

Wandel des Realitätsbewußtseins

Von J. M. HOLLENBACH

Seit dem Beginn des abendländischen Denkens ist das Problem der „Realität“ nicht zur Ruhe gekommen. Was ist das Wirkliche, zu welcher Ordnung gehört es, wie können wir das Wirkliche erfahren, erkennen und sinngemäß deuten? Für Plato war die „eigentliche“ Wirklichkeit nicht irdisch, nicht sinnhaft erfahrbar. Das Irdische war nur der Schatten eigentlicher Wirklichkeit. Diese aber war das Reich der unwandelbaren Ideen. Im Menschen selbst traf faktisch diese doppelte Welt zusammen: weil er die eigentliche Wirklichkeit im „Vorleben“ schon einmal geschaut hatte und weil die Schattenwirklichkeit der irdischen Dinge zugleich Veranlassung war, daß die Erinnerung an das im Vorleben geschaute „eigentlich“ Wirkliche wiedererwachte. Aristoteles wendet sich gegen diese „Idealisierung“ des Wirklichen. Das Wirkliche ist für ihn in den Dingen selbst, und zwar in ihrer irdischen Gestalt. Dieser aristotelische Realismus hat die Wissenschaftsrichtung des Abendlandes einschließlich der westlichen Theologie geprägt. Und auf lange Sicht schien das Problem der Realität mit dieser „selbstverständlich“ nüchternen Art der Wirklichkeitsbetrachtung gelöst. Aber die Ruhe war nicht von Dauer. Schon im Mittelalter selbst wird das Universalienproblem zum Zankapfel der Gelehrten und seitdem hat es keine Ruhe mehr gegeben: vom Spätmittelalter, über Descartes bis Kant und zur modernen Philosophie.

I. Vom Selbstbewußtsein zum Seinsbewußtsein

Von woher soll die Entscheidung fallen über die wahre Deutung des Wirklichen? In allen Deutungsversuchen sind die stillschweigend gemachten Voraussetzungen der jeweilige Ansatz zur Lösung. Plato setzt voraus, daß die menschliche Seele im „Vorleben“ die eigentliche Wirklichkeit geschaut habe. Aristoteles setzt die Unwiderlegbarkeit unmittelbar eingesehener erster Prinzipien voraus; also auch eine Art Voraus-erblicken der eigentlichen Wirklichkeit in ihren grundlegenden Prinzipien, so zum Beispiel dem Satz vom Widerspruch. Allerdings sind die irdischen Dinge für ihn nicht nur Anlaß zur Wiedererinnerung dieser Prinzipien, sondern die stoffliche Welt ist geradezu Ausgangspunkt und Inhalt für das erstmalige „Erwachen“ der Prinzipien. Weil in den irdischen Dingen die Prinzipien des eigentlichen Seins verwirklicht sind, kann der menschliche Verstand die unwandelbare Geltung der Prinzipien von den Dingen „ablesen“ und so die Wahrheit des Wirklichen von ihnen „empfangen“. Aber auch für Aristoteles bleibt noch eine große Verlegenheit: die Wahrheit ist in den irdischen Dingen nicht im Zustand des Erkenntseins, sondern der Erkennbarkeit; im menschlichen Verstande aber ist sie im Zustand des aktuellen Erkenntseins. Wie ist dieser Übergang möglich, wenn der Verstand nur „empfängt“, die Dinge sich aber nicht selbst in den

Zustand des Erkenntseins bringen, sich nicht selbst „geben“ können? Aristoteles macht also eine weitere Voraussetzung, die wieder einer platonischen Idee näherkommt, um dieses Problem zu lösen: er fordert den intellectus agens, den aktiven Verstand, an dem alle einzelnen Menschen teilhaben, und der als ein einziger und unwandelbarer das notwendige „Licht von oben“ den einzelnen mitteilt. Dieser aktive Verstand hebt die erkennbaren Dinge in den Zustand des Erkenntseins. St. Thomas gibt dieser Lehre vom intellectus agens die eindeutige Wendung zum individuellen intellectus agens. Jeder einzelne Mensch hat seinen eigenen intellectus agens, und zwar so, daß dieser die aktive „Seite“ ein und desselben Verstandes jedes einzelnen ist.

Auch St. Thomas setzt also voraus, daß irgend etwas — wenigstens im Vollzug der seelischen Akte — voraus erblickt werden muß, was die Bedingung abgibt, wodurch die Dinge ins Licht der eigentlichen Wirklichkeit gelangen. Aber auch er begnügte sich mit der Evidenz, der Selbstverständlichkeit der vorauszusetzenden Prinzipien. Erst mit Descartes geschieht ein weiterer Vorstoß zur Klärung und Deutung des vorauszusetzenden Ansatzpunktes: in der Idee des Selbstbewußtseins. Heidegger weist darauf hin, daß seit Descartes ein „weltloses Subjekt“ vorausgesetzt wird, „das sich im Grunde erst einer Welt versichern muß . . .“ Das „Realitätsproblem im Sinne der Frage, ob eine Außenwelt vorhanden und ob sie beweisbar sei, erweist sich als ein unmögliches . . ., weil das Seiende selbst, das in diesem Problem im Thema steht, eine solche Fragestellung gleichsam ablehnt. Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine ‚Außenwelt‘ vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die ‚Außenwelt‘ zunächst ‚erkenntnistheoretisch‘ in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst zu beweisen. Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit“¹. Ob Heidegger jedoch mit dem primären In-der-Welt-sein des „Daseins“ (des Menschen) das Phänomen des Wirklichen in seiner Ursprünglichkeit trifft, möge hier noch offen bleiben. Ist die „Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit“ so eindeutig vom „Verfallen“ des Daseins her motiviert? Daß sich der Mensch mit Selbstverständlichkeit an seiner Welt und von ihr her versteht, darin steckt das Problem. Warum muß aber das Phänomen des Selbstverständlichen ohne weiteres ein Phänomen des „Verfallens“ sein? Ist es nicht zunächst doch — trotz aller Abwehr dieses Wortes durch Heidegger — ein Phänomen des Selbstbewußtseins des Menschen in der Welt und erst nachträglich ein Phänomen des In-der-Welt-seins?

