

Was ist wirklich?

Autor(en): **Huber, Gerhard**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **25 (1965)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883369>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Was ist wirklich?*

von Gerhard Huber

I.

1. Die metaphysische Problematik

Was ist wirklich? Diese Frage bildet die *Kernfrage* der Metaphysik; in ihr verdichtet sich gleichsam die metaphysische Problematik als solche. Nach dem Sein fragen, wie es die Metaphysik tut, kann ich nämlich nur, wenn mir etwas als wirklich gegenwärtig ist. Die Wirklichkeit ist daher nicht nur irgendeine der mannigfaltigen Weisen des Seins, sondern sie ist dessen primäre, grundlegende Weise. Wirklichkeit ist das Sein selbst. Nur wenn sie vorausgesetzt wird, kann z. B. das Nichtsein oder die Möglichkeit als eine Weise des Seins gedacht werden.

Die Frage nach dem Sein ist also in ihrem Kern Frage nach der Wirklichkeit. *Was ist wirklich?*

Diese Frage hat zwei grundlegende Bedeutungen. Einerseits fragt sie nach dem *Seienden*, das als *wirklich* soll gelten können: «Welches Seiende ist das Wirkliche?» Andererseits fragt sie nach dem *Sein*, das die *Wirklichkeit* dieses Seienden ausmacht: «Was ist Wirklichkeit?» Diese Doppeldeutigkeit zeigt sich schon in der Metaphysik des Aristoteles. $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$; Was ist das Sein? Was ist das Seiende als solches? – damit fragt Aristoteles auf der einen Seite nach den fundamentalen Charakteren, die das Sein des Seienden konstituieren. Auf der andern Seite ist damit aber auch schon nach demjenigen Seienden gefragt, das diese konstitutiven Seinscharaktere am reinsten und vollkommensten an sich trägt. Die metaphysische Frage zielt bei Aristoteles zugleich auf das Sein des Seienden und auf das Sein als Seiendes. Deshalb Aristoteles in seiner Metaphysik die Ontologie und die Theologie zu einer einheitlichen philosophischen Disziplin zusammenschließen vermochte.

* Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft Bern am 20. November 1965.

2. Der Nihilismus

Noch heute stellen wir die metaphysische Kernfrage: «Was ist wirklich?» Das heißt: «Was ist das Wirkliche?» und: «Was ist Wirklichkeit?» Aber die Weise, wie *wir heute* diese Frage stellen, ist wesentlich verschieden von der des Aristoteles und der ganzen, älteren und neueren Tradition, die von ihm ausgeht. Wenn wir heute diese Frage stellen, so liegt ihr eine wurzelhafte *Erschütterung* unseres *Wirklichkeitsbewußtseins* zugrunde. Wir verfügen nicht mehr über jene selbstverständliche Wirklichkeitsgewißheit, von der die philosophische Reflexion der Griechen ausgehen konnte und die in anderer Weise auch noch dem Denken eines Descartes eigen ist – trotz seines methodischen Zweifels. Denn dieser Zweifel, gerade weil er methodischen Charakter hat, ist nicht ein radikaler, metaphysischer Zweifel, sondern vielmehr ein Kunstgriff des reflektierenden Verfahrens, dazu bestimmt, das unerschütterliche Fundament der absoluten Gewißheit bloßzulegen, das Descartes längst im Cogito gefunden hat.

Ich übertreibe wohl kaum, wenn ich sage, daß unsere Weise, das Wirkliche in Frage zu stellen, ihren Ursprung in einer wurzelhaften Erschütterung unseres Wirklichkeitsbewußtseins hat. Wenn wir die Frage stellen: «Was ist wirklich?», so bedeutet das für uns auch: «Gibt es überhaupt etwas Wirkliches? – etwas, das der Infragestellung standhält?» Gibt es etwas Wirkliches, das der *radikalen Infragestellung* standhält? Die Radikalität der Infragestellung entspringt daraus, daß wir uns mit der Möglichkeit des Nichts konfrontiert sehen, das die absolute Negation aller Wirklichkeit und alles Sinnes wäre.

Wir haben uns hier Nietzsches zu erinnern. *Nietzsche* – wie es auch immer mit seiner positiven Philosophie des Übermenschen und des Willens zur Macht bestellt sein mag – Nietzsche ist sicher ein Ereignis, das in der Geschichte der Metaphysik epochale Bedeutung hat: das Ereignis des *philosophischen Nihilismus*. Mit Nietzsche ist der Nihilismus zu einer ernsthaften philosophischen Möglichkeit geworden: Möglichkeit, der gemäß es nichts gibt, was der philosophischen Infragestellung standhält – Möglichkeit, deren Verwirklichung bedeuten würde, daß der Mensch im Nichts versinkt. «Nichts ist wirklich.» Im Bezug auf diese Möglichkeit, deren Realisierung ernstlich möglich geworden ist, gewinnt die metaphysische Frage ihre ganze Schärfe, ihr existentielles Gewicht. «Gibt es etwas, das wirklich ist?» – das ist nicht mehr nur eine noch so tiefsinnige spekulative Frage, diese Frage

ist jetzt gestellt in der Unruhe der Existenz vor dem Nichts. Und auf diese Frage kann nur eine Antwort genügen, die die Kraft hat, die Möglichkeit des Nihilismus einzuholen und zu überholen, indem sie eine eigentliche, unüberholbare Wirklichkeit sichtbar macht, die der metaphysischen Unruhe des Menschen vor dem Nichts Genüge tut.

3. Kritische Reflexion

Vielleicht wird man heute in dieser Lage zuerst den Nachweis verlangen, daß Metaphysik überhaupt möglich sei, bevor man bereit ist, sich auf die metaphysische Fragestellung selbst einzulassen. Die *Möglichkeit der Metaphysik* ist mehr als einmal bestritten worden – zunächst durch den Positivismus und den Kritizismus mit unterschiedlicher Begründung; heute vollzieht neben den Ausläufern dieser Bewegung die antimetaphysische Seinsmythologie eine ähnliche Bestreitung. Ich möchte hier auf das Einzelne dieser Diskussion nicht eintreten, sondern lediglich eine These formulieren: Weder Kant noch sonst jemand, sei er Positivist oder «Seinsdenker», hat die Möglichkeit der Metaphysik im vorkantischen Sinn gültig widerlegt.

