

Angst und Beständigkeit

Von HARALD HOLZ (Bochum)

Im folgenden geht es um einige Vorerwägungen zu einem alten Thema der Philosophie. Die Frage, die in der klassischen Metaphysik als Frage nach der ‚Unsterblichkeit der Seele‘ bezeichnet zu werden pflegt, scheint im heutigen philosophischen Betrieb weitgehend irrelevant geworden; das Thema wird nicht diskutiert, weil man sich schon seit langem ‚aktuelleren‘ Themen zugewendet hat. Bestenfalls erscheint es noch unter dem Titel problem- oder begriffsgeschichtlicher Forschung.

Nun scheint die bis auf *Kant* herkömmliche ‚normale‘ Fragestellung der Schulphilosophie nach der Unsterblichkeit der Seele als eines bestimmten, wohl abgegrenzten Teiles innerhalb des Ganzen, das Mensch genannt wird, heute überholt. Die jüngste Anthropologie hat eine solche dualistisch konzipierte Theorie von der Seele, ja schon eine solche Fragestellung als zu vordergründig, als hinter dem ‚Phänomen Mensch‘ in seiner ganzen Breite und Tiefe zurückbleibend enthüllt¹.

Allgemeines zur Methode: a) Wir wählen für unsere Frage eine Ausgangsposition, die sich an eine bestimmte Fragestellung heutiger Existenzphilosophie anschließt². b) Wir werden uns eines hinreichenden Phänomenbestandes zu versichern haben. c) Es kann ferner nicht bei einer bloßen Phänomenologie sein Bewenden haben, sondern wir werden daran einen reduktiven Gedankengang anknüpfen, der sein Muster in der transzendentalen Methode hat, wie sie seit *Kant* üblich geworden ist.

I.

Kierkegaard verweist in seiner Schrift ‚Krankheit zum Tode‘ auf den sokratischen Unsterblichkeitsbeweis, wo aus dem Laster als Krankheit der Seele deren Vernichtung doch nicht folgt, so wie der Körper durch die körperliche

¹ Bis zu *Chr. Wolff* herrscht hier eine ungebrochene Tradition; seine ‚psychologia rationalis‘ von 1734 gibt das Traditionsgut in schulmäßiger Form wieder. Von ihm, wie von der Barockscholastik überhaupt, zehren auch die neuscholastischen Lehrbücher in wechselnder Intensität. Außerhalb dieser Linie wird das Thema explizit noch einmal im sogen. Spätidealismus, bei *I. H. Fichte*, *Weisse* und *Lotze* aufgenommen. – Zur Lage der modernen Anthropologie kann jedes Handbuch der heutigen Psychologie Auskunft geben. – Vgl. aber auch Anm. 61!

² Im besonderen werden wir uns teilweise an Gedankengänge *Kierkegaards* (Der Begriff Angst, Die Krankheit zum Tode [Rowohlt's Klassiker], übertr. u. kommentiert von *L. Richter*, I., 1960, IV., 1962), und *Heideggers* (Sein und Zeit, [9. Aufl.], Tübingen, 1960: Was ist Metaphysik [9. Aufl.], Frankfurt/M., 1965) anschließen, jedoch nicht so, als ob eine authentische Exegese ihrer Texte gegeben werden sollte. Wir benutzen vielmehr ihre Begrifflichkeit, stellenweise auch ihren Gedankengang als Ausgangspunkt, von dem wir unserer eigenen Fragestellung zufolge zu einem von ihnen in manchem abweichenden Ergebnis gelangen.

Krankheit bis zum Tode verzehrt wird³. So, meint *Kierkegaard*, läßt sich auch das Ewige im Menschen daraus beweisen, daß die Verzweiflung sein Selbst nicht verzehren kann⁴. Die Durchführung dieses Gedankens ist bei *Kierkegaard* dann allerdings theologisch, sofern er wesentliche dogmatische Gehalte des Christentums in seine Untersuchung einbezieht bzw. darin voraussetzt. Hier soll unter Absehen von den theologischen Prämissen *Kierkegaards* der Gedanke verfolgt werden, von der Angst als einem negativen Ausgangspunkt aus die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen. – Angst wird von *Kierkegaard* der Furcht entgegengestellt⁵; Furcht bezieht sich auf etwas Bestimmtes, Angst auf etwas Unbestimmtes, auf den ganzen Bereich des durch Freiheit Möglichen; gerade die Unbestimmtheit ist für die Angst konstitutiv⁶.

Die Möglichkeit schlechthin für den Menschen, ‚zu können‘, ist höchster Ausdruck der Angst⁷. Angst scheint geradezu definiert durch die ‚wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit‘⁸. Angst hat man aber letztlich vor dem Nichts⁹. Furcht und Angst lassen sich so ganz allgemein in ihrem Verhältnis zueinander durch den Grad der Bestimmtheit bzw. Unbestimmtheit definieren: Es kann etwas Gegenstand der Furcht sein in einer Hinsicht (z. B. die sichere Tatsache des Todes ist so Gegenstand der Furcht), wohingegen dasselbe in einer anderen Hinsicht angsterregend wirken kann (z. B. die Unbestimmtheit hinsichtlich des Zeitpunktes und der Art des Todes). Der jeweils bestimmtere Aspekt kann so zur Furcht führen, während die jeweils bleibende größere Unbestimmtheit Anlaß zur Angst werden kann.

Ganz ähnlich setzt *Heidegger* die Angst ab von der Ängstlichkeit, Furchtsamkeit oder Furcht. ‚Furcht-vor‘ geht immer auf Bestimmtes und fürchtet ‚um‘ Bestimmtes¹⁰. Angst ist demgegenüber wesenhaft unbestimmt. *Kierkegaard* und *Heidegger* geht es nun natürlich nicht um irgendeine Angst, sondern um die Angst, die das menschliche Selbst in seiner Totalität betrifft. *Kierkegaard* bestimmt deren zugespitzte Konsequenz als Verzweiflung: Ein Selbst, das keine Möglichkeit mehr hat, ist nicht nur ‚in‘ Verzweiflung, sondern ist selbst Verzweiflung, und ebenso ein Selbst, das keine Notwendigkeit mehr hat¹¹. Das

³ Krankheit zum Tode (KzT) 20; worauf sich *Kierkegaard* bezieht, ist die Stelle in *Platons* Staat, 10. Buch, 10. Kap. 610a–611a, vgl. dazu auch: *Phaidon* 37. Kap. 87e, und 42. Kap. 93a–94b. – Zur Geschichte des platonischen Arguments in Spätantike und Mittelalter vgl. *W. Götzmann*, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und in der Scholastik, Karlsruhe, 1927. Vgl. ferner zur heutigen Auseinandersetzung: *A. Wenzl*, Unsterblichkeit, ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung, Bern, 1951; *J. Pieper*, Tod und Unsterblichkeit, Essen, 1968.

⁴ KzT 21.

⁵ Der Begriff Angst (BA) 40.

⁶ KzT 25; vgl. auch bei *Heidegger*: Was ist Metaphysik (WiM) 31 f. – Angst in diesem modernen Sinn hat es in der Antike und im Mittelalter noch nicht gegeben; vgl. dazu die Ausführungen von *W. Schulz* in: Aspekte der Angst, Starnberger Gespräche 1964, hrsg. von *H. v. Dittfurth*, Stuttgart, 1965, 1–14. Eine mit der soeben gegebenen Definition der Furcht übereinstimmende bringt schon *Platon* im Laches (198b); dort ist eindeutig nicht ‚Angst‘ gemeint.

⁷ BA 43.

⁸ WiM 32.

⁹ KzT 25.

¹⁰ Sein und Zeit (SuZ) 187, WiM 31.

¹¹ KzT 34.

Fehlen jeder Möglichkeit sinnvollen Existenzvollzuges¹² würde in seiner radikalen Form konsequenterweise zum Selbstmord führen, welcher der intensivste Ausdruck der Verzweiflung ist¹³. Hier scheint ein eigenartig verschränktes oder dialektisches Verhältnis eines Strebens zur Selbstvernichtung vorzuliegen, das doch das Selbst noch einmal voraussetzt. Angst hat zur letzten Konsequenz Verzweiflung. Das realmöglich erwartete Übel stellt sich in ihr als ausweglos dar, ein Entrinnen vor dem drohenden Übel wird auf keine Weise mehr für möglich gehalten. Nun kann ein drohendes Übel gerade in seiner Unbestimmtheit den Charakter der Ausweglosigkeit annehmen, gerade das verabsolutierte Unbestimmte in der Angst wird dann Anlaß zur Verzweiflung.

Bei *Heidegger* ist die Angst in ihrem Grunde¹⁴, d. h. in ihrer reinen Form, Offenbarung des Nichts. Alles Seiende wird fraglich, entgleitet in der Angst, und wir selbst entgleiten darin mit. „Es bleibt kein Halt“¹⁵. In dieser Angst wird das Seiende im Ganzen hinfällig, jedoch nicht so, als ob alles Seiende einfachhin vernichtet würde, sondern das Seiende im Ganzen gerät in die Bewegung des Sichverlierens¹⁶. So ist das „Dasein des Menschen“, nach der bekannten Formulierung, „in das Nichts hineingehalten“¹⁷. Die Negativität, wofür die Angst nur der eigentliche Ausdruck ist, zeigt sich verborgen oder verhalten in vielfacher Weise, in der theoretischen Sphäre in der Verneinung (des Urteilens), praktisch im Entgegenhandeln, Verabscheuen, Versagen, Entbehren, d. h. im Ganzen der negativen Verhaltensweisen überhaupt¹⁸.

Angst läßt sich auch als der Fall begreifen, in dem das negative Element über die Mittel, die der Bedrohung Abhilfe schaffen könnten, so übermächtig geworden ist, daß damit der Charakter auswegloser Gefahr gegeben ist. Bleibt dabei die allgemeine Unbestimmtheit der Sorge, sofern diese sich im Grunde auf die Totalität des Daseins erstreckt – nämlich seiner Entfremdung, und der

¹² KzT 36 f.

¹³ KzT 47 und auch schon 44 f.

¹⁴ ‚Grund‘ ist hier bei *Heidegger* nicht im Sinn eines Grund-Folge-Verhältnisses gemeint, sondern etwa als ‚Basis‘, ‚Grundlage‘.

¹⁵ WiM 32.

¹⁶ WiM 33.

¹⁷ WiM 38; vgl. auch SuZ 186–188, bes. 186 f.

¹⁸ Vgl. SuZ 248, WiM 37. – Was hier mit Seins- oder Daseinsangst gemeint ist, ist nicht primär als Gegenstand der Psychologie verstanden, sondern kann verdeutlicht werden – auch wenn dies vielleicht ursprünglich gar nicht in der Sinnrichtung des Kierkegaardschen oder Heideggerischen Gedankens liegt – am Beispiel des universalen methodischen Zweifels, wie er zum ersten Male in klassischer Formulierung bei *Augustinus* und später als zentrales Thema bei *Descartes* zu finden ist. Gewiß ist der methodische (universale) Zweifel zunächst keineswegs Angst erregend; was aber den Grund für universale Angst abzugeben vermag, ist der, zunächst einmal nur hinzunehmende universale Aspekt von Bezweifelbarkeit überhaupt. Die Einsicht, daß man selbst, d. h. aber dann, daß das Denken als solches (soweit es sich zunächst einmal als mein auf das Ganze der Welt bezogenes darbietet) – sowenig wie auch das Wollen – ursprünglich nicht absolut ist, dies Absolute aber zugleich ein nicht zu beseitigendes Problemfeld darstellt (mit allem Sinn und Widersinn), dies kann mit der damit eröffneten umfassenden Unsicherheit einen Zugang zur Angst im hier gemeinten Sinn gewähren. – Vgl. dazu vom Verf.: *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz 1966, §§ 16, 20; Das dort vom Verf. in rein theoretischen Analysen angegangene Problem hat sicher auch eine ethische und ‚existenziologische‘ Dimension.

wieder zu gewinnenden existentiellen Selbstgewißheit –, so wird die Sorge zur Angst¹⁹.

