

IV. Das Sein im Selbstsein

Die bisherige Darstellung hat gezeigt, wie Frank die ungegenständliche *Anwesenheit* des absoluten Seins als die Möglichkeitsbedingung jeder begrifflich bestimmten Erkenntnis aufweist und welche transzendentalen Eigenschaften das Sein bzw. die Realität auszeichnen. Dabei erwies sich, daß das ungegenständliche »Wissen« des Absoluten mit dem Selbstvollzug des Subjekts eins ist. Im »unmittelbaren Selbstsein« finden wir das »einzige Tor« zur Ontologie (DU 334). Im Selbstsein *erleben* wir die Realität als über sich hinausgehendes, expressives, sich selbst offenbarendes Geschehen, nicht als etwas Sachhaftes, das uns passiv gegenübertritt. In den folgenden Abschnitten geht es weiter um die Anwesenheit des absoluten Seins im *Selbstsein* des Menschen.

1. Die All-Einheit der menschlichen Seele

Die ungegenständliche Anwesenheit des absoluten Seins hat ihren »Ort« in der »Seele« des Menschen. Sie galt es, phänomenologisch zu untersuchen. Frank hat sein Buch *Die Seele des Menschen* als »Fortsetzung und Ergänzung« seiner Lehre vom Wissen bezeichnet. Es ist seine Habilitationsschrift, an der er im Kriegsjahr 1916 gearbeitet hat; später hat er es als den zweiten Teil einer »Trilogie« bezeichnet, zu der neben dem *Gegenstand des Wissens* noch die Sozialphilosophie gehört (GGdG 81). In *Die Realität und der Mensch* (1949) nannte er es deren »Erstentwurf« (RM 125). Er unterstrich damit die Kontinuität seines Denkens, machte aber auch deutlich, daß mit ihm noch nicht die ausgereifte Fassung seiner philosophischen Anthropologie erreicht ist. In systematischer Hinsicht ist es ein erster Versuch, die ontologischen Bedingungen des »Gottmenschentums« aufzudecken. Seine Zielsetzung kommt in dem Augustinuszitat zum Ausdruck, das ihm als Motto vorangestellt ist: »Zuerst

muß der Mensch sich selbst finden, damit er, nachdem dieser Schritt getan ist, von hier aus aufsteige und zu Gott empor genommen werde». ¹ Es wird im Folgenden selbstverständlich nicht darum gehen, die den Hauptteil des Werkes ausmachende phänomenologische Beschreibung der »Schichten« des seelischen Lebens zusammenzufassen; nur im Blick auf die Religionsphilosophie sollen einige wesentliche Punkte wiedergegeben werden.

Franks Frage nach der Seele als dem Inbegriff des menschlichen Seins ist von vornherein eine *phänomenologisch-philosophische* Frage. Allein die »Selbstbeobachtung«, die darauf zielt, das »gattungsgemäße ›eidetische‹ Wesen« in dem »sich seiner selbst bewußt werdenden inneren Leben« aufzudecken, kann, wie Frank in Anspielung auf E. Husserl bemerkt, der zum Ziel führende Weg sein – nicht aber die Untersuchung der vom inneren Wesen des Menschen als Subjekt losgelösten gegenständlichen Prozesse des psychischen Lebens in ihrer kausalen oder sonstigen Gesetzmäßigkeit. Für die Methode des »radikalen«, nach Wesenszusammenhängen fragenden Denkens (das somit die Empirie im gewöhnlichen Sinne übersteigt) ist auch der mehrmals erwähnte W. James fruchtbar geworden. Auch M. Scheler (obwohl nicht erwähnt) scheint mit seiner materialen Wertethik Anregungen zur phänomenologischen Betrachtung der inneren Erfahrung gegeben zu haben (auführlicher zu Husserl und Scheler siehe Kapitel VI, 3).

Franks philosophische Psychologie geht von der *Erfahrung* (im Husserlschen Sinn) aus und versucht, indem sie nach der Bedingung ihrer Möglichkeit fragt, zu ontologischen Aussagen zu gelangen (vgl. SdM 61²). Dabei ist das Interesse darauf gerichtet, die Beziehungen des »seelischen Lebens« zu anderen Seinsbereichen zu berücksichtigen, um seine »Stellung im allgemeinen System des Seienden« zu bestimmen.

Die Frage, was die menschliche Seele und damit das menschliche Ich ist, ist nicht zu beantworten, ohne zu klären, was das menschliche Bewußtsein ist. Verfehlt wäre es, im Bewußtsein eine Art Projektionsleinwand zu sehen, auf der sich die idealen Inhalte, die uns in

¹ Augustinus: *Retractationes*: Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad Deum. I. 8,3. Diesen Satz, der als Motto den Sinn des auf ihn folgenden Werks anzeigt, hat der Autor auch dem zweiten Teil von *Das Unergründliche* vorangestellt.

² Die Seitenangaben beziehen sich auf: S. L. Frank: *Die Seele des Menschen. Versuch einer Einführung in die philosophische Psychologie*. Freiburg (Alber) 2008 = SdM.

der Logik, Mathematik, Ästhetik, Ethik und Religion begegnen, abbilden. Die Frage »Wer bin ich eigentlich?« ist weder mit dem Hinweis auf die wechselnden Bewußtseinsinhalte noch auf das Bewußtsein als solches beantwortet. Was *mich* ausmacht im Unterschied zu meinen Gefühlen, Wünschen und Vorstellungen ist »das *Sein eben dieses unwiederholbaren Trägers des Bewußtseins*«. Dieser Träger ist das, »was wir das ›Ich‹ nennen und was seinem eigenen Wesen nach für jeden von uns im Singular existiert als unwiederholbares und mit nichts vergleichbares Zentrum alles übrigen«. Dieser »Träger« ist »formlos und inhaltsleer«; er ist »nur ein lebendiger, realer Seinspunkt, der sich von allem auf der Welt dadurch unterscheidet, daß es der Punkt ist, in dem das *Sein unmittelbar für sich* und gerade dadurch wirklich *bedingungslos* ist. Alles übrige ist entweder Inhalt des Bewußtseins oder seine Form. Im einen wie im anderen Fall ist es bloß relativ, *für* anderes oder *bei* anderem. Das, was wir unser ›Ich‹ selbst nennen, ist hingegen lebendiges, inneres Sein als letzter Stützpunkt für alles in ihm oder für es Seiende« (SdM 116). Erst der Träger macht »das ideale Licht des Bewußtseins zu einer lebendigen, konkreten *Realität*«. Frank bestimmt diese Realität »als inneres ›Sein für sich‹, unabhängig davon, ob es selbst jeweils bewußt ist oder nicht«, denn zu ihm gehört auch das Un- oder Unterbewußte. Dieses innere Sein macht die »Seele« aus; es ist zwar »mit dem spezifischen Prinzip des idealen Lichtes, das wir unser Bewußtsein nennen«, »unzertrennlich verschmolzen«, aber doch nicht identisch. Mit anderen Worten: »Das Wesen des seelischen Lebens liegt im *Erleben* als solchem, im unmittelbaren inneren *Sein*, nicht aber im begleitenden Bewußtsein«, denn es ist eben mehr als Bewußtsein (SdM 117).

