

Dem Gemeinschaftlichen folgen

1

Unter den Sprüchen, mit denen Heraklit zum Bau der abendländischen Denkweise den Grund gelegt hat, ist einer von so großer Schlichtheit und dünkt uns Spätlingen des Geistes so selbstverständlich, daß wir ihn als nur gleichnishaft gemeint zu verstehen gewohnt sind, zumal Heraklit selbst in anderen Sprüchen sich solchermaßen auf ihn zu beziehen scheint. Aber in dieser Höhe besteht nichts Konkretes, das nur als Gleichnis gilt, nichts, was nicht auch als Aussage der unmittelbaren Anschauung einer wahrgenommenen Wirklichkeit vollkommenen Bestand hat.

Der Spruch besagt, die Wachenden, hätten einen einzigen ihnen gemeinschaftlichen Kosmos,¹ das heißt eine einzige Weltgestalt, an der sie gemeinschaftlich teilhaben, – und damit ist schon ausgesprochen, worauf der späte Moralphilosoph Plutarch, der uns das Fragment erhalten hat, interpretierend hindeutet, daß nämlich jeder Schläfer sich von dem gemeinsamen Kosmos ab und einem ihm allein eigenen Etwas zuwendet, welches er also mit keinem andern teilt und mit keinem zu teilen vermag.²

Die Zweiheit von Wachen und Schlaf ist hier nicht, wie anderswo bei Heraklit, ein Sinnbild der Zweiheit jener Menschen, die des Seins und seines Sinns inne sind, und all der andern die davon abgekehrt leben.³ Hier ist – wie es je und je not tut, damit ein echtes Sinnbild im Geiste werden könne – ein leiblich Seiendes in entscheidender Schau gefaßt. Der Ephesier macht hier dem Okzident die grundlegende Einsicht offenbar, daß der rhythmisch geregelte Ablauf unseres täglichen Lebens nicht einen Wechsel zweier Zustände, sondern einen Wechsel zweier Bereiche bedeutet, in denen wir uns abwechselnd finden und von denen er den einen einen Kosmos nennt¹.

Diesen einen Kosmos,^{II} den Heraklit als wertsetzender Denker bejaht, bezeichnet er als ein den Menschen Gemeinschaftliches. Das bedeutet aber Anderes und Größeres, als daß sie allesamt in jenem Bereich hausen, den wir Welt nennen, oder daß jedem von ihnen eben dieser Bereich zur

1. Vgl. Heraklit, DK 22 B 89: »Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt ...«
2. Ebd.: »... doch jeder Schlummernde wendet sich nur an seine eigene [Plutarch].«
3. Vgl. DK 22 B 1 und DK 22 B 72.

I L, W: »Kosmos« benennt
II L, W: eben den

Wahrnahme gegeben ist. »Das Gemeinschaftliche« ist für Heraklit die tragende Kategorie, die es ihm trotz des von ihm so peinvoll erlittenen und so grimmig gerügten Unverstands der Menschen möglich macht, ihr Miteinandersein, die Allgegenseitigkeit des Menschenwesens als ein geistig Wirkliches zu begreifen und zu bestätigen. Wenn Heraklit etwa vom Logos, dem in der Substanz des Wortes wohnenden Sinn des Seins, sagt, er sei gemeinschaftlich,⁴ so ist damit geäußert, daß die Allheit der Menschen in der ewigen Ursprünglichkeit ihres sprachlichen Umgangs miteinander am Vollzug dieses Inwohnens teilhat. So verhält es sich auch mit der Weltgestalt, die der Gesamtheit des Menschengeschlechts zugehört, mit dem »gemeinschaftlichen Kosmos«. Derselbe Sinn des Seins, der im Wortwerden waltet, dieselbe im Feuer der Gegensätzlichkeit sich stets erneuernde Echtheit ist es, die sich im Weltprozeß verkörpert. Aber diese Welt, die Heraklit als die Welt der Menschen versteht, baut sich immer nur aus der Allheit des Menschengeschlechts auf, dem sie zugehört. Mit allem, was Menschen sind, tragen sie zum kosmischen Vorgang bei. Als einzelne sind sie sogar im Schlaf, mögen sie auch jeder in seinem Eigenbereich versenkt sein, dennoch, wie Heraklit sagt, »Werker und Mitwirker am Weltgeschehen«,⁵ passive Werker. Das heißt: es gibt keinen Zustand, in dem der einzelne lediglich ein Eigensein führte, ohne eben dadurch, was er in diesem Zustand lebt, sein Teil zum Leben¹ seiner menschlichen Umwelt und zu dem der Welt überhaupt beizusteuern. Aber an der Weltgestalt selber, die eben ein menschlicher Kosmos ist, als Kosmos dem Menschen als Menschen kenntlich, daran bauen sie wachend, gemeinschaftlich, miteinander in der Welt umgehend, einander von der Macht des Logos her helfend, die Welt als Weltordnung zu fassen, ohne welche ordnende Fassung sie nicht Welt ist und nicht Welt sein kann. Das freilich vermögen sie nur, wenn und insofern sie wahrhaft Wachende sind, wenn sie nicht im Wachen schlafen und traumhaften Trug, eigene Einsicht genannt, spinnen, – wenn sie gemeinschaftlich existieren.

»Man soll dem Gemeinschaftlichen folgen.«⁶ Dieser große Spruch Heraklits erschließt sich uns erst dann, wenn wir seine Lehre von der Gemeinschaftlichkeit des Logos wird des Kosmos aufgenommen haben. Wa-

4. Vgl. DK 22 B 2: »Drum ist es Pflicht dem Gemeinsamen zu folgen – d. h. dem Gemeinschaftlichen, denn der gemeinschaftliche [Logos] ist allgemein [Sextus Empiricus]. Aber obschon das Wort [logos] allen gemein ist, leben die meisten so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten.«
5. DK 22 B 75: »Die Schlafenden nennt, glaub' ich, Heraklit Werker und Mitwirker an den Weltereignissen.«
6. Vgl. Anm. 4.

I L, W ers. »Leben« durch »Werden«

chen und Schlaf sind eines von den Gegensatzpaaren, in denen sich nach Heraklit die Einheit des Seins, in ihnen schwingend und die eigene Spannung in ihnen austragend, erfüllt. In jedem Paar hat jeder der beiden Gegensätze seinen Stand und sein Recht; aber die Verwischungen und Verquickungen sind vom Übel. So verhält es sich auch mit Wachen und Schlaf. Im Schlaf gibt es keinen faktischen Zusammenschluß mit anderen; jeder träumt von den anderen, aber die, von denen er träumt, haben nicht teil an seinem Traum. So soll auch die traumhafte Verlorenheit eines jeden an sein Eigenes nicht in die gemeinschaftliche Wachwelt dringen. Hier und nur hier sind wir Wir. Hier dürfen wir wache Menschen als solche den Logos vernehmen, indem wir einander in unserer Wahrheit vernehmen, durch deren Stimme er spricht, und hier sind wir mit dem Kosmos werkhaf vertraut, mit ihm durch unser Zusammenwirken vertraut, weil er in dem Maße Kosmos wird, als wir ihn mitsammen erfahren. Heraklit stellt uns in die reine Pflicht und Verantwortung des wachen Miteinanderseins. Er verwirft selbstverständlich nicht den Traum, der dort, in der dem Wir unzugänglichen Entrücktheit, seinen Stand und sein Recht hat, aber er verwirft die traumhafte Absage an das Wir, die mit ihrem Trug den gemeinschaftlichen Tag sprengt.

2

Mit seiner Verkündigung der den Wachenden zugeteilten Weltgestalt und des in ihr sich darstellenden Seinssinnes als des Gemeinschaftlichen, dem wir folgen sollen, hat Heraklit dem Geiste das Werk angewiesen, sich, in Menschenwelt wachend, und das heißt eben: gemeinschaftlich gemeinschaftliche Wirklichkeit stiftend, zu bekunden. Was das in der Geschichte des Geistes bedeutet, sei an zwei Gegenbeispielen verdeutlicht.

