

DER MENSCH IN SEINEM DASEIN

Von Georg Sigmund

3. DER MENSCHLICHE WESENSGRUND

Darin haben wir das den Menschen als solchen Auszeichnende gefunden, daß er nicht „einfach“ zu leben vermag, sondern nur dadurch menschlich lebt, daß er zu sich selbst Stellung nimmt. In seinem persönlichen Leben ergreift er die eigenen Seins-Möglichkeiten, sie zu verwirklichen, um sich zu vollenden. Dabei lebt er unaufhörlich aus seinem Wesensgrunde heraus, von dem her er Antriebe empfängt, der sich ihm öffnet als Horizont eigener Möglichkeiten, die enthüllt und verwirklicht werden wollen. Mit ihm kann er in Streit liegen, so daß er sich „zerrissen“ fühlt; doch vermag er sich von ihm niemals zu lösen, es sei denn, daß er die äußerste menschliche Möglichkeit, sich selbst zu töten, versucht.

Eben auf diesen Wesensgrund haben wir nun eindringlich den Blick zu richten, denn seine Sicht ist heute durch einen „160jährigen Nebel“ (Magd. Aebi), ja einen im Grunde noch älteren Nebel, zugezogen. Wir werden sehen, daß es selbst bedeutenden Den kern der Gegenwart trotz größter Bemühungen nicht gelingt, diesen Nebel endgültig zu durchstoßen und die Sicht freizulegen. Gerade auf die Erfassung der allergrundlegendsten Tatsachen ist besondere Sorgfalt zu verwenden, denn eben von der Solidität des Fundamentes hängt sehr wesentlich die Sicherheit des ganzen Baues ab. Unter dem Einfluß von Theorien, die eine Zeit beherrschen, sind von Philosophen schon die einfachsten klarsten Tatbestände geleugnet worden. Der Druck einer philosophischen Zeitautorität kann so groß sein, daß sich ganze Generationen von Den kern nicht davon freizumachen vermögen, um die Tatsachen wieder ursprünglich in Griff zu bekommen, statt sie im ersten Ansatz zu verdeuten.

Setzen wir also mit der Betrachtung der sich uns unmittelbar anbietenden Wirklichkeit an: Ich nehme Stellung zu mir. Das heißt etwa: ich greife einen Gedanken auf, der mir als Einfall kommt, ich bejahe ihn, mache ihn mir zu eigen und versuche, ihn durchzuführen. Bei dieser einfachen Beschreibung des anschaulichen Tatbestandes tritt ein Selbst in doppeltem Sinne auf. Einmal ist es mein bewußtes Ich, das tätig ist, das den Gedanken aufgreift, ihn wägt und tätig zu ihm Stellung nimmt, dann aber jenes Selbst, von dem her mir der Gedanke kommt, das dem bewußten Ich vorausliegt. Obwohl „ich“ — also das bewußt-tätige Ich — jenes Selbst als eigen anerkenne, ist es etwas wirklich anderes als eben dieses Ich. Beiden nämlich werden verschiedene Eigenschaften und Tätigkeitsweisen zugeschrieben. Sie sind also nicht einfach real-identisch. Doch kann man auch wieder nicht sagen, daß es

verschiedene getrennte Wirklichkeiten wären. Sie gehören beide mir an, dem, was ich bin und habe, was ich „Ich“ nenne.

Wenn wir diese so gegliederte innere Wirklichkeit, wie sie sich uns bei ganz unbefangener Beobachtung darbietet, ohne sie zu verdeuten, gelten lassen, sind wir gezwungen, uns von einem durchaus andersgearteten Ausgangspunkt abzusetzen, den nämlich die rationalistische und kantische Philosophie gewählt haben, die beide nicht von der vorgegebenen Wirklichkeit, sondern von einem vorgefaßten Begriffe ausgehen wollen. In dem Vorurteil, Begriffe wären einzig und allein wahre „reine“ Erkenntnisquellen, wird es abgelehnt, die grundlegenden Tatsachen überhaupt erst in Sicht zu nehmen. Statt dessen wird statuiert, daß für eine menschliche Wesenslehre der „Begriff des Ich“ Ausgangspunkt zu sein habe. Descartes schien das Selbstbewußtsein das Allerklarste, wovon auszugehen sei. Darin soll sich das menschliche Selbst völlig durchsichtig und einfach gegeben sein. Es soll zugleich die geistige Substanz selber sein, deren Natur und Leben ausschließlich im Denken besteht, das heißt bei Descartes im Bewußtsein. Durch dieses Ich soll mein Geist sein, durch es allein soll es sein, was ich bin. „Ich denke“ — sagt Kant — ist alleiniger Text „rationaler Psychologie“, aus welchem sie all ihre Thesen auszuwickeln vermag. In Wirklichkeit aber besitzt das bewußte Ich sich keineswegs einfach selbst in dem Sinne, daß es Quell wäre, aus dem es durch eigenes Tun einfach alles ausfalten könnte. Es bleibt bei seinem Tun keineswegs einfach bei sich selbst, sondern lebt aus jenem umfanglicheren Selbst, das dem Bewußtsein vorgegeben ist, aus dem heraus ihm Antriebe, Einfälle, Bedürfnisse, Wünsche, Gedanken aufsteigen, die es abzudrängen und zu unterdrücken versuchen kann, wie es auch auf sie zu lauern und sie aufzugreifen vermag. Werden nun beide Größen — das vorgegebene Selbst und das bewußt-tätige Ich — einfach in eins gesetzt, dann sind Widersprüche — „Antinomien“ — unausweichlich. Die In-Eins-Setzung beider Größen, wie sie seit Jahrhunderten immer wieder vorgenommen worden ist und wie wir sie in den geistigen Strömungen der Gegenwart am Werke sehen, wird, geschichtlich gesehen, schon von Luthers Sündenerlebnis her angebahnt, der in der Angst seiner Skrupel nicht auseinanderzuhalten vermochte, was in seinem Erleben Anteil seines persönlich bewußten und darum verantwortlichen Ich war und was ihm als Antrieb von seiner Natur her kam, so daß er sich persönlich verantwortlich glaubte für alles, was ihm von der Natur her zutrieb. An die Stelle der Sicht einer gegliederten mehrschichtigen Wirklichkeit trat bei ihm das trotzige Zugleich des Widersprüchlichen. Ins Theologische gewandt heißt bei ihm der unaufhebbare Widerspruch: Der erlöste Christ ist zugleich Sünder und Gerechter.

Die Neigung zur In-Eins-Setzung von bewußtem Ich und Wesensgrund wird — wie schon angedeutet — bei Descartes zur bewußt formulierten These. Für ihn ist das bewußte Tun des Menschen unmittelbar real identisch mit dem Geiste selbst, der geistigen Substanz der menschlichen Seele, die als *res cogitans* definiert wird. Daraus folgert er, daß unser Geist immer denkt. Im gleichen Sinne heißt es später bei Goethe: „Dieweil ich bin, muß ich auch tätig sein“ (Faust II., 2). Sein und Tun werden hier identisch. Die Entwicklung treibt folgerichtig zum absoluten Idealismus weiter, der die restlose Gleichsetzung von Selbst-Wesensgrund mit tätig-bewußtem Ich so vollzieht, daß das bewußte Ich sich zum alleinigen zeugenden Quell aller seelischen Regungen macht. Zugleich muß es empfangen wie zeugen, zugleich

soll es unveränderlich beharrender Quell wie doch stets sich änderndes Tun sein. Der innere Widerspruch dieser paradoxen Synthese treibt sie notwendig in Explosion auseinander, so daß am Schluß das Ich zur bloßen Erscheinung herabsinkt, ja zum bloßen Scheine, da hinter der Erscheinung nichts mehr steht. Aeußerstes Ende dieser Entwicklung ist die Leugnung des Ich als Wirklichkeit überhaupt. „Ich“ soll nur Ausdruck des Beisammen seelischer Erlebnisse sein, eines Zusammenseins etwa in der Zeit, in räumlicher Nähe, eines Zusammen durch gegenseitiges Sich-Anziehen und Festhalten oder durch die Aehnlichkeit verschiedener Erlebnisse.

Aber alle Versuche einer Rückführung des Ich auf ein bloß formales Band des Beieinander seelischer Vorgänge vergewaltigen die Tatsachen. Die Einheit des Gleichzeitigen in meiner seelischen Wirklichkeit ist nicht einfach ihr Zusammensein in der Zeit, denn eben die Summe dieser jetzigen Vorgänge sind „meine“ Erlebnisse, während zu gleicher Zeit ähnliche oder andere Vorgänge „deine“ und „seine“ Erlebnisse sein können. Das formale Band des Zusammens dieser Vorgänge läßt es völlig unerklärt, weshalb sie die meinigen sind und nicht zugleich die Erlebnisse einer anderen Persönlichkeit, die zeitlich zugleich erlebt. Das gleiche gilt für das räumliche Beisammen. Wie kann man überhaupt von einem Raum der Erlebnisse sprechen, die selbst doch ganz unräumlich sind? Das Entscheidende wird durch solche Wegklärungen unterschlagen: die Einheit des Gleichzeitigen in der einmaligen seelischen Wirklichkeit meines Selbst als einer einzigartigen Einheit, die mit keiner anderen Einheit verglichen werden kann. Diese je-meinige Wirklichkeit bildet eine ursprüngliche eigenartige Ganzheit, die auf keine andere Einheit zurückgeführt werden kann.

