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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 23 (1963)

Artikel: Das Erscheinen

Autor: Schaaf, Julius Jakob

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883353

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Erscheinen[1]

von Julius Jakob Schaaf

Thomas Hobbes schreibt: «phänomenon autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum to phainestai est admirabilissimum», «von allen Erscheinungen, die für uns existieren, ist die des Erscheinens selbst die wunderbarste.» In der Tat denkwürdige Worte, welche, um mit Richard Hönigswald zu sprechen, einen der an Folgen reichsten Ansätze in der Geschichte der Erkenntnistheorie darstellen. Wie aber deutet nun Hönigswald den Gehalt des Hobbeschen Diktums? «Erleben, Empfinden, sei kein phänomenon, sondern in Hobbes' Terminologie das phainestai selbst. Das Erscheinen erscheint nicht als Glied im Kontext der Erfahrung.» Der Sache nach hat Hönigswald hiermit etwas sehr Richtiges gesehen, seine historische Interpretation dagegen werden wir bezweifeln müssen. Erscheint es schon von vornherein als unwahrscheinlich, daß der Materialist und Sensualist Hobbes das Erscheinen zum Zentralthema seiner Philosophie gemacht haben könne, so wird diese unsere Vermutung durch das Zitat selbst zur Gewißheit. Hören wir nämlich genau auf den Text hin, so sagt in ihm doch Hobbes deutlich genug, daß das Erscheinen auch nur eine Erscheinung unter Erscheinungen, ein Phänomen unter Phänomenen sei, wenn auch das wunderbarste: «von allen Erscheinungen ist die des Erscheinens selbst die wunderbarste». Eindeutig subsummiert er somit das Erscheinen unter die Erscheinung, von seiner prinzipiellen Präponderanz kann also bei ihm entgegen Hönigswald nicht die Rede sein.

Aber ist denn eine Präponderanz des Erscheinens über die Erscheinung überhaupt möglich und denkbar? Mit dieser Frage habe ich das thema probandum meines Vortrages formuliert, und wir wollen bei seiner Beantwortung sowohl systematisch als auch historisch vorgehen, letzteres, um die zum Teil nicht ganz einfachen Gedankengänge so weit wie möglich in ihrer sachlichen und geistes-

[1] Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft Basel, am 17. Dezember 1963.

geschichtlichen Tragweite plastisch hervortreten zu lassen. Jedoch ist mir dabei die geistesgeschichtliche Besinnung, so ungemein wichtig sie auch genommen werden muß, doch nicht Selbstzweck, sondern nur Hilfsmittel für die angestrebte Problemlösung, welche, soll sie eine wahrhaft philosophische sein, letztbegründet sein muß. Philosophie ist Wissenschaft aus Letztbegründung, wobei Letztbegründung jedoch mehr besagt als die bloße Tatsache, daß faktisch in einem bestimmten Falle keine weitere Begründung mehr beigebracht werden kann, sondern Letztbegründung liegt einzig und allein dann vor, wenn aus dem Begründungszusammenhang heraus selbst noch abschließend begründet werden kann, daß jede weitere Begründung den zugrunde gelegten Prinzipien und Prämissen gemäß nunmehr ausgeschlossen ist.

Dadurch, daß philosophische Begründung auch noch ihre eigene Letztgültigkeit aufzeigt, unterscheidet sie sich grundlegend von jedem wissenschaftlichen Begründen. Haben doch die Fachwissenschaften ihr Wesen darin, die unermeßliche Welt der Gegenstände, den Allwirkenszusammenhang, zu erforschen, wobei ihr wichtigstes methodisches Hilfsmittel das kausale Erklären ist, d.h. das Ableiten eines Gegebenen aus einem bzw. vielen anderen Gegebenen. Diese Art des Begründens ist somit ihrer Natur nach unabschließbar, sie kann immer nur vor-läufig sein, nie also letztgültig, d.h. philosophisch. Wenn nun neuerdings gegen die Idee der Philosophie als Letztbegründung von Heidegger eingewandt wurde, es gelte vielmehr das Gründenwollen als ein bloßes Steckenbleiben in der Metaphysik zu überwinden, weil die Wahrheit des Seins abgründig, d.h. fernab von jedem Grund sei, so erhebt sich die Frage, ob diese These ihrerseits begründet werden kann oder nicht. Kann sie nicht begründet werden, so fällt sie dahin, was übrigens auch Heidegger's Ansicht sein dürfte, denn er begründet sie nämlich in der Tat. Nach ihm läßt sich nämlich durch keine Begründung sicherstellen, daß die Wahrheit so ist, wie sie erfahren wird, *denn* das Wahrheitsgeschehen eröffne erst den Bereich, in dem sich Gründe und Begründetes unterscheiden. Also liegt aller verbalen Verneinung zum Trotz doch eine Begründung, und zwar genau eine Letztbegründung vor, denn deren Wesen ist ja gerade die Selbstbegründung, die nur durch implizite Definition möglich ist. Wahrheit z.B. kann nur implizite definiert werden, denn jede Definition setzt als jeder Zeit wahr sein wollende die Idee der Wahrheit schon voraus.