Angst als Stimmung menschlicher Existenz ist zwar nicht in jedem Einzeldasein immer tatsächlich entfaltet. Als Grundbefindlichkeit ist sie aber in einem jeden menschlichen Dasein mehr oder weniger ausdrücklich anwesend²⁰. ‚Mehr oder weniger ausdrücklich‘ besagt, daß der Grad der Bewußtheit verschieden sein kann, von der Versunkenheit in alltägliche Dumpfheit des bloßen Dahinlebens bis zur höchsten, wachsten Bewußtheit letztbedeutsamer Entscheidungen²¹. Auch der in seiner Existenz Saturierte, also derjenige, der glaubt, in seinem Leben eine, wie immer, geglückte Existenz erreicht zu haben, ist davon nicht frei; die Möglichkeit des Betroffenenwerdens von dieser Angst droht grundsätzlich einem jeden Einzelnen für jeden Abschnitt seines Daseins.

Angst ist schließlich in ihrer Totalität als Angst-vor und Angst-um, worauf schon *Kierkegaard* hingewiesen hat²², wesentlich zukunftsgerichtet. Wurde Angst von *Kierkegaard* definiert als existenzielle Befindlichkeit angesichts der eigenen Freiheit – das Unbestimmte der Angst war gerade die in der Freiheit verborgene Möglichkeit –, so soll hier noch die besondere Möglichkeit, sich seiner selbst in seinen Entscheidungen für die Zukunft nicht restlos mächtig und gewiß zu sein, angefügt werden: Gemeint ist hier nicht sosehr die allgemeine Stimmung der Verfallenheit (daß man nicht ein Selbst ist, sondern sich nur als ein ‚man‘ im Modus des Immer-schon-in-der-Welt-Seins, als uneigentlich vorfindet)²³, sondern die spezielle Angst vor der Unsicherheit unserer Leistung in all dem, was unsere persönliche Gewissensintegrität erfordert. Dies gilt für einen jeden, der an absolut verbindlichen sittlichen Verpflichtungen festhält²⁴.

Dies macht also die eigentliche Dunkelheit, den bedrohlichen Charakter der Angst aus. Angst vor der Zukunft läßt sich in ihrer Negativität aber noch zuspitzen, sofern sie nicht nur als Totalität möglicher, uns betreffender Übel im allgemeinen aufgefaßt wird, sondern sofern sie für uns die Unabänderlichkeit,

¹⁹ Versteht man Sorge als Ausdruck und Folge existenzieller Entfremdung des Selbst – worin, wenn sie als solche erkannt wird, die Möglichkeit des Eigentlichwerdens, d. h. der möglichen, wieder zu gewinnenden Selbstübereinstimmung in der Dimension sinnvoller Existenz beschlossen liegt –, so läßt sich Angst bestimmen als zugespitzte, radikalisierte Sorge.

²⁰ Vgl. dazu WiM 37.

²¹ Vgl. dazu die Analysen *Kierkegaards* in BA, I. Kap. § 6, und im II.–IV. Kap., sowie in KzT, Teil C, Die Gestalten dieser Krankheit.

²² BA 85. Man hat auch unterschieden zwischen Krisenangst (Angst-in), Katastrophenangst (Angst-vor) und Liebesangst (Angst-um). Maßgebend dabei ist die Art und Weise der Objektbeziehung. Man könnte zwar, wenn man diese Unterscheidung aufnehmen will, die Krisenangst als Angst um sich selbst als Sonderfall der ‚Liebesangst‘ definieren; diese Angst geht aber in anderer Hinsicht doch wieder zurück auf die Katastrophenangst, insofern es gerade das Moment der Zukünftigkeit ist, was hier das eigentlich Angstmäßige ausmacht. Angst-um ist nur Angst, insofern darin Angst-vor einem möglichen Übel in der Zukunft beschlossen ist. Vgl. O. Haensler, Stichwort ‚Angst‘ in RGG, I, 1957 (3. Aufl.); Sp. 385–386. – ‚Lähmendes Entsetzen‘ und ‚eisiger Schrecken‘ haben keinen Bezug auf Zukunft. In ihnen vollzieht sich die Endgültigkeit – wenn auch oft, in partikulärem Entsetzen und partikulärem Schrecken, nur ansatzweise – der Vernichtung des Sinnes, der Sinnhaftigkeit überhaupt im Modus des ‚Jetzt‘.

²³ Vgl. SuZ §§ 27, 37, 38.

²⁴ Vgl. dazu z. B. BA 96, 100, sowie den ganzen § 3 des II. Kap.

die Unausweichlichkeit und Endgültigkeit des Endes bedeutet. Das heißt, die Angst lebt im letzten somit nicht bloß von der Tatsächlichkeit des Nichts, sondern von dessen existenzieller ‚Notwendigkeit‘ oder besser Unausweichlichkeit. Diesen zusammenfassenden Gipfel des Negativen, in dem alles, was eine sinnvolle Existenz auszumachen imstande ist, vernichtet wird, nennen wir Tod im umfassenden Sinn. Verzweiflung ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß der Tod das Letzte, Unhintergehbare wird²⁵, wobei natürlich nicht der physische Tod das Letzte ist, sondern das absolute Unbedeutendwerden oder die bare Sinnlosigkeit gemeint ist, sofern sie dem Menschen als Existenzvollzug zugemutet wird²⁶. Dies kann auch dann der Fall sein, wenn vom physischen Tod ganz abgesehen wird. U. U. kann sogar gerade die Ausschaltung des physischen Todes ein Anlaß sein für das Auftreten von Angst im hier gemeinten Sinn²⁷.

Dies Nichts ist also letztlich eine existenzielle Kategorie²⁸. Alle Partikularängste, die in der gesamten Breite unserer möglichen existenziellen Erfahrungen impliziert sind, die Angst vor dem Nichts, die Angst vor der Freiheit und dem daraus resultierenden Seinkönnen oder Nicht-Seinkönnen als eine Befindlichkeit auf Zukunft hin, diese Angst im allgemeinen findet ihren konkreten Inbegriff in der Angst vor dem unabänderlichen Nichts, das heißt vor der unausweichlichen Vernichtung, dem unentrinnbaren Nichts-sein, also vor der Übermacht des Todes als Erscheinungsweise eines Negativen, das von seinem Wesen her ‚es auf den Grund unserer Existenz abgesehen‘ hat²⁹.

Das eigentlich entscheidende Moment in allen diesen Zusammenhängen

²⁵ KzT 17 f.

²⁶ KzT 32.

²⁷ Daß dies heute nicht mehr ganz utopisch ist, zeigen die jüngsten Ergebnisse der Humanmedizin und -biologie.

²⁸ Demgegenüber wiegt der Einwand, daß all dies doch nur Akzidentelles betreffe, die eigentliche Substanz des Menschen davon nicht berührt sei, nicht schwer. Abgesehen davon, daß bei dem Ereignis des totalen Sinnverlustes (das hier als ‚Vergleiten‘ ins Nichts oder als Tod bezeichnet wurde), für den Menschen, sofern er sich als Sinneinheit und lebendes, entwerfendes, sich vollziehendes Sinnzentrum versteht, das, was dann noch als gewissermaßen ‚von außen‘ präzifizierbarer Seins-(und damit ja wohl letztlich auch Sinn-)bestand bleibt, für diesen existenzialen Zusammenhang ganz unerheblich ist, abgesehen davon geht dieser Einwand am ganzen Ansatz dieses Gedankenganges vorbei. Es geht nicht um eine nachträgliche Analyse eines Phänomens auf dem Fundament einer schon etablierten Ontologie und Anthropologie, innerhalb deren so etwas wie Substantialität und Akzidenzcharakteristik für den Menschen und sein Dasein schon bestimmt wäre, so daß dann nur noch ein einzelner Anwendungsfall abzuhandeln wäre, sondern unser Ausgangspunkt ist die Immanenz des Standpunktes der Angst selbst; Angst als Phänomenbestand wird Gegenstand einer ihre Bedingungen der Möglichkeit erfragenden Untersuchung. – Von der besonderen Bedeutung, mit der *Heidegger* den Begriff verwendet, sei hier abgesehen.

²⁹ Hierbei sind primär nicht objektive Umstände als möglicherweise angsterregend in den Blick genommen, sondern es ist vom Phänomen der Angst her das Äußerste an Negativität, der Möglichkeit nach. Es kommt also darauf an, Angst gewissermaßen in ihrer ‚absoluten‘ Gestalt zu sehen. Alles, was unter ‚Weltangst‘, ‚Seinsangst‘, ‚Daseinsangst‘ von *Kierkegaard* und *Heidegger* gemeint ist, wird hier so aufgefaßt, daß die Angst als nach Intensität und Extension vom Subjekt her schlechthin nicht mehr überbietbar (quo maius fieri non potest) in den Blick kommen soll. Literarisch scheint dies im Werk von *A. Camus* angedeutet zu sein. – Vgl. auch Anm. 18!

ist dies, daß das primäre Charakteristikum von Angst drohende Sinnlosigkeit oder drohender Sinnverlust, in welcher Weise auch immer, ist. Es scheint aber, daß ferner nur dann Angst im strengen Sinn vorliegt, wenn irgendwie das Subjekt in existenzialer Weise betroffen erscheint. So könnte ein Übel, das vielleicht nur eine ganze Gruppe als solche, nicht aber unmittelbar das einzelne Individuum bedroht, bei diesem höchstens Furcht oder auch Sorge, nicht aber Angst im strengen Sinn hervorrufen. Eine solche strenge Trennung dürfte freilich in der Praxis in dieser reinen Gestalt nicht oder nur selten vorkommen. So ist es gerechtfertigt, von der Angst eines ganzen Zeitalters, einer weltgeschichtlichen Epoche, eines Volkes, eines ganzen Erdteils, oder auch bestimmter gesellschaftlicher Gruppen zu sprechen. Dies verlangt bloß, daß das Moment der Unbestimmtheit in Hinsicht auf das Eintreten des drohenden Übels im allgemeinen gewahrt bleibt und zugleich, wenigstens die entferntere, aber doch reale Möglichkeit des Betroffenenwerdens für das individuelle Subjekt besteht.

