

Andreas Steiner

Transzendente Wirklichkeit

HINBLICK

VERLAG KARL ALBER



Zu diesem Buch:

Nach einer ersten Klärung, was unter den Begriffen Transzendenz, Immanenz und transzendenter Wirklichkeit verstanden wird, werden Aussagen und Zeugnisse der abendländischen Philosophie, der christlichen Mystik, des Taoismus, des Ch'an/Zen Buddhismus und des Sufismus dargestellt und interpretiert. Als transzendent wird jene Wirklichkeit verstanden, die an sich, d. h. unabhängig von menschlicher Sinnesempfindung und kategorialen Denken, besteht. Um ihrer gewahr zu werden, muss der Mensch seine sinnliche und intellektuelle Bedingtheit durchbrechen. Diese Bedingtheit ist für die Meisterung seines täglichen Lebens erforderlich, gleichzeitig aber hindert sie ihn am Gewährwerden der Wirklichkeit an sich. Gleichwohl ist unter bestimmten Umständen ein Durchbrechen möglich. Es ist ein plötzliches Ereignis, das mit einem Gefühl der Glückseligkeit einhergeht. In diesem Zusammenhang wird auch diskutiert, ob beim Gewährwerden transzendenter Wirklichkeit eine Schau des ens summum möglich ist.

Der Autor:

Andreas Steiner, geb. 1937 in Zürich, arbeitete früher als Arzt und Chirurg und war zwanzig Jahre Leiter verschiedener medizinischer Aufbau- und Ausbildungsprojekte in Afrika und Südamerika. Im Alter von 60 Jahren Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Zürich. Abschluss 2003 mit dem Lizentiat. Verschiedene Publikationen zur Medizin in Dritte-Welt-Ländern, zur Entwicklungshilfe und zur Ethik, sowie einen Roman.

Andreas Steiner

# Transzendente Wirklichkeit

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise Föhren  
Umschlaggestaltung: Weiß-Freiburg, Graphik & Buchgestaltung  
Umschlagmotiv: © Lana, [www.fotolia.de](http://www.fotolia.de)  
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe 2010  
[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48398-5

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	7
1. Was bedeuten Immanenz und Transzendenz? . . . . .	11
1.1. Immanenz . . . . .	12
1.2. Transzendenz . . . . .	20
2. Neurophysiologie und Geist . . . . .	39
3. Was heißt Wirklichkeit? . . . . .	47
4. Immanenz und Transzendenz für den Geist . . . . .	57
5. Die religiös verstandene ›transzendente Wirklichkeit‹	63
5.1. Was bedeutet ›religiös‹? . . . . .	63
5.2. Was ist ›Metaphysik‹? . . . . .	65
5.3. Die Wirklichkeit Gottes . . . . .	72
6. Ist ›transzendente Wirklichkeit‹ zugänglich? . . . . .	77
6.1. Das Gewährwerden numinoser Phänomene . . . . .	77
6.2. Das unmittelbare Gewährwerden ›transzendenter Wirklichkeit‹ . . . . .	83
6.2.1. Hemmnisse für das unmittelbare Gewährwerden . . . . .	84
6.2.2. Die Möglichkeit unmittelbaren Gewährwerdens . . . . .	91
6.2.3. Wollen wir der ›transzendenten Wirklichkeit‹ überhaupt gewahr werden? . . . . .	95

## Inhaltsverzeichnis

<b>7. Zeugnisse des Gewährwerdens transzendenter Wirklichkeit</b> . . . . .	101
7.1. Philosophische und theologische Zeugnisse aus Europa . . . . .	101
7.1.1. Antike philosophische Zeugnisse . . . . .	101
7.1.2. Philosophische und theologische Zeugnisse des Mittelalters . . . . .	106
7.1.3. Drei deutsche Mystiker . . . . .	110
7.1.4. Nikolaus von Kues . . . . .	124
7.1.5. Philosophische Zeugnisse der Neuzeit und Moderne . . . . .	128
7.2. Außereuropäische Zeugnisse . . . . .	141
7.2.1. Der philosophische Hintergrund des Taoismus . . . . .	141
7.2.2. Erleuchtung im Ch'an/Zen Buddhismus . . . . .	148
7.2.3. Sufismus . . . . .	157
<b>8. Die für uns transzendente Wirklichkeit</b> . . . . .	173
8.1. Es gibt eine transzendente Wirklichkeit . . . . .	173
8.2. Transzendente Wirklichkeit ist erfahrbar . . . . .	179
8.3. Gibt es ein ens summum in der transzendenten Wirklichkeit? . . . . .	185
8.4. Wirkungen des Gewährwerdens transzendenter Wirklichkeit . . . . .	191
<b>Zusammenfassung und Kommentar</b> . . . . .	195
<b>Bibliographie</b> . . . . .	205

## Vorwort

Seit langem hat es mich fasziniert, oft aber auch irritiert, wenn jemand über die sogenannte ›Transzendenz‹ – beziehungsweise über das ›Jenseits‹ – Behauptungen aufstellte, als handle es sich dabei um eine Parallelwelt, die den Menschen während ihres irdischen Lebens zwar verschlossen ist, in der sie aber, nach ihrem Tode, für immer sein werden. Diese und ähnliche Behauptungen gehören ins Gebiet der Metaphysik. Sie werden in der Philosophie ›transzendente Ideen‹ genannt und beruhen auf Fehlschlüssen der reinen theoretischen Vernunft, die sich in Gebiete hinauswagt, über die sich mit rationalen Argumenten nichts aussagen lässt. Solche Schlüsse sind synthetisch, ihnen liegen keine Erkenntnisse zu Grunde, die man auf sinnlich gemachte Erfahrungen abstützen könnte. Vor mehr als zwei Jahrhunderten hat Kant dies nachgewiesen und mit den Schlüssen, die im metaphysischen Bereich Dinge und Tatsachen zu postulieren versuchen, aufgeräumt.

Dennoch erlaube ich mir, auf die Frage nach der Möglichkeit einer ›transzendenten Wirklichkeit‹ zurückzukommen. Denn noch immer wird von vielen Menschen die Behauptung vorgebracht, es gebe eine solche Wirklichkeit. Sie ist integrierter Bestandteil des Kanons der meisten Religionen. Auch stehen uns zahlreiche Beschreibungen und Zeugnisse des Gewährwerdens dessen, was ›transzendente Wirklichkeit‹ sein könnte, zur Verfügung. Sie stammen aus allen Teilen der Welt und aus allen Weltreligionen. Bemerkenswert ist, dass in

diesen Zeugnissen – sofern sie seriös und wahrheitsgemäß verfasst sind – die eigentliche Essenz der Erfahrungen, die jemand gemacht hat, überall die gleiche ist, wenn man beim Lesen der Berichte von den Einflüssen der Kultur, aus der sie stammen, und von der Sprache, in der sie geschrieben sind, abstrahiert. Durch solche Gegebenheiten fühlte ich mich herausgefordert, und mein Verdacht verstärkte sich, dass an der immer wieder postulierten transzendenten Wirklichkeit gleichwohl etwas wahr sein könnte. Ich habe mich deshalb mit mehreren Zeugnissen aus verschiedenen Zeitepochen und Kulturen befasst. Als Folge dieses Studiums und auf Grund eigener Beobachtungen und Überlegungen habe ich das vorliegende Buch geschrieben.

Auch wenn es sich dabei um ein Thema aus einem Grenzgebiet der Philosophie handelt, das in die von Kant zertrümmerte Metaphysik hineinzureichen scheint, bemühe ich mich, streng rational vorzugehen und jede Phantasterei zu vermeiden. Meinen Argumentationen sollen klare Begründungen zu Grunde liegen. Falls das vom Stoff her nicht möglich ist, werde ich darauf hinweisen.

Ich werde mich zunächst mit den Begriffen der ›Immanenz‹ und der ›Transzendenz‹ auseinandersetzen und darstellen, was bei verschiedenen Autoren damit gemeint ist. Dann werde ich versuchen zu erklären, um was es eigentlich geht, wenn wir von ›Wirklichkeit‹ sprechen, was Wirklichkeit für uns bedeutet und was wir meinen, wenn wir von ›transzendenten Wirklichkeit‹ reden. Schließlich will ich untersuchen, ob es uns Menschen möglich sei, dieser gewahr zu werden. Wie bereits bemerkt, gibt es dafür zahlreiche Zeugnisse. Sie gehören in die Gebiete der Philosophie, der christlichen Religion, des Taoismus und des Buddhismus. Auch sollen Berichte, die von christlichen Mystikern und Sufi stammen, berücksichtigt werden.