Bleiben wir also ruhig dabei, unsere Grundthese letztbegründen zu wollen. Zu diesem Zwecke prüfen wir unsere Ausgangssituation genauer und stellen dabei fest, daß das in Frage stehende Verhältnis von Erscheinen und Erscheinung grundsätzlich dreifach gedeutet werden kann. Es läßt sich nämlich erstens so exponieren, daß das Erscheinen restlos zugunsten der Erscheinung eliminiert wird – reiner Phänomenalismus, zweitens kann es so formuliert werden, daß sowohl Erscheinen wie auch Erscheinung berücksichtigt werden, wobei man sofort sieht, daß diese Variante eine ganze Skala von Möglichkeiten zuläßt, je nach dem Grade nämlich, in welchem die beiden Größen einander subordiniert bzw. superordiniert werden, und drittens schließlich kann das Erscheinen dergestalt dem Erscheinenden übergeordnet werden, daß es als alleiniger Grund der dann von ihm abhängigen und unselbständigen Erscheinungen erscheint. Fragen wir uns nun, welche von diesen Varianten wohl der natürlichen praktischen Einstellung zur Welt entspricht, so sehen wir uns zweifelsohne an die zweite Variante verwiesen. Unserer natürlichen Haltung ist es selbstverständlich, sich nicht nur an Erscheinungen, an Dingen zu orientieren, sondern auch deren Erscheinen mitzuberücksichtigen. Die Gestirne etwa sind uns Himmelserscheinungen, deren Erscheinen und Verschwinden uns auch zum Ereignis wird, wobei wir dann allerdings nicht weiter bedenken, ob nicht vielleicht dieses Erscheinen ein Ereignis von ganz besonderer Artung sei, sondern es vielmehr sofort als objektiv feststellbaren Bewegungsvorgang zu den Objekten rechnen und mit ihnen verrechnen. Dieses Verrechnen unternimmt in methodisch geläuterter Weise dann die Fachwissenschaft, indem sie hierin wie überall dem Gefälle der natürlichen Einstellung folgend, den Vorgang ihrerseits restlos zu objektivieren versucht, ihn etwa als Fall unter die zeitlos gültigen Bewegungsgesetze subsummiert. Sie vollendet damit die natürliche Verdinglichungs- und Vergegenständlichungstendenz, indem sie den Vorgang des Erscheinens entzeitlicht, und sie muß das tun, weil nur so allein vollständige Gegenständlichkeit und Objektivierung zu erreichen ist. Der Gegenstand nämlich ist das zum Gegen-Stehen Gebrachte, das Festgestellte und gerade die Zeit widersetzt sich als das reine unaufhaltsame Fließen, das sie ist, hartnäckig und letztlich unüberwindbar jeder Fixierung: bildlich gesprochen wäre das so, als ob man fließendes Wasser annageln wollte.

Die alltägliche Praxis stößt natürlich nicht auf diese Grenze der

Vergegenständlichung. Statt dessen liegt aber für sie bereits in dem Worte Erscheinung ein Hinweis auf den eigentümlichen Tatbestand des Erscheinens. Sprechen wir etwa von der erhöhten Leibestemperatur als einer Fiebererscheinung, so meinen wir damit, daß eine Temperatur von 40° die Erscheinung von Fieber darstelle. Der Tatbestand Temperatur 40° verweist auf den verborgenen Tatbestand des Fiebers. Der Terminus Erscheinung, in diesem Sinne gebraucht, ist also kein selbstbedeutender, d.h. er gibt nicht das Wesen von etwas wieder, sondern er ist nur ein mitbedeutender, synkategorematischer, der sich in seiner Beziehungsfunktion erschöpft. Kant bezeichnet deshalb den Satz als ungereimt, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint, und für Hegel ist Erscheinung Reflexion in Anderes. Die Schwierigkeit unseres Terminus Erscheinung liegt nun darin, daß er aber auch selbstbedeutend gebraucht werden kann. Wenn ich etwa sage, sie ist eine schöne Erscheinung, so meine ich ja doch die betreffende Person selbst und nicht jemand anderes. So auch bei den Himmelserscheinungen, wenn allerdings auch hier, zumal für uns heute, der mitbedeutende Gebrauch überwiegt, insofern wir etwa die wagenradgroße feurige Erscheinung der Sonne nur für die Erscheinung der hinter ihr verborgenen ungeheuren Glutmasse in ungeheurer Entfernung halten. Es läßt sich sagen, daß dieser letztere relationale Gebrauch durchaus der vorherrschende ist, wobei wir allerdings beachten müssen, daß mit dem Terminus Erscheinung nicht etwa eine Beziehung selbst gemeint ist, wie beispielsweise bei den Worten gleich, ähnlich usw., sondern vielmehr ein bestimmtes Etwas als in einer bestimmten Beziehung stehend. Ich hatte vorgeschlagen, solche Termini als Eigentümlichkeitsworte zu bezeichnen, weil in ihnen die jeweilige Eigentümlichkeit des Sichverhaltens eines Seienden bzw. wie man sich ihm gegenüber verhält, zum Ausdruck kommt[2]. Beispiele hierfür bietet vor allem die Sphäre des sozialen Seins in Hülle und Fülle. Hier ist fast jedes Wort ein Eigentümlichkeitswort. Herr und Knecht, König, Proletarier, Bürger, Soldat usw. usw. kennzeichnen alle ein wesenhaftes Etwas, in unseren Fällen immer den Menschen, als Träger einer bestimmten Sozialbeziehung. Es kann nun der Fall eintreten, daß ein Eigentümlichkeitswort sich noch weiter besondert, daß ich etwa als Soldat entweder Gemeiner, Unteroffizier oder Offizier sein kann. Nur als Soldat kann ich diese Differenzierungen