Wenn mit Descartes das Selbstbewußtsein in den Mittelpunkt der philosophischen Forschung gerückt wurde, so bedeutet das ja nichts anderes als einen weiteren Schritt zur Klärung des Problems der vorauszusetzenden Evidenz. Bis zu einem gewissen Grade ist die Fragestellung Descartes' sogar eine Weiterführung thomistischer Deutung des Verhältnisses von Evidenz und

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1949, 6. Aufl., S. 206.

eigentlicher Wirklichkeit. Der Mensch wird der eigentlichen Wirklichkeit in sich selbst gewiß, nicht mehr durch einen „oberhalb“ wirkenden intellectus agens. Aber auch Descartes blieb bei der „Idee“ des Selbstbewußtseins stehen, die tatsächlich — wie Heidegger betont — in einem von der Welt „isolierten Subjekt“ zur unmittelbaren Selbstgewißheit kommt. So steht auch Descartes vor der unlösbaren Frage, wie nun dieses sichselbst gewisse „Subjekt“ nach „draußen“ kommt, ohne an der Realität der Außenwelt irre zu werden. Erst mit Kant gewinnt diese Frage eine grundlegend neue Richtung, indem es ja Kant war, der mit der Genialität und dem Wagnis eines Entdeckers die „kopernikanische Wende“ des Denkens bewußt vollzog. Mit ihm beginnt eindeutig der Strukturwandel eines neuen theoretischen Selbstbewußtseins.

Kants Bedeutung für den Strukturwandel des theoretischen Selbstbewußtseins ist eine doppelte: einerseits begründet er durch seine Fragestellung nach der Möglichkeit objektiver Erfahrung eine theoretisch neue Grundhaltung des Menschen zu seiner Welt. Der Mensch ist nicht mehr nur reines Objekt wissenschaftlicher Erwägung neben anderen Objekten, sondern das Verhalten des Menschen zu seiner Welt wird in den Mittelpunkt gerückt. Dies ist die eine, und zwar die entscheidende Bedeutung von Kants kritischen Untersuchungen. Sie wird uns später noch eingehender beschäftigen müssen. Im Zuge seiner Problematik kam es jedoch bei Kant gerade im Zusammenhang mit der neuen Fragestellung zu einem verhängnisvollen Irrtum, der bis in das moderne Denken hinein eine solche Wirkung ausübt, daß er fast unausrottbar scheint. Kant stellt zwar der sensualistischen Modephilosophie seiner Zeit das Apriori des logischen Selbstbewußtseins entgegen. Damit tat er den entscheidenden denkerischen Schritt zum Wandel der Theorie über Erfahrung und Erkenntnis: Erkenntnis und Erfahrung des Menschen sind nicht nur Produkt der rein sinnlichen Assoziationen der Erscheinungen; vielmehr muß der denkende Mensch schon von sich aus einen „Einheitshorizont“ mitbringen, von welchem aus er an die Erscheinungen der Sinne herantritt, um sie so in einem objektiven „Abstand“, in einer sinngebenden Distanz zu erleben, zu erfahren und zu erkennen. Schon in unserem deutschen Wort Sinn-gebung liegt ethymologisch sowohl Kants Problematik als auch die Grundrichtung des sich anbahnenden Wandels selbst offen. Sinngebung besagt ja eine ganz bestimmte Grundhaltung des Menschen zu seiner Welt: der Mensch muß der Welt der Erscheinungen von sich aus Sinn geben. Sinn an sie herantragen; er muß sie auf sich bezogen erfahren und sie dennoch erst im Abstand von sich als solche begreifen und deuten. Praktisch übt der Mensch diese Haltung zu den Dingen immer: schon das Kind im Spiel, der Primitive, aber auch der „aufgeklärte“ Moderne.

Aristoteles nahm diese sinn-gebende Grundhaltung des Menschen zu seiner Welt nicht als Ausgangspunkt seiner theoretischen Deutung des Wirklichen. Wäre das nicht das Gegebene gewesen? Nein, denn gerade die Tatsache, daß Aristoteles nicht von der Grundhaltung des Menschen zur Welt ausging, bestätigt die Richtigkeit des seit Kant sich deutlicher anbahnenden neuen Verhaltens des Menschen zur Weltwirklichkeit. Aristoteles steht gleichsam im

Kindesalter des europäischen Menschengestes. Es sei nur als Vergleich darauf hingewiesen, daß sich ja auch das Kind gern identifiziert mit den Dingen der Umwelt, ja daß es bis zu einem gewissen Zeitpunkt von sich spricht wie von einem Fremden und erst allmählich das eigene Ich findet und ausspricht. Ein Vergleich! Aber er kann uns doch die Grundrichtung des Bewußtseinswandels andeuten: gerade weil der Mensch kein fertiges Lebewesen ist (das Tier ist „fertig“ bei seiner Geburt und „lernt“ — streng genommen — nichts mehr dazu), sondern ein werdendes Geistwesen, paßt es zu dieser Werdehaftigkeit, wenn in den Anfängen des Denkens der Mensch als ein Ding neben anderen Dingen der Welt interpretiert wird. Der Mensch ist eben von vornherein schon von sich aus so bei seiner Welt, und dieses Bei-der-Welt-sein ist ihm so selbstverständlich, daß ihm der sinnhafte Bezug zwischen Welt und ihm selbst erst auf dem langen Umwege über die Erfahrung und Selbsterkenntnis aufgehen kann. Was wir beim Kinde im kleinen betrachten, hat auch bei der europäischen Menschheit als Ganzes irgendwie stattgefunden.

Die von Kant angesetzte und in ihren geistesgeschichtlichen Folgen erst allmählich begriffene Wende im Denken war ein entscheidender Vorstoß zu neuer Bewußtwerdung des europäischen Menschen. Aber — und das ist zugleich das Verhängnis der halben Wahrheit — dieser Vorstoß blieb auf dem halben Wege stecken. Denn Kant stieß nicht durch zum vollen Wesen des gesuchten Apriori. Der logische Funktionscharakter des Selbstbewußtseins erstreckte sich nach Kant nur auf Erscheinungen der Sinnesgegebenheiten. Für Kant stand es von vornherein fest, daß des Menschen logisches Selbstbewußtsein nicht das Sein als solches, die Wirklichkeit als solche zu erfassen vermöge. Das war für Kant eine „Anmaßung“ der zeitgenössischen rationalistischen Schulmetaphysik, die alles zu deuten und auch das höchste Sein in Begriffe zu fassen vermeinte. Im Drange der Abwehr dieses anmaßenden Rationalismus übersah Kant die vorrationale Begründung alles rationalen Erkennens. Für ihn gab es nur die Umweghaftigkeit einer ratio, die sich erstreckt auf Erscheinungen der Sinne. Was dieser Umweghaftigkeit als „Gegebenes“ zugrunde liegt, ist nur die Erscheinung von „außen“, jedoch kein Gegebensein von „innen“. Von innen her ist nichts gegeben als eben nur die logische Einheit des Selbstbewußtseins, in welcher wir nur wissen, daß wir sind, ohne aber damit zu erkennen, was wir sind. Das logische Selbstbewußtsein „regelt“ also nur die Gegebenheiten der Sinne unter Begriffe, aber es verdeutlicht sie nicht von sich aus und trägt nicht den letzten Sinn an sie heran. Warum nicht? Weil im logischen Selbstbewußtsein a priori nicht das Sein, nicht ein Wirkliches in seinem Was eingesehen werden kann. Gläubige Epigonen haben diese von Kant behauptete „Grenzziehung“ innerhalb der Vernunft gegenüber dem übersinnlichen Sein wie ein geheiligtes Dogma gepredigt und gehütet bis zum heutigen Tag. Für die Masse der wissenschaftsgläubigen Menschen hat das verhängnisvolle Folgen gehabt. Wenn V. E. von Gebattel heute die „Entdeckung“ macht, daß fast alle Neurose-Kranken daran leiden, „daß ihnen der Sinn des Daseins überhaupt und des ihren im besonderen abhanden