Es bleibt die Frage, welchen existenzialen Repräsentationswert das unserer Analyse zugrunde gelegte Phänomen hat. Abgesehen von der schon gestreiften dumpfen Existenzweise des ‚Saturierten‘ oder primitiv Lebenden, gibt es Existenzstellungen, in denen Angst überhaupt, und gerade auch ‚Todesangst‘ im oben beschriebenen Sinn, nur einen untergeordneten Stellenwert hat. In der jüdischen, islamischen und christlichen Religion, im Buddhismus, in manchen modernen weltanschaulichen Ersatzformen der Religion (etwa bestimmten revolutionären Phasen des Kommunismus), scheint die Angst abgewertet, in ihrem Gefahrcharakter überspielt. Das, was sie an Positivem nach der Existenzanalyse *Kierkegaards* und *Heideggers* zu leisten vermag, übernehmen in diesen Weltanschauungen oder Religionen ganz andere Verhaltensweisen oder Motivkomplexe. – Trotzdem wird man sagen müssen, daß mit dem hier kurz umrissenen Phänomen und seiner spezifischen Vollzugsweise ein grundlegendes Existenzial des Menschseins überhaupt in den Blick genommen ist, und daß demgegenüber, wenn es von jenen angeführten weltanschaulichen Systemen abgelehnt oder in der Wurzel uminterpretiert wird, einfachhin ein Verkennen und Vorbeisehen an einem Wesensbereich des Menschlichen vorliegt. – Die Angst, wie sie von *Kierkegaard* und *Heidegger* zum Gegenstand ihrer Analysen gemacht worden ist, setzt freilich einen hohen Stand des Individualbewußtseins voraus, und dies nicht nur im allgemeinen, etwa in der Beschäftigung mit der Wissenschaft, oder überhaupt, was die wissenschaftliche Lebensweise (Verhaltensweise) betrifft, sondern gerade des Verhältnisses des Menschen zu seiner Welt, in der er lebt, also des Bewußtseins des Menschen als eines ‚In-der-Welt-Seins‘. So ist ein wesentlicher Bestandteil der Angst, wie wir sie hier unserer Überlegung zugrunde legen, das persönliche Interesse. Dasjenige, an der Angst, woran sich bei *Kierkegaard* die Erweckung zum (gläubigen) Selbst, und bei *Heidegger* in der Entschlossenheit, die Existenz als Vorlaufen zum Tode zu vollbringen, das Eigentlichwerden des Existierenden anknüpft, dieses ist eine Beschaffenheit im Grunde des Subjekts der Angst, welche Beschaffenheit in ihrer spezifischen Funktion in einer ausgezeichneten Weise erst in der Angst wirksam werden kann.

II.

1. Angst kann man somit ganz allgemein definieren als das vorwegnehmende Bewußtsein eines unbestimmten Übels, demgegenüber von vornherein in der Sicht des Subjekts (und seines Interesses) keine hinreichende Sicherheit für die Überwindung (oder das Bestehen) des Übels gegeben scheint. Ging es bisher um eine möglichst vollständige Erhebung des Phänomenbestandes, so geht es nun im folgenden nicht um die Tatsächlichkeit, sondern um eine Analyse des Wesens der Angst, das in seinen Konstitutionsgründen untersucht werden soll. Das aber ist gleichbedeutend mit einer Untersuchung der Möglichkeit von Angst; denn wenn diese Gründe gegeben sind, dann ist das Wesen von Angst an und für sich (unter Absehen vom Bereich der jeweiligen Wirklichkeit) ebenfalls gegeben. Wir stellen die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit solcher Angst, wie wir sie hier kurz umrissen. Die Angst (und, als ihre äußerste Form, Verzweiflung) wird so zum Gegenstand transzendentaler Reflexion³⁰. Diese gliedert sich aber wieder in zwei Schritte: Als erstes führen wir eine eidetische Reduktion (im Sinne der Phänomenologie *Husserls*) durch; daran anschließen werden wir eine transzendental-logische Reduktion im engeren (Kantischen) Sinne.

Untersuchen wir die Angst unter diesem Gesichtspunkt, so wird einsichtig, daß für das Zustandekommen der Möglichkeit von Angst und Verzweiflung ein negatives und ein positives Fundierungsmoment vorgängig erforderlich sind. Das negative Moment ist nichts anderes als die vorwegnehmende Einsicht in das drohende Übel (oder in die drohende Gefahr), genauer: die Einsicht in das Übel und seine uns gefährdende Macht, in die Gefahr als uns bedrohend. Das negative Moment des Übels konstituiert so die Angst als Angst-vor. Das positive Moment ist die Einsicht, daß es Angst ihrem Wesen nach nicht gibt und nicht geben kann, ohne daß es etwas gibt, *um das sich* geängstigt wird, *um dessentwillen* man Angst hat.

Weiterhin werden das ‚Wovor‘ und das ‚Worum‘ hier primär nicht als gegenständliche, sondern als formale Größen ins Auge gefaßt, nicht als ein zweifaches gegenständliches Etwas (welches dann passiv, betreffbar wäre), sondern als leistender Grund, bzw. leistende Gründe, durch deren Wirken das Phänomen ‚Angst‘ (bzw. ‚Verzweiflung‘) in seiner spezifischen Struktur, oder das ‚Wesenswas‘ von Angst, ursprünglich erstellt wird^{30a}. Das vom Übel Bedrohte darf daher, wenig-

³⁰ Hier muß noch ein methodischer Zusatz eingeschaltet werden: Es war von der Angst, auch von der Verzweiflung (und Sorge) als solcher die Rede. Dabei handelt es sich nicht um ‚abstrakte‘, sondern um ‚konkrete‘ Allgemeinbegriffe. D. h. es wird hier nicht auf das je zufällig Einzelne, das jeweils Biographische, Psychologische, oder auch Medizinisch-Pathologische in der Angst abgestellt. Weder die Einzelwissenschaften noch die singuläre Historie (die Biographie) können dem hier gemeinten Phänomen voll gerecht werden. Es braucht nicht wiederholt zu werden, daß auch der Tod nicht als partikuläres, empirisches, biographisches Ereignis aufgefaßt werden darf. Vielmehr wird auch hier der Gesichtspunkt des ‚Wesensganzen‘ maßgebend sein müssen, wenn wir hier auch die existenzielle Negativität in den Vordergrund gestellt haben. – Vgl. dazu ferner in SuZ 233 ff., 236 f., und die §§ 51–53. Vgl. z. B. WiM 46.

^{30a} Es handelt sich eher um einen durch Formalisierung, nicht durch Generalisierung gewonnenen Begriff. Hier wird Bezug genommen auf: *E. Husserl*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Halle), 1928, § 13, S. 26 ff. Dieser Begriff sagt in

stens in Rücksicht auf die spezifische Art der Bedrohung, selbst in keiner Weise mehr am Charakter des Übels, des Unheilvollen, welches droht, teilhaben: Dasjenige, *worum* man Angst hat, kann nicht, im Hinblick auf ein und dieselbe Angst, genau dasjenige sein, *wovor* man Angst hat. Zwar kann man sagen: Ich habe Angst um mich, und: Ich habe Angst vor mir selber; aber dies geschieht in zweierlei Rücksicht (etwa Angst vor dem Mißbrauch meiner Freiheit – vor mir –, Angst um mich als den Gemißbrauchten)³¹.

2. Bedroht werden kann also in ein und demselben Verhältnis nur etwas, was selbst nicht droht, jedenfalls nicht unter der Rücksicht, unter der es ursprünglich bedroht wird. So ist zwar auch bei *Heidegger* das Bedrohte das Seiende im Ganzen, im Gegensatz zum Abgleiten ins Nichts, das das Bedrohende ist. Jedoch ist bei *Heidegger* diese Differenz in ‚Sein und Zeit‘ nicht völlig geklärt³². Bei *Kierkegaard* ist das Bedrohte das Selbst in seiner wahren Sinnmöglichkeit, d. h. in seinem Bezug auf den Gott der Offenbarung; das Bedrohende ist genau der Verlust dieser Möglichkeit³³.

Was für die Angst gilt, gilt entsprechend für die Verzweiflung. Jeder Verzweifelnde verzweifelt über etwas. *Kierkegaard* hält die Sprache für im Recht, wenn sie unterscheidet: *über* etwas verzweifeln (z. B. über das Irdische, über sein Unglück usw. verzweifeln – bzw. davor Angst haben); – aber *an* etwas verzweifeln, heißt an dem verzweifeln, was einen gerade aus der Verzweiflung herauslösen könnte (am Ewigen, an der Erlösung, an der eigenen Kraft usw.). Wiederum: Man kann über sich selbst und an sich selber verzweifeln³⁴. – Worum es hier nun geht, ist, wie gesagt, nicht Angst vor diesem oder jenem, um dieses oder jenes³⁵. Wenn nach *Heidegger* sich in der Angst das Nichts enthüllt, so ist dies doch nicht Gegenstand der Angst, wie ein Seiendes Gegenstand der Erkenntnis wird, oder als etwas ‚neben‘ dem Seienden³⁶. Angst ist nach ihm Angst-vor in Hinsicht auf die ‚Nichtung‘, das Ins-Nichts-Gleiten des Seienden³⁷; sie ist Angst-um in Hinsicht auf das Seiende im Ganzen³⁸. Angst-vor und

allen Fällen seiner möglichen Anwendung eine identische Funktion aus, derart, daß immer das gleiche, formale Gefüge in der Wirksamkeit des Begriffes (‚Angst‘) gegeben ist; es geht also nicht sosehr um die Bestimmung des Umfanges des Begriffes ‚Angst‘ (so wie eine Klasse ihre Individuen unter sich befaßt), sondern um die Bestimmung der Bedeutungsidentifikation des formalen Aussagegehaltes.

³¹ Wenn man von den Ursachen tatsächlich bestehender oder zum Ausbruch kommender Angst ganz absieht, bleibt der eben aufgezeigte Sachverhalt doch voll in Geltung. Dem widerspricht nicht, daß, wie *Kierkegaard* und *Heidegger* betonen, die Angst, hinter allem Oberflächenbewußtsein, der faktischen Existenz immer wesentlich zugrunde liegt.

³² Im Gegensatz zur Explikation in WiM, wo die hier gegebene Unterscheidung klar wird (vgl. a.a.O. 31 ff.). Wenn wir sagten, das ‚Worum‘ der Angst könne in sich nicht den Charakter dessen haben, was Angst gerade in ihrer Negativität der Möglichkeit nach begründet, so weichen wir darin etwas von *Heideggers* Absicht in ‚Sein und Zeit‘ ab. Vgl. SuZ 188.

³³ Vgl. KzT 73 ff.

³⁴ KzT 19–59 Anm.; im übrigen ergibt das für ihn eine ‚spitzfindige‘ Frage.

³⁵ WiM 32.

³⁶ WiM 33, 35.

³⁷ WiM 34.

³⁸ WiM 33 f. – Hier anders als in SuZ (9. Aufl.) 188, wo der Bezugspunkt von Angst-vor und Angst-um als identisch erklärt wird (das In-der-Welt-Sein). – Es ist klar, daß dadurch eine

Angst-um bedingen sich so wechselseitig als das negative und positive Moment der Angst, ohne welche diese als solche nicht möglich wäre. Würde das negative Moment fehlen, so läge im strengen Sinne keine Angst vor, sondern nur eine gespannte Erwartung des Zukünftigen, die von der Vorsorge für die Zukunft mitbestimmt ist. Würde das positive Moment fehlen, so lägen nur das Entsetzen oder der Schrecken als solche vor. Wo es dieses Etwas nicht gibt, auf das sich die Angst oder die Verzweiflung erstreckt, da ist, wiederum, jede Art von Angst und Verzweiflung von vornherein widersprüchlich: Sie kann sich nicht auf etwas erstrecken, was nicht ist. Angst *ohne etwas, worum* man Angst haben könnte, ist schlechthin keine Angst mehr, nicht einmal mehr eine solche, wie sie in der rein animalischen Sphäre möglich wäre, sondern es liegt allenfalls eine rein biologische, physiologische oder psycho-pathologische Reaktion vor, jedoch kein Actus humanus. Ganz ähnliches gilt wiederum für die Verzweiflung als die konsequente Radikalisierung der Angst.