Zur besseren Lesbarkeit dieses Buches werden allerdings



viele Aussagen der Philosophen und Mystiker nur angerissen und die Begriffe, die sie einführen, nicht immer akribisch genau erklärt. Sollten solche Begriffe nur einen schwer verständlichen Eindruck übermitteln, mögen sie als Anregung dienen, die Werke der betreffenden Denker selber zu lesen.

Ich möchte auch betonen, dass ich in keiner Weise auf Behauptungen eingehe, die ins Gebiet der Magie, der Parapsychologie und ähnlicher Praktiken gehören.

Zum Schluss des Buches werde ich versuchen die Frage zu beantworten, ob es eine für uns Menschen transzendente Wirklichkeit gebe und um was es sich dabei handle. Auch auf die Frage, unter welchen Umständen es möglich sei, dieser Wirklichkeit gewahr zu werden, werde ich versuchen, eine Antwort zu finden. Schließlich werde ich darlegen, welche Bedeutung die transzendente Wirklichkeit für unser Leben hat und ob es sich lohne, ihr nachzuforschen, oder ob es nicht besser sei, nicht an etwas zu rühren, das auf Dinge Bezug nimmt, die jenseits aller Herausforderungen liegen, denen wir uns täglich auf der ›diesseitigen Welt‹ stellen müssen.



# 1. Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

Es soll zunächst versucht werden darzustellen, wie Immanenz und Transzendenz als Begriffe zu verstehen sind und wie sie von unterschiedlichen Autoren verwendet werden. Es wird sich dabei zeigen, dass über den Sinngehalt der beiden Begriffe keine einheitliche Auffassung herrscht und dass mit ihnen nichts bezeichnet wird, über dessen Vorhandensein man sich einig wäre. In einem späteren Teil werde ich auf die Frage eingehen, ob das so genannte Transzendente nicht etwas sein könnte, das für uns Menschen Wirklichkeit bedeutet und ob sich hinter den verschiedenen Spekulationen, die wir darüber anstellen, nicht etwas Gemeinsames finden lässt, das für uns Menschen, sofern wir es im Geiste immanent werden lassen, von großer Bedeutung für unsere Lebensgestaltung sein kann? Bei diesem Vorgehen ist es unvermeidlich, dass auch Fragen auftauchen werden, die ins Gebiet der Religionswissenschaft hineinreichen.

Ganz allgemein wird als *Immanenz* das verstanden, was einer Sache oder einer Person innewohnt, ihr also zugehörig ist, mit *Transzendenz* dasjenige, was jenseits gewisser Grenzen angetroffen bzw. gedacht, erwartet oder erhofft werden kann. Wenn man diese beiden Begriffe als Worte erklärt, also sie vom Lateinischen ins Deutsche übersetzt, hat man noch nichts darüber ausgesagt, was ihre eigentliche Bedeutung ist und was man überhaupt meint, wenn man Immanenz als etwas ›Innerhalbseiendes‹ und Transzendenz als etwas ›Außerhalbseiendes‹

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

bezeichnet. ›Innen‹ und ›außen‹ wird als Bezug zu etwas, das als Rahmen oder Grenze vorhanden ist, verstanden. Bevor man von Immanenz und Transzendenz spricht, müssten also der Gegenstand und damit auch der Ort, auf den sich innen und außen beziehen, definiert werden. Da es sich hier nicht um einen physisch bestimmbaren Ort handelt, sondern um einen Ort, der als Metapher verstanden und nur gedanklich als etwas, das im Raum vorhanden wäre, postuliert wird, wird die Untersuchung, was mit Innerhalbseiendem und Außerhalbseiendem überhaupt gemeint sein kann, noch einmal erschwert.

### 1.1. Immanenz

Im klassischen Latein, also auch im einschlägigen Wörterbuch, gibt es weder ein Wort ›*im-maneo*‹ (*mānēō* heißt bleiben, vorhanden sein, verharren) noch ›*im-mano*‹ (*mānō* heißt fließen, entstehen, sich verbreiten). Erst in der Scholastik taucht der Begriff ›*Immanenz*‹ auf. Zum ersten Mal wird er von Thomas von Aquin und dann von Wilhelm von Ockham und von Duns Scotus verwendet. Er wird – als Gegensatz zu ›*transeunt*‹ – verstanden als etwas, das begrenzt Seiendes nicht überschreitet.

Erst in der Neuzeit kommt ›*Immanenz*‹ als Gegensatz zum Begriff der ›*Transzendenz*‹ vor. Immanenz soll vorerst hier jedoch nicht als dieser Gegensatz erklärt, sondern für sich selbst als Begriff definiert und auf ihre Anwendungsmöglichkeiten hin geprüft werden.

*Spinoza* braucht ›*immanens*‹ als Gegensatz zu ›*transiens*‹. So heißt es in seiner Schrift über die Ethik, Gott sei die Ursache der Dinge, die in ihm seien, und es könne abgesehen von Gott keine Substanz geben, da außerhalb Gottes kein Ding in sich selbst sei. Der Lehrsatz schließt mit folgendem Satz:

»Gott ist die allen Dingen innewohnende [= immanente] Ursache, und in der Tat nicht die vorübergehende.«<sup>1</sup>

Kant unterscheidet in der *Kritik der reinen Vernunft* den transzendentalen Schein vom empirischen Schein und gebraucht dabei *immanent* als gegensätzlich zu transzendent: Der transzendente<sup>2</sup> Schein ist ein Schein, der uns »über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes hält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen.«<sup>3</sup> An einer anderen Stelle spricht Kant von den transzendentalen Ideen, die als regulative Prinzipien für das Handeln eine gute, *immanente* Funktion haben können, sofern sie nicht als Begriffe für wirkliche Dinge genommen werden. »Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch kann, entweder in Ansehung der gesamten möglichen Erfahrung überfliegend (transzendent), oder einheimisch (immanent) sein, [...] alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel an Urteilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben.«<sup>4</sup> Die Ideen verlieren also ihre immanente, m. a. W. »gute« Bedeutung, wenn sie in Ansehung von etwas gebraucht werden, das als wirklich postuliert wird, obgleich es nicht mit Erfahrung einhergeht, sondern – indem es über transzendentes Vernünfteln behauptet wird – diese übersteigt.

In Anlehnung an Kant bezeichnet *Schelling* jene Begriffe als *immanent*, die aus der Vernunft hervorgehen, die aber noch nicht in das Sein übergegangen sind, sondern bloße Begriffe bleiben, ohne sich auf etwas Seiendes zu beziehen. Der mittels der Vernunft erarbeitete Begriff »Gott« gibt noch keinen Hinweis auf die Existenz Gottes. Eine Vorstellung von Gott ist zwar immanent, seine Existenz als transzendentes Wesen ist damit aber noch nicht bewiesen. Schelling nennt

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

den Weg, der vom immanenten Begriff ausgeht und zum transzendenten Sein fortschreitet, den Weg der negativen Philosophie. Sie ist das dem Sein vorangehende Denken. Im Gegensatz dazu geht die positive Philosophie vom – *a priori* zu unserem Denken bestehenden – absoluten und notwendigen Sein aus, dem wir erst nachträglich gedanklich einen Begriff zuweisen, welcher uns *a posteriori* immanent wird: »Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden ausgehe, [...] wenn man dieses Sein das transzendente nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, so habe ich das Transzendente überschritten und bin so wieder immanent geworden.«<sup>5</sup> Wenn wir also dem absoluten Sein, das an und für sich und ohne unser Zutun besteht, den Begriff ›Gott‹ zulegen und damit jenes mit einem Begriff versehen, der unserem Vorstellungsvermögen adäquat ist, ändert sich an dem, was wir als absolutes Sein bezeichnen, nichts, außer dass es unter dem Begriff ›Gott‹ unserer Vernunft immanent geworden ist.

