

DIE ANGST VOR DER TRANSZENDENZ

Von Gustav K a f k a (Würzburg)

Im Laufe der Geschichte wird das philosophische Denken immer wieder von einer Angst vor der Transzendenz befallen, die erst dann richtig gewürdigt werden kann, wenn sie richtig verstanden ist. Ein solches Verständnis ist aber nur auf dem Wege einer psychologischen Untersuchung zu erreichen, die nicht bloß das Erlebnis der Angst, sondern auch die Entstehung des Begriffes der Transzendenz zu ihrem Gegenstande macht.

Die Angst, durch die der Mensch „aus seiner Verfallenheit an die Welt herausgerissen und auf sich selbst zurückgeworfen wird“ (wie Metzke den Gedanken Heideggers gut zusammenfaßt), stellt jedoch keineswegs die Urf orm der Angst dar. Bilden nämlich Stimmungen deshalb die tiefste Schicht aller Erlebnisse, weil ihr Bewußtwerden noch keine Reaktion, sondern eine bloße Resonanz (und damit freilich eine Abstimmung) der Innenwelt auf die Außenwelt des Individuums erfordert, so dürfen Sicherheit und Angst als Grundtypen der Stimmung gelten; beide gabeln sich indessen nach zwei Richtungen, die ihre volle Bedeutung erst in der Ueberhöhung der Stimmungen durch die Affekte offenbaren, nämlich nach den Richtungen der Selbstbehauptung und der Selbsthingabe. Denn wie die Stimmung der Sicherheit sowohl als Geborgenheit wie als Entbundenheit) erlebt werden kann, je nachdem, ob die Sicherung durch Selbstbehauptung oder gerade durch Selbsthingabe zustande kommt („wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“), so kann auch die Stimmung der Angst sowohl durch eine Steigerung der Geborgenheit zur Beengtheit zustande kommen, sobald die sichernden Wände zu nahe aneinanderrücken (bedeutet ja doch Angst ursprünglich soviel wie Enge), wie durch eine Zerdehnung der Entbundenheit zur Verlorenheit, sobald mit dem Verlust jeden Haltes auch die letzte Sicherung schwindet (Petrus auf dem See). Ja die Verlorenheit trägt selber ein Doppelantlitz, weil der Schwindel des Stürzenden ein anderes ist als die Bergkrankheit des allzu hoch Gestiegenen. Alle diese Arten der stimmungsmäßigen Angst treten aber viel früher auf als das Erlebnis der Weltverfallenheit.

Dieses Erlebnis kann sich vielmehr erst dann entwickeln, wenn sich der Uebergang von der Resonanz zur Reaktion oder von der Stimmung zum Affekt vollzogen hat, denn die Verfallenheit an die Welt kommt nur dadurch zustande, daß die Umweltgegenstände bestimmte Bedeutungen besitzen, d. h. im Individuum bestimmte Affekte erregen, durch die es zwangläufig zu bestimmten Tätigkeiten veranlaßt wird. Diese Zwangläufigkeit ist zum Teil in den Urbedeutungen begründet, die den Gegenständen der Umgebung im Weltbild des Individuums anhaften müssen, wenn es überhaupt lebensfähig sein soll, zum Teil werden jedoch die Urbedeutungen immer wieder durch die Erfahrung verändert, denn die Tätigkeit des Gedächtnisses als einer

„Funktion der lebenden Materie“ wirkt dahin, immer zahlreicheren Umweltgegenständen durch Uebertragung oder Verdrängung von Affekten neue Bedeutungen zu verleihen. Unter diesen Affekten tritt der Affekt der Furcht, der sich in Flucht vor oder in Sicherung gegen eine Bedrohung aus bestimmter Richtung äußert, in um so höherem Maße an die Stelle der richtungslosen Angst, je mehr sich das Leben und Erleben den Gegenständen der Umwelt zuwendet, und es ist kennzeichnend, daß sich bei größeren Kindern die Angst meist nur noch als *pavor nocturnus*, also zu einer Tageszeit und unter Beleuchtungsverhältnissen vorfindet, durch welche die gewohnte und vorwiegend optische Beziehung zur Außenwelt weithin gelockert erscheint. Der geistige Akt aber, durch den die Gewohnheitsbildung erst zur Erfahrung wird, ist das schlichte Erkennen oder die primäre Identifikation im Aha-Erlebnis, in dem zum erstenmal die Kategorie des Selben auf einen Gegenstand angewendet wird, der bisher nur nach seinen affektiven Bedeutungen der Lockung oder Drohung gemerkt worden war. Die affektive Grundlage jener Identifikation ist eine doppelte: einerseits der Affekt der Hingabe, der sich dem Gegenstand so weit öffnet, daß die Frage „Was ist das?“ an die Stelle der Frage treten kann „Was fange ich damit an?“, andererseits der Affekt der Gier, der als Wißbegier über das Stadium der Neugier zur geistigen Bewältigung der Umwelt führt und sie eben damit um so mehr ihres bedrohlichen Charakters entkleidet, je weiter die Genauigkeit ihrer Kenntnis und die Sicherheit ihrer Behandlung reicht.

War somit die Gewohnheit nur durch eine Durchbrechung der instinktiven Verhaltensweisen zustande gekommen, so droht sie doch andererseits in einem neuen Automatismus zu erstarren, weil gerade in der Gewohnheit jene „Verfallenheit an die Welt“ eintritt, durch die der Mensch erst recht seiner Bestimmung entfremdet wird. Dieser Automatismus, der für die primitive Geisteshaltung kennzeichnend ist, wird im Leben des Kulturmenschen zum erstenmal und am gewaltsamsten in der Zeit der Reifung durchbrochen. Denn die Gewohnheitsbildung erstreckt sich durchaus nicht nur auf das Merken, sondern in noch viel höherem Grad auf das Wirken, und so besteht die geistige Dressur, der das Kind unterworfen werden muß, damit es sich in die Gemeinschaft einfüge, in erster Linie darin, es zur „Bravheit“, d. h. zur Hörigkeit gegen das Gehörige zu erziehen: die Erfahrungstatsachen, die dem Kinde vorwiegend durch die Schule vermittelt werden, enthalten dabei die Kenntnis dessen, was zum Wesen der Dinge gehört (das logisch Gehörige), während die sittlichen Regeln, die ihm vorwiegend vom Elternhaus beigebracht werden, die Befolgung dessen fordern, was „sich“ gehört (das ethisch Gehörige). Das Kind s e t z t also die überlieferten Erfahrungstatsachen und sittlichen Regeln unbedenklich als gültig und ist insofern „der Welt verfallen“; es muß sich indessen von ihr a b s e t z e n , bevor es sich selber für eine Entscheidung e i n s e t z e n kann, und jenes Absetzen wird am wirksamsten durch das E n t s e t z e n gefördert, das immer dann eintritt, sobald sich als ungehörig erweist, was bisher als gehörig gegolten hatte.