Was Frank »Seele« nennt, ist darum sowohl vom »gegenständlichen Bewußtsein« als Bewußtsein von etwas (das sich im Wissen von etwas vollendet) als auch vom Selbstbewußtsein unterschieden (denn sie umfaßt, wie erwähnt, auch das Unbewußte). Zum »seelischen Leben« gehört auch das Gefühlsleben. Weil in ihm das emotionale und das intellektuelle Moment vereint sind, ist sein Sein »logisch zu bestimmen unmöglich«. Auf dieses *Sein* ist Franks Interesse gerichtet. »Wenn Bewußtsein ›Sein für sich‹ ist, dann gibt es außer dem Moment dieses ›für sich‹, dieser Selbstevidenz, auch das Moment des *Seins* selbst als seiner offensichtlichen Bedingung. Wir behaupten also, daß dieses Moment des unmittelbaren Seins ein wesentliches und ursprünglicheres Merkmal des seelischen Lebens ist als das Moment des Bewußtseins. In dem Maße, in dem *Leben*

wichtiger und primärer ist als *Erkennen*, in dem das *Tun* der *Anschauung* vorausgeht, ist das seelische Leben primär eine reale Kraft und erst sekundär der ideale Träger des Bewußtseins« (SdM 101).

Frank hat in *Die Seele des Menschen* eingelöst, was W. Dilthey mit seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaft* gefordert hatte. Dieser hatte sein epochemachendes Werk mit der kritischen Beobachtung eröffnet, daß »in den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruieren, nicht wirkliches Blut [rinnt], sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit«³. Für Dilthey war die »Totalität unseres Wesens«, von welcher der Erkenntnistheoretiker ausgehen sollte, im »Leben« enthalten. Auch Frank legt, um die »Totalität« des menschlichen Wesens zu erreichen, das »Leben« seiner Philosophie zugrunde, aber nicht das Bewußtseinsphänomen, sondern das innere *Erleben* als *Seinsvollzug*.

Das seelische Leben, das für sich genommen ungeformt und ohne Inhalt ist, hat seine Wesensaufgabe darin, das auf die gegenständliche Wirklichkeit gerichtete Erkennen zu ermöglichen. Frank sagt sogar: Es »ist selber nichts anderes als der Ausgangs- oder Stützpunkt für die Verwirklichung dieser Beziehung« (SdM 191). Als lebendiger Ausgangspunkt der Intentionalität ist es selber »untrennbar mit den sich ihm in dieser Ausrichtung enthüllenden gegenständlichen Inhalten verschmolzen«. Es ist keineswegs ein »sich selbst genügendes, von allem anderen abgesondertes inneres Grundelement«, sondern gleicht einem »Strahlenbündel, dessen Wesen gerade in der Überwindung der Grenze« zu der ihm transzendenten Welt besteht (SdM 192). Der dem Sein als solchen eigene transzendierende dynamische Charakter zeigt sich auch im seelischen Sein; er ist bedingt durch das absolute Sein, das in der Seele anwesend ist. Worauf es Frank in seinem frühen philosophisch-psychologischen Werk ankommt, ist der Aufweis dieser Immanenz.

Im Bewußtsein *von etwas*, das auf das gegenständliche Erkennen ausgerichtet ist, besitzt das seelische Leben bereits eine »besondere, formende oder aktualisierende Instanz«. Denn diese Ausrichtung hat zur Bedingung, daß in ihm bereits »das reine Licht des Wissens, die ideale Helligkeit [ozarennost'] oder Durchsichtigkeit des Seins, seine absolute Selbstdurchdrungenheit und Selbstoffenheit – das spezifische ursprüngliche ideale Prinzip des *Wissens* oder

³ Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Leipzig und Berlin 1922 ff., Bd. I, S. XVIII.

der *Vernunft* –« anwesend ist (561). *Befähigung* zur Erkenntnis besagt nichts anderes als vom Licht erleuchtet zu sein, das vom absoluten Sein ausgeht, das als solches »die Einheit von Wissen und Sein« ist. Aber auch die Objektwelt ihrerseits ist nur erkennbar, weil sie durch das vom absoluten Sein ausgehende Licht »ideal erhellt« ist. Die gegenständliche Wirklichkeit und das sie erhellende Wissenslicht sind in erkenntnistheoretischer Hinsicht »lediglich abstrakte Aspekte« eben jenes »absoluten Lebens«.

So zeichnet sich die Seele durch eine einzigartige *Zweiheit* aus, in der beide Elemente nicht einfach zusammengesetzt sind, sondern eine Einheit bilden: Die Seele »ist gleichermaßen die individuelle Brechung oder begrenzte Äußerung des Strahls oder Lichts des reinen Wissens [*znanie*], wie auch eine subjektiv begrenzte Form der gegenständlichen Wirklichkeit« (SdM 213).

Frank ist damit zum wichtigsten Ergebnis seiner Untersuchung gelangt. »Also ist die Seele nicht nur ›Bild‹ [*obraz*] der *Welt*, sondern auch *Bild* [*obraz*] des Geistes oder Gottes, reines Licht der Vernunft, wenngleich gebrochen im Elementarelement [*stichija*] des seelischen Lebens und subjektiv umgebildet durch die individuellen zielstrebigen Kräfte der seelischen Entelechie. Von außen und von innen – in seinem gegenständlichen Inhalt, der erhellt und angeeignet wird, und in der erhellenden Kraft des Wissens selbst – ist die Seele mit der Unendlichkeit verschmolzen und *ist* eine Realität, die potentiell ins Unendliche fortschreitet, sich gleichsam unbegrenzt erweitert oder vertieft. Nur gleichsam in der Mitte, in dem Punkt, wo Subjekt und Objekt sich begegnen, eben dort, wo die Seele in die Außenwelt eintritt, ist sie ein geringes, bescheidenes Teilchen des Seins [...]. Zwei Unendlichkeiten, die gleichsam aus den unergründlichen Tiefen des Seins stammen – die Unendlichkeit des reinen, allumfassenden Lichtes des Wissens und die Unendlichkeit des von ihm erleuchteten Universums – begegnen sich, indem sie in einer undeutlichen und begrenzten Mitte zusammenschrumpfen und sich brechen, in einem kleinen Punkt – und dieser Punkt ist das *individuelle Bewußtsein*« (SdM 214).