gekommen ist“², so darf man wohl die Frage stellen, ob es sich hier nicht um eine geistesgeschichtlich bedingte Krankheit handelt. Die Frage nach dem Sinn des Daseins ist ja grundlegend die Frage nach dem Sein überhaupt: also eine metaphysische Frage! Und diese ist so innig mit der konkreten Existenz des individuellen Menschen verwachsen, daß jede als „wissenschaftlich“ ausgegebene Verirrung auf dem Gebiete der Metaphysik für die Dauer verhängnisvolle Folgen im Zusammenhang mit der konkreten Sinnerfüllung des Menschen haben muß. In diesem Punkte berühren sich psychologische und metaphysische Anthropologie.

Die Frage, an welcher Kants Vorstoß zu einer metaphysischen Sicht auf den Menschen scheiterte trotz einer so folgenreichen „Wende“ auf diese Richtung hin, ist die Frage nach dem Ausgangspunkt des menschlichen Erkennens überhaupt. Das kantische Apriori bleibt letztlich ein rein logisches inhaltlich „leeres“ Selbstbewußtsein. Schon Aristoteles hatte mit einem „Vorgegebenen“ gerechnet, das nicht mehr zu beweisen und auf andere Prinzipien rückführbar sei. Für ihn war dies vor allem die selbstverständliche Einsicht in den Satz vom Widerspruch. St. Thomas sieht alles rationale Denken als umweghaftes Überlegen verwurzelt in vorrationaler Einsicht³. Während Einsehen ein unvermitteltes Kenntnismachen ist, bedeutet *ratiocinari* ein sich bewegendes und fortschreitendes Überlegen. Ja, er vergleicht die Einsicht, in welcher das Überlegen verwurzelt ist, mit Ruhe und Besitz, während das Überlegen Bewegung und Aneignung sei⁴. Was aber ist nach St. Thomas in vorrationaler Einsicht „gegeben“? Einsicht in die Prinzipien, die letztlich Teilnahme an ewiger Wahrheit ist!

Aber es war nicht nur ein rein Logisches, was als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, nicht nur logische Prinzipien, sondern Prinzipien des Seins, ja das Sein selbst als „Begriff“. Man setzte voraus, daß jeder wisse, was er damit meine, wenn er von Wirklichsein spreche, und daß es allen evident sei, was es bedeute, wenn sie von einer Sache oder einem Gegenstand aussagen: er ist. Dennoch aber verbirgt sich gerade hier das entscheidende Problem, und Heidegger hat mit Recht der traditionellen Metaphysik zum Vorwurf gemacht, daß sie mit der Problemlosigkeit des Seinsbegriffes ein echtes metaphysisches Fragen unmöglich mache. Seine Fragestellung ist ein weiterer Schritt zur Selbsterkenntnis des Menschen, seine Antwort allerdings auf diese Frage muß bei allen „interessanten“ Ergebnissen, die sich dabei nebenher zeitigen, nicht nur als Rückfall in Kants Irrtum, sondern auch als Rückschritt hinter Kant bezeichnet werden.

Heidegger meint nämlich: Kant habe im Voraussetzen des logischen Einheitshorizontes bei dem rein funktionellen „Ich denke“ das inhaltlich Gedachte ausgelassen. Und das ist richtig! Eigentlich müßte es also formuliert werden als ein: „Ich denke Etwas“. Zwar hat auch Kant noch dieses gedachte Etwas insofern mit einbezogen, als für ihn das transzendente Sub-

² V. E. v. Gebattel, *Christentum und Humanismus*, Stuttgart 1947, S. 78.

³ *Sum. theol.* II. II. 8. 1 ad 2: *ratiocinamur enim ex quibusdam intellectis.*

⁴ Vgl. ebd. I. 79. 8.

jekt als ein *ignotum X*, als eine „anwesende“ Unbekannte vorausgeht. Aber es bleibt für ihn eine Unbekannte, ein nicht zu erkennendes Etwas. Heidegger glaubt nun, dieses unbekannte Etwas dahingehend umdeuten zu können, daß er es als „Welt“ bestimmt. In Kants „Ich denke“ müßte also entsprechend ergänzt werden „Ich denke Welt“. Aber für Kant blieb es immerhin noch ein echtes „Ich denke“, das in sich nicht sinnlich zu bestimmen war und auch keinen sinnlichen Ursprung hatte. Heidegger dagegen deutet das „Ich denke“ Kants um in ein Sich-zeitigen einer ekstatisch-horizontalen Transzendenz. Er geht von der Voraussetzung aus, daß die ursprüngliche Weise des Erkennens das An-schauen sei; und er sucht das als ursprünglichste Absicht Kants herauszustellen, der jedoch zugunsten der traditionellen Logik wieder davor zurückgewichen sei⁵. Um diese ursprüngliche Absicht Kants wieder aufzugreifen und fortzusetzen, macht Heidegger aus der beherrschenden Stellung der logischen Vernunft Kants die Dienstfunktion für das sinnliche Anschauen. Ja, er deutet die denkende Vernunft um in „sinnliche“ Vernunft. So ist dann konsequent das Sein des „Daseins“, das heißt des Menschen, das In-der-Welt-sein, da es „im Grunde seines Seins zeitlich ist“⁶. Damit wird die Linie des „Abstiegs“ deutlicher. Für Kant gibt es kein Einsehen mehr in das Sein, sondern an dessen Stelle tritt nur noch eine logische Denkeinheit als apriorischer Ausgangspunkt ohne Inhalt. Die These Kants wird von Heidegger insoweit übernommen, als Kant übersinnliche Einsicht in geistige Wirklichkeit für unmöglich hält. Andererseits aber hält Heidegger an der Notwendigkeit eines apriorischen Inhaltes mit Recht fest. Allerdings nicht mehr so, daß von diesem Inhalte her gedacht werden könnte, so daß von diesem Inhaltlichen her der Sinn an die Dinge herangetragen wird, sondern dieses Inhaltliche ist gleichsam der hinter allem Gedachten aufleuchtende Horizont, auf den hin bezogen „Dasein“ sich als ein Selbst zeitigt. Aber gerade hier setzt Heidegger den ursprünglichen Irrtum Kants in letzter Folgerichtigkeit fort, indem er nicht mehr — gemäß seiner ursprünglichen Absicht — das Phänomen für sich selbst sprechen läßt, sondern es von einem im voraus angenommenen Standpunkt aus erkennt, das Phänomen des Selbstverständlichen.