Bei *Heidegger* wird die Angst – gewissermaßen final – als negative Bedingung für das Offensein des Seienden als solchen vermittelt des Nichts zum Sein hin gedeutet³⁹. Bei *Kierkegaard* läßt sich ebenfalls die das Positive bedingende Funktion des Negativen in der Angst, wie schon darauf hingewiesen, nachweisen. Das Positive ist für ihn, wie gesagt, das gläubige Sich-Verhalten (und darin das Gehaltensein) des Subjekts; die Bedingung dazu ist die Angst, insofern hier das Subjekt über sich selbst verzweifelt und so dem Glauben Platz schafft⁴⁰.

Wir zogen den Schluß: Der Grund für die Struktur des Wesens von Angst als Angst-vor war die korrelative Dualität von Nichts und Sein, von Sinnlosigkeit und Sinnwirklichkeit, sofern innerhalb dieser Polarität das negative Moment, also das Nichts, oder die Sinnlosigkeit, speziell anvisiert oder für sich betrachtet wird. Der Grund für die Struktur des Wesens von Angst als Angst-um war die gleiche Korrelativität (von Sinnlosigkeit und Sinnwirklichkeit), sofern innerhalb dieser Polarität das positive Moment, das Sinnhafte als solches für sich betrachtet wird⁴¹. Beide Male wird die Angst in ihrer Totalität betrachtet. Es ergibt sich dann auch für das vorausgesetzte ‚Wovor‘ und ‚Worum‘ unserer Existenz- oder Daseinsangst ein im gleichen Sinn totaler Charakter, wenn man sie beide Male *streng proportional* als den vorgängigen Formalgrund des Phänomens bestimmt.

3. Unsere methodische Forderung ist somit, daß strenge Proportionalität zwischen Ursache und Wirkung, genauer zwischen Fundierendem und Fundiertem, unter der Rücksicht strukturaler Bestimmtheit bestehe. Das ist damit gemeint,

solche Erklärung, die zumindest von seiten der Logik anfechtbar ist – wir teilen nicht *Heideggers* Verachtung der formalen Logik (vgl. WiM 37, 45, 49) –, unsere weitere Untersuchung von vornherein abgeschnitten würde.

³⁹ SuZ 187, 188; WiM 34, 39.

⁴⁰ Hier kann nun keine weitere Exegese der Texte *Kierkegaards* und *Heideggers* geliefert werden; eine solche würde das für unseren Gedankengang Entscheidende wohl auch nur schwer hergeben. Dies war ja auch, wie schon zu Anfang gesagt, nicht die Hauptabsicht unserer Überlegungen.

⁴¹ Wenn auch als bedroht. Auf die sich dabei eröffnenden Probleme der Endlichkeit, der Kontingenz, soll hier nicht eingegangen werden.

daß die Gründe als Formalgründe aufgefaßt werden. Wenn daher diese Gründe im konstituierten Phänomen jeweils das Phänomen als solches in seiner Totalität betreffen – und insofern innerhalb des Phänomens zwischen ihnen nur ein relativer oder korrelativer Gegensatz statuierbar ist –, so herrscht auf der Ebene des Grundseins selber ein konträrer Gegensatz, insofern hier eine abstrahierende Isolierung des einen Grundes gegen den anderen nicht nur erlaubt, sondern geradezu notwendig ist.

Wir wenden uns dann weiter derjenigen Fundierungslinie zu, die zu ihrem Terminus ad quem die positive Komponente der Angst hat. Das ‚Worum‘ der Angst als konstitutiver Grund des Phänomens ist nun zwar für dieses ermöglichend: in seinem ‚Wesenswas‘, und vermittelt dessen dann auch in seinem ‚Daß-Bestand‘; es würde aber als das, was es ist, ganz hinfällig, wenn es sich in dieser seiner Ermöglichungsfunktion *vollständig* erschöpfte und man darunter verstünde, daß diese seine Hinordnung auf das Phänomen ihrerseits die alleinige, volle, ausschöpfende Bedeutung von ihm als Grund überhaupt ausmachen würde. Denn dann entstünde der Zirkel, daß dasjenige, was als Struktur- (oder Formal-)grund seines Begründeten fungiert, doch seinerseits in diesem Begründeten (in seiner formalen Was-Gestalt) final seinen ausschöpfenden ermöglichenden Grund hat. Faßt man den Grund für die Wesensstruktur von Angst, kantisch gesprochen, als Bedingung der Möglichkeit von Angst im allgemeinen auf, nicht als physische Ursache dieser jeweils konkreten, faktischen Angst, so wäre der Zirkel der, daß dasjenige, was Bedingung der Möglichkeit von etwas wäre, dann seinerseits in dem so von ihm Ermöglichten wiederum die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit hätte. D. h. das Element des Sinnhaften, wenn man ausgeht vom ‚Worum‘ der Angst auf der Phänomenebene, kann seinen eigenen *Grund* oder das ‚Worum‘ seines eigenen Sinnbestandes (als Grund: insofern es gründet oder fundiert) nicht in seinem Hin-Sein auf Begründetes, sondern nur in sich selbst (in seinem Sinnsein als Grund an sich selbst) oder in etwas von höherer oder wesentlichlicherer Ordnung haben⁴². Andernfalls würde die extensive und intensive Unendlichkeit der Angst, wie sie oben auf der Phänomenebene erhoben worden ist, und speziell der dieser Unendlichkeit streng proportionale Sinnfaktor, gerade in dieser seiner Charakteristik nicht ernst genommen. Es gibt keine Angst, sofern sie wahre Angst ist –, und es kann keine geben –, auch wenn sie unendlich ist (auf das Sein, das Dasein im Ganzen gehend) – auch insofern sie von der intensiv unendlichen existenzialen Spontaneität des Subjekts ermöglicht ist, die nicht einen proportionalen, d. h. also, einen intensiv unendlichen Sinnfaktor als vorgängig ihr Wesenswas ermöglichend, also als ihr konstitutives positives Prinzip in sich schlosse. Dies kann noch genauer ausgeführt werden.

Angst als Angst-vor geht auf die Bedrohtheit des Lebens, des Daseins, der Welt und des Seienden in ihrer Letztgegründetheit oder im Ganzen, also in der Dimension ihrer Letztgültigkeit. Das zeigt sich, wie angedeutet, nicht nur in der Schwierigkeit, zu einer letzten Gewißheit und Sicherheit des Denkens zu

⁴² D. h. das Grundsein des Grundes (für das Phänomen) hat sein eigenes Wesen nicht als Fremdbezug, sondern allen als *Selbstbezug*. Vgl. dazu *H. Wagner, Philosophie und Reflexion*, Basel/München, 1959, 128.

kommen, so daß deren Bezweifelbarkeit immer erst mittels einer keineswegs mühelosen Operation behoben werden muß. Zutreffender noch zeigt sich diese z. B. in der Überlegung: Angenommen, eine wie oben skizzierte Angst in einem von einem weisen und guten Gott gelenkten Universum könne immer in ihrem Ausgriff nur partikulär sein, niemals total; so ist dies schlechterdings falsch; denn nicht nur ethisch besonders hochstehende Persönlichkeiten haben die Unsicherheit des „gnädigen Gottes“⁴³ als existenzielles Problem erfahren, es genügt vielmehr in einem derart konzipierten Universum schon eine einzige Stelle, wo eine Möglichkeit schlechthin sinnloser Existenz (Prädestination zum Unheil beispielsweise, auch dort, wo dafür subjektiv-moralisch keine Vorbedingungen zu bestehen scheinen) real zu werden vermag; schon hierdurch würde das Ganze fragwürdig. Damit ist aber schon wieder eine totale Angst gegeben. Keine noch so sublime Interpretation der restlichen Welt (eben mit Ausnahme dieser einen Weltstelle) als gut könnte diesen Defekt in seiner metaphysischen Tragweite und Bedrohlichkeit auffangen.

Man kann auch nicht von der Seite einer in den Kategorien von Substanz und Akzidenzien ursprünglich denkenden Ontologie einwenden, es handle sich ja eigentlich bei der Angst nur um ein Phänomen auf Akzidenzebene, Seinsangst sei also bestenfalls subjektiver Schein oder eine Art von Säkularisierung der vorhin genannten Heilsangst, so daß nämlich die Ordnung des Seins in ihrem Kern voll und ganz gewahrt bliebe. Denn das eben angemeldete Bedenken bliebe auch dann durchschlagend: Man könnte völlig zu Recht, ähnlich wie *Miltons* Teufel (in: *Paradise lost*) argumentieren: Was denn ein solches Universum, eine solche Seinsordnung mitsamt ihrem Urheber und obersten Garanten überhaupt solle, wenn die Angst, das Recht eben der individuellen Freiheit sei grundsätzlich nicht gewahrt – wofür grundsätzlich ja ein einziger solcher Fall (etwa in ungerechtfertigter ‚Verdammnis‘) genügt – nicht ausgeräumt ist. In der Begrifflichkeit der genannten Ontologie erhielte dann tatsächlich die Ordnung des (scheinbar) Akzidentellen die kritische und entscheidende Funktion zuerteilt, über Sinn oder Unsinn einer solchen, am Begriff einer freiheitsneutralen Substanzialität orientierten Welt von Substanzen zu entscheiden. Das hieße aber, daß hier von der Ordnung des Akzidentellen her grundsätzlich nicht nur über Sinn und Unsinn in partikulärer Bedeutung, sondern im allgemeinen, gerade als Prinzip oder als Prinzipialdimension eines solchen Universums, entschieden würde⁴⁴.

Die Folgerung ist also: Wenn in der Grund-Begründetes-Beziehung strenge Proportionalität des Gegründetseins bzw. des Gründens herrschen soll, so gilt: Das ‚Worum‘ der Angst – als Welt, Dasein, Leben, Seiendes – ist zwar dies alles, sofern es als proportionaler Sinngrund zu fungieren imstande ist, es ist aber, was es ist, nur in Hinsicht auf das geängstete Subjekt. D. h. bedroht, und zwar radikal, bis hin zum nicht mehr überbietbaren Sinnverlust im Nichtswerden (im Nichten), ist Leben, Welt, Dasein, Seiendes überhaupt – nicht mehr rein

⁴³ Dafür bietet die Religionsgeschichte ein überwältigendes Material. Es genüge hier, an *Luther, Calvin, Joh. v. Kreuz, Ignatius v. Loyola* zu erinnern.

⁴⁴ Vgl. Anm. 28!

subjektiv, sondern auch objektiv, gewissermaßen ‚an sich‘, insofern der ursprüngliche und grundlegende Sinn von Leben, Welt, Dasein, Seiendem im ganzen und überhaupt durch eine ursprüngliche Sinnsetzung des Subjekts her konstituiert und garantiert ist. So wie Weltangst und Seinsangst Angst des Subjekts sind, oder aber sie sind (als Angst) überhaupt nicht, so ist nun auch das ‚Worum‘ dieser Angst des Subjekts (est subjecti), gehört es ihm zu. So ist Angst letztlich, gleichgültig was immer ihr unmittelbares Ansatzfeld sein mag, von der jeweiligen partikulären bis hin zur alles umgreifenden, zu verschlingen drohenden Daseins- oder Seinsangst, immer und notwendig ihrem Wesen nach Angst nicht nur einer Subjektivität, die sich als transzendentes Prinzip bezeichnen läßt, sondern auch eines von geschichtlicher Konkretetheit betreffenden Subjekts.