[2] In «Grundprinzipien der Wissenssoziologie» 1956, Seite 106.

aufweisen, so daß also der Ausdruck Soldat quasi als Wesenswort seinen Differenzierungen gegenüber auftritt. Wir können hier von einem Eigentümlichkeitswort zweiter Stufe sprechen. Für unsern Gedankenzusammenhang ist es nun wichtig, daß alle Eigentümlichkeitsworte in Ausdrücke des Erscheinens übersetzt werden können. So tritt etwa in der Stellung des Königs die Souveränität des corps social in die Erscheinung, in der Situation des Proletariers etwa, Karl Marx zufolge, erscheint die Selbstentfremdung der bürgerlichen Gesellschaft, im Soldaten die physische Kraft einer Gemeinschaft, wobei dann die Stellung des Offiziers die spezielle Funktion der Führung dieser Kraft in Erscheinung treten läßt, gleichsam als eine Erscheinung von der Erscheinung.

Fassen wir alle diese Sachverhalte zusammen, so können wir sagen, daß bereits die natürliche Einstellung in einer Welt der Erscheinungen lebt, deren Erscheinen durchaus in ihr Blickfeld tritt, sei es auch nur geleitet von der hinweisenden Aussagekraft des Wortes Erscheinung. Worauf beruht es nun, daß sie trotzdem so wenig das Erscheinen in seiner Sonderart bedenkt, ja es vielmehr geradezu übergeht und in Vergessenheit zu verdrängen sucht? Der Grund springt heraus, wenn wir den Erscheinungsbegriff tiefer explizieren: es ergab sich uns, daß in der Erscheinung das Wesen von etwas erscheint, zumindestens in der Erscheinung erster Stufe, wobei betont werden muß, daß spätestens auf dieser ersten Stufe unsere weiteren Nachforschungen abbrechen, einfach weil wir kein praktisches Bedürfnis nach weiteren Recherchen verspüren. An sich aber wäre es durchaus noch möglich, weiterzufragen, in unseren Beispielen etwa, ob nicht auch das als selbstverständlich angesehene Wesenswort Mensch ein Eigentümlichkeitswort sein könne, d.h. aber, ob nicht auch der Mensch als ganzer genommen, die Erscheinung eines ihm übergeordneten Wesens sein könne, der objektiven Weltvernunft, des Logos etwa, oder der Natur, oder gar ein phänomenon dei, um mit Leibniz zu sprechen. Da aber normalerweise eine solche Weiterforschung unterbleibt, ergibt sich eine schroffe Gegenüberstellung von Wesen und Erscheinung, bei der das Wesen als das höhere, das eigentliche erscheint, die Erscheinung zur bloßen Erscheinung abgewertet wird. Die so erfolgte Abwertung der Erscheinung überträgt sich nun, durch den Gleichklang der Worte mitbedingt, auf das Erscheinen, obwohl doch das Erscheinen genau so gut vom Wesen her begriffen werden könnte.

So kommt es dann zu derjenigen Opposition zwischen Sein und Erscheinen, die ihren klassischen Ausdruck in den folgenden Worten Rousseau's gefunden hat: «tous cherchent leur bonheur dans l'apparence, nul se soucie de la réalité. Tous mettent leur être dans le paraître, tous . . . ne vivent point pour vivre, mais pour faire croire qu'ils ont vécu.» Worin besteht nun für Rousseau das Wesen des so radikal abgewerteten Erscheinens? «Le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres et c'est . . . de leur jugement, qu'il tire le sentiment de sa propre existence.» Folgenreiche Worte, in denen Rousseau das große Thema der Entfremdung und zumal der Selbstentfremdung präludiert. Rousseau's philosophische Tiefe besteht in der Radikalität, mit der er die Konsequenz aus diesem Ansatze für die Darstellung des Gegen- und Idealbildes des homme naturel gezogen hat. Dieser ist ihm ein Ganzes, eine absolute Existenz, die in radikaler Unabhängigkeit und Gleichgültigkeit ihresgleichen gegenüber lebt, sans industrie, sans paroles durch die Wälder irrt. So ist in Wahrheit der homme naturel als übersprachliches und überrationales, sich selbst absolut genügendes Wesen eher ein Gott en miniature als ein Mensch: er ist noch nicht menschlich. Hieraus können wir nun unsererseits die Einsicht gewinnen, daß das Erscheinen, le paraître im vollen Gegensatz zu Rousseau's so verführerischer These wohl doch eine ganz eminente Rolle für den Menschen und die Menschwerdung spielen müsse. Die Entfremdung, die Selbstentfremdung besteht in der Tat, ihre verheerenden Auswirkungen hat Rousseau mit unvergleichlichem Scharfblick gesehen, aber wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: corruptio optimi pessima. Gerade aus und wegen der Tiefe der Korruption folgern wir: das Erscheinen ist das Beste, das Höchste.