Es ist auch nicht richtig, diese Einheit eine Einheit des Bewußtseins zu nennen. Denn wie wir gesehen haben, gehört zu der meinigen Einheit auch jenes Selbst, das meinem Bewußtsein vorausliegt, aus dem ich zu einem bewußt mich Habenden erweckt bin.

Die einzelnen seelischen Erlebnisse, Tätigkeiten, Stimmungen und Zustände, die einzelnen Vorgänge des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens, des Angemutet- und Gestimmt-Seins, des Strebens, Fühlens und Wollens sind alle nur dadurch seelische Wirklichkeiten, daß sie „meine“ sind, „ich“ in ihnen wese, „ich“ die Stimmung habe, „ich“ Bedürfnisse, Wünsche, Eindrücke, Gedanken, Strebungen habe. So wenig es Bewegung gibt und geben kann, die nicht die Bewegung eines Etwas wäre, das sich bewegte, so wenig gibt es seelische Wirklichkeiten ohne Einen, der sie hat. In jedem Erlebnis steckt ein Ich, das er erlebt, ein Subjekt, ohne das Bewußtsein in sich widersprüchlich ist, denn Bewußt-Haben heißt ja nicht nur da-sein, sondern für Einen da-sein und von Einem da-sein. Die Einheit des Seelischen besteht nun nicht darin, daß viele Einzelvorgänge ein mehr oder minder zufälliges Bündel bilden, sondern daß sie alle als tragenden Quell und als vom Erleben Betroffenen ein und dasselbe Ich haben, das ihrer aller einigender Mittelpunkt ist, als ein und derselbe Lebenspunkt, von dem sie ausgehen und auf den sie hingehen. Die Einheit einer seelischen Wirklichkeit ist keine andere als die der numerischen Einheit und Gleichheit des darin enthaltenen Subjektes.

Auch der Versuch, vor dieser Wirklichkeit auszuweichen mit dem Hinweis auf die Zwischenverbindungen der Erlebnisse untereinander vermag nicht zu treffen. Denn ohne dieses bestimmte Ich kann es gar nicht dieses

besondere Beieinander von Erlebnissen mit ihrem besonderen Zusammenhang geben. Ein einzelnes subjektloses Erlebnis ist ebenso in sich widersinnig wie ein Bündel subjektloser Erlebnisse. Durch Zusammenstellen vieler Widersprüche zu einem Bündel mit Zusammenhang wird keine Wirklichkeit, am wenigsten die seelische Einheit des je-meinigen Erlebniszusammenhanges. So wenig wie Blinde dadurch sehend werden, daß man eine Menge von ihnen zusammentut, so wenig erhalten Erlebnisse bewußte Ichhaftigkeit dadurch, daß man sie untereinander in Verbindung treten läßt. Seelisches ohne Ich, diese „Totgeburt einiger Psychologen“ (Alexander Pfänder), die das Nichts dadurch etwas werden lassen, daß sie es durch andere Nichtse stützen, ist letzten Endes nichts anderes als der Versuch, den flagranten Widerspruch der Ineinssetzung von aktuell tätigem Ich mit Seelensubstanz einfach auszuradieren, statt ihn durch unbefangene Insichtnahme und Deutung der Wirklichkeit zu überwinden.

Wenn auch nur Erlebnisse mein bewußtes Eigentum sind, so ist das sich in ihnen darlebende und aufzeigende Ich umfassender. Diesem Ich zugehören meine geheimen Wünsche und Sehnsüchte, meine Aufgabe und Erwartungen, meine Leiden und Nöte, mein Wissen und Können, Erlerntes und Bildung, jene Fähigkeiten, die ich als verborgenen Schatz mit mir herumtrage in dem köstlichen Bewußtsein, ihn immer, wenn es not tut und ich es will, öffnen zu können. Meinem Ich gehören auch jene Wertungen an, die ich mit niemanden teile, die ich verschweige, wenn ich nicht verstanden werde, meine Liebe und mein Abscheu, die ich wie ein Geheimnis hüte und nur in besonderen erhabenen Augenblicken dem zeige, dem ich sie vertrauen will.

„Ich habe musikalische Fähigkeiten“ — heißt nicht, daß ich eben musikalisch aufnehmend oder zeugend tätig bin, sondern daß in meinem umfanglicheren Selbst, das nicht mein aktuelles Ich ist, Fähigkeiten ruhen, die ich wecken kann oder die sonstwie geweckt werden können, um dann in Wirksamkeit zu treten. Beim Anhören eines Musikstückes kann mir beglückt inneres Verständnis und Nacherleben aufgehen, während ich feststelle, daß anderen offensichtlich eine ähnliche „Be-Gabung“ abgeht. Dieses Wort „Be-Gabung“ enthält in sich verdichtet lange Erfahrung und treffende Bezeichnung davon, daß ich mein Musikverstehen und Nachempfinden nicht einfach von mir aus setze, sondern die Gabe für solches Verstehen in mir vorfinde, die — wenn sie da ist — ausgebildet und gepflegt werden kann, die auszubilden aber alle Mühe umsonst ist, wenn sie fehlt.

Schon wenn ich nachdenke, mir etwas überlege, findet bei diesem Nachdenken eine seltsame Verschränkung von Eigen-Tun mit Erwarten und Empfangen statt. Selbst wenn ich über mich nachdenke, ist es nicht einfach, mein bewußtes Ich, welches durch tätiges Voranstoßen seine Gedanken setzt. Vielmehr kann ich nur mein Aufmerken auf den Gegenstand richten, ihn wenden und dabei abwarten, ob mir dabei Gedanken kommen, eine Einsicht aufgeht. Oft ist es notwendig, mit dem bewußten Aufmerken über den Gegenstand hin- und herzueilen, bis sich eine Dunkelheit löst und ein Licht aufsteigt. Jedes einseitig aktive Selbst-Bemühen hat zu leicht den Erfolg einer Verkrampfung, eines Zuziehens jener Selbst-Quelle, aus der die Gedanken aufsteigen. Komme ich zu keinem Ergebnis, so muß ich den inneren Blick von einem Teil des fraglichen Tatbestandes zum anderen wandern lassen, dabei darauf achten, daß nicht nur der eben anvisierte Teil des Tatbestandes in be-

wußter Beachtung gegeben ist, sondern dabei auch mindestens die anderen Teile, die vorher im Lichtkegel des bewußten Aufmerkens gestanden haben, nebenbeachtet sind. Bei ruhigem Zuwarten und Sich-Geöffnet-Halten springt dann oft eine Einsicht auf, die durch kein verkrampftes Sich-Anspannen zu gewinnen war. Bei dieser Tätigkeit erfolgt eine Einheits-Stiftung von vorher seelisch Unverbundenem. Eine Reihe von Tatsachen wird unter einem und demselben Gesichtspunkt gesehen, sie werden als gleichartige zusammengefaßt, wie andere durch einen aufgedeckten Sinn- oder Beziehungszusammenhang zu einer Einheit verbunden werden. Um etwa eine Aufgabe zu lösen, werden viele mannigfaltige Bewußtseinsinhalte zu einer Einheit zusammengesehen und miteinander verglichen. Die Einzel-Aufgabe selbst wiederum kann Teil einer umfassenden Berufsaufgabe sein, die mir gestellt ist. Auch diese wiederum kann einer noch umfassenderen Lebensaufgabe, die ich als für mich verbindlich erkannt habe, eingegliedert sein. Es besteht somit ein vielgliederiges Reich von inneren Einheiten, die durch mein bewußtes Ich gestiftet werden. Aber alle diese aktiv gestifteten Einheiten sind nicht die grundlegende Einheit des dauernd einheitlichen Selbst, von dem aus die Einheits-Stiftung erfolgen kann. Diese grundlegende Einheit kommt selbst nicht zustande durch aktive Einheitsstiftung, sondern besteht ganz unabhängig davon, ob ich gerade augenblicklich mich als dieser Eine weiß; es besteht als das einheitliche erlebende Subjekt von vielen Erlebnissen, ganz unabhängig davon, ob ich mich aktuell identifiziere mit mir, der damals diese oder jene Erlebnisse gehabt hat. Immer wieder aber wird das bewußte Haben des Tatbestandes mit dem Tatbestand selbst verwechselt.