Im selben Zeitalter, in dem der kleinasiatische Grieche Heraklit Recht und Pflicht des wachen Geistes stiftete, hat sich in China, zumeist in mündlicher Überlieferung, die entscheidende Prägung einer Lehre gegeben, die der seinen denkwürdig ähnlich und zugleich denkwürdig unähnlich ist. Es ist die Lehre von Tao,⁷ der »Bahn«, die selber unbedingte Einheit ist, aber den Wechsel der Gegensätze und gegensätzlichen Prozesse, ihre Entsprechungen und ihre Widersprechungen, ihre Kämpfe und ihre Paarungen trägt, umfängt und rhythmisch regelt. Das geschieht so in der

7. Siehe besonders Buber, »Die Lehre vom Tao«, als Nachwort zu *Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse* (1910), und W I, S. 1021-1051. Buber benützte vor allem die von Alexander Ular besorgte Ausgabe *Die Bahn und der rechte Weg des Lao-Tse* der chinesischen Urschrift nachgedacht von Alexander Ular, Leipzig 1919.

Welt wie im Geist, denn ebenso wie bei Heraklit ist auch hier die Ordnung beider Eine. Die Gegensätze selber aber stehen hier nicht wie dort in der nicht weiter zurückzuführenden Vielfältigkeit von Feuer und Wasser, Tag und Nacht, Leben und Tod, sondern all diese und ihresgleichen alle sind nur Erscheinungen und Akte der zwei Urwesenheiten, Yin und Yang, die sich als das Weibliche und das Männliche, das Dunkle und das Helle, das Lockere und das Feste, das Nachgiebige und das Vordringende, ja das Nichtsein und das Sein manifestieren. Sie ergänzen einander, vermählen sich miteinander; in dem Buch *Tao Te King*, das trotz aller Unsicherheit der Traditionen manches von der ältesten Sprachschicht der Lehre bewahrt zu haben scheint, heißt es sogar, Sein und Nichtsein brächten einander hervor.⁸ Dennoch wird hier, anders als bei Heraklit, dem passiven Prinzip der Vorrang zugesprochen, weil es das wahrhaft wirksame sei. Was sich daraus für das Verhältnis zwischen dem Bereich des Wachens und dem des Traums ergibt, zeigt sich mit äußerster Anschaulichkeit in einem Text des Tschuangtse, eines Denkers und Dichters des vierten Jahrhunderts, der sich als einen nachgeborenen Jünger des ganz voll Sage umwobenen Laotse verstand.

Tschuangtse berichtet einen Traum und dessen Nachspiel. Er redet von sich in der dritten Person.

»Tschuang Tschou«, heißt es bei ihm, »träumte einst, er sei ein Schmetterling, ein hin und her flatternder Schmetterling, ohne Sorge und Wunsch, seines Tschuang Tschou-Daseins unbewußt. Plötzlich erwachte er, und da lag er, wieder der selbige Tschuang Tschou. Nun weiß er nicht: ist er ein Mensch, der träumte, er sei ein Schmetterling, oder ein Schmetterling, der träumt, er sei ein Mensch?«⁹

Der Text ist nicht vereinzelt. In einem anderen taoistischen Buch¹⁰ wird von einem Fabelreich erzählt, an dessen Grenze das Spiel der Gegensätze erlahmt. Da gibt es keinen Unterschied von Kälte und Wärme, von Nacht und Tag. Die Insassen, die weder der Nahrung noch der Kleidung bedürfen, schlafen sieben Wochen lang. Wenn sie dann erwachen, halten sie, was sie geträumt haben, für wirklich, und was sie nun erfahren, für scheinbar.

Es ist offenkundig, daß in dieser Lehre dem wachen Dasein kein Vor-

8. Lao Tse, *Tao Te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1911 (Neuaufll., Düsseldorf/Köln 1957), S. 2: »Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander.«
9. Vgl. Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse, S. 9. Bei Buber ist der Traum in der Ich-Form wiedergegeben.
10. Liä Dsi: *Das wahre Buch vom quellenden Urgrund* »Tschung Hü Dschen Ging«. Die Lehren der Philosophen Liä Yü Kou und Yang Dschu. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1921 (1911). Buch III, 5, S. 33.

zug zukommt, ja daß, wenn einer der beiden Bereiche als Welt anzusprechen wäre, es gar eher wohl der des Traums sein könnte, und zwar gerade deshalb, weil er sich dem Erwachenden als Traum zu erkennen gibt, wogegen der Erfahrungskreis des Wachen die Wirklichkeit schlechthin zu sein prätendiert, ohne daß er diesen Anspruch zu begründen vermöchte.

Logos und Kosmos gelten hier nicht. Aber auch das Gemeinschaftliche gilt hier nicht. Der sich abkehrende Einzelmensch bekommt das volle Maß des Daseins zugeteilt.

In demselben Abschnitt, in dem von jenem Fabelreich erzählt wird, lesen wir, wie ein gebrechlicher Knecht von seinem Herrn grausam geplackt wurde, aber Nacht um Nacht träumte, er sei ein Fürst und lebe in Freuden, und deshalb auch bei Tag mit seinem Lose zufrieden war, wogegen es dem Herrn umgekehrt erging.¹¹ Und wieder eine andere Geschichte desselben Abschnitts läßt Laotse sogar den Wahnsinn mit gelasenerm Humor in ähnlicher Weise behandeln; »wäre die ganze Welt außer dir verrückt,« sagt er zum klagenden Vater eines geisteskranken Sohnes, »dann wärest eben du der Verrückte.«¹²

So steht es hier um die gegensätzlichen Bereiche im Leben des Menschen. Was wir Wache als einen traumhaften Wahn determinieren, kann hier als ebenso wirklich wie die Wachwelt, ja als wirklicher gelten. Dieser Bereich steht jeweils bereit, den Menschen aufzunehmen, etwa gar tröstlich und gnadenreich. Aber eben nicht uns, sondern nur jeden einzelnen von uns besonders. Wir, als wir, können ihn nie betreten; er nimmt kein Wir auf. Jeder von uns träumt, er ginge mit anderen um; aber keiner dieser anderen erfährt es an sich, keiner betritt die Traumsphäre mit uns. Der Anspruch des Sonderbereichs, eine Welt zu sein, ist es, dem Heraklit seinen elementaren Spruch entgegstellt: »Man soll dem Gemeinschaftlichen folgen.«

3

Die andere Kundgebung aus der morgenländischen Tiefe stößt hier weiter vor. Es ist die Lehre der ältesten Upanischaden, also eine ursprünglich streng esoterische Lehre, jeweils vom Mund des Meisters zu den Ohren der Schüler gehend, die ihm zu Füßen sitzen, die Lehre von Traumschlaf und Tiefschlaf.

Der Traum wird hier durchaus als eine Vorstufe betrachtet. Der per-

11. Ebd., Buch III, 6, S. 34.

12. Ebd., Buch III, 9, S. 37.

sönliche Wesensgeist wird geschildert, wie er, in den Traumschlaf eingegangen, die ganze Welt durchstreift und ihr seinen Baustoff entnimmt, den er »zerspellt«, also in die elementaren Bestandteile zerlegt, um daraus »im eigenen Licht« zu bauen, was er bauen mag, denn »er ist ein Schöpfer«. ¹³ Verse, wohl noch älteren Ursprungs als die Lehrprosa, werden angeführt, in denen es heißt:

Das niedre Nest muß ihm der Odem hüten,
Er schwingt unsterblich sich vom Nest hinweg,
Unsterblich schweift umher er, wo er mag,
Der goldene Geist, die einsame Wandergans.
Im Traumenlande schweift er auf und nieder
Und schafft sich gotthaft vielerlei Gestalten.¹⁴

Stärker als in den taoistischen Texten wird hier die souveräne Freiheit des Traums gepriesen. Allen Bindungen des Tages enthoben, schaltet er als selbstherrlicher Bildner mit der ganzen Welt, die ihm als widerstandsloser Stoff untertan ist, er bedarf zum Werk keines andern Lichtes als seines eigenen, und in göttlicher Wandlungsmächtigkeit bekleidet er sich mit Gestalt um Gestalt.