Das seelische *Leben*, das wir in seiner Ungeformtheit und Inhaltsleere phänomenologisch als reines *Erleben* fassen können, ist ein Seinsvollzug. Als solcher aber reicht er über jede Begrenzung unendlich hinaus: »Auch wenn der ganze *Inhalt* unseres seelischen Lebens durch und durch subjektiv und individuell wäre, ist doch *sein Sein* selbst etwas Überindividuell-Objektives, bedeutet es dessen Ver-

wurzelung in der allumfassenden Einheit des absoluten Seins« (SdM 229). Das Absolute im seelischen Leben ist kein gelegentlich auftretender Bewußtseinsinhalt; es zeichnet das *Sein* der Seele aus, so daß sie trotz ihrer individuellen Beschränktheit ins Unendliche reicht.⁴

Für Frank ist es wichtig, daß die »Verwurzelung« der Seele im absoluten Sein auch *erlebt* werden kann, etwa wenn wir in einer seelischen Erschütterung vor die Frage nach dem »Wesen unseres Lebens« gestellt sind. Wir werden uns dann bewußt, »daß die Substanz, die Wurzel selbst unseres ›Ich‹ – was wir im höchsten und strengsten Sinn des Wortes unsere ›Seele‹ nennen dürfen –, eben nichts anderes ist als die sich selbst-verwirklichende, schöpferisch-formende Kraft der absoluten *Idee*«. Im Augenblick tiefster existentieller Verunsicherung wird der Mensch sich bewußt, wie sehr er auf »ihre Kraft« angewiesen ist und zugleich doch die Differenz zu ihr schmerzlich erfährt. Die Bedeutsamkeit jener »Substanz« des Ich – seine Wurzel im Sein – besteht darin, daß sie »ein Strahl des lebendigen absoluten Lichts« ist. Dessen »unmittelbare Anwesenheit« ist, wie Frank bemerkt, »die Grundlage aller menschlichen Religiosität«, in der »Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein [*Bogosoznanie*] ein und dasselbe« sind. »Der Weg zum Gottesbewußtsein verläuft eben gerade über die Versenkung in sich selbst, über das Wahrnehmen der dem *subjektiven* ›Ich‹ transzendenten absoluten Wurzel unseres ›Ich‹«. Hierin sieht Frank die Aufforderung erfüllt, die mit dem Motto gestellt war: *transcende teipsum* (SdM 222).

Um das Wirken des »Strahls des lebendigen absoluten Lichts« in der eigenen Seele erfahren zu können, ist ein waches Unterscheidungsvermögen vonnöten. Es darf nicht mit der Präsenz eines bestimmten Bewußtseinsinhalts verwechselt werden. Nur, wo diese Unterscheidung getroffen wird, ist die rational-begrifflich *nicht abgrenzbare* Erfahrung seiner Anwesenheit in der eigenen Seele zu gewinnen. Die eigentlich religiöse Erfahrung, daß der Mensch sich in seiner Begrenztheit dem Wirken des »Lichts« widersetzen kann, wird gerade durch die ontologische Differenz ermöglicht. Die »Brechung« des Absoluten im Individuellen ist keine bloß numerische Verkleinerung, sondern ein mitunter dramatisches geistig-lebendiges Geschehen.

⁴ Zwar erwähnt Frank in *Die Seele des Menschen* Nikolaus von Kues nicht ausdrücklich, doch lassen seine Aussagen über die Seele als »Bild« doch an die Cusanische Bildlehre denken.

»Das seelische Leben ist keine abgeschlossene Sphäre bestimmter Inhalte, die anderen Bereichen der Welt entgegengesetzt wäre: in sich selbst betrachtet ist es überhaupt kein *Teil der Welt*. Es ist *alles* oder *nichts*: alles, weil es Potenz zu allem ist, nichts, weil es *nur* Potenz ist. Deshalb ist es einerseits bloß Enthüllung der unendlichen Fülle und All-Einheit des reinen GEISTES⁵ und allumfassenden Ursprungs des Seins und andererseits, indem es *nur* Potenz ist, kann es in einen begrenzten Teil des körperlich-gegenständlichen Seins eingehen [*vmeščat'sja*] und uns als ein *kleines Teilchen der Außenwelt selbst* erscheinen«. Es macht das Wesen der menschlichen Seele aus, daß in ihr »die unfäßbare Unendlichkeit, Fülle, aktuelle Durchsichtigkeit und Einheit des absoluten Seins mit der Beschränkung, dem Dunkel, der Desintegration und Veränderlichkeit des empirischen Seins« zur Einheit geworden ist (SdM 272 f.).

Das menschliche Sein ist wesentlich durch diese *Zweiheit* charakterisiert. Diese Einsicht, die Frank in *Die Seele des Menschen* begründet, gilt für sein gesamtes Werk. Daß in manchen Formulierungen in diesem frühen Werk die Balance zwischen der Einheit mit dem Ganzen und der Eigenständigkeit des Einzelnen gefährdet erscheinen kann, geht auf den Einfluß des Neuplatonismus zurück, der unverkennbar ist. Doch gelingt es Frank auch hier, die *Differenz* zu wahren ohne die *Einheit* zu gefährden (und umgekehrt). Die folgenden Abschnitte werden die Ergebnisse der ontophänomenologischen Analyse des Seins im Selbstsein, die Frank in den Schriften der Emigrationszeit durchgeführt hat, vorstellen. Zur Reifung hat der Einfluß des Personalismus, der erst nach der Abfassung der *Seele des Menschen* wirksam wurde, maßgeblich beigetragen.

2. Die sich durch sich selbst erschließende Realität

Die Begründung des Humanismus – das ist Franks Einsicht seit Beginn seines Denkweges – kann nur auf der Basis einer argumentativ gesicherten Ontologie erfolgen. Um den verschütteten Zugang zum Sein freizulegen hat Frank auch Erkenntnisse der Philosophie der Neuzeit fruchtbar gemacht. Eine besondere Rolle spielte hier die Entdeckung der unbezweifelbaren Realität des denkenden Subjekts durch Descartes. Das eigene Sein oder Bin-Sein als solches steht,

⁵ Das russische Wort *Duch* ist mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben.

wie Descartes gezeigt hatte, dem Subjekt nicht *gegenüber* als etwas, auf das sein Denken urteilend gerichtet wäre. Es ist ihm unvermittelt gegeben und *deshalb* jedem Zweifel entzogen. Nicht *schlußfolgernd* erkennt das Subjekt sein Sein, vielmehr ist das Denken selber die Selbstenthüllung des Seins des Ich (selbstverständlich kann das eigene Sein, wie alles andere, auch zum *Gegenstand* des Nachdenkens gemacht werden). Die unleugbare Realität des denkenden Ich hatte zuvor schon Augustinus erkannt. Beide hatten eine Realität entdeckt, die sich prinzipiell von der Objektwirklichkeit unterscheidet: Wir »haben« diese Realität in der ganz besonderen Weise, »daß wir selbst *sind*, was wir haben. Es ist dies eine Realität, die sich *durch sich selbst erschließt*, die sich nicht dadurch erschließt, daß ein anderer auf sie blickt, sondern kraft dessen, daß ihr *Sein* selbst ein unmittelbares *Sein-für-sich*, *Selbstdurchsichtigkeit* ist« (RM 142).

Descartes hatte freilich die Tragweite seiner Einsicht verkannt, indem er das Sein des denkenden Ich (die *res cogitans*) als *Substanz* mißverstand, die mit anderen Substanzen die objektive Struktur der Weltwirklichkeit bildet. Seine Einsicht konnte für Frank nur beschränkt wegweisend sein. Das überräumliche unendliche, inhaltlich nicht bestimmte Sein schrumpfte bei Descartes auf einen »inhaltslosen Seinspunkt zusammen, dessen Wesen sich darin erschöpft, Ausgangspunkt des Erkennens zu sein«. Diese Reduktion auf das »reine«, inhaltslose Erkenntnissubjekt hat, wie Frank bemerkt, viel Schaden in der neuzeitlichen Philosophie angerichtet, weil sie einen entpersonalisierten Intellektualismus zur Folge hatte (DU 190–192). Augustinus aber hatte sich mit der Erfahrung des Selbstseins eine ganz neue Tiefendimension des Seins eröffnet: das Sein »als unmittelbares, für sich selbst seiendes, sich selbst sich erschließendes Leben«. Er hatte in diesem Sein »das ursprüngliche Wesen unseres eigenen Seins« erkannt, eine »Realität, welche die Grenzen des ganzen, vermeintlich alles umfassenden Systems der objektiven Wirklichkeit überschreitet und letzterer zugrunde liegt«. Diese Realität – das war die fundamentale Einsicht des Augustinus – ist uns »von innen her gegeben als der Bodengrund, in dem wir verwurzelt sind und aus dem wir hervorwachsen« (RM 143).