Hier erst liegt also der seelische Ort der „existentiellen“ Angst, die nicht eigentlich Angst vor der Transzendenz, sondern Angst vor der Richtungslosigkeit ist, nicht die Angst des Merkenden vor einer unbekanntem und unerkennbaren Hinterwelt, sondern die Angst des Wirkenden vor dem Versagen einer Steuerung, deren Zuverlässigkeit bisher außer Zweifel stand. Natürlich hängt auch diese Angst vor der Richtungslosigkeit mit der Angst

vor der Transzendenz zusammen, denn die Hörigkeit gegen die Gewohnheit ist mit einer gewissen Schwerhörigkeit gegen das Gewissen verbunden, und der Mensch ist sich dessen ursprünglich gar nicht bewußt, daß der Maßstab des Gehörigen aus einem Holz geschnitzt ist, das nicht im Reiche der Gewohnheit wächst: das, was „sich“ gehört, ist nicht bloß etwas, das sich immer wiederholt, sondern zugleich etwas, was sich wiederholen soll, — Sollen aber ist ein Wort, das in seinem wesenhaften Sinne nicht auf ein zwangläufiges Geschehen, sondern immer nur auf freie Entscheidungen angewendet werden kann. Indessen pflegt im Erlebnis des Gehörigen der Zwang der Gewohnheit die freie Entscheidung des Gewissens soweit zu überwiegen, daß selbst das Gewissen zu einer bloßen Gewohnheit herabgedrückt erscheinen mag. Aber schon im schlichten Erlebnis Erlittenen Unrechts — wohl dem Ausgangspunkt aller sittlichen Besinnung — ist die Ueberzeugung enthalten, daß der Angreifer eine Tat begangen hat, durch die nicht nur die Person des Angegriffenen und die Sitte der Gemeinschaft, sondern eine überpersönliche und überzeitliche Ordnung verletzt wurde. Dennoch ist es gerade auf moralischem Gebiete so leicht, diese Stimme aus dem Jenseits zu überhören, weil die Scheidung zwischen Gewohnheit und Gewissen durch die Dressur oft mit voller Absicht soweit verwischt wird, daß die spätere Einsicht in die moralische Unverbindlichkeit der Gewohnheit sich zur vermeintlichen Einsicht in die Unverbindlichkeit des Gewissens überschlägt. Wird die Irrigkeit dieses moralischen Relativismus durchschaut, so führt die existentielle Angst, wie bei Kierkegaard und schon bei Pascal und Boehme, zur Anerkennung einer überzeitlichen und überpersönlichen Wertordnung und damit zu Gott als ihrem Kündler und Bürgen. Verbindet sich dagegen mit jener Verwechslung von Gewissen und Gewohnheit die aus anderer Quelle gespeiste Angst vor der Transzendenz, so muß entweder die Regression von der Gewohnheit ins rein Triebhafte vollzogen werden wie bei Nietzsche und seinen Nachfolgern, die ihre Angst vor dem Nichts zu einem *amor fati* erstarren lassen — denn diese „Liebe“ ist Stein, nicht Flamme — und folgerichtig im Willen zur Macht die persönliche Willkür heiligsprechen, oder es entwickelt sich jene narzistische Angstlust des agnostischen Existenzialismus, der sich — um ein bitteres Dichterwort aus einem anderen Zusammenhang zu übernehmen — in ihrer Angst „sielt wie ein Schwein im Kofen“.

Wird also das Kind durch die ethische Dressur, der es unterliegt, daran gewöhnt, überlieferte Werte als Bestimmungsgründe seines Wollens zu setzen, und wird der Jugendliche aus dieser Gewohnheit durch das Entsetzen über die Widersprüche aufgerüttelt, die innerhalb jener überlieferten Weltordnung aufklaffen, so geht von den Widersprüchen im Wissen, auf die er etwa zu gleicher Zeit stößt, durchaus keine so tief aufwühlende Wirkung aus: sie erregen nicht sein Entsetzen, sondern veranlassen ihn nur, sich von ihnen abzusetzen und sich sozusagen in eine elegante und eklektische Skepsis zurückzuziehen (man vergißt zumeist, daß elegant und eklektisch dem ursprünglichen Wortsinne nach das gleiche bedeuten!), soweit er nicht umgekehrt einer neuen Autorität hörig wird. Jene Skepsis aber schließt mit einem müden Lächeln die Augen vor der Transzendenz, ohne sich durch sie erschüttern zu lassen. Dem Widerspruch zwischen „Wahrheiten“ vermag sich der Mensch durch die Pilatusfrage zu entziehen: von dem, was man das logische Entsetzen nennen könnte, wird er vielmehr erst dann gepackt, wenn ihm die Wirklichkeit auseinanderbricht, wenn also der Irrtum, den ihn seine Skepsis

im Bereich des Denkens als unvermeidlich anzuerkennen gelehrt hatte, auf die Wahrnehmung übergreift, mit anderen Worten, wenn Schein und Wirklichkeit auseinanderfallen, wenn das, was „für ihn“ ist, sich von dem scheidet, was „an sich“ zu sein beansprucht. Dieses Entsetzen pflegt in der seelischen Entwicklung des einzelnen deshalb nicht hervorzutreten, weil die Sinnestäuschungen sehr bald durch die Gewohnheit zu bekannten Erscheinungen werden, die man praktisch zu bewältigen lernt; innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklung des philosophischen Denkens dagegen ist es das Problem ihrer theoretischen Bewältigung, das sich immer wieder in der hebastischen Periode der Aufklärung (Sophisten, mittelalterliche Dialektiker, Aufklärer des 18. Jh.) vordrängt und jene Angst vor der Transzendenz erzeugt, die das Widerspiel der gleichzeitigen mystischen Strömungen zu bilden pflegt. Wie sich diese Angst entwickelt, das soll den Gegenstand der folgenden Untersuchungen bilden.