Nun aber entsteigt der souveräne Geist auch der Sphäre des Traums. Er hat an dem Spiel der Wandlungen keine Genüge mehr, er gibt auch die letzte Bindung an die Welt, die durch die ihr entnommenen Bilder, auf und geht in den völlig traumlosen, bildlosen, wunschlosen Tiefschlaf ein. »Wie im Luftraum ein Falke oder Adler,« so heißt es in jenem Text weiter, »des Fliegens müde, die Fittiche faltend sich anschickt niederzuhocken, so eilt der Wesensgeist jenem Stande zu, da schlafend keinen Wunsch er wünscht und keinen Traum er schaut.« ¹⁵ Aus all den Gestalten gezogen, zu denen er den Weltstoff verwandte, hat er nun das gestaltlose Weilen im weltlosen Sein gefunden. Erst jetzt darin beschlossen und geborgen, ist er, wie es weiter heißt, »übers Verlangen hinaus, des Übels ledig, von Angst frei«, ¹⁶ denen allen er ja in der Traumwelt trotz seiner Ungebundenheit noch ausgesetzt war. Er erfährt nun nichts mehr, was von ihm selber unterschieden, unterscheidbar wäre, denn »da ist kein Zweites außer ihm«. ¹⁷

13. Brihad-Aranyaka-Upanischad, IV/3 (»Traum«). Vgl. A. Hillebrand, Aus Brahmanas und Upanishaden. Gedanken altindischer Philosophen, Jena 1923 (1921), S. 55: »Wenn er da in Schlaf versinkt, so sondert er ein Teilchen der alles enthaltenden Welt ab, zerspaltet es selbst, bau es selbst auf und versinkt beim eigenen Glanz, beim eigenen Licht in Schlaf [...] er ist ein Schöpfer.« Auch P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897), S. 468.
14. Ebd., IV/3, 10 (Hillebrand, S. 55; Deussen, S. 468).
15. Ebd., IV/3, 19 (Hillebrand, S. 56; Deussen, S. 470).
16. Ebd., IV/3, 21 (Hillebrand, S. 56; Deussen, S. 470).
17. Ebd., IV/3, 23 (Hillebrand, S. 57 f.; Deussen, S. 471 f.).

Ein anderer,¹ aus derselben ältesten Epoche der Upanischaden stammender Text umschreibt das gleiche in einer andern Sprache. »Wenn es heißt,« lesen wir hier, »ein Mensch schlafe« – womit eben der Tiefschlaf gemeint ist –, »ist er dem Sein geeint. Er ist in sein Selbst eingegangen. Wo einer kein Anderes sieht, kein Anderes hört, kein Anderes erkennt, dies ist die Fülle.«¹⁸

Wir müssen darauf achten, was diese Sprüche sagen, die im Abendland erst sehr spät bekanntgeworden sind, aber sich in unserem Zeitalter tiefreichend ausgewirkt haben.

Der Schlaf erscheint hier als der Weg aus dem Bereich, in dem der Mensch vom Kern des Seins getrennt ist, zu dem, in dem er ihm geeint ist. Der Weg führt über die Freiheit, die sich im Traum entfaltet, zur Einheit. Diese Einheit ist die des individuellen Selbst mit dem Selbst des Seins: sie sind in Wahrheit ein einziges Selbst. Ihre Entzweiung in der Erfahrung der Wachwelt ist somit der große Trug. Von der Wachwelt wurden wir im Traum unabhängig und blieben ihr doch noch verhaftet; im Tiefschlaf werden wir von ihr frei und damit vom Trug, der allein das persönliche Selbst vom Selbst des Seins trennt, – eine Folgerung, die freilich erst von späteren, im genaueren Sinn philosophischen Lehren schlüssig gezogen wird. Demnach ist das Dasein des Menschen in der Welt das Dasein einer Scheinwelt, die eine zauberische Täuschung ist. Da aber die Identität das Selbst nur in einer absoluten Einsamkeit, wie eben der Tiefschlaf eine ist, erreicht werden kann, ist auch das Dasein zwischen Mensch und Mensch letztlich nur Schein und Trug. Jener Spruch »Das bist du«¹⁹, den spätere Zeiten auf das zwischenmenschliche Verhältnis haben erstrecken wollen, ist von der ursprünglichen Lehre einzig auf das Verhältnis zwischen Brahman und Atman, Selbst des Seins und Selbst der menschlichen Person, intendiert. Ob auch jedermann im Tiefschlaf die Identität alles Selbst erfährt, kann sie sich in der Wachwelt, als in der Scheinwelt, nicht stiften. Das Umschlungenwerden von einem geliebten Weib dient in einem der angeführten Upanischadtexte als Gleichnis der Einung;²⁰ als Tatsache des Lebens betrachtet, ist es dem Trug anheimge-

18. Vgl. Chandogya-Upanishad des Samveda, Sechster Prapathaka, Achter Khanda, v. 1 (Hillebrand, S. 84; Deussen, S. 164).

19. Vgl. ebd., v. 6-7: »Diese feinste Substanz durchzieht das All, das ist das Wahre, das ist das Selbst, das bist du, Çvetaketu.« In der sechsten Prapathaka dieser Upanishad belehrt Uddalaka seinen Sohn Çvetaketu über die Entstehung der Elemente des Menschen, den Schlaf, Hunger und Durst. Der Refrain »das bist du« wiederholt sich im 9. bis 11. Khanda.

20. Vgl. Brihad-Aranyaka-Upanischad, IV/3, 21: »Denn so wie einer, von einem gelieb-

geben. Der Mensch, der der Lehre der Identität anhängt, mag freilich, wenn er zu einem Mitmenschen du sagt, zu sich, auf den andern hinweisend, sagen: »Der da bist du selber«, denn das Selbst des andern ist ja mit dem seinen identisch. Aber was das echte Dusingen zum andern in der Wirklichkeit des gemeinschaftlichen Daseins grundhaft bedeutet, die Bejahung des urtiefen Andersseins des anderen nämlich, die Bejahung seines von mir angenommenen, von mir geliebten Andersseins, das wird eben durch jene Identifikation entwertet und im Geist zunichte gemacht. Die Identitätslehre steht nicht bloß dem Glauben an das wahre Sein eines gemeinschaftlichen Logos und eines gemeinschaftlichen Kosmos entgegen; sie widerspricht auch der Erzwirklichkeit dessen, woraus alle Gemeinschaftlichkeit stammt, der menschlichen Begegnung.

Das altindische »Das bist du« würde, in der faktischen wachen Kontinuität des Umgangs miteinander ernst genommen, dem Postulat einer Annullierung der menschlichen Person, so der fremden wie der eigenen, gleichkommen, denn Person ist durch und durch Einmaligkeit, also Anderssein allem gegenüber. Und möchte darin etwa noch jenes vorgeblich universale Selbst auf dem Grunde des Ich verbleiben, Umgang könnte es mit niemand mehr pflegen. Wir aber sehen im Menschsein, in dem daraus sich ergebenden Umgang von Menschen miteinander die Chance der Begegnung zwischen Seiendem und Seiendem, in der jedes von beiden zwar nicht zu sich sagt: »Das drüben bist du«, wohl aber jedes zum andern: »Ich nehme dich an wie du bist.« Hier erst ist unverkürzte Existenz.

4

Die Absicht dieser Nebeneinanderstellung von Sprüchen Heraklits mit Sprüchen taoistischer Meister und der frühen Upanishaden ist keine historische; aber erst recht nicht geht es um eine kritische Vergleichung des Orients mit dem Okzident. Der Erdstrich zwischen Schwarzem und Rotem Meer, in dem im gleichen Zeitalter Anaximander und Heraklit auf griechisch lehrten und israelitische Propheten auf hebräisch mahnten und trösteten, ist ja nicht als ein Wall, sondern als eine Brücke zwischen Osten und Westen zu verstehen. Kamen doch die Lehren jener Denker, die Lehre vom Einander-Buße-Schulden aller Wesen und die Lehre von der Gemeinschaftlichkeit des Logos und des Kosmos, und die Botschaft

ten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste umschlungen, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist.«

dieser Kündler von dem Einander-Hilfe-Schulden der Menschen und von der Aufgabe eines gemeinschaftlichen Lebens, kamen doch jene und diese aus dem Herzen des Morgenlands und haben doch beide an der Grundlegung abendländischen Geistes gewirkt.

