

Das Wesen des Menschen

Von I. Quiles S. J., San Miguel (Arg.)

Verdeckung des Wesens des Menschen in den klassischen Definitionen

Viele Definitionen sind im Laufe der Geschichte der Philosophie vom Menschen gegeben worden. Ja auf so viele Weisen und mit so vielen Formeln hat man die Frage nach dem Wesen des Menschen beantwortet, daß man in ihnen das Zeichen einer heillosen Verwirrung im Wissen des Menschen um sich selbst erblicken könnte.

Der Mensch, so sagte man, ist Materie, ist Leben, ist Bewußtsein, ist Vernunft, Geist, Existenz und so fort. Diesen Aussagen entwachsen dann auch die vielen Begriffsbestimmungen, von denen einige klassisch geworden sind. Denken wir nur an die bekannte Definition aus Gattung und artbildendem Unterschied: „Der Mensch ist vernunftbegabtes Sinnenwesen (animal rationale)“¹; oder an jene andere, die eine besondere Eigenart des Menschen betont: „Der Mensch ist ‚animal politicum‘“². Sokrates, Seneca und andere Denker, die die Moral zum Zentrum ihrer Philosophie gemacht haben, sahen im Menschen das „animal morale“³. Der Mensch sei „animal technicum“⁴, so behaupten verschiedene neuzeitliche Philosophen. Spiritualisten wie Platon, Plotin, Descartes erinnern uns daran, daß er „Geist“ oder „Seele“⁵ ist. Phänomenologen und Idealisten erfassen ihn als „Bewußtsein“, während andere Philosophen unserer Zeit ihn als „Transzendenz“ bezeichnen: Transzendenz, so behaupten sie, sei der Geist, die Freiheit und die Existenz. Wieder andere Metaphysiker, unter ihnen M. Scheler und die Anhänger der dem heutigen Menschen so gemäßen personalistischen Philosophie kennen ihn als Person.

Natürlich müssen auch wir alle diese Begriffsbestimmungen soweit gelten lassen, als sie wirklich auf den Menschen und nur auf ihn passen.

¹ Aristoteles, Polit. A, 2, 1253 a 10.

² Polit. A, 2, 1253 a 2.

³ Zwar kennen wir die genaue Formel nicht, doch ist es klar, daß das wesentlich die sokratische Idee vom Menschen war. Sokrates beschäftigte sich ja nur mit der Moral, die er für das einzige, des Menschen Würdige hielt. Σωκράτους δὲ περὶ τὰ ἠθικά πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς βλῆς φύσεως οὐδέν: Aristoteles, Met. A, 6, 987 b 1—2. Vgl. Xenophon, Memorabilia I, 1; Diogenes Laërtius, II, 5, 21. Wohl sagt Aristoteles weiterhin, daß Sokrates das Wesen (τὴν οὐσίαν, De Part. Anim. A, 1), und Xenophon, daß er die Seienden (τὶ ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, Memorabilia, VI, 1) untersuchte, doch widersprechen diese Aussagen dem aristotelischen, oben zitierten Text nicht, denn dieser besagt nur, daß sich alles bei Sokrates auf das ethische Problem bezogen habe.

⁴ „Der Mensch beginnt mit der Technik“, J. Ortega y Gasset, Meditación de la Técnica, Obras Completas, V, 342. Ortega erinnert an die Definition B. Franklins: „animal instrumentificum“, „animal tools making“. Ebd. 357. Trotzdem aber ist zu sagen, daß Ortega die Tatsache anerkennt, daß „die Technik nicht das Erste sei“. Ebd. 343.

⁵ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος. Platon, Alkib. I, 130 c.

Der Mensch ist „animal rationale“, und nur von ihm unter allen uns bekannten Wesen kann man das sagen. Er ist ebenso „animal politicum“ und „animal technicum“, ist Geist, Freiheit und Person, und zwar das einzige Seiende des sinnlichen Universums, von dem man dies behaupten kann. Jedoch sollte eine Definition nicht nur dem Gesetze folgen, daß sie allen zu Definierenden, und nur diesen, zukommt (omni et soli convenit); sie sollte auch die einfachsten und ersten Elemente des betreffenden Seienden ans Licht bringen ⁶.

Nun müssen wir aber feststellen, daß die angeführten Wesensbestimmungen dieser grundsätzlichen Forderung nicht entsprechen. Sie erfassen nicht das ursprüngliche Wesen des Menschen, sein Ur-wesen, seine letzte und tiefste Wirklichkeit. Keine von ihnen scheint die grundlegendste und wesentlichste Schicht des Menschen zu treffen. Daraus folgt, daß sie das Ur-wesen des Menschen nicht entdecken, ja eher verdecken, indem sie die Aufmerksamkeit auf nachgeordnete Merkmale richten und so das wirkliche Ur-wesen zurücktreten lassen.

Die Folgen dieses Verfehlens des eigentlichen Urwesens des Menschen sind unübersehbar. Zwischen der Auffassung vom Wesen des Menschen und dem der Philosophie besteht ein untrennbarer Zusammenhang. Wenn die Philosophie nicht vom Wesenskern des Menschen her gesehen wird, sondern nur von zweitrangigen Merkmalen des Menschen her, dann ist der Weg zu einer Verbildung des ganzen philosophischen Horizontes angebahnt. Jedem Mißverständnis des Seins als solchen, wie man es in Richtungen wie dem Idealismus, Rationalismus, Positivismus, Materialismus findet, liegt ein falsches Bild vom Wesen des Menschen zugrunde.

Daß bei den Wesensbestimmungen, die bisher angeführt wurden, etwas nicht stimmen muß, geht schon daraus hervor, daß sie alle komplexe und abgeleitete Begriffe benutzen, die keineswegs als für das Wesen des Menschen grundlegend betrachtet werden können. Wir werden das im folgenden zu zeigen haben. Für den Augenblick genügt ein Beispiel. Eine so uralte Definition wie „animal rationale“ mag ganz den porphyrischen Kategorien entsprechen, deren „genus proximum“ und „differentia ultima“ sie angibt. Jedoch sind ihre beiden Termini selbst unzweifelhaft komplexe Kategorien, die einfachere einschließen. Sie setzen bereits eine ganze Metaphysik voraus. Andererseits sind sie abgeleitet und sekundär, weil sie uns nicht die ursprüngliche ontische Struktur des Menschen geben, sondern nur Eigentümlichkeiten, die dieser Struktur erst entspringen.

Die Schwierigkeit wird noch größer, wenn man die anderen erwähnten Definitionen untersucht. Sie alle geben nur bestimmte Aspekte

⁶ Ein στοιχείον ist für Aristoteles die letzte Grenze der spezifischen Trennung, der endgültige, schon selbst unteilbare Nenner: ἀδιαίρετον τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος, Met. Δ 3, 1014 a 27.

des Menschen wieder, während sie das Wesentlichste und Letzte seiner Wirklichkeit verhüllen. Sie kreisen offensichtlich um ein tieferes und ursprünglicheres Zentrum, in dem sie gründen und von dem sie ausgehen, ohne es zu enthüllen. Es kann sogar geschehen, daß sie sich selbst als dieses letzte Zentrum ausgeben und uns so täuschen. Auf jeden Fall setzen sie einen Ursprung voraus, aus dem alle irgendwie hervorgehen und auf den sie sich zurückführen lassen.

Das „*primum esse*“ des Menschen: Ursprung aller klassischen Definitionen

Der letzte Ursprung der verschiedenen, von den klassischen Definitionen ausgedrückten Bestimmungen des Menschen muß ein sehr einfacher sein, ja das Einfachste im Menschen überhaupt. Alles Komplexe setzt ein einfacheres Prinzip voraus. So suchen wir jetzt den letzten Ursprung alles dessen, was der Mensch überhaupt ist. Wie man in der Gotteserkenntnis das physische Wesen, das alle göttlichen Attribute umschließt, von dem allen anderen Prädikaten logisch vorgeordneten metaphysischen Wesen unterscheidet, so wollen wir versuchen, das in der Seinsordnung erste Urkonstitutivum der menschlichen Wirklichkeit freizulegen⁷.

Unsere Frage geht auf das „*primum esse*“, das erste ontische Prinzip. Sie geht also auf das Wesen des Wesens, auf jenen innersten Kern des Menschen, in dem seine gesamte Wirklichkeit gründet. In diesem Sinne definiert Aristoteles die *ἀρχή* als *πρῶτον ἐνύπαρχον*, das heißt als „*primum esse*“⁸.

Das Urprinzip ist also nach Aristoteles das, „woraus ursprünglich alles andere hervorgeht und worauf es sich letztlich (*τελευταῖον*) zurückführen läßt“⁹. In ähnlicher Weise wollen auch wir nach der *ἀρχή* des

⁷ Natürlich kann dieses „Wesen des Wesens“ nicht so einfach sein wie die „*metaphysica essentia*“ Gottes. Wir beabsichtigen nur, zum einfachsten oder zu den einfachsten Elementen zu gelangen, die dem Menschen eigen sind. Man muß voraussetzen, daß dieses Element bzw. diese Elemente grundlegend sind für alle anderen Constitutiva des Menschen, insofern er Mensch ist.

⁸ Met. Δ, 1, 1013 a 4.

⁹ Met. A, 3, 983 b 7—11. Der Bezug auf die Materialursache in diesem aristotelischen Text (*ἐν ὄλης εἶδει*) macht unser Vorhaben, auf die konstitutiven Prinzipien hinzuweisen, keineswegs zunichte. Unsere Absicht ist es, zum ursprünglichsten Element (*στοιχείον*), also zum Urprinzip (*ἀρχή*), zum Urkonstitutivum unter allen Konstitutiven des Menschen, zu gelangen. Damit gehen wir nur auf eine Forderung der Philosophie überhaupt ein, wie sie in mehr oder weniger glücklicher Weise von allen Philosophen gelebt worden ist. Aristoteles drückt dieses Urprinzip in bildlicher und präziser Weise aus: *πρῶτον ἐνύπαρχον*, das erste innere Konstitutivum. Es ist beachtenswert, wie das Zusammenfallen der drei Ausdrücke *ἀρχή*, *στοιχείον* und *φύσις* in Met. Δ, ihre Identität aufweist:

ἀρχή λέγεται... ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος (1, 1013 a 4)

στοιχείον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτου ἐνυπάρχοντος (3, 1014 a 26)

φύσις λέγεται... ἐξ οὗ φέρεται πρῶτου ἐνυπάρχοντος (4, 1014 b 18).

Diese Identität wird von Aristoteles öfters bestätigt; vgl. Met. A, 3, 983 a 29 und b 3—4; Δ, 1, 1013 a 12; Z, 1, 1042 a 5.

Menschen fragen, d. h. nach jenem „ersten, ontischen und konstitutiven Prinzip des Menschen, in dem alle seine übrigen Wesensbestimmungen gründen und aus dem sie hervorgehen“. Natürlich geht es dabei um die Bestimmungen überhaupt, nicht nur um die ontischen und konstitutiven, sondern auch um die aktiv-tätigen, also um jenes innere Prinzip (*ἐνύπαρχον*), das uns das ganze Sein des Menschen erhellen kann.

Auch Platon, in echt sokratischer Inspiration, fragte klar nach diesem ersten, konstitutiven Prinzip, das er das „Selbst“ (*αὐτό ταυτό*)¹⁰ nannte. Er bemerkt, ohne dieses Prinzip könne nichts im Menschen begriffen werden. So sagt er, indem er auf die ontische Verbindung dieses Prinzips mit den anderen Merkmalen und Tätigkeiten des Menschen hinweist: „Denn kennten wir es, so wüßten wir vielleicht bald, was wir selbst sind. Bleibt es uns jedoch unbekannt, so ist dies unmöglich“¹¹.

Das „*primum cognitum*“ der menschlichen Wirklichkeit

Das erste ontische Prinzip des Menschen, die *ἀρχή* seines Seins, fällt, wie wir sehen werden, mit seinem Ersterkannten, seinem „*primum cognitum*“ zusammen. Denn in der gesamten menschlichen Wirklichkeit, in all seinen Eigenschaften und in all seinem Wirken, ja in allem, was dem Menschen überhaupt eigen ist, erscheint als Urgrund dieses erste ontische Prinzip. So wird sich auch zeigen, daß in allen unseren Erkenntnissen vom Menschen, von seinen Merkmalen, seinem Wirken, seiner individuellen und sozialen Wirklichkeit, die Erkenntnis dessen immer schon miteingeschlossen und vorausgesetzt ist, was wir vorhin das ontische Prinzip genannt haben. Es handelt sich also um ein Prinzip, dessen Erkenntnis immer schon in jedem Erkenntnisakt, der dem Menschen als solchem gilt, impliziert ist. So ist es auch nicht zu verwundern, daß alle klassischen Definitionen es irgendwie voraussetzen und daß alle Aussagen über den Menschen in diesem gründen. Diese Erkenntnis ist das erste Wort, das Urwort, von dem alle anderen Wörter, die er von sich selbst aussagt, abhängen.

