

# DER MENSCH IN SEINEM DASEIN\*)

Georg Siegmund

## 1. DAS FRAGEN DES MENSCHEN

Wer anhebt, nach dem eigentlich Zugrundeliegenden seines Selbst zu fragen, muß nicht nur darauf gefaßt sein, von dem handfesten Mann des Werktages den Anruf zu vernehmen, hintergründiges Nachdenken zu lassen, um dafür „einfach zu leben“; stärker beunruhigen ihn warnende Stimmen, die sich in ihm selbst erheben und Bedenken anmelden; sie machen ihm das Recht streitig, hinter das unmittelbar Aufscheinende nach dem „Eigentlichen“ zu fragen. Bis zu einer eigenen Lehre ist die Aufforderung, zum „einfachen Leben“ zurückzukehren, ausgeformt. Bedenklich machen muß diese Aufforderung den, dem das Fragen-Müssen nicht zum ersten Male widerfährt, denn als es zum ersten Male auftauchte, war es beschwingt von dem Zauber eines ersten Erlebnisses, getragen von dem hoffenden Vertrauen auf eine baldige und sichere Antwort. Hat aber eine Enttäuschung um die andere die anfängliche Hochgemutheit gebrochen, ist eine befriedigende Antwort immer wieder ausgeblieben, so geistert auf den Bruchstellen der Zweifel auf, ob nicht dieses Fragen überhaupt ein Freveln ist, Teilnahme etwa an einem alten Frevel, von dem man immer wieder raunt, wie dem Frevel, den die ersten Menschen begingen, als sie ihre Hand nach der verbotenen Frucht am Baume der Erkenntnis ausstreckten, oder jenem anderen — im Grunde wohl gleichen — Frevel, nämlich den Schleier der Maja heben zu wollen, der nicht gehoben werden darf, der unberührt heilig ist und schweigend verehrt werden muß. Ist nicht — so fragt der aufgetauchte Zweifel — die ausweglos scheinende Qual des Fragen-Müssens abzuschütteln, eben um wieder „einfach“ zu leben? Wer diese Zweifelsfrage stellt, rührt an die unterste Grundlage seines Mensch-Seins, stellt die letzte Frage, hinter die nicht zurückgegangen werden kann, weil alle anderen auf ihr basieren. Er vermag ihr nicht anders zu entgehen, als daß er sie ernst nimmt und eine Antwort darauf sucht. Nimmt er sie aber ernst, so ist damit schon die Antwort auf die Frage selbst gegeben. Er kann gar nicht mehr „einfach“ leben, weil er sich selbst nicht entfliehen kann. Sobald er es aber versucht, nimmt er sich selbst mit in die Flucht hinein. So vielfältig auch die schon unternommenen Versuche eines Fort-Wollens von der Last des Fragen-Müssens sind, als Traum der Rückkehr ins Paradies der eigenen Kindheit oder als philosophisch verbrämtes Träumen einer Rückkehr ins Paradies der Natur,

\*) Dieser Aufsatz bildet das einleitende Kapitel einer philosophischen Anthropologie, von der weitere Abschnitte folgen sollen.

jeder Versuch eines solchen Fort-Wollens birgt in sich einen inneren Widerspruch, der unweigerlich und unaufhörlich den Versuch eines „einfachen“ Lebens von vornherein aufhebt. Denn wie der grundlegendsten Frage nur dadurch entgangen werden kann, daß sie ernst genommen und damit Fragen überhaupt bejaht wird, so könnte dem Bußruf einer Rückkehr zum „einfachen Leben“ nur dadurch entsprochen werden, daß er willige Ohren fände und das einfache Leben „bejaht“ würde. Aber eben diese Bejahung würde in sich die geforderte „Einfachheit“ aufheben. Denn damit würde ja das Leben nicht nur „einfach“ gelebt, sondern zugleich darüber hinaus bejaht. Bejahung aber ist Stellungnahme zum eigenen Leben, eben Selbstbejahung dieses Lebens, schließt mithin die besonders menschliche Verdoppelung im Dasein in sich. Menschliches Dasein als menschliches ist ein Sich-Verhalten zu sich selbst.

Als Kind erwacht der Mensch zu sich in dem Staunen vor dem Wunder alles Wirklichen. Sein erstes Fragen ist eine spielerische Regung des Geistes, die leicht und schnell zu befriedigen ist. Wenn das Kind entdeckt, daß die vorhandenen Dinge „etwas“ sind, jedes ein bestimmtes Ding, das mit einem Namen bezeichnet werden kann, der immer in gleicher Weise für dasselbe Ding eingesetzt werden kann, erwacht in ihm eine wahre Fragewut, um einen Schatz des Wissens von Ding-Namen zu gewinnen in Bereitstellung für ihren Gebrauch, sofern er benötigt wird. Als die Lehrerin der taubblinden Helen Keller kaltes Wasser über die Hand rinnen ließ und ihr dann dazu in einer Tastfingersprache das Wort „w-a-t-e-r“ in die Hand buchstabierte, wurde das Kind stutzig, stand zunächst wie angewurzelt da. Dann verklärte ein ganz neuer Lichtschein seine Züge. Helen buchstabierte das gleiche Wort zu verschiedenen Malen, wie um sich des Neuen zu vergewissern. Dann kauerte sie nieder, berührte die Erde und gab zu erkennen, daß sie deren Namen zu wissen wünsche. Dann deutet sie auf die Pumpe, das Gitter, die Lehrerin selbst — der Fragesturm hatte eingesetzt, den jedes Kind befällt, dem zum ersten Male aufgegangen ist, daß Einzel-Dinge mit festem Namen ein für allemal zu verbinden sind. Bei Helen Keller freilich erfolgte das Aufbrechen des Frage-Triebes in beispielhaft einmaliger Wucht, weil die schon entwickelte Frage-Kraft hinter der Sperrmauer der verschlossenen Sinnesportalen zum Anspringen bereit lag.

Der Fragelust des Kindes wird die ganze Welt wie das eigene Leben zu einem reizvollen Spiel, „hinter“ das man gerne kommen möchte. Die das Kind bezeichnende Fragelust finden wir bei primitiven Menschen wieder. Missionare glaubten, Eingeborenen mit einem Grammophon eine Freude machen zu können. Sobald jedoch diese die ersten Töne aus dem „Wunderkasten“ vernahmen, rannten sie in wildem Schreck davon. Bald hatte sich der Schreck gelegt. Als sie sich dann unbeaufsichtigt mit dem Grammophon beschäftigen konnten, vergnügten sie sich nicht damit, es spielen zu lassen, sondern machten sich daran, es auseinanderzunehmen, um darin den Kobold zu suchen, der die Musik mache, ganz ähnlich wie es ein Knabe tut, der die erste Taschenuhr erhalten hat.

Auch wenn es ihm noch nicht klar zum Bewußtsein kommt, nimmt der Mensch bei seinem Fragen eine grundlegende Scheidung vor; es ist die Scheidung von Vordergründigem, bloß Erscheinendem, Uneigentlichem und Dahinterliegendem, Eigentlichem, Wirkursächlichem. Ist diese Scheidung ein-

mal gemacht, so ist sie nicht mehr rückgängig zu machen. Wer fragt, ist nicht mehr platter Naturalist in dem Sinne, daß er einfach die erscheinende Wirklichkeit als das Sich-Selbst-Verständliche, das Zureichende ansieht. Wornach gefragt wird, ist mit der Frage schon als ein Fragliches gesetzt, das heißt als etwas, dessen bloßes Aufscheinen sich nicht genügt. Damit ist eine Spaltung in der Welt anerkannt. Durch keine Platttheit eines Monismus ist dieser Spalt zu schließen. Im Grunde betreibt jeder Monismus eine Vogel-Strauß-Politik, will die Schichtung des Wirklichen, zumindest in Vordergründiges und Hintergründiges, nicht sehen.