Dies aber ist gerade so der Fall, daß eben dies Subjekt als in seinem Wesentlichsten *total* bedrohtes der eigentliche letzte konstitutive Bezugsrahmen oder Bezugspunkt von Angst ist. Angst als Phänomen, so verstanden, hat somit zu ihrem proportionalen, konstitutiven Grund ein Sinnhaftes, das seinerseits nicht in der Begründungsfunktion des Phänomenbegründens allein aufgeht, und weiter dem ‚Angstträger‘ oder dem angsthabenden Subjekt wesentlich zugehört als dem, was ursprünglich das Sinnfeld überhaupt, in welchem Angst sich als solche ereignen kann, bestimmt und allererst setzt. Dieses Subjekt, das auf der einen Seite also durchaus transzendental ermöglichende Fundierungs-Charakteristika an sich hat, ist doch identisch mit sich das existierende Subjekt, ist die menschliche Existenz, sofern ihr, über die Empirie des nur sinnlich Wahrnehmbaren hinaus, zukommt, Prinzip existenzialer Letztbedeutsamkeiten zu sein, deren bedeutendste und zentralste ihrerseits die Angst ist, insofern in ihr die Möglichkeit von Sinn-Negation und Sinn-Affirmation sich formal in einem Höchstmaß ein dynamisches (und damit grundsätzlich immer labiles) Gleichgewicht hält.

4. Wir knüpfen einen weiteren Reduktionsschritt an: Der Gegenstand unserer Überlegungen war die Angst als Gegenstand einer Reduktion, worin ihr allgemeines Wesen (oder auch anders gesagt: die Bedingungen der Möglichkeit) mitsamt den phänomenologisch konstitutiven Aspekten aufgezeigt wurde. Zu diesem Umkreis des phänomenologisch Erhobenen kam dann, darüber hinausgehend, ein durch transzendentallogische Reduktion erhobener Sinnfaktor, der zu seiner genaueren Artikulation, gewissermaßen als ‚Ego-Pol‘, die individuelle Existenz hatte, freilich nicht mehr rein phänomenologisch betrachtet, sondern insofern sie der Inbegriff eines einzig und allein adäquat durch sie und in ihr artikulierbaren Letztprinzips ist, nämlich Prinzip zu sein von Sinn, als für das Subjekt in der Existenz zu vollziehendem: überhaupt und als solchen⁴⁵.

Diese Existenz als Träger- und Ermöglichungsboden von Angst ist also ihrerseits grundsätzlich auf reales, wirkliches Dasein überhaupt bezogen. Damit ist nicht primär die Fülle und Vielfalt der empirischen Wirklichkeit der Fakten

⁴⁵ Vgl. M. Müller, Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins, in: PhJ 74 (1966) 1–29.

gemeint, hier würde schon ein einziger beliebiger Fall (einer solchen Angst, wie beschrieben) dem Bezug Genüge tun (im Zweifelsfalle mag dies der Leser selbst vollziehen). Es bleibt dann der Schluß zulässig: Wenn anders strenge Proportionalität im Begründungszusammenhang herrschen soll, so muß, wenn das Sinnhafte – als wesenskonstitutiver Grund, soweit das bisher eruiert ist – in einem Verhältnis wirksam ist, das als Ganzes den Bezug auf Realität, auf Wirklichkeit ebenfalls zu seinen entscheidenden Charakteristika zählt, so muß diese Charakteristik dann auch für alle ‚Bestandteile‘, die für dieses Ganze konstitutiv wesentlich sind, zutreffen. Es muß also auch dem Sinnhaften in einer gewissen Weise diese Charakteristik des Realen überhaupt und im ganzen zukommen. Dieses Subjekt hat also einerseits eine universale Funktion, insofern es die Instanz ist, die allein und vom Prinzip her über die Sinnhaftigkeit von Welt, Leben, Dasein, Seiendem im Ganzen transzendental und existenzial ‚entscheidet‘, und zugleich ist es als solches sinnsetzendes Prinzip individuell. Denn diese Sinnsetzung im Ganzen und überhaupt wird ja gerade vollzogen, und ist allein vollziehbar, oder genauer: allein setzbar, von dem Subjekt, insofern es für die Sinnbedrohung der Angst anfällig, affizierbar davon ist.

Insofern ist hier also eine ganz spezifische Sicht der Subjektivität, nämlich als existenzialer Individualität, in den Blick gekommen. Die Existenz als solche, d. h. als unhintergehbare, im Gesamt des In-der-Welt-Seins sich erschließende, als solche sich erfassende, sich zu sich und seinem Gesamtbestand entschließende, und darin in einem strengen und absoluten Sinn unverwechselbar, unvertauschbar und *einzig* werdende Existenz, diese Existenz als solche stellt nun die wesentliche Vermittlung zwischen der Existenz, sofern sie von Angst betreffbar ist, und sofern sie in sich ein absolutes Sinnelement beinhaltet, dar. Existenz in dieser Bedeutung verlangt dann, wenn und insofern man auf die ermöglichenden oder konstitutiven Gründe von Angst, und zwar in der positiven Reduktionslinie, wie wir es hier durchführten, zurückgeht, eine entsprechende Qualifizierung des Sinnhaften bzw. des eigentlichen und letzten Grundes von Sinnhaftigkeit, sofern dadurch Angst als Phänomen ermöglicht wird. Das aber heißt nichts anderes, als daß dieser letzte ermöglichende, konstitutive, und – wie man gesehen hat – auf Realität grundsätzlich bezogene, Grund die Bestimmung existenzialer Individualität an sich hat, wengleich im spezifischen Modus des Grundes.

5. Es muß noch genauer der Bezug auf die Zeit untersucht werden. Als was im besonderen droht jene totale Angst, die weiter oben als ‚Todesangst‘ oder Angst vor dem Nichts gekennzeichnet wurde, in den Sinnentwurf unseres Daseins einzubrechen? – Zeit und Zeitlichkeit bedeuten für das Dasein ein Sphäre von Gründen möglicher Verfallenheit⁴⁶. Wir gehen nun nicht fehl, wenn wir die Grundangst im besonderen als Angst vor dem restlosen Untergehen *in* der Zeit, im Zeitstrom, interpretieren. Diese Angst des Sich-Verlierens ist die für uns spezifische Weise der Konkretion jener allgemeinen und umfassenden Angst in die Dimension des alltäglichen, gelebten Vollzuges hinein. Es handelt sich

⁴⁶ Vgl. SuZ §§ 50, 52, 68.

auch hierbei um den drohenden Totalverlust des Selbst, d. h. des individuell und konkret bestimmten Selbst. Nur bestimmt sich hier das Nichts genauer als das, was in der Heideggerschen Beschreibung des Entgleitenlassens (vom Seienden) schon angedeutet war: als ein Nichts, das alles, was ist, in einer umfassenden Bewegung in sich hineinreißt. Die Grundform dieser Bewegung aber ist die Zeit⁴⁷. Als transzendentaler Bestandteil der Subjektivität soll sie Zeitlichkeit genannt werden. Als solche wird sie von *Heidegger* auch als das ursprüngliche ‚Außer sich‘ (an und für sich) des Subjekts bezeichnet⁴⁸. So gesehen ist ein Untergehen dieses Subjekts in der Zeit gleichbedeutend mit dem Untergehen in das Nichts selber, sofern sein ‚Bei-sich‘ restlos durch das ‚Außer-sich‘ zerstört wird.

Die Sinnlosigkeit als Konstitutionselement der Angst bestimmt sich damit in dieser Projektion als das restlose, nichts übriglassende Untergehen in der Zeit (oder in die Zeit). Dies Untergehen kann man auch als restloses Aufgehen in Vergangenheit betrachten, die sowohl der Projektions- als auch der Verfügungsmacht unserer Freiheit völlig entzogen ist. Auch in jeder Verzweigung steckt etwas von dem Totalverlust an Zukunft⁴⁹. Wenn nur noch dies, der Existenz-Modus des Gewesen-Seins, und nichts anderes sonst, dem Menschen als Subjekt seiner Handlungen übrigbleibt, so kommt dies im strengen Sinn einer Ver-Nichtung *aller* seiner Möglichkeiten, d. h. seiner Freiheit gleich⁵⁰.

Diese Konkretisierung des Begriffs der Angst als ‚Zeit-Angst‘ bedeutet nun wiederum nicht einfach eine klassifikatorische Verengung, so wie ein Artbegriff den Gattungsbegriff im Umfang einengt, sondern eine genauere Bestimmung der Funktion der formalen Wirkung der Grundangst. Es wird also der Angst die Totalität ihrer ursprünglichen Bedeutung belassen; so müssen dann auch, das ist die logische Folgerung, die wesensermöglichenden Momente in ihrer vollen ursprünglichen Bedeutung in diese genauere Bestimmung unverkürzt eingehen. Diese Weiterdeterminierung unterliegt demselben Gesetz begründender Fundierung zwischen der (qualitativen) Leistungskraft der Bedingung, oder des Grundes, und dem Bedingten, (qualitativ) Geleisteten, wie es oben schon einmal skizziert worden ist. –

So gesehen ist die Todesangst und die Angst vor dem Nichts nichts anderes als die Angst vor einem restlosen Zeitlich-Werden des Subjekts. Was den Unbestimmtheits-Charakter betrifft, so ist zwar diese Angst durch die Rücksicht auf die Zeit bestimmter als jene allgemeinste Seins-Angst; sie ist aber immer noch wesensmäßig unbestimmt, und somit im strengen Sinne Angst: Auch in ihr droht das Nichts als die Ungewißheit des persönlichen Schicksals und seines Endes, und zwar in der letztmöglichen Tiefe. Wiederum muß unser vorhin ge-

⁴⁷ Vgl. SuZ § 65, bes. 326 und 329 ff., wo die Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit auf das hier Gemeinte hinzudeuten scheint.

⁴⁸ Vgl. SuZ 329. – Diese Formulierung scheint, obwohl wir uns von *Heidegger* unterscheiden, das Wesentliche sehr gut auszudrücken.

⁴⁹ Vgl. KzT 37.

⁵⁰ Weiter: es käme nicht zur vollen Verzweiflung, wenn nicht wenigstens vorübergehend diese Perspektive des Totalverlustes von Daseins-Sinn gegenüber einer, wie auch immer, noch irgendwie offenen und damit Hoffnung und Entscheidungsfähigkeit gewährenden Zukunft als solche vom Subjekt erlebt würde. – Vgl. oben Anm. 9, 17!

zogener Schluß, daß diese Angst ihrerseits eine spezifische Sinnhaftigkeit voraussetze, auf deren transzendente, d. h. apriori ermöglichende (und so ihr Wesen konstituierende) Bedingung überhaupt bezogen werden⁵¹.

Unter dieser neuen Perspektive und aufgrund dieser methodischen Voraussetzung läßt sich dann noch Genaueres und für unseren Zweck schließlich Hinreichendes über den Charakter dieser Sinnhaftigkeit, dieses Sinnfaktors sagen.