Die Auffassung der Existenzphilosophie

Auch der Existentialismus scheint in der Wesensbestimmung des Menschen fehlgegangen zu sein¹². Mit aller Schärfe, Aufrichtigkeit und

¹⁰ Alkibiades I, 129 b; vgl. 130 d und 132 c. M. Croiset übersetzt: das eigentliche Selbst des Seins, der Seinsgrund: „ce qu'est en juste, un être lui-même“, le fond de l'être.“ Platon, *Œuvres Complètes*, Ed. Les Belles Lettres, Bd. I, 102.

¹¹ οὐτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὐροιμεν τι ποτ' ἑσμέν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοι ποῦ. Ebd.

¹² Wenn wir vom Existentialismus sprechen, so meinen wir damit die Existenzphilosophie überhaupt. Dabei sind wir uns der tiefgehenden Unterschiede der verschiedenen existentialistischen Denker wohl bewußt. Die Behauptung, daß die

philosophischer Vorurteilslosigkeit warf diese Richtung erneut die Frage nach der Ur-wirklichkeit, der letzten Wurzel des Menschen auf. Die Antwort war immer wieder, in dieser oder jener Abwandlung, diese letzte Wurzel sei die „Existenz“.

Der Begriff „Existenz“ selbst erscheint in der Geschichte der Philosophie unter drei verschiedenen Bedeutungen, die wir hier kurz untersuchen wollen.

a) Existenz = *ex aliquo esse: extra causam esse*

So verstand diesen Begriff die überlieferte scholastische Philosophie. Existenz ist ihr jener Akt, durch den ein Seiendes seinen Ursachen entsteht und außer ihnen ist. Sie sagt also „Beziehung zum Ursprung“. Das offenbart sich besonders in der Beziehung zur Erstsursache, wo behauptet wird, daß durch die Existenz ein Seiendes vom Zustand der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergeht, vom „In-den-Ursachen-Sein“ oder der Potentialität zum „Außer-den-Ursachen-Sein“ oder der Aktualität¹³.

Da der so gefaßte Begriff der „Existenz“ nur besagt, daß der Mensch ein verursachtes Seiendes ist, d. h., daß er, um sein zu können, von einer Ursache abhängig ist, gibt er nicht die letzte Wirklichkeit des Menschen wieder. Die Existenz, so gedeutet, enthüllt uns wohl die ontologische Kontingenz seines Seins, doch kommt der Mensch gerade darin mit all den anderen kontingenten Seienden überein. Sie klärt uns also nicht über das Charakteristische des Menschen auf; auf sie allein angewiesen, würden wir sein wahres Wesen nicht kennen.

Existenzphilosophie zu einem Mißerfolg geführt hat, bezieht sich nur auf die Wesensbestimmung des Menschen. In anderen Punkten mag ihr Ergebnis ein durchaus positives sein: Erneuerung der metaphysischen Frage nach dem Sein, Neubewertung des konkreten Erkennens, methodische und vorurteilslose Analysen (Phänomenologie) der menschlichen Wirklichkeit usw. Die Urwirklichkeit des Menschen aber in ihrem letzten Kern hat sie nicht herauszuarbeiten vermocht, und eben das ist nach unserer Meinung der Grund ihrer Verirrungen. Um nicht Autoren zu zitieren, die wegen ihres übertriebenen Traditionalismus der existentialistischen Bewegung verständnislos gegenüberstehen, beschränken wir uns auf einen, der für die Anliegen der Existentialphilosophie aufgeschlossen ist und mit dessen Urteil wir besonders in diesem Punkt übereinstimmen: H. Kuhn: Er meint, es sei ein Zeichen des Scheiterns der Existenzphilosophie, daß gerade nach ihrer scharfen Forderung nach Präzision das Denken Jaspers' auf das Irrationale und das Heideggers auf das Poetische zurückgegriffen habe: H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein*, Tübingen 1954, 6. Denken wir an jene Worte Heideggers, die metaphysische Mutlosigkeit zu künden scheinen: „Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein.“ Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, 7.

¹³ Dazu gibt es in der überlieferten Scholastik ausdrückliche Hinweise. Wir führen hier nur einen bekannten Text an: „Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat . . . Quid est enim existere, nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?“ Richardus a Sancto Victore, *De trinitate*, IV, 12, PL 196, 963.

b) Existenz: extra esse,

das heißt: bloßes „Außensein“, ohne Beziehung zu den Ursachen. Diese Bedeutung wurde dem Wort „Existenz“ von jener Gruppe der eigentlichen Existentialisten gegeben, die die Existenz im herkömmlichen Sinne, also im Gegensatz zur Essenz, verstanden. Gewöhnlich wurde sie von diesen Autoren, deren extremster Vertreter Sartre ist, als bloßes „Außen-Stehen“, als „In-die-Welt-Hineingeworfen-Sein“, als „In-absoluter-Exteriorität-und-ohne-Beziehung-zu-den-Ursachen-Stehen“ gefaßt¹⁴. Oft wurde der Mensch dabei pessimistisch gedeutet¹⁵.

Auch hier erscheint deutlich genug, daß das einfache Außenstehen, die bloße Existenz, das nichts-sagende Da-Sein ohne nähere Bestimmung die echte und erste Realität des Menschen nicht aufdeckt. Es kann sich also nur um einen seiner Teilaspekte handeln. Verweist uns denn nicht das „Außen-Stehen“ an ein vorhergehendes Prinzip, das das Warum und Wie dieses Da-Seins begründet?

c) Existenz = Ek-sistenz (Da-Sein)

Heidegger trennte sich von der überlieferten Deutung der Existenz und schlug einen neuen Weg in der Deutung der menschlichen Wirklichkeit als des Da-Seins ein. Wohl ist es wahr, daß Heidegger die typisch existentialistische Auffassung zurückgewiesen hat¹⁶, doch war er trotzdem ihr Wegbereiter. Die Umschreibungen, mit denen Heidegger das Wesen des Menschen darzustellen versuchte, das „In-der-Welt-Sein“, das „Geworfen-Sein“, die „Angst“, die „Entfremdung“ sind dem irrationalistischen Existentialismus vertraut geworden¹⁷.

Der Humanismusbrief Heideggers¹⁸ zeigt eine positivere Einstellung seiner Ontologie, so daß es nicht mehr angeht, ihn dem Irrationalismus oder dem Atheismus zuzuschreiben¹⁹. Trotzdem können auch seine

¹⁴ *Exister, c'est être là, simplement*: J. P. Sartre, *La Nausée*, Paris 1938, 171. Vgl. *L'Être et le Néant*, Paris 1945, 12.

¹⁵ „L'absurdité . . . j'ai trouvé la clé de l'Existence, la clé de mes Nausées, la clé de ma vie“: J. P. Sartre, *La Nausée*, 168.

¹⁶ Besonders im Humanismusbrief und im Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“.

¹⁷ „Geworfen-Sein“, „In-der-Welt-Sein“, „Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt“, „Existieren ist immer ein faktisches“, „Unheimlichkeit“, „Zum-Tode-Sein“ usw. Vgl. *Sein und Zeit*, 186 ff.

¹⁸ „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen“ (52). „... das, was der Mensch ist, das Wesen des Menschen beruht in seiner Ek-sistenz“ (56). In diesem Sinne sollte auch der Text aus *Sein und Zeit* (42) verstanden werden: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“, d. h., „Der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ‚Sein‘ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Existenz, das heißt das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins“ (58).

¹⁹ Wir glauben, daß die Heideggerinterpretation, wie sie von Max Müller und J. B. Lotz gegeben wird, richtig ist. Max Müller verwirft in seinem Werk „Die Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ (Heidelberg 1949) sowohl die

neueren Ausführungen nicht als eine genaue Bestimmung des ersten Prinzips (*ἀρχή*) des Menschen betrachtet werden. Gewiß zielt er auf eine besondere Seinsweise des Menschen hin, wenn er sagt, daß Existieren ein Im-Nichts-vor-dem-Sein-Hängen ist, ein Aus-sich-Hinausstehen-in-die-Wahrheit-des-Seins²⁰. Aber auch er enthüllt uns damit nicht das Wie und Warum, das ontische Prinzip, die letzte Möglichkeit dieses „Aus-sich-in-die-Wahrheit-des-Seins-Hinausstehen-Könnens“. Seine Da-Seins- und Existenzanalysen haben noch nicht den letzten Grund dieser Bestimmung aufgezeigt. Das „Aus-sich-Hinausstehen“ ist eine Bestimmung, die sich auf ein „In-sich“ bezieht. Wo es dieses nicht gibt, kann es auch kein Da-Sein geben. Wenn nun aber das Da-Sein notwendigerweise die vorherige Konstitution dieses „In-sich“ voraussetzt, kann es nicht das Ur-prinzip, das erste Konstitutivum des Menschen sein. So glaubte ich denn auch seit meinen ersten Heidegger-*lektüren* schon, daß er gerade jenes erste „In-sich“, nach dem er suchte, aus den Augen verloren habe.

Sicher darf das „Da-Sein“ Heideggers nicht interpretiert werden im Sinne einer bloßen „Äußerlichkeit“, sondern nur in der klaren Richtung zur Intimität des Menschen hin. Diese Richtung stimmt überein mit derjenigen, die von uns als der richtige Weg angedeutet wurde, um das Ur-wesen des Menschen zu entdecken. Schon in „*Sein und Zeit*“ ist der erste Unterschied zwischen der eigentlichen und der uneigentlichen Existenz ein Beweis dafür: in der eigentlichen Existenz findet der Mensch sich selber (Innerlichkeit). Es hieße den Gedanken Heideggers mißverstehen, wenn man das Da-Sein als bloße Äußerlichkeit, als bloße Existenz in einer äußeren Welt deuten wollte.

Trotzdem scheint es uns, daß die „*Ek-sistenz*“ Heideggers das ursprünglichere Zentrum des Menschen eben deshalb nicht erreicht,

Deutung Heideggers im Sinn des nihilistischen Atheismus wie auch die Zurückführung des Heideggerschen Seins auf den persönlichen Gott. Heidegger hat sich nach ihm auf eine Ontologie beschränkt, die zwar nicht zu Gott gelangt, ihn aber auch nicht ausschließt (74—75). Noch positiver ist das Urteil von J. B. Lotz, der Heidegger dem persönlichen Gott des Christentums nähert, wenn auch mit grundlegenden Vorbehalten; vgl. Heidegger et l'être; ArchPh 19 (1956) 3—23. Lotz glaubt, daß sich Heidegger auf das geschichtliche Sein beschränkt und vom übergeschichtlichen abzieht, sich ihm jedoch nicht verschließt. Ja, er meint sogar, daß der Inhalt dieses Seins vom transzendenten Gott her erhellt werden müsse, was aber nur mit der diskursiven Denkmethode, Analogie und Kausalität geschehen könne (16—18). Lotz bestätigt neuerdings diese Ansichten in seinem Aufsatz „Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger“, Schol 33 (1958) 81—97. — In unserem Buch: Heidegger: el existencialismo de la Angustia (Buenos Aires, 1948) kommen wir mit unserer Deutung Max Müller nahe und verwerfen die Deutung von De Waelhens (*La philosophie de Martin Heidegger*, 3. éd., Louvain 1948) ihrer Unaufgeschlossenheit wegen. De Waelhens hat zwar, wie bekannt, sein scharfes Urteil über Heidegger später gemäßigt, doch ist seine Haltung immer noch mehr negativ als positiv. Vgl. dazu: De Waelhens, *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne, à propos de Holzwege*, Louvain 1953. Eine positive Deutung legt auch Knittermeyer in seinem Buch: *Die Philosophie der Existenz*, Stuttgart 1952, vor.

²⁰ Was ist Metaphysik?, 6. Aufl., Frankfurt 1951, 32.

weil der Mensch vor allem als Ek-sistenz interpretiert wird. Wir geben ohne weiteres zu, daß die Ek-sistenz, als „sich im Lichte des Seins erhaltend“, zum Wesen des Menschen gehört; wenn man jedoch nicht darüber hinausgeht, so bleiben uns die Bedingungen der Möglichkeit des „Sich-im-Licht-des-Seins-Erhaltens“ unbekannt. Sollte aber das „Wesen“ schon die „Transzendenz“ selbst sein, so verliert sich der Mensch in der „reinen Transzendenz“, im „reinen Transzendieren“, im reinen „Da-Sein“, ohne daß er sich selbst dabei findet. Gerade in diesem Punkt finden wir eine Kontinuität des Gedankens Heideggers von seinen ersten bis zu seinen letzten Schriften²¹.