Wir sprachen von der Skala der Möglichkeiten, welche die zweite Variante aufweist. Rousseau steht an deren einer Grenze, dort, wo die Abwertung des Erscheinens so radikal geworden ist, daß es am besten wäre, es überhaupt auszuschalten. Diese Konsequenz hat nun der Phänomenalismus, unsere erste Variante also, gezogen. Für ihn erscheint nichts in den Erscheinungen. Sie sind sich selbst restlos genügend. Hören wir Ernst Mach: «Ich empfand plötzlich die müßige Rolle, welche das Ding an sich spielt. An einem heiteren Sommertage erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker

zusammenhängend.» Aber auch dieses Ich erwies sich ihm in der Konsequenz seines Grundansatzes als unrettbar, als eine nur denkökonomische Einheit mosaikartiger Sinnesdaten, so daß die im Zitat enthaltene Wendung «erschien mir die Welt» entweder zu einer sinnlosen Behauptung wird, oder aber in ihr die Aporie jeglichen Phänomenalismus sich mit Gewalt ans Licht drängt.

Widmen wir dieser Aporie noch eine kurze Betrachtung, weil in ihr wichtige Hinweise für unser Thema zu finden sind. Der Phänomenalist sieht sich genötigt, alle Dingaussagen in phänomenale Aussagen zu übersetzen. Bei diesem Vorhaben stößt er auf unüberwindbare Schwierigkeiten, insofern zunächst einmal der Unterschied zwischen Illusionen, Halluzinationen, Sinnestäuschungen und echten Wahrnehmungen unbegreiflich wird. Die reine Erfahrung kann mir hierfür kein Kriterium an die Hand geben, genau so wenig wie sie entscheiden kann, ob ein in meinem visuellen Felde dahinziehender grauer oder brauner Fleck eine Wolke oder ein Hund der üblichen Dingsprache sei. Es ist weder dem anglo-amerikanischen Neopositivismus noch der analytischen Philosophie trotz Anwendung subtilster logistischer Methoden gelungen, diese Aporien auszuräumen, ja, es hat sich vielmehr noch eine zusätzliche gezeigt, deren Exposition wir dem wohl scharfsinnigsten Erkenntnistheoretiker der analytischen Richtung, Nelson Goodman, verdanken. In seinem Werke: «The Structure of Appearance» diskutiert er die Aussage: «dies hier ist karminrot». Aber gilt diese Aussage auch dann, wenn der Beobachter Santonin eingenommen hat oder wenn die Beleuchtungsverhältnisse sich extrem geändert haben? Gewiß nicht, und deshalb müssen wir nach Goodman sagen, jede phänomenale Aussage gelte nur unter normalen Bedingungen, den sogenannten Standardbedingungen. Wir werden z.B. einem Dinge nicht die Farbe grün zuschreiben, wenn es unter blauem Licht beobachtet worden ist, sondern werden es für den Zweck der Prädizierung bei normalem Tageslicht betrachten. Aber was bedeutet hier normal? Goodman weist darauf hin, daß es sehr oft unmöglich sein dürfte, anzugeben, worin die Standardbedingungen bestehen. Aber selbst wenn deren Festlegung gelänge, wäre der Phänomenalismus noch nicht gerechtfertigt. Denn nun weist Goodman darauf hin, daß die Aussage des Beobachters X: hier ist karminrot unter Standardbedingungen, ihrerseits nur dann als verifiziert gelten kann, wenn sie von einem zweiten Beobachter Y verifiziert worden ist, welcher Beobachter auch

weiterhin feststellen müsse, ob sich X in einer normalen Geistesverfassung befunden habe, welche Tests des Y aber wiederum von einem Beobachter Z kontrolliert werden müßten, so daß der regressus ad infinitum unvermeidlich ist. Die gesamte Menschheitsgeschichte reicht also nicht aus, den schlichten Protokollsatz: hier ist karminrot zu einer wahren Aussage zu machen. Es scheint daher doch erforderlich zu sein, noch etwas anderes als die phänomenale Welt anzunehmen. Aber was soll dieses Andere sein? Vielleicht doch das Erscheinen selbst, welches bei der eben erörterten Theorie sich hinter den Begriff der Standardbedingung versteckt; denn sehen wir schärfer hin, so bedeutet diese doch diejenigen Bedingungen, unter denen normalerweise ein Etwas erscheint. So erweist sich auch hier das Erscheinen letztlich als nicht ausschaltbar, als unhintergehbar und als «unüberholbar»[3].