Wenn ich die von scheinbarer Widersprüchlichkeit durchzuckte Philosophie Heraklits gegen die im Gleichmaß schwebenden Weisheiten des Orients anrufe, geschieht es um einer spezifischen Not unserer Zeit willen. Ich meine damit das Gegeneinanderstehen zweier Ansichten, von denen die erste die Kollektivität zuhöchst stellt, wogegen die zweite den Sinn des Daseins in dem Verhältnis des einzelnen zu seinem Selbst erschlossen oder doch erschließbar glaubt. Die erste erscheint wie eine Travestie der antiken Idee des Gemeinschaftlichen; die zweite, von westlichen Philosophen, Psychologen und Literaten vertreten, beruft sich gern auf altindische Lehren und deren Ableger. Ihr gilt die Erörterung, und der Grund für diese Wahl ist gewichtig. Der moderne Kollektivismus stellt zwar die Kollektivität über alles, aber er spricht ihr nicht den Charakter des Absoluten zu; er behandelt ja das Absolute überhaupt als eine unerlaubte Fiktion. Dagegen neigt die moderne Abart des Individualismus dazu, das individuelle Selbst, welches das Ich auf seinem Grunde findet, als das Selbst schlechthin und damit als das Absolute zu verstehen. Trotz aller Betonung des Interesses an der »Außenwelt« oder sogar einer Art von kosmischer Sympathie, trotz aller Hindeutung auf die »Allseele« als auf die eigentlich gemeinte, waltet hier unverkennbar die Tendenz zum Primat des Einzeldaseins und zu seiner Selbstherrlichkeit. Und dieser Individualismus ist noch bedenklicher als der Kollektivismus, weil die Präntention des falschen Absoluten bedenklicher als die Leugnung des Absoluten ist.

Vergegenwärtigen wir uns erneut die vitale Ursprünglichkeit der drei Grundbegriffe Heraklits: der Begriffe des Gemeinschaftlichen, des Logos und des Kosmos, und unternehmen wir es, von ihrer Ursprünglichkeit aus in unsere Situation zu blicken.

Heraklit sagt vom Denken, es sei allen gemeinschaftlich, und er erläutert dies auch noch dahin, alle Menschen hätten wie am Selbsterkennen so am Denken teil. In der Konkretheit seiner Betrachtung, die er bis in die höchsten Abstraktionen bewahrt, ist damit nicht das Allbekannte gemeint, daß jeder von uns die Denkfähigkeit besitzt,²¹ sondern daß wir, wenn wir dem Logos gemäß erkennen und denken, dies nicht isoliert, sondern gemeinschaftlich tun: wir verschmelzen all unser Sonderwissen,

21. Vgl. DK 22 B 113: »Gemeinsam ist allen das Denken.«

und auch noch zum Selbsterkennen²² hilft einer dem andern. Diesem Gemeinschaftlichen, an dem wir, miteinander lebend und aufeinander wirkend, teilhaben, »soll man folgen«.

Heraklit ist stets im Einvernehmen mit der durch und durch sensuell lebendigen Sprache seiner Zeit geblieben. Daher hört der Logos auch in der äußersten Sublimierung nicht auf, ihm das sinnhafte Wort zu sein, die Menschenrede, die dem Sinn die Treue hält. Der Sinn kann im Wort sein, weil er im Sein ist. So regt er sich tief in der Seele, die des Sinns inne wird, mehrt sich in ihr, wird aus ihr zur Stimme, die zu den Mitseelen spricht und von ihnen vernommen wird, gar oft freilich ohne daß ihr Vernehmen zu einer wirklichen Aufnahme würde. Und wie der Logos, so gehört auch der Kosmos dem Gemeinschaftlichen zu als dem, woran die Menschen wie an einem gemeinsamen Werke teilhaben. Daß er ihnen gemeinschaftlich ist, meint nicht die ebenfalls allbekannte Tatsache, daß sie sich mitsammen in der Welt befinden; es meint, daß ihr Verhältnis zu ihr ein gemeinschaftliches ist. Was inzwischen als die subjektive Seite unserer Wahrnehmungen zu einiger Klärung gebracht worden ist, würde Heraklit in dieser seiner Einsicht gewiß nicht wankend gemacht haben; denn wir können ja dennoch einander die Dinge zeigen, einander die Dinge bezeichnen, jeder kann jedem, ihn ergänzend, helfen, eine Weltgestalt, eine Welt zu haben.

Davon wird noch zu sprechen sein. Jetzt aber ist eine Abart jenes Individualismus ins Auge zu fassen, die uns in diesem Zusammenhang exemplarisch angeht. Die Tendenz, durch Verlassen der Gemeinschaftlichkeit eine höhere Seite des Daseins, ja das »eigentliche« Dasein²³ zu erreichen, ist hier zu einem besonders drastischen Ausdruck gelangt. Die Lobpreiser des Unternehmens meinen zwar, darin der »Welt der Selbstheit« entrückt zu sein, aber in Wahrheit sind sie durchaus beflissen, die dem einzelnen vorbehaltene Sphäre und damit die der Selbstheit zu isolieren. Die Vorgänge dieses Gebiets sind weit eher mitteilbar als was sich auf dem rein innerlichen Weg und gar an seinem Ende begibt, und so ist uns einiges Material gewährt.

22. Vgl. DK 22 B 116: »Allen Menschen ist es gegeben sich selbst zu erkennen und klug zu sein.«
23. Eine Anspielung auf die Existenzphilosophie, insbesondere Heideggers Unterscheidung der beiden »Seinsmodi« der »Eigentlichkeit« und »Uneigentlichkeit« (vgl. *Sein und Zeit*, S. 42 f.). Buber selbst jedoch verwendet diese Begriffe in seiner philosophischen Rechenschaft, wenn er von einer »Diskontinuität von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit«, womit er das Ich-Du bzw. Ich-Es Verhältnis versteht, spricht (vgl. Antwort, S. 637).

Vor kurzem hat der namhafte englische Romancier Aldous Huxley die erstaunlichen Wirkungen des Meskalinrausches geschildert und gerühmt.²⁴ Meskalin wird aus einem Kaktus gewonnen, dessen Genuß von altersher mexikanische Indianerstämme so verückt und beseligt hat, daß ihnen die freigebige Pflanze zum Mittelpunkt eines ritereichen Kults wurde. Die Wirkungen des Rausches berichtet Huxley aus eigener Erfahrung, die sich in der Hut wohlgeschulter Selbstbeobachtung vollzieht.

Was er da mit offenen Augen schaut, ist nicht etwa ein erdferner Phantasiebau, es ist die ihm vertraute häusliche Umwelt, aber von ihren räumlichen Bedingungen losgemacht, in nie geahnter Farbengewalt und einer faszinierenden Präsenz des einzelnen Gegenstands, die Huxley mit der kubistischen Sehweise vergleicht.²⁵ Diese radikale Ästhetisierung des Verhältnisses zu den Dingen ist aber nur die Vorstufe einer höheren Art von Vision, die er als »die sakramentale Schau der Wirklichkeit« bezeichnet.²⁶ In den Religionen bedeutet Sakrament den in Leben und Sterben zu bewährenden Einstand der ganzen Person, die in ihrer leiblichen Existenz von dem Transzendenten berührt worden ist. Huxley meint aber mit sakramentaler Schau lediglich ein Eindringen und Aufgenommenwerden in die Tiefe der Sinnenwelt. Da zerfalle das durch Begriffe zusammengehaltene Schattenreich, das wir die Wirklichkeit nennen, denn es werde als »das Universum eines verminderten Bewußtseins« entlarvt,²⁷ und dieses verminderte Bewußtsein sei eben das in der Sprache zum Ausdruck gelangende. »Durch das Einnehmen eines geeigneten chemischen Präparats« werde jedermann, befähigt, »von innen her zu wissen, wovon der Mystiker redet«:²⁸ der sprachlose Urgrund des Seins öffne sich ihm in den Gegenständen. Da bestehe keine Scheidung mehr von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt. Naturgemäß muß Huxley die Augen der im Zimmer anwesenden, ihm sonst besonders teuren Menschen meiden: sie gehören ja der »Welt der Selbstheit«²⁹ an, die er verlassen hat.