Solange das menschliche Fragen kindlich-spielerisch ist, läßt es sich leicht, meist zu leicht befriedigen. Das Kind begnügt sich mit bloßen Namen, mit Wort-Erklärungen, statt Sach-Erklärungen zu suchen. Was der Erwachsene dem Kinde als Antwort bietet, ist meist gar kein Verständlich-Machen, vielmehr ein Weg-Erklären und damit ein Unterschlagen des eigentlichen Erlebnisses. Durch die Einordnung des Aufscheinenden in Wort-Hülsen wird der Schein des Sich-Genügens erweckt. Somit „gewöhnt“ sich der Mensch an seine Welt und gewöhnt sich das Fragen ab. Die Welt wird vertraut, „gewöhnlich“ — ein sehr bezeichnend zweideutiges Wort. Das Wunder der taufrisch aufscheinenden Welt geht unter in der vertrauten „Gewöhnlichkeit“. „Man“ wird innerlich alt und tut das kindliche und jugendliche Fragen als überlebt ab. Damit lebt „man“ sich in einen platten Naturalismus hinein. Oder — richtiger gesagt — man versucht es wenigstens, denn es gelingt nicht. Schon die bezeichnende Zweideutigkeit des Wortes „gewöhnlich“ deckt das Mißlingen des Versuches auf, sich „einfach“ bei den mit Worten benannten Dingen zu beruhigen. In dem, was das Wort „gewöhnlich“ meint, schwingt über den ursprünglichen Sinngehalt des „Gewöhnten“ der Begleitton eines wurmenden Gefühls des Unbefriedigt-Seins mit. Es mag zunächst nicht anders als ein „nagendes Gefühl“ vorhanden sein, womit angedeutet wird, daß es Bewußtseins-unterschwellig ist. Es nagt schon, bevor der Mensch eigentlich angeben kann, was nagt. Auf lange Strecken des Lebens wird der Mensch von diesem „nagenden Gefühl“ der „Gewöhnlichkeit“ seines alltäglichen Lebens begleitet, wovor er meist flieht, weil er sich nicht mächtig fühlt, diesem Gefühl entgegenzutreten, es fassen, ergreifen und überwinden zu können. Je mehr er sich aber davon abwendet, je hastiger er es flieht, desto stärker übermannt ihn das in Angst übergehende Gefühl, daß etwas „nicht in Ordnung“ ist. Zur Abwendung und Flucht veranlaßte ihn eine gewisse Ratlosigkeit und Unbeholfenheit. Sie erwuchs aus der Unfähigkeit, die Frage des eigenen In-Frage-Gestelltseins wirklich zu formulieren. Deshalb wirkt es auf den an der Dumpfheit des eigenen In-Frage-Gestelltseins leidenden Menschen geradezu wie eine Erlösung, wenn ihm ein anderer die eigenen unaussprechbaren Fragen von den Lippen nimmt und sie ausspricht. Eben um aus der Dumpfheit des bloß gefühlten In-Frage-Gestelltseins herauszukommen, sucht der Mensch Anschluß an Reife, das heißt an Wissende, an andere, die es vermögen, was in ihm dunkel drängt, aus dem Schoß des Vorbewußten ins Licht des Bewußtseins zu holen. Begegnet ihm ein solcher Reifer, Ueberlegener, so fühlt er sich durch dessen Reden in seinem eigenen Selbst entdeckt, verstanden, enthüllt, zur Wahrheit gebracht. Dabei ist es ihm, als ob sich Nebel heben, Schleier zerreißen, Licht aufscheint. In seinem Suchen nach Eigenklärung ist der Mensch auf das Be-

fragen der anderen angewiesen. Erst in Rede und Gegenrede erhellt sich die eigene Frage, löst sich aus der nebelhaften Unbestimmtheit heraus, gewinnt Eindeutigkeit und damit die Voraussetzung für eine eigentliche und nicht bloß vorläufig hinausziehende Antwort.

Bricht nach dem Verklingen der kindlichen Frage-Lust aus dem nagenden Gefühl der alltäglichen Gewöhnlichkeit das Fragen-Müssen von neuem auf, so trägt es eine durchaus andere, neue Note. Es urspringt jeweils in einer augenblicklichen Not, die durch Erhellung der Lage zu wenden ist. Eben dadurch, daß der Mensch nicht „einfach“ vom Leben gehabt wird, ihn nicht „einfach“ das Leben lebt, vielmehr er sich gedrängt fühlt, sein Leben selbst zu „führen“, entstehen Fragen. Was ist das Rechte? — so lautet die allgemeine Frage, die sich nach dem eben geradigen Augenglick immer einmalig abwandelt. Die leidvoll erfahrene Not zwingt zur Frage zunächst immer nur für eine einzelne vorübergehende Lage. Die Frage sucht nach Erhellung des Lebens für eine kurze Strecke. Ueber jede Einzel-Erhellung hinaus werden umfassendere Teil-Erhellungen des In-der-Welt-Seins gesucht. Dennoch kann dabei das Leben weitgehend ein Spiel des Augenblicks bleiben; bald tut man etwas Rechtes, bald etwas Unrechtes, bald ist man froh, bald ist man mißgestimmt. Solange es Menschen unterlassen, über die Teil-Erhellungen hinaus nach ihrem In-der-Welt-Sein überhaupt zu fragen, um diesem auf den Grund zu kommen und alles auf das Eine Eigentliche, das Eine Notwendige abzustellen, erscheinen sie ernsthaften Mitmenschen wie Kinder, die nur im Leben mitspielen, aber noch nicht zu einem Voll-Menschentum erwacht sind.

Die Frage des voll zu sich erwachten Menschen hat also einen weit größeren Tiefgang als die des Kindes. Sie ist viel näher dem fragenden Ich, das in der Frage die ureigenste Angelegenheit fragt. Das fragende Ich ist an dem Gefragten innerlich stärkstens beteiligt, hängt in seinem Sein weithin von der Antwort ab, sucht darum auch nicht mit der spielerischen Leichtigkeit des Kindes, sondern mit der Leidenschaftlichkeit des Erwachsenen nach der Antwort. Es weiß: *Mea res agitur*.

Würde der Mensch nie Not erfahren, so würde er nie in dieser Weise fragen. Alles wäre natürlich, wäre „in Ordnung“. Aber jede erfahrene Not zwingt ihn zu fragen, wobei Not besagt, daß eine Unordnung zum Bewußtsein kommt und auf Abhilfe drängt. Alles Fragen in persönlicher Beteiligung erwächst der Not eines Nicht-in-Ordnung-Seins oder wenigstens einer Bedrohung des eigenen In-Ordnung-Seins. Damit taucht eine entscheidende Grund-Idee auf, die als Leit-Idee allem menschlichen Fragen sachlich vorausliegt, auch wenn sie als Idee nicht bald in voller Klarheit erfaßt wird.

Die „Not-wendigkeit“ des Fragen-Müssens kommt eben von einer „Not“, einer Unordnung her, die zu wenden das Ich sich gedrängt erfährt. Vor dem Anruf der Not befindet sich das Ich in einem unerweckten Schlafzustande; es ist traumhaft befangen. Erst die Not stößt das Ich in seinem Schläfe an, drängt es zum Erwachen und Aufstehen, damit eben diese Not von dem erwachten Ich „selbst“ gewendet werde. Es tut sich also in der Not dem Ich ein unerfülltes Sein-Sollen kund und stellt seine Forderung an das Ich auf Erfüllung. Die leitende Grundidee der Forderung ist die der Ordnung. Sie führt auch dann, wenn sie als solche Idee vom Not-Leidenden nicht zu voller Bewußtheit vor sich gebracht werden kann. In der Not des Schmerzes

weiß der Kranke um das Nicht-sein-Sollen seines Zustandes. Von der Not gedrängt strebt er aus der Unordnung fort, um wieder in Ordnung zu kommen. Der Hungernde verlangt nach Nahrung, der Ermüdete nach Schlaf, weil diese Dränge auf solche Befriedigungen hingeordnet sind. Immer wenn solche vorgegebenen Dränge und Bedürfnisse nicht „von selbst“ zur Befriedigung kommen, erwecken sie das Ich und fordern seine Mittätigkeit an einer Erfüllung heraus. Damit erfährt das bewußte Ich jedoch noch nicht, worin im einzelnen die Gesamt-Ordnung besteht. Wenn auch im vorbewußten Drange irgendwie ein Kennen dessen enthalten ist, worauf der Drang abzielt, so ist doch dieses Ziel als Glied der Ordnung vom bewußten Ich noch nicht begriffen. Es hat überhaupt zunächst keinen „Begriff“ von seiner Ordnung; vielmehr wird es nur von der „Idee“ der Ordnung geleitet. Auf Grund der Erfahrung von Einzelforderungen und ihrer Erfüllung vermag das Ich einzelne Teilbezüge dieser Ordnung zu begreifen; damit wandelt sich die vorerfaßte Idee der Ordnung in einen Teilbegriff dieser Ordnung um. Nie aber erfährt der Mensch diese Ordnung ganz; niemals vermag er die Leitidee der Ordnung in einen restlos begreifenden Begriff umzuwandeln. In seiner Geschichte ist der Mensch immer wieder dem Fehler verfallen, Idee und Begriff der Ordnung miteinander zu verwechseln. Kurzsichtig meint er, den gewonnenen Teil-Begriff der Ordnung mit der ursprünglich umfassenden Leit-Idee gleichsetzen zu dürfen. Aber das eben ist der Grundirrtum jedes Rationalismus, dessen verhängnisvolle Blickverengung störende und zerstörende Wirkungen zur Folge hat.