Der Begriff der Transzendenz scheint auf so hohe Gipfel der philosophischen Spekulation emporzuführen, daß man es im allgemeinen unterläßt, seine Entstehung bis in die Niederungen der psychologischen Beobachtung hinabzuverfolgen, und daher zu übersehen pflegt, wie eng seine Entwicklung mit der Entwicklung des Seelenbegriffes verknüpft ist. Denn das räumliche Bild, das im Begriff der Transzendenz enthalten ist, das Bild eines Darüber-hinaus-Liegens, eines Jenseits, einer Hinterwelt oder wie man den Ausdruck verdeutschen will, setzt natürlich das Vorhandensein einer Immanenz, also eines Drinnen-Bleibens, eines Diesseits, einer Vorderwelt voraus. Der Anstoß zu dieser Gegenüberstellung läßt sich geistesgeschichtlich mit ziemlicher Sicherheit auf das erste Problem zurückführen, welches die Umwelt dem primitiven Menschen stellt, nämlich das Problem des Todes. Denn der Tod erregt viel weniger das Entsetzen des Primitiven (und nebenbei auch des Kindes) als seine Neugier: dem Kulturmenschen mag etwa die Kleinmalerei, mit der Homer die Todesarten seiner Helden beschreibt, als anstößig oder wenigstens schwer verständlich gelten, während sie in Wirklichkeit nur das Interesse an der Tatsache verrät, daß die verschiedensten Verletzungen verschiedener Organe den plötzlichen Uebergang vom Leben zum Tode bewirken. Wenn aber das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Lebenden und dem Toten die Bewegung ist, so folgt daraus einerseits, daß im Lebenden eine bewegende Kraft wirksam sein muß, und da der Atem die einzige äußerlich sichtbare Bewegung ist, die den Schlaf vom Tod unterscheidet, wird die Lebensseele in den meisten Sprachen mit dem Worte für Atem bezeichnet. (Nur im Deutschen wird dieser Umweg nicht gemacht, sondern im Wort „Seele“ — verwandt mit *aiolos* — und Geist — verwandt mit Gischt — klingt unmittelbar das Motiv der Bewegung an.) Wenn nun andererseits der Tod darin besteht, daß die Seele aus dem Körper verschwindet — denn ein völliges Vernichtetwerden ist dem Primitiven ein ebenso denkbarer Begriff wie ein Entstehen aus dem Nichts —, so erhebt sich damit natürlich die Frage, w o h i n sich die „entflohene“ Seele begibt.

Dieser Ort der abgeschiedenen Seelen, der je nach den Anschauungen über ihr Schicksal in eine Ober- oder Unterwelt verlegt wird (wobei die Bestimmungen oben und unten ihre ursprüngliche Wertbedeutung beibehalten), ist aber unter allen Umständen eine Hinterwelt in dem Sinne, daß die Seelen nicht mehr „da“, sondern „dort“ sind. Damit bestätigt sich wieder das Gesetz vom Primat der Negation, sofern nämlich der Begriff des Daseins seine

Bedeutung erst durch den Gegensatz zum Begriff des nicht Da-, sondern Dort-seins erhält. Damit geht zugleich eine grundlegende Wandlung im Begriff des Seins vor sich, denn während sich der Begriff des Seins zunächst im Begriffe des Das-Seins³⁾ erschöpfte, tritt nunmehr neben die prädikative eine absolute Verwendung des Wortes, neben das *esse* das *existere* oder *substare*, also wiederum ein Sein, das nach „oben“ oder nach „unten“ über den Bereich der „da“-seienden im Sinn der wahrnehmbaren Einzeldinge hinausragt.

Indessen enthält der Gegensatz zwischen Vorder- und Hinterwelt noch nichts, was den Primitiven befremden oder gar entsetzen würde. Schon der räumliche Vergleich, durch den die Verschiedenheit der beiden Welten gekennzeichnet werden soll, ist ihm aus unmittelbarer sinnlicher Anschauung wohl verständlich, und daß die Kluft zwischen ihnen nicht allzu tief sein kann, beweist ihm die Wiederkehr der Verstorbenen in Träumen und Visionen; wie es vielmehr eine der wichtigsten Aufgaben des Zauberers ist, den üblen Wirkungen vorzubeugen, die von den Jenseitigen auf die Diesseitigen ausgeübt werden könnten, so vermag es der Zauberer auch umgekehrt, die Lebenden mit den Toten in Verbindung zu bringen. Das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits ist also im wesentlichen nur das Verhältnis zwischen Vordergrund und Hintergrund einer einheitlichen Welt. In dieser Welt gibt es daher auch keinen Unterschied zwischen Schein und Wirklichkeit, zwischen Lüge und Wahrheit: alles ist im gleichen Maße „vor“ oder „zu Handen“, nur mit einem leichten Unterschiede der „Greifbarkeit“, sofern das Dort eben doch etwas ferner liegt als das Da.