Was also den Begriff ›Immanenz‹ betrifft, bezieht ihn Schelling einerseits auf jene Begriffe, die *a priori* aus der Vernunft hervorgehen und andererseits auf das *a posteriori* zum Inhalt der Vernunft gemachte Transzendente.<sup>6</sup>

*Edmund Husserl* nennt das bildliche Vorstellen eines Objekts, also das Bild, das bei der transzendental-phänomenologischen Reduktion von einem Objekt im Bewusstsein entsteht, den intentionalen oder *immanenten* Gegenstand. Die transzendental-phänomenologische Reduktion ist eine synthetische Leistung des Bewusstseins. Durch sie wird der Gegenstand auf das Eigenheitliche des Egos eingeschränkt, d. h. er wird auf das reduziert, wie er dem ›*ego cogito*‹, dem Subjekt, als reines Phänomen erscheint. Husserl nennt das, was die Reduktion dem jeweiligen Ego schafft, also die Reduktion der ›äußeren‹ Gegenstände auf die dem Bewusstsein immanenten Gegenstände, »eine Welt immanenter Transzendenzen«.<sup>7</sup> Als transzendent bezeichnet er das, was vom Bewusstsein nach au-

ßen projiziert wird. Denn nur das, was als Phänomen dem Bewusstsein immanent ist, ist das für das Bewusstsein ›Wirkliche‹. Den Unterschied, den wir gewohnheitsmäßig zwischen dem zum Phänomen im Bewusstsein reduzierten Bild eines Gegenstands und dem, was wir als den als ›wirklich‹ bezeichneten, außerhalb von uns befindlichen Gegenstand annehmen, weist Husserl zurück. »Es ist ein schwerer Irrtum, wenn man überhaupt einen reellen Unterschied zwischen den ›bloß immanenten‹ oder ›intentionalen‹ Gegenständen auf der einen und ihnen eventuell entsprechenden ›wirklichen‹ und ›transzendenten‹ Gegenständen auf der anderen Seite macht; mag man diesen Unterschied dann interpretieren als einen solchen zwischen einem im Bewusstsein reell vorhandenen Zeichen oder Bild und der bezeichneten oder abgebildeten Sache; oder mag man dem ›immanenten‹ Gegenstand in beliebig anderer Weise irgendein reelles Bewusstseinsdatum, oder gar einen Inhalt im Sinne des bedeutungsgebenden Moments, unterscheiden.« Der intentionale, also im Bewusstsein immanente Gegenstand ist für das phänomenologisch ausgerichtete Denken derselbe wie der äußere Gegenstand. »Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht Gegenstand dieser Vorstellung, wenn er nicht ihr intentionaler [oder immanenter] Gegenstand wäre.«<sup>8</sup>

Für Husserl ist Immanenz also die Gesamtheit dessen, was nach der transzendental-phänomenologischen Reduktion für das Bewusstsein des Egos als Phänomen vorhanden ist.

Max Scheler spricht von einer »*Immanentia Mundi in Deo*«, die er anstelle der »*Immanentia Dei in Mundo*«, eines vom Pantheismus behaupteten Irrtums, postuliert, so »dass die ontische Allgegenwart Gottes in allem Seienden – die auch uns etwas ganz anderes als bloße *Allwissenheit und Allmacht* Gottes von diesem Seienden, ja sogar *Bedingung* auch der *Allwissenheit und Allmacht* ist – zu einer irgendwie sinnlich anschaulichen Einwohnung Gottes im endlich Seienden verkehrt

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

wird.«<sup>9</sup> Der Ausdruck ›Immanenz‹ wird hier in einem religiösen Sinn für den Bezug zwischen Gott und Welt verwendet.

Im Gegensatz zum Begriff ›Transzendenz‹ kommt bei Heidegger der Begriff der ›Immanenz‹ sehr selten vor. In der Schrift *Vom Wesen des Grundes* spricht er vom Inbleiben und setzt ›Immanenz‹ dahinter in Klammer. Er versteht darunter das Nicht-Übersteigen des Seienden, dazu gehört auch das Seiende, das der Übersteigende selbst ist. Immanenz heißt ein Sich-Zurückhalten vom Subjektsein.<sup>10</sup>

Jean-Paul Sartre schließt an Husserl an, wenn er die uns begegnenden Dinge als ›*êtres transcendants*‹ bezeichnet. Das, was im Innern des Menschen als Wissen von etwas, das sich außerhalb befindet, vorhanden ist, nennt er ›*conscience*‹ und sagt: »Das Wissen ist Wissen von etwas«, also meistens Wissen von einem Gegenstand außerhalb von uns. Etwas weiter im Text betont er: »Es gibt kein Sein für das Wissen außerhalb der strikten Verpflichtung, erhellende Intuition von etwas zu sein, das heißt von einem transzendenten Sein.« Wie bei Husserl wird Immanenz von Sartre als dasjenige, was sich in unserem Bewusstsein befindet, was also der Inhalt unserer ›*conscience*‹ ist, aufgefasst. Das Objekt ist im Wissen des jeweiligen Subjekts festgehalten und hat dort (für das jeweilige Subjekt) seine ganze Realität: »Das Objekt verlässt das Subjekt nie, ebenso wenig das Transzendente die Immanenz [...], die Immanenz kann sich nur über das Erfassen eines Transzendenten definieren.«<sup>11</sup>

Der französische Philosoph Gilles Deleuze hingegen verleiht der Immanenz (›*immanence*‹) eine eigenständige Bedeutung. Er spricht von der Immanenzebene (›*plan d'immanence*‹), der gegenüber es nichts gibt, zu dem sie immanent wäre. Er versteht Immanenz, als »ein Leben (›*sune vie*‹)«, jedoch nicht als ein individuelles Leben, sondern als etwas Absolutes, in dem sich die Unendlichkeit der Zeit darstellt, in der jedes Geschehen noch möglich, das heißt irgendwann in der Zukunft



noch realisierbar ist. Die Immanenzebene steht über gut und böse, weil es in ihr weder Subjekt noch Objekt gibt. Sie ist unpersönliches, neutrales Leben, das zwar voller Bewegung und Veränderung ist, doch diese nur als etwas Virtuelles enthält, virtuell verstanden als das, was sich irgendwann einmal aktualisieren kann. »Die absolute Immanenz ruht in sich selbst, sie ist nicht in irgendetwas, für irgendetwas, sie hängt von keinem Objekt ab und gehört zu keinem Subjekt.«<sup>12</sup> Immanenz ist nach Deleuze Inbegriff für die Philosophie.

Auch das Transzendente ist Teil der Immanenz: »Das transzendente Feld definiert sich als eine reine Immanenzebene, weil es jeder Transzendenz des Subjekts wie des Objekts entkommt.«<sup>13</sup> Unmittelbar an diesen Satz zitiert Deleuze Spinoza, bei dem Immanenz zwar nicht der Substanz zukommt, sondern die Substanz und deren Attribute sich in der Immanenz befinden. Über die Immanenzebene werde, sagt Deleuze, spinozistisches Gedankengut wieder in die Philosophie eingeführt. Die Immanenzebene, wie sie Deleuze postuliert, ist also etwas, das die Substanz Spinozas und damit dessen Gott enthält. Bei Spinoza ist Gott die einzige Substanz. Die Immanenzebene befindet sich gewissermaßen jenseits dessen, was bei Spinoza Gott bedeutet.

Die Immanenzebene von Deleuze ist undifferenziertes Sein, dem aber jede Möglichkeit des Werdens inhärent ist. Sie ist gleichzeitig auch Transzendentebene, aber transzendental verstanden als etwas, das unabhängig vom menschlichen Bewusstsein ist. Bewusstsein schafft sich, wie Deleuze in Bezug auf Husserl zitiert, fortwährend seine transzendenten Objekte. Diese Objekte haben jedoch mit der Immanenzebene nichts zu tun, denn sie sind außerhalb derselben. Deleuzes Immanenzebene ist ohne Bewusstsein. Ein Mensch kann sich in ihr nur aufhalten, wenn sein Bewusstsein fast aufgehoben ist. Deleuze erwähnt in diesem Zusammenhang eine Episode aus Charles Dickens' Roman *Our Mutual Friend*, bei der ein Vagabund im

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

Koma liegt und zwischen Leben und Tod schwebt. In einem solchen Zustand, in dem der Mensch von seinem Bewusstsein befreit sei, betont Deleuze, erfahre er die Ebene reiner Immanenz.