Mit diesem Begriff bezeichnet er, ohne es auszusprechen, die gemeinschaftliche Welt. Wenn er den Meskalinrausch unter die verschiedenen Arten der »Flucht aus Selbstheit und Umwelt« einreihet, zu welcher Flucht

24. Aldous Huxley (1894-1963), *The Doors of Perception*, New York 1954.

25. Ebd., S. 21 f.: »Table, chair and desk came together in a composition that was like something by Braque or Juan Gris [...] this purely aesthetic, Cubist's eye view [...].«

26. Ebd., S. 22: »sacramental vision od reality«.

27. Ebd., S. 23: »universe of reduced awareness.«

28. Vgl. ebd., S. 14.

29. Ebd., S. 36: »the world of selves«.

der Drang »in fast jedem Menschen fast jederzeit vorhanden«³⁰ sei, so meint er wieder die gemeinschaftliche Welt, der der Meskalingenießer für die Dauer seines Rausches entflieht. Huxley nennt ihn freilich den »Drang zur Selbstüberschreitung«,³¹ worunter er versteht, daß der Mensch hier dem Verfangensein in das Netz seiner Nutzzwecke entgehe. In Wahrheit aber gelangt der Meskalinkonsument aus diesem Netz nicht etwa in eine freie Teilnahme am gemeinschaftlichen Sein, sondern gerade in eine schlechthin private, ihm für etliche Stunden zu eigen gegebene Sondersphäre. Die »chemischen Ferien«,³² von denen Huxley redet, sind Ferien nicht bloß von dem ins Getriebe seiner Zwecke verwickelten kleinen Ich, sondern auch von der an der Gemeinschaftlichkeit von Logos und Kosmos partizipierenden Person, – Ferien von der häufig sehr unbequemen Mahnung, sich als eine solche zu bewähren.

Huxley spricht auch von Ferien von der, etwa abstoßenden, Umgebung. Aber der Mensch mag seine Situation, zu der seine Umgebung gehört, bewältigen, wie er will, er mag ihr standhalten, er mag sie ändern, er mag sie, wenn es not tut, mit einer andern vertauschen; nur die flüchtige Flucht aus dem Anspruch der Situation in die Situationslosigkeit ist keine rechtmäßige Sache des Menschen.

Der wahre Name all der Paradiese, die man sich mit chemischen oder anderen Mitteln für ein Weilchen beschafft, ist Situationslosigkeit. Situationslos sind sie wie der Traumzustand und wie die Schizophrenie, weil sie ihrem Wesen nach ungemeinschaftlich sind. Jede Situation aber, auch die Situation dessen, der in die Einsamkeit ging, ist der Gemeinschaftlichkeit von Logos und Kosmos verhaftet.

Zur Umwelt, von der nach Huxleys Ansicht von Zeit zu Zeit Seelenferien zu nehmen erwünscht und wohlthätig ist, gehören auch die Menschen, mit denen wir leben. Haben wir eine hinreichende Dosis Meskalin eingenommen, dann verwandeln sich die Gegenstände unserer Umgebung zu eitel Herrlichkeit; nur die uns gerade umgebenden Menschen verwandeln sich nicht mit ihnen. Es ist daher wie gesagt folgerichtig, wenn Huxley, wie er erzählt,³³ ihre Augen jetzt meidet; einander ansehen bedeutet ja das Gemeinschaftliche anerkennen.

Es mag sein, daß die den Kaktus Peyotl genießenden Indianer einander

30. Ebd., S. 63: »The urge to escape from selfhood and the environment is in almost everyone almost all the time.«

31. Ebd., S. 62: »[T]he urge to escape, the longing to transcend themselves if only for a few moments, is and has always been one of the principal appetites of the soul.«

32. Ebd., S. 64: »the need for chemical vacations«.

33. Vgl. ebd., S. 36: »I realized that I was deliberately avoiding the eyes of those who were with me in the room.«

nicht weniger als sonst anblicken; der moderne Zivilisationsmensch wendet in diesem Zustand seine Augen von den Menschen seiner Umgebung ab, weil es ihre Welt ist, die ihn sonst bindet.

Ähnlich lesen wir es in vielen Berichten von Versuchspersonen über ihren Meskalinrausch. Sie erzählen, wie sie sich, »dem Ding an sich nah«, über allem schwebend fanden, der »peinlichen irdischen Welt« entrückt, und auch noch das von ihnen nachher als Halluzinationen Determinierte als »königliche Spiele« erlebten.³⁴ Und nur die andere Seite desselben Sachverhalts ist es, daß sie den anwesenden Mitmenschen mit einem tiefen Mißtrauen begegneten, daß sie am eigenen Leibe Organe des stärksten Kontakts, wie die inneren Handflächen und die Geschlechtssphäre, als vereist empfanden; daß das Gehör, der Sinn der geistigen Kommunikation, oft fast ausgeschaltet schien, ja daß es ihnen zuweilen nicht gelingen wollte, sich überhaupt Menschen vorzustellen. Dieses »Gefühl des völligen Isoliertseins« wird einmal in die Worte gefaßt: »Es braucht keine Frauen zu geben, auch keine Menschen.«³⁵ Manche dieser Züge erinnern an eine verwandte Grundhaltung von Schizophrenen, nur daß wir bei diesen mitunter das Verlangen entdecken, einzelne Menschen, an denen ihnen in besonderer Weise gelegen ist, der verworfenen gemeinschaftlichen Welt zu entfremden und sie in die eigene allein zuverlässige und sinnreiche Sonderwelt zu entführen.

6

Huxley unterscheidet wie gesagt innerhalb des Rausches zwei Stufen.

Auf der ersten sehe man die Dinge von innen her, wie der bildende Künstler sie sieht, zugleich vertieft-gegenständlich und von einem Innenlicht verklärt. Auf der zweiten, von der aus er fast verächtlich auf die geliebte Kunst als auf einen »Ersatz« hinabsieht, erlebe man gewissermaßen, was der Mystiker erlebt.

In der Tat, auch der Künstler ist in seinen entscheidenden Momenten der gemeinschaftlichen Sicht entzogen und in seine besondere, figurvolle gehoben; nur daß er gerade in diesen Momenten durch und durch und bis hinein in seine Wahrnehmung selber vom Urhebertrieb, vom Gebot des Bildens bestimmt wird. Huxley versteht jene Art, alles in leuchtender

34. Buber bezieht sich hier auf die Meskalinexperimente des Heidelberger Arztes Kurt Beringer. Vgl. Kurt Beringer, *Der Meskalinrausch: Seine Geschichte und Erscheinungsweise* (Monographien aus dem Gesamtbereich der Neurologie und Psychiatrie, Heft 49), Berlin 1927, S. 168; S. 254.

35. Ebd., S. 199.

Farbigkeit und vordringlicher Gegenständlichkeit zu sehen, nicht bloß als die »wie man sehen sollte«, sondern auch »wie die Dinge in Wirklichkeit sind«. ³⁶ Was soll das konkret besagen? Was wir Wirklichkeit nennen, erscheint doch nur je und je in unserem persönlichen Kontakt mit den Dingen, die uns in ihrem Eigensein unanschaulich bleiben, und es gibt persönliche Kontakte, die freier, direkter als die andern sind, die Dinge in größerer Wucht, Frische und Tiefe figurieren. Zu ihnen gehören bildnerische, gehören auch toxische Zustände, aber der fundamentale Unterschied zwischen diesen und jenen ist, daß etwa der Meskalingenießer die Veränderung seines Bewußtseins willkürlich herstellt; die Berufung des Künstlers dagegen setzt ihn in sein unwillkürliches besonderes Verhältnis zum Seienden, und von da aus, wollend, was er soll, bewußt realisierend wirkt er sein Werk. Wo Willkür eingreift, wird die Kunst unrechtmäßig.