Zu den Denkern der Gegenwart, die in zäher Denkbemühung den Nebel des Idealismus zu durchstoßen unternommen haben, zählt Nicolai Hartmann. Er anerkennt die unbestreitbare Tatsache, daß seelisches Leben nicht im Bewußtsein ausgeht noch Erlebtwerden Geist und Seele ausmacht. Er weiß, daß sich die Erlebnispsychologie, die Akt mit Akterlebnis gleichsetzt, als unhaltbar erwiesen hat. So wenig wie seelisches Sein im Bewußtsein aufgeht, geht geistiges Sein im Erlebtwerden auf. Von dieser Einsicht aus übt er Kritik am Aktualismus, der diese Gleichsetzung vornimmt und der im Grunde die Quelle jedes Idealismus ist. Er sieht sich „versucht“, den gesichteten Sachverhalt aristotelisch zu bestimmen: es ist etwas Energetisches in den geistigen Akten, etwas, was in Zuständlichkeit so wenig aufgeht wie im Charakter des Vorganges. „Es gibt etwas, was sich in ihnen einsetzt und zugleich sich in ihnen auslebt“ (N. Hartmann).¹⁾ Scheler hatte gemeint, der Geist bestehe nur in Akten, Geist sei nur im Aktleben, im Vollzuge. Aber diese Annahme führt in innere Widersprüche, in Aporien, denn bei einem Vollzuge muß ja unterschieden werden zwischen dem Vollzuge selbst und dem Vollzieher; es ist ja kein Vollzug denkbar, der nicht Vollzug eines Vollziehers, eines, der ihn vollzieht, wäre. Als identisches Wesen steht dieser Vollzieher hinter der Mannigfaltigkeit seiner Akte. Dieser Vollzieher hat doch unfraglich als der eigentliche Geist zu gelten. Wird er aber im Sinne des Aktualismus selbst wieder grundwesentlich als Vollzug bestimmt, dann kehrt ja die Frage wieder, wer denn diesen Vollzug vollziehe. Und sie kehrt wieder in einem widersinnigen regressus ad infinitum. Der Geist einer Kette, die ohne Haltepunkt frei in der Luft schwebt! Setzt man den Vollzieher der Akte, die Person, mit dem Vollzuge selbst gleich, so kommt man — das weiß auch Hartmann — unausweichlich in diesen inneren Widerspruch des unend-

lichen Regresses. Dennoch gelingt es ihm nicht, die hier aufscheinende Einsicht, daß die Person etwas Ursprüngliches, den einzelnen Akten Zugrundeliegendes ist, durchzuhalten. So verbleibt er bei der Aporie.

Ist Person nun über und hinter den einzelnen Vollzugsakten der Ursprung, dann liegt auch ihre personale Einheit hinter den Vollzugsakten zurück. Bei der Bestimmung der Person-Einheit aber fällt Hartmann wieder in den Aktualismus zurück. Zwar hebt er an mit jener grundlegenden Einsicht, die die Philosophie bereits in der Zeit der Vorsokratik gewonnen hat, daß es im Wesen alles Wandels und aller Veränderung liegt, daß etwas in ihr fortbesteht, was sich nicht ändert. Auch beim Menschen also muß es etwas geben, was allen Wechsel übersteht. Nun aber läßt Hartmann das menschliche Identisch-Bleiben nicht in der vorgegebenen Person gründen, sondern läßt es durch das aktuelle Tun des Menschen selbst hergestellt werden. Damit gibt er die bereits gewonnene Einsicht wieder zugunsten eines erneuerten Aktualismus auf. Er meint der Forderung für echte Wandlung, daß ein Bleibendes, was als Identisches den Wechsel übersteht, für den Menschen dadurch zu genügen, daß er diese Identität von dem Menschen selbst hergestellt werden läßt. Sie soll ihm nicht zufallen, weder durch passive Ponderanz noch durch Gesetze, die über ihm unverbrüchlich walten, sondern sie muß jederzeit von ihm selbst gemacht werden. Erst dadurch, daß sich der Geist selbst immer wieder über Zeit und eigenen Wandel hinweg mit sich selbst identifiziert, daß er für sich eintritt, sich selbst treu bleibt, kommt es nach Hartmann zu der besonderen menschlichen Form der Identität im Wandel. Der Geist braucht keine über ihm waltende Macht, die ihn bei dem Seinen festhielte. Er selbst hat die einzigartige Macht dazu; mithin ist seine Identität auf Freiheit gestellt.

Mit dieser — nun wieder aktualistischen — These wird Hartmann das Opfer einer grundlegenden Begriffsverwechslung. Er setzt hiermit nämlich unberechtigterweise personale Einheit mit persönlicher Einheit gleich. Beide aber sind etwas durchaus Verschiedenes. Die persönliche Einheit gründet in der Einheitlichkeit des persönlich gelebten Lebens. Sie ist es, die dem Menschen nicht zufällt; sie ist und bleibt immer eine Frage des persönlichen Einsatzes. Sie erwächst aus dem Willen, für sich einzustehen, einmal gewonnene Einsichten und Entschlüsse durchzuhalten, dem sich und anderen gegebenen Wort treu zu bleiben. Diese Selbst-Treue verfestigt sich in der Einheit der Persönlichkeit, die wir Charakter nennen. Nach Hartmann steht und fällt die geistige Einheit des Menschen mit dem, was wir Persönlichkeit, sittlichen Charakter, individuelles Ethos des Menschen nennen. Sie ruht „ganz und gar“ auf dieser Kraft.

Aber — so ist darauf zu entgegnen — die Einheit des persönlichen Lebens, die gestiftet wird von der einen Person, ist nur möglich, weil es ein und dieselbe Person ist, die sie stiftet. Die persönliche Einheit ist eine Einheit nachträglicher Art, wohingegen die Einheit personaler Art vorausliegt und als Voraussetzung unerläßlich ist. Diese eine Person ist der Vollzieher der persönlichen Einheit, die von ihr gestiftet wird. Sie selbst kann nicht wieder Vollzug sein, sonst eben kommt es wieder zu dem regressus ad infinitum, dem Seil, das in der Luft hängt.

Daß beide Einheiten, die Einheit persönlichen Lebens und die personale Einheit, nicht in eins fallen, ergibt sich aus der Tatsache, daß die erste nicht vorhanden zu sein braucht, die zweite aber trotz des Mangels der ersten sein

muß. Ueberdies ist die Beständigkeit des Charakters eine ganz andere als die der Person. Denn auch bei Selbsttreue ist der Charakter etwas, was sich langsam mit der Zeit bildet und auch umbildet. Eine solche Umbildung mag sich unbewußt und unbeabsichtigt vollziehen, und dennoch bleibt es die gleiche Person, die den nun gewandelten Charakter hat. Aber selbst der Versuch eines „radikalen“ Bruches vermag nicht so „radikal“, so an der Wurzel anzusetzen, daß er die Einheit der Person selbst aufhobe.

Es ist durchaus möglich, daß jemand versucht, mit dem früheren Leben so zu brechen, daß er alles verleugnet, worin er bislang gelebt hatte, daß er anbetet, was er bisher verbrannt, und verbrennt, was er bisher angebetet hatte. Es ist möglich, daß jemand bisherige Aufgaben, Verpflichtungen, Beruf, sittlich-religiöses Bekenntnis hinter sich wirft, daß er das Band, das ihn mit Familie und Vaterland verband, durchschneidet, daß er seine Gesinnung wechselt, ja selbst sich einen neuen Namen beilegt. Er mag seine Vergangenheit verachten, verleugnen, befehden und zu vergessen suchen. Sie mag ihm so fremd werden, daß er meint, persönlich nichts mehr damit gemein zu haben. Und doch weiß auch der Haß, mit dem er seine Vergangenheit verfolgt, daß es seine eigene Vergangenheit ist und nicht die eines anderen. Ja, gerade die ätzende Heftigkeit seines Hasses erklärt sich nur daher, daß er die Tatsache der personalen Einheit nicht auszuwischen vermag. Der Grimm, mit dem ich die Vergangenheit zu tilgen versuche, die Rachsucht, die in mir brennt, sind Ausfluß der Gewißheit, daß ich niemals von mir loskomme, so sehr ich es auch wünsche. Noch der Büber, der der Seligsprechung des Opfers seines Mordstahles beiwohnt, kann von dem Wissen nicht los, daß er es gewesen ist und kein anderer, der in fiebernder Gier das Mädchen getötet hat, auch wenn er sich so gewandelt hat, daß er eine solche Tat nun im tiefsten verabscheut. Obgleich er — wie man sagt — ein ganz anderer Mensch geworden ist, ist er doch eben derselbe Mörder. Daran zweifelt auch die Justiz nicht, die nach Jahren einen Mörder aufgreift und ihn auch dann noch für sein Tun verantwortlich macht, wenn er sich in seinem Wesen gänzlich geändert hat. Wenn es nun unleugbare Tatsache ist, daß eben derselbe ein ganz anderer Mensch werden kann, dann eben nur dadurch, daß beides ganz anderen Seins-Ebenen angehört. Mag auch die persönliche Einheit sich wandeln, so bleibt die personale Einheit davon unberührt, ja sie selbst ist Voraussetzung überhaupt dafür, daß eben dieser Mensch sich wandeln kann. Schon um seine eigene Vergangenheit hassen und verleugnen zu können, ist die Identität der Person notwendig, die im Wissen um die eigene Vergangenheit den Unwert früheren Handelns von sich abstößt, ohne die Tatsache selbst ändern zu können, daß die gehaßte Gesinnung die eigene gewesen ist. Das gerade ist es, was der Mensch vor dem Tiere voraus hat, daß er nicht nur eine einzige geschlossene Lebensform verwirklichen muß, sondern daß er in sich widersprüchliche Lebensformen zu leben vermag, daß er Unvereinbares miteinander zu vereinen suchen kann, daß er sich Gegensätzlichem hingeben kann, ohne daß dadurch seine Selbigkeit, die personale Einheit, im mindesten angetastet wird.