Eine andere Auffassung von Immanenz (und ebenso von Transzendenz) legt uns der zeitgenössische französische Philosoph *Michel Henry* dar: »Transzendenz bedeutet die Immanenz des LEBENS in jedem Lebenden.«<sup>14</sup> Als ›LEBEN‹ ist hier jener Seinszustand gemeint, der in der Absolutheit und Grenzenlosigkeit Gottes (»la Vie absolue et infinie de Dieu«) ruht und der sich über das WORT im Leibkörper des Menschen inkarniert. WORT bezieht sich auf den *Logos* im Prolog des Johannesevangeliums, wo es heißt: »Und das Wort ist Fleisch geworden.«<sup>15</sup> Es ist das WORT, das sich auf Christus bezieht, über den sich das LEBEN in einem menschlichen Körper inkarniert hat.<sup>16</sup> Eine solche Inkarnation findet jedoch nicht nur in Jesus, sondern in jedem Menschen statt: »Was die Inkarnation des WORTES auf den Menschen bezogen meint, ist hiermit das transzendente Hervorbringen jedes Selbst, das als Leibkörper im Wort lebendig ist, es ist die transzendente Wahrheit des Menschen.«<sup>17</sup> Diese ist jedem Menschen durch Selbst-Offenbarung (›Auto-révélation‹) immanent. Bei der Geburt wird sie dem Leibkörper, in dem das WORT Fleisch geworden ist, mitgegeben. »Kein LEBEN ohne einen Leibkörper, aber kein Leibkörper ohne LEBEN.«<sup>18</sup> Da die transzendente Wahrheit dem Menschen immanent ist, gibt sie ihm alles, was ihn zum Menschen macht und was sich in der Phänomenologie des Leibkörpers ausweist: »Die Freiheit, die Autonomie, die Beweglichkeit, das Sein, die Kraft, die Selbstheit, die Einzigartigkeit, der Leibkörper: nicht die Äußerlichkeit ist es, die diese verleiht, es ist die Immanenz des [absoluten] Lebens an sich.«<sup>19</sup>

Die Immanenz des Transzendenten drückt sich auch in der Sinnlichkeit aus, sie beeinflusst Anziehung und Berührung zwischen den Menschen. Dazu gehört auch die Erotik: »Man

muss sich bewusst sein, dass die erotische Beziehung eine dynamische und leidenschaftliche Beziehung ist, die auf der Ebene absoluter Immanenz Erfüllung findet, dass sie ihren Platz im Leben hat.«<sup>20</sup> Als Folge der Inkarnation des WORTES, die im Prolog des Johannesevangeliums offenbart wird, hat also Immanenz bei Michel Henry eine metaphysische Bedeutung. Diese Lehre wurde von den Kirchenvätern – Henry zitiert vor allem Augustinus und Irenaeus von Lyon – weiterentwickelt. Das Absolute, Unsichtbare, Göttliche ist in uns allen Immanenz geworden. Wenn man dieses Denken in eine philosophische Übersicht einordnen will, kann man es als eine Art von Emanationslehre bezeichnen, wie sie beispielsweise auch im Neuplatonismus postuliert und anschließend von vielen Kirchenvätern im christlichen Sinn umgedeutet wurde. Inwieweit jedoch Göttliches in uns wirklich immanent sein und wirken kann, soll später erörtert werden.<sup>21</sup>

Wie wir gesehen haben, sind in der Philosophie die Definition und damit das Verständnis der Immanenz sehr unterschiedlich. Der Begriff taucht im Mittelalter auf und bezeichnet zunächst das dem Seienden Innenwohnende, als Gegensatz zur Transzendenz. Bei Kant und bei Schelling wird an dieser Vorstellung, wenn auch anders als in der Scholastik, festgehalten. Bei Husserl und später bei Sartre wird das als Immanenz definiert, was sich der Mensch von einer Sache, die sich außerhalb von ihm befindet, im Bewusstsein angeeignet hat, während alles, was sich als Ding außerhalb des Bewusstsein befindet, als transzendent bezeichnet wird. Deleuze kreiert eine von allen vorgängigen Bedeutungen unterschiedliche Konzeption der Immanenz. Schließlich findet sich bei Michel Henry eine Art Emanationslehre durch Inkarnation des göttlichen Wortes im menschlichen Leibkörper.

Im weiteren Verlaufe der vorliegenden Arbeit soll an folgender Bedeutung der Immanenz festgehalten werden: Sie ist

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

das, was sich in uns Menschen befindet, sowohl was physisch uns angehört, aber auch was wir in unser Bewusstsein integriert haben, sei dies etwas, das dort über die transzendentalphänomenologische Reduktion im Sinne Husserls Einlass gefunden hat, sei es etwas, das – was allerdings zu beweisen wäre – in einem kreativen Akt des Bewusstseins hervorgebracht oder was uns mit unserem Fleisch seit der Geburt in einer Art von Selbstoffenbarung zugekommen ist.

### 1.2. Transzendenz

Transzendenz ist ein Begriff, der bereits in der Antike vorkommt. Das Verb ›*trānscēndēre*‹ findet sich im klassischen Latein und wird mit ›hinübersteigen‹ und ›überschreiten‹ übersetzt, wobei dieses Überschreiten zuerst nur auf Örtliches (beispielsweise *fossam, muros, Alpes*) bezogen wird. Bei Augustinus jedoch findet sich im 9. Buch seiner *Bekenntnisse* eine Stelle, wo das Wort ›*transcendere*‹ ein nicht mehr nur auf den Raum bezogenes Überschreiten bedeutet, sondern als Metapher einen geistigen Prozess des Übersteigens beschreibt. Augustinus schildert, wie er und seine Mutter Monika in Ostia am Fenster stehend und auf einen Garten hinausblickend über Gott und die Heiligen reden und beide plötzlich in religiöse Verzückung geraten und dabei das Schauen einer höheren, göttlichen Welt erleben: »Und innerlich stiegen wir denkend und beredend und Deine Werke bewundernd noch mehr aufwärts und gelangten in unsere Geisteswelt und *überstiegen* diese, um das Gefilde unerschöpflicher Fülle zu erreichen.«<sup>22</sup>

Augustinus nimmt hier an einem geistigen Geschehen teil, das sich in analoger Weise bei Plotin findet, zu dessen Schriften Augustinus über die Übersetzung des *Marius Victorinus* Zugang hatte. Plotin schildert an einer Stelle, wie auch er »zum Uranfang des eigenen Selbst aufgestiegen«<sup>23</sup> ist. Das

hier gebrauchte griechische Verb ›*anabaino*‹ (›*ἀναβαίνω*‹) heißt übersetzt: *hinaufsteigen*, *besteigen*, *hinaufführen* und wird ursprünglich ebenfalls für örtliche Veränderungen benutzt. Plotin verwendet es als Metapher für ein Geschehen, das sich im Geist abspielt. Für ihn ist die Welt in Seinsstufen gegliedert, von denen die jeweils höhere die unter ihr gelegene kontrolliert, beeinflusst und ihr Beweglichkeit vermittelt. Zuoberst ist das Eine (›*Hen*‹), gefolgt vom Geist (›*Nous*‹), gefolgt von der Seele (›*Psyche*‹). Zuunterst befindet sich die inerte Materie (›*Hyle*‹), die keine Möglichkeit hat, sich selbst zu bewegen. Als Philosoph bemüht sich Plotin, durch innere Schau (›*Thea*‹) bis zur Erkenntnis der höchsten Stufe aufzusteigen (zu transzendieren).

Noch strenger hierarchisch als Plotin hat der im 5. Jahrhundert n. Chr. lebende neuplatonische Philosoph *Proklos*, einer der letzten Vorsteher der Akademie von Athen, das für den Menschen transzendente Weltgefüge strukturiert. Proklos braucht für ›transzendent‹ das Wort ›überseiend‹ (›*hyperousios*‹), was bei ihm so viel bedeutet wie ›im Sein über ein anderes hinaus reichend‹. An einer Stelle heißt es: »Das erste Prinzip hat Einheit nur, wenn es [für anderes] transzendent ist.«<sup>24</sup> Das ist so zu verstehen, dass die jeweils höhere Stufe für alle niedrigeren Stufen transzendent ist, also in der Hierarchie über diese hinausragt.

Die hierarchisch geordnete Struktur des Seins geht auf *Platon* zurück, für den zuoberst ›das Gute‹ (›*ton agathón*‹) sich befindet, das Platon auch ›das Eine‹ oder ›das Schöne‹ nennt. Das Gute ist für Platon eine Idee, und er gibt dieser Idee und Ideen im Allgemeinen<sup>25</sup> mehr Wirklichkeit als dem, was wir auf Erden mit unseren Sinnen wahrnehmen. Entsprechend dem Weltgefüge ist bei Platon auch das menschliche Erkenntnisvermögen gestaffelt. Es wird mit Zahlen verglichen, auf der untersten Stufe befindet sich das Gefühl (Zahl 4), dann das Meinen (3), gefolgt vom Verstehen (2) und zuoberst die Ein-

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

sicht (Zahl 1: es ist das, was das Eine einsehen kann).<sup>26</sup> Im Höhlengleichnis<sup>27</sup>, wo die Menschen als Gefangene ihrer Sinnlichkeit, mit der sie die Welt wahrnehmen, angekettet sind, nennt Platon die Dinge, die diese Menschen an der Höhlenwand, die vor ihnen liegt, erkennen können, ›Schatten des Wirklichen‹. Es sind jene Dinge, mit denen wir täglich zu tun haben. Will jemand die Idee des Guten erblicken, muss er seine Ketten sprengen, die Höhle verlassen, hinaufsteigen und in das Licht der Sonne schauen, die im Höhlengleichnis metaphorisch die Idee des Guten darstellt. Ihr Anblick schmerzt jeden, der seinen Blick auf sie richtet, in den Augen, weil »unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist.«<sup>28</sup>

Der Aufstieg aus dem irdischen Dasein und der Überstieg und das Gewahrwerden der Idee des Guten ist Leitgedanke in der Philosophie Platons. Das Gute ist das wahre und das höchste von allen Dingen. Es befindet sich in einem Bereich, der uns übersteigt, der sich jenseits der alltäglichen Welt befindend. Das Gute ist das, was »über das Sein an Würde und Kraft hinausragt (*hyperechon*)«. <sup>29</sup> Auf lateinisch übersetzt ist es das ›Transzendente‹, ein Begriff, der später, wie wir gesehen haben, in den Bekenntnissen des Augustinus – zunächst in seiner Form als Verbum – für das Überschreiten der eigenen Geisteswelt und das Erreichen des Göttlichen verwendet wird.

