**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 20 (1960)

**Artikel:** Über philosophische Anthropologie

**Autor:** Keller, Wilhelm

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-883399

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 15.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Über philosophische Anthropologie*

*von Wilhelm Keller, Zürich*

Meine Damen und Herren,

Ich muß meine Ausführungen mit einer Entschuldigung beginnen. Als mich der Herr Vorsitzende im Laufe des Sommers um einen Beitrag zu diesem Symposion ersuchte, hat über unserer Verständigung ein kleines Mißgeschick gewaltet. Ich sagte zu in der Meinung, daß ich einiges über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Psychologie berichten sollte. Erst vor wenigen Wochen kam mir zur Kenntnis, daß Freund und Kollege Müller zu diesem Thema zu Wort kommen würde, und daß man, wie der Präsident schrieb, von mir erwarte, ich möchte «*meine* philosophische Anthropologie» darlegen; und zudem traue man mir zu, «genügend Beweglichkeit zu besitzen, um als letzter Referent zugleich schon Gedanken und Anregungen der vorhergehenden Vorträge mitzuberücksichtigen». Ich muß gestehen, daß ich mir da nach beiden Seiten überfordert vorkomme. Im zweiten Punkt, weil ich aus der ehrenwerten Stadt stamme, in der wir tagen und die mehr im Ruf der Bedächtigkeit als der Beweglichkeit steht; und im anderen Punkt, weil die bescheidenen Erfolge, mit denen ich mich, wie so viele Zeitgenossen, um Probleme mühe, die man zur philosophischen Anthropologie rechnet, durchaus nicht hinreichen, um auch nur annäherungsweise von einem irgendwie geschlossenen Bild des Menschen zu sprechen. So bleibt denn nur Fragmentarisches zu berichten. Aber auch dieses läßt sich in der gebotenen Kürze nicht so darlegen, daß dabei zur Geltung kommen könnte, was zur Geltung gebracht werden müßte. Ich werde mich darum auf eine ganz bestimmte, besondere Thematik beschränken. Es soll aber immerhin eine Thematik sein, die mir zentral scheint, und die zum mindesten einige nicht unwesentliche Ausblicke gestattet.

---

* Vortrag, gehalten am Symposion der Schweiz. Philos. Gesellschaft über «Philosophische Anthropologie» in Bern, 27./28. Februar 1960.

Im übrigen scheint es mir mit der philosophischen Anthropologie heute so zu stehen, daß wir uns, mehr als 30 Jahre nach dem Tode Max Schelers, des ersten Erneuerers ihrer Idee in unserem Jahrhundert, zwar einer großen Fülle von inzwischen erarbeiteten Beiträgen und Gesamtentwürfen erfreuen – was die Zeitgemäßheit seiner damaligen Forderung bestätigt –, daß dabei aber seine Idee einer einheitlichen Grundwissenschaft sehr in die Ferne gerückt ist. Oder genauer: sie besteht als Idee einer grundsätzlichen Lehre vom Wesen des Menschen wohl fort, spiegelt sich aber in den verschiedenen Ansätzen und Denkrichtungen in sehr disparater Weise. Das scheint mir nun freilich kein Anlaß zu einer wortreichen Klage. Ja sogar das Begehren, das dann auftreten mag, daß zum mindesten doch eine vorgängige allgemein verbindliche Definition der *Aufgabe* gesucht werden müsse, erscheint mir nicht unverfänglich. Denn daraus könnte sich ja vielmehr eine formalistische Beschränkung als eine Förderung ihrer Entfaltung ergeben. Um so notwendiger ist aber dann von seiten eines jeden aktiv Beteiligten die Erklärung und Begründung seines eigenen Leitgesichtspunktes als Ausweis über dessen Sinn und über seinen Ort innerhalb des gemeinsamen Gesprächs.

Die Uneinigkeit und Vielfältigkeit der Bemühungen, von der wir sprachen, hängt an der Eigentümlichkeit des Gegenstandes. Da ist zunächst dessen Nähe zu uns selbst. Es geht im Problem des Menschen ja um nichts Geringeres als um uns selber. Darum wird auch immer das eigene Selbstverständnis des Denkenden innig an seiner Anthropologie beteiligt sein. Und zugleich bewirkt dieser Umstand, daß der Einsatz über alle Formalismen hinaus auch immer schon inhaltlich bestimmt sein wird. Aber dazu kommt noch etwas Weiteres von höchst grundsätzlicher Bedeutung: Der Mensch ist sowohl ein Seiendes in dieser Welt und insofern Gegenstand *empirisch-wissenschaftlicher* Erfassung wie anderseits ein Wesen, das alles bloß Seiende transzendiert, indem er in wohlbestimmtem Sinne Ursprung und Zusammenhang der Gliederung und Erscheinung des Seienden ist; und eben hiermit ist er Gegenstand *philosophischer* Reflexion. Ich setze freilich sofort hinzu, daß auch die empirisch-wissenschaftliche Forschung durch die in ihren Methoden vorausgesetzten Grundsätze bereits philosophisch ist und jedenfalls in eine philosophische Thematik hineinzuführen vermag. – Ich muß mich mit diesen Andeutungen begnügen, glaube aber, daß sich von da aus die Vielgestaltigkeit

sowohl im Ansatz des Fragens wie in der thematischen Durchführung verstehen läßt, mit der die Bestrebungen vor uns stehen, die auf eine philosophische Anthropologie konvergieren.

*

Da sind einerseits die hochbedeutsamen Vorstöße, die von der empirischen Wissenschaft aus erfolgen. Ich meine als erste die *Biologie*, der ja die Besonderheit des Menschen innerhalb der Mannigfaltigkeit und des inneren Zusammenhangs der Lebensformen zu einem brennenden Problem werden muß, je mehr jene einfache lineare Ableitung, die uns die klassische Deszendenzlehre vorgaukelte, sich als trügerisch erweist. Wir sind stolz darauf, daß einer der entscheidendsten Schritte in diesem Bereich von einem Landsmann vollzogen wurde und daß wir ihn – ich meine selbstverständlich Herrn Portmann – an dieser Tagung zu den Unserigen zählen dürfen. Ich möchte an einer späteren Stelle meiner Ausführungen ganz kurz auf die eminente Bedeutung zurückkommen, die mir seine entscheidende Entdeckung gerade auch für eine Anthropologie von ausdrücklich und primär philosophischer Abzielung zu besitzen scheint.

Da ist zweitens die *Psychologie*, eine Disziplin von höchst fragwürdigem Wissenschaftscharakter. In der ältern Tradition ein Teilgebiet der Philosophie, ist sie seit 100 Jahren auch um ihre Konsolidierung als empirische Wissenschaft bemüht, spaltet sich jedoch, wie es Herr Kollege Müller trefflich darstellte, gerade hierbei in eine Vielfalt von Methoden, Schulen und Richtungen, in deren Horizont sich ihr der Mensch – mangels einer gegenständlichen Faßbarkeit seiner eigentlichen Wirklichkeit – in lauter fragmentarische Bestimmungen und äußerliche Aspekte auflöst. Diese Teilaspekte können in der Psychologie insoweit Geltung beanspruchen, als man sich dabei ihrer Äußerlichkeit und Bedingtheit im Verhältnis zur eigentlichen Wirklichkeit des Menschen bewußt ist. Das aber bedeutet, daß diese Wirklichkeit selber doch insgeheim mit im Blick sein muß.

