren, er benützt vielmehr sich selbst dazu und denkt also die Verschiedenheit in sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt; und absolut kann er nicht über sich selbst hinausgehen und denkt daher nur die Erhabenheit über sich selbst, wie er sie durch sich selbst denkt. Wenn also das Unbekannte (Gott) nicht bloß Grenze bleibt, so wird der eine Gedanke über das Verschiedene durch die mancherlei Gedanken über das Verschiedene verwirrt. Dann ist das Unbekannte in einer *διασπορά*, und der Verstand hat nach Belieben die Wahl unter dem, was ihm gerade zur Hand ist und worauf die Einbildung verfallen kann (dem Ungeheuren, dem Lächerlichen usw.)

Aber diese Verschiedenheit läßt sich nicht festhalten. So oft dies geschieht, ist es im Grunde Willkür, und in der Tiefe der Gottesfurcht lauert wahnwitzig die launische Willkür, welche weiß, daß sie selbst Gott hervorgebracht hat. Läßt sich nun die Verschiedenheit nicht festhalten, weil es kein Kennzeichen für sie gibt, so geht es mit der Verschiedenheit und Gleichheit wie mit allen derartigen dialektischen Gegensätzen, die identisch sind. Die Verschiedenheit, welche sich an den Verstand festklammert, hat diesen verwirrt, so daß er sich selbst nicht mehr kennt und ganz konsequent sich mit der Verschiedenheit verwechselt. An allerlei phantastischen Erfindungen hat das Heidentum ja einen Überfluß aufzuweisen; was aber die zuletzt hervorgehobene Annahme, die Selbstironisierung des Verstandes, anbetrifft, so will ich

sie bloß mit ein paar Zügen zeichnen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob sie historisch geworden ist oder nicht. Da existiert ein einzelner Mensch; er sieht aus wie andre Menschen, wächst auf wie andre Menschen, verheiratet sich, geht seinem Berufe nach, ist auf sein Auskommen für den morgigen Tag bedacht, wie sich's für einen Menschen schickt; denn es ist wohl schön, zu leben wie die Vögel unter dem Himmel, aber es geht doch nicht an und kann ja auch ein klägliches Ende nehmen, daß man entweder Hungers stirbt, wenn man die Sache anhaltend durchseht, oder von fremdem Gute zehrt. Dieser Mensch ist zugleich Gott. Woher weiß ich das? Ja, wissen kann ich das gar nicht, sonst müßte ich Gott und die Verschiedenheit kennen; und die Verschiedenheit kenne ich nicht, da der Verstand sie dem gleichgemacht hat, wovon sie verschieden ist. So ist Gott der gefährlichste Betrüger geworden, dadurch, daß der Verstand sich selbst betrogen hat. Der Verstand hat Gott so nahe als möglich bekommen und doch ebenso fern.

Vielleicht sagt nun einer: „Du bist ein Grillenfänger, das weiß ich ganz gut; doch glaubst du wohl selbst nicht, daß es mir einfallen sollte, mich um eine solche Grille zu bekümmern. Sie ist ja so sonderbar oder so lächerlich, daß sie wohl noch niemand in den Sinn gekommen ist, und vor allem so ungereimt, daß ich alles, was ich in meinem Bewußtsein habe, aus ihm hinauswerfen muß, um auf so etwas verfallen zu können.“ / Ganz gewiß, das mußt du tun; kannst du es denn aber auch verantworten, daß du alle die Voraussetzungen, die du in deinem Bewußtsein hast, behalten und doch die Meinung haben willst, du denkst voraussetzungslos über dein Bewußtsein? Du leugnest doch wohl nicht die Konsequenz des Entwickelten, daß der Verstand bei der Bestimmung des Unbekannten als des Verschiedenen zulezt sich verirrt und die Verschiedenheit mit der Gleichheit verwechselt? Daraus scheint aber noch etwas andres zu folgen: daß nämlich der Mensch von dem Unbekannten (Gott) nichts in Wahrheit wissen kann, ehe er von ihm zu wissen bekommen hat, es sei von ihm verschieden, absolut verschieden. Von sich selbst kann der Verstand das nicht zu wissen bekommen (das ist ein Selbstwiderspruch, wie wir gesehen haben); soll er es von Gott zu wissen bekommen und erfährt er es von ihm, so kann er es wieder nicht verstehen, und kann es also nicht zu wissen bekommen; wie sollte er denn das absolut Verschiedene verstehen? Ist dies nicht