Das Selbstverständliche aber, das Evidente selbst in seinem Möglichsein ist ja das Grundproblem des Denkens und der Erfahrung überhaupt. Was liegt denn im Selbstverständlichen an Inhalt vor, so daß dieser Inhalt als inhaltliches (nicht nur logisches) Apriori die Möglichkeit bietet, von ihm aus Sinn-deutung an die Welt heranzutragen?

Liegt im Selbstverständlichen nicht grundlegend das Selbstverständnis dessen, der sich versteht? Und zwar das ständige Mit-verstanden-sein des Selbst, das Sich-gegenwärtig-wissen im Vollzug aller Erfahrung und Erkenntnis? Aristoteles gab es als unrückführbaren Anfangsgrund alles Erkennens aus,

⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl. 1951. Vgl. auch vom Verfasser: *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie*, Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1954, bes. III.—V. Kap., S. 160—236.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 6. Aufl., Tübingen 1949, S. 376.

als die Gegebenheit des Satzes vom Widerspruch. Thomas deutete es näherhin als Einsichtigkeit der Prinzipien. Was aber liegt all diesen Deutungsversuchen als eingesehenes Was zugrunde, wenn es nicht ein unbekanntes X einer rein logischen Einheit und auch nicht ein sich-zeitigender Welthorizont sein kann? So nah ist uns dieses Selbstverständliche, daß wir es dort suchen, wo wir es nicht zu finden vermögen; daß wir meinen, es in einem Anderen, der wir nicht sind, finden zu müssen. Sagt nicht schon unser deutsches Wort Selbst-Verständnis, was damit gemeint ist: das unserer Erkenntnis am nächsten Liegende, das Einsehen des eigenen Wirklichsein, das Wissen um das Faktum der eigenen Existenz. Gerade die „simple“ Selbstverständlichkeit der Einsicht in das Faktum der eigenen Existenz scheint uns daran zu hindern, das Wissen um das eigene Wirklichsein in seiner vollen metaphysischen Bedeutung ernst zu nehmen. Wir weichen in unserer fragenden Problematik immer wieder auf ein anderes Seiendes — sei es ein logisches Etwas, sei es ein absolutes Sein, sei es eine sich zeitigende Welt — aus und übersehen, daß wir mit dem Selbstverständlichen zunächst und zuerst immer nur selbst ganz allein gemeint sind. Indem wir bei den Fragen der Seinsproblematik uns nicht mehr zufrieden geben mit der nüchternen Einsicht in das Geheimnis unseres Selbstverständnisses, schweifen wir in selbstgemachte Konstruktionen ab und verlieren so den Boden für die echte Sinndeutung unseres Daseins.

Denn nur im Wissen um das eigene Wirklichsein als schlichtes Hineinsehen in mich selbst als Existierenden weiß ich ursprünglich etwas um Wirkliches. Das Wirkliche begegnet mir zuerst nicht von „außen“ her als Wirklichkeit sinnlicher Erscheinung. Es begegnet mir auch nicht von „innen“ her, indem ich von innen her mich nach außen hin zu einer anderen Wirklichkeit durcharbeiten müßte. Nein, im Wissen um das eigene Wirklichsein ist mein Inneres ja gerade schon draußen. Wissen um das Eigensein ist von vornherein schon Außer-mir-sein, über die Enge meines faktischen Seins dadurch Hinaus-sein, daß ich darum weiß. Im Wissen um das eigene Dasein ist der Mensch faktisch draußen bei den Dingen, bei der Welt, die zu ihm gehören. Das ist ganz konkret und individuell zu verstehen. Das heranwachsende Kind im Mutterschoß ist bereits im Zustand der Entfaltung dieses ursprünglichen Wissens. Es ist schon bei den Dingen seiner Welt, aber erst im werdehaften Zustande. Das gilt auch noch nach der Geburt. Da wächst es noch mehr hinein in das Wissen um die eigene Existenz. Aber die eigene Existenz als solche tritt erst in den Blick nach einigen Jahren der konkreten Selbsterfahrung. Das Wissen um die eigene Existenz ist ein stets mit-erfaßtes Wissen. Es tritt nicht als erfahrbarer Inhalt allein und für sich auf. Dennoch ist dieses Wissen weder ein rein logischer Begriff noch ein unbekanntes Etwas. Es ist vielmehr die ständig mit-gewußte Einsicht in das eigene Wirklichsein. Der Vollzug dieser stets mit-erfaßten Einsicht in das eigene Wirklichsein ist gebunden an die Umweghaftigkeit von Wahrnehmung und rationalem Erkennen. Diese Umweghaftigkeit bedeutet für ein werdendes Geistwesen Vermittlung durch einen Leib und „zubehörende“ Welt. Erst nach etwa drei Jahren irdischer Existenz gelingt es dem werdenden Geistwesen, einen ersten Abschnitt der Selbsterfassung zu

einem gewissen Abschluß zu bringen: etwa in jenem Zeitpunkt, den wir rückschauend heute noch als unsere erste Erinnerung erkennen. Denn erst dann ist das Wissen um das eigene Wirklichsein vermittels des Leibes und der Zuhörswelt zur ersten „abgerundeten“ Gewißheit geworden, das heißt zur Selbstverständlichkeit. Daß im Zustand des Schlafes oder der Bewußtlosigkeit das Wissen um Sein zeitweilig unterbrochen wird, ist eine immer neue Bestätigung der Bedeutung dieses Wissens im Wachzustande. Daß ein Schlafender nicht philosophieren kann, ist eine banale Selbstverständlichkeit, und doch ist damit das Wesen metaphysischer Seinserkenntnis plastisch zum Ausdruck gebracht: ein Schlafender weiß nicht um sein Da-sein, kann darum auch nicht fragen nach dem Sinn seines Daseins. Übersieht man nun auch theoretisch, wissenschaftlich die Bedeutung dieses selbstverständlichen Wissens um das eigene Sein, so ergeht es dem Menschen wie einem Schlafenden, der im Traum in Angst gerät darüber, daß er nicht mehr wach werden kann. Einem wirklich Schafenden wird der Sinn seiner Existenz zur Zeit des Schlafes nicht zum Problem, aber demjenigen, der theoretisch in einen metaphysischen Scheinschlaf hineingebracht wird, ist dieser Zustand unerträglich: er findet sich nicht mehr zurecht, weil er ja nicht mehr selbstverständlich den Sinn seiner Existenz leben und erfüllen kann.