Je mehr die psychologischen Denkweisen sich ihrer Voraussetzungen bewußt zu werden suchen, je mehr sie sich also einer kritischen Prüfung unterziehen und sich dabei jener *Wirklichkeit* des Menschen zu nähern streben, desto mehr transzendiert das psychologische Denken selbst in die Fragestellung der philosophischen Anthropologie. Der Wahrheitsgrad der Psychologie – ihre Konkretheit im Sinn

einer innern Angemessenheit an ihrem Gegenstand – bemißt sich darum auch nach der Innigkeit des Verhältnisses ihrer empirischen Aussagen zu jener grundsätzlichen Thematik. Das Kriterium liegt dann darin, wie weit diese aus jenem tieferen Horizont her begründbar sind und umgekehrt ihrerseits zum inhaltlichen Ausbau desselben, d.h. der Anthropologie, beizutragen vermögen.

Und da sind endlich die *Sozialwissenschaften.* – Auch bei uns hat in den letzten Jahrzehnten ein Brückenschlag von der Soziologie zur philosophischen Anthropologie stattgefunden. Vor allem in den Vereinigten Staaten aber nehmen die Sozialwissenschaften, indem sich ihre Zweige zu engem Zusammenschluß verbinden, geradezu den Platz einer grundsätzlichen Anthropologie ein. Es kommt da auch äußerlich – in der Zusammenarbeit von Forschergruppen – zu einer wirklichen Integrierung von psychologischem, soziologischem, kulturanthropologischem und kulturgeschichtlichem, ethnologischem, politisch-wissenschaftlichem und philosophischem Interesse. Philosophie ist hier ja ohnehin, anders als die ontologisch ausgerichtete europäisch-kontinentale Philosophie, ein Denken, das im Zeichen der pragmatischen Lebenslehre steht und die empirische Verifikation zu seinem Kriterium macht. – So wird da denn in vergleichender Sachforschung, in umfangreichen Erhebungen, in ethnologisch-kulturanthropologischer Feldforschung und unter ausgedehnter Verwendung statistischer Methoden eine Kategorienlehre des menschlichen Verhaltens gesucht. Dabei geht die axiomatische Grundeinstellung dahin, den Menschen, als das instinktenthobene Wesen, unter dem Gesichtspunkt des bewußt orientierten Handelns zu erfassen, wodurch sich die Aufgabe entscheidend auf das Ziel einer Theorie der Handlung – «a general theory of action» – konzentriert. Man denkt an Hegels Satz: «Die Reihe seiner Taten ist der Mensch.» Die Grundbegriffe einer solchen Theorie bestehen in allgemeinen Verhaltensstrukturen, die, weil es den Einzelnen zum vornherein nur in einer bestimmten Kultur und in bestimmten Gruppen gibt, in Formen der «Inter-action», der Wechselseitigkeit des Handelns, in Rollen, Rollenzuordnungen, gegenseitiger Rollenerwartung und entsprechenden Handlungsmustern (patterns) bestehen. Grundvoraussetzung ist die Zielbezogenheit des menschlichen Verhaltens, so zwar, daß dieses dabei auf seine «Orientierung» zu analysieren ist. Maßgeblich für diese Orientierung des Handelns aber sind die sozialen Normierungen, die Wertsysteme der betreffenden Kultur,

das Relationsgefüge der Gruppe und die zugehörigen Gewohnheitsbildungen, wobei auch die Sprachform (als grundlegendes Wertungs- und Auswahlprofil der betreffenden Gemeinschaft) die Erlebnis- und Zielwelt wesentlich gliedert. Der Mensch ist das vorwiegend zeichenbenützende Lebewesen: eine «Metalinguistik» und vergleichende Sprachstudien entschlüsseln die Grundrelationen seines sozial bedingten Weltkontaktes. Das Gemeinschaftswerk dieser amerikanischen Psychologen, Soziologen, Anthropologen, das mit riesigem Aufwand vorangetrieben wird, beginnt nun, freilich nur langsam, auch die Aufmerksamkeit der Anthropologie in *unserem* Sprachbereich auf sich zu siehen. Aber die Kluft, die dadurch geschaffen ist, daß auf unserer Seite der Primat auf dem philosophischen Aspekt und damit auf der ontologischen und deduktiven Denkweise liegt, läßt sich nicht ohne weiteres überbrücken. Russel hat seinerzeit das Verhältnis zwischen angloamerikanischer und deutscher Psychologie charakterisiert, indem er sagte, die eine arbeite mit Labyrinthen und riesigen Zahlenkolonnen, die andere dagegen mit viel Intuition und wenig experimentellem Geschick, und keine nehme von den Bemühungen der anderen sonderlich Notiz. Beide bedächten sich gegenseitig mit dem Kompliment, daß die Untersuchungen der anderen völlig wertlos seien.

So darf es nun gewiß auf dem Boden der Anthropologie nicht bleiben; gleichwohl meine ich, daß kein Anlaß besteht, das philosophische Fragen in seiner kritischen Reinheit von jenem empirischen Denken verunklären zu lassen oder es gar vorschnell gegen es abzutauschen, was nur bei einer hektisch anfälligen Beeindruckbarkeit durch den Geist des Positivismus einfallen kann.

Das philosophische Denken kann sich von jener empirischen Forschung höchstens mitbefruchten lassen, muß sich aber seine Offenheit für das Transempirische im Wesen des Menschen, für die Transzendenz und das Transzendentale, bewahren. Nur eine echte Bildung des Denkens kann der «Bildung» des Menschen gerecht werden. – Man hat schon versucht, das kommende Verhältnis zwischen Amerika und der alten westlichen Welt mit dem Verhältnis des Römertums zum späten Griechenland zu vergleichen. Nun, ich muß gestehen, daß ich hierin für uns nichts Unehrenwertes fände.

*

Damit aber wenden wir unseren Blick von den Bemühungen ab, die dem Wesen des Menschen über einen empirischen Zugang zustreben, und kehren uns jenem anthropologischen Denken zu, das im eigentlichen Sinn als *philosophisches* gelten kann. Auch hier finden wir jedoch keine Einheit. Zunächst begegnen uns die philosophischen Aussagen über den Menschen fragmentarisch in jener Verfächerung der traditionellen Philosophie, die wir als Erkenntnistheorie, Ontologie, Ethik usw. kennen. In der weitern Entwicklung aber konzentriert sich die anthropologische Thematik dann jedoch zu einer eigenen Disziplin. Allein selbst unter dem Namen einer ausdrücklichen philosophischen Anthropologie finden wir keine Einheit. Überblicken wir die Vielfalt ihrer Gestaltungen in der Gegenwart, dann scheinen sich umfassend zwei Grundrichtungen voneinander abzuheben. Sie lassen sich mit der Zwiefalt des ontologischen Denkens parallelisieren, was nicht verwundern kann, da ja das Aufleben der philosophischen Anthropologie in unserem Jahrhundert mit dem Aufleben des ontologischen Fragens Hand in Hand geht. Man kann sogar mit gutem Recht behaupten, diese zwei Bewegungen stellten, zum mindesten was den deutschen Sprachraum betrifft, die maßgeblichen Aufgaben der Philosophie unseres Jahrhunderts dar. (Da ist zwar auch noch die Existenzphilosophie, und sie mag den Blick sogar zunächst noch mehr auf sich ziehen. Allein auch sie wird ja da, wo sie sich wirklich zu faßlichen Aussagen verdichtet, zu einem anthropologischen Denken. Anthropologie selbst aber ist, nimmt man den Begriff im weitesten Sinn, eine ontologische Thematik.) Die Ontologie nun begegnet uns heute in jener eigentümlichen Gabelung, die dem Heideggerschen Begriff der ontisch-ontologischen Differenz entspricht, d.h. sie fragt einerseits, in Fortsetzung der traditionellen Ontologie und Metaphysik, nach dem Aufbau des Seienden, wie etwa N. Hartmann, der unter dem Namen einer Kategorialanalyse eine Systematik der ontischen Prinzipien entfaltet, oder wie neuere Naturphilosophien – und sie fragt auf der anderen Seite nach dem Wesen des Seins überhaupt, das «Sein» diesmal im verbalen Sinn verstanden wie es zumeist schon übersprungen ist, wo man von ihm zu sprechen beginnt. Dieses Fragen nennt sich fundamental-ontologisch. Und nun meinen wir also eine gleiche Differenz auch im zeitgenössischen anthropologischen Denken zu finden. Denn da zeigt sich einerseits eine Frageweise, die – sei es phänomenologisch, sei es auf dem Wege der Ontologie im ersten Verstand – nach dem «Was»