Wenn wir noch die Feststellung hinzufügen, daß das Sein als solches, auf das sich der Mensch nach Heidegger bezieht, nicht bestimmt werden kann, so folgt daraus, daß auch das Urwesen des Menschen selbst in eine unvermeidliche Dunkelheit getaucht bleibt. So ist also für den Existentialismus sowohl das Seinsproblem als auch die Frage nach dem Wesen des Menschen ohne Lösung²². Vielleicht ist gerade deswegen

²¹ Auch in „Zur Seins-Frage“ wird das Wesen des Menschen nicht auf das Sein in sich selbst, sondern auf die „Zuwendung“ zum Sein zurückgeführt: „Das Menschenwesen beruht darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt“ (22). Das Menschenwesen erschöpft sich in der Zuwendung. Heidegger will nicht zwischen dem Menschenwesen und der Beziehung zum Sein unterscheiden: „Anwesen gründet in der Zuwendung, die als solche das Menschenwesen in sie verwendet, daß es für sie sich verschwende“ (31). Deshalb setzt er das Wesen des Menschen in die Zuwendung (47—53), in den Akt des Überstiegs (66), in das Gedächtnis des Seins (53): „Der Mensch ist in seinem Wesen das Gedächtnis des Seins“ (31). In der Zuwendung müssen wir aber als Bedingung seiner Möglichkeit annehmen, daß das Sein des Menschen sich „in sich selbst“ befinde; sonst gibt es keine Zuwendung, oder es bleibt nur ein „abstrakter“ Transzendenz-Akt. Die Texte Heideggers betonen das letztere so sehr, daß der Anschein entsteht, er vergesse das erstere.

In der Einleitung von „Was ist Metaphysik?“ gebraucht Heidegger den Ausdruck „Innestehen“ und „Inständigkeit“ (14 f.), jedoch nicht, um das Sein-in-sich (In-sistenz) zu bezeichnen, sondern „das Offenstehen in der Unverborgenheit des Seins“ (15), das, was für ihn „Außer-sich-Stehen“ bedeutet. Das Menschenwesen ist auf ein Bloßes-Stehen-vor-dem-Sein reduziert ohne ein Zentrum, das die ontische Möglichkeit des „Offenstehens in der Unverborgenheit des Seins“ oder der Lichtung des Seins begründet. Dieselbe Auffassung ist auch in den späteren Werken zu finden. In „Der Satz vom Grund“ finden sich ähnliche Ausdrücke, z. B.: „Der Grundzug des Daseins, das der Mensch ist, wird durch das Seinsverständnis bestimmt.“ Die Ausdrücke aus „Sein und Zeit“ erklärt Heidegger hier ebenso wie in „Was ist Metaphysik?“. Das Menschenwesen steht im „Seinsverständnis“, im „offenen Entwurfe des Seins“, in der Lichtung des Seins. So kommt Heidegger zur Erklärung der „alten Bestimmung des Wesens des Menschen“: „homo est animal rationale“ (146 f.). Man muß sich fragen: Stimmt dieses ontologische Verständnis des Menschen nicht überein mit dem Gedanken des Daseins als reiner Zeitlichkeit? Verliert sich da das Menschenwesen nicht in eine Transzendenz ohne Grund und ohne Ende, in ein einfaches „Da-stehen“ oder „Ek-sistieren“?

²² Deshalb können wir nicht umhin, die Frage De Waelhens' zu wiederholen: „Quelle est, selon la vue de Heidegger, la position, la situation de l'homme dans l'être?“ (Chemin et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne, 50). Sie scheint bei Heidegger ohne Antwort zu bleiben. Vgl. auch die Kritik De Waelhens' an der Sinngebung des Seins als Anwesenheit: *Phénoménologie de la Vérité*, Louvain 1953, 164.

sein vorherrschendes Menschenbild (mit Ausnahme der christlichen Existenzphilosophen) ein pessimistisches und tragisches; bei Sartre wird der Mensch sogar geradezu zum absurden Wesen; bei anderen bleibt sein Wesen wenigstens irrational; wir brauchen uns nur die Vorliebe Heideggers für eine dichterische Sprache vor Augen zu halten oder die irrationalistische Neigung Jaspers', die keine Genauigkeit zuläßt. Die Idee des Menschen bleibt so wesentlich irrational.

Innerhalb der Existenzphilosophie waren es die christlichen Denker, die sich — wie G. Marcel und vor allem Louis Lavelle²³ — dem wahren Wesen des Menschen am meisten näherten. Jedoch haben auch sie die Realität des Prinzips, das sie anzielten, nicht scharf umrissen, noch haben sie dessen Wesen als totales Ur-prinzip des menschlichen Seins und Philosophierens nachgewiesen.

Eine letzte Bemerkung: Als Ergebnis der existentialistischen Bewegung hatte sich besonders in Frankreich eine „Straßenausgabe“ desselben entwickelt, die gerade darin bestand, daß man sich in ein äußerliches, oberflächliches, unechtes Leben warf, das das „Existieren“, das bloße Da-Sein und „In-die-Welt-Geworfensein“ am besten auszudrücken vermochte. Vielleicht konnte das deshalb geschehen, weil der einfache Mensch immer seine eigenen Schlüsse aus unklaren Prinzipien zu ziehen scheint. Jedenfalls hat die existentialistische Menschen-deutung ihr Ziel nicht erreicht.

Diese Ausführungen, die nichts weiter als Hinweise sein wollen und wohl tiefer entwickelt werden könnten, reichen aus, um darzutun, daß die Existenz als „Hinausstehen“, wenigstens für sich allein genommen, nicht das letzte Wesen des Menschen sein kann. Wir müssen unsere Untersuchung also in einer anderen Richtung weiterführen.

Das Wesen des Menschen als ontische Innerlichkeit oder In-sistenz

Wir wollen jetzt versuchen, dieses erste Prinzip des Menschen zu bestimmen. Dabei scheint es klar zu sein, daß die Ur-wirklichkeit nicht außerhalb des Menschen, sondern nur in ihm selbst gefunden werden kann. Die Richtung unseres Weges zeigt also nicht „aus dem Menschen

²³ Im ganzen dürfte es wohl Lavelle sein, dem unsere Auffassung am nächsten steht, obwohl wir ihn erst nach unseren Analysen, die in dem vorliegenden Aufsatz und in unserem Buch „Más allá del Existencialismo“ dargestellt sind, gelesen und studiert haben. Ein einfacher Vergleich der Methoden und Analysen kann dies zeigen. Unseres Erachtens gelangte Lavelle freilich doch nicht zur vollen Innerlichkeit der In-sistenz und konnte sie daher auch nicht in ihrer Fülle zergliedern. Er geht von der „intimité spirituelle“ oder „intimité ontologique“ (vgl. *La Métaphysique ou la science de l'intimité*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 2 [1939] 43—65) zu schnell zum Sein über, wobei die Beziehung zwischen der Innerlichkeit und dem (real-transzendenten) Sein unklar bleibt. Daher findet er keinen festen Boden. Deshalb konnte J. Lecole (vgl. *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain 1957, 244) sogar von der Gefahr des Idealismus sprechen, die sich bei L. Lavelle finde.

hinaus“, sondern „in den Menschen hinein“. Der Mensch findet also sein Wesen nicht im „Aus-sich-Hinausgehen“, sondern nur, wenn er in sich hineingeht. Je mehr der Mensch „außer sich“ ist, ohne Beziehung zu seinem In-sich, je mehr er also extra-sistit (ex-sistit), desto mehr entfernt er sich vom Menschlichen, desto weniger Mensch ist er. Der in den Dingen verlorene Mensch ist nicht mehr er selbst, und er ist es genau in dem Grade nicht mehr, in welchem er sich nach außen zerstreut hat. Von ihm sagen wir, daß er „entfremdet“, „entäußert“, „entselbstet“ ist. Je tiefer sich der Mensch dagegen in sein Inneres zurückzieht, desto besser erkennt und findet er sich selbst. Nur dann kann man sagen, daß ich wirklich als „Ich“ handle, wenn ich mich zuerst in mich selbst hineinstelle und von da aus mein Tun nach außen leite. Gehe ich in mich, so kann ich wirklich „Ich“ sagen, und dann ist es mir auch möglich, Besitz zu nehmen von meinem eigenen Sein und Tun. Eine Tat, eine Handlung, die nicht diesem inneren Zentrum entsprungen ist, bleibt mir grundsätzlich fremd und kann mir nicht zugerechnet werden. Sie ist ja nicht „mein“, nicht „von“ mir.

Der Mensch besitzt also ein inneres Zentrum, ein In-sich, das ihm ermöglicht, „Ich“ zu sagen, und durch das er sich von den Tieren unterscheidet. Gerade jener ist der wahre Philosoph (ὁ γὰρ ὁς ἀληθῶς φιλόσοφος) — für Platon der wahre Mensch —, dessen Seele am tiefsten in sich selbst (αὐτῇ καὶ ἀπὸ αὐτῆς) ist²⁴. Das totale Hinausgerichtetsein ist nur den Tieren eigen. Das Hineingerichtetsein ist wesentliches Merkmal des Menschen. Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem untermenschlichen Seienden besteht darin, daß das Tier notwendig hinausgerichtet, das Hinaus des Menschen aber kein totales und somit kein leeres ist. Letzteres geht ja von einem Inneren aus und dient gerade der Festigung des In-sichs und der Behauptung des Ichs vor der Welt. Wie das Tier dieses In-sich nicht hat, in das es sich zurückziehen könnte, so ist es umgekehrt dem Menschen möglich, in sich hineinzugehen, oder, wie man im Spanischen sagt, „ensimismarse“, d. h. sich in das eigene Selbst zurückzuziehen, sich zu verinnerlichen. Die Möglichkeit dieses Rückganges auf sich selbst gründet im In-sich des Menschen²⁵. Das Bei-sich-selbst-Einkehren, das In-Einsamkeit-bei-sich-Sein ist der Anfang des Sichfindens. Der Rat, tief in sich zu gehen, um sich wiederzufinden, ist wohl Weisheitsgut aller Zeiten gewesen. Und die Flucht vor dem Lärm der äußeren Dinge, die den Menschen sich selbst vergessen lassen, galt immer schon als Quelle des Glücks.

Die Innerlichkeit des Menschen ist eine der ganzen Philosophie be-

²⁴ Phaedon, 64 e, 65 c.

²⁵ J. Ortega y Gasset führte eine bemerkenswerte, wenn auch fehlerhafte, von Max Scheler inspirierte Analyse durch. Von ihm übernehmen wir den Ausdruck „ensimismamiento“: Ensimismamiento y Alteración, Obras Completas, 5. Bd., 300.

kannte und von ihr anerkannte Tatsache²⁶. Um was es jedoch hier geht, ist folgendes: Der Besitz eines In-sichs, eines inneren ontisch-realen Zentrums, die Fähigkeit, auf sich selbst zurückgehen zu können, in einem Wort: *das ontische In-sich-Sein* ist unserer Meinung nach *die ursprüngliche und erste Wirklichkeit des Menschen, die uns seine ganze Seins- und Handlungsweise zu erklären vermag*.

Wie sollen wir nun diesen Wesenskern des Menschen benennen? Wir möchten nicht schon benutzte und vielleicht abgenutzte Begriffe verwenden, um den Reichtum und die besondere Eigentümlichkeit der aufgewiesenen Urwirklichkeit zu bezeichnen. Ausdrücke wie Innerlichkeit, Immanenz, Subjektivität, konkrete Erfahrung, die einige ältere und viele neuere Philosophen gebrauchten, scheinen uns nicht sehr angebracht, da sie alle schon eine bestimmte Bedeutung mit sich bringen, die das klare Erfassen dieses inneren Zentrums nur erschweren würden. Nur ein Begriff, der nicht nur diese Tatsache ausdrückt, sondern zugleich auch seiner etymologischen und grammatischen Struktur wegen metaphysische Bedeutung hat, scheint uns entsprechend zu sein, der Begriff „In-sistenz“. Das Wort ist abgeleitet vom lateinischen *in-sistere*; auch besitzt es nicht nur metaphysische Bedeutung — *sistere* ist ja sein, in der Welt sein —, sondern es drückt auch eine gewisse Festigkeit im Sein aus; *sistere* bedeutet nicht nur sein, da-sein, sondern auch fest dastehen, fest auf den Füßen stehen, auf festem Grund stehen. Das Vorwort „in“ erhält hier seinen Ursinn „Innerlichkeit“ zurück²⁷.

²⁶ Wir haben eine historische Studie über einige der bedeutendsten Persönlichkeiten der Philosophie, wie Sokrates, Platon, Plotin, Augustin, Thomas, Kant und verschiedene heutige Philosophen, in Vorbereitung.