Die gleiche Problematik zeigt sich auf der zweiten von Huxley geschilderten oder vielmehr angedeuteten Stufe. Er sagt, der Meskalinrausch befähige einen, »von innen her zu wissen, wovon der Visionär, das Medium, ja sogar der Mystiker reden«. ³⁷ Lassen wir das problematische Medium beiseite und begnügen wir uns mit der Betrachtung der großen Visionen und mystischen Erfahrungen der Menschengeschichte, soweit sie unserer Betrachtung zugänglich gemacht worden sind. Ihnen allen ist eins gemeinsam: wem dergleichen widerfährt, den überfällt etwas aus einem Bereiche, in dem er nicht wohnt und nicht wohnen kann, ein »Gesicht«, eine »Hand«, ein »Wort«, ein »Geheimnis«. Er ist nicht im Einvernehmen damit, ja er wehrt sich oft genug gegen das ihn Antretende, er klammert sich an die gemeinschaftliche Welt, bis er ihr entrissen wird. Und das ist keinesfalls etwa ein sekundärer Zug, es ist die Essenz des Vorgangs selber. Der Schamane, der Yogin haben ihre Methoden, durch deren Übung sie Macht der Magie und Macht der Versenkung gewinnen oder zu gewinnen vermeinen; der Mensch, von dem wir reden, hat nichts als seinen Weg, auf dem er überfallen, auf dem er geführt wird. Was hier geschieht, ist keine »Flucht«: man wird ergriffen, man wird, bezwungen, man wird berufen.

Beide, der Künstler und der Mystiker, versetzen sich nicht in die Verfassung, in der sie je und je ihre Schau schauen, sie empfangen sie. Sie nehmen sich nicht aus der Gemeinschaftlichkeit heraus sie werden herausgenommen. Und sie müssen nicht weniger als sich selber, die ganze lebende Person und ihr ganzes persönliches Leben hergeben, um dem standzuhalten, was sich ihrer bemächtigt hat.

36. Ebd., S. 34: »This is how one ought to see, how things really are.«

37. Vgl. ebd., S. 14.

7

Die großen Lehren, von denen wir ausgegangen sind, die der kleinasiatischen Brücke und die des tiefen Morgenlandes, gleichen einander darin, daß in ihnen der Geist seinen Anspruch an die Ganzheit der persönlichen Existenz stellt und dieser Anspruch von dem Spruch der Lehre nur scheinbar zu trennen ist. Sie fordern das Leben dessen, der sie vernimmt, restlos an. Die frühen Upanischaden weisen auf das objektive Einswerden von Seelenselbst und Seinsselbst hin, das aus dem Aufhören des Bewußtseins im Tiefschlaf entstehe. Diese Einheit, so will es hier der Anspruch, soll durch die wache vollbewußte erkennende Person aus wissendem Dasein nachvollzogen werden, indem sie ihr eignes Selbst mit dem der Welt identifiziert. Die Lehre Laotses weist auf das Tao des Himmels hin, das der schwingenden kosmischen Gegensätze waltet, als auf das Urbild, das der Mensch nachahmen soll und nachzuahmen vermag, wenn er des ihm selber innewohnenden Tao, des Tao des Menschen, innegeworden ist; er soll und kann die ihm entgegentretenen Gegensätze des Daseins miteinander versöhnen und vermählen, ohne sie abzustumpfen. Auch dieser Lehre tut nicht weniger als die persönliche Existenz genug: die Existenz, die nicht eingreift, aber ausstrahlt. Beide Lehren wollen den Menschen aus der Verfangenheit ins Gemeinschaftliche zur Freiheit der überwindenden Abgeschiedenheit führen, die Lehre der Upanischaden in die Einsamkeit über die Welt hinaus, die taoistische in die Einsamkeit mitten in der Welt.

Ihnen beiden steht die Lehre Heraklits gegenüber, die dem Gemeinschaftlichen folgen heißt; aber der Existentialanspruch des Geistes an die Person ist hier eher von noch stärkerem Gewicht. Gerade weil Heraklit anders als jene Inder das Sein des Seienden in all seiner Vielfalt annimmt und keine andere Harmonie kennt als die aus dessen Spannungen ersteht, und gerade weil er anders als jene Chinesen den Sinn des Seins nicht auf dem Grunde der Schiedlichkeit, sondern im Allgemeinschaftlichen findet, ist der Existentialanspruch hier ein so unmittelbarer. Heraklits zornigem Heischen ist es um die Menschen zu tun, die sein Wort hören, aber es noch nicht wahrhaft vernehmen. Nicht ihn sollen sie vernehmen, sagt er, sondern den ihnen gemeinschaftlichen Logos, der, um zwischen ihnen in die Gesprochenheit zu treten, des Mannes Heraklit sich bedient. Fremd ist ihnen der Logos durchaus nicht: sie haben ja, wie Heraklit sagt, dauernd den engsten Umgang mit ihm, mit dem Wort, indem sie es nämlich immerzu in den Mund nehmen, und doch leben sie im Zwist mit ihm, weil sie das sinnhafte Wort immerzu mißbrauchen und den Sinn in Widersinn verkehren.

Denn, noch einmal sei's hervorgehoben, nicht anders als von der Urstiftung der Ehe von Sinn und Rede aus kann der heraklitische Begriff des Logos verstanden werden. Drei- und viermal wird es uns in den erhaltenen Fragmenten eingehämmert: Logos ist etwas Vernehmbares, aber falsch Vernommenes, das in der rechten Weise, als Sinnwort eben, vernommen werden soll. Es scheint mir nicht richtig, daß man Logos vereinfachend mit »Sinn« übersetzt³⁸ womit seine ursprüngliche Konkretetheit preisgegeben wird, noch auch vermag ich zuzustimmen, wenn, von besonders zuständiger Seite,³⁹ interpretiert wird: »Nicht mir, sondern dem Logos in euch selber müßt ihr recht geben«, wo Heraklit schlichter Weise sagt: »nicht mich, sondern den Logos hören«. ⁴⁰ Wohl hat jede Seele ihren Logos tief in sich, aber zu seiner Fülle gelangt der Logos nicht in uns, sondern zwischen uns; denn er bedeutet, die ewige Chance der Sprache, zwischen den Menschen wahr zu werden. Darum ist er ihnen gemeinschaftlich.

Dem Menschen als Menschen eignet der stets erneute Vorgang des Eintritts des Sinns in das lebendige Wort. Heraklit fordert von der menschlichen Person, diesen Vorgang lebensmäßig so zu hüten, daß sie an der Wirklichkeit des gemeinschaftlichen Logos, an einem echten Sinndienst legitim teilhabe. Aus solchen Personen allein kann sich ein Ring schließen, der dem Logos folgt. Es sind die wahrhaft miteinander Denkenden, weil sie wahrhaft zueinander reden. Alle Menschen haben nach Heraklit wesenhaft¹ teil am Selbsterkennen und am einsichtigen Denken. Das ist natürlich etwas, was jede Person nur personhaft vollziehen kann; aber indem sie es vollzieht, und soweit sie es vollzieht, nimmt sie teil an der Selbsterkenntnis des Menschen, und an seinem gemeinschaftlichen Den-

38. [Anm. Buber:] Walter Kranz. Vgl. etwa DK 22 B 2. In der Ausgabe von Hermann Diels hieß es: »Aber obschon das Wort allen gemein ist, leben die meisten so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten.« (H. Diels, *Heraklitos von Ephesos*. Griechisch und deutsch, Berlin 1901). In der Bearbeitung von Walter Kranz dagegen: »Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.« (H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Berlin 1952).

39. [Anm. Buber:] Karl Reinhardt. Gemeint ist der Berliner Altphilologe Karl Reinhardt (1886-1958). Buber bezieht sich auf Reinhardts *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, S. 219: »Nicht mir, sondern dem Logos in euch selber müßt ihr Recht geben und eingestehen, daß alles eins ist.« Es handelt sich um das Fragment DK 22 B 50. Zu Reinhardts Heraklit-Verständnis siehe auch dessen »Heraclitea« (1942), in: K. Reinhardt, *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, hrsg. v. C. Becker, Göttingen 1960, S. 72-97.