Indessen liegt ein wesentliches Ergebnis dieser Auseinandersetzungen um die Möglichkeit der Metaphysik in der Einsicht, daß metaphysisches Denken *kritisch* sein muß. Darunter verstehe ich, daß das metaphysische Denken stets begleitet sein muß von der Reflexion auf seine Möglichkeit. Diese kritische Reflexion scheint mir ein unentbehrliches Moment des metaphysischen Denkens zu sein. Man kann dasselbe in anderer Weise so formulieren: die erkenntnisphilosophische Problematik ist unlösbar mit der metaphysischen verknüpft; beide lassen sich im Grunde nur zusammen erörtern, denn sie bilden zwei Dimensionen ein und desselben Problems. Auf die Frage: «Was ist wirklich?» kann eine Antwort nur im Horizont der andern Frage gefunden werden: «Wie läßt sich das Wirkliche erkennen?» – oder einfacher ausgedrückt: «Wo findet man einen Zugang zur Wirklichkeit?» –

Ich *fasse* diese einleitenden Bemerkungen kurz *zusammen*. Das Problem der Wirklichkeit steht im Zentrum der Metaphysik. Für uns stellt sich die Kernfrage: «Was ist wirklich?» nicht nur im Sinn der traditionellen Metaphysik als einer theoretischen Seinsspekulation, sondern auch und vor allem auf dem Hintergrund einer radikalen Erschütterung unseres Wirklichkeitsbewußtseins, derzufolge der Nihi-

lismus eine ernsthafte philosophische Möglichkeit und sogar eine geschichtliche Realität von wenigstens partieller Bedeutung geworden ist. «Gibt es überhaupt etwas, das wirklich ist und das der radikalen Infragestellung standhält?» – das ist die metaphysische Kernfrage in ihrer existentiellen Schärfe. Diese existentiell verschärfte metaphysische Frage muß in einer kritischen Haltung philosophisch entfaltet werden, d. h. die Entfaltung der Frage muß begleitet sein von der ständigen Reflexion auf die Möglichkeit und die Weise des Erkennens desjenigen Wirklichen, das der radikalen Infragestellung standhält.

II.

4. *Gegenwärtigkeit*

Treten wir nun auf unser Problem selbst ein, das Problem der Wirklichkeit. Auf welche Weise sollen wir es angehen? Die Art, wie man eine philosophische Frage stellt, ist nicht gleichgültig für ihre schließliche Beantwortung; sie wird im Gegenteil diese Antwort wenigstens partiell bestimmen. Wir stellen die Frage nach dem Wirklichen in einer Haltung kritischer Reflexion auf den Sinn der metaphysischen Kernfrage. Wo können wir zum Wirklichen einen *Zugang* finden, der nicht ein beliebiger, sondern ein genuin ursprünglicher ist? Wovon können wir ausgehen?

Spinoza hat zum Ausgangspunkt seiner Ausarbeitung der Metaphysik die Definition des unendlichen Seins, d. h. die Definition Gottes, genommen. Wenn wir dem, was ich über die radikale Infragestellung gesagt habe, Rechnung tragen wollen – daß nämlich die metaphysische Frage für uns auf dem Hintergrund der ernsthaften Möglichkeit des Nihilismus gestellt sei –, dann kann der Ausgangspunkt Spinozas offensichtlich nicht auch der unsere sein. Das unendliche Sein ist für uns ein allzu mittelbarer Begriff, und es bleibt mindestens zweifelhaft, ob wir in der Lage sein werden, den Schritt vom Begriff zur Wirklichkeit des unendlichen Seins zu vollziehen. Unser Ausgangspunkt muß sehr viel näher bei der unmittelbaren Erfahrung liegen, er muß das auf die *unmittelbarste Weise Gegebene* sein, das wenn möglich nahezu alle anerkennen.

Was ist das auf die unmittelbarste Weise Gegebene, von dem wir ausgehen können und ausgehen müssen? Es kann weder Gott, das unendliche Sein des Spinoza, noch auch das Ich des Descartes als das

Endliche in seiner Endlichkeit sein. In gewisser Weise allerdings liegt unser Ausgangspunkt näher bei Descartes als bei Spinoza; denn wir müssen in gewisser Weise mit dem Menschen beginnen. Aber der Mensch soll für uns nicht das kartesische Subjekt sein, das gegenüber der Welt isolierte oder doch isolierbare Ich, sondern der Mensch in dem, was sich als seine unmittelbare und vorreflexive Wirklichkeit anbietet, d. h. der *Mensch in seiner Beziehung zur Welt*, sein «In-der-Welt-sein». Das ist der Ausgangspunkt für die Entfaltung der Frage nach dem Wirklichen.

In der Tat, wohin auch immer ich meinen Blick wende – sei es der Blick, der mein unmittelbares In-der-Welt-sein belebt, sei es der reflexive Blick, der mein In-der-Welt-sein begleitet und reflektierend erfaßt – immer begegnet mir etwas im Zusammenhang der Welt, und wäre es ich selbst. Auch das Ich ist etwas, das inmitten der Welt da ist. Nehmen wir als Beispiel, was eben jetzt geschieht, da ich im Begriff bin, diesen Vortrag zu halten. Da ist das Publikum, das mir zuhört. Da bin für meine Zuhörer ich selbst, der Vortragende, der eben spricht. Jeder von uns ist da als ein Ich inmitten der Welt, dem diese Welt gegenwärtig ist und der als Ich sich selbst mitten in der Welt gegenwärtig ist. Darin besteht das ursprüngliche Phänomen, das Unmittelbare, von dem wir auszugehen haben. Ich bezeichne die fundamentale Struktur dieser unmittelbaren und ursprünglichen Gegebenheit mit dem Terminus «*Gegenwärtigkeit*». Etwas ist gegenwärtig für jemanden, sei es die Totalität der Welt, die mir gegenwärtig ist, sei es ein besonderes Ding (dieser Mensch, jener Baum), das mir im Zusammenhang der Welt, innerhalb ihres Horizontes gegenwärtig ist. In jedem Augenblick meines bewußten Daseins erlebe ich die Welt als die mir gegenwärtige strukturierte Totalität, deren Mittelpunkt in gewisser Weise ich selbst bin. Diese phänomenologische Struktur der Beziehung zwischen Welt und Mensch, die *Gegenwärtigkeit von etwas für einen*, bildet unsern Ausgangspunkt. Hier muß die Frage nach dem Wirklichen gestellt werden.

5. Existenz

Gegenwärtigkeit von... (etwas) für... (einen) – ist dies schon die Wirklichkeit? ist dies schon das Wirkliche? Zunächst handelt es sich um nichts anderes als um einen Versuch, in möglichst unvoreingenommener Weise das *Phänomen des Erkennens* zu beschreiben. Wo

ich erkenne, wo ein Erkenntnisakt sich verwirklicht, ist mir, einem Ich, etwas gegenwärtig. Ich sehe einen Baum vor dem Fenster: dieser Baum ist mir gegenwärtig. Die Gegenwärtigkeit von... für... macht die Struktur des Erkennens aus, wenn man sie unmittelbar zu erfassen versucht, ohne Entstellung (soweit dies möglich ist) durch erkenntnistheoretische Vorurteile, wie beispielsweise das Vorurteil des reinen Bewußtseins, das in sich verschlossen wäre und den autonomen Bereich der Subjektivität bilden soll.