Wenn so alle Not des Fragen-Müssens unter der Leitidee des In-Ordnung-Seins steht, so betrifft dieses In-Ordnung-Sein zunächst das vorgegebene Selbst, das in keiner Weise mit dem bewußten Ich zusammenfällt. Wohl wird dieses vorgegebene Selbst vom Ich gehabt, aber es ist nicht das Ich selbst. Zur Ordnung des menschlichen Daseins gehört entscheidend das geordnete Verhalten des bewußten Ich zum vorgegebenen Selbst. Das zum Selbstbesitz erweckte Ich soll das vorbewußte Selbst in Ordnung bringen oder in Ordnung halten.

Vom vorbewußten Selbst als der vorgegebenen eigenen „Natur“ ergeht ein dauernder Anreiz zur Weckung des schlafenden Ich wie die Forderung einer bewußten Selbstergreifung der Natur. So ist das Lallen des Kleinkindes Wirkung eines Naturdranges, der darauf abzielt, die Sprechmuskulatur zu üben und in Griff zu bekommen. Ein naturhafter Bewegungsdrang bezieht die Einübung der Greif-, Lauf- und Sinnesmuskeln. Ueber die Naturforderungen hinaus stellen die menschlichen Erzieher an das Kind die Forderung auf Selbstergreifung. Das Kind wird zur Reinlichkeit erzogen, das heißt es soll die Herrschaft über die Ausscheidungsmuskeln gewinnen, um die Ausscheidungen selbst in geordneten Zeitabständen vornehmen zu können. Erleidet ein Kleinkind Schlag oder Schmerz, so tut sich seine restlose Preisgegebenheit an den Schmerz im Weinen kund. Von seinen Erziehern wird das Kind ermahnt, es sei schimpflich, sich völlig vom Schmerz überwältigen zu lassen. Es soll dem Schmerz standhalten, sein Selbst dagegen behaupten. Unzählbare Einzelerfahrungen von Widerständen gegen bloß naturhafte Dränge, verbunden mit der Summe von Einzel-Anrufen, die von anderem ausgehen, erwecken stufenweise das schlafende Ich, bis es zu jenem Ausmaß der Bewußtheit kommt, daß eine Selbsterhellung der letzten Grundlage ge-

sucht wird. Von der Summe der erweckenden Einflüsse kann kein in der menschlichen Gemeinschaft lebender Mensch absehen, um „einfach“ Natur zu bleiben; er wird durch die Fülle von Eindrücken auf eine Selbstergreifung hingestoßen. Im Laufe dieser Entwicklung ist es unvermeidlich, daß der heranwachsende Mensch in mannigfache Zwiespalte hineingerät, in denen er sich selbst in Frage gestellt sieht, wodurch er gezwungen wird, diese Fragen als seine aufzunehmen, um eine Eigenbeantwortung zu versuchen. Jeder Versuch, den Zwiespalt unerledigt zu lassen und die andrängende Not aus dem Bewußtsein abzudrängen, hat nur die weitere Folge, daß der abgedrängte Zwiespalt in der eigenen Natur unheilvoll spaltend wirkt, was sich wiederum in der Not von naturhaften Störungen und Krankheiten auswirkt.

Die Kraft, das In-Frage-Gestellt-Sein als eigene Frage aufzunehmen, ist keineswegs dem bewußten Ich selbstverständlich, sondern muß eine vorentwickelte sein. Nicht selten sind ja Eltern, die in weichlich-sentimentaler Liebe es versuchen, den Kindern die Härten jeglicher Not abzuwehren sowie die triebhafte kindliche Bindung an die Eltern durch das Leben hindurch beizubehalten. Statt das weckende Leid von den Kindern gänzlich fernhalten zu können, wird vielmehr in diesen nur die Empfindlichkeit und Anfälligkeit auf Leid gesteigert, so daß deren Selbst schon vom Schatten eines Leides zu Boden geworfen wird. Haltlos dem Leide preisgegeben, finden sie nicht die Kraft, die notwendige Frage zu stellen, deren Antwort die Voraussetzung böte, die Not zu wenden.

Von dem In-Ordnung-Sein der vorgegebenen und gewordenen Natur hängt auch das In-Ordnung-Sein meines Fragens ab. Eben die ungehärtete Weichheit infolge eines Erziehungsmangels kann die Folge haben, daß Fragestellung und Lebenssicht von vornherein verschoben ist, ohne daß es der Fragende gewahrt. Daß Kinderfehler dauernde Lebenshemmungen bilden, ist beim Menschen des Werktages wie bei Denkern nachzuweisen. Kierkegaards bohrendes Fragen ist in seiner einseitigen Art bestimmt durch eine eindeutige Vaterbindung. Wie Luther den zürnenden Gott sein Leben hindurch sah, ist im Grunde durch das schreckhafte Vaterbild seiner Kindheit festgelegt. Wenn der reife Nietzsche forzierte Männlichkeit forderte, dann sah er dieses Ideal mit den Augen seiner Mängel; denn von den erziehenden Frauen her war ein weiblicher Zug in sein eigenes Wesen eingedrungen, gegen das er sich lebenslang wehrte.

Daß die Naturvoraussetzung des menschlichen Fragens nicht nur in dieser doch heilbar erscheinenden Weise verschoben sein kann, sondern darüber hinaus völlig „verrückt“ zu sein vermag, wird uns die Begegnung mit einem „Verrückten“ erschreckend deutlich machen. Viele Kranke bestreiten, selbst krank zu sein, um dafür aber die anderen krank zu nennen. Wer sich einmal der Erschütterung durch eine Begegnung mit einem „Verrückten“ ausgesetzt hat, dabei das Gebälk der Selbstsicherheit des eigenen In-Ordnung-Seins hat knistern hören, ist aus der naiven Unmittelbarkeit ein für allemal herausgeworfen, weiß darum, daß das In-Ordnung-Sein seiner Natur keineswegs etwas ist, was notwendig mit dem bewußten Selbstbesitz schon mitgegeben ist. Der Selbstbesitz ist mithin nur ein tatsächlicher, kein notwendiger, nur ein aus einem dunklen Natur-Schoß sich erhebender, aber nicht bis auf den Grund zu durchleuchtender Tatbestand, der immer gefährdet ist. Er ist eine Tatsache, der ich mich rückgreifend vergewissern muß.

Damit leuchtet in dem Fragevorgang ein unaufhebbares Gegeneinander von Sachordnung und Denkordnung auf. Das menschliche Fragen geht immer „zurück“. Es faßt sachlich Nachträgliches eher als das sachlich Ursprüngliche. Es geht also nicht im Gleich-Schritt mit der Sachordnung, sondern im genauen Gegenschritt zu ihr. Der sachliche Ur-Sprung liegt für uns am weitesten entfernt; er ist das Ziel, zu dem hin alles Durchstoßen von Schicht zu Schicht strebt. Das für uns Vorläufige ist immer das sachlich Nachträgliche. Darum wohnt eben dem „vor“ uns Liegenden, von uns jeweils Erreichten, der unbefriedigende Charakter des Vorläufigen inne, das keine Ruhe gewährt, sondern über sich hinaus, genauer hinter sich zurück, weist. Bei diesem Schicht um Schicht Zurückgehen kann uns das Gefühl überkommen, wie bei manchen Pflanzenknollen Blatt um Blatt abfallen zu können, ohne daß sich dabei ein uranfänglicher Kern finden lassen will.