Erst die mit dem Erfassen der konkreten Eigenexistenz stets mitvollzogene Einsicht in das eigene Wirklichsein rüstet uns aus mit dem ersten Inbegriff des Seins, von dem aus wir befähigt sind, allem Seienden das Sein zuzuerkennen, das heißt Wirkliches wahrzunehmen, Wirkliches als solches zu konstatieren und über Wirkliches sinnvolle Fragen zu stellen. Nur weil wir zuvor (wenigstens ontologisch früher, wenn auch zeitlich zugleich) das eigene Wirklichsein stets mit-einsehen, wissen wir etwas vom Sein überhaupt und können so anderes Seiendes als solches erfahren und erkennen. So ist menschliches Selbstbewußtsein grundlegend Seinsbewußtsein, Wirklichkeitsbewußtsein. Das heißt aber zunächst nur, daß der Mensch als Geistwesen im Wissen um das eigene Wirklichsein von vornherein „außer sich“ ist, indem er nämlich im faktischen Wissen um das eigene Sein offensteht für alles Seiende überhaupt. Die Werdehaftigkeit dieses Wissens gibt der Geistnatur des Menschen die spezifische Eigenart der Umweghaftigkeit, durch welche der Mensch vermittels des Leibes und der Welt immer mehr er selbst werden muß, ohne sich je als „fertig“, als abgeschlossen, als autonom in sich vollendet betrachten zu können. Der Mensch als stoffgebundenes Geistwesen ist nie ganz „fertig“, sondern ein seinsbewußter Entwurf auf Sinnerfüllung von Sein hin.

II. Vom seinsbewußten Entwurf zur sinnerfüllenden Existenz

Die Herausstellung des Entwurfscharakters menschlicher Existenz durch Heidegger ist ein unverlierbarer Fortschritt im Strukturwandel der menschlichen Selbsterkenntnis. Der Mensch erkennt das Seiende nicht wie ein leeres Subjekt, das in sich „abgeschlossen“ wäre und einer völlig anderen Welt gegenübersteht. Vielmehr wird das Seiende als solches immer nur in einem

bestimmten Weltentwurf erfaßt, und zwar so, daß der Mensch zunächst immer sich selbst als Seiendes in seiner konkreten Leibhaftigkeit und situationsgebundenen Weltbezogenheit versteht. Aber die Begründung der Seinserkenntnis — wie Heidegger sie konstruiert — läßt nicht mehr das ursprüngliche Phänomen der Einsicht zur Geltung kommen, der Einsicht in das eigene Wirklichsein. Hier geht es nicht um dogmatische Vorurteile, sondern um das nüchterne Stehenlassen eines Phänomens, das sich selbst genügend in seinem Sein ausweist: das Wissen um das eigene Dasein. Auch St. Thomas kennt bereits dieses Phänomen. Zwar hat er es nicht in Zusammenhang mit der Problematik des Seinsbegriffes gebracht. Aber das Phänomen selbst hat er nicht übersehen. Er unterscheidet beim Vollzug der Selbsterkenntnis der Geistseele ein Doppeltes: die Wesenserkenntnis und die Existenzerkenntnis. Zur Wesenserkenntnis bedarf es langwieriger Untersuchung der seelischen Akte und Fähigkeiten; aber die Existenzerkenntnis vollzieht sich durch unmittelbare Kenntnisnahme, darin sich die geistige Substanz der Seele selbst gegenwärtig wird⁷. Dieses Sich-selbst-gegenwärtig-wissen wird in allen Akten der Erfahrung und Erkenntnis immer mit-erfaßt. Wenn nun St. Thomas dieses Phänomen auch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Seinsproblematik gebracht hat, so hat er es doch auch nicht geleugnet. Es ist in seiner unmittelbaren Selbstverständlichkeit ein unaufdringliches Phänomen, ungegenständlich im üblichen Sinne. Aber es selbst ist es, das alles objektivierende Erfahren und Erkennen erst ermöglicht, weil es gerade das bewerkstelligt, was Heidegger die Als-Struktur unserer Erfahrung und Erkenntnis nennt. Heidegger läßt die Einsicht in das eigene Wirklichsein nicht als jenen Grund gelten, woraufhin der Mensch Wirkliches als solches erfahren und erkennen kann. Aber hier ist Heidegger gläubiger Anhänger eines kantianischen Dogmas und nicht mehr der Interpret eines ursprünglichen Phänomens.

Daß erst im Wissen um das eigene Wirklichsein der Mensch als Mensch sich von allem Untermenschlichen, auch dem Tier, abhebt, mögen folgende Hinweise verdeutlichen. Der Hund stürzt sich auf den Knochen und reißt ihn an sich, um ihn mit seinen Zähnen zu zermalmen. Auch mag er irgendwie (so dürfen wir vermuten) den Knochen als zu sich gehörig „empfinden“, aber er kann ihn nicht als solchen objektiv betrachten. Der Hund kann eben den Knochen nur empfindend an-schauen, weil es für ihn nur sinnliche Anschauung, nicht aber übersinnliche Einschau in Wirkliches als solches gibt, weil das Tier nur im Bereich einer horizontal zu verstehenden Merk- und Wirkwelt steht, wie sie bei von Uexküll als Funktionskreis gekennzeichnet ist⁸. Solange man für den Menschen nicht annimmt, daß er durch Einsicht in das eigene Wirklichsein über die Umspannenheit in stoffliche Endlichkeit hinausragt und sich von seiner Zubehörswelt durch überweltliches Hineinsehen in eigenes Sein abhebt, solange läßt sich auch menschliches Wahrnehmen nur als tierisches Empfinden interpretieren. Mag man nun an Stelle des tierischen Funktionskreises den „Gestaltkreis“ Viktor von Weizsäckers setzen oder an

⁷ Vgl. De Ver. 10. 8.

⁸ v. Uexküll, Theoretische Biologie, 2. Aufl. 1923.

dessen Stelle mit L. Binswanger⁹ Heideggers Struktur des Daseins als In-der-Welt-sein, immer bleibt der Mensch hier in einem tierähnlichen Kreislauf eingeschlossen. Selbst Binswangers „Über-der-Welt-sein“ durch Liebe ist keine das ursprüngliche Phänomen ausdeutende Ergänzung von Heideggers In-der-Welt-sein. Auch das Über-hinaus der Liebe muß gründen im ursprünglichen Über-sich-selbst-hinaus-sein des Selbstverstehens im Wissen um das eigene Wirklichsein. So ist also nicht — wie L. Binswanger meint — in Heideggers In-der-Welt-sein als Transzendenz „das Krebsübel aller Psychologie überwunden und der Weg für die Anthropologie frei gemacht . . . , das Krebsübel nämlich der Lehre von der Subjekt-Objekt-Spaltung der „Welt“¹⁰. Denn solange Einsicht in Sein einfachhin übersehen wird bzw. selbst aufgespalten wird in die Dialektik eines sich zeitigenden Spielraums ek-statisch-horizontaler Transzendenz, wird ja an die Stelle der Subjekt-Objekt-Spaltung der Welt eine neue Spaltung des Selbstverständnisses konstruiert.