Aber sogleich stellt sich die Frage nach der *Wirklichkeit*. Welches Verhältnis besteht zwischen der strukturierten Gegenwärtigkeit der Welt (als Gegenwärtigkeit von... für...) und der Wirklichkeit? Für die Antwort auf diese Frage hängt alles davon ab, was man unter «Wirklichkeit» versteht. Wenn ich mit «Wirklichkeit» nichts anderes meine als das einfache Da-sein des Baumes in der Erfahrung, die ich eben jetzt von ihm habe, während ich davon rede, dann sind «Gegenwärtigkeit» und «Wirklichkeit» ein und dasselbe, und man müßte dann sagen: alles, was mir in irgendeinem Augenblick meiner Erfahrung gegenwärtig ist, das ist auch wirklich. Der geträumte Baum wäre in derselben Weise wirklich wie der Baum, den ich im Wachen sehe; denn erst nachdem ich aufgewacht bin, stelle ich fest, daß ich von einem Baum geträumt habe und daß es sich also nur um seine geträumte Gegenwärtigkeit handelte. Daraus ergibt sich offenbar, daß die bloße Gegenwärtigkeit von etwas für einen noch nicht Wirklichkeit ist. Wirklichkeit ist ontologisch mehr als nur das erkenntnismäßige Gegenwärtighaben von etwas. Worin aber besteht dies ontologische Mehr gegenüber der Gegenwärtigkeit von... für...?

Der Baum ist wirklich, wenn er da ist, nicht nur solange ich ihn als gegenwärtig erfasse, sondern auch unabhängig von seiner Gegenwärtigkeit für mich. Wirklichkeit bedeutet zunächst das Da-sein eines Dinges unabhängig von seiner Gegenwärtigkeit für mich. Der geträumte Baum ist da nur für mich, und er ist nur dem träumenden Ich gegenwärtig. Für ein anderes Ich (und schon für mich, wenn ich aufgewacht bin) ist er nicht da. Der Baum ist wirklich nur in dem Maße, in dem er da ist auch außerhalb seines Gegenwärtigseins für mich. In eben diesem Maße existiert der Baum. Das Da-sein des Dinges außerhalb seiner Gegenwärtigkeit für... nennen wir *Existenz*. Diese Existenz zeigt sich in der Gegenwärtigkeit als ihr vorgängig. Weil der Baum da ist, weil er existiert, kann er mir gegenwärtig sein und ist er mir tatsächlich so gegenwärtig. Wir erfassen dergestalt die

primäre ontologische Bestimmtheit der Wirklichkeit: sie besteht in nichts anderem als in der Existenz, sofern diese der Gegenwärtigkeit des Dinges *vorgängig* ist und sofern sie sich in der Gegenwärtigkeit als ihr vorgängig manifestiert. Wirklichkeit ist zunächst die Existenz von etwas, insofern sie sich in der Gegenwärtigkeit von etwas als ihr vorgängig ausweist.

Auf die erkenntnisphilosophische Frage, wie wir dieser vorgängigen Existenz gewiß sein können, möchte ich hier nicht eintreten. Es mag genügen, daß wir am Phänomen selbst die primäre Bedeutung von Wirklichkeit erfassen.

6. *Wesen*

Die Wirklichkeit entspricht also zunächst der der Gegenwärtigkeit vorgängigen Existenz sei es der Welt als ganzer, sei es im besondern eines Dinges in der Welt. Kann diese Auslegung der Wirklichkeit durch die vorgängige Existenz genügen? Gewiß nicht. Zwar ist die vorgängige Existenz ein notwendiges Moment jeglicher Wirklichkeit; aber sie erschöpft nicht die volle Bedeutung dessen, was wir unter dem «Wirklichen» verstehen. Wirklichkeit ist ein ontologisches Mehr nicht nur gegenüber der Gegenwärtigkeit, sondern auch gegenüber der vorgängigen Existenz. Der Baum ist wirklich, nicht nur insofern er existiert, sondern auch insofern er ein Baum ist. Hinsichtlich der Existenz scheinen die Dinge nicht voneinander verschieden zu sein. Existenz ist eine ontologisch nivellierende Kategorie. Alles, was existiert, ist als Existierendes gleicherweise, handle es sich um ein Sandkorn im Meer, um den Dichter Hölderlin oder um Gott (wenn er existiert). Jedoch die Wirklichkeit eines Sandkorns, die Hölderlins und die Gottes sind verschiedene Wirklichkeiten: Wirklichkeit des Minerals, Wirklichkeit des Menschen und Wirklichkeit dessen, was über dem Menschen ist. Das besagt: die Bedeutung der Wirklichkeit erschöpft sich nicht in der Existenz: sie ist *bestimmt* auch durch das, *was* das Existierende ist: Mineral, Lebewesen, göttliches Sein. Wirklichkeit ist nicht identisch mit dem *Daß* der Existenz, sie umfaßt auch das *Was* dessen, was ist. Das *Wesen* gehört zur Wirklichkeit, ebenso wie die Existenz. Die Wirklichkeit eines Menschen ist von der eines Minerals verschieden, weil sie sich durch ihr Wesen davon unterscheidet.

Es ergibt sich also, daß man mindestens zwei konstituierende Elemente der Wirklichkeit zu unterscheiden hat: Existenz und Wesen.

Wirklich ist, was mir in der Welt gegenwärtig ist als diesem Ereignis der Gegenwärtigkeit vorgängig existierend und als determiniert durch eine bestimmte Wesenheit. Die Wirklichkeit ist die Einheit dieser beiden ontologischen Momente: die gegenwärtige *Einheit des Wesens und der Existenz* (des Was und des Daß).

III.

7. *Einheit von Wesen und Existenz*

Unsere Analyse der Wirklichkeit führt zu keinem aufregenden Ergebnis, sondern vielmehr zu einer Bestätigung der überlieferten Unterscheidung von Wesen und Existenz. Wirklichkeit konstituiert sich auf dem Grund dieser beiden fundamentalen ontologischen Momente. Und wir können *Hegel* als Zeugen zitieren: «Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz» (Enzykl. § 142). Dies ist kein zufälliges Zusammentreffen, denn die Formel Hegels beansprucht, das gültige Resultat der metaphysischen Überlieferung des Abendlandes zu formulieren. Wir brauchen uns nicht darum zu kümmern, ob die Formel Hegels genau die Bedeutung hat, die sich aus unserer Analyse des Sachverhaltes ergibt. Und wir brauchen uns vor allem nicht um die Originalität unserer Analyse zu kümmern. Wichtig ist die Bedeutung dessen, was ich zu sagen versuche, und seine Wahrheit. Wir müssen uns nun ein wenig in die Bedeutung des Gesagten vertiefen und seine Wahrheit sicherstellen.