Diese Tatsachen erkennt auch Theodor Litt an. Er weiß, daß die personale Einheit eine Einheit ist, die der Mensch niemals durch persönliches Tun zerreißen kann, daß es also eine Einheit ist, die allem persönlichen Tun vorausliegt; ja, er spricht sogar von dem ungeteilten Grund der Seele, von dem totalen Grunde des seelischen Seins. Und doch gelingt es ihm nicht, diese

Einsicht, die er damit eigentlich schon gewonnen hat, festzuhalten. Auch für ihn wird es wieder die Selbstbesinnung, die die personale Einheit nicht bloß zum Bewußtsein bringt, sondern „die dieses Wunder immer von neuem in sich und durch sich verwirklicht“ (Th. Litt).²⁾ Damit nimmt er den Widerspruch auf und meint, daß dieser Widerspruch bis in seine letzten Tiefen hinein aufgenommen, ausgehalten und durchgekämpft werden muß. So sehr er darüber hinaus verlangt, er stößt nicht durch den Nebel der aktualistischen Widersprüche durch.

Am eindrucksvollsten leuchtet uns die Einheit der Person, die von keinem Tun belangt werden kann, an pathologischen Fällen auf. Bekannt sind ja Fälle sogenannter Persönlichkeitsspaltung derart, daß ein und dieselbe Person abwechselnd mehrere Lebensrollen lebt. Zunächst zweifelt niemand daran, daß es ein und dieselbe Person ist, die abwechselnd die eine und andere Persönlichkeit lebt, ohne daß die eine von der anderen Persönlichkeit zu wissen scheint. Daß auch hier nicht einfach zwei personale Einheiten für die bisher eine eintreten, ergibt sich aus der Tatsache, daß es sehr wohl möglich ist, die sperrenden Mauern zwischen den beiden Persönlichkeiten niederzulegen und die Einheitlichkeit der Persönlichkeit wiederherzustellen.

Wie völlig das persönliche Erscheinungsbild des Menschen durch krankhafte körperliche Vorgänge abgeändert werden kann, ohne daß dadurch die Einheit der Person beeinträchtigt wird, wird an Fällen organischer Geisteskrankheit deutlich, die früher unheilbar waren, heute aber geheilt werden können. Die Zerstörungen in der Hirnrinde, die Spirochaeten, die Erreger der Syphilis, bei der progressiven Paralyse (volkstümlich genannt: Hirnerweichung) hervorrufen, können einen solchen Wandel der Persönlichkeit zur Folge haben, daß uns ein solcher Mensch wirklich „verrückt“ erscheint, wir gar nicht mehr den alten Menschen in ihm wiederzuerkennen fähig sind, ja daß er sich selbst in Augenblicken der Einsicht nicht mehr wieder-erkennt. Vor wenigen Jahrzehnten noch mußten solche Kranke rettungslos ihrem tückischen Leiden erliegen. Seit der Wiener Psychiater Wagner von Jauregg Fieber als Heilmittel erkannt und Wege beschritt, künstlich Fieber zu erzeugen, haben wir heute ein Mittel in der Hand, das nicht nur die Krankheit abzustoppen vermag; sondern in Folge davon wird vielfach eine „verrückte“ Persönlichkeit derart wiederhergestellt, daß der gesundete Mensch seinen alten Platz im Leben wieder einzunehmen vermag. Dabei weiß der Genesene sehr wohl, daß er als Gleicher in den gleichen Lebensplatz wieder eintritt, den er vor seiner Krankheit innegehabt hat. Selbst wenn der Zerfall der Persönlichkeit schon sehr weit vorgeschritten war, kann eine Wiederherstellung der Persönlichkeit erfolgen, die unerfreulichen Züge des durch die Krankheit verwandelten Charakters können verschwinden. Freilich handelt es sich dabei immer um ein „Kann“, nicht aber um ein „Muß“. Und zwar kann die Wiederherstellung der ursprünglichen Persönlichkeit so weitgehend erfolgen, daß auch die klinische Analyse mit Hilfe der feinen Untersuchungsmethoden, welche die experimentelle Methodik der klinischen Psychologie und Psychiatrie ausgebildet hat, nicht mehr einen zurückgebliebenen Defekt festzustellen vermag. Wohl sonst nichts könnte die These, daß die Einheit „ganz und gar“ (Hartmann) auf den sich identifizierenden Akten der Persönlichkeit gründe, schlagender widerlegen, als solche Wiederherstellungen der Persönlichkeit, die ja — weil zerstört — die Einheit erneut zu stiften gar nicht mehr in der Lage war, Wiederherstellungen, die zu ihrer Voraussetzung das Weiterbe-

ehen des einen Wesenskernes des Menschen haben, der personalen Einheit, e vor allem In-Erscheinung-Treten von Persönlichkeitsbildern „ist“. Freich gehört zur Anerkennung dieser „Seins-Tatsache“ der Mut, die Schicht es bloß Vordergründigen, des bloß Aktualistischen zu durchstoßen und zu berschreiten, um „dahinter“ jenes bleibende Sein des Menschen anzuneh- en, das keineswegs in den Akten des Selbst-Setzens gründet, mit dem er ielmehr „begabt“ ist. An den Besonderheiten dieser „Begabung“ vermag ller Versuch selbstherrlicher Bestimmung nichts zu ändern. Sie kann nur ingenommen werden, muß selbst dann noch hingenommen werden, wenn er damit Begabte sich gegen die Vorgegebenheit dieses Begabt-Seins träubt, denn selbst das vermag er nicht anders zu tun als vermittels der Gaben“, die ihm gegeben sind. Eben jenes Sein, das allen einzelnen Akten ugrunde liegt (sub-stat), ist der substantielle Wesensgrund, aus dem der Mensch lebt.

Gegen die Annahme eines substantiellen menschlichen Wesensgrundes wird freilich von der gegenwärtigen Philosophie mit sonst seltener Einmütigkeit Einspruch erhoben. Jeder Wiederaufnahme des Substanz-Begriffes für die Erklärung der seelisch-geistigen Wirklichkeit wird als Rückfall in eine überwundene kritiklose Uebertragung naturalistischer Kategorien auf den Geist und als eine Verkennung einer unveräußerlichen modernen Einsicht über den Geist gebrandmarkt. Geist — so sagt beispielsweise Nikolaus Berdiajew — ist nur Subjekt; Geist enthüllt sich im Subjekt und nicht im Objekt. Der Geist ist nicht nur keine objektive Realität, sondern steht auch außerhalb der rationalen Kategorie des Seins. Der Seins-Begriff entsteht erst durch Verarbeitung der eigenen Begriffe, die an Objekten gewonnen sind. „Jede Metaphysik, die die ontologische Kategorie gebraucht, ist sozusagen vom Naturalismus befleckt. Naturalistisch nenne ich jede Metaphysik, die das Sein als Objekt, als ‚Natur‘, und wäre es auch eine geistige Natur, betrachtet“ (Berdiajew).³⁾ Nach ihm hat Kant den Naturalismus überwunden und den Weg zu einer existentiellen Philosophie frei gemacht, wenn er sich selber auch gescheut hat, diesen Weg zu betreten. Aber der von ihm ausgehende Idealismus hat den Mut gehabt, vom Subjekt auszugehen, um vermittels des Subjektes das Mysterium des Seins zu enthüllen.

Berdiajew spricht hier nicht nur für sich, sondern für eine breite Zeitströmung, die von Kant ihren Ausgang nimmt; er wiederholt fast stereotyp gewordene Formeln.