des Menschen, nach seinen deskriptiv erfaßbaren *Wesenseigentümlichkeiten* oder nach jener essentiellen Struktur oder Substanzialität fragt, aus der seine Wesenseigentümlichkeiten ableitbar werden; und hiervon hebt sich *die* Frageweise ab, die auf das schlichte *Sein* des Menschen zielt, die in ihrem Ansatz also dessen fundamentale *Seinsweise*, das «Wie» seines Seins (im verbalen Sinn) zu erfassen sucht, das in allen Manifestationen des menschlichen Daseins zum Austrag kommt und das sie alle bedingt und verständlich macht.

Nachdem Herr Kollege Häberlin uns in seinem Lebenswerk und auch heute an dieser Stelle auf großartige Weise ein anthropologisches Denken der ersteren Art vorgedacht hat, möchte ich versuchen, hier einen Ausblick auf dem andern Weg zu geben. Ich tue es mit dem vollen Bewußtsein, daß zwischen beiden keine unüberbrückbare Kluft, sondern eine Wechselbeziehung besteht – wie ich denn auch bekennen möchte, gerade dem Denken Häberlins in der speziellen Ausführung dieser anderen Betrachtungsweise viele Anregungen zu verdanken. Und ich tue es anderseits mit dem etwas weniger glücklichen Bewußtsein, in dieser knappen Stunde nicht mehr geben zu können als eine dürftige Anleuchtung der Problematik, die sich da auftut.

Ich muß auf alle weiteren Präliminarien, die das Anliegen gegen Unverständnis schützen könnten, verzichten und springe gezwungenermaßen mitten in die Sache hinein. – Als Begriff, der in der angegebenen Weise das Sein des Menschen in neuer grundsätzlicher Artung kennzeichnet, bietet sich der Begriff des *Selbstseins* an. Dieser Begriff ist nun freilich aufs höchste vorbelastet. Darum wird es – und hierauf müssen sich meine Ausführungen an dieser Stelle beschränken – nach einem Hinweis auf seine fundamental-ontologische Begründung in erster Linie darauf ankommen, ihn an den Phänomenen zu bewähren, was zugleich dreierlei bedeutet, nämlich ihn zu präzisieren, ihn gegen Einwände abzuschirmen, ihm aber auch seine sinnadäquate Begrenzung zu geben. All dem voraus ist aber schon am Anfang festzuhalten, daß der Begriff des Selbstseins zunächst nichts zu tun haben soll mit Bedeutungen, die etwa aus dem Bereich einer idealistischen Hochethik oder aus einem auf das Desiderat der Selbstbestimmung ausgelegten pädagogischen oder psychagogischen Denken her anklingen könnten. Der Begriff soll vielmehr ganz und gar unemphatisch das schlichte Sein des Menschen in allen Äußerungen seines Daseins umfassen, ist also in einem Sinn zu nehmen, der auf die alltäglichsten Akte und Zustände des Men-

schen so gut zutrifft wie auf seine höchsten Leistungen, die freilich, als die maximalen Möglichkeiten des Daseins, auch wiederum nur aus ihm allein hervorgehen können. «Selbstsein» besagt zunächst ganz einfach, daß das menschliche Dasein grundsätzlich ein andersartiges Sein ist als alles bloß sachhafte wie auch alles bloß organische Geschehen, das aus jeweils vorbestehender Konstellation oder gemäß vorgegebener Organisation verläuft, aber dabei ohne Offenheit ist und auch nie auf sich selber zurückbezogen. Es bezeichnet vielmehr ein Sein, das just als solches auf sich selbst hin in Anspruch genommen ist und seine eigene Zeitigung bildet.

*

Und nun sei dieser Begriff, so sagten wir, einer fundamentalontologischen Begründung fähig. – Man könnte bei bescheideneren Ansprüchen sich zwar auch mit dem Erweis begnügen, der als phänomenologischer allein schon in der einzigartigen Tatsache des menschlichen Bewußtseins liegt. Dieses Bewußtsein nämlich, so wäre da zu sagen, ist stets Bewußtsein von etwas. Mithin ist es ein Vorgang, der sich *auf* dieses Etwas richtet, das aber heißt zugleich sich *nach* diesem Etwas *richtet.* Ein bloß außer sich selber bedingtes Geschehen aber, das also nach schlechtweg gegebenen Bedingungen zu verlaufen hat, hätte nie diese Möglichkeit, könnte nie *sich selbst* nach etwas *richten,* worauf es gerichtet wäre. – Das menschliche Bewußtsein und damit also eine – wie sonst immer geartete, aber jedenfalls unleugbare und zentrale – Tatsache des menschlichen Seins im Ganzen ist demnach ein Geschehen, das nicht auf einer determinatio a tergo beruht! Ebensowenig aber ist es eine determinatio a fronte, denn nie erzwingt nur einfach das, *worauf* das Bewußtsein bezogen ist, auch materiell die Existenz des Bewußtseinsaktes. Dann aber gründet offenbar dessen Realisierung in ihm selbst; wie ja auch seine Gestaltung gemäß dem, worauf es sich richtet, sein eigenes Tun ist. Das aber bedeutet *Selbstvollzug* des Aktes, der erlebend ein Etwas vollzieht. So wäre in der Tat schon auf diesem Weg der Selbstseinscharakter alles irgendwie meinenden Erlebens und alles irgendwie bezielenden Verhaltens erwiesen. Aber das ist, wie man sieht, nur der Erweis der Tatsächlichkeit des Selbstseins; und niemand wird sich hiermit begnügen, wenn mehr möglich ist, wenn man nämlich auch die letztevidente Notwendigkeit dieses Sachverhalts einsehen kann.