Jedoch sind wir mit dieser Feststellung noch nicht ganz an unser Ziel, die Diskussion der dritten Variante, angelangt. Könnte das Andere, was da erscheint, nicht auch ein Ding sein, indem es sozusagen aus einem Hintergrunde, in dem es, von vordergründigen Dingen verstellt, lag, zum Vorschein kommt? Aber ist dieses zum Vorscheinkommen eines Dinges wirklich das wahre Erscheinen? Ist es nicht vielmehr ein nur phänomenaler Vorgang in der Objektwelt selbst, ein nur abgeleitetes Erscheinen? Ist doch das zum Vorschein kommende Ding bereits als ein fix und fertiges komplettes Ding vorgestellt, als ein bereits vollständig vorhandenes, welches bisher nur eingewickelt war, jetzt aber ausgewickelt wird und somit zum Vorschein kommt. Diese Präformationstheorie des Erscheinens übersieht, daß die Frage nach dem ursprünglichen Erscheinen gerade und allein an das schon vor uns liegende Ding gerichtet werden muß, indem wir nämlich fragen, was sein Erscheinen vor uns bedeute und wie es zu begründen sei.

Die an Anregungen reichste Antwort auf diese entscheidende Frage verdanken wir Kant. Er zuerst begriff in aller Schärfe, daß die Dinge,

[3] Die Unüberholbarkeit des Erscheinens legt H. Barth seiner «Philosophie der Erscheinung» zu Grunde. Indem er als Erster ganz prinzipiell diese ‚Hypothesis' exhauriert, gelangt er zu Einsichten, welche der Lehre vom Erscheinen und damit der Philosophie überhaupt eine neue und entscheidende Wendung zu wahrhafter Letztbegründung geben. Nachdem bereits Gerhard Funke gelegentlich auf diese Bedeutung der Philosophie der Erscheinung hingewiesen hat, möchte ich sie im Rahmen dieses Vortrages explizite herausstellen.

trotz aller ihrer empirischen greifbaren Realität doch nur von uns vorgestellte Gegenstände, somit unsere Erscheinungen sind und daß sie deshalb nicht ihr eigenes Erscheinen begründen können, dieses vielmehr prinzipiell höher gesucht und angesetzt werden müsse. Diesen Quellpunkt des Erscheinens nannte er, allerdings leicht mißverständlich, die Dinge an sich, mißverständlich deshalb, weil uns seit der Neuzeit das Wort Ding nicht mehr, wie etwa das lateinische Wort res das allgemeinste Wort für Sachverhalte schlechthin, so etwa der Staat als res publica ist, sondern sich auf den speziellen Sinn: physisches Objekt eingeengt hat. Gerade solches aber können die Dinge an sich auf keinen Fall sein, wären wir doch sonst wieder bei der Präformationstheorie angelangt. Sie sind nichts Verborgenes, was bloß zum Vorschein kommt, deshalb können sie auch nicht in diesem Sinne erscheinen, sondern einzig und allein sie in ihren Beziehungen zu uns. «Die Möglichkeit der Erscheinungen beruht auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge an sich zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit[4].» Wohlgemerkt, nicht ihre Beziehungen untereinander, sofern sie überhaupt solche haben sollten, sondern nur ihre Relationen zu uns, d.h. aber ihr Erscheinen für uns erscheint. Wäre dem nicht so, dann wären alle unsere Erscheinungen nur eitel Subjektivität und nichts als Schein.

Hieraus gibt sich die fundamentale Kantische Dreiteilung in Ding an sich, Erscheinung und Schein. Schein ist diejenige Erscheinung, die nur auf dem Zustande des Subjekts beruht. Sie ist also nur subjektiv, kann daher nicht in die allgemeingültigen und notwendigen Gesetzesrelationen eingeordnet werden, als welche sich die Welt der Erscheinungen insgesamt darstellt. In der K.r.V. spricht Kant davon, daß die Röte einer Rose bloßer Schein sei, der an sich noch nicht ein Objekt erkennen lasse, demgegenüber dann die Rose, obwohl ursprünglich selbst nur Erscheinung, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst zu gelten habe. Wir haben also die Reihenfolge: Ding an sich – einfache Erscheinung als gültiges Objekt – die bloße Erscheinung, der Schein oder, wie wir auch sagen könnten, die Erscheinung von der Erscheinung. Als Beispiele für die Erscheinung als empirisches Ding an sich bringt Kant die Rose, den Wein, die Regentropfen, als deren Erscheinungen er dann respektive deren Röte, dessen Wohlgeschmack und den Regenbogen anführt.

---

[4] Prolegomena § 13.

Im Spätwerke Kant's, dem Opus postumum, finden wir diese Triade wieder, aber in einer bemerkenswerten Bedeutungsabwandlung. Hier bedeutet nämlich die objektive Erscheinung das physische Ding, welches er auch als Erscheinung von der Erscheinung bezeichnet, die Empfindung dagegen bedeutet die Erscheinung schlechthin. Welches gedankliche Motiv kommt in dieser Uminterpretation zur Geltung? Ich meine, diese vielbehandelte Crux der Kant-Exegese läßt sich nach der Textlage nur so auflösen: für den späten Kant ist das lebendige und dynamische Erscheinen maßgebender geworden als die statischen Erscheinungen. In der Tat werden im O.p. Bewegung, bewegende Kräfte und sogar der Leib zu den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung hinzugenommen, die Affizierbarkeit des Bewußtseins bleibt nicht mehr eine letzte Tatsache, sondern wird selber begründet in der Spontaneität des Sachverhaltes: ich bewege mich, d.h. meinen Leib. Damit ist die Präponderanz des ursprünglichen Erscheinens implizite mitgesetzt, während demgegenüber die Konstruktion der physischen Objekte mit Recht als nur sekundär, als Erscheinung von der Erscheinung charakterisiert wird.

Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir den im O.p. stark in den Vordergrund tretenden Begriff der Selbstaffektion analysieren. Wie wir bereits wissen, erscheinen uns die Dinge an sich dadurch, daß sie zu uns in Beziehung treten, uns affizieren, wie Kant dieses ihr Erscheinen wiederum leicht mißverständlich bezeichnet. Die Affektion durch die Dinge an sich darf nämlich auf keinen Fall mit dem Kausalwirken verwechselt werden, ist doch dieses nach Kant's feststehender Lehre geradezu Hauptingredienz der Erscheinungswelt. Das Affizieren kann nicht die Kategorie Kausalität sein, schon deshalb nicht, weil es sich in einer Sphäre ereignet, in der weder von Raum noch von Zeit die Rede sein kann. Die Affektion durch das Ding an sich ist nur etwas in abstrakto Denkbares, nicht etwas konkret Vorstellbares, eben weil sie Voraussetzung jeder Gegenständlichkeit und damit auch jeder Kausalität ist. Hören wir Kant selbst: «der Verstand denkt sich einen Gegenstand an sich selbst ... als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung, mithin selbst nicht Erscheinung ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz usw. gedacht werden kann ...[5].» Der Begriff des Ding an

[5] «Kritik der reinen Vernunft», A 288.

sich enthält also den Begriff einer transkategorialen Ursache – im selben Sinne bezeichnet Kant anderswo den Begriff der transkategorialen Einheit, «die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht» als über der Kategorie Einheit stehend. Dieses Ursacheseinkönnen der Dinge an sich nennt Kant deren Spontaneität. Die Dinge an sich sind reine, pure Spontaneität, d.h. unaufhörliches kontinuierliches Ausstrahlen, Erscheinenlassen. Nun kann aber solche absolut spontane Tätigkeit in keiner Vorstellung mit- oder nachvollzogen werden, weil Vorstellung jederzeit Rezeptivität und Passivität einschließt. Die Spontaneität muß also gebrochen, abgebremst, passiviert werden, damit sie in Erscheinung treten und damit erkannt werden kann. Bedenken wir ferner, daß wir als Bewußtsein ebenfalls kein Naturgegenstand sind, der passiv affiziert werden könnte, sondern auch Ding an sich, daß wir uns also ebenfalls nicht erkennen können, es sei denn, wir würden passiviert, so erhebt sich die Frage, wer vollzieht diese Passivierung? Es ist klar, daß sie nur von einem spontanen und aktiven Wesen vollzogen werden kann, von uns selbst. Kant drückt diesen Sachverhalt in aller Kürze so aus: «Sich selbst affizierend äußerlich affiziert[6].» Die Selbstsetzung, die Selbstaffektion ist unbedingte Voraussetzung für die Möglichkeit, daß Dinge als Dinge sich zur Erscheinung bringen lassen, was aber bedeutet, daß das Erscheinen selbst die Erscheinung bedingt und somit vor ihr den Vorrang erhält. Die Lehre von der Selbstaffektion bedeutet m.E. in ihrer tiefsinnigen Interpretation des Affizierens, d.h. des Erscheinens selbst, die höchste Position, welche die Tradition in dieser Frage erreicht hat. Bereits Hegel ist m.E. hinter dieser Position zurückgeblieben, insofern als er das Erscheinen des Geistes letztlich doch nur als Enthüllung eines an sich bereits Vorliegenden, als Heraussetzen des innerlich schon Enthaltenen, gedacht hat, im Grunde genommen also bei ihm nicht von spontaner, schöpferischer Entwicklung, sondern nur von Auswicklung gesprochen werden darf. Erscheinen bedeutet ihm letztlich doch nur zum Vorscheinkommen, die gewaltige Dialektik seines Weltsystems ist eine Gestalt der Präformationstheorie des Erscheinens.

Die Philosophie Kants ist ein einziger Beweis dafür, daß im und

---

[6] Opus postumum II, 401. Vergleiche zu diesen Ausführungen den aufschlußreichen Aufsatz von Kurt Hübner «Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum», in der Zeitschrift für Philosophische Forschung, Band VII, 1953.