Die Angst vor dem Untergehen im Zeitstrom ist auch die Angst, mit dem ständigen einsinnig gerichteten Wechsel gleichgesetzt zu werden, der für die Zeit konstitutiv ist⁵², und zwar sofern er fixierte, unausweichlich drohende, von ihrem Resultat her totale Nichtidentität ist; mit einem Bild: die drohende absolute Pulverisierung alles Festen. Diese Identifikation mit der im Zeitablauf sich darstellenden ‚Atomisierung‘, als die letzte, im Geschichtsablauf verborgene Radikalität der Zeit, ist es, was die Zeitangst ihrem Wesen nach für das freie lebende und erlebende Subjekt so bedrohlich und schrecklich macht. – Dabei tragen die mit dem Zeitprozeß gegebenen allgemeineren Strukturen geschichtlicher Dauer (eines ‚objektiven Geistes‘ etwa) nicht zur Entlastung des Einzelnen bei. – Die Frage, wie sich in Anbetracht alles dessen jene fundierende Sinnhaftigkeit näher bestimmt, läßt sich unter diesem Gesichtspunkt folgendermaßen beantworten: Auch unter dieser spezifischen Rücksicht der Zeitangst als Angst vor dem bloßen Gewesen-Sein (als pure Vergangenheit) und dem Atomisiertwerden im Zeitverlauf muß es etwas geben, auf das sich diese Angst als ihr vorgängiges ‚Worum‘ bezieht. Dies ‚Worum‘ ist entsprechend dem Gegensatz zum spezifisch negativen Element in der oben durchgeführten allgemeinen Betrachtungsweise gekennzeichnet durch den Gegensatz zum Untergang im Zeitstrom. Als solches aber ist es das Ich-Selbst-Sein und -Bleiben, die Selbst-Identität, die im Vollzug der Existenz als Selbst-Identifikation erlebt wird⁵³. Genau dies Moment des mit sich identischen Selbst ist es, was für das spezifische Wesen dieser Angst notwendige positive Voraussetzung ist. Würde dies nicht vorausgesetzt, so wäre jene Angst völlig gegenstandslos, absolut irrelevant; ja sie würde im strengen Sinn unmöglich, da sie sich auf ein Nichts bezöge.

Es ergibt sich also die Schlußfolgerung: So wie jene Seins-Angst (Angst im allgemeinen) sich näher bestimmen ließ als Zeit-Angst (Angst im besonderen), so läßt sich auch das vorgängige, notwendige, ermöglichend gründende Konstitutionselement, jene allgemeine Sinnhaftigkeit des Seins als der Sinnfaktor des individuellen, existierenden Subjekts hier noch einmal genauer bestimmen als sich durch alle Prozessualität durchhaltende und sie übersteigende Identität dieses individuellen Selbst⁵⁴. Gliedert sich so die Zeit-Angst als Phänomen ein in

⁵¹ Wie gesagt, von den physischen Ursachen wird hier ebenso wie in den vorigen Reduktionsschritten ganz abgesehen.

⁵² Klassisch hierzu *Augustinus*, Conf.: Lib. XI., Cap. XVI, 21; XXI, 27; XIV, 18–20; zur ‚Zerstreuung‘ vgl. XXIX, 39.

⁵³ Dies gerade so, daß das Selbst des Subjekts im Entwurf seiner Zukunft sich als frei, als Ursprung der existenziellen Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung versteht.

⁵⁴ Dabei ist hier natürlich nicht an ein zeitbezogenes Jenseits gedacht, sondern an den konstitutiven transzendentalen Grund.

den Bereich individueller Subjektivität, so stellt auch hier dieses Sinnelement der Identität des Individuums den letzten Bezugspunkt dar. – Das Endergebnis ist somit, daß jener Grundsinn, als die spezielle Zeit-Angst positiv mit-ermöglichend, nicht nur auf ein abstraktes allgemeines Selbst sich bezieht, sondern dessen Identität als eine individuelle, auf den konkreten Zeitablauf bezogene bestimmt. Das Selbst des je Einzelnen ist damit als nicht der Zeit unterworfen, als zeit-transzendent, aufgewiesen. Damit sind wir am Ende unseres systematischen Gedankenganges angelangt.

III.

Abschließend soll die logische Struktur unseres Gedankenganges in formalisierter Gestalt skizziert werden. – Das Phänomen der Angst (als ganzer) sei P, ihre negative Komponente i, ihre positive k; Existenzsein oder Bestehen sei mit e wiedergegeben. Die Schritte der Analyse stellen sich logisch dar als Implikationen, Konjunktionen, Disjunktionen. – Dann ergeben sich folgende Schritte:

A. Auf der Phänomenebene: $Pe, i e, k e; i \neq (\text{ist nicht}) k, k \neq i, P = (\text{ist}) (i \ \& \ k);$

B. Auf der Reduktionsebene ergibt sich:

(1. Schritt:)

a) Wenn P e, dann auch (i & k) e, d. i.: Wenn P e, dann auch i e & k e; nach der Applikationsregel: Wenn das Ganze besteht, bestehen auch seine Teile. D. h.: Wenn P impliziert i und k, und wenn P existent ist, so sind auch i und k als existent impliziert. Genau gesprochen allerdings müßten wir schreiben: Wenn P e, dann auch i e ,& k e', da das Existenzsein der das Ganze konstituierenden Teile nicht genau die gleiche Bedeutung hat wie das Existenzsein dieses Ganzen selbst als solchen.

b) Daraus folgt weiter: Der Satz (Wenn P, dann i & k) gilt so, daß auch gilt: Wenn P, dann nicht: (i & nicht-k) oder (k & nicht-i), so daß zusammengefaßt gilt: Wenn P, dann [i & k, und nicht ((i & nicht-k) oder (k & nicht-i))].

Damit ist gesagt, daß es sich hier nicht (logisch) um eine sog. materiale Implikation handelt, sondern um ein Verhältnis, das man in klassischer Terminologie als ‚conditio sine qua non‘ bezeichnen könnte; allerdings ist entscheidend, daß es sich hier um das einzige Bedingungsverhältnis unseres Gedankenganges überhaupt handelt (seiner formalen Struktur nach).

Es folgt weiter: (Wenn P, dann i & k) ist äquivalent mit: (Wenn P, dann i, so, daß nicht gilt: wenn i, dann nicht k, und daß nicht gilt: wenn k, dann nicht i), – und: (Wenn P, dann k, so, daß nicht gilt: wenn k, dann nicht i, und daß nicht gilt: wenn i, dann nicht k). D. h. es gilt dann: Wenn gilt: (Wenn P, dann i & k), so gilt auch: (Wenn P, dann i), und: (Wenn P, dann k).

c) Nun ist i negativ bestimmt, k aber positiv, und allein um das Fundierungsverhältnis zu letzterem hin ging es uns ja. Unser Schluß lautet dann: (Wenn P, dann i & k) impliziert: (Wenn P, dann k); nach der Selektionsregel: Wenn eine Beziehung vom Ganzen auf Teile geht, dann geht sie auch vom Ganzen auf einen Teil.

(2. Schritt:)

d) Es folgt weiter: Was gilt für P, i und k, gilt auch für ein und dieselbe Eigenschaft, sofern sie in bezug auf alle Glieder in derselben Bedeutung bezogen wird; eine solche Eigenschaft war für unseren Gedankengang das Existentsein (Eigenschaft im logischen Zusammenhang verstanden: das, was mögliches Prädikat ist).

Formalisiert wäre das: Wenn gilt: (Wenn P, dann k), so auch: Wenn P (f), in unserem Fall: Wenn P e, dann k e, genauer: Wenn P e, dann k e'.

e) Es folgt weiter: i und k schließen einander aus: i/k , wenn sie für sich betrachtet werden. Nun sind aber beide verbunden in P. Dann folgt:

(Wenn P, dann i & k) & } aber so, daß zugleich gilt:

(Wenn P e, dann i e & k e') } nicht nur $i \neq k$, sondern auch i/k .

Es galt ferner: (Wenn P, dann k) & } so, daß zugleich galt

(Wenn P e, dann k e') } ($i \neq k$) & i/k ;

f) Betrachten wir nunmehr k für sich, so ergibt sich: k steht in einem solchen Verhältnis zu P, daß gilt: $k = (F) P$, so daß $(k \neq i) \& (k/i) \& (k \& i)$.

Das gleiche aber gilt wiederum für die Eigenschaften von k, im Sinne von oben (d), so daß gilt: $k e' = (F) P e$, so, daß: $(k e' \neq i e') \& \dots$

g) Nun ist der Grund dafür, daß zugleich, d. h. im Sinn der formellen Identität von k, gelten kann (oben ausgedrückt durch &): $(k \& i)$, $\& (k \neq i) \& (k/i)$: nicht P, da dies nichts anderes ist als $(k \& i)$. i aber war inhaltlich, in diesem Zusammenhang, als rein negativ bezeichnet worden. Es bleibt also gar nichts anderes übrig, als daß k den Grund seiner Identität ($k = k$, oder besser $k e (F) k$) in sich selbst hat, so, daß es zugleich i ausschließt und dennoch mit ihm verbunden sein kann: das erste für sich betrachtet, das zweite in einer konstitutiven, d. h. auf P als Drittes gerichteten Beziehung.

(3. Schritt:)

D. h. formalisiert:

$K = (F) P$, so, daß: $[(k \neq i) \& (k/i) \& (k \& i)] F (P) (P = (i \& k))$.

$(ke(F)k)$.

h) Das ‚An-sich‘, von dem in unserem Gedankengang die Rede war, ist aber dann nichts weiter als das ganze Verhältnis betrachtet unter dem Gesichtspunkt des Existentseins überhaupt. Ganz Entsprechendes gilt dann auch für die Eigenschaft des Zeitbezuges bzw. der Nichtzeitlichkeit ($i = t$).

C. Die bisherige Formulierung betrifft nur den formallogischen Zusammenhang. – Nicht unmittelbar davon betroffen ist der ‚inhaltliche‘ Zusammenhang, der freilich in seiner formalen Struktur ganz dem eben gezeichneten Muster gehorcht, nämlich, daß es sich da, wo es sich formallogisch um ein Implikations-, Konjunktions- und Disjunktionsverhältnis handelt, um (ontologische) Konstitutionsverhältnisse handelt, d. h. um Verhältnisse mit Begründungsfunktion. So müssen die Gelenkstellen des logischen Formalismus', der sich zunächst als inhaltsfrei umgangssprachlich etwa mit ‚wenn ... dann ...‘, oder ‚genau dann, wenn ...‘ usw. ausdrücken läßt, als inhaltsbezogen umgangssprachlich etwa mit: ‚wenn B, dann ist vorausgesetzt A‘ usw. ausgedrückt werden. Oder auch: ‚X ist

dann, und nur dann als es selbst bedingt, wenn Y bedingend ist'. Das logische Muster ist gerade auch dann noch brauchbar, da es sich nicht um ein Fundierungsverhältnis im rein Faktischen – weil A gehandelt hat, ist B existent, A ist faktische Ursache von B – handelt, sondern um ein Fundierungsverhältnis, das auf Formalstrukturen (wenn auch nicht formallogischen!) der Wirklichkeit als solchen basiert.

IV.