Die geschilderte geistige Situation ändert sich erst dann, wenn sich der Mensch genug weit von der Welt abgesetzt hat, um an die Dinge seiner Umgebung die Frage zu richten, „was“ sie sind. Gerade weil der Mensch damit vom Bereich des Wirkens in den Bereich des Merkens übertritt, treibt ihn nicht mehr das Entsetzen über die Richtungslosigkeit seines Handelns, sondern das Staunen über die Unzulänglichkeit seines Wissens, das somit für die geistige Entwicklung mindestens die gleiche Bedeutung besitzt wie die Angst. Aber gerade weil dieses Staunen nicht nur, wie schon Aristoteles gesehen hat, der Anfang aller Philosophie ist, sondern auch umgekehrt eine philosophische Veranlagung zu seiner Voraussetzung hat, läßt es sich zwar überall in der Stammesgeschichte, aber nicht immer in der Einzelgeschichte der geistigen Entwicklung nachweisen. Die Geschichte wiederum zeigt, daß die erste Wesensfrage nicht an einzelne Dinge, sondern gleich an die ganze Welt gerichtet und zunächst durch Angabe eines Stoffes beantwortet wird, aus dem die Welt bestehen soll: wenn aber die Welt ihrem Wesen nach Wasser „ist“, so ist doch Wasser nicht schlechterdings „dasselbe“ wie Erde, Luft und Feuer, sondern irgendwie etwas „anderes“, und so wird diese primitive Kosmologie durchweg vom Problem der Veränderung des Urstoffes beherrscht. Ob sie jedoch die Veränderung auf physikalische Vorgänge (Verdichtung und Verdünnung, Mischung und Entmischung) oder auf physiologische Vorgänge (Sinnestäuschung) zurückführt, immer bleibt dabei ein Selbes erhalten — und wäre es auch, wie bei Heraklit, nur die Veränderung selbst —, demgegenüber das sich Verändernde, d. h. das immer wieder „Andere“, kurzerhand als das Nicht-Seiende bezeichnet wird: da aber die gesamte Wahrnehmungswelt einer dauernden Veränderung unterworfen ist, gilt sie nicht nur für Parmenides, sondern auch für die Atomisten und so-

gar für Platon als das nicht „wahrhaft“ ($\epsilon\tau\epsilon\eta$) oder „seiend“ ($\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$) Seiende. Deshalb klafft in dieser kosmozentrischen Phase (die der geistigen Haltung der kindlichen und primitiven Weltverfallenheit entspricht) noch kein Widerspruch zwischen den Welten des grundsätzlich Selben und des grundsätzlich Anderen auf, sondern die Welt des Anderen ist Täuschung oder Schein und als solche überhaupt nicht „da“.

Erst in der Sophistik ändert sich diese Einstellung, weil sich die Richtungslosigkeit des Wollens auf das Denken überträgt. Offenbart sich die geistige Erschütterung jeder Aufklärungsphase (die wiederum der Geisteshaltung des Jugendlichen entspricht) in der Relativierung aller Werte (Protagoras: „Ueber jede Sache gibt es zwei entgegengesetzte Reden“), so kann jetzt die Welt des Scheins nicht mehr als ein „Nicht-Da-Seiendes“ vernachlässigt werden, im Gegenteil: „da“ ist ausschließlich die Welt der Sinne, also des Scheines. Aber gerade weil dem Anderen kein Selbes mehr gegenübersteht, ist die Einheit des Seinsbereiches noch immer nicht aufgespalten, es wird vielmehr bloß eine Anzahl gleichwertiger Welten innerhalb eines einzigen Seinsbereiches angenommen, und die Verschiedenheit der Wahrheiten drängt noch nicht zu einer Unterscheidung von Wirklichkeiten.

Der Relativismus wird erst durch die Einsicht überwunden, daß es, auch wenn es über jede Sache zwei Reden gibt, doch immer die selbe Sache ist, von der jene beiden Reden handeln, daß also in der schlichten Setzung eines Gegenstandes bereits seine Gegenständigkeit, d. h. die Unabhängigkeit seines Da-Seins und Das-Seins von meinem Wirken und Merken eingeschlossen liegt. Damit muß sich aber die Einsicht durchsetzen, daß auch der Schein irgendwie „da“ ist, ja daß sogar bei richtiger Anwendung der räumlichen Metapher überhaupt nur der Schein „da“, die „wahre“ Wirklichkeit dagegen „dort“ ist, daß also die Unterscheidung zwischen Da und Dort in der Zeit der geistigen Reife aus der Mythologie in die Erkenntnistheorie eindringt. Wenn aber das Selbe immer dasselbe bleiben muß, damit sich „an“ ihm überhaupt etwas verändern könne, bricht zwischen dem Seinsbereich, in dem das Selbe „da“ ist, und dem Seinsbereich, in dem es immer wieder ein Anderes zu sein „scheint“, eine unüberbrückbare Kluft auf. Dann bleibt folgerichtig nur das Eingeständnis übrig, daß es zwei Arten von Wirklichkeit gibt: die „unmittelbare“, nahe Wirklichkeit der jeweiligen „Erscheinung“, die nicht mehr als bloßer Schein beiseitegeschoben werden darf, und die mittelbare, ferne Wirklichkeit der „Dinge an sich“, deren Eigenschaften in jenen Erscheinungen irgendwie „gegeben“ sind, ohne daß sich über die Deckung dieser Erscheinungen mit den Eigenschaften eine zuverlässige Auskunft gewinnen ließe. Die Einsicht in die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis dessen, was bisher den unmittelbaren Gegenstand des Wirkens und Merkens zu bilden schien, sein Verschwinden aus der Welt des Da in eine Welt des Dort hinter den Schleier der Erscheinungen, ist also die erste geistige Erschütterung, die das erzeugt, was man im Gegensatz zur existentiellen etwa eine *essentielle Angst* nennen könnte.