²⁷ Die Bedeutung des lateinischen „in-sistere“ (das je nachdem den Dativ, den Akkusativ oder den Ablativ fordert) ist sehr reich. Der wörtliche, etymologische Sinn ist „super vel in aliqua re me sisto“ (Forcellini), „ich stelle mich, stütze mich auf etwas“. Daher auch das am häufigsten benützte „pedem firmiter infigendo stare“, d. h. sich gerade, fest auf den Beinen halten, fest auf dem Boden stehen. Häufig, auch im klassischen Latein, wird der übertragene Sinn verwendet: „vestigia sequi“ (Forcellini), „den Fußstapfen des Feindes folgen, etwas verfolgen, auf etwas bestehen, eintreten“. Mit dieser metaphorischen Bedeutung ist das Wort auch in die spanische Sprache eingegangen: dort heißt „insistir“: beharrlich auf etwas bestehen, immer wieder auf etwas zurückkommen, *vestigia sequi*. — Wenn wir diesem Wort einen philosophischen Sinn geben, gehen wir damit auf seine ursprüngliche Bedeutung zurück: fest auf etwas aufstehen, in etwas innestehen. Wir fügen jedoch ein Merkmal hinzu, das sich — das sei zugegeben — nicht explizit in der lateinischen Etymologie des Wortes und in seiner Verwendung findet: die Innerlichkeit. Das lateinische „insistere“ enthält jedoch implizit in seiner Bedeutung die Idee der Innerlichkeit: „In etwas stehen“ ist ja das Gegenteil von „außerhalb von etwas stehen“. Das Vorwort „in“ schließt immer eine gewisse Innerlichkeit mit ein, ein statisches „Innestehen“ und fordert als solches den Ablativ des Ruheortes. Als dynamisches „In-etwas-Hineinstehen“, „Auf-etwas-Hinstehen“ fordert es den Akkusativ der Zielbewegung. Der altlateinische Ursinn des Wortes „in“ bedeutet jedoch Innerlichkeit in expliziter Weise. Seine Urform war nämlich „endo“ oder auch „indu“ (abgeleitet vom griechischen ἐνδόν); es forderte den Ablativ (innen) oder auch den Akkusativ (hinein). Daraus ist ersichtlich, daß wir zur ursprünglichen, metaphysischen Bedeu-

„In-sistenz“ bezieht sich somit direkt weder auf das Erkennen noch überhaupt auf das Tun, sondern nur auf das Sein (*sistere*). Jedes Seinsprinzip muß wirklich sein, wie auch jedes philosophische Prinzip in einem ontischen Prinzip gründen muß; jedes Erkenntnisprinzip setzt ja ein es begründendes Seinsprinzip voraus. Der Begriff „In-sistenz“ stimmt mit jener ersten Wirklichkeit, die wir bezeichnen wollen, überein. Natürlich geben wir ihm dabei einen tieferen Sinn, als ihm gewöhnlich zugeschrieben wird, sei es im lateinischen *in-sistere*, sei es in seinen Derivaten *subsistir*, *subsister*, *subsist*, *insistir*, *insister*, *insist* usw. in den modernen Sprachen.

Damit wollen wir nicht sagen, daß die Definition des Menschen mit der In-sistenz schon vollkommen sei. Es ist klar, daß die In-sistenz allein nicht genügt, um uns das ganze Wesen des Menschen zu geben. Durch die In-sistenz allein unterscheidet sich der Mensch nicht von den reinen Geistern. Der Mensch ist nicht die reine In-sistenz, sondern die In-sistenz in der materiellen Welt, In-sistenz im Stoff, eine „fleischgewordene In-sistenz“. Die Definitionen „*animal rationale*“ oder „*animal politicum*“ deuten uns das zweifache Konstitutivelement des metaphysischen Wesens des Menschen an. Wir werden aber sehen, daß das „*rationale*“ in der „In-sistenz“ enthalten ist. Deshalb meinen wir, daß die vollständige Definition des Menschen in seinen ursprünglichsten Prinzipien die „In-sistenz im Stoff“ sein könnte.

In-sistenz als metaphysische Struktur und als Erkenntnis

Wir möchten hier noch einmal ausdrücklich betonen, daß wir vom In-sich-Sein des Menschen sprechen. Wohl erhellt sich die In-sistenz in der Selbsterkenntnis des Menschen, doch ist sie deshalb in ihrer Wirklichkeit und in ihrem ersten und ursprünglichen Sinne keineswegs nur Akt der Reflexion. Es handelt sich also weder um den Akt des Auf-sich-Zurückgehens, in dem das eigene Selbst erfaßt wird, noch um das Selbstbewußtsein. Kurz gesagt: Die In-sistenz ist kein bloßer Erkenntnisakt, sondern Sein, eben jenes Selbstsein im In-sich, das sich in der Selbsterkenntnis offenbart. Sie ist das Sein des Menschen, seine metaphysische und deshalb auch ontische und konstitutive Struktur. In-sistenz und bloß reflexives Bewußtsein müssen also scharf unterschieden werden.

Wenn wir also von In-sistenz sprechen, haben wir immer zuerst das menschliche Sein vor Augen, wie es als ontischer Selbstbesitz in-sich-seiend im Rückgang auf sich selbst ist. Mit anderen Worten: In-sich-Sein ist ontisch über sich selbst zurückbeugtes Sein, ist ontisches

tung des Wortes „*insistere*“ zurückkehren. — Die durch einen Bindestrich getrennte Schreibweise von *in-sistere* hat den doppelten Zweck der Betonung eines jeden Teiles des zusammengesetzten Wortes und des Hinweises auf seine philosophische Bedeutung, die wir ihm im Gegensatz zur üblichen Gebrauchsweise zuschreiben. Vgl. unser Buch: *Más allá del Existencialismo*, Barcelona 1958, 11.

Innewohnen im eigenen Selbst und so eben nicht das bloße Sich-Wissen des Bewußtseins, das Bei-sich-Sein des Subjekts²⁸. Dieses In-sich-Sein als Sein des Menschen offenbart sich zwar im Bewußtsein, also in einer sich selbst durchsichtigen Erfahrung. Trotzdem aber bleibt dabei das Primäre immer das Ontische, d. h. das ontische In-sich-Sein. Dieses ist die eigentliche In-sistenz, das menschliche Ur-Sein, die metaphysische, ursprüngliche und erste, dem Menschen wesentliche und ihm eigentümliche Struktur.

In-sistenz und Ek-sistenz

Die Wesenserfassung des Menschen auf dem Wege der Selbstverinnerlichung führt uns zu einem Paradoxon: Indem sich gerade dem in sich selbst gehenden Menschen sein eigenes Sein öffnet, entdeckt und erfährt er sich keineswegs als in der eigenen Subjektivität eingekerkert, wie vermutet werden könnte, sondern als weit offenstehend.

Die Selbstentdeckung, die vom Gefühl des Im-eigenen-Zentrum-befestigt-Seins begleitet ist, führt den Menschen zur Entdeckung des für andere Wirklichkeiten offenen Seinshorizontes; mit ihnen sieht er sich dadurch in enger ontischer Gemeinschaft und Solidarität zusammengeschlossen. Wir finden ja dieses insistentielle Zentrum in seiner konkreten Wirklichkeit nur als Teil eines Ganzen (Welt oder Kosmos), das aus vielen anderen Wirklichkeiten gebildet ist, die mit diesem Zentrum in Wechselwirkung stehen. Diese anderen Wirklichkeiten sind die materiellen Seienden und andere insistentielle Zentren, mit denen sich das eigene in einem lebendigen Zwiegespräch befindet.

Es zeigt sich sogar, daß die Welt, in die ich mich vorher verloren hatte, jetzt geordneter und verständlicher erscheint, als mehr Welt und mehr Kosmos. Das konnte geschehen, weil ich gerade beim Entdecken des Seinshorizontes meinen eigenen Platz, meinen Standpunkt in der Gesamtheit des Seins, in der ich lebe, gefunden habe.

Und indem ich in meinem inneren Zentrum feststehe und mich in ihm sicher fühle im Sein, kann ich auch aus mir hinausgehen, ohne daß ich mich verlieren muß, und in der Welt der Seienden tätig sein. Das erst ist das wahre Aus-sich-Hinausgehen, die wahre Ek-sistenz, die in Wirklichkeit kein bloßes Hinausgehen mehr ist, da sie in ständiger Selbstbejahung geschieht, also ohne das In-sich-selbst-Sein aufgeben zu müssen²⁹. Hier zeigt sich die Priorität der In-sistenz vor jeder

²⁸ Im wichtigen neuplatonischen Text *„De Causis“* kann man schon die grundlegende Bemerkung finden, daß der Mensch nicht nur aktuell auf sich zurückgehe, sondern auch substantiell immer schon auf sich zurückgegangen sei: „... est rediens ad essentiam suam reditione completa ... per operationem suam intelligibilem ... per reditionem substantiae ...“ (cap. 15). Später werden wir noch einmal auf diesen Text zurückkommen, da in ihm die Intuition der Wesensessenz des Menschen enthalten ist. Der hl. Thomas hat ihn kommentiert und ihn sich ganz zu eigen gemacht.

²⁹ Deshalb können wir die Heideggersche „Ek-sistenz“ nicht als das Urwesen des Menschen gelten lassen, gerade weil bei ihr der Hauptton auf der Ekstase, nicht

anderen menschlichen Struktur, selbst vor der Transzendenz. Bis zu welchem Grad die Transzendenz zum Absoluten hin sich in und durch die Entdeckung der In-sistenz verwirklicht, werden wir später aufzeigen, wenn wir, teilweise vom hl. Augustinus inspiriert, die Insistenz-erfahrung ausführlich zu analysieren versuchen³⁰.

Die In-sistenz als Urgrund der ganzen menschlichen Realität und der klassischen Definitionen des Menschen

Gehen wir also jetzt daran, mittels einer vergleichenden Analyse den Beweis zu erbringen, daß die In-sistenz die ontische Grundrealität des Menschen, seine erste metaphysische Struktur, seine Urwirklichkeit ist. Unsere These stützt sich vor allem darauf, daß alle anderen ontischen Strukturen in der In-sistenz gründen und sie voraussetzen. Daraus ergibt sich, daß die In-sistenz jene metaphysische Struktur ist, die alle anderen transzendiert, allen voraus ist. Jedesmal, wenn sich der Mensch als solcher offenbart und handelt, muß sich also die In-sistenz als Grund zeigen, d. h., es muß das in-sich-seiende Subjekt, welches aus sich selbst heraus handelt und sich des In-sich-Seins und des selbständigen Tuns voll bewußt ist, immer mit anwesend sein. So schließt z. B. das Denken, selbst in seiner schwächsten Gestalt, die tätige und gründende Anwesenheit des in-sich-seienden Subjekts (In-sistenz) immer schon mit ein. Auch die freie Wahl stützt sich auf die An- und Mitwesenheit des aus-sich-heraus-wählen-könnenden In-sich. Dasselbe ist von der Gemütsbewegung zu sagen, insofern diese aus dem In-sich-Sein heraus, das diese intime Erschütterung erleidet und in seiner Subjektivität aktiv aufnimmt, erlebt wird.

Damit ist nun aber auch schon angedeutet, welchen Weg wir überhaupt einschlagen werden, um die Behauptung zu begründen, daß die In-sistenz allen anderen menschlichen Wirklichkeiten gegenüber selbst transzendent bleibt, ja sogar allen menschlichen Handlungen, als sie gründend und ihnen Ursprung verleihend, gegenwärtig ist. Dabei werden wir besonders jenen Tatsachen unsere Aufmerksamkeit zuwenden, die auf eine besondere Weise von den verschiedensten philosophischen Strömungen als das Wesen des Menschen bezeichnet worden sind. Und schließlich wird sich dann auch zeigen, daß diese nur der von uns angezeigten metaphysischen Grundstruktur entspringen können.

auf der In-sistenz liegt: „das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins“ (Brief über den Humanismus, 58). In der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ gebraucht Heidegger das Wort „Inständigkeit“, um damit die Offenheit der Ekstase dem Sein gegenüber zu beschreiben; dabei fügt er hinzu: „Das, was im Namen ‚Existenz‘ zu denken ist, ... könnte das Wort ‚Inständigkeit‘ am schönsten nennen“ (5. Aufl., 14). Dieser Hinweis, der ihn zum wirklichen ontischen Zentrum des Menschen hätte führen können, bleibt aber unausgenützt.

³⁰ Siehe dazu unser schon angeführtes Buch: *Más allá del Existencialismo*, 116 bis 152.

a) Die Rationalität

Diese wurde in der überlieferten Philosophie an erster Stelle als spezifisches Konstitutivum des menschlichen Wesens bezeichnet. Der Mensch wurde als „animal rationale“ definiert, wobei allerdings der Akzent zur Unterscheidung zwischen dem Tier und dem Menschen auf die *rationalitas* gelegt wurde; sie gründet aber notwendigerweise, wie wir sehen werden, in der In-sistenz und kann darum, gleichgültig welche Bedeutung man ihr gibt, nicht das erste Ur-wesen des Menschen ausmachen⁸¹.