Die in den jeweiligen Einzel-Lagen gefundenen Teil-Erhellungen überschneiden sich, bestätigen sich gegenseitig oder stehen miteinander im Gegensatz, ja scheinen einander sogar oft zu widersprechen. Werden diese Unstimmigkeiten bemerkt, wenigstens im nagenden Gefühl des Unbefriedigtseins, das darauf folgt, so muß das Frage-Bedürfnis tiefer ansetzen, um der verbindenden Einheit der Gegensätze auf den Grund zu kommen. Dabei ergibt sich, daß Schicht um Schicht tiefer vorgestoßen werden kann, bis schließlich die Frage gestellt wird, hinter die nicht weiter zurückgegangen werden kann. Sie lautet: Was bin ich „überhaupt“ in der Welt? Dieses „überhaupt“ in der Frage darf nicht überhört werden. Es weist nachdrücklich darauf hin, daß alle bisher erreichten Teil-Erhellungen als vorläufig auf sich beruhen gelassen werden. Sie bleiben zunächst dahingestellt, gelten als vorläufig aufgehoben deshalb, weil der Boden erst gesucht und gefunden werden muß, auf den sie zu stehen kommen, wodurch ihnen Halt gewährt wird. Oder anders ausgedrückt: sie sind eben nur Teil-Lösungen, die als Glieder nach der Eingliederung in eine größere Ordnung verlangen, von wo aus sie erst ihre endgültige Bewertung erhalten. Oder noch anders ausgedrückt: auch wenn sie zeitlich vorerkannt sind, sind sie als etwas sachlich Nachträgliches erkannt, das noch auf seinen sachlichen Ursprung zurückzuführen ist.

Entscheidend ist für allen Anfang diese Einsicht, daß unser Fragen nicht vom Ursprung ausgeht, sondern vom Nachträglichem zu ihm immer zurückstrebt. Damit entlarvt sich ein häufig begangener „rationalistischer“ Irrtum, der vermeinte, den Anfang zu haben oder Anfang zu sein, um im Gleichschritt mit der Sachordnung alles Nachträgliche aus diesem Anfang ableiten zu können. Alles Philosophieren, das vom Anfang an beginnen will, kommt immer zu spät. Denn der Mensch hat schon immer angefangen. Wenn er zum ersten Male anhebt, nach seinem eigenen Wesen zu fragen, ist schon vieles vorausgegangen. Erst an einer langen vorhergehenden Begegnung mit der Welt ist das Vermögen bewußten Fragens erwacht. Das selbstbewußte Fragen-Können ist keineswegs eine von vornherein fertige Größe, die vor der Weltbegegnung vorhanden wäre und nur auf Gegenstände wartete, um sich an ihnen zu betätigen. Erst im Auftreffen auf die Dinge und Menschen der Welt kommt das fragende Selbst zu sich selber. Es findet sich nicht als Spiegel der Dinge vor, noch die Dinge als Spiegel des Selbst, sondern es erfährt sich selbst erst an der Begegnung mit Menschen und Dingen. Ohne solche Begegnung wäre es „ungebildet“, ohne Form. Es gewinnt sich

selbst in dem Maße, als es gezwungen wird, sich von den Dingen abzuheben und sich gegen sie zu behaupten. Es zieht also keineswegs wie ein fertiger Abenteurer in eine Welt hinaus, noch stellt es sich aus eigener Entscheidung als Ich dem Nicht-Ich gegenüber. Ebenso wenig verhält es sich wie ein betrachtender Zuschauer, der das Weltgeschehen wie einen Filmstreifen vor sich ablaufen läßt. Die Welt gibt nicht einem fertigen Ich das Material für Erkenntnis, Beurteilung und Klassifizierung ab. Vielmehr drängen sich Menschen und Dinge ohne vorherige Anfrage auf. Sie erwecken durch ihren Andrang das noch schlafende Selbst, das sich selbst im Widerstehen gegen den Andrang, im Angewiesensein auf Welt und in der Auseinandersetzung mit ihr erst findet. Das Selbst kommt damit zu sich auch als ein solches, das in der Welt ist. Längst sind seine Türen eingedrückt und es selbst ist schon in der Weltbewältigung begriffen, ehe es sich in seiner Fragenot gewahrt. Ungefragt sind Menschen und Dinge eingetreten, und unbenachrichtigt erfährt das Selbst sich der Auseinandersetzung mit ihnen verhaftet. So geht das lebenspraktische Verhalten zur Welt lange voraus, ehe die volle Fragekraft erwacht. Mithin ist das in der Frage-Not erwachte Selbst schon immer von der Welt in Beschlag genommen. Sie verfügt darüber, ohne es vorher gefragt zu haben. Am Anfang dieses Geschehens steht also in keiner Weise ein seiner Selbst bewußtes Selbst, das zuvor ein zurückgezogenes Dasein für sich führte und sich nachträglich aus freien Stücken entschlosse, mit der Welt in Fühlung zu treten. Es wird vielmehr erst von ihnen selbst erweckt, steht unter ihrer Fron, in der Notwendigkeit, sich als Selbst gegen sie zu behaupten. Es muß an ihnen Arbeit leisten, um überhaupt leben zu können. Es liegt also, wenn die volle Fragekraft erwacht, vieles voraus, die ganze eigene Entwicklung und die Erziehung, die der Mensch erhalten hat. Niemals kann er diese Tatsachen überspringen, um mit seinem Fragen am Anfang seines eigenen Daseins anzusetzen.

## 2. DIE FRAGE DES MENSCHEN NACH SEINEM WESEN

Ist über alle Einzel-Fragen hinaus die Frage-Not in ihrem vollen Umfange und in ihrer letzten Wurzelhaftigkeit erwacht, so lautet ihre Urfrage: Was bin ich überhaupt in der Welt? Sie fragt nicht mehr nach einzelnen Lebensbereichen, sondern nach dem eigenen „Wesen“. Soweit unser geschichtliches Erinnern zurückzugehen vermag, hat sich der Mensch seit uralter Zeit eine Antwort darauf zu geben versucht. Denn die ersten Antworten sind enthalten in den Namen, die sich der Mensch selbst zugelegt hat. In ihrer ursprünglichen Absicht nämlich sind Namen keine zufälligen Benennungen, sondern Versuche von Sachbezeichnungen. Sie enthalten schon eine Sinnbedeutung des Bezeichneten. Freilich nur tastend und rätselnd vermag die wissenschaftliche Sprachforschung noch ungefähr dem dunklen ursprünglichen Wortsinn der menschlichen Selbstbezeichnungen nahezukommen.<sup>3)</sup> So hat der hebräische Name „Adam“ den Sinn „Von der Erde genommenes Wesen“, ähnlich das lateinische Wort „Homo“, das sich von humus ableitet. Hingegen dürfte das griechische Wort „Anthropos“ das „Wesen mit aufwärts ge-

richtetem Blick" oder „Wesen mit strahlendem Blick" gemeint haben. Auf die geistige Eigenart deuten schon das indische „munushya" wie das deutsche „Mensch"; sie bedeuten „der mit Geist begabte Denkende". Was in diesen ersten Sinndeutungen des menschlichen Wesens durch Namengebung grundgelegt ist, wird in Sinnsprüchen alter und neuer Weisheit fortgeführt. Oft wollen sie des Menschen Nichtigkeit und Vergänglichkeit treffen, so, wenn er genannt wird „Staub vom Staube", „Hauch vom Winde verweht". Der Dulder Job sagt vom Menschen, er sei zum Leide geboren wie Feuerfunken zum Emporstieben. Auf den Schöpfungsbericht der „Genesis" führt die Bewertung des Menschen als „Ebenbild Gottes" zurück. Nur wenig hat Gott ihn unter die Engel gestellt, sagt ein Psalm. So steht der Mensch nach den Worten der Bibel in der Spannung von Elend und Größe. Pascal hat diese Spannung aufgegriffen und des Menschen Wesen in ihr gefunden: gespannt zwischen die Gegensätze von Elend und Größe, wird des Menschen Wesen verfehlt, wird nur die eine Seite betont, die andere aber verschwiegen. Er nennt den Menschen das schwächste Schilfrohr der Natur, aber ein denkendes Schilfrohr. Bei aller Herausstellung menschlicher Hinfälligkeit und Unbeständigkeit liegt doch das Schwergewicht der menschlichen Wesensspannung auf der Seite seiner Größe; denn seine Nichtigkeit ist eben der dunkle Hintergrund, von dem sich wirkungsvoll seine Größe — Ebenbild Gottes zu sein — absetzt.