Heute wird wohl niemand bestreiten, daß die *Existenz* ein unumgängliches Moment der Wirklichkeit ist. Indessen haben wir uns daran zu erinnern, daß sich diese philosophische These keineswegs von selbst versteht. Sie bildet eine Erwerbung der mittelalterlichen, im besonderen der arabischen Philosophie, die dem griechischen Denken fremd geblieben ist. Die Existenz ist von einem Denken entdeckt worden, das sich in einer vom Schöpfungsglauben durchdrungenen Umwelt entfalten konnte. Eben von daher hat die Existenz den Charakter der kontingenten Faktizität. Die Welt könnte auch nicht sein, aber tatsächlich ist sie, weil Gott sie geschaffen hat: die Welt existiert. Existenz ist dieser *kontingente* Charakter des Wirklichen, die Faktizität dessen, was tatsächlich ist. Von daher hat die kontingente Faktizität die Bedeutung eines Signums der Wirklichkeit.

In der Folge wurde diese Auffassung der Existenz in die Dimensionen von *Raum* und *Zeit* hinein entfaltet. Die kontingente Wirklichkeit der Dinge ist raumzeitliche Wirklichkeit. Und in der neuzeitlichen Philosophie besteht eine deutliche Tendenz, nur das als wirklich anzuerkennen, was im Raum und in der Zeit existiert. Diese Tendenz kommt nicht nur im neuzeitlichen Materialismus zur Geltung, sondern auch in so hochgradig spekulativen Konzeptionen wie denjenigen Spinozas, für den die Ausdehnung, d. h. die räumliche Unendlichkeit, ein Attribut der substantiellen Wirklichkeit Gottes ist, und Hegels, für den die geschichtliche Zeit die Dimension der Verwirklichung des absoluten Geistes ist. Ohne raumzeitliche Existenz gibt es, wie es scheint, keine Wirklichkeit.

Eben darum muß man heute vermehrt den entgegengesetzten Aspekt der Wirklichkeitsauffassung, die ich skizziert habe, unterstreichen. Die Wirklichkeit erschöpft sich nicht in der raumzeitlichen Existenz, sondern schließt gleicherweise als ein ontologisch irreduzibles konstitutives Moment in sich, was wir das *Wesen* nennen. Wesen ist das Was eines Dinges, wodurch es ist, was es ist. Nehmen wir als Beispiel ein Kunstwerk, etwa die Statue des Apollon aus dem Westgiebel des Zeustempels von Olympia. Ihre Wirklichkeit hängt nicht nur an der raumzeitlichen Existenz des Marmors, aus dem sie gebildet ist, sondern vor allem an der Gestalt mit ihrem Wesensinhalt, der die Statue als das Bild des Gottes oder als den Gott selber erscheinen läßt. Was ist dieses Wesen? Gewiß nicht das nur, was man durch eine begriffliche Definition der mythologischen Funktion des Apollon umschreiben könnte. Es ist vielmehr ein Grundaspekt des Kosmos im ganzen, eine Weise, die Gegenwärtigkeit der Welt zu erfahren und zu erleben im Lichte der göttlichen Macht, die, indem sie zwischen ihnen entscheidet, die entgegengesetzten Kräfte der Natur zugleich vereinigt und trennt.

8. *Relativität der Wirklichkeit*

Die Wirklichkeit muß, wie ich gesagt habe, grundsätzlich begriffen werden als die Einheit von Wesen und Existenz in der Gegenwärtigkeit der Welt für den Menschen. Nun aber scheint es Zeit, der *kritischen Reflexion* ihr Recht einzuräumen.

Soll unsere These ganz einfach bedeuten, daß die Welt so existiert, wie sie jedem einzelnen von uns gegenwärtig ist? Bei näherer Betrachtung

tung erweist sich eine solche Auffassung als unmöglich. Ich habe zwar gegen den erkenntnisphilosophischen Idealismus die vorgängige Existenz der Welt behauptet. Und ähnliches läßt sich vom andern ontologischen Grundelement, dem Wesen, sagen. Die wesenhaften strukturierenden Bestimmungen, mit denen die Welt uns gegenwärtig ist, sind nicht bloß kategoriale Ekreszenzen unserer Subjektivität: das Wesen als qualitative Bedeutung (als Was) ist etwas, das ist. Das Wesen des Baumes zeigt sich in diesem Baum als eine Bedeutungsstruktur, die vorgängig schon ist. Jedoch wäre es sehr unvorsichtig, zu behaupten, daß dieser Baum hier mit all den qualitativen Bestimmtheiten, in denen er mir jetzt gegenwärtig ist, ein an sich seiendes Wirkliches unabhängig von seiner Gegenwärtigkeit für mich sei. Die konkrete Wirklichkeit des Baumes, wie ich sie erfahre – diese besondere Einheit eines Existierenden, das in Raum und Zeit da ist, und aller seiner spezifischen Bestimmtheiten, mit denen es mir gegenwärtig ist – diese konkrete Einheit des Dinges steht in einer konstitutiven Beziehung zum Ich, das sie erfährt. Die Einheit von Wesen und Existenz, so wie sie sich in der Gegenwärtigkeit der Welt oder in der Gegenwärtigkeit eines Dinges in der Welt verwirklicht, ist eine wesenhaft *relative Einheit*, relativ (bezüglich) auf das Sein des Ich, das in diesem besondern Ereignis der Gegenwärtigkeit von etwas für einen sich konstituiert. Die Welt steht als gegenwärtige in der Beziehung zum Ich. Die Gegenwärtigkeit (als Gegenwärtigkeit von... für...) ist das Ereignis dieser Beziehung.

Die Einheit von Wesen und Existenz verwirklicht sich im Ereignis der Gegenwärtigkeit. Das besagt, daß diese Einheit von Wesen und Existenz ontologisch keine absolute Einheit sein kann, die den Unterschied in sich aufheben würde, sondern vielmehr eine *lockere*, in gewissem Sinne sogar eine *gebrochene* Einheit sein muß. Mir erscheint dieser Baum mit denjenigen qualitativen Bestimmtheiten, die meine Erfahrung von ihm ausmachen, während er einem andern mit mehr oder minder differenten Bestimmtheiten erscheinen kann und erscheinen muß. Dieses Daseiende ist für mich so und so beschaffen, für ihn ist es ein wenig anders geartet, sei es auch nur infolge der Verschiedenheit unserer Blickpunkte, die nicht vollkommen identisch sein können. So wird deutlich, daß das, was sich mir als die Einheit von Wesen und Existenz des Dinges zeigt, ontologisch nicht eine kompakte und ungespaltene Einheit ist, sondern nur eine lockere Einheit, die sich einem andern perspektivisch anders darstellt. In einem sehr

präzisen Sinn handelt es sich nicht um eine absolute, sondern um eine relative Einheit, die ihre Wirklichkeit nur hat im Ereignis der Gegenwärtigkeit des Dinges für mich.