So sehr es auf den ersten Augenschein hin bestechend wirkt, den Geist aus dem übrigen Sein herauszunehmen, ihm eine einzigartige „Existenz“, die Existenz allein des Subjektes, zuzuschreiben, so sehr verkennt diese These das eigentliche Wesen des Geistes, ja drückt ihn auf die Stufe des tierischen Bewußtseins hinab. Das tierische Bewußtsein geht darin auf, bloßes Subjekt zu sein und nur im Subjekt-Objekt-Bezug zur Bewußtheit zu kommen, ohne sich je die besondere Form des bewußten Habens zum Gegenstand machen zu können. Dem Menschen aber ist es gegeben, sich aus dem Banne der bloß bewußten Erwecktheit und Hingenommenheit von den Dingen lösen zu können, sich auf den eigenen bewußten Bezug zu den Dingen zurückzubeugen, sich das eigene Erwecktsein zum Gegenstand machen zu können, sich damit selbst zu objizieren, die Eigenerfahrung denkend zu durchdringen, um sie zu verstehen als Aeüßerungen eines vorgegebenen Wesensgrundes, der den bewußten Tätigkeiten zugrunde liegt (sub-stat).

Gerade hieran geht dem Menschen der Sinn des Seins überhaupt auf. Er erschließt sich ihm keineswegs eigentlich in der äußeren Erfahrung. So sehr auch die äußere Erfahrung ihn zum Bewußtsein weckt, so sehr wird diese Erfahrung, wenn sie aus der sinnlichen Befangenheit denkend durchdrungen wird, nach dem Eigen-Sein — anthropomorphistisch — gedeutet, so daß die erste Welt-Deutung sehr bezeichnend eine hylozoistische gewesen ist und für das Kind, das seine ersten Welt-Erfahrungen denkend durchdringt, noch heute ist. An der Eigen-Erfahrung geht auch der Sinn des in sich stehenden Seins auf, das als Seins-Grund seinen Aeüßerungen zugrunde liegt, mag auch die Verwendung des Substanz-Begriffes erst später erfolgen. Sehr sinnvoll heißt dieser Seins-Grund „Sub-stanz“. Ist erst einmal dieser Begriff an Eigen-Sein gewonnen, dann kann er in analoger Anwendung zur denkerischen Durchdringung der äußeren Erfahrung gebraucht werden. Die Seins- und Substanz-Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinne zu begreifen, ist eine verkrampft idealistische Grundhaltung unfähig, die meint, alles selbst setzen zu müssen und deshalb nicht die Geöffntheit besitzt, sich den Sinn dieser Begriffe am eigenen Sein aufgehen zu lassen.

Es ist richtig, daß die Frage nach dem Sein ausdrücklich gestellt und in voller Durchsichtigkeit ihrer selbst vollzogen wird in Hinsetzung auf das Seiende, das sich uns unmittelbar darbietet und das wir selbst sind. Die Frage nach dem Sinn des Seins findet ihre Antwort in der Durchsichtigmachung des Seienden, das wir als Fragende selbst sind. Es bedeutet aber eine unberechtigte und willkürliche Verschiebung der Terminologie, für das Seiende, das wir selbst sind, den Ausdruck Da-Sein zu setzen. Gewiß ist uns, die wir uns als da-seiend wissen, dadurch das Sein enthüllt. Das besagt aber nicht, daß Enthülltsein als solches innerlich notwendig zum Sein gehört. Das Enthülltsein des Seins im Geiste stellt sich uns als besondere Form des Seins überhaupt vor. Es ist idealistische Verengung, wenn Dasein gleichgesetzt wird mit Für-sich-sein. Da-Sein in seinem allgemeinsten Sinne bedeutet — um ein Bild zu gebrauchen, das freilich nicht zulangt — Herausgetretensein aus dem Nichts, ohne daß damit das Da-Seiende sich selbst schon als Sein enthüllt sein müßte. Es mag die Möglichkeit dazu in sich tragen, aber — wie wir aus dem substantiellen Bestande unseres Wesensgrundes sehen — braucht diese Möglichkeit nicht oder nicht immer verwirklicht zu sein. Erst wenn die idealistische Verengung von Da-Sein zu Sich-Gegeben-Sein vorgenommen wird, kommt es zu den heutigen Modeformen des Existentialismus. Wenn auch der Mensch dadurch ausgezeichnet ist, daß es ihm in seinem Sein um das Sein geht, daß ihn die Frage nach dem eigenen Wesen bedrängt und darüber hinaus die Frage nach dem Sein überhaupt, so ist es doch durchaus irreführend, die besondere Daseinsform, daß der Mensch sich zu sich selbst verhält, Existenz zu nennen. Dadurch eben wird der idealistischen Verengung Vorschub geleistet, die allein im Subjekt-Sein echtes Sein sieht, dem anderen Sein aber ein in sich stehendes Sein abzusprechen geneigt ist. Wenn es zur besonderen Seins-Verfassung des Menschen gehört, daß er in seinem Sein zu seinem Sein ein Seins-Verhältnis hat, darin er sich besitzt und darin ihm der Sinn von Sein erschlossen ist, so ist ihm eben damit der Sinn für Sein überhaupt erschlossen, auch unabhängig von der Sonderform des eigenen Seins. Dabei geht ihm auf, daß im eigenen Seinsverhältnis keineswegs das Sein gründet, sondern das Sein in sich steht und nach dem Grunde des in sich stehenden Seins gefragt werden muß.

In dem Verständnis für das Sein, das in sich steht und nicht in unserem Verstehen gründet, ist uns der Begriff der Substanz erschlossen. Sooft auch die Behauptung nachgesprochen wird, der Substanzbegriff sei durch Verarbeitung der äußeren Natur gewonnen, ein „naturalistischer“ Begriff, dessen Verwendung für die Eigen-Erfahrung das Subjekt naturalistisch beflecke, so irrig bleibt diese Behauptung. Der Begriff der Substanz ist keine ursprünglich am materiellen Sein gewonnene Kategorie, deren Uebertragung auf das Seelenleben als unangebracht angefochten werden könnte. Vielmehr ist dieser Begriff unlöslich mit dem Seinsbegriff, der nicht idealistisch verengt ist, verbunden; er wird gewonnen im Seinsverständnis des eigenen Seins. Er besagt, daß es in sich stehendes Sein gibt, das sich zu äußern vermag, und daß es keine Seins-Aeußerung geben kann, wenn nicht ein in sich stehendes Sein da ist, das sich zu äußern vermag. Das eben gilt zunächst und in erster Linie für das Eigen-Sein. Von diesem so erschlossenen Seins-Verständnis aus kann auch das Sein des Nicht-Ich verstanden werden.

In dem ersten erschlossenen Begriff des in sich stehenden Seins, der Substanz, ist keineswegs schon ein vollentwickelter, nach allen Seiten fertiger Schema-Begriff gegeben, wie es der Rationalismus vermeinte. Völlig abwegig wäre es, unseren aus dem Tat-Bestande erhobenen Substanz-Begriff eilfertig mit dem rationalistischen apriorischen Begriff der Substanz gleichzusetzen, der viel mehr besagt, als uns der Tatbestand aussagt. Der rationalistische Substanzbegriff behauptet, daß das zugrundeliegende Sein ein immer und notwendig mit sich identisch bleibendes Sein sein müßte, daß es eine Beharrlichkeit im Sinne eines immerwährenden Daseins aufweisen müßte. So verlangt Kant für die Substanz eine Beharrlichkeit, die auch auf die Zukunft geht, eine Beharrlichkeit kraft innerer Notwendigkeit, immer zu sein. Wenn wir den Wesensgrund unseres Selbst, den „ungeteilten Grund“ unserer Seele Substanz nennen, dann liegt es uns völlig fern, ihn als ein Wesen zu bezeichnen, das immerwährend und mit Notwendigkeit existiert. Weder Anfanglosigkeit noch Unsterblichkeit sind von dieser Seele ausgesagt, der wir Substantialität zuschreiben. Es geht nicht an, die Wirklichkeit in die Schemata selbsterzeugter apriorischer Begriffe zu pressen. Mögen solche rationalistische Schemata, eben weil wir sie gemacht haben, uns bis auf ihren Grund durchsichtig sein, die Seins-Wirklichkeit ist es nicht. Schon dadurch zeigt sie uns an, daß unser tätiges Ich nicht ihr setzender Grund ist, daß kein Seinsverständnis, keine Selbstbesinnung, kein Sich-selbst-Identifizieren die vorgegebene personale Einheit unseres Selbst begründet, sondern daß sie einen Grund hat, den wir nicht kennen und den zu suchen wir uns anschicken müssen.