Das neunzehnte Jahrhundert nun hat die ineinandergefügten Gegensätze der Spannung voneinander getrennt, um aus dem einen wie dem anderen Gegensatz den ganzen Menschen zu machen. Für den Idealismus liegt des Menschen Wesen im Geiste, seine Würde in der Selbstherrlichkeit und Selbstbestimmungsfähigkeit; er allein ist „autonom". Umgekehrt hat der Naturalismus ebenso einseitig die dem Tier verwandte Seite des Menschen herausgekehrt, um dessen Wesen nicht mehr nach dem Ebenbild Gottes, sondern dem Ebenbild des Tieres zu bestimmen. War früher Platons Menschendefinition „Der Mensch ist ein zweibeiniges Lebewesen ohne Federn" ironisch gemeint und in diesem Sinne von Friedrich dem Zweiten von Preußen verwandt, um seine grenzenlose Menschenverachtung zum Ausdruck zu bringen, so machte das neunzehnte Jahrhundert damit ernst und glaubte darin des Menschen Wesen zu treffen. Schon Herder hatte den Menschen „das Tier, das einen aufrechten Gang hat", genannt. Ihren Abschluß findet die zoologische Definition des Menschen darin, daß man ihn jener Untergruppe der Wirbel- und Säugetiere einreicht, die man „Hominiden" nennt und die durch aufrechten Gang, Umgestaltung der Wirbelsäule, starke Gehirnentwicklung gekennzeichnet sind. Ja, der Mensch scheint unter das Tier zu sinken; für Nietzsche ist der Mensch „das kranke Tier", für andere das Tier, das durch Hereinlassung des Geistes einen das Leben zerschneidenden Widerspruch in sich aufgenommen hat. Er ist das „aus sich selbst heraus gefährdete Wesen" (Nic. Hartmann).

Würden wir nun in einzelnen alle Versuche, das menschliche Wesen zu bestimmen, nebeneinanderstellen, so wäre das Bild so vielfältig wie die Farben des Regenbogens, die ineinander übergehen, in weiterem Abstand voneinander sich aber ausschließen. Zudem haben die meisten dieser Erfassungsversuche den mißlichen Umstand an sich, daß sie gar nicht auf das Wesen selbst gehen, es vielmehr als bekannt voraussetzen und ihm nur

einen besonderen Wertungsakzent, sei es in positiver oder negativer Hinsicht, versetzen. Gibt man sich jedem einzelnen Bestimmungsversuche für sich hin, so können wir uns des Eindruckes nicht erwehren, daß jeder für sich genommen etwas Richtiges meint. Stellt man sie aber in ihrer Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit nebeneinander, so ist diese Tatsache schon ein unüberhörbarer Hinweis darauf, daß sie gar nicht alle das eigentliche Wesen des Menschen treffen können. In ihrer Widersprüchlichkeit scheinen sich viele dieser versuchten Wesensbestimmungen einander aufzuheben. Aber selbst wenn man eine Abschwächung der Widersprüche und eine Angleichung der verschiedenen Versuche, das menschliche Wesen zu bestimmen, unternimmt, und sie dann daraufhin durchmustert und prüft, ob sich nicht aus den vielen entgegengesetzten Einzelbestimmungen eine vermittelnd auswählende und zusammensetzende Antwort gewinnen läßt, so bietet auch ein solcher eklektischer Versuch keine Gewähr dafür, ob damit wirklich mehr gewonnen ist, als eine Vermehrung der bisherigen unzulänglichen Bestimmungsversuche. Weshalb sollte dieser neue Versuch dem menschlichen Wesen wirklich auf den Grund kommen, wenn es allen bisherigen Versuchen nicht gelungen ist?

Solange menschliche Wesensbestimmungen in dem Bereich leerer Behauptung stehen und außer Verbindlichkeit für das vom Leben geforderte Tun bleiben, mag man sie hingehen lassen und sich an dem bunten Bild ihrer Vielgestaltigkeit freuen. Sie drängen aber aus dem Bereich spielerischer Unverbindlichkeit heraus und fordern den Versuch ihrer Erprobung. Werden sie zur verbindlichen Richtschnur des Handelns genommen, so schlägt leicht die verkannte und mißhandelte Natur zurück; ihre Rache enthüllt, wie verhängnisvoll jede Blickverengung ist. Noch ist in schmerzlicher Erinnerung, wie wenig das ganze Wesen des Menschen in das Prokrustesbett des „edlen Raubtieres“ hineinpaßt, das nach der züchtenden Hand eines Führers verlange, der aus eigener Machtvollkommenheit der Herde der Viel-zu-Vielen seine Gesetze vorschreiben soll. Eine unbegreifliche Scheu hat darum Platz gegriffen, sich von solchen schlagwortartigen Kurz-Definitionen blenden zu lassen. Offensichtlich ist der Mensch ein vielschichtiges Wesen, das in mehrere Seins-Schichten hineinragt. Von jeder Seite her kann ein Ansatz gewonnen werden, das Wesen des Menschen zu bestimmen, wobei aber immer die Gefahr besteht, über der Sicht der einen Seite die andere zu vernachlässigen.

Wie ist dieser Schwierigkeit zu entkommen? Hier hilft nur eins: alle bisherigen Versuche einer Wesensbestimmung hinter sich zu lassen, um an dem Tatbestand anzusetzen, hinter den nicht weiter zurückgegangen werden kann; es ist eben der Tatbestand, daß der Mensch ein Wesen ist, das in Frage-Not menschlich erwacht, zu sich selbst Stellung nehmen muß. Dieser Grundbestand ist ins Auge zu fassen, ins volle Licht der Beachtung zu setzen und nach allen Seiten abzutasten.

Kraft seiner von ihm persönlich nicht willkürlich gewählten und willkürlich nicht änderbaren Daseinslage befindet sich der Mensch in der Not, nach der Erhellung seines Seins fragen zu müssen, um die ihm vom Leben abverlangte Stellungnahme tätigen zu können. Zunächst ist der Boden, auf dem eine Frage überhaupt entstehen kann, die tatsächliche Schon-Erschlossenheit des Seins. Wüßte ich überhaupt nicht um mein Sein, so könnte ich auch nicht nach seiner Erhellung fragen. Nur deshalb kann ich danach fragen, weil

es mir schon „bekannt“ ist. Freilich läßt sich auch ebenso umgekehrt sagen: Nur deshalb kann ich nach meinem Sein fragen, weil es von mir noch nicht „erkannt“ ist; was voll erkannt ist, ist nicht mehr fraglich. „Bekannt“ und „nicht erkannt“ sind mithin zwei verschiedene Sachverhalte, die hinsichtlich ein und derselben Sache sehr wohl nebeneinander bestehen können. Schon dadurch ist die menschliche Daseinslage als die eines Dämmerzustandes charakterisiert zwischen der Nacht eines völligen Sich-nicht-Kennens und dem vollendeten Lichte eines restlos Sich-Durchleuchtet-Seins. Solange ich nach mir fragen muß, ist das Licht der Selbstdurchleuchtung immer noch ein anhebendes, unabgeschlossenes, auf weitere Steigerung angelegt. Und da der Mensch tatsächlich nie zu dem endgültigen Abschluß seiner Selbstdurchleuchtung kommt, gibt es für seine Daseinslage kein treffenderes Bild als das der Morgendämmerung zwischen Tag und Nacht.