*

Hier nun setzt die fundamental-ontologische Begründung ein, von der wir sprachen. Ich muß mich auf knappeste Linienführung beschränken: Das Selbstsein in unserem Sinne bezeichnet eine ursprüngliche *Seinsweise*. Die Möglichkeit von Seinsweisen aber gründet im Sein überhaupt. Wie aber ist dieses selbst zu bestimmen? Es ist das immer schon Vorausgesetzte, das mit Selbstverständlichkeit Übersprungene, innerhalb dessen sich aber alle Aussagen überhaupt bewegen, das sich selbst darum aller gegenständlichen Aussage entzieht, zugleich aber gerade den Grund der Möglichkeit von Aussagen überhaupt, oder weiter gefaßt, von Vermeinbarkeit schlechthin bildet. Damit aber enthält es mit Notwendigkeit auch alle Bedingungen, die zu dieser Möglichkeit gehören. Anderseits ist das «Sein» immer Sein von Seiendem und ist anders nicht möglich. Es gibt es nicht als ein Wesen für sich, denn dann wäre es vielmehr selbst ein Seiendes, das seinerseits Sein *hätte*. Eben damit aber wäre es nicht mehr das *Sein*. Das Sein ist demnach das, was das Seiende zum Seienden macht, und das ist nichts anderes als dessen «Auferstand» in sein *Daß* und sein *Da*, nichts anderes als seine Anwesenheit und Gegebenheit, kurz: die *Erscheinung* des Erscheinenden im wohlverstandenen objektiven Sinn dieses Wortes. Nun aber setzt gerade *dieser* Sinn unabdinglich ein *Dasein* voraus, dem das Gegebene in dieser seiner Anwesenheit offenbar und gegeben sein, dem das Erscheinende in seinem Daß und seinem Da erscheinen *kann;* ein Verhalten also, das für all dies offen sein muß. (Auf einem andern Weg hat uns kürzlich Heinrich Barth, wenn ich ihn recht verstand, diese selbe Grundeinsicht dargelegt.) – Ich kann *Seiendes* noch so sehr als ein «An-Sich» denken – wie es ja sein Begriff selber verlangt – und also sein Sein als Unabhängigkeit von mir voraussetzen, so ist es gerade so doch wieder von mir gemeint und gedacht. – Nur in der Dialektik dieses Verhältnisses gibt es das *Sein* von Seiendem, wo immer wir es meinen. Und so schließt das Sein schlechthin, in welchem Sinne immer wir es denken, schon die Existenz eines Verhältnisses zu ihm selbst ein, ohne das es nicht wäre, was es ist. Das Sein ist also kein in sich verschlossenes Dunkel, sondern enthält in sich das Aufgebrochensein zu sich selbst.

Aber dieses Verhältnis – selber seiend, weil ohne es ja das Sein nicht wäre – muß dann auch, wie es das Sein alles Seienden stiftet, sich selbst auf sein Sein bringen. Es ist mithin ein Seiendes inmitten von Seiendem, ist damit dessen eigenen Bedingungen mitunterstellt,

ist zugleich jedoch eigener Vollzug seines Seins, so zwar, daß es als dieser sein eigener Selbstvollzug ineins auch der transitiv-intentionale Vollzug alles dessen ist, womit es zu tun hat: des Seienden der Welt in seinem Umgang mit ihr und seiner eigenen Gegebenheit in der Begegnung mit sich selbst.

Was haben wir damit vor uns? Ein Seiendes inmitten von Seiendem, in dieses gebunden und wie dieses bestimmt, aber dennoch zugleich sein Sein selber vollziehend, mithin in bezug auf sein Sein sich selbst anheimgegeben, aber auch auf dessen Möglichkeit selber in Anspruch genommen, in eben diesem selbsteigenen Seinsvollzug aber zugleich das Seiende der Welt in seinem eigenen Sein vollziehend! Ohne Zweifel gibt es eine Wirklichkeit, die dem entspricht: es ist diejenige des *menschlichen Daseins*. Dieses ist ein Seiendes, das hinsichtlich seines Seins ihm selbst anheimgegeben ist; und die Existenz dieses dergestalt Seienden hat sich so als eine *ursprüngliche Notwendigkeit aus dem Wesen des Seins schlechthin erwiesen.*

Der eben vollzogene Gedanke ist keine spekulative Ableitung in vorkritischem Geist. Vielmehr stützt er sich ja seinerseits auf das kritische Motiv: er verrechnet just die Subjektivität alles Seinsdenkens, wobei diese «Subjektivität», als das Unumgängliche, gerade zum Pfeiler in der Dialektik des umfassenden Seinsbegriffs wird, der sich seinerseits dann als ein Urverhältnis von einander bedingenden Relaten darstellt. Es ist auch keine «Abstraktion», aus bloßen Begriffen, worin in unbezüglicher Weise die Transzendenz des menschlichen Daseins schon vorausgesetzt wäre. Vielmehr wird hier ja der Grund dieser Transzendenz selbst erst gesucht und im letzten uns Zugänglichen, dem Sein schlechthin, nachgewiesen. Außerhalb dieses Rahmens aber kann sich schlechterdings keine Erhellung oder Erklärung ansiedeln.

*

Unser vorheriger Gedankengang erbrachte den Aufweis der *Wirklichkeit* des Selbstseins. Unsere letzte Bemühung galt dem Beweis seiner *Notwendigkeit*. Je mehr sich aber so die Gewißheit verdichtet, um so dringender wird dann das Begehren, das schließlich auch noch den Erweis seiner realen *Möglichkeit* verlangt: Denn immer noch bildet es ein Rätsel, wie denn auch faktisch zustande kommen soll, was sich jetzt als das entscheidende Wesen dieses

Selbstseins herausstellte: daß in ihm unlöslich verbunden sind: seine innerweltliche Bedingtheit und sein Charakter als eigenster Selbstvollzug. Und hier nun fällt uns in glücklicher Fügung – wie ein Baustein, der genau in die Lücke paßt – eben das zu, was der Biologe uns zu berichten hat. Schon früh in der Geistesgeschichte tritt der Gedanke vom Mangelcharakter der biologischen Ausrüstung des Menschen auf, der diesen zwingt, aus naturhaften Gründen ein *künstliches* Wesen zu werden, das für seine Seinsfristung selbst zu sorgen hat, damit aber auch zur eigenen Selbstgestaltung freigegeben ist. Das konkretisierte sich am Beginn unseres Jahrhunderts in der Idee der Organprimitivismen, der Retardierung, der Foetalisierung des Menschen, erfuhr aber seine schlüssige Krönung erst in dem Theorem Portmanns von der «physiologischen Frühgeburt». Ich kann mich kurz fassen, um die eminente philosophische Bedeutung dieser Entdeckung ins Licht zu stellen. Wenn das junge Lebewesen, das bestimmt ist, ein Mensch zu werden, durch eine eigene Vorkehr der Natur bereits vor der Mitte der ihm eigentlich zustehenden intrauterinen Embryonalzeit geboren, dadurch also dem Wirkungsgesetz der rein physischen Entwicklung, durch die es in tierähnlicher Weise biologisch fixiert würde, entzogen und statt dessen – in noch völlig larvalem, höchst plastischem Zustand – in ein ganz anderes Entwicklungsfeld versetzt wird: nämlich in das der menschlich-sozialen Sphäre mit ihrer auf kommunikative Vermittlung und gegenständlichen Weltbezug begründeten mittelbaren Lebensform – dann ist offensichtlich das erste Lebensjahr der Ort, wo auf genetischem Wege just das zustande kommt, was eines der beunruhigendsten Rätsel ist: nämlich die innige Fusion, ja Integration von organischer Struktur einerseits und transzendierender, daseinsmäßiger, d.h. freiheitlich personaler Seinsweise anderseits. Denn diese letztere würde nun also durch den appellativen Einfluß der Gemeinschaft in jenem Keim erweckt und zugleich verankert zu einer Zeit, wo dieser Keim selbst erst noch seine embryonale Entwicklung vollendet; so daß sich in dieser frühen, biologisch paradoxen Entwicklungszeit das Physische des Menschen und das spezifisch Menschliche, die Potentialität seines Selbstseins, organisch verzahnen. Das alte Problem der Nahtstelle von Seele und Leib ist hier einer Lösung näher gebracht durch den Aufweis ihrer faktischen Durchdringung in der *Genese*.