Immer wieder geht es Frank darum, das naheliegende und deshalb häufige Mißverständnis zurückzuweisen, das Sein sei irgendwie doch objektiv gegeben oder könne objektiviert werden. Er verweist dazu auch auf die Einsicht Kants, daß wir nicht in der gegenständlichen Erfahrung der Weltwirklichkeit, sondern erst im sittlichen Le-

ben, in dem die Vernunft über die Grenzen der theoretischen Weltkenntnis hinausgeht, zur Realität *an sich* gelangen. Auch Kants idealistischen Nachfolgern erschloß sich, indem sie »die Augen der Seele« (wie Platon gesagt hatte) von außen nach *innen* wandten, eine Realität, die »in den lebendigen Tiefen des Selbstbewußtseins ist und sich äußert« (RM 144).

Es geht also darum, mit der Einsicht, daß das Sein nur in der »lebendigen Tiefe des Selbstbewußtseins« zu finden ist, den Einwand zurückzuweisen, das Haben dieser Realität sei doch das Haben von *etwas*, das Wissen des Seins sei also nicht unmittelbar, vielmehr geschehe in diesem Wissen doch eine Vergegenständlichung. Was hier *Gegenstand* heißen könnte, entgegnet Frank, »befindet sich im Inneren unseres Seelenlebens« und steht uns nicht erkenntnistheoretisch gegenüber. So sind auch die idealen Formen des Denkens und die Elemente der Logik, die im Vollzug des Denkens gewußt werden, eine Realität, die zur Elementarsphäre unseres Denkens selber gehört. Ein anderes Beispiel ist das Wissen, das der Liebende gewinnt, wenn er sich seiner Liebe bewußt wird, ihre Freuden und Leiden von innen her erlebt und ihren Sinn zu verstehen sucht; dieses Wissen ist ein völlig anderes als das Wissen, das jemand gewinnt, der das seelische Phänomen seiner Verliebtheit wie einen Gegenstand analysiert. Gerade das von Kierkegaard ausgehende Denken habe gezeigt, daß die Existenz – »das unmittelbare, konkrete Für-sich-Sein des Menschen – etwas ganz anderes, tieferes und ursprünglicheres ist als das Seelenleben, das zum Gegenstand objektiver psychologischer Erkenntnis gemacht wird«. Subjekt und Objekt gehören im Wissen der eigenen Existenz *derselben* Seinssphäre an; ihre Unterscheidung ist hier lediglich »abstrakt« (RM 147). Schließlich ergibt sich die Einsicht, daß nicht alles, was ist, zur gegenständlichen Wirklichkeit gehören kann, auch daraus, daß die Realität des *Erkenntnisblicks*, der sich auf diese Wirklichkeit richtet, immer außerhalb ihrer bleibt.

Das Selbstsein des Subjekts, das kein Teil der objektivierbaren Wirklichkeit ist, darf aber auch nicht, wie Frank gegen Descartes geltend macht, als bloßes *Erkenntnissubjekt* verstanden werden. Zwar geht das Erkenntnisstreben aus ihm hervor, doch ist das Selbstsein *mehr* als nur dessen punktförmiger Ausgang; es ist etwas »höchst Komplexes und Inhaltsreiches«. Frank meint sogar, daß das Erkennen für den ontologischen Charakter des Selbstseins durchaus nicht das bestimmende Merkmal sei; das Sein des Selbstseins reicht darüber unendlich hinaus.

Der Erkenntnisakt selbst zeigt diese Unendlichkeit des unmittelbaren Selbstseins des Subjekts. Nur das *Erkenntnisstreben* mit der entsprechenden Anstrengung kann beim Erkennen dem Subjekt zugeschrieben werden. Zweifellos ist es mehr oder weniger anstrengend, räumt Frank ein, eine Einsicht zu gewinnen. Doch wo sie gelingt, wird die *Evidenz* – das Aufleuchten des gesuchten Grundes oder Zusammenhanges – ungeachtet der vorausgegangenen Mühe doch als »reine Gabe« erfahren, die dem Ich gleichsam von außen zuteil wird. Der grammatisch angemessene Ausdruck für die Erkenntnis heißt darum »*mir* leuchtet etwas ein«, »*mir* ist ein Licht aufgegangen«, nicht aber »*ich* erkenne etwas« (DU 192–193). Frank hat diese Erfahrung mit einem Wort Goethes illustriert, der zu Eckermann bemerkte, »daß alles Denken zum Denken nichts hilft; so daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns dastehen und uns zurufen: da sind wir!«⁶ Noch nachdrücklicher unterstreicht die religiöse Erfahrung den Charakter der Erleuchtung, die sich nach quälenden Zweifeln oder Ungewißheit einstellt: Sie wird »Gnade« genannt (vgl. RM 210). Aus dieser Eigenart des Erkenntnisvorganges erklärt sich Franks Charakterisierung des Selbstseins als *Dunkel* und als *Licht*: Es ist sowohl helles Bei-sich-sein, als auch zu erhellendes *Dunkel*. Der Wortgebrauch ergibt sich aus Franks Verständnis des Erkennens als *Erleuchtung*. Das Ich, das die Einsicht (Evidenz) nicht als das Resultat der eigenen Anstrengung, sondern als Gabe erfährt, ist in dieser Hinsicht ein zu erleuchtendes Dunkel. Sofern es aber der Erleuchtung und damit der Einsicht fähig ist, muß es das Erkenntnislicht potentiell in sich haben. Die erkenntnismetaphysische Überlegung bestätigt die Doppelnatur oder Zweiheit des Menschen: Er ist mit seinem Leib und seiner Psyche Teil der Weltwirklichkeit, in seinem Selbstsein aber von der Realität als solcher durchdrungen. Die Erkenntnis ist eine »Gabe«, die das Subjekt von der es durchdringenden Realität empfängt (vgl. DU 195).

⁶ Frank hat diesen Satz aus den Gesprächen Goethes mit Eckermann (24. Februar 1824) in russischer Übersetzung zitiert. Vgl. J. P. Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hrsg. von F. Bergemann. Frankfurt am Main 1997, S. 81.