Deuten wir die *rationalitas* als intellektuelles Erkennen überhaupt, dann ist zu sagen: Erkennen ist ein Wirken, das eine besondere ontische Struktur voraussetzt, aus der die Möglichkeit des Erkenntnisvermögens hervorgeht. Deshalb kann weder der Erkenntnisakt noch das Erkenntnisvermögen der erste und wesentlichste Grund des Menschseins sein.

Im Gegensatz dazu ist die In-sistenz die jedem erkennenden Seienden wesentliche ontische Struktur. Natürlich denken wir hier nur an die intellektuelle, nicht an die rein sinnliche Erkenntnis, wie sie den Tieren eigen ist. Wirklich erkennen kann nämlich nur das im ontischen Rückgang auf sich selbst Seiende. Die Analyse unserer Erkenntniswirklichkeit zeigt, daß das Erkennen, die *rationalitas* im weiteren Sinne der *intellectualitas*, die Möglichkeit des ontischen Rückganges auf sich selbst voraussetzt; besser gesagt: Es setzt voraus, daß das Seiende immer schon auf sich zurückgegangen ist, daß es eine vollkommen einfache Einheit bildet, eine einzige und einfache, auf sich zurückgegangene Wesenheit. Die Erkenntniserfahrung, die erlebte Erkenntnis jenes Baumes zum Beispiel oder das Fühlen meines Schmerzes, setzt immer schon voraus, daß ich erst in mir bin. Ich bin in mir und dem Objekt entgegengestellt. Das heißt aber, daß ich vollkommen auf mich zurückgehen kann, um mich dem Objekt entgegenzusetzen.

Die Erkenntnis kommt so durch diesen Bewußtseinsrückgang auf sich selbst zustande: sie setzt die Anwesenheit des erkennenden Subjekts immer schon voraus, das mit dem erkannten Objekt zugleich sich selber kennt. Deshalb ist das Erkennen überhaupt ein „Auf-sich-Zurückgehen“ und „Sich-vom-Objekt-Trennen“. Der Erkennende kommt dem Objekt gegenüber zu sich selbst und kann es darum beurteilen. Im Bewußtseinsrückgang wird der ontische Rückgang des Seins auf sich selbst durchsichtig. Damit zeigt sich, daß der erkennende Bewußtseinsrück-

⁸¹ Schon Sokrates und Platon wiesen in der angestregten Suche nach dem Zentrum der Seele, dem menschlichen Seinsgrund, seinem eigentlichen Selbst (αὐτό-ταυτό), das ihnen zugleich das Göttlichste (θεϊότερον) ist, auf das Denken und auf die Vernunft (τὸ εἰδέναι καὶ τὸ φρονεῖν) hin: Alkibiades I, 129 b und 133 c; vgl. 134 d. Da jedoch Sokrates und die ganze westliche Tradition beim Denken und der Vernunft verblieben, verfehlten sie das eigentliche und letzte αὐτό-ταυτό des Menschen.

gang immer schon den ontischen Rückgang auf sich selbst voraussetzt. Nur darum kann das Bewußtsein in das „In-sich“ eintreten, weil dieses in ontischer Weise schon vorhanden ist.

Bewußtsein ist zugleich Wissen von etwas und Wissen vom Subjekt, das weiß; es ist Bejahung dieses Zentrums, das dem Erlebten und Erkannten gegenübersteht und im Austausch mit ihm ist. Es ist aber nicht möglich, dieses Zentrum zu bejahen, ohne daß es sich zeigt und als solches rechtfertigt. Aus diesem Grunde stützt sich jede Bejahung dieses Zentrums auf seine unmittelbare Wahrnehmung. Diese ist die eigentliche Insistenzerfahrung, die uns die Insistenzwirklichkeit des in-sich-seienden Zentrums offenbart. Nur einem solchen Zentrum, das fortwährender ontischer Rückgang auf sich selbst ist und das sich so vom Objekt trennen kann, ist es möglich, diese Entfernung oder Distanz zu bejahen. Gewiß schließt das Erkennen eine Kommunikation, ein Eins-Werden mit dem erkannten Objekt, ein, sogar dann, wenn es sich um eine nur sinnliche Erkenntnis handelt; doch geht dem aktuellen Erkennen immer schon ein „Sich-vom-Objekt-getrennt-Haben“ voraus, ein ontischer Rückgang, eine Art totaler Sammlung des erkennenden Seienden in sich selbst. Nur so kann es sich dem Objekt gegenüber behaupten und in dieser Selbstbehauptung zugleich zur Bejahung des Objekts übergehen. Erkennen ist also Eins-Werden und Trennung zugleich: jedoch vorhergehende Trennung als Möglichkeitsgrund des Eins-Werdens. Wo eine Einheit wird, ohne daß sich vorher das Subjekt dem Objekt entgegengesetzt hätte, da gibt es kein Erkennen. So können wir sagen, daß das Erkennen die In-sistenz immer schon voraussetzt.

Unter Erkennen verstehen wir sowohl das Erleben, die Erfahrung, wie es zum Beispiel das Erkennen der eigenen inneren Akte ist, wie auch die abstrakte Erkenntnis. In jedem Erlebnis dieser Art verwirklicht sich die Selbstbejahung des erlebenden oder erfahrenden Subjekts und auch eine Selbstreflexion des Subjekts zugleich mit der Reflexion über das Erlebnis selbst³². Dieses Erlebnis gründet in der Anwesenheit des das Erleben aufnehmenden und von ihm verschiedenen Subjektes, welches dabei das eigene Erleben mit dem es tragenden Zentrum nicht vermischt.

Wir möchten den Sinn dieser Behauptung noch besser erklären. Wir sprechen von einer ontischen Priorität der In-sistenz gegenüber der „rationalitas“; denn die Insistenz ist die ontische Struktur, die das Fundament der Erkenntnismöglichkeit darstellt. Man könnte zwar einwenden, das Wesen der Seele sei uns nicht unmittelbar, sondern nur in und durch ihr Wirken, insbesondere durch ihr geistiges Wirken, zugänglich, auf das eben durch das Wort „rationalitas“ hingewiesen werde. In der Definition „animal rationale“ bedeute das „rationale“ überdies nicht die bloße „rationale Tätigkeit“, sondern das ontische Subjekt, das Fundament der rationalen

³² Hier seien die bekannten Texte des hl. Thomas angeführt: „Unde secundum hoc cognoscit intellectus veritatem quod supra seipsum reflectitur“: De ver. 1, 9; „eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere“: In 1 Sent. d.1 q.2 a.1 ad 2.

Tätigkeit ist. In diesem Sinne sei also das „rationale“ doch das erste Wesen des Menschen.

Wir antworten: Allerdings ist es wahr, daß wir die Realität unseres Wesens nur in und durch sein Wirken erkennen („per actum suum“)³³; aber im Erleben dieses Wirkens haben wir zugleich eine unmittelbare Erfahrung unseres ontischen Zentrums. In und mit den Erkenntnisakten offenbart sich unser Sein in sich selbst, in seiner konkreten Existenz und in einigen seiner wesentlichen Bestimmungen. So erhebt sich aber die Frage: Welches ist die ursprünglichste, wesentlichste Bestimmung, das wahre „*primum esse*“ unter diesen wesentlichen Bestimmungen unseres ontischen Zentrums? Auch wenn wir das „rationale“ nicht als bloßen Erkenntnisakt verstehen, sondern als „substantielles rationales Prinzip“, auch dann noch können wir uns die Frage stellen: Welches ist die Vorbedingung oder das Fundament der Möglichkeit einer „rationalen Substanz“ („*substantia rationalis*“)? Die Antwort muß u. E. lauten: Die genannte „*substantia*“ muß eine ontische Struktur haben, die es ihr möglich macht, sich selbst und andere Seiende, ihre Ursachen, Prinzipien, Beziehungen zu erkennen, kurz: ihrer selbst und anderer Seienden bewußt zu werden. Diese ontische Struktur ist ein inneres Zentrum, das „in sich“ besteht und von sich aus sich ein „Objekt“ gegenüberstellen kann. So ergibt sich folgende ontische Ordnung: In-sich-Sein; *substantia rationalis*; rationales Wirken. Das heißt: Das rationale Wirken fordert eine rationale Substanz als Fundament. Die rationale Substanz ihrerseits aber fordert eine entsprechende ontische Struktur, nämlich ein In-sich-Sein, eine In-sistenz. Wenn Gott eine rationale Substanz erschaffen will, so muß er ihr die ontische Struktur des In-sich-Seins oder der In-sistenz geben. Gewiß ist die In-sistenz als metaphysische Quelle der „*rationalitas*“ auch selbst rational; jedoch ist das erste die ontische Struktur in sich selbst (*in-sistentia*), und erst das zweite ist dieselbe Struktur als Quelle des rationalen Wirkens. In scholastischer Terminologie: Es besteht eine Priorität der Natur (*prioritas naturae*) der In-sistenz vor der „*rationalitas*“.

Es ist interessant, zu bemerken, daß auch der hl. Thomas die Unkörperlichkeit („*incorporeitas*“), die Trennbarkeit („*separabilitas*“) und die „*reditio secundum operationem*“ in der „*reditio secundum substantiam*“ gründen läßt; letztere bezeichnet er durch die Ausdrücke: „*per se subsistens*“, „*quod in seipso subsistit*“. Aus dieser ersten ontischen Struktur ergeben sich alle übrigen „substantiellen Eigenschaften“ der Seele³⁴. Der Grund dafür ist a priori klar: Das erste sind die ontischen Strukturen, insofern sie die Möglichkeit des Seins (*esse*) bieten, erst das zweite die gleichen Strukturen, insofern sie die Möglichkeit des Wirkens (*operari*) geben.

b) Das Selbstbewußtsein: die Reflexion

Ganz besonders ist darauf hinzuweisen, daß das Selbstbewußtsein, die Reflexion, nicht mit der In-sistenz verwechselt werden darf. Wohl kann man das Selbstbewußtsein (und besonders jenen Reflexionsakt, in dem ich mich selbst erkenne und bejahe) insistentiell, d. h. ein In-sich-Sein, In-sich-Gehen, Sich-selbst-Bejahen nennen, und das eben deshalb, weil die Reflexion nichts anderes ist als ein Rückgang (*reditio*) auf sich selbst³⁵. Ortega y Gasset sprach vom „*ensimismamiento*“, das wir als „Selbstverinnerlichung“ übersetzen können, als dem menschlichen

³³ S. th. 1, q. 89 a. 1.

³⁴ Thomas, Comment. in librum De Causis, nn. 302—305.

³⁵ Über den außergewöhnlichen Wert des rationellen Bewußtseinsrückganges auf sich selbst als Entdecker der Person siehe die interessante Studie von B. I. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, London 1957.

Wesen. Er dachte aber dabei an eine Bewußtseinstatsache, wie es der Reflexionsakt als solcher und der intellektuelle Denkrückgang des Menschen auf seine Ideen ist. Ortega y Gasset meinte die Verinnerlichung in die eigene Innenwelt der Ideen³⁶. Das Selbstbewußtsein aber als Erkenntnis und Reflexion und die Verinnerlichung als Rückgang auf die Innenwelt der Ideen sind keineswegs die erste Realität, sondern immer schon eine sekundäre, die die In-sistenz als ursprünglichen Grund voraussetzt, besteht doch das Selbstbewußtsein und die Verinnerlichung, insofern sie mit einem Reflexionsakt des Menschen auf sich selbst gleichgesetzt werden, in einem Wirken, das sich unmöglich als Urgrund erweisen kann. Das aktuelle Bewußtsein wird als in jenem Zentrum gründend erfaßt, aus dem jener Strom entspringt, den wir Bewußtsein nennen; das Bewußtsein erschließt nur, was im intimen Erleben des ontischen Zentrums, also in jenem Vor-erkennen, das Grund des Erkennens überhaupt ist, immer schon eingeschlossen war³⁷.

Nun ist es aber so, daß die In-sistenz nicht allein auf die Tatsache des bewußten In-sich-Seins hindeutet, d. h. auf ein in der Selbsterkenntnis und Selbstbejahung erlebtes „in-sistere“, sondern auf ein Sein, ein „sistere“. Dieses Sein, „sistere“, erweist sich somit als Erkenntnisgrund. Das meinen wir auch in erster Linie mit der In-sistenz: da diese in striktem Sinne ontisch ist und sich auf eine metaphysische Struktur als solche und keineswegs auf ein bloßes Wirken bezieht, betrachten wir sie als die ursprüngliche Bestimmung. Es ist also zu unterscheiden zwischen der Bewußtseins-Insistenz und der Seins-Insistenz; erstere besagt den Akt, in dem der erkennende Mensch auf sich selbst zurückgeht, letztere drückt die ontische Realität des Menschen aus, wie sie als Rückgang auf sich selbst ist: hier ist die In-sistenz das Ursprüngliche, die Urwirklichkeit, der eigentliche Grund des Bewußtseins, dort fällt sie mit dem Bewußtsein zusammen.