Insofern die Frage bereits ein „Wissen“ um das eigene „Sein“ in sich schließt, ist beides unlöslich aneinander im „Bewußt-Sein“ verknüpft. In dem „Bewußt-Sein“ ist nicht nur die formal-abstrakte Eigenschaft der Bewußtheit enthalten, sondern ebenso unmittelbar ist darin das „Sein“ des Bewußtseienden im Bewußtsein enthüllt und gegenwärtig. Der die Frage Stellende weiß zugleich, daß er „ist“, ein Seiender, der die Frage zu stellen vermag, weil in seinem Sein die Fähigkeit zum Fragen, die als Anlage schon vorher verborgen gewesen sein muß, erwacht ist. Er weiß sich als Erweckten, als einen, in dem eine „Potenz“ „aktualisiert“ worden ist. Damit weiß der Fragende, was Sein überhaupt ist. Er weiß nicht bloß von einer wesenslosen, kernlosen Erscheinung; vielmehr ist ihm in seiner Frage das eigene Sein in Erscheinung getreten und als solches im Bewußtsein gegenwärtig. Damit ist zugleich eingesehen, daß ganz allgemein Sein überhaupt enthüllt ist und erfaßt werden kann, eben deshalb, weil es Sein ist. Weil in der ersten Seins-erfassung einschlußweise die Enthüllbarkeit alles Seins mitgesichtet worden ist, deshalb vermag die Frage nach der weiteren Enthüllung des Seins mit radikaler Unerbittlichkeit immer wieder von neuem anzusetzen, selbst wenn dieser Vorgang des Enthüllens des Seins dem Entfernen einer Schale um die andere gleicht, das nach dem Seins-Kern suchende Selbst dabei ermüdet und schließlich gar am Kern überhaupt zu zweifeln geneigt ist. Mag auch bei dem Schein der Unvollendbarkeit dem Fragenden der Mut zu sinken und die dunkle Flut des radikalen Zweifels ihn zu übermannen drohen, im Grunde weiß er doch darum, daß er Etwas „ist“, ebenso wie darum, daß alles, was erscheint, ein Etwas sein muß, was erscheinen kann. Er weiß damit um etwas ganz Entscheidendes, darum, daß alles Sein ein Eindeutiges sein muß, daß es nicht zugleich dieses wie ein anderes sein kann, und daß es, weil es eben nur dieses sein kann, grundsätzlich erfaßbar ist, auch wenn der tatsächlichen Erfassung unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen mögen. Es kommt nur darauf an, daß er sich unbefangen dieser Uerschlossenheit hingibt, daß er sich die Sicht auf diese Urwahrheit durch keine jagende Angst einer krankhaften Skepsis zuziehen läßt. Diese Ein-Sicht selbst ist nicht mehr von einer anderen, ursprünglicheren abzuleiten, weil es kein ursprünglicheres Prinzip mehr gibt, aus der sie sich herleiten lassen könnte.

Freilich nur in dem Vertrauen auf die Ordnung der eigenen Natur kann die Erschlossenheit des Seins hingenommen werden. Sie kann nicht vom Ich gesetzt werden, stammt nicht aus dem bewußten Ich als Quelle, sondern aus dem Aufleuchten des vorgegebenen und vorgefundenen Seins. Mithin stellt

das bewußte Ich keineswegs ein Prinzip dar, ein Uranfängliches, aus dem sich die Urerschlossenheit des Seins ableiten ließe. Sie ist von ihm vielmehr nur hinzunehmen. Anfänglich ist der Zu-sich-Gekommene naturhaft in dem Vertrauen, beim Sein zu sein, befangen. Der geistig Erwachte kann gar nicht anders, als sich von dem sich ihm anbietenden, sich erschließenden Sein beeindrucken und überzeugen zu lassen. Es ist keineswegs eine anfängliche, sondern eine sehr späte, nachträgliche Haltung, das anfängliche Vertrauen selbst wieder in Frage zu stellen, es zu bezweifeln und es als „naiv“ zu verdächtigen.

Bei diesem ersten Ansatz menschlicher Besinnung auf das eigene Wesen gehen bereits die Wege des Philosophierens in entgegengesetzte Richtungen auseinander, führen mithin zu ebenso entgegengesetzten Ergebnissen; deshalb ist es unerläßlich, bei diesem Punkte etwas zu verweilen. Der absolute Idealismus, wie ihn etwa Fichte in klassischer Form aufgestellt hat, weist es entschieden ab, das Philosophieren mit der Tatsache eines sich in Frage-Not gegebenen Ich anfangen zu lassen. Jeder Idealismus in Reinform vermeint aus der Tatsache des Bei-sich-Seins des Ich einen Seins-Ursprung machen zu müssen, darin jenen Ursprung zu haben, in dem alles urspringt. Er verkündigt die ungeheure Macht des Ich, die Welt selbsttätig zu setzen. Nach ihm setzt sich das absolute Ich sowohl selbst wie auch die Welt, und zwar diese nach Materie und Form. Es setzt sich selbst so, daß es sein Sein vermöge des Selbst-Setzens nicht nur besitzt, sondern es dieses auch ist. Daraus folgt etwas sehr Wichtiges: der Anspruch auf völlige Selbstdurchleuchtung. Die philosophische Grundwissenschaft des absoluten Ich erhebt den Anspruch, ihr Werk nicht nur beginnen, sondern auch vollenden zu können, das letzte Wort so sagen zu können, daß nach ihm nichts mehr zu sagen ist. Deshalb gehört zu jedem Idealismus der Anspruch, ein System aufgestellt zu haben, und zwar nicht nur den Ansatz zu einem weiter ausbaufähigen System, sondern ein abgerundetes System, das in sich so vollendet ist, daß gar nichts mehr übrig bleibt, wonach reine Vernunft noch mit Grund fragen könnte. Diesen Anspruch erhebt bereits Kant, an ihn knüpft Fichte an. Von seiner Wissenschaftslehre behauptet er, sie besitze absolute Totalität, stelle ein so vollendetes System dar, daß weiter kein Satz gefolgert werden kann.<sup>3)</sup> Ist dem so, so folgt daraus weiter, daß allem Sein kein Schatten einer Dunkelheit — ob man ihn den „Geheimnischarakter“ des Seins (Marcel) oder die „irrationale“ Seite des Seins (Nic. Hartmann) nennt — anhaften kann.

Es ist dem absoluten Idealismus jedoch nicht geglückt, seinen Ansatzpunkt wirklich zu erreichen, noch auch das System, das geschlossen in sich selber ruhte, durchzuführen. Erreichbar war ihm kein anderes Ich als das tatsächlich zum Bewußtsein kommende, das nie als reines bei sich selbst ist, sondern immer erst an bewußt werdenden Gehalten zu sich erwacht. Deshalb ist das Bei-sich-Sein des Ich niemals das unmittelbar Erste, sondern immer nur ein Mitgegebenes, mit dem im Bewußtsein tatsächlich Aufscheidenden. Das Selbstbewußtsein ist immer etwas Nachträgliches, das auf ein Bewußtwerden eines Nicht-Ich folgt. Auch Fichte muß zugeben, daß dieses nachträglich zu sich gekommene Ich nicht den absoluten Anfang des Selbstsetzens und des Weltsetzens darstellen kann. Deshalb verlegt er sein absolutes Ich hinter die unmittelbar erfahrbare Welt an einen Anfang, der nur erschlossen wird. Aber eben dieses nur erschlossene absolute Ich hat ja kein

Selbstbewußtsein mehr, widerspricht mithin den Forderungen, die Fichte an es stellt. Er selbst sagt, daß das Sichsetzen des absoluten Ich „diejenige Tat-handlung ist, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.“<sup>4)</sup> Ein absolutes Ich nun, das keine Tatsache des Bewußtseins werden kann, das für sich genommen überhaupt nicht vorgestellt werden kann, allem Bewußtsein vorausliegt, ist kein Bewußtsein. Wie es sich selbst nicht gegeben ist, kann es sich weder selbst, noch die Welt setzen. Es ist überhaupt kein Ich, viel weniger ein absolutes Ich. Es ist lediglich eine gedankliche Konstruktion mit sehr wesentlichen Bau-gefehlern.

Fichte rechnet übrigens selbst damit, daß sein erster Versuch, die Philosophie des absoluten Idealismus aufzustellen, fehlerhaft und neue Versuche erfordert. Damit gibt er im Grunde die Vorgegebenheit eines Selbst-Seins zu, das erreichbar, aber auch verfehlbar ist. Sehr offen hat er sich auch über seine persönliche Entscheidung für den absoluten Idealismus ausgesprochen. Was für eine Philosophie man habe, hängt nach ihm davon ab, was für ein Mensch man ist. Fasziniert von der Idee eines absolut selbstherrlichen Ich hat er sich aus affektiv undurchleuchteten Gründen für die Philosophie des sich selbst setzenden und des die Welt setzenden Ich entschieden. Tatsächlich gelingt es ihm jedoch nicht, mit dem Sich-Setzen eines absoluten Ich den Anfang zu machen.