Diese Angst wird indessen noch erheblich verstärkt durch die Unmöglichkeit, die Erkenntnis auf bloße Wahrnehmungen zu beschränken. Was die Wahrnehmung bietet, sind immer nur Erscheinungen, Falten im Schleier der Maja, welche die Eigenschaften der Dinge andeuten. Sie liefert also, grammatikalisch gesprochen, die Attribute, durch welche die Einzeldinge determiniert werden, während es dem Denken obliegt, die Einzeldinge durch Angabe

eines Prädikates zu definieren. Diese Oberbegriffe sind aber nicht Adjektiva, sondern Substantiva, und da das Prädikat jeder Aussage, wie ebenfalls schon Aristoteles eingesehen hat, immer ein Allgemeines (*καθόλου, universale*) sein muß, können ihm überhaupt keine sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften zukommen, es kann also niemals als Erscheinung gegeben sein. Damit eröffnet sich aber der Ausblick in einen neuen Bereich des „Selben“, denn dieses unwahrnehmbare Selbe, das allen Einzeldingen gemeinsam ist oder sie, genauer gesagt, unter sich „begreift“, bildet eine Welt der „zweiten“ Wesenheiten, die nicht so sehr „hinter“, als vielmehr „über“ den „ersten“ Wesenheiten der Einzeldinge steht (*τόπος οὐράνιος*) und schließlich im Begriff des „reinen Seins“ gipfelt, also im Begriff eines Das, von dem sich kein Das mehr aussagen läßt. Die Erkenntnis gleicht jetzt dem Bergsteiger, der nur noch an einem Felsvorsprung hängt: sie klammert sich an die Wahrnehmung als das einzig unmittelbar „Vorhandene“, aber unter ihr ist das „Ding an sich“ in die Ferne der Unerkennbarkeit hinabgesunken, und über ihr wölbt sich eine Aetherwelt der Begriffe, deren Verhältnis zu den Dingen und ihren Erscheinungen wiederum von allen Verhältnissen verschieden ist, die zwischen den Gegenständen der Wahrnehmungswelt bestehen, und daher bestenfalls durch Analogien bestimmt werden kann. Denn die räumliche Analogie des Da und Dort (*cis* und *trans*) ist genau so ein bloßes Bild wie die zeitliche Analogie des *a priori* und *a posteriori*, ja selbst die Gegenüberstellung von Erscheinung und Wirklichkeit ist schließlich auch nur eine Analogie aus der Sphäre des Optischen, die den Gegensatz zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit des „Vorhandenen“ auf ihre Weise zum Ausdruck bringt.

Diese geistige Situation ist nun wirklich so erschreckend, daß man es dem Philosophen nicht verdenken kann, wenn er zunächst dasselbe tut wie der ungeübte Bergsteiger, nämlich die Augen schließt und sich mit aller Kraft an dem einzigen „unmittelbar Gegebenen“ anklammert. Aber es ist kulturpsychologisch bedeutsam, daß dieses unmittelbar Gegebene für das Altertum und Mittelalter ein ganz anderes ist als für die Neuzeit. Die Antike hielt sich, der natürlichen Weltanschauung entsprechend, an das Einzelding; sie entwickelte also nirgends eine folgerichtige „Immanenzphilosophie“, die das Dasein auf den Inhalt des Bewußtseins eingeschränkt hätte, — ganz abgesehen davon, daß es in den klassischen Sprachen überhaupt kein volles Äquivalent für den Ausdruck Bewußtsein gibt. Ihr wurden zu Problemen die Tatsache der Veränderung, die zur Scheidung von Materie und Form des Einzeldinges drängte, und der Begriff der Wahrheit, der eine Unterscheidung von Einzelding und allgemeinem Wesen forderte: die Verquickung beider Probleme konnte daher leicht zur Identifikation von Form und Wesen führen. Für das moderne Denken dagegen tritt ein Problem in den Vordergrund, das von der Antike nicht zu Ende gedacht worden war, nämlich der Gegensatz zwischen dem Einzelding und seiner Erscheinung. Die essentielle Angst der Neuzeit wird also gewissermaßen durch einen Blick nach unten, die der Antike durch einen Blick nach oben erzeugt, und wie stark auch im Altertum diese essentielle Angst war, geht aus der Abneigung und dem Kampf des Aristoteles gegen jeden Chorismos hervor. Im vorliegenden Zusammenhang soll jedoch die antike Form der essentiellen Angst nicht weiter verfolgt, sondern das Augenmerk ausschließlich auf ihre neuzeitliche Ausprägung, nämlich auf die Behauptung der Immanenzphilosophie oder des subjektiven

Idealismus gerichtet werden, daß der Begriff des Seins mit dem Begriff des Wahrgenommenwerdens oder des bloßen „für uns“ Seins der Erscheinungen zusammenfalle.

Diese Angst des Idealisten vor einem Sein „an sich“ ist indessen nicht weniger neurotisch als die Angstlust des Existentialisten, denn auch er sucht nicht zu bewältigen, sondern nur zu verdrängen, was ihn bedrängt, und vermeidet es, sich mit dem auseinanderzusetzen, was man als die immanente Transzendenz alles Wirkens und Merkens, alles Handelns und Erkennens bezeichnen könnte; ja er vermischt, wie der Engländer sagt, seine Metaphern, wenn er am entscheidenden Punkt dem Immanenten insofern Apriorität zuschreibt, als dem Erkennen „ursprünglich“ nur die Inhalte seines Bewußtseins unmittelbar gegeben sein sollen. Dem widerspricht vielmehr die Tatsache, daß sich das Erkennen ebenso wie seine Urform, das Merken, nur auf Gegenstände richtet, die für den Merkenden Bedeutung besitzen. Die Bewußtseinserscheinungen haben aber nur für den Psychologen und allenfalls noch für den Künstler Interesse, im übrigen Bereich des Erkennens dagegen sind nicht die Bewußtseinsinhalte, sondern ausschließlich die Eigenschaften der Dinge Träger einer Bedeutung, die durch jene Inhalte hindurchscheint und darin besteht, den Erkennenden zur Lösung bestimmter Aufgaben aufzufordern (bedeuten ja auch Objekt und Problem dem Wortsinne nach das gleiche). Selbst dort, wo diese Aufgabe eine rein theoretische ist, wie in allen Wissenschaften mit Ausnahme der Psychologie, hat es der Erkennende nicht mit Bewußtseinserscheinungen, sondern mit gegenständlichen Eigenschaften der untersuchten Dinge zu tun, — erst recht aber dort, wo die Aufgabe eine praktische ist und zu ihrer Bewältigung die Ueberwindung körperlicher Widerstände durch ein Aufgebot körperlicher Kräfte erfordert, denn körperliche Arbeit als die ursprünglichste Form der Tätigkeit kann nicht gegen Bewußtseinserscheinungen, sondern nur gegen körperliche Widerstände geleistet werden. Es ist also nicht die Regel, sondern die Ausnahme, daß sich das Erkennen auf Bewußtseinserscheinungen statt auf „Dinge an sich“ richtet, und es bleibt das unleugbare Verdienst der Phänomenologie und ihrer Vorläufer, auf den Unterschied zwischen den Inhalten und den Gegenständen des Bewußtseins mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben. Wie sich die Erkenntnistheorie mit diesem Gegensatz auseinandersetzt, ist eine Frage, die hier nicht zur Erörterung steht; nur soviel darf vielleicht wiederholt werden, daß es infolge der Einzigartigkeit des Verhältnisses, das zwischen Inhalten und Gegenständen besteht, keinen übergeordneten Gattungsbegriff gibt, dem es sich unterordnen ließe, weil Gattungsbegriffe immer nur „Kollektive“ mit gemeinsamen Bestimmungen, aber keine Unika „begreifen“.