sofort deutlich, so erhält es durch seine Konsequenz mehr Klarheit; denn ist Gott absolut verschieden vom Menschen, so ist der Mensch absolut verschieden von Gott; wie sollte dies aber der Verstand fassen? Hier zeigt es sich, daß wir vor einem Paradox stehen. Bloß um zu wissen zu bekommen, daß Gott das Verschiedene ist, bedarf der Mensch Gottes, und nun bekommt er zu wissen, daß Gott absolut verschieden von ihm ist. Soll aber Gott absolut verschieden vom Menschen sein, so kann dies seinen Grund nicht in dem haben, was der Mensch Gott schuldet (denn insofern ist er ja mit ihm verwandt), sondern in dem, was er sich selbst schuldet oder was er selbst verschuldet hat. Was ist es nun, was die Verschiedenheit ausmacht? Was andres denn wohl als die Sünde? Denn der Unterschied, der absolute Unterschied soll ja von dem Menschen selbst verschuldet sein. Dies drückten wir früher so aus, daß der Mensch die Unwahrheit sei, und zwar durch eigene Schuld, und wir wurden spielend und doch im Ernst darüber einig, es wäre von dem Menschen zuviel verlangt, daß er dies durch sich selbst entdecken sollte. Nun haben wir wieder dasselbe gefunden. Als der Menschenkenner gegen das Verschiedene anstieß, wurde er fast ratlos über sich selbst; er wußte bald nicht mehr, ob er ein sonderbareres Ungeheuer als Typhon sein, oder ob etwas Göttliches in ihm wäre. Was fehlte ihm da? Das Sündenbewußtsein, das er sicher ebenso wenig einen andern Menschen lehren konnte, als ein anderer Mensch ihn, das nur Gott lehren kann / wenn er Lehrer sein wollte. Doch, dies wollte er ja, wie wir gedacht haben, und er wollte, um dies zu sein, dem einzelnen gleich sein, damit dieser ihn ganz verstehen könnte. So wird das Paradox also noch gefährlicher, oder dasselbe Paradox hat zwei Seiten und erweist sich so als das absolute: negativ, indem es die absolute Verschiedenheit der Sünde zum Vorschein bringt, positiv, indem es diese absolute Verschiedenheit in der absoluten Gleichheit aufheben will.

Läßt sich nun ein solches Paradox denken? Wir wollen uns nicht übereilen, und wenn über der Beantwortung einer Frage Streit entsteht, so streitet man ja nicht wie auf der Rennbahn, und es ist nicht die Schnelligkeit, sondern die Richtigkeit, welche siegt. Der Verstand denkt es wohl nicht; er kann nicht von selbst darauf verfallen, und wenn es ihm verkündet wird, so kann er es nicht verstehen und merkt bloß, daß es noch sein Untergang werden wird. Insofern hat also der Verstand viel gegen dasselbe einzuwenden, und doch will ja andrerseits der Ver-

stand selbst in seiner paradoxen Leidenschaft seinen eigenen Untergang. Dieser Untergang des Verstandes ist ja nun auch das, was das Paradox will, und so sind sie ja doch im Einverständnis miteinander; aber dieses Einverständnis ist nur im Augenblick der Leidenschaft vorhanden. Wir wollen ein Liebesverhältnis ins Auge fassen, ob es auch nur ein unvollkommenes Bild ist: die Selbstliebe liegt in aller Liebe zugrund, aber ihre paradoxe Leidenschaft will in ihrer höchsten Steigerung eben ihren eigenen Untergang. Dies will auch die Liebe, und so sind diese zwei Mächte im Einverständnis miteinander, nämlich im Augenblick der Leidenschaft, und diese Leidenschaft ist eben die Liebe. Warum sollte nun der Liebende dies nicht denken können, wenn auch der, welcher in Selbstliebe sich gegen die Liebe sträubt, es weder fassen kann noch wagen darf, da es ja den Untergang bedeutet! So mit der Leidenschaft der Liebe. Wohl ist die Selbstliebe zugrunde gegangen, aber dessen ungeachtet ist sie nicht vernichtet, sondern gefangen genommen und bildet der Liebe spolia opima; aber sie kann wieder zum Leben kommen, und das wird die Anfechtung der Liebe. So auch mit dem Verhältnis des Paradoxes zum Verstande, nur daß diese Leidenschaft einen andern Namen hat, oder besser: nur daß wir sehen müssen, einen andern Namen für sie zu finden.