3. Das unmittelbare Selbstsein ist transzendierendes geistiges Leben

Das Sein des Subjekts ist also mehr als nur der Punkt, von dem die Erkenntnisintentionalität ausgeht. Aber wie kann dieses Mehr charakterisiert werden? Nicht durch irgendwelche zusätzlichen Inhalte. Denn es ist ja selber das Enthaltende, das mit dem Enthaltenden zusammenfällt. In ihm *ist*, wie Descartes exemplarisch aufgewiesen hatte, der Habende auch das, was er *hat*. Gerade um dieses »Zusammenfallen« zu charakterisieren, spricht Frank vom »unmittelbaren« Selbstsein.⁷ Denn im Selbstsein begegnen wir unvermittelt durch das Denken der »Realität als solcher«. Den Begriff »Selbstbewußtsein« hält Frank zur Charakterisierung des Selbstseins für wenig geeignet, weil im Gebrauch dieses Wortes doch die Selbsterkenntnis im Vordergrund steht und so das Selbstsein auf sie beschränkt würde (DU 193–194).

Die geeignetste Kennzeichnung für das Selbstsein als »sich selbst offenbares Sein« ist Frank zufolge »Leben« in dem ganz ursprünglichen Sinn eines Seins als unmittelbarer Selbsterfahrung, als Einheit von »Erleben« und »Erlebtem« (DU 195). Man kann dieses »Leben« nicht von außen beobachten; man hat es als das eigene *Bin-Sein* unmittelbar in sich. Es unterscheidet sich deutlich von den Vorstellungen und Gefühlen, von der Summe des individuellen Erlebens, die unsere eher periphere, relativ leicht objektivierbare *psychische* »Wirklichkeit« ausmachen. Allerdings: Was wir als »geistiges Leben« erfahren, kann sich vom psychischen nicht so unterscheiden wie ein »Objekt« vom anderen. Ihr Unterschied ist »nur von innen her faßbar« wie der zwischen der »Existenz«, die der objektiven Betrachtung unzugänglich ist, und der Oberflächenschicht der Eindrücke und Erfahrungen, mit welcher jener »intime Kern des Ich« gleichsam von außen umgeben ist. Das geistige Leben ist eine »sich selbst erschließende, sich selbst gegebene Realität« jenseits der objektiven Wirklichkeit (DU 197; RM 150). Dem Verdacht, es handle sich bei diesem »Leben« nur um eine »subjektive« Konstruktion hält Frank entschieden entgegen, daß es die eigentliche, in gewissem Sinne »*primäre Realität*« des Subjekts ist (RM 153).

Ganz abwegig wäre es, das lebendige nicht-objektivierbare

⁷ Der Begriff »Selbstsein« [*samobytie*] findet sich erst in *Das Unergründliche* (1939) und scheint durch Heideggers Wortgebrauch (»Dasein«) inspiriert.

Selbstsein oder Bin-Sein – oft auch »Seele« genannt – als eine irgendwie abgeriegelte Sphäre, die im Körper gleichsam eingeschlossen ist, zu denken. Frank kann auch hier an dem Wahrheitsgehalt der cartesischen Einsicht anknüpfen, daß auf die »Seele« unmittelbar keine räumliche Bestimmung anwendbar ist (*non est extensa*); nur durch die Vermittlung des Leibes, den sie beseelt, ist sie lokalisiert. Ihr ist eine eigentümliche *Unendlichkeit* eigen, wie etwas, »das sich in unermeßliche, bodenlose Tiefen verliert«. Dem Blick des Phänomenologen bietet sie sich dar als etwas, das »nach innen hin, in die Tiefe, [...] nirgendwo auf ihr ›Ende‹ [trifft ...], im Gegenteil, sie weitet sich aus, indem sie unmerklich in das übergeht und mit dem verschmilzt, was schon nicht mehr ›sie selber‹ ist. Auch wenn sie dabei das Bewußtsein bewahrt, unterschieden zu sein von dem, was schon etwas anderes als sie ist und außerhalb ihrer Grenzen liegt, wird doch gerade in ihrem tiefen Grenzbereich diese Unterscheidung nicht deutlicher und schärfer, sondern immer undeutlicher und unbestimmter« (RM 155; 159). Die Erfahrung der *Grenzenlosigkeit* des eigenen Seins findet Frank bereits bei Heraklit und Aristoteles; in der Neuzeit begegnet sie in besonderer Weise in der lyrischen Dichtung, so bei F. Tjutschew.

Frank wendet sich hiermit ausdrücklich gegen Heidegger, der zwar anerkennt, daß die innere menschliche Realität (Existenz) von unüberschaubarer Fülle ist und einem unermeßlichen Universum gleicht, sie aber doch für in sich verschlossen und endlich hält. In der Tat geht es hier um die zentrale und alles Übrige beeinflussende These der Frankschen Metaphysik: Im Selbstsein, dem »sich mir von innen her offenbarenden Leben«, durchschreiten wir das »Tor«, das zur Realität als solcher führt. Im Selbstsein begegnen wir nur der gleichsam nächsten »Schicht« dieser Realität, der »von ihrem eigenen Wesen her das Moment des *Transzendierens* eigen ist«. Ich kann, so führt Frank diesen Gedanken weiter, »mein eigenes Sein nicht anders denn als Teil oder Glied des *Seins überhaupt*, das über dessen Grenzen hinausgeht, haben« (RM 157).

Derselbe Gedanke, der schon in *Der Gegenstand des Wissens* die Grenzenlosigkeit des Seins kenntlich machte, gilt auch für das Selbstsein. Auch hier kommt der Negation oder Abgrenzung eine konstitutive Funktion zu. »Jede Grenze setzt jenseits ihrer etwas Begrenzendes voraus. Grenze ist ein relativer Begriff; sie ist die Scheide zwischen *einem* Inhalt und einem *anderen*, die Linie, die nicht nur trennt, sondern auch verbindet. [...] Ein Übergang und ein Übergang

zu *etwas* (das heißt zu einem positiven Inhalt) sind äquivalente Begriffe« (GdW 196).

Das Selbstsein ist individuell bestimmt – aber gerade indem es bestimmt ist, ist es von anderem, letztlich von *allem* anderen, abgegrenzt. Das bedeutet jedoch, daß dieses Andere zur Konstitution des Bestimmten gehört. Das Andere ist als inhaltlich Unbestimmtes in ihm anwesend. Es zeigt sich, daß das Sein des Subjekts, das »von innen her sich offenbarende eigene Leben«, nur »als verbunden mit etwas Anderem, ihm Transzendenten denkbar ist« (RM 156 f.; vgl. DU 55). Ich habe mein Sein als *meines*, meine personale Identität, weil ich auch das Sein habe, von dem ich mich abgrenze – ich habe es freilich auf *andere* Weise als mein eigenes, – aber genauso ursprünglich. Durch dieses andere – die nächsten Mitmenschen, die Geschichte meiner Familie, die Kultur meines Volkes u. s. w. – bin ich, der ich bin.

Auch hieraus ergibt sich: Was »außerhalb« meiner sich befindet, begründet und ermöglicht mich in meinem Selbstsein in nicht geringerem Maße, als das, was zu mir selbst gehört. Ich bin als abgegrenztes Seiendes nur unter Voraussetzung einer übergeordneten inhaltlich unbestimmten und deshalb auch *unbegrenzten* Einheit möglich. »Indem ich hier mich ›selbst‹ von dem, was ich ›habe‹ (oder was mich hat) unterscheide, besitze ich doch zugleich alles, was über mich hinausreicht, in der Weise, daß es *in mir* ist oder daß ich *in ihm* bin. Und das bedeutet: Der grundlegende Wesenszug ›meines inneren Seins‹ ist das ihm immanent zugehörige Moment des *Transzendierens* – die Teilhabe am Sein jenseits der Grenzen meiner selbst« (RM 159; 161).