Hier kann daran erinnert werden, daß auch der hl. Thomas den Rückgang der Seele auf sich selbst als eine „reditio completa“ bezeichnet hat, wobei er aber sehr darauf bedacht war, diesen Rückgang, insofern er nur Erkenntnisakt ist, als wiederum in einer „reditio completa“,

³⁶ „Die menschliche Intimität, sein ‚Selbst‘, ist hauptsächlich aus Ideen aufgebaut“: *Ensimismamiento y Alteración*, *Obras Completas*, Bd. 5, 300.

³⁷ Die Vorerkenntnis dieses Zentrums macht nicht nur die Reflexion wertvoll, sie ist auch die Grundlage des kritischen Philosophierens überhaupt. Sie gründet in der Evidenz der Erfassung dieses Zentrums und ist *natura prius* gegenüber der sie bejahenden Reflexion. C. Nink hat vor kurzem darauf hingewiesen, daß die Geltung der reinen Logik in der Vorerkenntnis des Seienden gründet: „Nur aus der Vorerkenntnis des Seienden und seiner inneren Gründe, des *ego cogito*, und der wirklichen, inneren Identitätsbeziehung zwischen dem *ego* und dem *cogito* nämlich ist — um nur einige vorerkannte Inhalte und Zusammenhänge zu nennen — das Urteil ‚*ego cogito*‘ möglich, objektiv wahr und gültig“ . . . „Das gegebene wirkliche Faktum wird erfahren. Der innerlich geordnete Wesensinhalt des erfahrenen Faktums und der konstitutiven Seins Sachverhalte, der Sinn des Seinsbegriffs und Urteils dagegen werden intellektiv erkannt.“ *Erkenntnisdialektik*: Schol 34 (1959) 30.

einem ontischen, substantiellen Rückgang, gründend darzustellen. Er gab so dem ontischen In-sich, das wir In-sistenz nennen, jenen Vorrang, der einer metaphysischen Struktur zukommt³⁸.

Es wäre jedoch falsch und der insistentiellen Erfahrung nicht entsprechend, dieses Zentrum als etwas Statisches, als etwas, das keine innere Dynamik besitzt, aufzufassen. Der unaufhörliche Bewußtseinsstrom, der zuerst immer als Bewußtseins-Insistenz zutage tritt, offenbart gerade die Seins-Insistenz als Quelle des Wirkens und des Dynamismus, als grundlegende und antreibende Kraft der sich ablösenden Akte, die das dichte Netz unseres inneren Lebens weben. Das insistentielle Zentrum entfaltet sich in der nie endenden Tätigkeit vorübergehender Akte und ist so in einer beständigen inneren Spannung.

Noch weniger kann die rationalitas als die wesentliche Urqualität des Menschen gelten, wenn man sie nicht als intellektuelles Erkennen schlechthin, sondern nur als diskursives Denken versteht. Diskursives Erkennen bleibt dem Selbstbewußtsein gegenüber sekundär. Da es einerseits eine Erkenntnisweise ist und folglich in einer ontischen Struktur gründen muß, andererseits aber ein sekundäres, weil diskursives und komplexes Erkennen ist, das eine Ur-Erkentnis immer schon voraussetzt, wäre die Behauptung, daß das rational-diskursive Erkennen das Wesen des Menschen ausmache, geradezu grundlos. Damit dürfte erwiesen sein, daß das Erkennen, das Bewußtsein, die rationalitas als solche, wie immer sie auch aufgefaßt werden mag, nicht das Urwesen des Menschen ist.

Deshalb scheint auch die „Geistigkeit“ nicht die ursprüngliche Struktur des Menschen zu sein, auch wenn sie als Seins-Struktur gefaßt wird. Geist und Geistigkeit sind schon begrifflich ein „komplizierterer“ Ausdruck und schon allein deshalb kein „erstes“ Element. Das Einfache geht dem Komplizierten voran. „Geistigkeit“, in sich betrachtet, bedeutet vollkommene Immaterialität. Dies aber ist ein negatives Merkmal; es besagt: weder Materie, Stoff sein noch von der Materie wesentlich abhängen. Darum müssen wir uns die Frage stellen: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit eines von der Materie unabhängigen, „trennbaren“ Seienden? Die Antwort muß lauten: eine ontische Struktur, durch die es „in se ipso subsistit“; dies ist das positive Merkmal, das ursprüngliche Merkmal, und das ist eben die In-sistenz. Sie ist also der ontologische Tiefengrund auch der Geistigkeit. Ein Seiendes ist nicht in sich, weil es geistig oder rational ist, sondern umgekehrt: es ist geistig oder rational, weil es ontisch in sich ist.

Die Freiheit

In den heutigen philosophischen Strömungen wurde oft die Freiheit als das innerste Wesen des Menschen angesehen. Das ist nicht zu verwundern; sie ist wirklich eine der tiefsten Offenbarungen des Menschseins überhaupt. Es war besonders die These des Existentialismus, der Mensch habe nicht Freiheit, sondern sei Freiheit³⁹. Zweifelsohne ist sie

³⁸ In librum De causis, cap. 15.

³⁹ So Jaspers an verschiedenen Stellen: „Indem ich wähle, bin ich; bin ich nicht, wähle ich nicht“: Philosophie, 1932, II, 182. „Freiheit ist das Sein der Existenz.“

Bildnerin des innersten Erlebnisses des Menschen. Sie vermag das Sein am heftigsten zu erschüttern und am deutlichsten zu enthüllen. Im Freiheitsakt berühren wir mehr als in irgendeinem anderen den menschlichen Ur-grund. Deshalb können wir ihn auch den Entdeckungsakt heißen, den Akt, der unser Sein ent-deckt.

Wenn wir jedoch das Freiheitserlebnis genau untersuchen und der Erfahrung unseres Frei-Seins auf den Grund gehen, so eröffnet sich uns das Woher des Sich-Entschließens und des freien Handelns. Die Freiheit ist nur „von innen nach außen“ möglich, setzt also ein Innen voraus, von wo der nach außen sich richtende Akt seinen Ursprung nehmen kann. Das Gegenteil der Freiheit, der Zwang, ist dagegen immer Einwirkung „von außen“.

In der Richtung „von außen“ liegt die Verneinung der Freiheit; in der Richtung „von innen“ dagegen ihre Bejahung und ihr Erlebnis. Nur jene Akte erkenne ich als meine eigenen an, die von innen entspringen, und nur diese sind frei. Das aber weist uns darauf hin, daß der Freiheit ein Innen vorausgesetzt ist, in dem sie gründet, d. h., ein inneres Zentrum, ein In-sich. Ohne ein in-sistentes Sein kann es keine Freiheit geben. Nur wenn ich mich ganz in mich stelle, oder besser: in mich gestellt bin, kann sich vor meinem geistigen Auge wie ein unendlich weiter Horizont die Unzahl meiner Möglichkeiten öffnen. Die vorhergehende Betrachtung dieser Möglichkeiten, einem Zwiegespräch oder einem Einverständnis vergleichbar zwischen meinem inneren Zentrum und den Möglichkeiten, die ich wähle, ist notwendig, damit der echte Freiheitsakt entstehen kann. Es muß also ein Zentrum vorher bestehen, in das ich mich zurückziehen kann, um von dort aus meine Möglichkeiten zu erwägen, d. h., der Wählende muß ein Subjekt sein, das fest in sich selbst gegründet steht, das „In-sistenz“ ist.

Die Existenz

Zwar wissen wir schon, daß die Existenz nicht das eigentliche Wesen des Menschen sein kann; doch ist von existential-philosophischer Seite aus so oft auf sie hingewiesen worden, daß wir nicht umhin können, noch einmal kurz auf sie zurückzukommen. Die Existenz ist ein komplexer, mit Bedeutungen überlasteter Begriff, die ihm im Laufe der Geschichte aufgeladen worden sind. Schon allein aus diesem Grunde ist „Existenz“ ein zu ungenauer Terminus, um damit das Wesen des Menschen zu bestimmen. Oft genug haben die Existentialphilosophen selbst geklagt, man habe den Sinn, den sie diesem Ausdruck gegeben hätten,

Ebd. II, 177. Radikaler noch wird dieser Gedanke von J. P. Sartre ausgesprochen: „Der Mensch existiert nicht zuerst und ist erst dann frei, sondern es gibt überhaupt keinen Unterschied zwischen dem menschlichen Sein und seinem Freisein“: *L'Être et le Néant*, 1945, 61. Wir dürfen jedoch nicht die tiefen Unterschiede zwischen den Ansichten der beiden Denker über die Freiheit vergessen.

mißdeutet. Die Existenz als In-der-Welt-Sein, als Da-Sein schlechthin, als bloßes Existieren ist nicht nur nicht das Grundlegendste, sondern es entspringt selbst schon immer einer ontischen Wurzel, die dem Menschen die Verwirklichung der Existenz erst ermöglicht. Die Existenz, das Dasein, der Umgang mit den Dingen, das Wirken auf sie kann nur von einem Innen her erfolgen. Das innere Zentrum, von dem aus sich die Existenz erfüllend entfaltet, ist also immer schon vorausgesetzt.

Eine der bedeutsamsten Forderungen der Existenzphilosophie war wohl der Ruf, zur Echtheit der Existenz zurückzukehren. Mit Recht hat man die echte Existenz von der unechten, uneigentlichen unterschieden, weil in letzterer der Mensch nur in die Dinge hineinzerstreut „west“, sich in sie verloren hat, und so ein Namenloser ist, also aufgehört hat, er selbst zu sein. Der in Uneigentlichkeit lebende Mensch⁴⁰ hat sein Selbst verloren. Deshalb kann die echte Existenz nur als etwas, das sich von einem inneren Zentrum heraus verwirklicht, verstanden werden. Damit aber berufen sich die Existentialisten selbst auf ein ursprüngliches Zentrum, ein In-sich, von dem aus sich die echte Existenz realisiert. Meine Existenz ist nur dann echt, wenn ich mich in mich selbst zurückziehe, um von dort aus meinen Umgang mit den Dingen, mein Dasein in ihrer Mitte zu leiten. Mit einem Wort: Die Existenz, will sie echt sein, muß aus der In-sistenz hervorgehen und in ihr ihren ontologischen Grund haben⁴¹.

Die Transzendenz

Für viele heutige Philosophen ist der eigentliche Wesensgrund des Menschen die Transzendenz. Hier stellt sich wieder die Frage: Ist die Transzendenz wirklich die erste ontische Grundstruktur der menschlichen Wirklichkeit oder ist dies die In-sistenz⁴²? Die Dialektik der

⁴⁰ Siehe dazu M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 41—42 und 166: „Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins.“

⁴¹ Die Notwendigkeit, die Existenz und ihre Echtheit oder Unechtheit in einem vorhergehenden ontischen Zentrum gründen zu lassen, entspringt der Unmöglichkeit selbst, irgendeine Existenzweise als echt oder unecht zu klassifizieren, wenn nicht ein Anhaltspunkt vorhanden ist, auf den bezogen sie echt oder unecht genannt werden kann. Sartre zieht mit zwingenderer Logik als Heidegger die Folgen aus dem Ausschluß oder dem Vergessen dieses vorhergehenden inneren Zentrums, wenn er sagt, daß es keine absolute Grundlage gebe für die Begriffe „Echtheit“ und „Unechtheit“ (*L'Être et le Néant*, 561—562).

⁴² Die Transzendenz, im Sinne wie wir hier von ihr sprechen — Offenheit und Kommunikation mit anderen Seienden, besonders mit dem Absoluten — ist keineswegs ausschließlich Thema der Existenzphilosophie. Auch die personalistischen Philosophen haben den wesentlich transzendenten Charakter der Person betont. So hat z. B. Max Scheler die nur im Akt verwirklichte Transzendenz so sehr betont, daß die sich durchhaltende Personseinheit zu einer logischen Beziehung herabgemindert wird. Vgl. *Der Formalismus in der Ethik*, Halle 1930, 384—385. Unter den Existenzphilosophen wurden die besten Analysen der Transzendenz unseres Erachtens von G. Marcel durchgeführt, besonders im *Journal Métaphysique* (1927), in *Du Refus à l'Invocation* (1940) und in *Homo Viator* (1944). Siehe dazu die zusammenfassende

menschlichen Realität bewegt sich innerhalb der beiden Pole: Transzendenz und Subjektivität. Der Mensch, so wie er sich in der inneren Erfahrung selbst erschließt, ist nicht nur Immanenz. Er kann es auf Grund seiner ontischen Struktur, seines In-sichs, seiner In-sistenz gar nicht sein. Ein Seiendes, das ganz in-sich ist, schließt sich nicht in seine Subjektivität ein, sondern drängt aus innerer Notwendigkeit zur Transzendenz, zur Kommunikation. Gott ist das vollkommen in-sich-seiende Sein, die In-sistenz überhaupt, die vollkommene Innerlichkeit. Deshalb teilt er auch in ewiger, notwendiger und wesentlicher Transzendenz seines Seins sein Wesen dem Sohn und dem Heiligen Geist mit. Und auf Grund seiner inneren Gutheit teilt Gott das Sein in freier Schöpferat den Kreaturen mit.