*Aristoteles* redet von einem »ewigen, unbewegten Wesen« als Ursache aller Veränderung und Bewegung, und an einer anderen Stelle bezeichnet er Gott als »das ewige, beste Lebewesen«. <sup>30</sup> Doch es gibt bei *Aristoteles* keine hierarchisch angelegte Struktur des Weltgefüges wie bei Platon und es gibt bei ihm auch kein Jenseitsliegendes, also keine Transzendenz. Für *Aristoteles* ist die glückbringendste Beschäftigung, der ein Mensch nachgehen soll, das Philosophieren, also das Tätigsein

mit der Vernunft (*›Nous‹*). Vernunft ist das Beste, was der Mensch besitzt. Deshalb ist die Erkenntnis der Tätigkeit der Vernunft, also das Erkennen der Erkenntnis (*›Noésis Noéseos‹*)<sup>31</sup> oder das Denken über das Denken das Beste, mit dem sich ein Mensch beschäftigen kann.

Die von Platon postulierten und vom Neuplatonismus weiterentwickelten Ideen transzendenter Entitäten fanden Eingang ins spätantike und frühmittelalterliche Christentum. Zuerst war es Augustinus, der Teile der neuplatonischen Philosophie assimilierte, später waren es (Pseudo-)Dionysios Areopagita, Boethius, Johannes Scotus Eriugena und schließlich die Scholastik, die sich intensiv mit der neuplatonischen Philosophie befassten.

*›Transcendentalia‹* wurden im Mittelalter Prädikate genannt, die *›über‹* den zehn Kategorien<sup>32</sup> liegen, die Aristoteles aufgestellt hatte. Was später *›Transcendentalia‹* genannt wird, sind bei Aristoteles Begriffe, die sich auf nichts anderes zurückführen lassen. Sie stehen für sich selbst, sind also axiomatisch. Es handelt sich um folgende vier Begriffe: das Seiende, das Eine, das Wahre, das Gute. Sie sind, wie Aristoteles ausführt, gleichbedeutend, also untereinander austauschbar: »Das Eine ist nicht etwas Verschiedenes außer dem Seienden.«<sup>33</sup> Das Gleiche gilt für das Wahre: »Daher ist auch dasjenige am wahrsten, welches für das Spätere die Ursache der Wahrheit ist. Darum müssen die Prinzipien des ewig Seienden am wahrsten sein. [...] Wie sich daher jedes zum Sein verhält, so auch zur Wahrheit.«<sup>34</sup> Das Gleiche gilt für das Gute.<sup>35</sup> Die vier Begriffe lassen sich vor allem für die Kategorien der Wesenheit, der Qualität und der Relation verwenden. Sie sind nicht auf einen Gegenstand festgelegt, sondern können über mehrere Dinge ausgesagt werden.

Die vier axiomatischen Begriffe des Aristoteles wurden im Mittelalter übernommen und *›Transcendentalia‹* genannt, weil sie sich auf etwas beziehen, das als jenseits aller katego-

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

rialen Bezeichnungen sich Befindendes gedacht wurde. Sie werden also nicht mehr als nur übergeordnete Begriffe angewendet, wie es Aristoteles getan hat, der mit ihnen das Verstehen des Seienden erhellen wollte. Aristoteles hat mit diesen Begriffen nichts postuliert, was für sich, als abgesonderte Wesenheit jenseits der Welt, in der wir leben, existieren würde. Erst im Mittelalter wurden die primordialen Begriffe auf eine solche Wesenheit, nämlich auf Gott, übertragen. Teilweise geht dieser Prozess auf den persischen Philosophen *Ibn Sînâ* (*Avicenna*) zurück. Er spricht in seiner Metaphysik vom ›Notwendigseienden‹, bei dem Existenz und Essenz zusammenfallen und nicht mehr hinterfragt werden können. Ibn Sînâ setzt den Begriff des Notwendigseienden mit Gott gleich.<sup>36</sup>

Der im 13. Jahrhundert wirkende Franziskanertheologe *Bonaventura* übernahm das Gedankengut der Platoniker, vor allem auch aus den Schriften des (Pseudo-)Dionysius Areopagita<sup>37</sup>. Bonaventura und *Philippus Cancellarius*, ebenfalls ein Theologe des frühen 13. Jahrhunderts, haben den lateinischen Terminus ›*Transcendentalia*‹ für jene primordialen Begriffe, die auf nichts Weiteres zurückgeführt werden können, also für *esse*, *unum*, *bonum* und *verum*, in die Scholastik eingeführt. Sie wurden dort auf Gott angewendet.

In seinem Werk *De Veritate* untersucht *Thomas von Aquin*, in welcher Weise das Prädikat ›*verum*‹ über Seiendes etwas aussagt. Er kommt zu folgendem Schluss: »Es wird eine allgemeine, jedwedem Seienden folgende Seinsweise ausgedrückt.«<sup>38</sup> Es wird dabei dem Seienden nichts Wesentliches, also kein von ihm verschiedenes Merkmal und nichts, das über es hinausführt, zugefügt. Es wird vielmehr eine gewisse Art des Seins, also ein ›*modus essendi*‹, ausgedrückt, der jedem Sein zukommt und bei jedem Seienden immer schon mitgedacht ist. Thomas erklärt das folgendermaßen: »Der Ausdruck ›wahres Seiendes‹ ist keine Tautologie [*nugatio*], und zwar deswegen nicht, weil durch das Wort ›Wahres‹ etwas aus-



gedrückt wird, das durch ›Seiendes‹ nicht ausgedrückt wird, nicht aber deswegen, weil Wahres und Seiendes der Wirklichkeit nach verschieden wären.«<sup>39</sup> Indem er sich auf Aristoteles bezieht, sagt er an einer anderen Stelle<sup>40</sup>, Wahrheit sei Angleichung zwischen einem Ding (›res‹) und dem Verstand, wobei diese Angleichung nur im Verstand (›non potest esse nisi in intellectu‹) und nicht im Ding erfolgen könne. Würde es keinen menschlichen Verstand geben, müsste man das Seiende – vom göttlichen Verstand (›intellectus divinus‹) aus gesehen – dennoch als wahr bezeichnen.

Dem Begriff ›verum‹ in analoger Weise gilt das auch für ›unum‹ und für ›bonum‹. Diese Begriffe sind keine eigentlichen Prädikate und sie sind auch keine Kategorien. Sie übersteigen, d. h. sie transzendieren die Kategorien und werden darum ›Transcendentalia‹ (›die Übersteigenden‹) genannt. Anders als bei Aristoteles haben sie in der Scholastik noch eine weitere Bedeutung. Das *Sein* (›ens‹) wird nicht nur bei allem, was gedacht wird, mitgedacht, in der Scholastik ist dem Denker über das Sein auch immer das Denken über Gott zugeordnet. Gott und Sein gehören zusammen und damit wird ›unum, bonum et verum‹ jederzeit auch von Gott ausgesagt.

In seinem im Jahre 1440 n. Chr. erschienen Buch *De docta ignorantia* braucht Nikolaus von Kues den Ausdruck ›termini transcendentales‹, transzendente Begriffe, wenn er über ›das Größte‹ oder über ›das Kleinste‹ spricht. Beides sind Begriffe für das Absolute, über das hinaus es weder etwas Größeres und auch nichts Kleineres gibt<sup>41</sup>. Deshalb fallen beide Begriffe zusammen, doch diese drücken für uns nichts Greifbares aus. Die Begriffe sind auch nicht eigentlich benennbar (›nominabile‹), denn mit der Bezeichnung ›das Größte‹ oder ›das Kleinste‹ wird nichts ausgedrückt, das in unsere Begriffswelt passt, geschweige denn etwas, das wir uns vorstellen können. Was hinter dem Begriff steht, ist für den menschlichen Intellekt nicht denkbar (›non intelligibile‹).