Die Seins-Wirklichkeit liegt in sich gegründet unserem bewußten Zugriff voraus. Damit besitzt sie eine umfänglichere Fülle, als wir jeweils ihr nachastend feststellen können. Darum braucht auch die scheinbare Antinomie von Identisch-Bleiben und Sich-Entwickeln keine Seins-Antinomie zu sein, nichts, was das Sein in sich wirklich sprengte, sondern eine unzulänglichkeit unseres Auffassens, das Gegensätze sieht, ohne dabei schon mit merken zu müssen, wie die Gegensätze in der umfänglicheren Wirklichkeit des in sich stehenden Seins sich ineinanderfügen. Da der Selbststand unseres Wesens nicht in unserem setzenden Ich gründet, ist es möglich, daß das Sein unserer Seele immer hinausliegt über alles Begreifen und nie restlos darein eingefangen werden kann. In diesem Sinne gilt noch heute Heraklits

Wort, obwohl es mehr als zweitausend Jahre alt ist: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, und wenn du jegliche Straße abschrittest“.

4. GEIST UND NATUR IN IHREM GEGENSEITIGEN VERHÄLTNIS BEIM MENSCHEN. WACHEN UND SCHLAFEN ALS BEISPIEL DER WESENSSPANNUNG ZWISCHEN NATUR UND GEIST

In unseren bisherigen Ueberlegungen ist es uns gelungen, ein entscheidendes Ergebnis zu gewinnen: die Erkenntnis, daß das bewußte persönliche Ich — für uns der Ausgangspunkt — nicht in sich steht, sondern nur von einem Wesensgrund her ermächtigt steht. Dieser Wesensgrund steht in sich, ist substantiell. Damit haben wir eine grundlegende Unterscheidung wieder erreicht, die der modernen Philosophie verlorengegangen war — ihr Verlust trägt die Schuld an allen Formen des idealistischen Irrtums —, die aber Aristoteles in voller Klarheit vollzogen hatte. Er unterschied das von uns zuerst Erkannte, das „Proteron pros hemas“, von dem an sich Ersten, dem „Proteron haplos“, oder dem der Natur nach Früheren, dem „Proteron physei“. Nun sind nicht wir es, das heißt es ist nicht unser persönlich bewußtes Ich, was sich selbst bestimmte, zu fragen bis zur Frage, was der Mensch überhaupt sei, vielmehr ist es die Natur, von der her das persönliche Ich geweckt und genötigt wird, seine Fragen zu stellen. In diesem Sinne sagt Aristoteles, der Mensch werde von seiner Natur her gedrängt, nach Erkenntnissen auszulangen, Antworten auf Fragen zu suchen. Mag auch das sich selbst habende Ich für sich den Anfang darstellen, so doch nicht an sich, nicht in der Ordnung des Seins. Das Sich-Selbst-Haben des menschlichen Geistes ist naturvermittelt durch eine Natur, die nicht im bewußten Setzen des Ich gründet, sondern ihm vorausliegt. Deshalb kann alles Hinlangen nach dem substantiellen Wesensgrund immer nur Rückschluß auf sachlich Vorgängiges sein, auf etwas, was sich zwar greifen läßt, aber doch nie völlig begreifen läßt, eben deshalb, weil es nicht in dem Setzen des bewußten Ich gründet, sondern in sich gegründet vorausbesteht. Eben dadurch bleibt bei aller möglichen Entschleierung des Seienden dieses selbst uns letztlich immer Geheimnis. Weil — wie wir schon früher sagten — unser Erkennen immer „Rück“-Schluß auf sachlich Vorgängiges ist, muß wirkliche Wesenslehre vom Menschen etwas für uns Unbeendbares bleiben im Gegensatz zu allen idealistischen Behauptungen, das Thema in einem rationalistischen System erschöpfen zu können. Infolgedessen ist es auch keineswegs nötig, bereits gefundene Einsichten als „verkrustetes und verengtes Gehäuse“ zu erklären, das immer wieder zerschlagen und durch ein anderes ersetzt werden muß. Wesenslehre vom Menschen in unserem Sinne wird nie ein „abgeschlossenes Gehäuse“, mit dem wir „scheitern“ müßten, sondern bleibt grundsätzlich offen. Eine erstaunliche Unkenntnis geschichtlicher Art allein ermöglichte die Behauptung, daß auch die Menschenlehre eines Aristoteles und der Scholastik ein abgeschlossenes Gehäuse geboten hätte, das zerschlagen werden müsse.

Der Offenheit und grundsätzlichen Unbeendbarkeit einer menschlichen Wesenslehre hat eine unermüdliche Wachheit zu entsprechen, gewillt, sich immer wieder von neuen Seiten der Wirklichkeit, die sich der Beobachtung darbieten, überraschen zu lassen, nötigenfalls Verbesserungen an den bisherigen Aufstellungen vorzunehmen oder gewonnene Teileinsichten in umfanglichere Zusammenhänge, die sich erst nachträglich enthüllen, hineinzustellen. Es wird sich erweisen, daß diese Art des Vorgehens mit „Wesens“-Einsichten belohnt wird, die keineswegs nur an der Oberfläche liegen, sondern wirklich an das Wesen des Menschen rühren, mag uns auch dessen restlose Begreifung versagt sein.

Jeden Fragen-Könnenden kennzeichnet ein bestimmtes Maß tatsächlicher Erwecktheit. Dieser als Tatsache vorgefundene Zustand weist auf das sachliche Zuvor wie auf ein sachliches Dahinter. Wer sich als tatsächlich Erweckten weiß, setzt vor sich als „Ich“ ein Selbst als „Es“ mit der Fähigkeit zur Erweckbarkeit. Dieses Selbst ist meine mir selbst vorgegebene „Natur“. Nur kraft einer Erwecktheit dieser „Natur“ eben bin ich zu mir selbst gekommen. In dieser Natur ist der Schatz meiner Seinsmöglichkeiten, die mir nacheinander zu Gesicht kommen, uranfänglich enthalten. Von dieser Natur als dem uranfänglichen Schatz der Seinsmöglichkeiten weiß eben der Fragende. Zugleich ist es das „Es“ dieser Natur, die sein Selbst ist und doch nicht sein Ich, was ihn zur Erfüllung weiterer Seinsmöglichkeiten drängt. So heben sich schon in dem Erlebnis des Fragenden die beiden grundwesentlichen Schichten voneinander ab. „Ich“ frage, aber ich frage nicht, weil ich in reiner Willkür mich selbst dazu bestimmt habe, zu fragen, sondern weil „Es“ mich dazu drängt, weil eine Unruhe der „Natur“ vorandrängt, „mich“ nicht zur Ruhe kommen läßt. Nicht nur das „Es“ dieser Natur eben lebt „einfach“ in mir, sondern „Es“ drängt „Mich“ aus jedem Versuch, mich einfach dahinleben zu lassen, wieder heraus, zur Eigenbetätigung. „Ich“ werde gedrängt, Stellung zu nehmen in der jeweiligen Lage und, um Stellung nehmen zu können, diese jeweilige Lage mir erst zu erhellen.

Die Natur als Wurzelstelle unseres menschlichen Selbst besitzt für sich ein von unserem persönlichen Ich verschiedenes Selbst oder ein eigenes Innen, das sich keinem rationalistischen Gewaltakt preisgibt, sondern sich selbst immer nur teilweise enthüllt in seinen „Aeußerungen“, das heißt wenn sie aus ihrem eigenen Innen in Wirkungen aus sich heraustritt. Dieses Sich-Offenkundig-Machen des menschlichen Wesensgrundes kann das persönlich bewußte Ich nie von sich aus erzwingen, muß vielmehr auf solche Aeußerungen geduldig zuwarten.

In der gegenwärtigen Philosophie ist Nicolai Hartmann auf halbem Wege, die menschliche Natur anzuerkennen. Schon hat er die idealistische Auffassung vom Menschen als unzulänglich erkannt, aber noch ist es ihm nicht geglückt, den Aktualismus zu überwinden. Infolgedessen ist er auch noch nicht dazu fähig, den Begriff der menschlichen Natur zu fassen, obgleich er ihm nahekommt. Er weiß, daß sich die älteren Theorien des Geistes unberechtigterweise gescheut haben, „außergeistige Faktoren in den Aufbau der geistigen Welt aufzunehmen“. Sie hatten gefürchtet, dem Materialismus zu verfallen. Aber dieser Grund zur Besorgnis besteht nicht. Man darf nicht ein radikales Entweder-Oder aufstellen; es können sehr wohl „außergeistige Momente“ oder — wie er sich auch ausdrückt — „organische Komponenten“ in das geistige Leben hineinspielen, ohne daß dadurch das Geistesleben seine