1. Der naheliegendste und wichtigste Einwand läßt sich nun so formulieren: Alles bisher Erörterte gilt nicht ‚an sich‘, hat keine ontologische Geltung, unabhängig von unserem Bewußtsein. – Dagegen könnte man zunächst argumentieren: Hier ging es ja nicht um die Herausarbeitung des Modus von Substantialität überhaupt, auch nicht im Umkreis einer philosophischen Anthropologie, und ebensowenig sollte hier die Frage nach dem Sinn des Begriffs von Gültigkeit an sich im allgemeinen diskutiert werden. Man könnte sagen, daß es hier auf der Voraussetzung einer schon geleisteten Klärung beider Probleme um den besonderen Sinn einer Substantialität auf dem Hintergrund der Existenz gegangen ist. Jener Einwand würde dann eigentlich nicht mehr direkt das hier behandelte Problem treffen. – Doch läßt sich insistieren: Wenn es schon mehrere Ansatzmöglichkeiten nicht nur der Philosophie im allgemeinen gibt, sondern auch der philosophischen Anthropologie im besonderen, so müßte auch anhand unseres Problems die Frage nach der An-Sich-Geltung des Ergebnisses zu Recht zu stellen und zu lösen sein.

Der Weg zur Lösung wird mit einer Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen der Begriffe von An-Sich und, im Gegensatz dazu, nicht-An-Sich, und Für-Mich einsetzen müssen, wobei dann jeweils die Begrenztheit der Geltung nur ‚für-mich‘ in der Gegenüberstellung zu einer sie transzendierenden Geltung ‚an sich‘ aufzuzeigen wäre, das geforderte An-Sich aber damit zugleich eine Sinnklärung erführe. – Das rein empirische Bewußtsein bleibt von vornherein hinter dem Anspruch der Frage des Einwandes zurück. Anders ist es, wenn sich die Geltungsfrage an das transzendente Bewußtsein richtet. Unter transzendentelem Bewußtsein verstehen wir hier nun als Antwort auf den Einwand, ausschließlich jene Dimension des Bewußtseins, die uns als vorgängiges Prinzip der von uns angewandten Methode den Gang zu unserem Ergebnis ermöglichte, wobei das Prinzip für die phänomenologische, mehr noch aber für die transzendentallogische Reduktion hier gemeint ist. Der Einwand, unser Ergebnis habe eben darum keine ontologische Geltung an sich, verfängt sich dann in folgender Schwierigkeit: Die besagte Formulierung setzt stillschweigend voraus, daß An-Sich-Geltung nur in radikaler Unabhängigkeit eines Erkenntnisgehalts vom Bewußtsein möglich und gewährleistet sei. Dies führt natürlich sehr schnell zu Unzuträglichkeiten; denn alles, was erkannt wird, wie immer es in seiner Geltungsweise auch qualifiziert sei, ist nur etwas in Kraft transzendentaler Ermöglichung als Erkanntes durch ein proportionales Bewußtsein als Prinzip⁵⁵. Dies

⁵⁵ Will man dies bestreiten, so nimmt man in Kauf, auf einen Stand der Frage vor Kant, Fichte, Hegel, Schelling zurückzufallen. Freilich leitet sich dieser Einwand letztlich von Kant

gilt auch für den Seinsbegriff selbst, ebenso auch für die Einheit, oder für die Geltung überhaupt.

Nun aber, diesseits der Betrachtung auf allgemeinsten Ebene und angewandt auf unser spezielles Problem, heißt das: Nicht dadurch schon, daß eine phänomenologische und transzendentallogische Methode das Ergebnis leistet, ist von vornherein das ontologische An-Sich in Zweifel gesetzt. Dies wäre gerade ein methodologisches Vorurteil. Vielmehr ist nur zu klären, in *welcher Weise* das Ergebnis vom Bewußtsein vermittelt und geleistet ist. Dabei gelten dann freilich zunächst einmal die so gewonnenen Bestimmungen als solche. Also: Unsterblichkeit des Existenz-Ich (des oben reflektierten Subjekts) heißt, daß diesem Ich als solchem eine prinzipiale, konstitutive Sinnkomponente zugeordnet werden muß, welche ihrerseits in strengem Sinne jenseits von jedweder Zeitlichkeit, und damit auch Räumlichkeit, ihr Wesen und ihren Wesensvollzug hat. – Hier zu sagen, dies gelte eben nur ‚für uns‘, und nicht an sich, heißt soviel wie sagen: daß die angewandte Methode im ganzen, und besonders in ihrer transzendentallogischen Dimension, von ihrem Wesen hier eben nicht über die Beschränktheit und Eingegrenztheit eines Bewußtseinsstandes hinaus gelangt, der allen transempirischen Bestimmungen eine Eigenbedeutung, die letztlich nicht auf Empirie hingeordnet ist, aberkennt. Das aber ist widersinnig, insofern die Struktur unserer eigenen angewandten Methode gerade nicht im ebengenannten Sinn irgendwie letztlich auf Empirie hingeordnet oder von ihr bedingt war. Dies gilt für das in ihr immanente Prinzip vom Widerspruchsausschluß, von der Identität, vom Grunde, von der Bestimmtheit alles Denkens, von seiner formalen Teleologie als operativem Komplex. – Das Ergebnis unseres Gedankenganges hat somit wenigstens insofern An-Sich-Geltung (im oben umschriebenen Sinn), als es mit der gleichen Stringenz sich verbindlich erweist, mit der es durch die Methode selbst vermittelt wurde.

Transzendenz kommt unserem Ergebnis also insofern nicht zu, als ihm keine absolute, vollständige Trennung vom Bewußtsein zukommt, und zwar sofern dieses Ergebnis als Existenz-Ich und als Prinzip transzendentaler Methodik und deren Strukturen sich als mit sich identisch erweist. Mit der Ablehnung dieser Irrationalität ist freilich nicht schon eine weitere mögliche Bestimmung der raumzeit-transzendenten Bewußtseinsstrukturen ausgeschlossen. Transzendenz kommt unserem Ergebnis jedoch zu, insofern es, sowohl inhaltlich betrachtet als auch in seiner Eigenschaft als durch besagte Methode spezifisch vermittelt, in strengem Sinn transempirisch ist.

her, vom Paralogismus der reinen Vernunft in bezug auf das Ich des ‚Ich denke‘ (KRV, A 345–347, B 403–406 ff.). – Allerdings scheint auch auf diesen Teil der KRV zuzutreffen, was W. Cramer aufgrund sorgfältiger Prüfung des kantischen Textes in „folgender allgemeinen Bemerkung“ formuliert (Die Monade, Stuttgart, 1955, 43): „So großartig die Fragestellung Kants ist, die Gedankenführung gibt nicht immer dasjenige her, worauf er abzielt. In der weiteren Gedankenentwicklung nimmt er aber dann in Anspruch, worauf er abgezielt hat.“ – Uns liegt hier nicht an einer Exegese oder Kontroverse über die angeführte Stelle aus der KRV, dies würde viel zu weit führen. Es sollte nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Einwand, der zunächst so plausibel klingt, zumal er ja schon eine Tradition hinter sich weiß, keineswegs die Überzeugungskraft besitzt, die er beansprucht.

Als Antwort auf den Einwand, auch mit diesem Ergebnis bleibe man letztlich doch noch innerhalb des phänomenalen Bereichs, habe also eigentlich für den Menschen in seinem Seins- und Existenzbestand nichts Letztverbindliches ausgesagt, wäre auf den Ansatz unseres ganzen Gedankenganges hinzuweisen. Angst wird als dem Bewußtsein immanentes Phänomen auf seine letztermöglichenden Bedingungen und Gründe untersucht. Diese Untersuchung erstreckte sich aber nicht nur auf die phänomenale ‚Beschaffenheit‘ oder das Wesenswas der Angst, sondern ebensosehr auf ihr prinzipielles phänomenologisches und transzendentallogisches Zustandekommen (in ihrem Wesenswas) überhaupt. Gewiß war dies eine ‚bewußtseinsimmanente‘ Frage. Im Verlauf der Untersuchung haben sich jedoch bestimmte Momente innerhalb dieses Bewußtseinshorizonts als von besonderer Struktur oder von besonderer fundierender Beschaffenheit herausgestellt: Als von Zeitlichkeit im genauen Sinn nicht betreffbar (was nicht heißen soll, daß sie nicht eines Bezugs zu Zeitlichem fähig wären, aber ihr zentraler Bestand ist zeittranszendent). Den Einwand, dies sei aber doch gerade eine ‚bewußtseinsimmanente‘ Eigenschaftlichkeit, kann man ruhig zugeben, wenn dabei nur beachtet wird, daß es dann zwei Bewußtseinsbereiche in prinzipiell verschiedener Struktur gibt: den einen, welcher der Zeitlichkeit unterliegt und in wesentlichen Punkten von ihr bestimmt wird, und den anderen, der im wesentlichen zeittranszendent ist. Daß dies dann ‚immer noch Bewußtsein‘ sei, spricht somit nicht mehr gegen unseren Gedankengang und seine Stringenz.

2. Es soll noch kurz auf einige andere Einwände eingegangen werden: Man könnte auf den ‚heroischen Entschluß‘, auf den Willen, geradezu *in der Zeit* und im Zeitstrom zu sein und nichts anderes sonst, hinweisen. Man könnte diesen Einwand auch im Anschluß an *Nietzsches* Gedanken von der ewigen Wiederkehr formulieren⁵⁶. Im Entschluß, das Ja zur ewigen Wiederkehr des Gleichen zu geben, d. h. einer auf die Spitze getriebenen, radikalisierten Zeitlichkeit zuzustimmen, in der es nichts absolut Festes, auch nicht in Gestalt eines imaginären Anfangs- oder Endpunktes geben können soll (was allein mit der Konzeption eines ewigen Zyklus möglich scheint) –, in diesem Entschluß gewinnt das sich so entschließende Subjekt eine über alle mit einer solchen Vorstellung verbundenen Schrecknisse und die damit verbundene fundamentale Sinnlosigkeit im Letzten hinausgehende, vorgängig immer schon je größere Unabhängigkeit und Macht. Die Zeit ist hier absolut ‚geschlossen‘, in keiner Weise mehr ‚offen‘, somit vom Muster des ‚Vergangenen‘ her konzipiert. Die Gegenwart erhält von daher den Charakter des Vergeblichen, ebenso die Zukunft. Was hier den Sinn, der die äußerste Sinnlosigkeit des Zeitlichen übersteigt, konstituiert, ist das Motiv des Heroischen. Sieht man genauer zu, so besteht das Wesen dieses Sinnes darin, in der Konfrontation mit der Sinnlosigkeit, gewissermaßen durch sie hindurch, dem sie erfahrenden Subjekt seine eigene Selbstheit in ihrer Zeitenthabenheit zu garantieren⁵⁷. Es zeigt sich hier, daß dieser Heroismus nur dadurch

⁵⁶ Vgl. z. B. im Zarathustra das Kapitel: ‚Der Genesende‘, ferner im Willen zur Macht: Nr. 55: ‚Die Krisis; Nihilismus und Wiederkunftsgedanke‘.

⁵⁷ Einen ähnlichen Gedanken formuliert *H. Schelsky* in: *Schellings Philosophie des Willens und der Existenz*, in: *Gotthard Günther und Helmut Schelsky*, Christliche Metaphysik und das

sinnvoll und überhaupt vollziehbar wird, daß es in dem ‚Sich-Entschließen-zur-Zeit‘, das nur dies und nichts anderes sein will, wesensnotwendig vorgängig dazu ein Moment des zeitunabhängig Beständigen, Selbst-Identischen im Entschließenden geben muß. Der Heroismus transzendiert die absolute Zeitlichkeit. Das Widersprüchliche dieser Auffassung liegt aber darin, daß vorgängig zur Analyse des Phänomens, also gewissermaßen ‚äußerlich‘, schon das Axiom aufgestellt worden ist, es dürfe genau ein solches Moment nicht geben, dies sei unmöglich. Von der Phänomenanalyse her entlarvt sich ein solches Vorgehen als unkritisch, wenn schon nicht als naiv. Es liegt weiter in dieser verborgenen, larvierten Widersprüchlichkeit begründet (die sich ja mit einem noch verborgeneren Sinn verbindet), daß dieser Heroismus Züge des Irrationalen zeigt.