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

»Es lässt sich nichts benennen, wo sich nicht ein Mehr oder Weniger ansetzen lässt. Die Benennungen sind ja doch durch eine Verstandesbewegung den Gegenständen zuerteilt, die im Sinne einer gewissen Proportion ein Mehr oder Weniger zulassen.«<sup>42</sup> Ein Mehr oder Weniger können wir weder dem Größten noch dem Kleinsten zudenken, denn dann wäre es nicht mehr das Größte beziehungsweise das Kleinste und damit auch nicht mehr das Absolute. Das Größte und Kleinste kann deshalb nichts anderes als Einheit (*unitas*) sein, weil Einheit kein Mehr oder Weniger aufnimmt und auch nicht vervielfältigt werden kann.

Mit dem Absoluten ist Gott gemeint. »Die absolute Einheit, der gegenüber es keinen Gegensatz gibt, ist also die absolute Größe selbst, welche der gebenedeite Gott ist. Als größte ist diese Einheit nicht vermehrbar, ist sie doch alles, was sein kann.«<sup>43</sup> Gott als Einheit, ist für unser Denkvermögen das Transzendente, das Absolute, an das unser Geist in keiner Weise heranreicht. Über ihn können wir uns deshalb nur mit negativen Begriffen äußern.

Bei *Kant* tritt der Begriff der Transzendenz dort auf, wo er die Tätigkeit der reinen Vernunft untersucht, wo also die Vernunft nicht nur als ein ordnendes Prinzip für die Verstandestätigkeit amtiert, sondern aus sich heraus Urteile und Schlüsse fällt, die rein synthetisch sind und mit dem Verstand in keiner Beziehung stehen, sich also auf keine Bedingungen, die auf Erfahrung zurückgehen, beziehen. »Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transzendent sein, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können.«<sup>44</sup> Transzendente Grundsätze sind also sowohl in ihrem Entstehen von der Erfahrung unabhängig, als auch auf die Welt der Erfahrung nicht unmittelbar anwendbar. Für die praktische Vernunft hingegen sind sie unabdingbar. Sie haben ihren Ursprung in der reinen

Vernunft, und in ihr gründen die Maximen für unser Handeln.<sup>45</sup>

Anders als ›transzendent‹ wird der Begriff ›transzendental‹ von Kant verwendet. Transzendental hat mit der menschlichen Erkenntnis zu tun: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt.«<sup>46</sup> Zu der transzendentalen Erkenntnis gehört die Disposition des Verstandes, das durch die sinnliche Anschauung Aufgenommene über eine Synthesis mittels der *a priori* vorhandenen Kategorien des Verstandes zur Apprehension zu bringen und damit als Erfahrung aufnehmen zu können.

Transzendental sind einerseits Anschauungen, die *a priori* schon vorhanden und damit nicht empirischen Ursprungs sind, nämlich der Raum und die Zeit, und andererseits die *a priori* bestehenden Verstandeskategorien der Quantität, der Qualität, der Relation und des Modus, ohne die Erfahrungen nicht möglich sind. Transzendent hingegen wird etwas genannt, das in keiner Beziehung zur Erfahrung steht. Dazu gehört, was mittels synthetischer Tätigkeit der reinen Vernunft hervorgebracht wird. Das sind die Vernunftideen. Kant nennt drei Ideen: die Freiheit des menschlichen Willens, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes.

›Transzendental‹ im Sinne Kants muss deshalb von ›transzendent‹ unterschieden werden.

Hegel bemerkt zur Tätigkeit der reinen Vernunft bei Kant: »Wenn die Vernunft für sich sein will, an ihr selbst und aus ihr selbst Wahrheit schöpfen will, so wird sie transzendent, sie überfliegt die Erfahrung, weil sie des anderen Bestandstückes [der Anschauung] entbehrt, und erzeugt dann bloße Hirngespinnste.«<sup>47</sup> Mit diesem Ausdruck wischt Hegel die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, etwas Wahres über Trans-

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

zendentem aussagen zu können, unwiderruflich unter den Tisch.

Eine andere Auffassung vertritt *Schelling* mit seiner ›positiven Philosophie‹. »Die positive Philosophie geht so wenig von dem bloß im Denken Seienden als von einem in der Erfahrung Vorkommenden aus.«<sup>48</sup> Sie kommt vielmehr aus dem Transzendenten hervor, das sowohl dem Denken als auch der Erfahrung vorausgeht und von Schelling das ›absolute Prius‹ genannt wird. Es ist nicht ein Prius zum Sein, sondern ein Prius zum Begriff. Das ›absolute Prius‹ ist Potenz, also Möglichkeit des Werdens, das aber durch keine Notwendigkeit genötigt ist, ins Sein überzugehen. Es hat die Bedeutung des Überseienden. Die positive Philosophie, die das Überseiende ins Begriffliche bringt, schreitet im freien Denken voran. Während sie denkend fortschreitet und dabei nicht von der Erfahrung aus-, sondern auf sie zugeht, entsteht der Beweis dessen, was über die positive Philosophie hervorgebracht wird. Der Vorgang ist analog demjenigen, der sich bei aller Wirklichkeit ereignet, die sich auf das Zukünftige zu bewegt. Schelling schreibt dazu: »Es eröffnet sich für die positive Philosophie eine Zukunft, die auch nichts sein wird als ein fortgehender Beweis.«<sup>49</sup> Er betont, dass, während die negative Philosophie ein abgeschlossenes System, also eine feste Behauptung sei, es sich mit der positiven Philosophie gerade umgekehrt verhalte. Die negative Philosophie sucht den Gegenstand, für den sie bereits einen Begriff hat, und will ihn innerhalb ihres Systems zur Erkenntnis bringen. Sie geht vom ›was es ist‹ zum ›dass es ist‹ fort. Die positive Philosophie beschreitet den umgekehrten Weg. Für sie ist Erfahrung beweisend, für die negative Philosophie ist sie lediglich bestätigend, der höchste Gegenstand bleibt von ihr unerkannt.

Die positive Philosophie geht vom ›absoluten Prius‹ aus, das als das ›Überseiende‹ oder auch als das ›notwendig Existierende‹ angesehen wird. Bezogen auf den aus ihr hervorgehen-

den Gegenstand ist die positive Philosophie ›*Wissenschaft a priori*‹. Hinsichtlich der Begriffsbildung hingegen ist sie ›*Wissenschaft a posteriori*‹. Der Begriff erhält erst dann seine Gültigkeit, wenn das, was er bezeichnet, auch hervorgebracht ist. Voranschreitend erscheint über die positive Philosophie aus dem Transzendenten heraus die Wirklichkeit, die nichts anderes als Folge ist, die aus dem ›absoluten Prius‹ hervorgeht. ›*A posteriori*‹ schafft jene den Begriff, der mit der von ihr aufgedeckten Wirklichkeit korrespondiert und auf das ›absolute Prius‹ hinweist.

Im Gegensatz zu Hegel, der von Hirngespinnsten redet, behauptet Schelling, mit der positiven Philosophie nicht nur Wahres über das Transzendente, das er ›absolutes Prius‹ nennt, auszusagen, sondern aus dem Transzendenten heraus Wirklichkeit hervorbringen zu können. Der positiven Philosophie kommt damit, wo es zu Aussagen über Gott kommt, eine besondere Bedeutung zu. Schelling wirft dem Idealismus der Identitätsphilosophie – und der zielt dabei auf Kant – vor, dass sie, im Gegensatz zu seiner positiven Philosophie, von der tatsächlichen Existenz Gottes nicht reden könne. Für die Identitätsphilosophie sei Gott lediglich das höchst mögliche Resultat eines logischen Prozesses, der zu keiner positiven Aussage über das, was existiere, führen könne.