Die Erkenntnis „transzendiert“ aber, wie gesagt, nicht nur soweit über den Inhalt, als sie auf einen Gegenstand gerichtet ist oder ihn „intendiert“, sondern sie transzendiert auch noch über den Gegenstand, sobald sie ihn nicht mehr als „Ding an sich“, sondern im Verhältnis zu anderen Dingen betrachtet und es daher unternimmt, etwas über sein „Wesen“ auszusagen, das sich ja nur im Verhältnis des Gegenstandes zu anderen Gegenständen offenbart. Denn wie jeder Wahrnehmung, so ist auch jeder Aussage eine immanente Transzendenz eigen, weil das Wesen ja nach dem Gesagten nicht in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben ist. Das Denken wird vielmehr wiederum gezwungen, seinen Blick von der Anschauung, „in“ der das Einzel Ding gegeben sein mag, auf jene „Oberwelt“ der Begriffe zu richten, und die

Angst vor dieser Transzendenz verführt zunächst wiederum dazu, die Augen vor ihr zu verschließen und die Begriffe im Sinne des Nominalismus zu bloßen „Namen“ der Einzeldinge einschrumpfen zu lassen. Mag auch der transzendente Idealismus diese Regression nicht so weit treiben wie der Nominalismus, so ist doch selbst bei Kant die Kategorie nur eine Denkform, der die Erscheinungen, aber nicht das an sich daseiende Wesen, dem die an sich seienden Dinge ihr „Das-Sein“ verdanken. Deshalb besitzt auch der Gegensatz zwischen *phaenomena* und *noumena* bei Kant eine ganz andere Bedeutung als in der Antike: wenn Platon das Erscheinende dem Gedachten gegenüberstellt, so versteht er unter dem Erscheinenden nicht so sehr „Vorstellungen“ oder „Bilder“ des Einzeldings als vielmehr das Einzelding selbst, und der Ausdruck „Bild“ (Idee) wird für den unanschaulichen Wesensbegriff des Einzeldinges vorbehalten; bei Aristoteles erhält der Ausdruck *Eidos* nur gelegentlich und ausnahmsweise die Bedeutung des Anschauungsbildes, aber erst bei Kant fällt das *phaenomenon* durchwegs mit dem Anschauungsbild des Einzeldings zusammen, während das *noumenon* nicht etwa den Wesensbegriff des Einzeldinges, sondern das Einzelding selbst, das „Ding an sich“ bedeutet. Dadurch wird der verhängnisvolle Irrtum heraufbeschworen, als ob das Einzelding nur mit Hilfe des Verstandes (als des einzigen von Kant anerkannten „Vermögens der Begriffe“) erfaßt werden könnte, und von hier ist es nur mehr ein Schritt zu der sonderbaren Konstruktion Schopenhauers, daß der Verstand von der „Vorstellung“ auf das Ding an sich als deren Ursache „schlüsse“.

Man sieht also, um wieviel näher die Platonische Auffassung der natürlichen Weltansicht kommt als die Kantische. In ihrer Ueberzeugung, daß die sinnliche Wahrnehmung das Einzelding selbst und nicht bloß seine Erscheinung zum Gegenstand hat, berührt sie sich mit der natürlichen Ueberzeugung, daß nicht nur unser Wirken, sondern auch unser Merken *radio directo* auf die Dinge an sich und nur *radio reflexo* auf ihre Erscheinungen gerichtet ist. Die Frage, worauf sich diese Ueberzeugung (Lockes „sensitives Wissen“) begründen mag, tritt hinter der Tatsache zurück, daß sie als solche nicht nur besteht, sondern geradezu die „transzendente“ Voraussetzung unseres Verhaltens zur Umwelt bildet, und selbst Kant müßte es seinem Beispiel von den hundert Talern zufolge eigentlich zugeben, daß wir es im Leben ebensowenig mit bloßen Begriffen wie mit bloßen Erscheinungen von Dingen, sondern mit Dingen „an sich“ zu tun haben. An dieser Tatsache ändert sich auch nichts durch die Reflexion, daß die Eigenschaften, die dem Ding an sich zukommen, nicht mit dem Inhalt unserer Wahrnehmungen identisch sein können (schon deshalb nicht, weil der Wahrnehmungsinhalt mit dem Aufhören der Wahrnehmung schlechterdings zunichte wird, während ich vom Weiterbestehen des Dinges und seiner Eigenschaften überzeugt bin), daß also die Erscheinung des Dinges „da“, aber bloß „für mich“, das Ding und seine Eigenschaften dagegen „dort“, aber „an sich“ sind.