Der absolute Idealismus hielt seinen Selbstbesitz für einen selbst gesetzten, der durch nichts anderes aufzuheben sei als durch eigenen Entschluß, für eine Festung, in die niemand wider seinen Willen einbrechen könne. Aber diese Gleichsetzung von bewußtem Ich mit selbstsetzendem Ursprung war nichts als eine naive Selbstüberschätzung, die an dem wirklichen Tatbestand vorbeisieht, an der Tatsache, daß das sich besitzende Ich nur ein durch lange Mühe erwecktes Ich ist, daß sein Selbstbesitz von der gesunden Ordnung der Natur abhängt, daß sehr wohl von außen her in diese Ordnung eingedrungen werden und der Selbstbesitz zu Falle gebracht werden kann. Schon durch Einspritzung geringer Dosen narkotischer Mittel kann in die angeblich un-erreichbare Festung eingebrochen, der helle Selbstbesitz in einen Dämmerzustand herabgemindert werden, in dem aus dem seiner selbst entmächtigten Menschen durch geschickte suggestive Fragen Antworten herausgelockt werden können, die er im Besitze eines hellen Selbstbewußtseins niemals gegeben hätte. Beispiele für solche vergewaltigende „Einbrüche in das menschliche Bewußtsein“ bietet die jüngste Geschichte in erschreckender Fülle.

In einer eigentümlichen Blindheit gegenüber der allerersten Tatsache hat man das zu sich erwachte Ich nicht als Ausgangspunkt menschlicher Selbstbesinnung gelten lassen wollen und sich bemüht, das Sich-Bewußt-Haben auf irgendwelches Anderes zurückzuführen, und sei es gar die Materie. Das sich bewußt-seiende Ich sollte nur etwas Uneigentliches sein, ein Mißverständnis, wofür im Grund etwas anderes, das Eigentliche, zu stehen habe. Die Tyrannis monistischer Mode-Ansichten vernebelte vielen die einfache Sicht auf diese grundlegende Tatsache, daß das Sich-Bewußt-Sein des Ich eine Ur-Gegebenheit ist, die sich nicht weiter zurückführen läßt. Es ist das absolut Erste, — oder auch — das absolut Letzte, hinter dem ein Ansatz nicht mehr erreichbar ist. Wie schon früher betont, darf aber dieser tatsächliche Ansatz wiederum nicht nach der gegenteiligen Seite hin übersteigert

werden derart, daß daraus ein ursprünglicher Sach-Anfang überhaupt gemacht wird.

Das zum Bewußtsein erweckte Ich faßt eine Wirklichkeit, die umfanglicher ist als die, die es als bewußt-seiendes Ich ist. Wenn es dazu gelangt, sich zu sagen: „Ich bin“, so geht das Meinen dieses Satzes auf viel mehr als die bloße Bewußtheit. Diese anfänglichen Dinge stehen uns zu nahe, sind uns zu selbstverständlich, so daß wir sie für gewöhnlich übersehen, sie sogar leugnen und ihr Gegenteil behaupten können. Erst wenn wir den Blick entschieden umstellen und ihn mit einer gewissen Gewaltigkeit aus der Ferne des Gegenstandes des Nicht-Ich-Bereiches zurückholen und ihn in der Nähe der vertrautesten Sachverhalte festhalten, wird es uns möglich, die Grundtatsachen unseres Bewußtseins für uns zu erheben. Der ganze Gehalt dessen, was die schlichte Aussage „Ich bin“ meint, wird uns erst dann ganz deutlich, wenn wir verschiedene Selbstaussagen aneinanderreihen. Wir können in einer Reihe Selbst-Aussagen derart aneinanderreihen, daß an den beiden Enden eindeutig voneinander verschiedene Aussageweisen stehen, die in der Mitte mehr und mehr ineinander übergehen, wobei die verschiedenen Aussageweisen offensichtlich auch seinsmäßig Verschiedenes treffen. An dem einen Ende der Reihe stehen Aussagen wie: Ich „bin“ tapfer oder feige, ich „bin“ gefaßt oder fassungslos. Das „Bin“ meint hier, daß die Aussagen unmittelbar das sich bewußt-seiende Ich betreffen. Am anderen Ende der Reihe stehen Aussagen wie: Ich „habe“ die Fähigkeit, eine Fremdsprache zu lernen, ich „habe“ eine Idee, wie dies oder jenes zu machen ist. In diesen Fällen ist das Ausgesagte nicht einfach unmittelbar mit dem bewußtseienden Ich gleichzusetzen. Das „Haben“ betont eine Beziehung des bewußtseienden Ich zu dem Gehabten, das in besonderer Ich-Nähe steht, aber nicht das bewußt-seiende Ich „ist“. Im ersten Falle gilt die Aussage von dem selbst-ergriffenen Ich selbst, im zweiten Falle dagegen nur von der Beziehung dieses Ich auf etwas, was ihm zur Verfügung steht. Stehen die bisher angeführten Beispiele in einem deutlichen Gegensatz zueinander, so gibt es wiederum Fälle, in denen beide Aussagen möglich sind. So können wir sagen: Ich weiß, im Sinne von: Ich „bin“ wissend. Es verschiebt sich freilich der Ton in etwa schon, wenn wir sagen: Ich „habe“ Wissen, auf das Inhaltliche des Wissens. Jedenfalls wird bei der Durchmusterung dieser Selbstaussagen das Eine deutlich, daß das bewußt-seiende Ich sich bezogen weiß auf ein umfanglicheres Selbst als es das selbst ergriffene Ich ist. Wie sehr das gilt, geht etwa aus der Aussage hervor, die ich auf Grund positiver Erfahrung als begründet oder auf Grund mangelnder Erfahrung als jedenfalls möglich aufstellen kann: In diese oder jene Lage versetzt, kann ich keine Gewähr für mich übernehmen. In dieser Aussage kehrt zugleich der Gegensatz von „bekannt“ und „unerkannt“ wieder. Jene Selbst-Wirklichkeit, von der das bewußte Ich weiß, ist weitergreifend, als sie das selbstergriffene Ich darstellt; dadurch erst ist es möglich, daß sie in jenem eigentümlichen Zwielficht steht des schon Bekannt-Seins und doch nicht Erkannt-Habens. Diese Wirklichkeit ist infolgedessen ebenso enthüllt im schon Bekannt-Sein wie noch Geheimnis im noch nicht Erkannt-Haben. Daraus ergibt sich die treibende unersättliche Spannung, immer weiter und tiefer in die Wirklichkeit des eigenen Selbst hineinzudringen und sie zur Durchleuchtung und Selbstergreifung zu bringen. Es ist von einer entscheidenden Wichtigkeit gegenüber allem Rationalismus und Idealismus, den Geheimnischarakter des Seins festzuhalten, „Geheimnis“ hier

in einem ganz bestimmten Sinne, der nichts mit Geheimniskrämerei noch mit theologischem Geheimnis zu tun hat. Erst die Anerkennung dieser Tatsache des Geheimnischarakters alles Seins, auch des eigenen, weil das sich selbst ergreifende Ich hinter einer größeren Wirklichkeit her ist und dieses Verhältnis nie umgekehrt werden kann, wahrt dem Sein seine eigenständige Fülle, die nie in bloßem Gegenstandsein des Bewußtseins aufgeht, ohne daß damit schon eine Irrationalität letzter Art behauptet wird, wie es Nic. Hartmann tut. Eben weil das Sein nicht im bewußten Ich gründet, kann ich es nicht „von Grund aus“ kennen.