Schelling weist darauf hin, dass seit Kant vom ›Transzendenten‹, wie es vor seiner Zeit in der Metaphysik doziert wurde, nur mit großer Vorsicht, ja mit Furcht gesprochen werden dürfe. Ein so genanntes Transzendieren findet dann statt, wenn man von einem Begriff, der beispielsweise eine Idee bezeichnet, ausgeht und mit der Zeit auf die Existenz des mit dem Begriff Bezeichneten schließt. Hier wird die Grenze, die das Begriffliche vom Sein trennt, überschritten. »Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden ausgehe, so habe ich hier nichts überschritten, und vielmehr, wenn man dieses Sein das Transzendente nennt, und ich gehe in ihm fort

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

zum Begriff, so habe ich das Transzendente überschritten und bin so wieder immanent geworden.«<sup>50</sup>

Schellings positive Philosophie schafft einen neuen Zugang zu dem, was in der klassischen Metaphysik als ›Transzendenz‹ verstanden wird. Darauf wird später zurückzukommen sein<sup>51</sup>.

*Edmund Husserl* hat eine ganz andere Auffassung von Transzendenz, wenn er schreibt: »Transzendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden.«<sup>52</sup> Was hier mit ›Transzendenz‹ bezeichnet wird, beschränkt sich auf das ›*ego cogito*‹, lokalisiert sich also innerhalb des je einzelnen Bewusstseins und hat weder mit Jenseitigkeit noch Absolutem etwas zu tun. Transzendenz heißt es darum, weil der Einzelne das, was er im Bewusstsein seiner transzendentalen Subjektivität über die phänomenologische ›*ἐποχή*‹ (*epoché*) akquiriert hat, als ›*cogitatum*‹ seinem Bewusstsein einfügt und einer von ihm erwählten Sinndeutung unterordnet. Auch wenn etwas nach außen projiziert und im allgemeinen Sprachgebrauch dem ›Universum zugehörig‹ genannt wird, bleibt es auf die Gedanken beschränkt. Es ist widersinnig, es außerhalb derselben als ›Wirklichkeit‹ zu postulieren, denn, was sich ›außerhalb‹ unseres Bewusstseins befindet, können wir nicht wissen. Denn jeder Gegenstand, der von uns als ein Objekt, also ein uns Entgegengesetztes, beurteilt wird, ist für das Ego nichts weiter als ein Phänomen, das sich als etwas Gedachtes im Bewusstsein befindet. Die Gesamtheit aller Phänomene, die aus der umgebenden Welt über die ›transzendental-phänomenologische Reduktion‹ ins Bewusstsein gelangen und dort als ›Objekte‹ gedanklich retiniert und gespeichert werden, nennt Husserl »eine Welt immanenter Transzendenzen.«<sup>53</sup> Immanent ist diese Welt, weil sie sich nur im Bewusstsein befindet und die-

ses nicht verlässt. Transzendent wird sie deshalb genannt, weil sie vom Bewusstsein nach außen projiziert, d. h. in Gedanken so vorgestellt wird, als hätte sie die Grenzen des Bewusstseins überschritten und würde sich jenseits desselben befinden.

*Heidegger* deutet Transzendenz als eine besondere Seins-Bezogenheit des einzelnen Daseins, das wir je selbst sind. Als Dasein begegnen wir ununterbrochen dem innerweltlichen Seienden; das betrifft sowohl Einzeldinge, als auch das Seiende als Ganzes. Dieses ist Ursache unserer Befindlichkeit. Unsere Grundstimmung im ›Angesicht‹ des Seienden als Ganzem, was ebenso im ›Angesicht‹ des Nichts bedeutet, ist die Angst: »Das Nichts enthüllt sich in der Angst, aber nicht als Seiendes. [...] Vielmehr bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen.«<sup>54</sup> Das entgleitende Seiende im Ganzen ist das Wesen des Nichts, es ist die Nichtung. In unserer ›Begegnung‹ mit dem Nichts jedoch wird das Seiende offenbar, nämlich, dass es nicht nichts, sondern seiend ist. Zum Dasein, d. h. zu uns, gehört das Hineingehaltensein in das Nichts, wir brauchen das Nichts, um das Sein des Seienden begreifen zu können. Denn nur wenn das Dasein, das wir je selbst sind, ins Nichts hinein gehalten ist, kann es das Seiende – zu dem wir selbst gehören – transzendieren und es in seinem Sein verstehen. Bildlich könnte man sich das so vorstellen, dass das Dasein im ›Hineinragen in das Nichts‹, mit dem sich unser Denken dem Seienden gegenüberstellt, über das Seiende gewissermaßen hinwegblickt und dabei das Sein erkennt (so wie man von einem Turm aus auf eine Stadt hinwegblicken und deren Bauart erkennen würde). Das Hineingehaltensein in das Nichts bezeichnet *Heidegger* als Transzendenz; durch sie wird das Sein des Seienden offenbar. Nur in der Transzendenz kann ein anderes Seiendes dem Dasein gegenüber als Gegen-Ständliches erscheinen, und nur so kann das Gegenständliche in seinem Sein verstanden werden. »Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

keine Freiheit.«<sup>55</sup> Für unser Da-sein, d. h. für unser Menschsein, ist das Hineingehaltensein in das ›Nichts‹ wesentlich. Würden wir unser Dasein nicht transzendieren, könnten wir uns nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu dem Seienden, das wir selbst sind. »Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit.«<sup>56</sup>

Nur über das Transzendieren des Seienden kann also etwas über das Sein des Seienden in Erfahrung gebracht und ausgesagt werden. Dieses Hinausgehen über das Seiende und das Hineingehaltensein in das Nichts ist *Metaphysik*. Durch die Metaphysik wird nicht nur ermöglicht, dass das Seiende in seinem Sein offenbar wird, auch die Differenz zwischen Sein und Seiendem wird erkannt. Heidegger, der auf diese Differenz als erster aufmerksam gemacht hat, nennt sie die *ontologische Differenz*. Während mit Seiendem das bezeichnet wird, was als Ding und Objekt vorkommt, wird Sein als das verstanden, was Seiendes als Seiendes bestimmt. »Sein ist das transcendens schlechthin«,<sup>57</sup> sagt Heidegger. Sein versteht sich im Denken des absoluten Grundes. In einem Spätwerk heißt es: »Das Sein des Seienden entbirgt sich als der Gedanke. Dies sagt: Das Sein des Seienden entbirgt sich als der sich selbst ergründende und begründende Grund.«<sup>58</sup>

*Karl Jaspers* bezeichnet Transzendenz als Wirklichkeit für unsere Existenz, nämlich als Grenze der empirisch erfahrbaren Welt, Existenz verstanden als Seinsweise des je Einzelnen. Transzendenz ist Sein in seiner Absolutheit oder auch: »das Sein, das das uns schlechthin andere ist, an dem wir keinen Teil haben, aber in dem wir gegründet sind und auf das wir uns beziehen.«<sup>59</sup> Dieses Sein kann von der Existenz her erfragt und gedanklich erfasst werden. Transzendenz ist allerdings nicht etwas, das sich ›in ein Jenseits hineinprojizieren‹ ließe, denn dann wäre sie nicht Wirklichkeit, sondern Illusion. Transzendenz ist vielmehr ein Strukturmoment für die Existenz. Ihrer wird man sich bewusst, wenn man das Denken über



seine eigene Existenz nicht ausschließlich auf sinnlich erfahrbare Gegenstände beschränkt, wenn man vielmehr die Eigentlichkeit der eigenen Existenz hinterfragt und wenn man die Welt nicht als nur in sich selbst gegründet erfasst. »Transzendenz ist, was uns täglich umfängt, wenn wir entgegenkommen. Philosophie kann Metaphysik nicht geben, doch sie erwecken und zur Helligkeit bringen.«<sup>60</sup> Entgegenkommen meint hinhören und annehmen, ohne das, was auf einen zukommt, aburteilen und in Kategorien einordnen zu wollen. Deduktives Denken bringt uns Transzendenz nicht näher, auch die Wissenschaften nicht, denn es zeigt sich, »dass die Wissenschaften, je klarer sie werden, umso deutlicher zeigen, dass alles, was sie erkennen, durch eine jeweils bestimmte Methode erreicht wird und sich auf Gegenstände *in* der Welt bezieht, dass die Welt als Ganzes überhaupt nicht Gegenstand einer Wissenschaft werden kann, geschweige denn etwas, was man Transzendenz nennen könnte.«<sup>61</sup> Metaphysisches Denken, also jenes Denken, das sich der Transzendenz gegenüber öffnet, ist für Jaspers eine Art von intellektuellem Spiel, das den Ernst unseres auf das Materielle konzentrierten Daseins und dessen Konsequenzen in Frage stellt und so unseren Bewusstseinshorizont aus der Alltäglichkeit heraushält.