So erweist sich sogar die materielle und organische Wirklichkeit

des Lebens als nicht refraktär gegen das Selbstsein des Menschen, sondern eröffnet ihm seine Möglichkeit in ihrem eigenen Schoß. Zugleich ist mit dieser letzten Wendung aber erneut unterstrichen, daß dieses Selbstsein keine absolute Freiheit, sondern Selbstsein in Gebundenheit und Bedingtheit, d.h. je und je nur «Selbstsein im Durchbruch» ist und sein kann. Eben dieser Sachverhalt aber bedeutet, daß uns alle Erscheinungen menschlichen Seins sowohl als bedingt und gebunden wie zugleich als Ausdruck seines Eigenvollzugs begegnen. Da aber das Stigma der Menschlichkeit und das Unterscheidende des Menschen gegenüber allem außer- und vormenschlichen Sein in eben diesem Charakter der Selbsthaftigkeit besteht, in welchem Grad auch immer sie aufweisbar sei, so ist *sie* allenthalben das entscheidende Konstituens menschlichen Daseins. Dabei ist jenes Sowohl-als-Auch nicht als ein Dualismus im Menschenwesen zu verstehen, wodurch es in zwei Komponenten zerrissen wäre; sondern was wir vor uns haben, ist die konkrete Wirklichkeit des Selbstseins als eines je und je *endlichen*.

In eben diesem Sinn aber bin es je in der Tat ich selbst, der da lebt, der da in seiner jeweiligen Welt existiert, einer Welt, die – aus Gründen der Gleichheit der menschlichen Natur und der kommunikativen Fundierung des Welthabens – eine gemeinsame Welt ist; und immer bin es je ich selbst, der da erkennt, strebt, will, heiter oder traurig ist, sich ängstet oder sich freut, zweifelt und verzweifelt, liebt und glaubt. Auf sich selbst hin in Anspruch genommen, wird das Dasein sich selbst zum eigenen Anliegen im Sinn je *eigentlicheren* Selbstseins, untersteht es also einem Ideal, kann es Gewissen haben, Werte erleben, Pflichten empfinden und für die Idee eines übergreifenden absoluten Selbstseins offen sein. Nur für ein Dasein, das sich in diesem Sinn als eigener Vollzug vollzieht und dem es selbst um sein Sein geht, kann es Gegebenes geben, mit dem dieses Dasein in einem Verhältnis steht, Gegebenes, das es aneignen, erkennen, beherrschen, aber auch «an sich selbst» kann *gelten* lassen. Nur dieser Seinsweise eignet Bewußtsein als Gegenstandswissen im intentionalen und als Innesein im selbstbezogenen Sinn; nur es hat Aktcharakter. Nur für es gibt es Gewesenes, Gegenwart und Zukünftiges, nur es kennt die planende Vorsorge; wie denn überhaupt alle seine Akte auf Vorwegnahme gründen und die Zeit sich in ihnen zeitigt. Nur ein solches Sein aber kann auch an sich selbst leiden, an seiner eigenen Aufgabe verzweifeln, in Konflikt geraten und alle jene ab-

wegigen Formen der Selbstrealisierung entwickeln, die wir am Menschen kennen.

*

Es wäre nun die Aufgabe einer durchgebildeten Anthropologie, die existentialen Grundformen (im Sinne von Grundsituationen) des menschlichen Daseins zu entwickeln, die sich funktional aus der Struktur dieser seiner Seinsweise ergeben. An dieser Stelle, wo es allein um die Darstellung des Grundprinzips geht, müssen wir auf alle weiteren Ausführungen in dieser Richtung verzichten. Nicht ebenso verzichten aber dürfen wir in diesem Zusammenhang auf die Auseinandersetzung mit den Einwänden, denen dieses Grundprinzip sogleich ausgesetzt scheint.

Es gibt im Dasein eine Fülle von Tatsachen, die sich diesem Prinzip nicht zu fügen, die ihm vielmehr seine Allgemeingültigkeit zu bestreiten scheinen. Allein es erweist sich dann jedesmal, daß man entweder den Begriff des daseinsmäßigen Seins – wir können dafür auch setzen «das seelische und geistige Leben» – konkret überdehnt hat, daß man z.B. mit hinzurechnet, was jeweils nur *Voraussetzung* eines erlebnismäßigen Zustandes oder Aktes ist, oder daß man anderseits den Begriff des Selbstseins überzogen hat, indem man ihn sogleich nur nach Maßgabe seiner *maximalen Möglichkeit* versteht, wie sie zum Beispiel im ausdrücklichen Entscheidungsakt vorliegt.

Ein erster Einwand wird sich darauf berufen, daß es im Dasein Grundlegendes gebe, was bloßen Geschehenscharakter habe und damit dem Selbstvollzug entzogen sei: so etwa seelische Entwicklung, Reifen, Altern, Tod – und wir fügen sogleich noch eine Reihe weiterer höchst wichtiger, aber schwer faßbarer Tatsachen an: der Einfall, die Intuition, das «schlicht vernehmende Erkennen» für das vor kurzem Hans Kunz so beredte Worte gefunden hat; weiter dann die Harmonisierung des Daseins in der lebensgeschichtlichen Integration der Person, das Wunder von Offenbarung und Begegnung, aber auch Schicksal und Heimsuchung, die sich *ohne* unser Zutun mit uns zu vollziehen scheinen. Allein man wird all dies doch nirgends abgetrennt vom Eigenverhalten und Selbsterleben des Daseins finden, was bedeutet, daß dessen Vollzugscharakter auch da noch vorausgesetzt bleibt. So sind Begnadungen, Offenbarungen, Einfälle und die Einsichten des vernehmenden Erkennens doch nur, was sie sind, indem ich selbst ihren Inhalt im entsprechenden Sinne erfasse; und

sie wären nichts, wenn nicht *ich* ihn vollzöge. So sind Schicksal und Heimsuchung das, was diese Begriffe besagen, nur, wenn ein Dasein sie erleidet und selbst den Weg geht, der ihm da gezeichnet scheint. Und welches ist denn die eigentliche Realität der seelischen Entwicklung, des Reifens, des Alterns? Sie besteht darin, daß das Dasein in eigentümlichem Wandel entsprechend veränderte Erlebnisweisen, Strebungen, Befindlichkeiten, Haltungen, Leistungen aufweist, die als solche aber immer die seinigen sind und die es je selbst vollzieht. Und gar ist die Entwicklung ja auch insofern noch ein Selbstvollzug, als der Mensch vielfach nur auf Grund der zuvor von ihm selber erreichten Möglichkeiten neue aufbaut, wie in aller fruchtbaren Erfahrung.