Mit der Einsicht, daß im Selbstsein das grenzenlose oder absolute Sein anwesend ist – nicht getrennt, aber auch nicht mit ihm vermischt –, hat Frank das Fundament für das Verständnis der *All-Einheit* ebenso wie der Einheit des *Gott-Menschentums* erreicht.

4. Das Grenzenlose in der Weise des Begrenzten

Der Satz des Aristoteles »Die Seele ist *auf gewisse Weise* alles«⁸ bietet Anlaß, die Beziehung des unmittelbaren Selbstseins zum Sein als ganzem weiter zu präzisieren und gegen Mißverständnisse abzusichern. In seinem Transzendieren kann das Selbstsein sich auf *alles*

⁸ Aristoteles: Über die Seele, III. 8, 431. b. 21.

erstrecken, was möglich ist. Es ist so für sich der Mittelpunkt von allem. Alles erhält durch die Beziehung auf das Selbst seinen Sinn. Das Selbst ist »ein unermesslich-allumfassendes Reich, ein Kosmos für sich, der seinem Wesen nach grenzenlos ist und alles umfaßt« (DU 204). Das unmittelbare Selbstsein, das sich als Sein nicht nicht-seiend denken kann, »hat sich selbst als *Absolutes*« – aber eben nur, wie Aristoteles sagt, »auf gewisse Weise«. Denn es unterscheidet sich von allem anderen, setzt sich diesem entgegen »und hat sich selbst erst in dieser seiner Absonderung«; es ist dadurch, daß es sich in seiner *Andersheit* behauptet. In dieser Selbstbehauptung erfährt es sich als etwas, das »nur für sich selbst und für niemand anderen ist«. Zugleich *bedarf* es aber des anderen, ist auf es angewiesen. Würde es sein Angewiesensein nicht wahrhaben und sich für das einzige Absolute halten, würde es seinem eigenen Wesen widersprechen. Frank sieht hierin das Wesen des Bösen (s. u.).

Das Selbstsein ist also eine *All-Einheit* – aber auf beschränkte Weise, »nicht die *All-Einheit überhaupt, die All-Einheit als solche*«; es besitzt sich als All-Einheit »gerade außerhalb dieser letzten«. Mit anderen Worten: Das menschliche Selbstsein, das unendlich vieles umfaßt, ist »das *Grenzenlose* in der konkreten Form des Begrenzten« oder »die All-Einheit des Seins als einzelnes« (DU 204).

Indem die All-Einheit das Andere *in sich* hat, ist sie eine »Einheit von Einheit *und* Vielheit« und kein nur »kompakter, einheitlicher Hintergrund« (in dem nach Hegels Wort »alle Katzen grau« wären). Daraus ergibt sich eine höchst wichtige Folgerung:

Die Einheit durchdringt alle ihre Elemente innerlich so, daß sie *als Ganzes*, d. h. in ihrem wahren Wesen, in jedem – im Menschen in größerem, in einem Ding in geringerem Ausmaß – anwesend ist. So »hat jeder Punkt des Seins alles übrige *außer* sich und ist zugleich an seiner Stelle und auf seine Art das Ganze selbst«. »Es ist von allem *durchdrungen* und *durchdringt* alles« (DU 206; vgl. RM 186). Das Sein oder die Realität ist darum nicht anders zu denken denn als *antinomische Einheit* der Gegensätze. Indem die Einheit in jedem Punkt anwesend ist, ihn teilhaben läßt an ihrer primären Natur, in ihrer Eigenschaft des sich selbst genügenden, selbständigen Seins, wird jeder Punkt des Seins zu einem abgeleiteten Ganzen oder zur abgeleiteten Einheit. »Die Einheit der Realität bringt in sich selbst die Vielheit der substanziell seienden partikularen Elemente hervor, ohne dabei aufzuhören, einfache, ursprüngliche, absolut primäre Einheit zu sein, die über die Grenzen alles Vielen und Partikularen hin-

ausgeht« (RM 189). Die Einheit oder das Eine ist immer *lebendige* Einheit, die in ihrer Potenz alles mögliche Viele in sich trägt. Gerade das geistige Leben zeigt sich als lebendige Einheit von Vielem, in der die Unterschiede und Spannungen zwischen den partikularen Realitäten nicht eingegeben, sondern ermöglicht werden.

5. Das Ganze im Einzelnen und das Einzelne in jedem anderen

Wie sehr für Frank, nach seinem eigenen Bekenntnis, Nikolaus von Kues zum »Lehrer« geworden ist, zeigt sich in der Ontologie der All-Einheit. Schon an dieser Stelle der Analyse kann ein Blick auf die Cusanische Seinslehre zum Verständnis von Franks Begriff der All-Einheit beitragen.

Das All, so hatte Nikolaus im 2. Buch von *De docta ignorantia* ausgeführt, ist eine unendliche Einheit und als solche das Maximum – aber es ist diese Einheit in der Weise der *Kontraktion* (Zusammenziehung) zur Bestimmtheit von vielen Einzelnen. Es *ist*, weil Gott als die *aktual* unendliche Einheit von allem Möglichen die in ihm eingefaltete Seinseinheit *ausfaltet*. Das All besitzt dadurch unerschöpfliche Potentialität (oder potentielle Unendlichkeit). In jedem Einzelnen ist es anwesend, aber in *kontrahierter* Weise als dieses Einzelne: Nach dem anschaulichen Beispiel des Nikolaus ist das Universum in der Sonne die Sonne, aber nur die Sonne, im Mond nur der Mond, also in jedem das jeweilige Bestimmte. In keinem Einzelnen (auch nicht in deren Summe) ist das Universum voll aktualisiert.⁹ Das

⁹ Nikolaus von Kues unterscheidet in *De docta ignorantia* II, cap. 4, n. 115 die absolute Washeit [*quidditas*] eines Dinges von seiner kontrahierten Washeit. Die *absolute* Washeit der Sonne ist dieselbe wie die irgendeines anderen Dinges, denn sie ist das Sein Gottes, der die absolute Washeit von allem ist. Die *kontrahierte* Washeit ist dagegen nichts anderes als die jeweilige Sache selbst. So ist das Universum weder die Sonne oder der Mond, wohl aber je anders kontrahiert in der Sonne und anders im Mond. Gott aber, der die vielheitslose Einheit des Seins alles Seienden ist, »ist nicht in der Sonne Sonne oder im Mond Mond, sondern das, was die Sonne und der Mond ist, ohne Vielheit und Verschiedenheit«. M. Enders erläutert diesen Cusanischen Gedanken: »Alles endlich Seiende hat zwei Seinsweisen: Es ist in seiner ewigen innergöttlichen Seinsweise ein Moment seiner göttlichen Seinsweise und damit wesensidentisch mit dieser; es ist also in Gott nichts anderes als Gott selbst [...], als Verursachtes ist es von seiner göttlichen Seinsursache verschieden, während es in seiner sachlich ersten, innergöttlichen Seinsweise gerade nicht von seiner göttlichen Seinsursache verschieden, sondern mit dieser identisch ist«. M. Enders: Unendlichkeit und All-Einheit. In: M. Thurner: Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Berlin (Akademie-Verlag) 2002. S. 426.

heißt: Sofern es im Einzelnen zu dessen Sachgehalt zusammengezogen ist, ist dieses Einzelne, und so jedes Seiende auf seine Weise, bestimmt durch die Gesamtheit alles übrigen; jede Einzelverwirklichung schließt das Ganze aller Verwirklichungen ein.¹⁰ Nikolaus hat die wechselseitige Durchdringung eines jeden mit jedem auf der Basis der Einheit des Universums mit der Formel *quodlibet in quolibet* zusammengefaßt.¹¹ Die absolute Washeit (*quidditas*) jedes Einzelnen aber ist unmittelbar in Gott; zugleich ist die das Sein verleihende aktuale *forma essendi* – die göttliche Seinsmacht – auf beschränkte Weise in jedem.