Ein solcher Dualismus trägt jedoch deshalb zur Steigerung der essentiellen Angst bei, weil er dem Einheitsstreben des menschlichen Geistes zuwiderläuft, das bereits in dem Bedürfnis nach Identifikation der bemerkten Gegenstände seinen Ausdruck und im Vollzug dieser Identifikation seine Befriedigung findet. Da aber eine Identifikation von Ding und Erscheinung nicht mehr möglich ist, nachdem die Reflexion die Kluft zwischen ihnen aufgerissen hat, kann der Dualismus nur durch die Eisenbartkur

beseitigt werden, daß die Welt des „Dort-Seienden“ gelegnet und der Begriff des Seins auf das „Da-Seiende“ eingeschränkt wird. Mag dieses Ergebnis mit einem noch so großen Aufwand an Scharfsinn verteidigt, ja mag der Begriff des Dinges an sich noch als „Grenzbegriff“ anerkannt werden, so kann sich der Mensch doch nie auf die Dauer mit ihm abfinden, weil es zu seinem Wirken und Merken in vollendetem Widerspruch steht. Dieser Widerspruch bleibt solange erhalten, wie die Tatsache der immanenten Transzendenz alles Wirkens und Merkens verdrängt wird; er löst sich dagegen, wenn sich der Mensch damit abfindet, daß die Wahrnehmung ihm zwar nur Erscheinungen darbietet, daß aber sein Erkennen *radio directo* durch die Erscheinungen hindurch auf die Eigenschaften der Dinge abzielt oder intendiert. Daß er dabei niemals feststellen kann, welche Eigenschaften den Dingen „an sich“ zukommen, hat seinen Forschungsdrang noch niemals aufgehalten und wird ihn niemals aufhalten. Denn im Grunde ist es sinnlos, zu fragen, ob das Eisen „an sich“ heiß oder kalt, der Honig „an sich“ süß oder bitter sei: die Eigenschaft „an sich“ besteht vielmehr in einer Dynamis, einer Potenz oder Möglichkeit, unter verschiedenen Umständen verschiedene Erscheinungsformen anzunehmen, oder, um einen Ausdruck aus der Erbbiologie zu entlehnen, in einer „Reaktionsnorm“, und läßt sich um so genauer bestimmen, je genauer die Bedingungen festgestellt werden, unter denen die verschiedenen Erscheinungsformen auftreten. Infolgedessen ist die Bestimmung der Eigenschaften der Dinge dem Erkennen immer nur aufgegeben, aber niemals gegeben, und die Angst vor der Unvollendbarkeit dieser Aufgabe erhöht natürlich die Angst vor der Transzendenz.

Die höchste Steigerung der essentiellen Angst stammt aber nicht aus der Unmöglichkeit, die Erscheinung des Dinges mit seinen „wirklichen“ Eigenschaften zu identifizieren, sondern aus der Unmöglichkeit, zu seinem „Wesen“ vorzudringen, wenn jeder Wesensbegriff seiner Natur nach über das unmittelbar Gegebene transzendiert. In Verbindung mit der Immanenzphilosophie führt diese Angst zunächst wieder zur Notlösung des Relativismus. Aber auch der Relativismus ist immer nur eine Uebergangerscheinung, weil er an einem inneren Widerspruch krankt. Denn die Unwahrheit der Behauptung, es gebe „an sich“ gültige Wahrheiten, kann natürlich selbst nur behauptet werden, wenn stillschweigend eine „an sich“ bestehende Verschiedenheit zwischen Wahr und Falsch und damit die immanente Transzendenz auch der Aussagen anerkannt wird. Der Begriff der Wahrheit wird vielmehr sinnlos, wenn man unter der Wahrheit nicht die Uebereinstimmung einer begrifflichen mit einer sachlichen Ordnung versteht, und Kant tut daher sehr unrecht, wenn er den Logikern die Namenerklärung der Wahrheit als einer Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand schenken und dafür die Frage beantwortet wissen will, welches das „Kriterium“ der Wahrheit einer Erkenntnis sei. Denn es ist im Grund ebenso sinnlos, nach dem allgemeinen Kriterium einer Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand wie nach dem allgemeinen Kriterium einer Uebereinstimmung der Erscheinung mit einer dinglichen Eigenschaft zu fragen, weil ein Vergleich zwischen beiden Seinsbereichen ja gar nicht möglich ist. Hier wirkt sich vielmehr der Nachteil der üblichen optischen Metapher zur Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Erscheinung und Ding und zwischen Ding und Begriff am verhängnisvollsten aus, denn wenn Erscheinungen und Begriffe „Bilder“ der Dinge sein sollen, so wird damit gerade der Unterschied der drei Seinsbe-

reiche verwischt, weil Urbild und Abbild demselben Seinsbereich angehören müssen. Verwendet man dagegen die akustisch-soziologische Metapher des Anrufs oder der Aufforderung, so leuchtet ein, daß die Beziehung zwischen der Forderung und dem Geforderten nicht in der einfachen „Abbildung“ der Forderung durch die Ausführung der geforderten Handlung besteht, sondern daß der Angerufene die Forderung verstehen und anerkennen muß, bevor er sie ausführt. Verstehen heißt aber Zeichen deuten (und nicht bloß nachbilden), und Anerkennung fordert eine freie Entscheidung zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten. Eine solche Entscheidung kann indessen niemals nach festen Regeln, sondern immer nur nach bestem Wissen und Gewissen getroffen werden: das Wissen stammt aus der Vernunft als dem Vermögen, die Forderungen zu vernehmen, die aus der Welt der Dinge an sich an unser geistiges Ohr klingen, und das Gewissen entscheidet über ihre Annahme und Ablehnung. Die freie Entscheidung ist also ein doppeltes Wagnis, denn die Vernunft kann die Forderungen mißverstehen, das Gewissen kann die vernommenen falsch bewerten, und gerade diese Un-Gewißheit steigert natürlich das Mißtrauen gegen die Anerkennung einer transzendenten Weltordnung. Es scheint vielmehr „gewisser“, den Umkreis des Wissens auf die Erscheinungen und ihre Ordnung zu beschränken, da ja innerhalb dieses Umkreises keine Täuschung über das „Das“ des „Da-Seienden“ möglich ist: nur muß dabei der Begriff der Wirklichkeit einer durchaus sinnwidrigen Deutung unterworfen werden, denn außer dem Psychologen und dem Künstler ist es, wie gesagt, niemand, der bloß wissen will, wie ihm die Dinge erscheinen, und nicht, wie und was sie „an sich“ sind, und es gibt keinen erkenntnistheoretischen *tour de main*, durch den man die Erscheinung in das Ding an sich verwandeln könnte, dessen Erscheinung sie ist, und umgekehrt. Ob vielmehr die „Vorstellungen“ ohne viel Federlesens zu einem „Bündel“ zusammengerafft oder sorgfältig vom Verstande nach Anleitung der Vernunft in einer „transzendentalen Synthese der Apperzeption“ systematisiert werden, sie sind niemals das, worauf das Wirken und Merken *radio directo* abzielt.