Muß denn wirklich jedes echte geistige Bemühen heute jenes „existentialistische“ Gepräge haben, daß man sich krampfhaft und fast krankhaft darum bemüht, den „logos“ des menschlichen Geistes, der ohnehin dürftig genug ist, auch noch in seinen letzten Resten auszuschalten? Wenn schon Phänomenologie in vollstem Umfang ernst genommen werden soll, dann muß sie auch Anwendung finden auf das Phänomen des Selbstverständnisses. Nun weist sich aber gerade das ständige Mitwissen um das eigene Wirklichsein in all unseren Akten der Erkenntnis und der Wahrnehmung als „anwesend“ aus. In diesem Wissen sind wir ständig bei der Welt, weil wir dadurch — ursprünglicher bei uns selbst seiend — über der Welt stehen. Im Schlafzustande, in den ersten Kinderjahren, in jeder Bewußtlosigkeit, ist die Einsicht in das eigene Wirklichsein unterbunden oder nicht objektiv durch Selbstwahrnehmung abgehoben. Das Wissen um die eigene Wirklichkeit muß also die eigene weltbezogene Leiblichkeit sich erst einigermaßen abschließend zu eigen gemacht haben. Der zum Seinsbewußtsein erwachende Geist muß sich nicht nur einen Leib als Werkzeug selbst bilden, sondern muß sich diesen Leib auch erst durch Selbstwahrnehmung als einen eigenen „erobern“. Die Gegenwart der Geistseele im ganzen Körper wird am lebendigsten dokumentiert durch die unmittelbare Selbsterfahrung des Körpers als meines eigenen in den Erfahrungen des Tastens, des Schmerzes und jeder gegenständlichen „Berührung“. Andererseits wissen wir auch, daß Störungen im Leib — als einem lebendigen Mittel der eigenen Seinserfahrung — auch Störungen der Grundorientierung im Sein selbst zur Folge haben können. Wenn ein bestimmter Teil des Körpers nicht mehr als „wirklich“ und zum eigenen Ganzen gehörig erfahren und empfunden werden kann infolge einer Organstörung, so würde das heißen, daß der geheimnisvolle Organismus des menschlichen Leibes nicht mehr voll geeignet ist, das geistige Seinsbewußtsein auch in diese gestörten Teile „einfließen“ zu lassen.

⁹ Vgl. L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* Bd. I: Zur phänomenologischen Anthropologie, Bern 1947, S. 190ff.

¹⁰ Binswanger, ebd. S. 193.

Hier beantwortet sich also die Frage, wie in unserem Erkenntnis- und Erfahrungsleben die objektive Kontrolle möglich ist, was uns dazu befähigt, mit Gewißheit zu behaupten: ich habe dieses und jenes gesehen und erfahren, ich habe wirklich und tatsächlich diesen Schmerzeindruck oder jene Lichtempfindung gehabt. Das gilt aber auch für unsere Erkenntnisse. Treffend hat Erwin Strauß darauf hingewiesen, daß der Mensch als ein fragendes Wesen von einer Unwissenheit aus zu fragen beginnt, die „keine absolute Ignoranz, kein völliger Mangel an Wissen“ sei. „... seine Unwissenheit ist qualifiziert, sie ist selbst schon eine Art Wissen. Die Verwirrung des Fragens entspringt ja seiner Entdeckung von Möglichkeiten, die entscheidbar sind. Der Frager gerät in Verwirrung, weil er die Dinge nicht einfach hinnimmt, nicht länger in direkter Aktion auf sie eingestellt ist. Im Suspendieren des unmittelbaren Kontakts, im Distanzieren von den Dingen, in der Reflexion auf sich selbst, dämmert die Fragwürdigkeit der Erscheinungen auf“¹¹. Aber was ist es, woraufhin der Fragende „den Horizont der sinnlichen Erscheinungen, des unmittelbaren Betroffenseins“¹² durchbricht? E. Strauß meint, daß es ein „Hinausgreifen“ sei, in welchem der Fragende „die Erscheinungen als Teile eines größeren Zusammenhanges“ erfasse. Schon das Kind bekundet dieses Hinausgreifen in seinem Fragen nach dem Was. Und in diesem Fragen — so führt E. Strauß weiter aus — ist das Kind ausgerichtet „auf eine allen gemeinsame, alle umfassende Welt“¹³, zu welcher das einzelne Ding gehört. Das Kind hat die eigenartige Haltung, daß es darin zu der Partei derer zu gehören scheint, „die im Universalienstreit für die Lehre der ‚universalia in rebus‘ eintreten“¹⁴. Das Kind fragt also im Befragen der Eltern auch nach dem Was der hinter allem einzelnen stehenden Gesamtordnung, von der es begreift, daß auch die Eltern ihr unterstehen, daß es sich um eine objektiv geltende Ordnung handelt. So durchbricht das Kind als fragendes Wesen den rein sinnlichen Horizont, in den das Tier eingespannt ist. Das tierische Suchen ist nicht dem menschlichen Fragen gleichzusetzen: (Tierisches) „Suchen endet im Finden, Hunger in Sättigung, um im Kreislauf von Bedürfnis und Befriedigung an den Ausgangspunkt zurückzukehren. Fragen, das mit der Antwort im Wissen endet, kehrt nicht zur Ausgangslage zurück“¹⁵. Für den Menschen als fragendes Wesen liegt also die spezifische Menschlichkeit gerade darin, daß sein Fragen nicht ein Kreislauf des reinen Sich-selbst-suchens, nicht ein sinnliches Sichzeitigen des In-der-Welt-seins, nicht ein endloser Wandel des Werdens in ewiger Wiederkunft des eigenen Ursprungs eines „Gestaltkreises“ darstellt, sondern daß es für ihn — wie E. Strauß sagt — „ein Weiterschreiten und einen Aufstieg von einem Niveau zu einem anderen“ gibt¹⁶.

Woraufhin aber ist das fragende Kind schon von vornherein ausgerichtet, daß es in allen Was-Fragen so selbstverständlich ein universale in re voraussetzt, ein seiendes Allgemeinwesen, eine umfassende Ordnung, zu welcher es mit kindlich echter Selbstverständlichkeit alle Dinge der Welt von vornherein

¹¹ Erwin Strauß, Der Mensch als ein fragendes Wesen, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 1. Jahrg. 2. Heft 1953, S. 141.