Eigenart und charakteristische Selbständigkeit verliert. Mag auch das geistige Leben eigenen Gesetzen gehorchen, so ist es doch irgendwie an die organische Seinsschicht des Menschenwesens gebunden. Die Tatsachen verbieten es, das absolute Auf-Sich-Gestelltsein, wie es die idealistischen Anschauungen verfochten hatten, noch weiter aufrechtzuerhalten. Man darf nicht die Augen davor verschließen, daß der Geist, so selbständig er auch ist, in Abhängigkeit steht von der tragenden organischen Seinsschicht. Hartmann weiß, der feste Boden, auf dem der Geist ruht, ist nicht er selbst, auch nicht etwas von seiner Art; sondern etwas geradezu Entgegengesetztes und Fremdartiges, das freilich nur vage bestimmt wird als das „weite Reich der Natur“. Einmal nur wird die Art der Verbundenheit beider Seinsschichten näher angedeutet, wenn es heißt, daß der Geist von den Kräften des organischen Lebens lebt. Noch aber kommt es nicht zu einer klaren Fassung des Begriffes der menschlichen Natur als Wesensgrund, von dem aus der Mensch auch in seiner geistigen Betätigung lebt.⁴⁾

Wenn wir dieser Beziehung von Geist und Natur im Menschen nachgehen, mag uns eine schlichte Selbstbeobachtung Ausgangspunkt sein. Die Besinnung auf unser eigenes Fragen zeigt uns das eigenartige Widerspiel und Ineinander von Natur-Tätigkeit und persönlicher Ich-Tätigkeit. Wenn „ich“ frage, spanne ich mich „aus“ auf einen Sachverhalt hin, ihn zu erfassen; zugleich spanne ich mich dabei „an“. Die Umfänglichkeit solcher Selbstanspannung aber ist beschränkt, erschöpfbar. Es geschieht sehr wohl, daß solches Sich-Ausspannen nicht zum Erfolg führt, das erstrebte Ziel nicht erreicht wird und die Kraft des Sich-Anspannens versagt. Obwohl wir uns noch weiter auf das noch nicht erreichte Ziel hin ausspannen, tritt eine Ermüdung ein, das heißt die uns zur Verfügung stehende Kraft versagt mehr und mehr. Diese Erfahrung macht uns deutlich, daß das wachbewußte Ich sich bei seiner Tätigkeit auf Ziele hin nur auf Grund einer von der Natur her bereitgestellten Spannkraft ausspannen und anspannen kann, wobei diese Spannkraft keineswegs realidentisch mit dem Ich ist. Vielmehr besitzt das bewußte Ich lediglich diese Spannkraft; es kann sie verausgaben, aber es kann sie nicht von sich aus erneuern, sondern muß die Erneuerung einer nicht mehr persönlich-bewußten Instanz in ihm, seiner Natur, überlassen.

Ist im Laufe eines arbeitsreichen Tages die naturgegebene Spannkraft verbraucht, so kommt uns dieser Zustand als Müdigkeit zum Bewußtsein. Wir sind „müde“ heißt: wir fühlen uns „abgespannt“; es fehlt uns eben die Spannkraft, noch etwas Ordentliches zu vollbringen, auch wenn wir es wollten. Nur auf kurze Strecken hat ein krampfhaftes Sich-Anspannen des bewußten Ich noch den Erfolg, die Müdigkeit abzuwehren. Je krampfhafter die letzte Anstrengung war, die Herrschaft des bewußten Ich aufrechtzuerhalten, desto unwiderstehlicher und unerbittlicher drückt uns die Naturmacht der Müdigkeit die Augen zu. Im Schlafe erfolgt die Erneuerung der verbrauchten Spannkraft, ein Vorgang, der rein naturhaft unter Ausschaltung des bewußten Ich vor sich geht. Hat der Schlaf seine Aufgabe erfüllt, ist die Spannkraft erneuert, so erfolgt ebenso naturhaft das Erwachen des ausgeschlafenen Menschen. Die gleiche Natur, die ihn des Abends in den Schlaf zwingt, weckt ihn des Morgens zu neuer Betätigung. „Es“ — das heißt eben seine Natur — drängt den Menschen des Morgens, sich den Aufgaben und Ereignissen des kommenden Tages entgegenzustrecken, sich anzuspannen, um sie zu bewältigen. Ist aber unser Schlaf gestört gewesen,

so ist es nicht zu einer genügenden Erneuerung gekommen. Wir erwachen dann „wie zerschlagen“. Nur nach einem gesunden Schlafe steht uns genügend Spannung zur Verfügung, um uns instand zu setzen, eine Aufgabe klar herauszuheben, so daß sie uns als Ziel für unser vielfältiges Machen dauernd leitend vor Augen steht. Das persönliche „Sich-Anspannen“ des bewußten Ich benutzt die von der Natur zur Verfügung gestellte Spannkraft als Grundfonds, mit dem es den Tag hindurch arbeitet. Es ist scharf zu scheiden zwischen der naturhaften Spannkraft und dem persönlichen Sich-Anspannen. Daß der Idealismus diesen Unterschied nicht sah, war einer seiner verhängnisvollen Irrtümer. Beides ist nicht einfach ineins zu setzen, sondern in seiner Größe relativ unabhängig voneinander. Mag auch die frische Spannkraft, die ich nach dem Erwachen in mir verspüre, recht groß sein, so ist damit noch nicht gesagt, daß ich mich persönlich sehr anspanne, diese Spannkraft auszunützen. Sie kann sehr wohl vertrödelt und vertan werden. Umgekehrt vermag ein kräftiger persönlicher Einsatz noch einem abgespannten Kräftezustand beachtliche Leistungen abzurufen. Dieser Hinweis auf die relative Unabhängigkeit beider Formen der Spannung will natürlich nicht leugnen, daß beide aufeinander angewiesen sind und erst in der Zuordnung zueinander Sinn, Ziel und Stoßkraft erhalten. Offensichtlich hat auch die naturhafte Spannkraft, die wir aus dem Schlafe ziehen, verschiedene Grade, mag es auch schwerfallen, die Abstufungen irgendwie quantitativ zu messen. Die Größe der wieder aufgefüllten naturhaften Spannkraft hängt zweifellos von der Dauer und Güte des Schlafes ab.

Zu dieser Selbsterfahrung von Spannkraft und Selbst-Anspannung bietet uns die Physiologie eine überraschende Analogie. Sie lehrt uns, daß das Lebensgeschehen im Gegensatz zu unbelebten Systemen immer darauf aus ist, Spannungen zu erzeugen, von denen das Lebensgetriebe in Gang gehalten wird. Zur Bereitschaft gespeicherter Kraft (potentieller Energie) gehört die Spannung. Sie besteht im Unterschied starker Zusammenballung (Konzentration) einerseits und schwacher Konzentration andererseits. Je größer der Unterschied und mithin auch die latente Spannung ist, desto stärkere Wirkungen können bei Auslösung der Spannung hervorgerufen werden. Daß der lebendige Organismus von sich aus immer wieder solche Spannungszustände schafft, ist für ihn eigentümlich. Er beherrscht und gebraucht für sich das chemisch-physikalische Geschehen. Die Folge davon ist, daß es zu den beiden polaren Lebensbetätigungen, dem Abbau und dem Aufbau, kommt, die in engem Zusammenhang mit Spannungsentladung und Spannungsaufladung stehen. Wachen ist vornehmlich die Zeit des Abbaues gespeicherter Kraft in zielstrebigem Lenkung, Schlafen dagegen der Aufbau neuer Spannungszustände. Freilich wechseln nicht einfach reine Abbauzustände mit reinen Aufbauzuständen ab. Es ist nur so, daß jeweils der eine den anderen überwiegt. Wie in jüngster Zeit wahrscheinlich gemacht worden ist, sind es insbesondere meßbare Schwankungen des elektrischen Potentials, die ein sehr reales Gegenstück zu unserer Eigenerfahrung von „Spannung“ und „Abspannung“ bieten. Insbesondere ist der Physiologe Ludwig Robert Müller dieser Spur erklärender Analogie nachgegangen. Mag auch die elektrische Energie, die von einer mikroskopisch kleinen Zelle ausgeht, naturgemäß nur sehr klein sein, so ist doch ihre Summe, welche von all den Milliarden von Zellen des Körpers und des Nervensystems entsteht, sehr wohl imstande, die Lebensvorgänge vegetativer und animalischer Art

auszulösen und dem bewußten Ich eine Kraftgrundlage zu bieten, die es braucht. Damit ist noch keineswegs gesagt — wie es für einen unberechtigten Kurzschluß naheläge —, seelisch-geistiges Leben mit materiellem gleichzusetzen. Solche Kurzschlüsse materialistischer Art müssen ebenso vermieden werden wie die idealistischen Verkürzungen der Wirklichkeit.⁵⁾

Wir sind naturhaft von dem Rhythmus von Schlafen und Wachen hingenommen. Nur auf der Höhe des Wachens können wir uns ein Stück weit wirklich „selbst“ als persönliches Ich betätigen, doch immer nur in Macht der uns von der Natur zur Verfügung gestellten Kraft. Die Natur zwingt uns durch die Ermüdung in den Bann des Schlafes, nicht weil wir erschöpft sind, sondern um einer Erschöpfung der Kräfte vorzubeugen. Längst bevor die gespeicherte Kraft wirklich erschöpft ist, leitet sie in fürsorglicher Wachsamkeit die Erneuerungsarbeit des Schlafens von sich aus ein. Sobald aber die Natur, etwa in einer schweren Krankheit, nicht mehr die Kraft aufbringt, die Schlafätigkeit von sich aus einzuleiten, führt dieser Umstand unweigerlich in tödlichen Verfall. Schlafen ist also eine sinnvolle Handlung der Natur, deren Sinn wir wohl nachträglich einzusehen vermögen, ohne aber daß wir persönlich an der uranfänglichen Sinnausrichtung dieser Handlung irgendwie beteiligt wären.