durch das Erscheinen zwar Dinge erscheinen, daß sie aber nicht dasjenige sein können, was da erscheint, d.h. sich zu Erscheinung bringt. Erscheinen ist mehr als zum Vorscheinkommen. Was erscheint aber nun? Wir würden sagen: das Übergegenständliche. Übergegenständlich ist die Totalität alles Seienden, ist es doch undenkbar, daß sie von außen her betrachtet, daß sie zum Gegenstand distanziert werden kann, eben weil sie ex definitione kein Außerhalb haben kann. Übergegenständlich sind dann weiter auch alle Charakteristika der Alleinheit, so etwa die Zeit als deren Vollzugsform, das Wirken, die Energie, aber auch etwa der Leib, denn nie kann ich ihn so weit vergegenständlichen, daß er aufhören würde, unaufhörbares Zentrum meiner Weltperspektive zu sein. Il n'y a pas de point de vue sur le point de vue (Sartre). Übergegenständlich müssen schließlich die Letztelemente sein, aus denen und in denen die Welttotalität besteht, denn diese verkörpert sich in jedem von ihnen zur Gänze. Die moderne Naturforschung ist in ihrem Eindringen in die materielle Welt heute auf diese Grenze jeder möglichen Vergegenständlichung gestoßen und ist dadurch dem Philosophen ein unerwarteter Bundesgenosse in dem Nachweis der Übergegenständlichkeit der Letztelemente geworden. Die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation besagt, daß z.B. der Ort eines Photons, Mesons etc. dann, wenn ich seinen Impuls exakt zu fixieren suche, unendlich unbestimmt wird, es ist dann als allgegenwärtig zu betrachten, es wird identisch mit der räumlichen Gesamtwelt, d.h. es erweist sich als übergegenständlich und somit unfixierbar. Zum feststellbaren Gegenstand wird es erst in der Beobachtung, durch die es sich aus seiner Omnipräsenz erst zu einem begrenzten Gebilde zusammenzieht, also erst einmal als beobachtbarer Gegenstand in die Erscheinung tritt. «Wir können nicht beschreiben, was zwischen dieser Beobachtung und der nächsten passiert (Heisenberg).» v. Weiszäcker kennzeichnet diese Sachlage so «Wir denken das Seiende nicht mehr losgelöst davon, daß es das ist, *was erscheinen kann*[7].» Somit ergibt sich eindeutig, daß erst im Akt des Beobachtens, im Erscheinen also, sich das nichtvorstellbare Übergegenständliche zu einem beobachtbaren Gebilde formiert und damit erst gegenständlich objektivierbar wird, d.h. aber als ein (uns) Erscheinenkönnendes in Erscheinung tritt. Fügen wir noch hinzu, daß nach Heisenberg die Welt ein einmaliger Vorgang ist, ein

---

[7] C. F. von Weizsäcker «Zum Weltbild der Physik» 1962. Seite 365.

Experiment, das nicht wiederholt werden kann, so beweist diese Irreversibilität des Geschehens, daß das ursprüngliche Erscheinen jederzeit etwas prinzipiell Unvorhersehbares, etwas immer Neues sein muß. Das Erscheinen ist stets neuschöpferisches Erscheinen[8].

Betrachten wir jetzt noch einmal Kants These von der Spontaneität als Quelle des Erscheinens, so zeigt sich, daß auch in ihr die Übergegenständlichkeit intendiert ist, wie übrigens auch in Hegels Grundbegriff der Selbstvermittlung, die sich als Entfaltung der Kantischen Lehre von der Selbstaffektion erweist. Aber bei beiden Denkern liegt das Erscheinen noch wie gefesselt in den Banden der streng prädeterministisch gedachten Gesetzlichkeit, der Newtonschen Mechanik bzw. des ehernen dialektischen Weltprozesses. Je mehr nun diese überzeitliche Weltgesetzlichkeit in den Vordergrund tritt, desto mehr mußte das Erscheinen als solches an Bedeutung verlieren. Ist es doch, wie wir gesehen haben, nur als das rein zeitliche, an die Einmaligkeit des Jetzt und Hier gebundenen Ereignis denkbar. Deutlichstes Indiz dieses Verdrängens des Erscheinens ist ferner die Minderbewertung der Empfindung, der auch noch beim späten Kant wie auch bei Hegel jede echte welterschließende Bedeutung abgesprochen wurde. Demgegenüber wies bereits Natorp darauf hin, daß gerade die Empfindung die volle Gegenwärtigkeit des Alles in Einem, des Einem in Allem bedeute, damit ihre Übergegenständlichkeit aufs genaueste bezeichnend. Der Sinnespsychologe Erwin Straus bringt denselben Gedanken folgendermaßen auf die Höhe der Reflexion: «Im Empfinden habe ich mehr als ein bloß sinnliches Quale; im Empfinden habe ich mich, mich *und* das Andere, die Welt. Die einzelnen Empfindungen sind *Begrenzungen* des Totalitätsverhältnisses; als jeweilige Begrenzungen sind sie implizit auf die Totalität bezogen. Der Gehalt des Empfindens läßt sich nicht restlos durch die Aufzeigung einzelner im Empfinden erfaßter dinglicher Daten erschöpfen. Das Totalitätsverhältnis als solches ist anschaulich in *einem* Bilde nicht darstellbar . . .[9]» In diesen Worten liegt unverkennbar der Hinweis auf die Übergegenständlichkeit des Erscheinens, besonders dann, wenn wir den letzten Satz noch dahingehend ergänzen, daß immerhin die Empfindungen die weitaus adäquateste Wiedergabe der Übergegenständlichkeit selbst sind – Wissen ist Gesehenhaben.