¹² Ebd. S. 141. ¹³ Ebd. S. 151. ¹⁴ Ebd. S. 150. ¹⁵ Ebd. S. 153. ¹⁶ Ebd. S. 153.

zugehörig rechnet? Was ist dieses seiende Allgemeinwesen, und wie kommt das Kind, als Urtyp des fragenden Menschen, dazu, solch ein Reales, Wirkliches im fragenden Suchen so selbstverständlich vorauszusetzen? Weil es im Selbstverständnis des eigenen Seins das allen Dingen Gemeinsame von vornherein schon erfaßt hat: das Sein. Jedoch nicht das absolute Sein, denn dann brauchte es ja nicht mehr zu fragen; auch nicht zunächst reines Möglichsein, das nur als Horizont vorausleuchtet, sondern zunächst das eigene bescheidene menschliche Sein. Weil das ursprüngliche Selbstbewußtsein im Seinsbewußtsein und als Seinsbewußtsein zur Entfaltung gelangt, setzt das fragende Kind das Wirklichsein als selbstverständlich voraus. Und alle ihm begegnenden Dinge interpretiert es zunächst als dieses bereits irgendwie verstandene, aber noch nicht durchschaute Wirklichsein, weil es von vornherein im Wissen um das eigene Wirklichsein schon bei den Dingen der Welt ist, sich selbst aber erst in der Erfahrung der eigenen Distanz als dasjenige entdecken muß, woraufhin es immer schon in seinem Fragen nach dem „Was ist das?“ ausgerichtet war. Der Mensch als stoffgebundenes Geistwesen selbst ist das universale in re, das seiende Allgemeinwesen, zu dem die Einzeldinge wesentlich gehören. Der Universalienstreit findet nur dann eine sinnvolle Beendigung, wenn das seinsbewußte Wesen Mensch in seiner stoffgebundenen Werdehaftigkeit so gesehen wird, daß Mensch und seine Welt zusammengehören. Der Mensch als werdendes Geistwesen ist auf werdehafte Selbstgestaltung hin so entworfen, daß er nie unmittelbar im Fragen schon die ganze Antwort und im ersten Suchen schon die volle Erfüllung besitzt. Erst die zu ihm gehörende Welt muß Antwort und Erfüllung „vermitteln“.

Und so verdeutlicht sich hier die Wesensstruktur des Menschen in Hinblick auf die Sinndeutung des Leibes, der Welt, der menschlichen Gemeinschaft und der Sinndeutung von Dasein überhaupt. Denn was ist bei all den Zwischenstufen das entscheidend Letzte, das gleichsam durch alle hindurch gefragt wird, das — wie E. Strauß sagt — transparent durch alle Erscheinungen hindurch als umfassende Ordnung sich schon im kindlichen Fragen anzukündigen scheint? Denn da muß ja wohl die letzte Sinngebung von Sein überhaupt erfragt sein. Die Frage nach dem letzten Sinn von Sein kann ja nur deshalb entstehen, weil zuvor schon von Sein überhaupt etwas gewußt wird. Als eine Frage jedoch kann sie nur deshalb entstehen, weil vom Sein nicht alles gewußt wird. Aber der Mensch als seinsbewußtes Wesen ist ja nicht nur ein fragendes Wesen, sondern ein Wirklichkeit ergreifendes, oder richtiger ein Wirklichkeit bejahendes, ein Wirklichkeit wollendes, ein dem Sein hingeebenes Wesen. Und dieses Hingeebenesein an das Sein findet er ebenso ursprünglich als „Ver-anlagung“ vor wie das Seinswissen. Mit anderen Worten der Mensch sieht nicht nur sein eigenes Wirklichsein ein und erfährt nicht nur sein Hingeebenesein an das Wirkliche, sondern er begreift im Vollzug der Selbsterkenntnis, daß er — wie E. Strauß es formuliert — einer Ordnung „unterworfen“ ist. Und das erfaßt er wiederum nicht nur aus der ursprünglichen Verwirrung seines Nichtwissens, sondern er begreift es unmittelbar in der Selbsterfahrung.

Im Vollzug seiner Werdehaftigkeit wird durch das fortschreitende Erkennen von Welt und Selbst aus dem passiven Hingegebenensein an die Bejahung des Seins mehr und mehr ein freies, auswählendes Ergreifen von Möglichkeiten individueller Seinsverwirklichung. Und wie im Fragen des seinsbewußten Menschen der letzte Sinnbezug des eigenen Seins hindurchleuchtet und erfragt ist, so wird im freien Sich-entscheiden für einzelne Möglichkeiten der Seinsverwirklichung auch transparent die letztmögliche Seinserfüllung. Nun bricht aber in der Erfahrung der freien Hingabe an Seinsmöglichkeiten nicht nur das Begrenztsein des für die Freiheit zur Verfügung stehenden Stoffes, den Leib und Welt darbieten, auf. Weit eingreifender und existentieller wird die Begrenzung der eigenen Freiheit begriffen; und zwar nicht nur im Vorblick auf die Möglichkeiten seiner selbst, sondern lebendiger noch im Rückblick auf das eigene Verfügtsein. Das Wissen um das eigene Verfügtsein wird dem Menschen erst unzweideutig offensichtlich in der Erfahrung der eigenen Ohnmacht. Seine schon im Kinderspiel erlebte Verfügungsmacht über die Welt wird im Vollzug des Verfügens zugleich schon als gefügte, als geschenkt, als nicht ihm allein gehörig erfahren und begriffen. In der Erfahrung der eigenen Freiheit wurzelt so die Erkenntnis des Gesetzes der Ursächlichkeit, der Urheberchaft. Was ist der jubelnde Hinweis des Kindes auf die „eigene Leistung“ anders als die beglückende Entdeckung, selbst Urheber sein zu können von „Wirkungen“? Und was ist das ungehemmte Draufgängertum und der durch die „Härte“ der Wirklichkeit provozierte Trotz des kleinen Weltenbürgers anders als die Erfahrung der eigenen Begrenztheit? Erst allmählich muß der stürmische, forschende Geist und das wilde Hingegebenensein an die Dinge durch die Härte des „Gegenstandes“ erzogen werden zu Vorsicht und freiwilligem Abstandnehmen. Ein reines Verfügenwollen über die Wirklichkeit ist nicht möglich. Es heißt: sich fügen, sich einordnen, sich hingeben an die geltende Ordnung. Hier sagt „geltende Ordnung“ nichts anderes als die seinsgemäße, dem Menschen entsprechende, ihm als Sinnziel vorentworffene Ordnung.

So ist im Vollzug der eigenen Freiheit und in der Erfahrung des eigenen Verfügtseins der entscheidende Wendepunkt für die Sinndeutung des menschlichen Daseins. Denn hier steht der Mensch vor der letzten metaphysischen „Verwirrung“, in welche er gerade durch seine tiefste Existenzbejahung eingeführt wird. Die Bejahung des eigenen Seins überkommt ihn aus innerster Urleidenschaft, aber die Erfahrung des Verfügtseins zwingt ihn vor die letzte Frage menschlicher Existenz: Wozu bin ich selbst wirklich? Die Verwirrung wird besonders dadurch gesteigert, daß der Mensch in der jubelnden Erfahrung der eigenen Freiheit zugleich seine eigene Ohnmacht mit-erfahren muß. Gewiß kann er diese selbsterfahrene Ohnmacht mißdeuten und umdeuten; er kann sich selbst täuschen und kann so die Antwort auf die letzte Frage — sei es durch Irrtum, sei es absichtlich — hintanhaltend oder gar verweigern. Eigentlich müßte er aus der Erfahrung der eigenen Freiheit und der zugleich mit-erfahrenen Begrenzung seiner Freiheit ja eine letzte Schlußfolgerung ziehen. Und er hat sie schon gezogen, bevor er sich dessen reflex bewußt wird.