Die metaphysische Konzeption, die sich in ihren Grundlinien abzuzeichnen beginnt, ist überaus folgenreich, ja in ihren Konsequenzen unerschöpflich. Die Wirklichkeit, zu der wir in unserer Welterfahrung Zugang haben, ist keine absolute Wirklichkeit; sie steht vielmehr in Beziehung zu der Weise, wie wir in der Welt sind. Es gibt für uns kein an sich Wirkliches, unabhängig von der Weise, wie es uns gegenwärtig wird und wie wir seine Gegenwärtigkeit leben. Zwar hat die Welt eine ihrem Erfasstwerden durch uns vorgängige faktische Existenz; und die spezifischen Strukturen, die die erfahrene Welt für uns artikulieren, sind an sich Wesenheiten, deren Sein ihrem Manifestwerden in der uns gegenwärtigen Welt vorgängig ist. Aber die Wirklichkeit, verstanden als einheitstiftende Beziehung zwischen dem Existierenden und den spezifischen Wesensgehalten, die das gegenwärtig Daseiende artikulieren – diese gegenwärtig erfahrene Wirklichkeit ist unlöslich verbunden mit der Erfahrung, in der sie manifest wird. Wirklichkeit ist immer Wirklichkeit *für jemanden*: Wirklichkeit für mich, für eine Anzahl Menschen, denen ein Bezug zur Welt wenigstens teilweise gemeinsam ist, Wirklichkeit für eine bestimmte Art des Welterfahrens usw. Und das besagt zugleich, daß alle Wirklichkeit, weil sie perspektivisch relativ ist, immer nur *teilhaft* sein kann. Wirklichkeit, weil sie für uns ist, ist niemals allumfassend. Die Weisen, in denen Wirkliches gegenwärtig sein kann, sind unendlich. Und es ist nicht zu sehen, warum unter diesen unendlich vielen Perspektiven eine unter Ausschluß der andern das Vorrecht haben könnte, die Perspektive *der* Wirklichkeit zu sein, die Totalität des Wirklichen zu zeigen. Jedes Erfassen ist immer nur teilhaft.

Diese Feststellung scheint besonders wichtig in unserer Zeit, da manche geneigt sind, dem *wissenschaftlichen Erkennen* das ausschließliche Vorrecht auf Wirklichkeitserkenntnis zuzugestehen. Ohne Zweifel genießen die Wissenschaften einen privilegierten Status hinsichtlich der Allgemeingültigkeit und in gewissem Maß auch hinsichtlich der Exaktheit ihrer Ergebnisse. Doch sind sie weit davon entfernt, deswegen die Totalität des Wirklichen erkennen zu können. Der Wissenschaft enthüllt sich immer nur ein teilhafter Aspekt des Wirklichen, der zwar in mehr als einer Hinsicht von außerordentlicher Wichtigkeit ist. Aber zufolge der Abstraktheit ihrer Methoden ist dieser

wissenschaftliche Aspekt doch wohl der lebendigen Totalität des Wirklichen, wie sie sich etwa in einem Kunstwerk manifestieren kann, weniger nahe und insofern auch von geringerem Wirklichkeitsgehalt. Es gibt keine präjudizielle Entscheidung zwischen Kunst und Wissenschaft hinsichtlich ihres Anspruches darauf, daß sie die Wirklichkeit der Dinge erkennen.

Die Welt und alle Dinge in ihr zeigen sich uns also in unterschiedlicher Weise je nach dem Aspekt, unter dem wir sie ins Auge fassen. Die Manifestation des Wesens (dessen, *als was* das Ding gegenwärtig ist) durch das Da-seiende (das, was gegenwärtig ist) hindurch ist infolgedessen immer nur eine teilhafte Manifestation. Eben dies rechtfertigt es, von einer gewissen Auflockerung, ja von einem ontologischen *Riß* oder *Bruch* zu sprechen, der durch die die Wirklichkeit des gegenwärtigen Dinges konstituierende Einheit von Wesen und Existenz hindurchgeht. An sich selbst betrachtet kann diese Einheit zunächst als völlig kompakt und unauflöslich erscheinen. Aber die Möglichkeit einer Veränderung des Wirklichen, die Möglichkeit des Werdens, beruht gerade darauf, daß diese Einheit keine vollständige ist und daß sie sich deshalb im Laufe der Zeit verändern muß. Und auch die Möglichkeit eines Fortschrittes in der Erkenntnis des Wirklichen ist aufs engste mit dem nur lockeren Charakter der fundamentalen ontologischen Einheit verknüpft. Ein Erkenntnisfortschritt schließt eine gewisse Wandlung in dem ein, als was uns die Welt oder ein Weltbereich gegenwärtig ist, setzt also die Wandelbarkeit der einheitsstiftenden Beziehung zwischen Wesen und Existenz voraus. Darum kann es nur als scheinbar paradox gelten, daß jede Vertiefung unseres Erkennens auch eine Veränderung der Welt für uns bedeutet: die Welt ist anders geworden, wenn sie tiefer erkannt ist.

9. *Stufen der Wirklichkeit*

Der nicht-absolute Charakter der Wirklichkeit zeigt sich nun noch von einer andern Seite; und dieser (mit dem eben erörterten zusammenhängende) Aspekt muß besonders hervorgehoben werden. Ich habe gesagt, das Wesen eines Dinges manifestiere sich in seiner Existenz immer nur teilhaft. Jedenfalls ist dies eine Erfahrung, die der Mensch an sich selber machen kann. Wenn es zum Wesen des Menschen gehört, der Ort zu sein, wo sich das Ereignis der Gegenwärtigkeit der Welt verwirklicht, dann muß man auch sagen, daß der

Mensch als existierender immer auch hingepannt sei zu einer umfassenderen, totaleren Wesenheit, die er in seinem Dasein verwirklichen möchte. Und in diesem Sinn kann man sagen, der Mensch strebe wesenhaft über sich selber hinaus. Zugleich aber macht er auch die Erfahrung, daß ihm dieser Versuch, über sich selbst hinauszukommen, wenigstens teilweise mißlingt, daß er darin scheitert. Aus dieser Wurzel stammt jene tragische *Spannung*, die wir immer neu fühlen und die über all unsere Verwirklichungen jene letzte Vergeblichkeit breiten kann, von der Hermann Broch im «Tod des Vergil» so Tiefes gesagt hat. Dies ist im Menschen selbst der unaufhebbare ontologische Bruch zwischen dem Wesen und der Existenz. Der Mensch ist nicht, was er ist; und es gelingt ihm nicht, völlig das zu werden, was er sein möchte, sondern er bleibt immer auch mit dem Gegenteil behaftet.