Von einer etwas veränderten Position aus ließe sich ein ähnlicher Einwand vorbringen. Erschien soeben Zeitlichkeit im wesentlichen als Komponente des Festgewordenen, nicht mehr Änderbaren, d. h. also, erschien sie, von der ‚Vergangenheit‘ her verstanden, als die ermöglichende Bedingung des von ihm intendierten Heroismus, so läßt sich ein ähnlicher Heroismus entwerfen unter der Voraussetzung, daß Zeitlichkeit sich wesentlich nur von der ‚Zukunft‘ her begreifen lasse. Dieser Einwand läßt sich auch im Anschluß an gewisse Elemente der Konzeption der Freiheit bei *Sartre* formulieren. Auch hier läßt sich ein Heroismus erheben, jedoch nicht in Gestalt des Entschlusses zum restlosen Eingehen in die Zeit, sofern diese als Erscheinungsform des unwiderruflich Gleichen gesehen wird, sondern in Gestalt des ganz unabhängigen, vom Grunde her nur sich selbst und seiner Freiheit verpflichteten Entwurfs, dieser wird dann notwendig in die Zukunft gehen müssen. Zeit ist so nichts anderes als die Möglichkeit des Subjekts, sich jeweils neu zu entwerfen unter Zurücklassen aller je immer schon Vergangenheit gewordenen Fixierungen (den Entfremdungen des Selbst), d. h. also unter jeweiliger ‚Vernichtung‘ meiner Vergangenheit, sofern sie in ihren Festlegungen meine Freiheit einzuschränken sucht; sich zu entwerfen zu jeweils von neuem ungebundener und – weil je von ‚alten‘, durchschauten Fixierungen gelöst – d. h. zu immer vertiefter, immer kritischer werdender Freiheit. Es scheint jedoch auch hier ein restloses Sich-Fortgeben an die Zeit vorzuliegen, nur hier unter der Rücksicht, daß sie wesentlich als ermöglichender Grund der Entzweiung des menschlichen Selbst, darüber hinaus aber dann auch als Bedingung der Möglichkeit der Überwindung solcher Entzweiung gesehen wird. Das heroische Moment liegt dann genau in der Projektion in die Zukunft, im je immer Neuen des Entwurfs, der sich als solcher von allem, was ihm als festgewordene Wesensordnung Halt und Sicherung, damit aber eben Verengung und Entfremdung geben könnte, scheidet⁵⁸. – Auch hier zeigt sich der Frage

Schicksal des modernen Bewußtseins (Leipzig 1937). – Hierzu vgl. kritisch *W. Schulz*, in: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie *Schellings*, Stuttgart, 1955, 147 Anm. Vgl. ferner dazu: ders., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen, S. 103–113; *K. Löwith*, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1956, und: *K. H. Dickopp*, *Nietzsches Kritik des Ich-denke*, Bonn, 1965 (Diss.).

⁵⁸ Der intersubjektive Anarchismus scheint hier nur insofern vermieden, als der je neue Entwurf eine gewisse Kontinuitätlichkeit des ‚Wovon-woher‘ voraussetzt; so scheint dann ein An-

nach den Möglichkeitsbedingungen ein vorgängiger Sinngrund, der über den Bereich der Jeweiligkeit des Entwurfs hinaus allein ein solches ständiges Prozedieren als fortgesetzten Vollzug ermöglicht. Ohne diesen in-sich-ständigen, mit sich identischen Sinn-Hintergrund, worauf jeder einzelne Entwurf immer schon projiziert erscheint, käme es gar nicht erst zum jeweiligen Entwurf, weder als Vollzug, noch auch nur seiner Möglichkeit nach. Dieser Sinngrund ist für *Sartre* die uneingeschränkte, unbedingte Freiheit, die aber (und hier liegt wiederum eine Irrationalität vor) gemäß einem vorher schon festgelegten Axiom keine über die Jeweiligkeit der Zeit hinausgehende Dimension haben darf⁵⁹. Auch hier liegt ähnlich wie bei *Nietzsche*, transzendentalanalytisch gesehen, ein Mangel in der kritischen Einstellung, wenn schon nicht eine Naivität, im Grundhorizont dieser Konzeption vor.

3. Schließlich läßt sich noch folgender Einwand erheben: Es gebe zwar Irrendetwas im Jenseits der Zeit, aber dies sei begrifflich völlig unbestimmbar. Es sei eben eher ein ‚Nirwana‘ als überhaupt etwas Bestimmtes. Was man mit Sicherheit sagen könne, sei gerade nur das Aufhören des Ichbewußtseins. – Dieser Einwand wäre allein dann berechtigt, wenn die Konzeption recht hätte, wonach das Ichbewußtsein durch seine Zwiespältigkeit und Zerstreung – die hier als wesenskonstitutiv angesetzt werden – die Ursache aller Bestimmtheit und damit allen Übels wäre. Aber hier liegt gerade der Fehler. In der ganzen bisherigen Erörterung wird ja gerade ein Kernbestand des Ich abgehoben, der (obwohl im Vollsinn ‚Ich‘) gerade durch die Alltäglichkeit des scheinbaren Ich im ‚man‘ verdeckt wird. Die falsche Behauptung legt sich dann nahe, wenn man vorschnell mit der Abstraktion vom empirischen Ich (der Alltäglichkeit des Ich im ‚man‘) die allgemeine Negation einer jeden Bestimmbarkeit mitsetzen zu müssen meint. Das Pathos der Überwindung des Leides, das durch Individualität verursacht erscheint, verführt zur Unschärfe des Denkens.

Schon *Schelling* hat sich grundsätzlich mit der Idee der Aufhebung des Ich im Absoluten, was nur im Kopfe von ‚Schwärmern‘ seinen Ausgang nehmen konnte, auseinandergesetzt. Als Substrat der Vernichtung wird insgeheim von einem jeden Schwärmer (oder auch von einem jeden Mystiker) doch wieder das eigene Selbst unterschoben; denn ohne dies verliert der Gedanke des Auslöschens, Aufgehens des Ich im Absoluten jeden Sinn; er verliert sein Befreiendes, und wirkt lediglich abstoßend, ja er wird schlechterdings denkunmöglich. *Schelling* führt als Beleg zwei sehr allgemeine Erfahrungen an: a) Das Angenehme, was mit dem Gedanken an Tod und Nichtsein verbunden ist, rührt von der Voraussetzung des Genusses, oder wenigstens der genießbarkeit des Nichtseins her. – b) Und umgekehrt: „To be or not to be“ wäre eine völlig gleichgültige Frage, wenn ich mir ein ‚völliges Nichtsein‘ denken könnte. Denn eine Kollision mit satzpunkt gegeben, für ein stets im Grunde provisorisches, aber hinreichendes Übereinkommen mit bestehenden Konventionen.

⁵⁹ Die Kontinuität des Subjektbewußtseins erscheint bei *Sartre* gewährleistet durch und in der Negativität der ständigen Revision alles fest Gewordenen, und deren Fundament in der Freiheit. Die Frage nach dem letztlich hinreichenden Grund in aller Negativität der Freiheit für deren Positives, nämlich der Möglichkeit des je immer neuen Entwurfs, bleibt ein ungelöstes Problem.

dem Nichtsein wäre vermieden, wenn nicht immer doch noch die Furcht bestände, daß eben mein Ich (also auch meine Empfindungsfähigkeit, d. h. Erfahrungsfähigkeit) mich überleben könnte. Und weiter: Um mein Nichtsein zu denken, muß ich doch mich selbst denken⁶⁰. Dabei spielt es keine Rolle, ob das Untergehen im Nichts als zeitimmanent oder -transzendent gedacht wird. Beide Male also, in der Sehnsucht nach dem Nichts als Erlösung wie in der Furcht vor dem Erlöschen im Nichts, was das eine Mal die Genußfähigkeit dieses Ich, das andere Mal die Empfindungsfähigkeit eben dieses Ich stillschweigend voraussetzt, gerät das Denken in Widersprüche. Man könnte also den Gedanken des Einwandes gerade so auffangen: Der Zeit, dem Zeitlichen enthoben zu werden, kann nur sinnvoll sein, wenn zwischen demjenigen, was sich als an der Zeit leidend erfährt, und demjenigen, was ihr enthoben ist, formelle Identität besteht. Andernfalls wäre ja nicht einzusehen, warum eine solche Erlösung überhaupt gesetzt werden soll. Das schlechthinnige Nichts als solches (unter jeder Rücksicht) ist nicht erstrebbar.

Es muß also grundsätzlich eine Minimalidentität bestehen zwischen dem zeitenthobenen Sinn als solchem, mag dieser bezeichnet werden wie immer – wenn nur die wesentliche Beziehung auf das Ich bleibt – und demjenigen, was dieses Sinnes grundsätzlich sowohl als bedürftig wie auch als dessen fähig gedacht wird: dem Selbst, das liebt, lebt, leidet und sich nach Befreiung sehnt.

Die anthropologische Bedeutung dieser Analysen scheint darin zu bestehen, daß hier das alte Dualitätsschema zweier Schichten im Menschen schon vom Ausgangspunkt her verlassen ist und statt dessen gerade der Gesichtspunkt der Totalität, in Hinsicht auf das personale Zentrum von Verantwortlichkeit, leitend war⁶¹. Angst ist ein totalmenschliches Phänomen, das sich auf die leibliche wie geistige Komponente des Menschen als eines Ganzen, insofern dies in seinem Schicksal oder seiner Existenz vollgültige Gestalt gewinnt, bezieht. Der hier in transzendentaler Reduktion erhobene ‚Sinn‘, der sich dann weiter als unzerstörbares Selbst des je Einzelnen herausstellte, liegt vor einer Scheidung, wie sie das herkömmliche Theorem der zwei Seinsschichten darstellt. Der je Einzelne, das konkret individuelle, geschichtliche, einmalige Ich in seinem Sinnkern ist es, was in unseren Analysen angezielt wurde. – Damit legt sich eine wichtige Folgerung nahe: Der Tod als solcher in seinem Gefährdenden scheint nicht ohne weiteres ein notwendiger Kernbestand menschlichen Wesens zu sein. Er gehört zwar unausweichlich faktisch zum menschlichen Dasein dazu, jedoch ist er nicht so wesensnotwendig, wie der als das identische Selbst des je Einzelnen erhobene Sinnbestand selber⁶².

⁶⁰ Schellings Werke, 1856. I 319 f. Anm. (Philos. Briefe über Dogmatismus u. Kritizismus).

⁶¹ Ein ähnlicher Gedanke findet sich schon bei *Leibniz* (in den *Essais de Théodicée*, § 89), wo herausgestellt wird, daß ‚Subjekt‘ der Unsterblichkeit nicht bloß die ‚Seele‘ (die auch den Tieren zukomme), sondern spezifisch menschlich die ‚personalité‘ sei.

⁶² Vgl. hierzu *Heidegger* SuZ 257: Dem Tod eignet (freilich in der Sicht des ‚man‘) nur empirische Gewißheit, die notwendig hinter der Gewißheit zurückbleibt, die in manchen theoretischen Erkenntnisbereichen erreicht wird.