An zweiter Stelle wird man auf das pathische, bloß zuständliche Erleben verweisen wie z.B. Schmerz, Wohligkeit, Müdigkeit oder das Erlebnis leiblicher Frische, aber auch auf die nicht manifest leiblich bedingten seelischen Gestimmtheiten, kurz auf alles, was in uns kommt und geht und woran wir keinen aktiven Anteil zu haben scheinen. Allein man zeige uns irgendeine Erlebnislage dieser Art, die, insoweit sie eben Erlebnis, also ein wirklich existentieller und nicht bloß unbemerkter Zustand ist, dabei nicht eben von uns selbst gelebt, erlebt und durchlebt wäre. Wir selbst sind es, die da aktuell so da sind. Auch solche Zustände in all ihrer Bedingtheit sind noch unser eigener Vollzug, was sich ja insbesondere auch darin zeigt, daß sie stets sofort verblassen, wenn und soweit unser aktuales Erleben von ihnen abgezogen und von einem anderen Interesse gebannt wird.

Weiter wird man verweisen auf alles Dispositionelle wie Begabungen, Fähigkeiten, Bereitschaften, das je besondere Können, sodann die vorgeprägten Formen und festgelegten Sinnrichtungen, in denen der Einzelne sich in seinem Verhalten immer wieder bewegt. Wiederum aber ist es doch eben das jeweilige Dasein, das sich da selber im Sinne dieser Begabungen, Prägungen, vorgegebenen Bereitschaften verhält und als es selbst in ihrem Sinne reagiert und erlebt. Nicht aber *geschieht* da nur etwas durch es hindurch. Man strauchelt hier leicht über einen falschen Begriff der seelischen Wirklichkeit: seelisch wirklich ist ein Dispositionelles nicht für sich allein, abgelöst von aller Realisierung, sondern nur als eine sich manifestierende Tendenz, die im faktischen Dasein zum Austrag kommt. Da aber ist es eindeutig: *ich* erlebe und vollziehe *selbst* mein Erleben und Verhalten, das mir durch die Dispositionen gewisser-

maßen auferlegt oder gewährt oder zugespielt wird. Was immer man als seelische Fähigkeiten, Möglichkeiten, Fertigkeiten, Strukturen aufzählen kann, Dinge, die hier beileibe nicht geleugnet werden sollen, hat daseinsmäßig keine andere Realität als in seiner Erscheinung, d.h. aber, in einem jeweils entsprechenden selbsthaften Verhalten – genau so wie Naturgesetze keine besonderen Kräfte hinter dem Naturgeschehen sind, das sie regeln, sondern nur in diesem selbst zum Austrag kommen. So wenig eine bestimmte Begabung ein sachartiger Vorrat in mir ist, so wenig ist auch eine Neigung, ein Hang, ein Zwang, eine Fixierung eine Art Dämon in mir, der in der Verschwiegenheit der Seele sein Unwesen treibt, ebensowenig wie auch «Ich» und «Es», «Animus» und «Anima», «Mechanismen» und «Archetypen» Geisterwesen in irgendwelchen Stockwerken der Seele sind. Alle diese Modellvorstellungen und Hilfsbegriffe, Kennzeichen einer mangelnden Konkretheit, d.h. einer fehlenden Nähe der Psychologie zur Wirklichkeit ihres Gegenstandes, dürfen nicht hypostasiert werden. Was alledem in der Realität entspricht, ist allein die Tatsache, daß sich das Individuum in einer entsprechenden Weise verhält, erlebt und reagiert, wobei dieses Verhalten, es mag noch so gestört, gehemmt oder fehlorientiert sein, stets sein *eigenes*, zwar so bedingtes, aber doch *von ihm selbst* so vollzogenes Verhalten ist, nicht aber ein bloßes Spiel von Kräften, Faktoren, Determinanten, Mechanismen, Vektoren usw.

*

Mit den letzten Bemerkungen aber ist ein Bereich berührt, aus dem weitere und besonders intensive Widerstände gegen die hier vorgetragene Auffassung erstehen: es ist das «*Unbewußte*». Doch muß eben dieser Begriff, dem eine moderne Psychologie das Unwahrscheinlichste zumutet und der doch weithin nur ein Asylum ignorantiae ist, mit den kritischsten Vorbehalten versehen werden. Er ist nicht nur vage und unbestimmt, sondern ist ein schief angesetzter Begriff, der seine Existenz einem ebenso inadäquat bestimmten Begriff des Bewußtseins verdankt. Denn nur eine Unklarheit über die Voraussetzungen und die Struktur des bewußten Daseins nötigte zur Postulierung dieses Gegenbegriffs. Es ist schon formal ein privativer und damit «unendlicher» Begriff, der denn auch das Verschiedenste umfaßt: Vorstellungen, Erinnerungen, das Verdrängte, aber auch

Schemata des Denkens und der Weltdeutung, ebenso aber auch verborgene Dynamismen wie Triebkräfte, Neigungen, Begehrungen, dazu ferner erworbene Dispositionen wie Gewohnheiten, Hemmungen, Fixierungen, und wiederum besondere Instanzen wie das Es, das Über-Ich und Ichideal und endlich die Fülle der sog. Mechanismen der Verdrängung, Projektion, Introjektion, Kompensation, Verschiebung, Reaktionsbildung, Symbolisierung usw. Und all dies nun wird im Begriff des Unbewußten vorgestellt als seelische Wirklichkeit – Inhalte, Vorgänge und Kräfte – von grundsätzlich gleicher Seinsart wie das sog. bewußte Erleben und Verhalten, nur mit dem Unterschied, daß sich all dies im Verborgenen abspiele, dabei aber dem manifesten Dasein nicht nur unbekannt und seiner Selbstbestimmung entzogen bleibe, sondern gar umgekehrt als in der Tiefe waltender Lebensmechanismus seinerseits bestimmend sei für die Formen, Inhalte und Schicksale des manifesten Daseins als solchen. Denn es wirke sich als leitende, störende, hemmende, zwingende Realität unmittelbar oder mittelbar (d.h. mit seinen Folgen) im Kontext des selbsthaft weltoffenen Daseins aus, es habe seine Hand in ihm, ja es diktiert weithin geradezu dessen Verlauf, Ausrichtung und Geschick. Wie aber sollte angesichts eines Unbewußten von dieser Art und angesichts seiner Bestimmungsmacht noch vom Selbstsein als Grundcharakter des Daseins und als ubiquitärer Seinsweise des Menschen gesprochen werden können?