40. Vgl. DK 22 B 50: »Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen [griech. *tou logou akousantas*], so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins.«

I L ers. »wesenhaft« durch »elementar«

ken. Und wieder, wie zahllos auch je und je die Leute sind, von denen Heraklit sagt, sie verstünden weder zu hören noch zu reden,⁴¹ wieder kann keine Verirrung, keine Verkehrung des Gedankens an der Tatsache rütteln, daß solche gemeinschaftliche Hut des Sinns existentiell getan wird.

Aber auch aus der heraklitischen Idee des gemeinschaftlichen Kosmos ist ein existentieller Anspruch zu erschließen. Derselbe Logos, der als sinnhaftes Wort zwischen den Menschen laut wird, ebenderselbe ist es doch, der in unserem Kosmos unwandelbar der schwingenden Gegensätze waltet. Ohne dieses blitzhafte Steuern wäre ja nach Heraklit »die schönste Weltordnung wie ein Haufen wirr hingeschütteten Zeugs«. ⁴² Aber auch wir selber sollen, als des Logos gewärtige und ihm botmäßige Träger seines Worts dem Kosmos seine Wirklichkeit gewähren, unsere Welt zu sein. Durch uns wird er die gestalthafte Welt des Menschen, und nun erst gebührt ihm der Name des Kosmos als einer gestalthaft offenbaren Gesamtordnung. Erst durch unseren Dienst am Logos wird die Welt zu »demselben Kosmos für alle«. So und nur so haben die Wachenden, eben insofern sie wach sind, in Wahrheit eine einzige gemeinsame Welt, an deren Einheit und Gemeinsamkeit sie in allem wirklich wachen Dasein wirken. Denn wohl sind wir auch schlafend, wie Heraklit sagt, »Werker und Mitwirker« am Weltgeschehen, passive Werker; aber nur wachend, nur wach zusammenwirkend, lassen wir die Gesamtheit dieses Geschehens als Kosmos in die Erscheinung treten. Denn dann erfahren wir miteinander, helfen einander erfahren und ergänzen einander in unserer Erfahrung, die Lebenden zusammenwirkend mit den andern Lebenden und alle Lebenden mit allen Toten. »Nicht wie Schlafende,« sagt Heraklit, »sollen wir handeln und reden.« ⁴³ Denn im Schlaf regiert der Schein, Wirklichkeit aber gibt es nur im Wachen, und zwar eben im Maße des Zusammenwirkens. Dieses jedoch ist keineswegs als ein Vielgespann vor dem großen Wagen zu verstehn; es ist ein strenges Tauziehn um die Wette, es ist Kampf und Streit, aber insofern er sich vom Logos bestimmen läßt, ist es gemeinschaftlicher Kampf und wirkt das Gemeinsame: aus der äußersten Spannung, indem sie im Dienst des Logos geschieht, geht immer neu die Harmonie der Lyra hervor. ⁴⁴ Hier wird uns der zweite existentielle

41. DK 22 B 19: »Leute, die weder zu hören noch zu reden verstehen.«

42. Vgl. DK 22 B 64: »Das Weltall aber steuert der Blitz.« Und DK 22 B 124: »Wie ein Haufen aufs Geratewohl hingeschütteter Dinge die schönste Weltordnung.«

43. DK 22 B 73.

44. Vgl. DK 22 B 51: »Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn [Logos] zusammengeht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Lyra.«

Anspruch Heraklits faßlich: daß die Person sich der großen Trägheit, die er eine viehische Satttheit nennt,⁴⁵ entwinde und das Eigene, ohne ihm sein Eigensein zu verkürzen, so im gemeinschaftlichen Logos verwirkliche, daß damit am gemeinsamen Kosmos gewirkt werde. Dieser aber, von dem wir herkommen und der von uns herkommt, ist, in seiner Tiefe gemeint, unendlich Größeres als die Summe aller traumhaften und rauschhaften Sondersphären, in die die Menschen vor dem Anspruch des Wir flüchten.

8

Wir wissen nicht, in welchem Ausmaß Heraklit »Wir« sagte. Er hätte jedenfalls nicht bestritten, daß einer sich nicht zulänglicher zum Logos im Ursinn bekennen kam, als indem er »Wir« sagt – indem er es nicht leichtfertig und nicht dreist, sondern in Wahrheit sagt. Seither wurde im Wandel der Menschengeschlechter das echte Wir-Sagen immer wieder manifest, freilich auch immer mehr gefährdet. Was damit gesagt wurde und wird, ist jenem andern stracks entgegengesetzt, das Kierkegaard als »die Menge« und Heidegger als »das Man« bezeichnet⁴⁶ – entgegengesetzt wie die klare Gestalt dem Zerrbild.

Das echte Wir in seiner objektiven Existenz ist daran zu erkennen, daß, in welchem auch seiner Teile es betrachtet wird, stets eine wesenhafte Beziehung zwischen Person und Person, zwischen Ich und Du sich als aktuell oder potentiell bestehend erweist. Denn das Wort entspringt immer nur zwischen einem Ich und einem Du, das Element aber, aus dem das Wir sein Leben hat, ist die Sprache, das gemeinschaftliche Sprechen mitten im Zueinander-sprechen anhebend.

Sprache im ontologischen Sinn war von je überall gegenwärtig, wo Menschen einander in der Gegenseitigkeit des Ich und Du antraten; wo

45. Vgl. DK 22 B 29: »die Vielen freilich liegen da vollgefressen wie das Vieh.«

46. Zu Bubers Diskussion der »Menge« und des »Man« siehe auch *Das Problem des Menschen* (1943), W I, S. 371: »Die Heideggersche ›Erschlossenheit‹ des Daseins zu sich selbst ist also in Wahrheit seine endgültige, wenn auch in humanen Formen auftretende, Verschlossenheit gegen alle echte Verbindung mit den anderen und der Anderheit. Das wird uns noch klarer, wenn wir von dem Verhältnis der Person zu einzelnen Menschen übergehen zu ihrem Verhältnis zur anonymen Allgemeinheit, zu dem, was Heidegger das ›Man‹ nennt. Auch darin ist ihm Kierkegaard mit seinem Begriff der ›Menge‹ vorangegangen.« Vgl. auch *Die Frage an den Einzelnen* (1936), W I, bes. S. 237f. Dazu Ludwig Binswanger an B., 17. Nov. 1936 (B II, S. 621): »Es ist sehr wichtig, daß Sie die Öffentlichkeit nicht nur im Sinne der Menge und des Man aufgefaßt wissen wollen.«

einer dem andern irgend etwas in der Welt so zeigte, daß der es fortan erst wirklich wahrnahm; wo einer dem andern ein Zeichen so gab, daß der darin die bezeichnete Situation zulänglicher erkannte, als er es bisher vermocht hatte; wo einer dem andern die eigene Erfahrung so mitteilte, daß sie den Erfahrungszusammenhang des andern durchdrang und wie von innen her ergänzte, so daß er von nun an welthafter empfand als zuvor. All dies immer wieder einfließend in ein größeres Strömen wechselseitiger Kundgabe – so wurde und so ist das lebendige Wir, das echte, das, wo es sich vollendet, die Toten mit umfaßt, die einst am Gespräch teilnahmen und nun mit dem von ihnen Überlieferten weiter daran teilnehmen.

Das Wir, von dem ich rede, ist keine Kollektivität, keine Gruppe, keine gegenständlich aufzeigbare Vielheit. Es verhält sich zum Wirsagen wie das Ich zum Ichsagen. Es läßt sich ebensowenig wie das Ich faktisch in der dritten Person erhalten. Aber es hat nicht die verhältnismäßige Konstanz und Kontinuität, die das Ich hat. Als potentiell liegt es aller Geschichte des Geistes und der Tat zugrunde, es aktualisiert sich unversehens je und je, und je und je desaktualisiert es sich unversehens und ist nicht mehr da. Es kann sich innerhalb einer Gruppe aktualisieren, die dann eben sich aus einem feurigen Kern und einer schlackigen Kruste zusammensetzt, und es kann außerhalb aller Kollektivität aufzüngeln und lodern. In der Luft der Debatten kann es nicht atmen, und keine Vielheit sogenannter Gleichgesinnter kann mitten in der Debatte authentisch Wir sagen; aber auch heute noch ereignet es sich, daß in vielen Zungen Redende beisammen sind, und urplötzlich west das echte Wir in ihrer Rede.