---

[8] Vergleiche hierzu H. Barth «Eine Grundfrage der Existenzphilosophie» in Studia Philosophica, Band XIX, S. 39.

[9] E. Straus, «Vom Sinn der Sinne» 1956. Seite 254/5.

Gewiß, auch die Empfindungen sind wie alle Gegenstände und gegenständlichen Symbole nur Abbilder des Übergegenständlichen, wobei allerdings der Ausdruck Abbild cum grano salis zu nehmen ist, weil hier das Urbild, das Übergegenständliche gar kein Bild, kein Gegenstand mehr ist. Alle Gegenstände, alle Erscheinungen also sind gleichsam unüberholbare Abbilder eines Urbildes, und zwar deswegen unüberholbare, weil das Urbild selbst niemals unmittelbar, sondern immer nur in Abbildern dargestellt werden kann. Diesen Sachverhalt können wir auch so ausdrücken, daß durch das Bild das Urbild eigentlich erst zum «Urbild» wird, obwohl gerade das Bild nichts anderes ist als Erscheinung des Urbildes. Das Erscheinen erweist sich somit als das einmalige, absolut zeitliche Ereignis, in welchem und durch welches sich das Übergegenständliche in die gegenständliche Erscheinungswelt objektiviert, umwandelt und übersetzt.

Als solche Übersetzung ist das Erscheinen auch die tiefe Wirklichkeit unserer Existenz. Es ist nicht so, daß uns, daß mir als einer fixen unwandelbaren Größe Erscheinungen erscheinen, sondern es verhält sich vielmehr so, daß auch wir, daß auch ich in dem irreversiblen Geschehen des Erscheinens erst zu dem werden, was wir jeweils sind: nämlich je relativ in sich bestimmte, insofern also selbst relativ, wenn auch nie absolut gegenständlich faßbare Erscheinungen und Zentren des Ereignisses[10] des Erscheinens. Als solche sind wir daher selbst übergegenständlich. Der Mensch ist immer mehr als das, was jeweils von ihm in Erscheinung tritt, also gegenständlich ist, auch mehr als das, was er jeweils von sich selber weiß, nämlich die unerschöpfbare Quelle möglichen Erscheinenlassens der in sich ja gleichfalls unerschöpflichen, weil übergegenständlichen Welttotalität. Bedenken wir, daß alles Übergegenständliche in sich reflexiv sein muß – denn um die Totalität, zu der ich selbst gehöre, kann ich nur wissen, wenn ich in diesem Wissen um mich selbst weiß – dann ist klar, daß das jeweils erscheinende Übergegenständliche uns jeweils selbst im Innersten angeht. So ist das sittliche Wissen, insofern uns

---

[10] Indem Barth's Philosophie der Erscheinung eindringlich auf dem Ereignischarakter des Erscheinens insistiert, eröffnet sie zugleich den Horizont neuer philosophischer Fragestellungen, die besonders für die Logik des Erscheinens und somit für die Logik überhaupt – Prinzip des Prinzips, dann etwa näher Prinzip der Individuation, Verhältnis von Eidos und Existenz usw. – von größter Wichtigkeit sind.

im Gewissen das Übergegenständlichste des Übergegenständlichen, das Göttliche, anspricht, nie ein gegenständliches, neutrales Wissen, sondern immer eine solche Erfahrung, die den sie Erfahrenden verwandelt. Jetzt erst können wir ermessen, wie sehr Rousseau die Dimension des Erscheinens verkannte, wenn er in ihr nur die Quelle des bösen Scheins sah, anstatt in ihr das einzig denkbare Heilmittel gegen jegliche Entfremdung, d.h. gegen jede sich selbst gegenständlich fixierende Erscheinung, die sich trotzig in ihrem begrenzten Eigensinn der Selbstwandlung gegenüber behaupten will, zu sehen. Jetzt können wir aber auch einsehen, warum die vorgetragene Theorie des Erscheinens eine letztbegründete ist. Letztbegründet ist sie nämlich deshalb, weil sie prinzipiell von der Übergegenständlichkeit her begründet ist, welche als die Allbestimmtheit zugleich letztbestimmt ist, d.h. so, daß über sie hinaus grundsätzlich keine weitere Bestimmtheit mehr denkbar ist, und weil sie zugleich, ebenfalls als Theorie des Übergegenständlichen, das Moment der Selbstreflexion in sich trägt, welches zu jeder wahrhaften Letztbegründung als einer sich selbst noch begründenden Begründung unerläßlich ist.

Ich fasse zusammen: die Erscheinungen können nicht mit dem Phänomenalismus als ein sich selbst Genügendes betrachtet werden, sondern nur als solches, in dem etwas erscheint. Dieses Erscheinende sind aber nicht andere Dinge, nicht ein Überwelt hinter den Erscheinungen, sondern einzig und allein das Erscheinen selbst, welches seinerseits die Übersetzung des schlechthin Übergegenständlichen in Gegenständliches, d.h. in die gegenständliche reale leibhaftige Welt der Dinge, unserer Dingwelt darstellt.