Es wird keinem besonnenen Betrachter einfallen, die *Erscheinungen* im Ganzen des Erlebens und Verhaltens, die man mit der Ansetzung eines solchen Unbewußten erklären will, zu bestreiten. Aber einer Betrachtungsweise, die kritisch daran festhält, das Dasein als die schlichte Realität zu erfassen, als die es sich selbst offenbart, und nicht eine Konstruktion an seine Stelle zu setzen, muß die Hypostasierung eines dahinter waltenden automatisch gespenstischen Geschehens als eine reine Mythologie erscheinen. Faktisch haben wir als seelische Wirklichkeit immer den Menschen vor uns, der sich auf Grund der Situation, der Art der menschlichen Natur sowie der individuellen Veranlagung und erworbenen Haltung so und so *verhält*. Zu der erworbenen Haltung und zum Ganzen der jeweiligen Reaktionsdispositionen gehören auch die lebensgeschichtlich erworbenen Komplexe, Prägungen, Hemmungen, Verschiebungen, Fixierungen, Panzerungen, die individuellen Techniken der Anpassung, des Ausweichens, der Entlastung, der Kompensation und sekundären

Selbstbehauptung und Befriedigung. Aber wie diese Typik des Verhaltens im jeweiligen Dasein nicht als ein fremdes Gebilde mechanisch zustande kam, wie vielmehr der Einzelne sie, unter den gegebenen Umständen, schon selber ausbildete, so ist es auch in der Folge stets er selbst, dieser einzelne konkrete Mensch, der sich da entsprechend verhält und in einer entsprechenden Welt lebt. Nicht aber wirkt da, durch eine bloße Tagschicht des Daseins hindurch, ein verborgenes Marionettentheater der Seele, einer Seele, die dann fälschlich als ein Schichtenbau oder als Schaubühne statt als personale Verhaltensganzheit gedacht ist.

*

Wenn dem aber so ist, dann muß offenbar an dem Begriff des Unbewußten in jener vorher umschriebenen Fassung, in der er sich als Negation des Selbstseins auszuwirken scheint, einiges unstimmig sein. In der Tat hat die moderne Psychologie allen Anlaß, diesen längst überfälligen Begriff einer Revision zu unterziehen. Das wird ihm sowohl von einem kritischen wie realitätsbezogenen Denken im anthropologischen Bereich nahegelegt. Er hat gewiß als Notbehelf zunächst gute Dienste geleistet, um den Blick auf neue Dimensionen zu eröffnen. Doch ist es an der Zeit, das mit seiner Hilfe zunächst neu Gesehene nun auch in der richtigen Weise in die grundsätzliche Struktur des menschlichen Seins einzuordnen.

Die Verwirrung, die hier zu beheben ist, beruht, wie mir scheint, auf einem geschichtlichen Vorgang, der in zwei Phasen zerfällt: die erste Phase bestand darin, daß der in der neuzeitlichen Philosophie ausgebildete, einseitig erkenntnistheoretisch gemeinte Begriff des Bewußtseins, der selbst schon eine Überspannung darstellte, auf das Ganze des Psychischen übertragen wurde, wobei dieses Psychische überdies noch elementaristisch gefaßt war; die zweite Phase beruhte in einer Gegenreaktion gegen dieses Bewußtseinstheorem unter Berufung auf die realen Phänomene des Daseins, wobei sich aber die Korrektur, statt rückwirkend den schiefen Begriff des Bewußtseins einer kritischen Reduktion zu unterwerfen, nur mit einer ebenso unkritischen Gegensetzung begnügte.

Ich schulde in Kürze den Nachweis und damit zugleich die Auflösung dieses Irrgangs: Der neuzeitliche Begriff des Bewußtseins, abkünftig vom Cartesischen Cogito (und deutsch erstmals bei Chr. Wolff auftretend) meint zunächst den intentionalen Bezug des

Erlebens, vorab des cognitiven, im weiteren Sinn aber auch des volitionalen und emotionalen, auf seinen Gegenstand. Es gibt kein Erleben ohne Erlebtes, denn wo *nichts* erlebt wird, wird ja auch nicht *erlebt*. Aber dazu gehört nun zugleich, was schon Aristoteles, die Stoa und Plotin betonen und was sich als grundsätzliche Bedingung des Gegenstand-Habens erweisen läßt, ein gleichzeitiges Innensein eben dieses Erlebens selbst. Plotin betont den nur begleitenden Charakter desselben, in der Transzendentalphilosophie wird das zur «Bedingung der transzendentalen Einheit der Apperzeption», in der neueren Phänomenologie wird es zum «impliziten Selbstwissen jedes Bewußtseinsaktes». Ich möchte die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, hierbei auf die schöne Studie Hermann Schmalenbachs über «Das Sein des Bewußtseins» (Philos. Anzeiger IV, 1930) zu verweisen.

Mit diesem Element des Inneseins aber beginnt die Problematik. Denn während Plotin es nur als begleitend, die Transzendentalphilosophie es nur als reflexive Bewußtseinseinheit, die Phänomenologie es nur als akt-immanentes Wissen um den jeweiligen Akt, nicht aber als *wissendes Erkennen* seiner Beschaffenheit auffaßt, bahnt sich daneben schon früh über den Begriff des «inneren Sinns» und der «inneren Wahrnehmung», die fälschlicherweise hiermit ineins gesetzt wird, jene Auffassung an, die wir vorher als Überspannung bezeichneten: nämlich die Auffassung, daß dieses Bewußtsein *vom* Erleben, da es ja *auch* Bewußtsein ist, gleichen Charakter habe wie das primäre, gegenstandsbezogene Bewußtsein *des* Erlebens. Das aber führt dann zu der Konsequenz, daß das Erleben wie von seinem Gegenstand, so zugleich auch von seinem eigenen Aufbau ein *voll bestimmtes* Wissen haben müsse. Das bringt über Hegel hinaus wohl Fechner am eindeutigsten zum Ausdruck. «Das Bewußtsein», so sagt er, sei «ein Sein, das weiß, wie es ist und ganz so *ist*, wie es weiß, daß es ist», sich also, wie wir schließen müssen: auch ganz so *weiß*, wie es ist. (Über die Seelenfrage, S. 199.) – In dieser Überspannung wird also dem unmittelbaren «Bewußtsein von etwas», das zugleich um sich weiß (und wäre es auch nur in Gestalt der jeweiligen Gegebenheitsqualität des gegenständlich Bewußten) schon zugeschrieben, was doch erst die ausdrückliche Reflexion vollzieht, die in Wahrheit aber ein je *eigener* (wenngleich durch die Möglichkeit des impliziten Bewußtseins fundierter) *neuer* Akt ist.

Eben dieser überspannte Begriff des Bewußtseins: volle Selbstgegenwärtigkeit inhaltlich bestimmter Erlebnisse, war es nun, der

(unter einer weiteren Einnivellierung, die wir hier übergehen können) auf das Psychische überhaupt übertragen wurde, als man den Begriff des Bewußtseins zu dessen definitorischer Grundbestimmung erhob.

Es ist kein Wunder, daß die Analyse des konkreten menschlichen Verhaltens dann aber am inneren Aufbau desselben in seinen Fundamenten und einzelnen Teilfaktoren *diese* Art von Bewußtheit nicht vorfinden konnte. Und doch mußten auch diese, da man ja nach wie vor elementaristisch dachte, im vollen Sinn seelische Wirklichkeit sein. So ergab sich wie zwangsläufig der Begriff des unbewußten Psychischen, also jener Widerspruch einer Unterdoppelung des realen Erlebens und Verhaltens durch einen Bereich von Inhalten und Funktionen, die, obwohl es-haft und subjektfremd, doch im gleichen Sinn seelisch genannt wurden wie das eigenste Selbstverhalten.