Er weiß es schon im voraus, bevor er es sich klar eingesteht, daß ein Anderer da sein muß, der, ähnlich wie der kleine Mensch selbst, um sein eigenes Wirklichsein wissen muß und der zugleich in unbegrenzter Verfügungsmacht über das eigene menschliche Wirklichsein verfügt.

Diese die letzte Sinnfrage beantwortende Schlußfolgerung bekundet auf Grund des Wissens um das eigene verfügte Wirklichsein nur dieses eine und einzige: der Andere, der über mich ganz persönlich mein Wirklichsein — ohne meine Zustimmung dafür einzuholen — verfügt, muß da sein als Urheber meiner begrenzten Existenz. Gerade also die rationale Struktur des menschlichen Geistes führt aus der Selbsterkenntnis der eigenen Existenz hin vor das Geheimnis des daseienden Schöpfers und Herrn alles Seienden. Und da diese echt rationale Schlußfolgerung schon in den ersten Kindheitserfahrungen von Freiheit und Begrenztheit der Freiheit folgerichtig sich anbahnt, so ist in allem Was-Fragen des Kindes transparent schon gefragt nach dem Geheimnis des wirklich daseienden Schöpfers, auf das hin jedes zum Seinsbewußtsein verfügte Wesen ausgerichtet ist. Durch diese natürliche Erkenntnis des daseienden Schöpfers und Herrn alles Seienden wird im fragenden Menscheng Geist die Urleidenschaft zur Hingabe an das Sein „ausgelöst“. Aber die Erkenntnis des Verfügtheits verweist zugleich auf das Geheimnis des unerreichtbaren Anderssein Gottes, so daß aus der auf Ihn hinstrebenden Hingebensein nur werden kann ein sich fügendes Beugen vor der unbegreiflichen Majestät des verfügenden Schöpfers und Herrn. So wird aus dem passiven Hingebensein an das eigene Sein die unauslöschliche Leidenschaft, vor dem verfügenden Herrn alles Seienden so sein und bleiben zu können, daß dieser das eigene menschliche Sein von sich aus bejahen, anerkennen, wollen kann. In dieser Urleidenschaft zum Anerkanntsein durch den verfügenden Schöpfer ist die Regung des Gewissens verwurzelt, insofern sie anzeigt, ob die eigene freie Hingabe an den Sinn des Seins so ist, daß sie dem passiven Hingebensein entspricht, das heißt aber, ob sie in Einklang steht mit der für den Menschen geltenden Ordnung als der persönlichen Anordnung des verfügenden Schöpfers¹⁷.

Ist es nicht diese Urleidenschaft des passiven Hingebenseins an den Sinn der eigenen Existenz, die durch alle „sachliche“ Untersuchung des Geheimnisses der Realität hindurchleuchtet? Mag diese Leidenschaft auch methodisch und inhaltlich auf halbem Wege stecken bleiben oder abirren, stets bleibt es letztlich die Leidenschaft für das Sein, für das Wirkliche, die immer wieder neue Deutungsversuche aufbrechen läßt. Für Plato bleibt von vornherein die vorausgesetzte Idee des Guten führend als Inbegriff eigentlicher Wirklichkeit. An dieser wird die Schattenwirklichkeit der wahrgenommenen Welt gemessen. Der Mensch selbst ist nur der „Ort“ der wiedererkennenden Begegnung beider Wirklichkeitsbereiche, ohne daß seine eigene Wirklichkeit ausdrücklich in den Blick genommen wäre. Für Aristoteles bleibt führend die Leidenschaft für das Denken, das sich in ewiger Bewegung selbst denkt. Den

¹⁷ Vgl. Verfasser, Sein und Gewissen, IX. Kap. §§ 3—5, S. 324—347.

Zugang zu diesem Denken findet Aristoteles von der unmittelbaren Einsicht logischer Prinzipien her, jedoch mit dem Unterschied, daß nun die an diesen Prinzipien gemessene wahrgenommene Welt selbst die ursprüngliche Verwirklichung des „Idealen“ darstellt. Auch hier wird die Wirklichkeit des Menschen mit der wahrgenommenen Welt zusammen und von ihr aus interpretiert. Das ändert sich im wesentlichen auch nicht in der rein philosophischen Deutung des Menschen bei St. Thomas, obwohl die Hineinnahme des intellectus agens in den einzelnen Menschen den Ursprung der Wirklichkeits-erkenntnis eindeutig in das menschliche Bewußtsein verlegt.

Erst mit Descartes wird die subjektive Selbstgewißheit des Bewußtseins zum Maßstab alles Erkennens und jeglicher Erfahrung. Ausdrücklich wird hier Platons überirdische Idee gleichsam in den Menschen hineinverlegt bzw. die Idee des Selbstbewußtseins wird zum „Ort“ unmittelbarer und ursprünglicher Wirklichkeitserkenntnis. Allerdings bleibt zwischen der „Innen“-wirklichkeit der res cogitans und der „Außen“-welt der res extensa nur ein künstlicher Zusammenhang. Eine erneute Zuwendung zur wahrnehmbaren Wirklichkeit als der vermeintlich eigentlichen vollzieht sich im Empirismus, bis dann Kant mit einer neuen Fragestellung die bisherige Deutung der Wirklichkeitserfahrung und -erkenntnis zu einer völlig veränderten Blickrichtung wendet. Seit Kant wird das Objekt als solches erst durch objektivierende Bedingungen des Subjektes erfahren und erkannt. Zwar hat er sich durch seine „Grenzziehung“ gegenüber der übersinnlichen Wirklichkeit den Zugang zur Einsicht in das eigene Wirklichsein versperrt. Aber dennoch ist mit ihm und seiner Fragestellung die apriorische Blickrichtung vom Menschen her auf die wahrgenommenen Dinge hin eindeutig aufgezeigt. Heidegger hat diese einzigartige Tat Kants schließlich in ihrer metaphysischen Bedeutung klar erkannt, ohne sich jedoch von Kants Vorurteil frei zu machen.

Daß uns das vielumstrittene „Sein“ im Wissen um das eigene Sein begegnen soll, scheint zu selbstverständlich, zu „einfach“. Wo anders aber zeigt sich sonst noch das Phänomen des Seins so unmittelbar? Ist dann aber nicht der Mensch selbst die real existierende Universalidee, eine auf der Erde wandelnde platonische Idee, zu der die Stoffwelt als Zubehör wesenhaft gehört?