So sehr auch im Schlafzustande das persönliche Ich zurücktritt und entmächtigt erscheint, so wenig ist es doch wirklich verschwunden. Mag es auch weitgehend seinen Aktualzustand aufgeben und in Potenzialität zurücksinken, so wird es doch keineswegs bloße Potenz, sondern behält einen Rest von Aktualität, der sich in seiner Auswirkung sehr wohl nachweisen läßt. Denn auch das Schlafen ist kein bloß physiologischer, sondern ein echt menschlicher Zustand, in dem zwar die persönliche Tätigkeit, aber nicht die persönlichen Einstellungen ausgeschaltet sind. Auch im Schlafe sind sie unter der Schwelle des Wachbewußtseins da und ansprechbar. Diese Einstellungen sind geordnet nach einer jeweils ganz persönlich-einmaligen Ich-Nähe. Gleiche Reize vermögen bei mehreren Schlafenden ganz verschiedene Wirkungen auszuüben, je nachdem ob der Reiz auf eine ichnahe Einstellung auftrifft oder nicht. Nicht nur schwache, sondern so starke Reize wie das Trommelfeuer eines Krieges können wirkungslos an einem schweren Schlafzustande abprallen, aber der leise gelispelte Eigen-Name bringt den Schläfer zum Erwachen, weil er den wachsten Punkt der Einstellungen unter der Bewußtseinschwelle trifft. An einen schlafenden indianischen Urwaldjäger vermag sich niemand anzupürschen, weil gerade er auf die feinsten Geräusche eingestellt ist, wohingegen ihn lauter Lärm in seinem Schlafzustande nicht stört. Sehr bezeichnend ist, was ein Jäger des Urwaldes, der Halbindianer Wäscha-Kwonesin, berichtet: „Die unaufhörliche Wachsamkeit, zu der den Jäger sein Leben zwingt, geht ihm schließlich in Fleisch und Blut über. Das Ahnen und Wissen um das, was in seiner Umgebung vorgeht, beherrscht sogar seinen Schlaf. Jeder noch so leise Vorgang, ein vorüberhuschendes Tier, das Verstummen eines gewohnten Lautes wecken ihn unfehlbar auf. Wer einen Jäger der alten Schule im Schlafe überraschen will, tut gut daran, recht laut und sorglos aufzutreten, der Erfolg ist ihm sicher. Heimliches Anschleichen jedoch scheint im Unterbewußtsein des Schlafenden etwas auszulösen, was ihn sofort hellwach sein läßt. Diese Fähigkeit ist in weit höherem Maße dem Tier eigen; auch der Indianer besitzt sie. Ein schlafendes Tier kann man nicht beschleichen, es sei denn, man nähere sich im Kanu. Ich

habe erlebt, wie gezähmte wilde Tiere trotz irgendeines Lärmes fest schliefen und, sobald ich den Blick fest auf sie richtete, unruhig wurden und erwachten.“⁶⁾ Erst später werden wir die ganze Tragweite des hier Geschilderten zu erfassen vermögen.

Wenn heute weitgehend eine Zeitkrankheit die gesunde Ordnung des Schlafens stört, so hat dieses Uebel seinen Grund nicht in irgendwelchen Zufällen der Lage, sondern in der charakteristischen Grundhaltung des modernen Menschen, insbesondere in jener lebenspraktischen Haltung, die eine Auswirkung des Aktualismus ist. Dieser Aktualismus verlegt — wie wir wissen — die Wirklichkeit des Menschen einzig und allein in seine Akte. In ihnen allein soll der Mensch da sein; in ihnen allein weiß sich der moderne Mensch als Sein und Wert. Damit hat er weitgehend das Verständnis und die Ehrfurcht vor der vorgegebenen Natur verloren. Dem einfachen Mann der schweren Handarbeit ist weithin der Schlaf noch eine Naturmacht, der er sich willig und vertrauensvoll unterwirft, deren unergründlichen Ursinn er in ursprünglicher Naturverbundenheit ehrfurchtsvoll verehrt, auch wenn er seine eigene Haltung auszusprechen nicht in der Lage ist. Er will von dem Geheimnis den Schleier nicht heben. In langer Folge einer geistigen Umstellung ist dem Gegenwartsmenschen die gläubige Hinnahme der Natur als sinnerfüllter Wirklichkeit verlorengegangen. Er ließ als einzige Wirklichkeit das bewußt tätige Ich bestehen, der Philosoph sein aktuell erkennendes und wollendes Ich, der Mann des praktischen Lebens sein planendes und wirkendes Ich. Der Versessenheit, sich selbst restlos zu besitzen, sich selbstherrlich über die Natur zu stellen und sie nach eigenem Gutdünken zu gebrauchen, widerstand unerschüttert die Notwendigkeit, ein Drittel der eigenen Lebenszeit dem Schläfe opfern zu müssen. Dem aktualisierten wie technisierten Gegenwartsmenschen jagt die Tatsache, sich regelmäßig Tag für Tag loslassen und in den Abgrund des persönlichen Nicht-Beherrschten fallen lassen zu müssen, Angst ein. Schlafen bedeutet ihm lediglich Nicht-Sein, weil Nicht-Gebrauch des persönlichen Ich. Es ist von tief bezeichnender Bedeutung für die Aenderung der Grundhaltung des modernen Menschen, die nicht von gestern ist, sondern sich seit Jahrhunderten entwickelt hat, daß Goethes Faust den Beginn des Prologes vom Johannes-Evangelium zu ändern unternimmt. Die Worte: Im Anfang war der Logos, verändert er in: Im Anfang war die Tat. Ist der Logos in der Welt vor der menschlichen Tat, dann sind Sein, Sinn und Wert vorgegeben. Dann liegt für den Menschen das erste entscheidende Gewicht auf der ungeschäftigen Aufnahme dieses Sinnes, auf dem Hinhören und Vernehmen des Sinnes, wie auf dem Eingehen auf ihn. Ist aber menschliche Tat allein das Sein- und Wertsetzende, dann sind eben auch Sein und Wert nur solange, als die Tätigkeit des bewußten Ich währt, dann wird die persönliche Müheaufwendung des aktiv tätigen Ich zum Seins- und Wertmesser. Dementsprechend hat alle Untätigkeit als Unwert zu gelten. In der Folge dieses Aktualismus, der die Aktivität vergötzt, steht die Verständnislosigkeit für hingebende und nehmende Beschaulichkeit. Der Aktualist und der Aktivist verlernt das Warten-Können auf die langsam ruhige Wachstumsarbeit der Natur. Sein lautes Reden verkennt den Wert des Schweigens und Hörens. Verständnislos widersetzt er sich mehr und mehr in Mißtrauen der Natur und zerstört dadurch die Grundlage jener Erneuerungsarbeit, die die Aufgabe des Schlafens ist. Die Eigen-Sucht des Bewußtseins-Ich, ob in der Form der Geltungssucht des machthungrigen Politikers

oder der Originalitätssucht des Schriftstellers und Philosophen, zerrt ungeduldig an der Kette, mit der die Natur den Menschen an den Schlaf bindet. Nicht zu verwundern ist es dann, daß die verkannte, verachtete und mißhandelte Natur zurückschlägt, daß Schlaflosigkeit sich einstellt und die nötige Erneuerung der Spannkraft verweigert wird. In einem verhängnisvollen Zirkel aber untergräbt damit das bewußte Ich sich selbst die Grundlage, auf der es steht, den Boden, aus dem es seine Kraft bezieht.⁷⁾

1) Nic. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins² 1949, 56.

2) Theodor Litt, Die Selbsterkenntnis des Menschen 1948, 31.

3) Nik. Berdiajew, Geist und Wirklichkeit 1949, 9.

4) Nicolai Hartmann, Neue Wege der Ontologie, Teildruck aus: System. Philosophie. 2. Aufl. o. J. 223—231.

5) Im einzelnen s. dazu: G. Siegmund, Schlaf und Schlafstörung 1948.

6) Wäscha-Kwonesin, Männer der letzten Grenze, 1946, 21 f.

7) Näheres darüber in: Siegmund, Schlaf und Schlafstörung.