Platon hat die Kühnheit gehabt, diese menschliche Erfahrung auf alles, was sichtbar da ist, zu übertragen. Nicht nur der Mensch, jedes Ding in der Natur verwirklicht nur auf eine unvollkommene Weise das, worauf es hindendiert. Ich kann der Versuchung kaum widerstehen, Platon auf diesem Wege zu folgen. Es sieht in der Tat so aus, als ob in keinem Ding eine vollkommene Kongruenz zwischen Existenz und Wesen bestünde, als ob das Existierende nur unvollkommen das Wesen verwirklichte, zu dem es hinstrebt. Wie es scheint, gibt es *Unterschiede* bezüglich des *Grades*, in dem diese Kongruenz sich verwirklicht. Das wird ganz offenkundig im Bereich der Kunst: ein Kunstwerk ist mehr oder weniger vollkommen je nach dem Grad, in dem sich diese Einheit verwirklicht – so schwierig es im übrigen sein mag, Einstimmigkeit darüber zu erzielen, ob ein bestimmtes Werk einen bestimmten Grad der Vollkommenheit erreiche oder nicht. Und vielleicht kann man etwas ähnliches auch von Dingen außerhalb des eigentlich menschlichen Bereiches, von Dingen der Natur, sagen.

Wenn diese Feststellungen zutreffen, so kommen wir zu dem Schluß, daß es *Stufen der Wirklichkeit* gibt. Diese Stufen bemessen sich (soweit man sie überhaupt messen kann) einerseits nach der Intensität der Einswerdung von Wesen und Existenz im Ding, andererseits nach dem Wesensgehalt, der sich in der Gegenwärtigkeit des Wirklichen zeigt. Ich habe früher gesagt, die Existenz sei eine ontologisch nivellierende Kategorie, was bedeutet, daß es nicht ein Mehr oder Weniger an Existenz geben kann. Wenn es also Grade oder Stufen in der Wirklichkeit des Wirklichen geben soll, dann müssen sie entweder

vom Wesensgehalt oder von der Weise, wie das Existierende am Wesen teilhat, abhängen. Vergleichen wir beispielshalber – um im Bereich der Kunst zu bleiben – die Statue des Apollon in Olympia mit einem kleinen korinthischen Aryballos vom Ende des 7. Jahrhunderts. Wir werden dann feststellen, daß die Wesensweite und Wesenstiefe des Götterbildes, da es eine Grundweise, die Gegenwärtigkeit des Kosmos zu erfahren und zu leben, in sich verdichtet, ungleich größer ist als die des kleinen Ölgeläßes, auch wenn dieses in seiner Art von vollendeter Schönheit und darum ein gutes Beispiel für eine sehr dichte Einheit von Wesen und Existenz sein mag. Wenn wir hingegen unsere zum Teil zerstörte Apollonstatue mit ihrer archäologischen Rekonstruktion vergleichen, dann ermessen wir bei dieser den Abstand des existierenden Dinges von dem Wesensgehalt, dessen Gegenwärtigkeit es verwirklichen sollte. In beiden Vergleichsfällen haben wir allen Grund, der Originalstatue mehr Wirklichkeit zuzusprechen – im Verhältnis zum Ölgeläßchen, weil sie reicher ist an Wesenhaftigkeit, – im Verhältnis zu ihrer Kopie, weil im Original der Bruch zwischen Wesen und Existenz weniger tief ist.

IV.

10. Das Wirkliche

Alles bisher Gesagte zielt darauf, eine Antwort auf unsere im ersten Sinn verstandene Frage zu geben: «Was ist Wirklichkeit?» Ich habe aber schon am Anfang darauf hingewiesen, daß unsere Frage auch eine zweite Bedeutung hat: «*Was ist das Wirkliche?*» Offensichtlich können wir erst, nachdem wir die erste Frage beantwortet haben, auf diese zweite eine Antwort geben. Vielleicht sind wir jetzt dazu in der Lage.

«Was ist das Wirkliche?» Oder betonter und eindringlicher: «Gibt es etwas Wirkliches, das der Infragestellung standhält?» Unsere Analyse der Wirklichkeit hat mehrere Momente hervorgehoben, die einer positiven Antwort auf diese Frage zum Anhalt dienen können. Erstens haben wir festgestellt, daß man der Existenz (sowohl der Welt als auch der Dinge in der Welt) eine Art *ontologischer Vorgängigkeit* gegenüber dem Ereignis des Gegenwärtigseins von etwas für einen zuerkennen muß. Die Existenz als solche (das Daß des Daseins von etwas) hat den Sinn eines Ansichseins. Zweitens haben wir wenigstens

thetisch hingestellt, wenn nicht eigentlich aufgewiesen, daß es auch auf der Seite des Wesens eine ontologische Vorgängigkeit gegenüber dem Faktum des Gegenwärtigseins von etwas als etwas gibt. Der wesenhafte Wasgehalt ist etwas, das die artikulierte Gegenwärtigkeit einer Welt allererst ermöglicht, und dem man nicht gerecht wird, wenn man es auf die Subjektivität des Menschen zurückführt, sei diese als individuelle gedacht oder als transzendente konzipiert. Auch das Wesen muß als eine primäre und irreduzible ontologische Gegebenheit anerkannt werden. Auf unsere Frage nach dem Wirklichen kann man also nicht antworten: «Nichts ist.»

Indessen berechtigen die Überlegungen, die wir angestellt haben, nicht zu der Aussage, daß entweder die Existenz als solche oder das Wesen in seiner Vorgängigkeit schon etwas Wirkliches sei. Nach dem, was sich gezeigt hat, kann nur die relative Einheit von Wesen und Existenz im Ereignis der Gegenwärtigkeit als etwas Wirkliches angesprochen werden. Unsere zweite Frage, die Frage nach dem Wirklichen selbst, bedeutet also, ob diese *Einheit*, als gegenwärtige und wirkliche, der radikalen Infragestellung *standhält*.