Seine Erfahrungen hat der Mensch von je als ich gemacht, Erfahrungen mit anderen und mit sich; aber als Wir, immer wieder als Wir hat er aus Erfahrungen Welt gebaut und ausgebaut. Eine Schar, von Gleichaltrigen etwa, in der die von den einzelnen gemachten überwältigenden neuen Erfahrungen in begeisterten Zurufen Sprache werden und alsbald bestätigenden und ergänzenden Widerhall finden, – eine Schar und wieder eine Schar: so ist wohl ureinst dem abgründigen Sein der gemeinschaftliche Kosmos abgewonnen worden, die gestalthafte Ordnung des vom Menschen Erfahrenen und als erfahrbar Erkannten, eine Gestalt, die wächst und sich wandelt. Und so auch wird, mitten im abgründigen Sein, er, der menschliche Kosmos, bewahrt, den sein Bildner, die menschliche Sinnrede, der gemeinschaftliche Logos hütet; so wird der Kosmos im Wandel der Weltbilder bewahrt.

Seine Gedanken hat der Mensch je und je als Ich gedacht und hat als Ich seine Ideen an den Sternenhimmel des Geistes versetzt, aber als Wir hat er sie je und je in das Sein selber gehoben, in jene Art des Seins eben, die ich das Zwischen oder das Zwischensein nenne. Das ist die zwischen

den miteinander kommunizierenden Personen bestehende Seinsart, die wir weder der Psyche noch der Physis zuzuordnen vermögen. Darauf weist der siebente Platonische Brief hin, wenn er den Bestand einer Lehre andeutet, die nicht erst¹ als in vielfachem Beisammensein und Miteinanderleben zur Wirklichkeit des Wirkens gelangt, wie von überspringendem Feuer ein Licht entzündet wird.⁴⁷ Springendes Feuer ist ja das rechte Bild für die Dynamik zwischen den Personen im Wir.

Die Flucht aus dem gemeinschaftlichen Kosmos in eine Sondersphäre, welche als das wahre Sein verstanden wird, ist auf allen ihren Stufen, vom elementaren Spruch der uralten morgenländischen Lehren bis zur Willkür moderner Intoxikationsratschläge, letztlich eine Flucht vor dem Existentialanspruch an die Person, die sich im Wir bewähren soll. Es ist eine Flucht vor der authentischen Gesprochenheit der Sprache, in deren Reiche Antwort geheischt wird, und Antwort ist Verantwortung. Der Fliehende verhält sich, als wäre die Sprache nichts als Verführung zur Lüge und zur Konvention, und in der Tat, sie kann ungeheuer zur Verführung werden, aber sie ist auch unser großes Pfand der Wahrheit.

Beim typisch heutigen Menschen hat sich die Flucht vor der verantwortenden personalen Existenz absonderlich polarisiert. Da er nicht willens ist, für die Echtheit seiner Existenz einzustehen, flüchtet er entweder in die breite Kollektivität, die ihm die Verantwortung abnimmt, oder in die Haltung eines Selbst, das keinem als sich selber Rede zu stehen hat und den großen Generalablaß in der Sicherheit findet, mit dem Selbst des Seins identisch zu sein. Mag diese Haltung sich auch als eine vertiefte Betrachtung des Seienden gebärden, sie bleibt eine Flucht vor dem überspringenden Feuer.

Das deutlichste Kennzeichen dieser Art von Menschen ist, daß sie nicht wirklich auf die Stimme eines anderen hören können; in all ihr Hören mischt sich, wie in all ihr Sehen, die Beobachtung. Der andere ist nicht ihr Gegenüber, dessen Anspruch an sie dem ihren an ihn gleichen Rechtes gegenübersteht; der andere ist nur noch ihr Objekt. Wer aber kein Du existentiell kennt, wird nie ein Wir zu kennen bekommen.

In unserem Zeitalter, in dem der wahre Sinn jedes Wortes von Wahn

47. Buber spielt auf eine berühmte Stelle an, in der Platon dem gesprochenen Dialog den Vorzug über Schrift und Lehrsystem zu geben scheint (Platon, VII. Brief, 341d): »Denn in bestimmten sprachlichen Schul-Ausdrücken darf man sich darüber wie über andere Lerngegenstände gar nicht aussprechen, sondern aus häufiger familiärer Unterredung gerade über diesen Gegenstand sowie aus innigem Zusammenleben entspringt plötzlich jene Idee aus der Seele wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht und bricht sich dann selbst weiter seine Bahn.«

I VIII L ers. »erst« durch »anders«

und Lüge umstellt ist und die Urabsicht des Menschenblicks vom Mißtrauen erstickt wird, kommt es entscheidend darauf an, die Unverfälschtheit der Sprache und der Wir-Existenz wiederzufinden. Es geht dabei nicht mehr um die kleinen Kreise, die einst in der eigentlichen Geschichte des Menschen so wichtig gewesen sind; es geht um die Durchsäuerung des Menschgeschlechts mit echter Wirheit. Der Mensch wird im Dasein nicht beharren, wenn er nicht neu lernt, in ihm als echtes Wir zu beharren.^I

Wir hatten den abgearteten abendländischen Geist mit seinem Ursprung zu konfrontieren und haben dafür Heraklits Hilfe angerufen. Jetzt aber scheiden wir von ihm in unserer Not. Denn was er als das Gemeinschaftliche bezeichnet, führt nicht über sich hinaus: Logos und Kosmos sind hier in sich beschlossen, nichts mehr ist ihnen transzendent. Und auch wenn Heraklit das Göttliche als namentragend und namenlos zugleich bezeugt,⁴⁸ auch da kennt er keine wahrhafte Transzendenz. Uns aber ist kein Heil zu ersehen, wenn wir nicht wieder als ein Wir in aller Wirklichkeit »im Angesicht Gottes zu stehen«⁴⁹ vermögen, wie es in jener Glaubenssprache heißt, die einst von dem Israel genannten Südpfeiler der Brücke zwischen Morgen- und Abendland aus ihren Weg angetreten hat.^{II}

In unserem Zeitalter hat dieses vor dem göttlichen Angesicht stehende Wir seinen höchsten Ausdruck durch einen Dichter, durch Hölderlin erhalten. Er sagt von der gültigen Vergangenheit des Menschen als Menschen: »Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander.«⁵⁰ ^{III} Hölderlin sagt nicht, wir führten ein Gespräch: selber sind wirs. Wir *sind* ein Gespräch.⁵¹

48. Vgl. DK 22 B 32: »Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.«

49. Vgl. etwa Gen 32,23, oder Hos 5,15.

50. F. Hölderlin, »Versöhnender, der du nimmergeglauht«, Dritter Ansatz, *Werke und Briefe I*, S. 163. Siehe auch »Seit ein Gespräch wir sind«. Bemerkungen zu einem Vers Hölderlins, S. 83.

51. In der englischen Ausgabe [E] zitiert Buber Hölderlins Friedensfeier – »Bald sind wir aber Gesang« – und verweist auf den Vers »In Chören gegenwärtig« (vgl. Hölderlin, *Werke und Briefe I*, S. 166). Dies steht im Einklang mit Bubers handschriftlichen Entwurf für ein »Anthropologie-Buch«, wo der Schluß »Ein Chor« betitelt ist (siehe Kommentar, S. 173).

I L setzt hier Kapitel »9«.

II H endet hier.

III E ersetzt die zwei Sätze, die folgen, durch »And after that come the words, »But we are soon song.« The self-contained communality of Heracleitus that overspans the opposites has here become the choral antiphony which, as we know from Hölderlin, is directed upward.«