Das gilt der Sache nach auch für Franks Ontologie: In jedem Einzelnen ist alles übrige mitgehalten, denn jedes kontrahiert [*szimaetsja*] auf seine Weise die »All-Einheit überhaupt« und ist so mit allen anderen Kontraktionen innerlich verbunden. Frank hat diese lebendige Einheit mit einem Wort bezeichnet, das bei Philosophen des Idealismus geläufig war: »Die konkrete All-Einheit ist ein *Geisterreich*« [*carstvo duchov*] (DU 207). Eine Konsequenz daraus, daß das Einzelne als beschränkte Manifestation des Ganzen mit jedem anderen Einzelnen »auf gewisse Weise« *eins* ist, ist die Solidarität eines jeden mit jedem – auch in der Schuld. Auf dieses Moment ist noch einzugehen.

Von Gott, dem Urheber und Urgrund der All-Einheit, ist der Mensch nicht nur unterschieden; er ist ihm auch in einer besonderen Weise ähnlich. Nach Nikolaus von Kues ist er nicht nur eine Ausfaltung der lebendigen aktuellen Einheit des Seins, sondern mit seiner Seele (der *mens*) auch deren »lebendiges Bild« (*viva imago; imago unitatis*). Frank sieht im Moment des *Bin* – im *Sich-selbst-gegenüber-offenbar-sein* – das Moment in der Doppelnatur des Menschen, das, wie er sagt, die »Verwandtschaft« mit Gott begründet. Zugleich ist aber jedes Selbstsein durch sein Selbst *einzig* und sogar in gewissem Sinne »absolut *einsam*«. Weil es in keiner Beziehung sich restlos mitzuteilen vermag, bleibt es in seiner Tiefe »unsagbar-stumm *in sich* und *bei sich selbst*« – und muß es bleiben, wie man Franks Selbsterfahrung wohl aussprechen darf. Auch in dieser Einzigkeit bis hin zur Einsamkeit ist es dem »schlechthin Einzigem ähnlich und innerlich verwandt«.

¹⁰ Vgl. K. H. Volkmann-Schluck: Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Frankfurt a. M. (Klostermann) 1957, S. 54.

¹¹ Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* II, cap. 5, n. 118. Vgl. dazu K. H. Volkmann-Schluck, a. a. O. S. 53–57.

Diese in der Gottähnlichkeit gründende letzte Unveräußerlichkeit bewahrt das unmittelbare Selbstsein vor der Auflösung ins Allgemeine, wie auch immer dieses beschaffen sein mag. Frank erkennt diese Gefahr in der Mystik der Upanischaden, sofern in ihr »das Selbst sich verflüchtigt und nur die *Unmittelbarkeit* des Seins zurückläßt, die dann gewissermaßen mit der verschmolzenen, grenzenlosen Einheit des unbedingten Seins überhaupt zusammenfällt« (DU 202). Frank denkt dagegen das *Zusammenfallen* der Teile mit dem Ganzen und untereinander im Sinne der Cusanischen *coincidentia*, die nicht zu einem Verschmelzen ins konturlose Eine führt, denn die *opposita* als solche bleiben in ihr erhalten. Die Idee der Koinzidenz kann darum in keiner Weise zur ontologischen Rechtfertigung eines sozialistischen Kollektivismus dienen (vgl. DU 200).

Die All-Einheit des Seins ist, wie ausgeführt, eine lebendige Einheit; kraft ihrer Potentialität drängt sie über sich hinaus. In besonderer Weise gilt das für das unmittelbare Selbstsein. Sein Transzendieren kann in der Hinwendung zur Weltwirklichkeit geschehen; doch selbst wenn das Transzendieren als erkennende und handelnde Aneignung der objektiven Wirklichkeit geschieht und von einem Wert erfassen begleitet wird, bleibt hier das Subjekt für sich, und sein Streben nach der »Fülle« bleibt unbefriedigt. Nur die Zuwendung zu einem Sein, das ihm gleich ist, kann es erfüllen und Befriedigung gewähren. Frank nennt zwei Weisen, in denen diese Zuwendung geschehen kann: das Transzendieren in ein anderes *Bin* in der Liebe und das Transzendieren in die nicht mehr potentielle, sondern aktuelle transsubjektive Tiefe der *Realität*. In diesem Sich-selbst-Transzendieren, zumal in der Liebe, kann auch das göttliche *Du* in der Tiefe der Realität begegnen.

Frank hat auch zum »Existenzialismus« seiner Zeit Stellung genommen; dieser erkenne von den »zwei Naturen«, die den Menschen auszeichnen, nur die eine, durch die er Teil der Weltwirklichkeit ist, und leugne, daß er in der Tiefe seines Wesens auch zur überzeitlichen alles umfassenden Realität gehört. Frank erwähnt für diese Auffassung namentlich M. Heidegger, man wird aber auch an J.-P. Sartre denken können. Heidegger hatte in »Sein und Zeit« geschrieben »*Sein ist das transcendens schlechthin*«¹², doch sein Begriff des Transzendierens unterscheidet sich fundamental von dem Franks, denn es erreicht nicht das wahrhaft überzeitliche Sein. Frank wirft Heidegger

¹² M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963, S. 11 und 38.

denn auch vor, daß er zwar die Fülle der inneren Realität des Menschen erkannt habe, aber dieses »Universum« doch »innerhalb der Grenzen seiner selbst« verbleibe. Zwar existiere für Heidegger die »Seele« in der Welt gemeinsam mit anderen, doch »von innen her, für sich selbst, existiert sie nur in sich und befindet sich quasi in lebenslänglicher Einzelhaft« (RM 156, vgl. 186).

6. Die Realität – ein »offenbar Geheimnis«

Die Ontologie der All-Einheit bringt durch die Einsicht in die unerschöpfliche Potentialität des Seins und das Durchdrungensein eines jeden von jedem eine Erfahrung ins helle Bewußtsein, die unausgesprochen schon das alltägliche Leben begleitet.

Auch wenn das Sein inhaltlich nicht bestimmbar ist, so haben wir doch, obwohl es »stumm, schweigend und unaussprechbar« bleibt, eine »Anschauung« von ihm, die ein »ursprüngliches Wissen« ist. Wir erfassen es als »in sich unergründlich« – als ein deutliches, hell erleuchtetes sichtbares *Geheimnis*, das nicht dadurch aufhört Geheimnis zu sein, daß es als solches *offen vor uns liegt und von uns angeschaut wird* (DU 82). Im Anschluß an Goethe nennt Frank das Sein ein »offenes Geheimnis«¹³ (RM 171).