Zweifel in dieser Hinsicht könnte der von Grund aus relative Charakter erwecken, den wir der Wirklichkeit zuerkennen mußten. Die Einheit von Wesen und Existenz, die die Wirklichkeit ontologisch ausmacht, besteht nur im *Ereignis der Gegenwärtigkeit*, d. h. in Beziehung zu einem Ich, dem die Welt gegenwärtig ist (erste Relativität); und diese Einheit ist überdies eine lockere, die in jedem Sinn der Veränderung offensteht, sei diese nun eine Veränderung im Aufbau des Wirklichen selber, sei sie Wandlung dadurch, daß sich die Erkenntnis des Wirklichen vertieft (zweite Relativität). Der ontologische Riß, den diese zweite Relativität ausmacht, wird immer nur provisorisch und auf eine durchaus relative Weise im Ereignis der Gegenwärtigkeit überwunden, das die ontologische Einheit des Dinges konstituiert. Zwar steht die Apollonstatue mir hier vor Augen als eine dem Anschein nach unauflöslche Einheit ihrer Faktizität und der in ihr waltenden Bedeutsamkeit; aber diese noch so tief erfahrene Einheit des Kunstwerkes wird notwendig überholt, indem sie sich entweder in der Erscheinung eines verdrängenden anderen Gegenstandes auflöst, oder indem sich ihre Erfahrung noch einmal vertieft und so das schon bekannte Bildwerk zum Träger der Offenbarung eines neuen und unerwarteten Sinnes werden läßt.

Gleichwohl kann man sagen: diese durchaus relative Einheit von

Wesen und Existenz in den Dingen oder in der Welt als gegenwärtiger Totalität hat in sich einen solchen Bestand, daß sie die radikale Infragestellung heil und nicht weiter bezweifelbar besteht. Wenn das neuzeitliche, nach der Subjektivität hin tendierende Denken das ontologische Verständnis in einer Weise bereichert hat, die es über die Möglichkeiten der griechischen und der mittelalterlichen Philosophie hinaushebt, dann mit der Erkenntnis: das Sein an sich hat von Hause aus keinen höheren Anspruch, als *wirklich* anerkannt zu werden, denn das *relative* oder *bezügliche Sein*. Im Gegenteil: was an sich ist, ohne Beziehung zu anderem und also insofern wahrhaft absolut, kann wirklich nur für sich selber sein; und sogar dies erweist sich als unmöglich: denn die Tatsache, daß es für sich ist, bedeutet, daß es wenigstens zu sich selbst in Beziehung steht, und hebt eben dadurch den absolut unbezüglichen Charakter auf, mit dem man das absolute Sein hat ausstatten wollen. Jedes *wirkliche* Absolute ist notwendig *relativ*. Und das gilt umso mehr für dasjenige Wirkliche, das dem Menschen zugänglich ist. Die Gegenwärtigkeit von... für... ist die prinzipiellste Beziehungsstruktur, und nur in ihrem Horizont kann etwas für den Menschen dasein. Anstatt den ontologischen Wirklichkeitscharakter auszuschließen, ist die Gegenwärtigkeit als Beziehungsstruktur vielmehr ein primär konstituierendes Moment der Wirklichkeit des Wirklichen. Die Wirklichkeit des Kunstwerkes etwa besteht nicht außerhalb seiner Gegenwärtigkeit für den Künstler oder den betroffenen Betrachter, sie besteht vielmehr genau in der Weise, wie diese Gegenwärtigkeit sich verwirklicht. Und es gilt zu betonen: diese Gegenwärtigkeit ist ursprüngliche, einheitstiftende Beziehung zwischen ontologisch unterschiedenen Momenten, unter denen die Existenz als solche und das Wesen als Bedeutungsgehalt sich als seinsmäßig vorgängig erweisen, jedoch nicht außerhalb ihres einheitstiftenden Bezugs im Ereignis der Gegenwärtigkeit für einen wirklich sind. Den Kern dessen, was wir wirklich nennen, bildet dieses Aktuell-Ereignishafte, das in der Tatsache besteht, daß hier und jetzt etwas als etwas einem gegenwärtig ist. Damit ist das Nichts aufgehoben und die vermeintliche nihilistische Feststellung: «Nichts ist wirklich», vom Ursprung her unmöglich gemacht. Das absolute Nichts wird nämlich nicht von einem absoluten Ansichsein eingeholt und überholt, sondern vielmehr dadurch, daß der Mensch sich wirksam auf die Totalität des hier und jetzt gegenwärtigen Seins einläßt. Die Wirksamkeit aber dieses Sicheinlassens liegt in der Intensität,

mit der ich erfahrend und handelnd die Gegenwärtigkeit dessen bestehe, was als ein ontologisch Vorgängiges auf mich zukommt, indem ich es in die Einheit einer bestimmten, entschiedenen Vergegenwärtigung aufnehme.

Wir finden also *wahrhaft Wirkliches*, das der radikalen Infragestellung standhält, in allen Bereichen unserer Erfahrung. Die *Natur* ist ein Bereich, wo das Wirkliche uns erwartet und wo wir es antreffen, wenn wir uns lebendig darauf einlassen. Auch die Technik im weitesten Sinne der altgriechischen *techne*, die Gesamtheit der von Menschen hervorgebrachten Dinge, ist ein solcher Bereich. Hier wie dort – der gestirnte Himmel einerseits und das mehrfach berufene Kunstwerk andererseits zeugen dafür – hängt alles davon ab, wie es uns gegeben ist, die Gegenwärtigkeit des Seienden zu leben. Neben dem Bereich der Natur und dem der Kunst und der Technik gibt es aber einen dritten, bevorzugten Bereich, in dem uns das voll und unbezweifelbar Wirkliche begegnet: ich meine den Bereich des *Mit-menschlichen*. Der andere Mensch, das Seiende, das im Verhältnis zu mir zugleich verschieden und identisch ist, ist für den Menschen das Wirkliche in einem ausgezeichneten Sinne. Man weiß heute, daß die Konstitution unseres Wirklichkeitsbewußtseins aufs engste damit zusammenhängt, wie das Kind während seiner ersten Lebensjahre in die Bezüge zu den Menschen seiner nächsten Umgebung hat hineinwachsen können. Das ist eine psychologische und pädagogische Wahrheit, die man in den Rang eines metaphysischen Prinzips erheben müßte. Denn sie bedeutet, daß die Liebe der höchste Garant unseres Zugangs zum Wirklichen ist – und also auch das, was dem Nihilismus eigentlich entgegensteht.

11. *Das Absolute*

Müssen wir hier stehenbleiben? Oder ist noch ein letztes Wort zu sagen? – Ich habe am Anfang die Frage gestellt nach dem Ausgangspunkt unserer Überlegungen zum Problem der Wirklichkeit. Für einen Augenblick hatten wir das Verfahren Spinozas vor uns, der seine Besinnung mit dem Begriff des unendlichen Seins, d. h. Gottes, beginnt. Aus Gründen einer kritischen Verfahrensweise habe ich es vorgezogen, einen näheren und unmittelbareren Ausgangspunkt zu wählen: den der Gegenwärtigkeit. Unsere Überlegungen haben sich seitdem innerhalb des Horizontes der Gegenwärtigkeit bewegt, und wir haben gesehen, in welchem Sinn dieser Horizont auch der

Horizont der Wirklichkeit ist. Die Wirklichkeit ist – wie es schon das Bild des Horizontes, das ich verwende, andeutet – in einem letzten Sinn *endliche Wirklichkeit*. Wie steht es dann aber mit dem, was Spinoza als das unendliche Sein begreift?