Im endlichen Bereich aber drängt das auf sich immer schon zurückgegangene, in sich selbst seiende Sein mit innerer Notwendigkeit auf die anderen Seienden hin. Das In-sich, das Ich als solches, bezieht sich wesentlich auf den anderen, auf das Du als solches. Dieses „Auf-das-andere-Hin“ ist ein „ad aliud“ in dreifachem Sinne: Es ist zuerst eines, dessen „aliud“ die Dinge, die die Welt konstituieren, ausmachen; dann ist es ein „ad alium“, d. h. ein auf die andere Person, das Du Bezogenes; und schließlich ist es ein „ad Alium“, ein „Auf-die-unendliche-Person-hin-Seiendes“, ein „Auf-das-absolute-Du-Gerichtetsein“.

Die Transzendenz, ohne die sich der Mensch in seiner Fülle nicht verwirklichen kann, entspringt also dem menschlichen Wesen, und zwar mit innerer Notwendigkeit. Dem stimmen auch wir zu, wie das aus unserer ganzen In-sistenz-Analyse ersichtlich ist. Doch möchten wir den der Transzendenz zugeschriebenen Vorrang insoweit in Frage stellen, als diese der In-sistenz gegenüber als das Ursprünglichere bezeichnet wird. Dabei kann uns die Analyse unserer Erfahrung zur Klarheit verhelfen. Diese zeigt uns zwar, daß das Ich nie ohne Du erscheint, ohne eine andere Person, der ich mich verbunden sehe. Wenn aber mein Ich wesentlich zum anderen hindrängt, wenn es sich notwendigerweise als ein „Auf-hin“ offenbart, so doch gerade deshalb, weil es ein Woher besitzt. Die Transzendenz selbst zeigt sich auf diese Weise als einem ihr vorhergehenden Ursprung entspringend. Die Tatsache des Hinstrebens meines Ichs auf eine andere Person, um sie zu erleben und mit ihr mitzuleben, enthüllt ja, daß diese notwendigerweise von meinem Ich her angestrebt wird. Nur von meinem Ich aus

klare Studie von J. Aduriz: Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza, Buenos Aires 1949. Die extremste Auffassung wurde von M. Buber vertreten, für den das Ur-Wesen des „Ich“ sich nur in einer persönlichen Beziehung mit dem „Du“ verwirklicht. Diese Thesen sind unvereinbar mit der In-sistenz-Erfahrung. In einer gewissenhaften und ausführlichen Arbeit: *Il transistenzialismo* (2 Bde., Roma 1954), betonte auch R. Giordani das Wesen des Menschen als Transzendenz, wenn auch mit einer ganzheitlicheren Sicht von der menschlichen Wirklichkeit. Sein Ausgangspunkt ist das augustinische Prinzip der Innerlichkeit.

kann ich zu ihr kommen. So aber geht allem „Auf-hin“ ein „Woher“ voraus, wobei dieses als ontisch ursprünglicher erscheint als jenes.

Selbst wenn der Mensch zur Transzendenz erzogen würde, aber ein ontisches Zentrum, von dem er sie aus eigenem Antrieb realisieren könnte, nicht hätte, würde er ihrer nicht fähig sein. Auch wenn ich ein Streben zu einer anderen Person in mir trage, so muß es doch vom Ich her verwirklicht werden, ich muß von mir aus zu ihr kommen. Und je mehr dieses „Auf-hin“ meinem Inneren entspringt, je mehr es von mir seine Richtung und seinen Sinn empfängt, desto echter und wahrhaftiger wird die Verwirklichung der Transzendenz sein.

Wir müssen aber noch weitergehen: Nicht nur kann ich die Transzendenz allein von diesem inneren Zentrum her verwirklichen, sondern ich muß auch diese Innerlichkeit in jedem Augenblick wahren, indem ich bewußt von mir her handle. Die Transzendenz setzt den Ursprung nicht nur voraus, um überhaupt entstehen zu können; sie gründet auch während des ganzen Transzendenzerlebens in ihr. So wie die echte Existenz, die sich der unechten, in der der Mensch verloren ist, entgegengesetzt, nur der Innerlichkeit entquellen und unter ihrem Einfluß bestehen kann, kommt die Transzendenz nur aus einem ihr vorhergehenden und sich während des ganzen Transzendenzprozesses behauptenden Zentrum zur Echtheit.

Gewiß verkennen wir nicht die Wichtigkeit der Transzendenz für eine wahre und volle Deutung des Menschen. Der Ausgangspunkt ist aber notwendige Voraussetzung für den Ort der Ankunft. Schon aus seinem Wesen heraus ist der Ursprung das Erste, der ontische Grund. Wenn auch das Ziel das Vollkommenere ist, so ist es dennoch nicht das Erste. In diesem Sinne ist auch bezüglich der Transzendenz die Insistenz die ontisch erste und wesentliche Grundlage, die vorhanden sein muß, damit der Mensch hinausgehen kann, die er aber auch immer behaupten und wahren muß. So ist die Transzendenz ohne Insistenz unmöglich. Sie ist abhängig von der Insistenz, gründet in ihr⁴³.

Stellungnahme

Besonders innerhalb gewisser psychologischer Kreise hat man⁴⁴ behauptet, daß der Mensch ein haltungsfähiges Seiendes sei. Daß der

⁴³ Man kann von einer Insistenz-Existenz-Spannung sprechen, „wobei die Existenz eine ursprüngliche Transzendenz zur Welt, zu den Mitmenschen wie zu Gott selbst einschließt“. Es wäre interessant, die Dialektik dieser Spannung langsam zu analysieren, jedoch überschreitet dies die Grenzen eines Artikels. Einen Teil dieser Analyse haben wir in unserem Buch „Más allá del Existencialismo“ gegeben; vgl. Kap. 3: „Insistenz und die Welt“, Kap. 4: „Insistenz und der Nächste“ (Mitmensch), Kap. 5: „Insistenz und Gott“.

⁴⁴ Es genügt auch nicht, den Menschen als ein Wesen, das auf Ziele hin handelt, zu betrachten. In diesem Sinne deutet A. Gehlen in seinem Werk: Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt (Bonn, 4., verb. Auflage), das menschliche Wesen. Er

Mensch das einzige der uns bekannten Wesen ist, das einer Haltung im Sinn einer inneren Stellungnahme fähig ist, kann gewiß nicht in Frage gestellt werden. Aber auch die Haltung setzt das innere Zentrum, das von uns In-sistenz genannt wurde, voraus. Ich erfahre sie als Handlung, die, von mir beherrscht, meinem inneren Zentrum entspringt, und eben deshalb als die meine. Sie ist nichts anderes als mein Verhalten den Dingen, die ich handhaben muß, und den Personen, mit denen ich verkehre, gegenüber. Dabei stütze ich mich aber immer schon auf das Zentrum, dem die Haltung entspringt. Ich bin es ja, der Stellung nimmt, ich verwirkliche mein Verhalten, ich verhalte mich, und zwar aus eigenem Entschluß, als Selbst. Immer bin ich es, der aufnimmt, annimmt, sich benimmt. So wird klar, daß die Haltung nur aus einem Inneren heraus möglich ist. Die In-sistenz zeigt sich also als das Prinzip, das uns die Haltung letztthin erklärt und uns ihre Möglichkeit finden läßt.

Das Gewissen

Oft wurde das Gewissen, das sich auf die Haltung im Bereich des moralisch Guten und Bösen bezieht, als das eigentliche Wesen des Menschen angesehen⁴⁵. Sicherlich offenbart es uns auch das ethische Sein des Menschen. Aber gerade das Gewissen hat zur Vorbedingung die Innerlichkeit, das ontische In-sich. Denn wenn meine ethische Haltung, mein sittliches Handeln, nicht als von diesem Zentrum ausgehend erlebt wird, so könnte ich dieses Handeln gar nicht mein eigenes nennen. Mehr als irgendein anderer menschlicher Wesenszug kann uns gerade das Gewissen die Innerlichkeit des Menschen enthüllen. Es ist ja nicht irgendein Freiheitsakt, sondern jener, in dem der Mensch sein ganzes Sein aufs Spiel setzt. In dieser Entscheidung über das eigene Selbst, in dieser Erschütterung offenbart sich sein ganzes Wesen. Und

überwindet so den reinen Biologismus. Aber auch das Handeln auf ein Ziel hin setzt ein ontisches Zentrum voraus, von dem aus der Mensch auf Ziele hin handeln kann. Im Grunde setzt Gehlen selbst dies voraus, wenn er vom „kreisprozeßlichen Umgang“ (140) spricht, in dem es dem Menschen gelingt, einige seiner Instinkte so auszugleichen, daß er von der äußeren Situation frei wird. Dieses „Vom-Außerlichen-frei-Werden“ ist das Insistenz-Bewußtsein, welches uns das Insistenz-Sein offenbart.

⁴⁵ Unter denen, die in der modernen Anthropologie die sokratische Richtung wieder aufgenommen haben und in der Wesensdeutung des Menschen dem Gewissen den Vorrang zuschreiben, ist vor allem N. Hartmann zu nennen, für den der Mensch das „ethische Wesen“ ist. Vgl. dazu besonders seine „Ethik“ (1925), „Das Problem des geistigen Seins“ (1933) und die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Mit ausführlichen Analysen hat auch H. Kuhn auf das Gewissen als den Wesensgrund des Menschen hingewiesen: „Im Gewissens-Bewußtsein, so sahen wir, wird das Selbstsein des Menschen entdeckt.“ Und sich einen Ausdruck des Stoikers Chrysippus aneignend, erkennt er in der *συνείδησις* „das Bewußtsein des Lebenden von seinem Zusammengefügtsein und somit ein ihm Eigenstes — das *πρώτον οίκετον*, die Baugrundlage seines Wesens“; Begegnung mit dem Sein, 25 und 27. Gewiß entdeckt die Erkenntnis in allen ihren Formen und ganz besonders das Gewissen das Ur-Wesen des Menschen, jedoch ist es nicht das Ur-Wesen selbst, das *πρώτον οίκετον* (Chrysippus) bzw. das *πρώτον ἐνυπαρχόν* (Aristoteles).

darin liegt auch der Grund, warum das Gewissen die echte, seiner selbst bewußte und sich selbst offenbare Innerlichkeit notwendig voraussetzt. Die In-sistenz ist Möglichkeitsgrund des Gewissens. So kann uns zum Beispiel das Verantwortungsgefühl zeigen, daß wir ohne die In-sistenz nicht zum Gewissen kämen. Nur jene Akte, die aus diesem ontischen Zentrum stammen, erkenne ich als mir zurechenbar an. Eine Handlung rechne ich mir nur dann zu und fühle mich für sie nur dann verantwortlich, wenn ich sie als diesem inneren Zentrum entspringend, genauer gesagt, als von ihm beherrscht und geleitet erfahre.

Die Technik

Man hat den Menschen auch als „animal technicum“ beschrieben. Und gewiß spiegelt auch die Technik das Wesen des Menschen wider, da er ja das einzige Lebewesen ist, das der Technik und des Fortschritts fähig ist. Die Technik aber ist nichts anderes als eine vorüberlegte, planmäßige Umformung der Materie. Um aber überhaupt auf die Materie einwirken zu können, muß der Mensch zuvor in sich sein, muß auf sich selbst zurückgegangen sein, sich verselbstet haben. Dann erst kann er einen Plan entwerfen, nach dem er die Materie auf ein bestimmtes Ziel hin umzuformen versucht⁴⁶. Nicht weniger als die Freiheit setzt auch die Technik die Innerlichkeit voraus; diese ist Ausgangspunkt, notwendiger ontischer Ursprung der Technik. So zeigt sich auch hier wieder die In-sistenz als die letzte Grundlage.