War Kant für Nietzsche der „große Chinese von Königsberg“, so liegt die tiefere Berechtigung dieses Pasquills in der Tatsache begründet, daß sich Kant durch die Mauer seines transzendentalen Idealismus ebensowohl von den Angriffen aus dem Reiche der Transzendenz geschützt wie von Vorstößen in dieses Reich zurückgehalten fühlte. Mit gleichem Recht könnte man ihn heute als den Maginot der Erkenntnistheorie bezeichnen, weil er damit genug getan zu haben glaubte, sich hinter einem „Grabensystem“ zwischen Da und Dort zu verschanzen, statt den Vorstoß in Feindesland zu wagen. Die Künstlichkeit dieses Systems, welche die Immanenzphilosophie gegen das „seiend Seiende“ errichtet hatte, ergibt sich schon daraus, daß es sofort durch eine Hochflut metaphysischer Spekulation überspült wurde, und wenn es nach dem Abebben des sogenannten Deutschen Idealismus die Strategie und Taktik des philosophischen Denkens fast noch während des ganzen 19. Jahrhunderts beherrschte, so mehren sich doch die Anzeichen, daß es in der zu Ende gehenden Kulturperiode seine Rolle ausgespielt haben dürfte. Insbesondere der Existentialismus ist wieder für die Anrufe aus der Transzendenz hellhörig geworden, nur daß er in seiner agnostischen Spielart an der Angstlust des Wagnisses sein Genügen findet: ihm ist zwar das Wissen um transzendente Forderungen aufgegangen, aber er leugnet das Gewissen,

von dessen Entscheidungen erst die Verantwortbarkeit jenes Wagnisses abhängt. Allen diesen Modeerscheinungen gegenüber liegt daher in einer *philosophia perennis*, die sich durch den Gegensatz zwischen dem Da und dem Dort nicht in blinde Angst versetzen läßt, die ihn nicht leugnet, sondern in seiner ganzen Schärfe anerkennt, dennoch aber gerade in der unablässigen Arbeit an seiner Ueberwindung Wesen, Wert und Ziel des menschlichen Lebens erblickt, selbst schon die Bürgschaft einer ewigen Ordnung des Seins und Erkennens.

1) Der richtige Ausdruck wäre das italienische *desinvoltura*, das „Ausgewickeltsein des Eingewickelten“, das seine typische Ausprägung im Verhalten des *lazzarone* findet; aber gerade weil dieses Verhalten dem transalpinen Menschen nicht „liegt“, läßt es sich im Deutschen nicht ganz angemessen wiedergeben, während das französische *désinvolture* schon etwas von der Schamlosigkeit der *dévergondage* enthält.

2) Der Ausdruck „Das-Sein“ erscheint in diesem Zusammenhang angemessener als der Ausdruck „So-Sein“, den die moderne Philosophie zu verwenden pflegt, weil Determinationen ursprünglich in viel weiterem Umfange durch Adjektiva und Substantiva als durch Adverbia erfolgen.

Summary

The concept of transcendency is rooted in the experience of death, the corpse remaining here implicating the deceased soul being there. Originally the difference between here and there restricts itself to a difference between the fore- and the background of a homogeneous sphere of reality. The shock, experienced by the existential philosopher as well as by the adolescent during maturation, in discovering the lack of definite standards for his activities, is in itself not sufficient to alter this outlook on reality: to bring such an alteration about, this shock must be reinforced by discovering the deficiency of our knowledge of what things are really (the "astonishment" of Aristotle). The same thing appears different time and again, and thus a gulf opens between the sphere of appearances valid only for myself, and two other spheres of reality claiming validity in themselves, the sphere of existence and that of essence. This splitting up of the universe into three spheres of reality arouses a peculiar anxiety, because it is radically opposed to the unitarian tendency of human knowledge. It is an anxiety we might call essentialistic, in contrast to the existentialistic anxiety which plays so prominent a part in modern philosophy. It may not be overcome by repressing the existing differences between the spheres of reality, but merely by determining their relations without prejudice.

Résumé

La notion de la transcendance a ses racines dans l'expérience de la mort, en tant que le cadavre restant ici implique que l'âme décédée soit là. D'abord la différence entre l'ici et le là ne signifie qu'une différence entre le premier et le second plan d'une sphère homogène de réalité. Cette façon de voir n'est pas changée par l'impression commune au philosophe existentiel et à l'adolescent pendant sa maturation, qu'ils aient perdu toute directive de leurs actions, mais seulement par le choc de ne pouvoir pénétrer jusqu'à la réalité des objets (l' "étonnement" d'Aristote). Le même objet se présente sous des apparences toujours changeantes, et par conséquent un abîme s'ouvre entre la sphère des phénomènes ne possédant de validité que pour moi, et les deux sphères de réalité, qui prétendent à une validité en soi; la sphère de l'univers existentiel et de l'univers essentiel. Cette division de l'univers en trois sphères de réalité est cause d'une anxiété particulière, parce qu'elle se trouve en contradiction avec la tendance unitarienne de l'esprit humain. Une telle anxiété pourrait être appelée essentielle en l'opposant à l'anxiété existentielle qui joue un rôle aussi important dans la philosophie moderne. Il n'est pas possible de la vaincre en supprimant la différence des sphères de la réalité, mais seulement en déterminant impartialement leur relations.