Erst mit der eben gemachten Untersuchung gewinnen wir einen Begriff zurück, der in der philosophischen Menschenlehre entweder ausgeschieden worden war, weil er angeblich keine Berechtigung mehr hatte, oder in glücklicher Inkonsequenz doch immer wieder benutzt wurde, weil seiner nicht zu entraten war, wieweil man ihm keinen rechten Platz in der Ordnung anzuweisen wußte. Es ist der Begriff der „Natur“. Ein Begriff, der nach dem strengen Idealismus auf den Menschen nicht angewandt werden kann. Sehr bezeichnend stellte ja die Philosophie des Idealismus Natur und Geist als zwei einander ausschließende Gegensätze hin, denen ganz verschiedene Methoden und Wissenschaften zugeordnet seien. Dabei hatte der Mensch unfraglich auf der Seite des Geistes zu stehen. Ist es aber so, daß der bewußte Selbstbesitz nicht einfach in sich steht, sondern auf eine umfänglichere Wirklichkeit hinweist, dann wird es auch möglich, daß der Natur-Begriff in einer philosophischen Menschen-Lehre wieder Heimatrecht gewinnt. Die einfachste Selbstbeobachtung lehrt uns, daß der bewußte Selbstbesitz von der vorgegebenen Natur abhängt, wie das Geordnet-Sein meines Selbstbesitzes weitgehend abhängig ist von dem In-Ordnung-Sein eben dieser Natur, ohne daß jedoch die Ordnung des Selbstbesitzes nur ein Spiegelbild der Natur-Ordnung wäre. Mein bewußter Selbstbesitz ist nicht „einfach“ mein; ich kann nicht einfach ausgehen von dem Satze: „Ich bin ich“, sondern nur von dem anderen: „Ich habe mich“ oder „Ich besitze mich“. Der persönliche Selbstbesitz ist also rückbezogen auf eine vorpersönliche, aber personale Natur, die ich nicht bin, sondern nur habe. Eben von dieser Rückbezogenheit kommt es her, daß die Ordnung des Selbstbesitzes von der Ordnung der Natur abhängt. Wie wenig für diese Natur der geordnete Selbstbesitz innerlich notwendig ist, geht uns eben bei der Begegnung mit einem „Verrückten“ auf. Wir gewahren erschreckt, daß unser eigenes In-Ordnung-Sein nur eine Tatsache ist, die wir nicht bis auf ihren Grund zu durchleuchten vermögen. Mithin ist der Selbstbesitz immer gefährdet. Schon in dem Augenblick, da ich wähne, mich in voller Klarheit und Ordnung zu besitzen, kann die vorgegebene Natur „verrückt“ sein — ein sehr bezeichnender Ausdruck unserer Sprache; mithin kann auch mein Selbstbesitz „verrückt“ sein, ohne daß ich es zu wissen brauche. Selbst wenn ich daran zweifle, ob ich in Ordnung bin, kann ich doch nicht mehr daran zweifeln, daß ich überhaupt bin. Ist mir dieses „überhaupt sein“ unbedingt gewiß, so habe ich schon nicht mehr die gleiche unbedingte Gewißheit davon, daß ich in Ordnung bin. Hierzu ist Vertrauen auf die vorgegebene Natur nötig, ein Vertrauen, das nicht blind zu bleiben braucht, sondern sich selbst im Laufe des Gebrauches des Selbstbesitzes rechtfertigt.

Wer sich in Frage gestellt vorfindet und sich gedrängt fühlt, sein eigenes Sein zu durchleuchten, erhält diesen Antrieb eben von seiner Natur her, die

verlangt, in den geistigen Selbstbesitz des bewußten Ich erhoben zu werden. Der Naturdrang bezieht letzthin nicht nur den reinen Selbstbesitz im Bewußtsein, sondern die Erhebung der wirklichen Möglichkeiten der eigenen Natur vor das Forum des bewußten Ich zur Entscheidung, welche von ihnen verwirklicht werden sollen. In der grundsätzlichen allgemeinen Erschlossenheit des Seins weiß der Fragende zugleich um die Möglichkeit weiterer Erschließung des Seins. In dem tatsächlichen Stand der Erschlossenheit seines Seins gewahrt er die Vorläufigkeit des erreichten Standes; dieser stellt etwas Ueberholbares dar. In der Durchdringung bisheriger Eigen-Erfahrung erreicht er Teilerhellungen seines Seins, weiß er um Möglichkeiten, die ihm gegeben sind, wie auch um die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, solche Möglichkeiten zu verwirklichen. Dranghaft wird er von seiner Natur getrieben, zu handeln. Um die Entscheidungen, die solches Handeln ihm abnötigt, treffen zu können, drängt der Naturdrang vorgehend darauf, die wirklichen Möglichkeiten bewußt zu erheben. Bei dieser Erhellung wird eine deutliche Unterscheidung zwischen bloß gedanklichen Möglichkeiten und anderen wirklichen Möglichkeiten gemacht. Auf Grund meiner Erfahrung weiß ich, daß ich wirklich die Möglichkeit habe, dies und jenes zu tun, daß aber meine wirkliche Möglichkeit nicht dazu ausreicht, etwas anderes zu tun, was meinem Nachbar auf Grund seiner Möglichkeiten möglich ist. Es gibt wirkliche Möglichkeiten, das heißt wirkliche Anlagen, deren Verwirklichung in meiner Macht liegt, wenn ich darum weiß. Dem nach sich Fragenden ist sein eigenes Sein als Fülle wirklicher Möglichkeiten gegeben. Er weiß also um eigene Möglichkeiten, die deshalb als Möglichkeiten wirklich sind, weil sie in seinem vorgefundenen Sein gründen. In seinem Fragen ist er darauf aus, von den zum Teil entdeckten wirklichen Möglichkeiten seines Seins die anderen zum größeren Teil noch unentdeckten Möglichkeiten zu erschließen, die zunächst nur in einer Art Vorentdecktheit geahnt werden. Ungegliedert und verschwommen treten diese Möglichkeiten als Summe eben an die Schwelle des Erschlossenwerdens. Darin besteht das Besondere des menschlichen Lebens in der Reifezeit, daß im Tag-Traum-Leben diese Möglichkeiten eigenen Seins zum Bewußtsein gebracht werden.

Mit der Stellung der Wesensfrage kennt der Fragende sein Sein als ein vorgefundenes Maß wirklicher Möglichkeiten. Nur darum vermag er davon zu wissen, weil solche Möglichkeiten bereits in die Wirklichkeit überführt worden sind. Schon immer hat die Verwirklichung der Möglichkeiten aus dem wirklichen Maß seines Selbst begonnen, wenn der Fragende in voller Bewußtheit nach dem Grunde seines Selbst fragt. Längst zuvor hat die Verwirklichung seiner Möglichkeiten „von selbst“ angefangen ohne ihn, ohne persönliches Zutun von ihm. Sie konnte nicht anders anfangen als ohne ihn, weil der bewußt Fragende und Verstehende überhaupt erst auf Grund einer gewissen Höhe erreichter Wesensverwirklichung da ist. Die Grenzen der Möglichkeiten solcher Wesensverwirklichung sind unabsehbar; denn mit jeder weiteren Erhellung werden neue Wesensmöglichkeiten in die Helle der Bewußtheit geholt, so daß mit der Fülle schon erreichter Verwirklichungen die Menge aufscheinender wirklicher Möglichkeiten nicht abzunehmen, sondern zu wachsen scheint. Der Fragende weiß sich also in seinem eigenen Selbst „unterwegs“. Er schreitet immer von Möglichkeiten zu Verwirklichungen. Dabei ist es ihm verwehrt, zum Anfang zurückzugreifen, wie er auch die schon geschehenen Verwirklichungen nicht mehr rückgängig zu machen ver-

mag. Er ist ein „gewordenes“ Selbst mit seiner „Geschichte“, zugleich hingewiesen auf weitere „Geschichte“. Wie er den Anfang seiner „Geschichte“ nicht zu erfassen vermag, so liegt vor ihm das Ende seiner Geschichte ungreifbar. Uebersehbar sind für ihn nur die schon entdeckten, aber noch nicht verwirklichten wirklichen Möglichkeiten. Der Uebersehbarkeit entgehen die erst geahnten, im Dämmerlicht der Bewußtheit eben erst auftauchenden, wie auch die noch ins Dunkel gehüllten Seinsmöglichkeiten.

1) Die folgenden Deutungen und Zitate sind meist aus: W. Sombart, Vom Menschen, 1938, 3 ff., entnommen.

2) Belege siehe bei M. Aebi, Kants Begründung der deutschen Philosophie, 1947, 39\* f.

3) Zit. nach: M. Aebi, Kants Begründung 28\*; hier sind auch weitere Belegstellen zu finden.