Als Sein in seiner Absolutheit eröffnet Transzendenz jedoch keine Lebensmöglichkeiten, die man wählen und über die man in Freiheit verfügen könnte. Auf empirischem Wege ist dieses Sein nicht zugänglich. Man kann es nicht festhalten und schon gar nicht dogmatisieren. Allerdings kann man es über seine Geschichtlichkeit erfahren. Mythologie, Metaphysik und Theologie sind Zugänge zur Transzendenz, gleichwohl liefern diese Wissenschaften nur Metaphern und Symbole, die zwar auf die Absolutheit des Seins hinweisen, aber nicht als dessen Wirklichkeit angenommen werden können. Als etwas Gegenständliches kann Transzendenz nicht festgehalten werden. Versuche, die dahin gehen, würden nicht nur zu Fehlinter-

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

pretationen führen, sie würden möglicherweise sogar im Aberglauben enden. Jaspers schreibt dazu: »Im Transzendieren weiß ich vom Sein weder gegenständlich wie in der Weltorientierung, noch werde ich seiner inne wie meiner selbst in der Existenzherhellung, sondern ich weiß von ihm in einem inneren Tun, das selbst im Scheitern noch bei diesem eigentlichen Sein bleibt.«<sup>62</sup>

Bei *Emmanuel Lévinas* ist Transzendenz das *Andere* (*l'Autre*). Dieses Andere hat weder mit dem etwas gemein, was wir selbst, als je einzelne Existenz, darstellen, noch mit den Dingen, die uns im Alltag begegnen. Das Andere ist weder eine verbesserte Ausführung des uns Zugehörigen, noch ist es ein Zurückweisen von dessen Unvollständigkeit. Das Andere hat mit dem, was Lévinas *Totalität* (*la totalité*) nennt, nämlich mit unserer täglichen Aktivität im Austausch mit den sinnlich erfahrbaren Dingen, nichts zu tun. Das Andere ist vielmehr eine Öffnung zum Unendlichen (*vers l'Infini*), das Lévinas als *Transzendenz* bezeichnet und das er der Totalität entgegensetzt. Totalität bedeutet *das Gleiche* (*le Même*), das Alltägliche, das Gewohnte. Dazu gehört, was wir in unserer Identität je selbst verkörpern. Im Gleichen verharren die meisten von uns und folgen den egozentrischen Vorstellungen und Trieben, die sich ihnen aufdrängen. Sie vertrauen auf das, was sie schon immer waren und schon immer besaßen. Sie sind nicht bereit, sich dem Anderen zuzuwenden und von diesem etwas anzunehmen. Das Verbleiben im Gleichen ist das in der westlichen Welt übliche Verhalten, an das wir uns seit Jahrtausenden gewöhnt haben, eine Lebensweise, auf die wir bis heute stolz sind. Lévinas sieht ihre Wurzeln in der griechischen Philosophie und schreibt: »Dieses Übergewicht des Gleichen war die Lehre des Sokrates.«<sup>63</sup>

In der Begegnung mit dem Anderen (*l'Autrui*) – hier ist der andere Mensch gemeint – wird der Weg frei zur Transzendenz. Diese erscheint uns im Aufleuchten des Antlitzes des

Anderen (*›dans l'épiphanie du visage d'Autrui‹*). Durch sie erfahren wir eine Sinngebung, die sich über die Enge unserer Egozentrizität hinaus erstreckt. Es findet eine Öffnung ins *Äußere* (*›vers l'extériorité‹*) statt, die ins Unendliche reicht. Dadurch entsteht Verantwortung für den Anderen. »Das Aufleuchten des Antlitzes als Antlitz öffnet die Menschheit. [...] Die Anwesenheit des Antlitzes – die Unendlichkeit des Anderen – ist Not, Anwesenheit des Dritten (das heißt der gesamten Menschheit, die uns anschaut) und Befehl.«<sup>64</sup> In der Transzendenz, die sich im Antlitz des Anderen zeigt, sind wir gefordert, diesen als Bruder zu achten und uns für ihn einzusetzen. Denn im Aufleuchten des Antlitzes des Anderen ruft uns die ganze Menschheit.

Über das, was wir als Transzendenz erfahren, wird unser moralisches Gewissen angesprochen. Es reißt uns aus der Totalität des Alltäglichen. Wir stehen einem ganz Anderen als dem üblichen, wir stehen einem Größeren gegenüber. »Der Begriff des Transzendenten bringt uns jenseits der Seinskategorien, wenn die Begriffe der Totalität und des Seins sich gegenseitig entsprechen.«<sup>65</sup> Aus der Totalität, aus dem Gleichen, können wir uns nur befreien, wenn wir auf das Aufleuchten des Antlitzes des Anderen – und damit des Transzendenten – achten und bereit sind, unser Bewusstsein zum Unendlichen hin zu ffnen und gleichzeitig unser Verantwortungsgefühl ansprechen zu lassen. Lévinas schreibt dazu: »Das Antlitz [des Anderen] stellt die Selbstgefälligkeit meiner Ich-Identität in Frage, es zwingt zu einer unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen.«<sup>66</sup>

Die philosophischen Aussagen über Transzendenz weisen also – abgesehen von Husserl, Sartre und einigen ihnen nahe stehenden Philosophen, bei denen Transzendenz eine Verstehensweise des Seins innerhalb des je einzelnen Ego bedeutet – immer auf etwas hin, das außerhalb der von uns erfahrbaren

## Was bedeuten Immanenz und Transzendenz?

Welt gedacht wird. Es ist ein Spekulieren über die Grenzen unserer Vernunft, so wie Kant diese in seinen Kritiken beschrieben hat, hinaus, d.h. mit Transzendenz wird auf eine ›Welt‹ Bezug genommen, die ›im Jenseits‹ gedacht oder sogar als tatsächlich existierend postuliert wird. Das Denken einer solchen ›Welt‹ wurde von der platonisch/neuplatonischen Philosophie und dem frühen Christentum initiiert, seine Grundkonzeption geht aber auf ältere Denkweisen und religiöse Glaubensinhalte aus dem Vorderen Orient (aus dem so genannten ›Fertile Crescent‹: dem sumerisch-babylonisch-assyrischen Kulturkreis Mesopotamiens, der zoroastrischen Religion Irans, der ägyptischen Kultur und Religion) zurück. Über die Scholastik hat dieses Denken bis in die Neuzeit hinein verschiedene Formen angenommen, die teilweise bis heute fortwirken. Einen letzten Höhepunkt erreichte es vermutlich im ausgehenden 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, also zur Zeit der Romantik. Kant hat darauf hingewiesen, dass von einer solchen ›Welt‹ keine Erfahrung möglich ist und wir deshalb nicht imstande sind, eine beweisende Aussage über sie zu machen, dass wir aber mit unserer Vernunft auf eine solche ›Welt‹ hin spekulieren können, um über das, was wir spekulieren, regulativ unser Handeln bestimmen zu lassen. Im 20. Jahrhundert hat sich das Jenseitige in der Transzendenz – beispielsweise bei Martin Buber und bei Lévinas – in einer noch anderen Weise ausgedrückt, auf die später noch einmal zurückzukommen sein wird.<sup>67</sup>

In den Religionen – und hier erwähne ich vorerst einmal die christliche Religion – ist der Glaube an eine Welt im Jenseits, in der wir Menschen uns nach dem Tode aufhalten werden, bis ins 21. Jahrhundert lebendig geblieben. Das Transzendente wird dort nicht nur als eine gedankliche Spekulation sondern als eine zweite Wirklichkeit postuliert, die gemäß der christlichen Dogmatik nicht nur jederzeit neben der sinnlich erfahrbaren Welt, sondern schon früher als diese existierte.

Hinsichtlich Immanenz und Transzendenz drängen sich jetzt verschiedene Fragen auf, so vor allem folgende: Wie weit kann dem, was wir in unserem Denken seit Jahrtausenden als ›Transzendenz‹ postulieren und was sehr oft als Leitbild das menschliche Handeln beeinflusst hat, Wirklichkeit beigemessen werden? Was heißt überhaupt Wirklichkeit? Könnte es denn sein – so möchte ich etwas dreist fragen –, dass sich die Menschen jahrtausendlang von Hirngespinnsten leiten ließen und wir erst seit rund zweihundert Jahren so weit entwickelt sind, dass wir endlich mit der ›absurden Illusion einer Welt im Jenseits‹ aufräumen können, um uns dem ›so genannt Wesentlichen‹ zuzuwenden? Könnte es vielleicht sogar möglich sein, das, was sich in uns als Gedanken über die Transzendenz bemerkbar macht, mit neurophysiologischen Untersuchungsmethoden, die in den vergangenen Jahrzehnten immer mehr verfeinert wurden, aufzudecken und zu erklären?