Weil alles Begreifbare nur durch das unergründliche Sein ist, hat es auch an dessen Geheimnis Anteil. Mehrfach betont Frank – gleichsam als Quintessenz seiner Ontologie –, daß kein Wissen definitiv ist, weil die Realität »immer ›dieses *und* das andere««, d. h. »die Einheit ihrer selbst mit dem, was ihr gegenübersteht« ist (RM 255). Die »Allgegenwart des Unergründlichen« hat die Folge, daß »jedes Ding und jedes Wesen in der Welt mehr und anderes ist als alles, was wir von ihm wissen und wofür wir es halten – und mehr noch: Es ist mehr und anderes als alles, was wir jemals von ihm erfahren können. Und was es eigentlich in all seiner Fülle und Tiefe ist, das bleibt für uns unfäßbar« (DU 68). Das gilt selbstverständlich auch für

¹³ Frank fügt an den russischen Ausdruck *javstvennaja tajna* in Klammern die deutschen Worte »offenes Geheimnis« an. Er bezieht sich dabei wahrscheinlich auf das Gedicht Goethes aus dem »Buch Hafis« im »West-östlichen Divan«, das die Überschrift »Offenbar Geheimnis« trägt. Möglich ist auch der Bezug auf das Gedicht »Epirrhema«, aus dem Frank gelegentlich die Verse zitiert: »Nichts ist drinnen, nichts ist draußen: / Denn was innen, das ist außen«. Die folgenden Verse lauten: »So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis«.

den Menschen: Auch er »ist seinem Wesen nach stets mehr und anderes als alles, was wir in ihm als abgeschlossene, sein Wesen konstituierende Bestimmtheit wahrnehmen« (DU 295).

Die Hermeneutik des Wissens hat ihren ontologischen Grund in dieser Verflochtenheit eines jeden mit jedem, die auf die Einheit im Sein zurückgeht. »Anfang und Ende jedes einzelnen Phänomens oder Inhaltes gehören nicht ihm selber, sondern liegen in einem anderen – letzten Endes im Ganzen als solchen. Gerade deshalb ist jedes besondere Wissen [...] ein partielles Wissen des Ganzen« (DU 78).

Frank macht noch auf einen interessanten Aspekt dieser überzeitlichen Einheit der Realität aufmerksam. Sie ist die transzendente Bedingung der Möglichkeit, wissenschaftliche Forschung zu betreiben. Deren Gegenstand, die Objektwelt, ist der Erfahrung immer nur in wechselnden, zeitlich begrenzten Ausschnitten, niemals als ganze gegeben. Doch als Bedingung jeglichen Forschens setzt der Wissenschaftler die Wirklichkeit als beständiges zusammenhängendes, gesetzmäßiges Ganzes voraus. Dieser Weltzusammenhang ist jedoch nur unter Voraussetzung der allumfassenden Einheit der Realität denkbar. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Forscher mit unbedingter Gewißheit annehmen, daß auch jenseits der räumlichen und zeitlichen Grenzen des von ihm Wahrgenommenen *etwas* ist, obgleich er dessen Inhalt nicht kennt. Das bedeutet, daß kraft der selbstevidenten Gegenwart der überzeitlichen Einheit des Seins »der Begriff der ›Leere‹, des ›Nichtseins‹ im absoluten Sinn unmöglich ist. [...] Wenn daher irgendein partikulärer Inhalt in der Zeit verschwindet, ist dies nur dadurch möglich, daß er durch irgendeinen anderen positiven Inhalt ersetzt wird« (RM 166).

Daß jedes Seiende, weil es vom »Transzendenten« durchdrungen ist (DU 324), ein »Geheimnis« birgt, hat die Mehrzahl der zeitgenössischen Philosophen vergessen. Die Dichter, deren Beruf es ist, »das Unergründliche und Unsagbare in Worte zu fassen« wissen es. Frank zitiert aus Rilkes *Sonette an Orpheus*:

Aber noch ist unser Dasein verzaubert;
an hundert Stellen ist es noch Ursprung.
Ein Spielen von reinen Kräften, die keiner berührt,
der nicht kniet und bewundert.
Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus (DU 69).¹⁴

¹⁴ R. M. Rilke: Die Sonette an Orpheus X.

7. Die Aktualisierung des Selbstseins

Das menschliche Sein, das als Abgeleitetes-Ursprüngliches auf seine konkrete Weise am all-einen Sein teilhat, nimmt auch, indem es über sich hinausstrebt, an dessen Kreativität teil: Es schafft kraft seines Selbstseins aus sich selbst »den Inhalt seines Seins«. Der Mensch kann in seiner Aktualität wachsen und so gleichsam realer werden, weil er immer schon mehr als nur Potentialität ist. Sofern er sein Strebeziel als »gesollt« erfährt und verwirklicht, tut er, was die »höchste, transsubjektive Realität« will. Das, »was von uns als Pflicht gefordert wird«, kann in jedem Lebensbereich erkannt und realisiert werden. Wir ordnen uns dann dem Willen der Realität selbst unter, die *durch uns* »nach Selbstverwirklichung strebt« (s. u. Kapitel IX). Frank unterstreicht, daß das Gesollte als Verwirklichung des Selbstseins, nicht nur im eigentlichen sittlichen, sondern auch im künstlerischen und wissenschaftlichen Tun gefunden werden kann.

Doch kann es auch ein Streben geben, das ganz in den Grenzen des eigenen potentiellen und an sich grundlosen Wesens verbleibt und sich darin erschöpft, Güter zu erwerben und Ziele zu verfolgen, die durch die eigene Subjektivität charakterisiert sind. Dieses Streben, so rastlos es auch sein mag, würde die eigene unbestimmte leere Möglichkeit nie restlos erfüllen können: Wie zahlreich auch die Güter wären, die jemand in Besitz nehmen könnte, »die Besessenheit durch das ewig lockende und uns immer entgleitende ›noch und noch‹« würde den Menschen zu einem sinnlosen Leerlauf verurteilen.

Die Teilhabe an der schöpferischen Realität selber realisiert sich im Rahmen der »objektiven Wirklichkeit«, die uns sowohl in unserem körperlichen als auch psychischen Dasein begrenzt. Doch gibt es in uns eine Instanz (dem intelligiblen Ich vergleichbar), die den empirischen Existenzbedingungen transzendent ist und als deren »Richter und Lenker« wirken kann – eben weil in ihr die Realität selber wirkt (RM 222 ff.). Frank sieht die Daseinsaufgabe des Menschen letztendlich im freien Mitvollzug des allseitigen Wirkens Gottes (Sollowjow hatte ihn mit dem Begriff »Theurgie« bezeichnet).

Frank will aus der philosophischen Erkenntnis, wo immer es möglich ist, auch eine moralische Nutzenanwendung ziehen. Hier ist es ein biblisch-christlicher Gedanke, dessen ontologischen Grund er sichtbar macht: Der Mensch, der nach der Aktualisierung seiner

Möglichkeiten strebt, kann sich selbst dabei aus dem Auge verlieren.
Es nützt ihm nichts, wenn er »die ganze Welt gewinnt, aber an seiner
Seele Schaden leidet«.