Stellen wir aber demgegenüber die ursprünglichen Verhältnisse wieder in ihr Recht ein, dann bezeichnet der Begriff des Bewußtseins die Ausrichtung, die dem konkreten faktischen Dasein in seinem jeweils sinnhaften ganzheitlichen Erleben und Verhalten eigentümlich ist und worin es immer ein Zutunhaben mit Welt, mit sich selbst und mit anderem Dasein ist und dabei – als Selbstverhalten – stets ein implizites Wissen um sich selber, nicht aber eine volle Offenbarkeit und Selbstgegenwärtigkeit seiner gesamten Fundierung, Bedingtheit und inneren Struktur umfaßt. Vielmehr gehört es gerade zum Wesen des Bewußtseins – in dem Sinn, in dem es Kennzeichen des Selbstseins ist –, daß dabei die mikropsychischen Bedingungen, die nur die jeweils von ihm selbst übergriffenen *Voraussetzungen* seines eigenen Gestaltungs- und Sinnvollzuges sind, nicht auch gegenwärtig sein müssen, da sie ja nicht auch zuvor schon im Sinn von Selbstsein bestimmt sind.

Das beeinträchtigt nicht den Bewußtseinscharakter des jeweiligen darauf aufbauenden aktualen Verhaltens. Es wird denn ja auch niemandem beifallen, von einem Denkakt oder Entscheidungsakt, dem wir unbestritten Bewußtheit zusprechen, zu verlangen, er müßte dabei zugleich wissen, wie er es anstelle, zu denken oder zu wollen und was hierbei in all seinen Grundlagen (zutiefst gar im organischen Substrat) mitgeschehe. Daß diese Voraussetzungen und fundierenden Bezüge dem Bewußtsein entzogen sind, beeinträchtigt nicht das Selbstsein als Seinsweise im Ganzen. Es bestätigt vielmehr, was wir ja schon grundsätzlich über dessen Wesen feststellten: daß

es je und je nur Selbstsein in Gebundenheit, Selbstsein im Durchbruch und im Überstieg sein könne.

Gestatten Sie mir, das zuletzt Gesagte noch mit einigen konkreten Hinweisen zu verdeutlichen:

Da ist ein Mensch infolge von Versagungen, von Liebesverlust und anderer Enttäuschungen in der frühen Kindheit in eine Verhaltensweise geraten, derzufolge er fortan in seinen eigentätigen Beziehungen zur Welt und Mitwelt allenthalten gierig auf den Gewinn eigener Anerkennung und Geltung ausgerichtet ist. Da sehen wir einen anderen, der durch eine frühe Überrumpelung eine Bereitschaft zu ängstlichen Reaktionen erworben hat, die ihn nun im Gefüge seines alltäglichen bewußten Daseins alles Neue mit Angstanfällen beantworten läßt. Da ist ein Dritter durch eine akute oder chronische Unterdrückung seiner normalen Expansivität oder durch Versagung legitimer Ansprüche in eine Haltung des Mißtrauens oder in eine Bereitschaft zu vorschnellen Trotzreaktionen geraten, die dazu führt, daß er sich dann stetsfort als «Enfant terrible» oder als Provokateur verhält, oder da ist schließlich in wieder einem Anderen durch frühe Haßgefühle gegen den Vater, mit denen er als Knabe nicht fertig wurde und die ihn in Schuldgefühle drängten, eine Tendenz zur Selbstbestrafung erwachsen; und jetzt, im späteren Leben, verhält er sich in entscheidenden Situationen und bei wichtigen Aufgaben immer wieder in einer Weise, die ihn scheitern läßt: er bestraft sich selbst. Und nun sehen wir erstens, daß alle diese habituell gewordenen Verhaltensschemata und Reaktionsbereitschaften schon als solche in einem eigenen Verhalten erworben und ausgebildet wurden. Das Erlebnis der früheren Situation, die Tatsache, daß sie so verletzend oder enttäuschend empfunden wurde, war schon ein eigenes Erleben dieses Individuums: es *selbst* empfand und verstand das traumatische Vorkommnis oder die soziale Dauersituation so, und es selbst beantwortete sie mit jener Gegenreaktion, die die *seine* war und in der es ihm also um es selbst ging. Und zweitens reagiert dieser Mensch nun auch im weitern Leben wiederum stets *als er selbst*, wenngleich nun in der so vorbedingten Form. Er ist es *selbst*, der immerfort diese gleiche Haltung einnimmt. Wenn die Prägung zu festgelegten Dispositionen wurden und der Mensch nun wie zwangsläufig in ihrem Sinn reagiert, dann wirken diese Fixierungen gewiß ungewollt. Sie sind *Voraussetzungen* des Verhaltens; sie sind maßgeblich dafür, wie das Indivi-

duum *jetzt* seine Welt erlebt, sein Dasein versteht, seine Situation bewältigt; sie selber sind dabei bezüglich ihrer Herkunft und in ihrer Wirkweise nicht «bewußt». Dennoch ist das aktuale Verhalten, das Erleben und Handeln, das da nun in ihrem Sinne erfolgt, ein selbsthaft vollzogenes eigenes Sein des betreffenden Daseins. Seine jetzigen Erlebnisse und Handlungen sind *seine* Akte, von ihm selbst in diesen ihm gemäßen Formen und mit den entsprechenden aktual bewußten Inhalten vollzogen. Nicht aber wirken jene Formen und Schemata als eigene Kräfte und Zentren in einem Sinn, in dem sie das Selbstsein dieses Menschen durchkreuzen oder gar außer Kraft setzen würden.

Damit aber schließt sich der Kreis unserer Darlegungen, und ich komme zum Schluß. Auch das sog. Unbewußte – von der Sinnwidrigkeit des Begriffs, die wir nachwiesen, ganz abgesehen – vermag sowenig wie alle anderen Einwände es vermochten das Selbstsein als Grundweise des menschlichen Daseins zu entthronen und zu entkräften.

Je tragfähiger sich so aber der Begriff des Selbstseins erweist, desto mehr wird er zur Aufgabe. Denn er ist doch vorerst nur eine Anweisung. Er muß in der *Ausführung* einer philosophischen Anthropologie nach zwei Seiten entfaltet werden:

Auf der einen Seite ist zu zeigen, wie sich aus ihm, was wir schon früher erwähnten, die Grundsituationen und die fundamentalen Interessen des menschlichen Daseins verständlich ergeben, wie die Grundfunktionen dieses Daseins aus seinem Zentrum entspringen und welches von daher deren eigene Struktur und Bedeutung ist, aber auch, wie diese maßgebliche Seinsform schon alle Teile und Schichten des menschlichen Daseins auf sich hin bestimmt.

Die andere Entfaltung aber betrifft das Rätsel der inneren, geschehensmäßigen Mikrostruktur dieses Selbstseins selber, also das, was alle deskriptive Psychologie immer schon voraussetzt. Es ist die *Geschehensform* des Seelischen als Seelischen. Sie wird unter diesem Begriff nun gerade erst noch zum eigentlichen Problem. Was geschieht eigentlich und faktisch, wo sich Selbstsein «ereignet»? Es ist eine grundlegende Weise des Seins. Sie ist aus letzten Gründen notwendig und ist in der Realität selbst als möglich erwiesen. Aber was geht dabei eigentlich *vor*, wie *geschieht* sie selber? Mir scheint, daß wir damit, am Ende unserer vier Vorträge, auf das Problem zurückkommen, das schon am Anfang von Herrn Portmann als die große, faszinierende und beklemmende Aufgabe dargelegt wurde.