Die Person

Wenn man sagt, das Wesen des Menschen sei es, Person zu sein, und sein ursprünglicher innerster Kern sei die Personalität, so müssen wir darauf hinweisen, daß der Personbegriff eine sehr komplexe Wirklichkeit bezeichnet. Er ist Frucht einer jahrhundertelangen Entwicklung, zu der die Lehrmeinungen vieler Richtungen beigetragen haben. Gerade aus diesem Grund scheint er uns nicht geeignet, die menschliche Wirklichkeit in ihrem Ur-grund zu bezeichnen. Der Begriff, der dies leisten soll, muß einfach sein, da er sich auf eine einfache Wirklichkeit bezieht. Darum kommt der Personbegriff als Ausgangspunkt der menschlichen Wesensbestimmung nicht in Frage. Die In-sistenz ist, wie wir schon sagten, sozusagen das Wesen des Wesens des Menschen. Hier können wir nun sagen, sie sei auch das Wesen des Wesens der Person.

Für die Person gilt die Unmittelbarkeit des geistigen Seins als konstitutiv. Wenn wir dieses „geistige Eigensein“ analysieren, so sehen wir,

⁴⁶ Sehr gut hat Ortega y Gasset diesen Aspekt aufgezeigt: „Der Mensch ist Techniker, ist fähig, seine Umgebung ganz im Sinne des Zusammenlebens zu formen, denn er nutzt jeden Atemzug, den ihm die Dinge lassen, um sich zu verinnerlichen (ensimismarse), in sich hineinzugehen und so einen Angriffsplan auf die Umgebung zu schmieden...“: *Meditación de la Técnica. Obras Completas*, V, 301—302.

daß es den Begriff der Geistigkeit einschließt; dieser aber ist ein zusammengesetzter Begriff, und eben deshalb kann er schwerlich als ursprüngliches Element des Menschen gelten. Das „Eigensein“ dagegen, das Sich-selber-eigen-Sein, ist ein einfacher Begriff. Dieser Begriff kommt näher an die ursprüngliche Wirklichkeit des Menschen heran, die sich in unserer inneren Erfahrung offenbart und die von uns Insistenz genannt wurde. Ontisch scheint die In-sistenz jedoch noch ursprünglicher zu sein als das Eigensein. „Das Sich-selber-eigen-Sein“ verlangt als Vorbedingung die ganz einheitliche Struktur des Seienden, das Sein-in-sich, die In-sistenz. Das Sein-in-sich ist das Fundament des Eigenseins, es ist der ontische Grund und die Bedingung der Möglichkeit der Autonomie, die der Person eigen ist⁴⁷.

Die Einheit bildet das tiefste und innerste Zentrum der Person. Es handelt sich aber nicht um eine bloße Bewußtseinseinheit, noch um eine,

⁴⁷ Die Texte des hl. Thomas lassen in dieser Hinsicht nichts zu wünschen übrig. 1) Vor allem übernimmt er ohne Einschränkung die Gedanken und Ausdrücke aus „De causis“: „substantia est rediens ad essentiam ipsius“ (n. 127); „reditionem substantiae ad essentiam suam“ (n. 128). — 2) Zweitens übernimmt er den Gedanken mit eigenen Worten: „ad seipsum convertitur secundum suum esse“ (n. 304); „si secundum substantiam ad seipsum non converteretur“ (n. 303); „convertitur ad seipsum . . . per suam substantiam“ (n. 306); „et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem“ (n. 309). Man könnte aber einwenden, der Ausdruck „reditio sive conversio . . . secundum substantiam“, der unserer „ontischen Insistenz“ entspricht, scheinke keinen Sinn zu haben: wie kann eine Substanz ontisch zu sich selber zurückkehren? Sie mag durch ihre intentionalen Akte oder als Ursache gleichsam aus sich herausgehen; aber wie soll sie „ontisch aus sich herausgehen“, um dann „ontisch in sich selbst zurückzukehren“? Was der hl. Thomas hier andeuten will mit der „reditio secundum substantiam“, scheint folgendes zu sein: a) *die Subsistenz*: „unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse oportet quod in seipso subsistat“ (n. 304). Es genügt nicht das „in se“ der Substanz, sondern er verlangt das „per se subsistens“ (ebd.). b) *die vom Körper innerlich unabhängige Subsistenz*: „Anima cognoscit seipsam; ergo convertitur ad seipsam omniuaque etiam secundum substantiam; ergo est incorporea et a corpore separabilis“ (n. 307). Es genügt nicht jene Subsistenz, die den körperlichen Seienden eigen ist, sondern es wird die Subsistenz der unkörperlichen Seienden für die „reditio completa“ verlangt (nn. 303—305 und 311). Mit anderen Worten: Es wird jene besondere „ontische Vollkommenheit“ verlangt, die nur die geistigen Substanzen oder Subsistenzen besitzen: „illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae spirituales, redeunt ad essentiam suam reditione completa“ (De ver. 1, 9). — 3) Die Subsistenz der geistigen Seienden ist eben deshalb vollkommener, weil diese in höherem Grade in sich selbst sind: „in seipsis per se manent“, während die nicht subsistenten Formen „super aliud effusae et nullatenus ad seipso collectae“ sind (De ver. 2, 2 ad 2). Das Sein, welches substantiell ganz in sich ist, wird vom hl. Thomas als „gesammelt“ (collectum) oder substantiell zu sich „zurückgekehrt“ (reditio, conversio) bezeichnet; die Ausdrücke gehen auf den Traktat „De causis“ zurück. Wir dürfen hier noch nicht die Kategorien der „Substanz“ und der „Subsistenz“ benutzen. Diese haben eine metaphysische Zusammensetzung, die wir hier noch nicht voraussetzen dürfen. Die ontische Wirklichkeit, die sich in der grundlegenden Erfahrung des Menschen zeigt, drücken wir mit den einfachen Ausdrücken des In-sich-Seins oder der ontischen In-sistenz aus, die auch substantiell genannt werden könnte, obwohl wir den Ausdruck „substantiell“ absichtlich vermeiden. Denn wir meinen, daß der einfachste und der ursprünglichste Grund der geistigen Substanz oder der „Subsistenz“ der Scholastiker als das In-sich-selbst-Sein oder als die ontische In-sistenz gedacht werden kann.

die einfach als Gegensatz der Allgemeinheit gedacht wird, sondern um eine Einheit als vollkommene (unmitgeteilte und unmitteilbare) Individualität⁴⁸. Diese aber gründet in der Tatsache, daß das personale Seiende vollkommen in sich zurückkehrt und eine Struktur besitzt, die es unmöglich macht, daß es von irgendeinem anderen Zentrum aufgesogen wird; damit können wir aber sagen, daß wir auf dem Grund der Person selbst die ursprüngliche und einfache Wirklichkeit, die In-sistenz, welche das ontische Prinzip der Person ist, gefunden haben.

Die In-sistenz als menschliche Ur-erkenntnis, als „primum cognitum“

Die kurzen Analysen jener menschlichen Merkmale, die als Wesen des Menschen bezeichnet worden sind, haben ergeben, daß die In-sistenz von ihnen allen vorausgesetzt wird. Damit ist der Beweis erbracht, daß die In-sistenz die metaphysische Urtatsache des Menschen ist. Sie ist sein „primum esse“.

Die In-sistenz ist aber nicht nur das „primum esse“, sondern auch das „primum cognitum“ des Menschen. Die erste Erfahrung, die erste Erkenntnis des Menschen überhaupt, ist die Erkenntnis seiner in-sistentiellen Wirklichkeit, d. h. jenes inneren Zentrums, dem all unser menschliches Tun entspringt. Wenn die Begriffsbestimmungen aller anderen menschlichen Merkmale die In-sistenz voraussetzen, so muß auch die Erkenntnis der In-sistenz in allen anderen Erkenntnissen vom Menschen als deren Grund miteingeschlossen sein. Die Begriffsbestimmung des Menschen ist ja nicht nur irgendeine Erkenntnis des Menschen, sondern soll seine Wesenserkenntnis sein. Sie ist der Ausdruck, das Wort, der λόγος, der uns die Grenzen des menschlichen Seins aufzeigt (de-finire), uns seine Umrisse und Form offenbart und uns sagt, was er eigentlich ist. Gerade vorhin aber sahen wir, daß alle von uns untersuchten Ausdrücke und λόγοι, die vom Menschen ausgesagt wurden, die In-sistenz als Grundlage voraussetzen; d. h., alle Ausdrücke, die das Urwesen des Menschen auszusprechen suchen, gründen in einem Urwort, einem πρώτος λόγος, in dem der Mensch sich selbst offenbar wird. Dieses ist die Erfahrung der In-sistenz, das In-sich-Sein, das Sich-gegenwärtig-Sein des Selbst⁴⁹.

⁴⁸ Siehe dazu unser Buch: *La Persona Humana*, Buenos Aires 1952, 219—254. Wir haben dort eine ausführliche Analyse der metaphysischen Struktur der Person durchgeführt.

⁴⁹ Gewiß haben wir keine „Intuition des Wesens unserer Seele“, sondern erkennen sie nur durch ihre Akte, nach dem bekannten Ausspruch des hl. Thomas: „non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster“ (S. th. I, 87, 1). In diesem Sinn ist die Insistenz, streng genommen, nicht das „primum cognitum“, weil sie durch die Akte erkannt wird. Jedoch scheint es, daß der Ausdruck „Intuition des Wesens“ in einem doppelten Sinn verstanden werden kann. 1) Als eine unmittelbare Erkenntnis des wirklichen Daseins des sich selbst Erkennenden. Diese unmittelbare Erkenntnis ist in jedem intellektuellen Akt enthalten und besagt ein

In allen Erkenntnissen, in denen ich mich als vernünftig, frei, transzendent usw. erfasse, erkenne ich auch immer schon mein ontisch anwesendes Zentrum als Urgrund des Denk-, Wahl- und Transzendenzvermögens. Es gibt keine einzige Erkenntnis, sei es vom Menschen selbst, sei es von den Dingen, in der nicht schon die Selbsterkenntnis mitgegeben wäre. Daher ist es auch verständlich, daß die Selbsterkenntnis des erkennenden Subjekts so oft als die Urerkenntnis, als das Fundament aller Evidenz bezeichnet wurde⁵⁰. Daher sagen wir mit Recht, daß die In-sistenz als Ur-wesen des Menschen nicht nur seine erste Wirklichkeit, sein „*primum esse*“, sondern auch sein Ur-wort, seine erste Erkenntnis, sein „*primum cognitum*“ ist.

Bewußtsein (*con-scientia*) der Wirklichkeit unseres Seins und seines „In-sich-selbst-Seins“. Diese erste, noch unentfaltete Selbsterkenntnis (für die nach dem Wort des hl. Thomas „*sufficit ipsa mentis praesentia*“) ist für uns das Ersterkannte, das „*primum cognitum*“. — 2) Die andere Bedeutung des Ausdrucks „Wesensintuition“ wäre die Intuition des „abstrakten Wesens“ (des Wesens „in *universalis*“, wie der hl. Thomas sagt), wobei das „Wesen“ die anderen Vollkommenheiten der Seele mit einschließt. Die so verstandene Wesenserkenntnis ist nicht die erste Erkenntnis; in diesem Sinn haben wir keine Intuition der Seele. Zu einer solchen Wesenserkenntnis genügt die bloße Gegenwart der Seele nicht; sie erfordert vielmehr eine sorgfältige Untersuchung: „*non sufficit eius (animae) praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio*“ (ebd.). Eine Analyse unserer Erfahrung des ontologischen Ich findet sich in unserem Buch: *La Persona Humana*, Buenos Aires 1952, 63—68 96—97. Ebenso in dem Beitrag „*Método Tomista y Método Existencialista*“ in den „*Acta Congressus Thomistici Internationalis*“, Rom 1955.

⁵⁰ Diese Ur-erfahrung wurde seit dem hl. Augustin, über das *Cogito Descartes*’, bis zu den heutigen Existenzphilosophen in die verschiedensten Formeln gefaßt. Auch der hl. Thomas kennt die außergewöhnliche Gewißheit der Ichevidenz: „*Nullus potest cogitare se non esse cum assensu. In hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse.*“ *De ver.* X, 12, 7. Mehr noch wurde von seiten der modernen Scholastik diese Ur-erfahrung als Ausgangspunkt der Philosophie überhaupt angesehen, wenn auch mit verschiedener Akzentgebung. Bekannt sind die Arbeiten von J. de Vries, *Denken und Sein*, Freiburg 1937; G. Picard, *Le point de départ de la philosophie*, Paris 1925; E. B. Pita, *El Punto de Partida de la Filosofía*, Buenos Aires 1941; N. Balthasar, *Mon moi dans l'Être*, Louvain 1946. Wir haben versucht, in diese Erfahrung bis zu ihrem letzten Grund vorzudringen und aufzuzeigen, daß sie nicht nur Ausgangspunkt, sondern Grundlage und Licht des ganzen Philosophierens ist, und vor allem, wie sich uns in ihr das Ur-wesen des Menschen enthüllt.