Es ist nach allem Gesagten offenkundig, daß für uns der Begriff des *unendlichen Seins* als ein problematischer erscheinen muß, insbesondere dann, wenn man von einem unendlichen Wirklichen sprechen möchte. Es müßte sich dann nämlich um eine in sich unendliche Gegenwärtigkeit handeln, und dies erscheint in unserm Zusammenhang als eine in sich widerspruchsvolle Konzeption. Wenn die Wirklichkeit unlöslich verknüpft ist mit der aktuellen Präsenz, dann ist jedes Wirkliche notwendig endliche Wirklichkeit. Dies stimmt übrigens gut überein mit dem relativen Charakter alles Wirklichen, den ich hervorgehoben habe. Daraus folgt für uns, daß es im strengen Sinn keine unendliche Wirklichkeit geben kann, sowenig wie eine absolute Wirklichkeit.

Aber damit haben wir noch nicht auf die theologische Frage geantwortet, die der Philosophie gestellt ist. Was sich aus unsern Betrachtungen ergibt, bedeutet zunächst nur: *das Absolute* im philosophisch-theologischen Sinn begegnet nicht innerhalb des Wirklichkeitshorizonts; es kann nicht als Absolutes in der Welt gegenwärtig sein. Wenn der philosophische Gedanke hinreichende Gründe hat, sich auf das Absolute hinzubewegen, so kann er es nur erreichen, indem er den Horizont der Wirklichkeit, der zugleich Horizont der Relativität ist, überschreitet. Wenn aber der Gedanke demgemäß diesen doppelten Horizont überschreitet, so überschreitet er zugleich den Horizont der Erkenntnis: das Denken hebt sich eben damit als Denken auf. Denn die Möglichkeit des Erkennens ist gebunden an die simultane Gegenwart von Identität und Verschiedenheit. Diese Zweiheit (von Identität und Differenz) macht das ontologische und logische Minimum für die Möglichkeit einer Beziehung aus und damit auch für die Möglichkeit dessen, was man die Artikulation einer Welt nennen kann. Wo es keine ontologische Artikulation gibt, hat das Denken nichts zu erkennen. Wenn also der Gedanke sich zum Absoluten erhebt und damit den Horizont der artikulierten Wirklichkeit überschreitet, so hebt er sich als erkennender auf – und fällt entweder in das Nichts, oder er verliert sich an das Absolute, das alle Wirklichkeit und alle Erkenntnis transzendiert. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu entscheiden hat letztlich nicht die metaphysische Reflexion, sondern die lebendige Erfahrung des Denkenden.

Ich gebrauche diese Formulierungen hier lediglich, um anzudeuten: die Metaphysik, deren Grundlinien ich skizziert habe, vollendet sich in einer philosophischen Theologie, aber diese Theologie muß, wie ich denke, *negative Theologie* sein. Der Gedanke setzt ein Absolutes, doch indem er dieses setzt, muß er es auch negieren, um dessen Transzendenz gegenüber aller bestimmten Wirklichkeit zu behaupten und um so schließlich sich selber vor der transzendenten Affirmation des Absoluten aufzuheben, die über alle Wirklichkeit und alle Erkenntnis hinausgeht. Das scheint mir der – auch und gerade angesichts der Möglichkeit des Nihilismus – gültige Kern einer bestimmten Linie der Philosophie des Abendlandes zu sein, die sich mehr oder weniger deutlich im Neuplatonismus, vor allem bei Plotin, abzeichnet, in der Weise wie er das absolute Eine denkt (oder vielmehr gerade zu denken sich weigert), und in gewissen Gestaltungen der philosophischen Mystik des Mittelalters bei Meister Eckhart. Die Ausdrucksformen dieses gültigen Kerns nähern sich in erstaunlicher Weise bestimmten philosophischen Konzeptionen, die man in Indien und China findet, und weisen damit hin auf eine gewisse Konvergenz im religiösen Denken der Menschheit, von der mir scheint, daß sie von unmittelbar aktueller Bedeutung für die geistige Verständigung zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen sein könnte.

Ich möchte auf diese letzte und höchste Frage, das Problem des Absoluten in seiner religiösen Bedeutung, hier nicht weiter eingehen¹. Es ging mir nur darum, auf eine unzweideutige Weise zum Ausdruck zu bringen: das metaphysische Problem der Wirklichkeit konfrontiert uns zuletzt mit der Frage nach dem *absoluten Grund* dessen, was sich uns im Horizont der Gegenwärtigkeit als wirklich zeigt. Auf diesen absoluten Grund kann philosophisch nur hingewiesen werden durch ein Denken, das den Horizont der Wirklichkeit und des Erkennens überschreitet und eben damit sich als Denken selber vor dem unbezüglichen Absoluten aufhebt: in den selbst vorläufigen Formen einer negativen Theologie.

12. Zusammenfassung

Ich fasse das Ganze des hier Gesagten in einige Thesen abschließend zusammen:

¹ Vgl. *Studia philosophica* XXI (1961) S. 68ff. und die dortigen Hinweise.

1. Die Frage «Was ist wirklich?» bildet die Kernfrage der Metaphysik. Sie fragt einerseits nach dem Wesen von Wirklichkeit, andererseits danach, welches in concreto das Wirkliche sei.

2. Wirklichkeit besteht in der Einheit von Wesen und Existenz, die als das Ereignis der Gegenwärtigkeit von etwas für einen geschieht. Dabei erweisen sich die Existenz und das Wesenhafte je als der Gegenwärtigkeit für das Ich ontologisch vorgängig.

3. Die ontologische Einheit von Wesen und Existenz im Ereignis der Gegenwärtigkeit ist eine nur relative und demgemäß der Abstufung fähig.

4. In allen Bereichen menschlicher Erfahrung gibt es mehr oder weniger Wirkliches, das auch der nihilistischen Infragestellung standhält: so im Bereich der Natur, so im Bereich der vom Menschen hervorgebrachten Dinge und vor allem im Bereich des Mitmenschlichen.

5. Die Frage nach dem letzten Grund der im Horizont der Gegenwärtigkeit dem Menschen sich zeigenden, endlichen Wirklichkeit führt über diesen Horizont hinaus zu einem transzendenten Absoluten, an dem das Denken sich aufhebt.