

Transzendenz, transzendent und transzendental

Von FRITZ LEIST

Wenige philosophische Begriffe weisen einen solchen Bedeutungsreichtum auf wie die vorstehenden drei. Bedeutungsvielfalt muß nicht Zeichen von Aufweichung begrifflicher Konturen sein, sondern kann darauf hinweisen, daß in diesen Begriffen ein zentrales Problem enthalten ist. Die Verschiedenheit der Bedeutungen könnte aus einer Problematik erwachsen, die zu den großen Themen abendländischen Philosophierens überhaupt gehört und die beständig abgewandelt und neu aufgegriffen wurde.

Das Ziel der folgenden Skizze wird darin gesehen, einen Überblick über die Bedeutungsvielfalt dieser drei Begriffe zu gewinnen in der Absicht, zu einer Einsicht in das Problem selbst zu gelangen. (Eine grundlegende Darlegung dieser Frage ist einer Arbeit über das Gottesproblem in der Philosophie der Gegenwart vorbehalten.)

Wir beginnen unseren Überblick bei der Philosophie Kants. Mit ihm tritt das in Frage stehende Problem in ein neues Stadium, von da ab bestimmen die kantischen Lösungsversuche die Philosophie bis zur Gegenwart. Wir möchten aus der Überschau über die verschiedenen Bedeutungen erkennen, wie weit ihnen ein gemeinsames Ursprungsproblem zugrunde liegt. Die Aufgabe ist demnach eine doppelte: 1. Das Schwergewicht bildet die Darstellung der verschiedenen Bedeutungen von Transzendenz, transzendent und transzendental. Sofern diese Darstellung nicht stichwortartig bleiben soll, wird sie beständig auf die ursprüngliche Problematik vorgreifen müssen. 2. Aus der Überschau heraus soll versucht werden, ob und wie weit sich ein gemeinsamer Ursprung, sozusagen ein Kernproblem, aufzeigen läßt. Von ihm aus könnte verständlich werden, weshalb die verschiedenen philosophischen Richtungen und Disziplinen diese Begriffe verwenden.

Bevor wir die Durchführung dieser beiden Aufgaben beginnen, wollen wir uns eines Leitfadens versichern, der einige Hinweise gibt und ermöglicht, sich in der Fülle der Bedeutungen und Probleme zurechtzufinden. Wir gehen von der Tatsache aus, daß trotz verschiedener begrifflicher Inhalte die Begriffe formal gemeinsam sind. Die nächstliegende Gegebenheit bildet also der Begriff. Wir lassen seinen Inhalt vorerst unberücksichtigt und analysieren die drei Begriffe auf ihre formalen Elemente hin. Wir hoffen, durch diese Begriffsanalyse wenigstens den formalen Hinweis zu gewinnen, unter welchen Gesichtspunkten wir die Probleme zu betrachten haben. Dementsprechend gliedert sich die Durchführung unseres Themas in drei Gedankenreihen: 1. die Begriffsanalyse, 2. die Überschau über die verschiedenen Bedeutungen, 3. der Aufweis des ursprünglichen Problems.

1. Die Begriffsanalyse

Transzendenz, transzendent und transzendental sind Abwandlungen des Verbums *transcendere*. Ihre formale Gemeinsamkeit ist dadurch gegeben, daß jede der drei Abwandlungen ein bestimmtes Moment des Aktes meint, der als *transcendere* bezeichnet wird. Das Verb ist ein Kompositum aus *trans* und *scandere*. *Scandere* bezeichnet eine Bewegung, die nicht horizontal, sondern vertikal gerichtet ist. Es heißt soviel wie steigen, emporsteigen. Die Präposition *trans* gibt das Kennzeichen einer besonderen Art von *scandere* an. *Trans* bezeichnet die Richtung als über-hin und auf-hin, in der eine Bewegung verläuft. Zwischen ihrem Ausgang und Ende liegt ein Hindernis oder eine Grenze, die durch die Bewegung überwunden werden muß. Der Akt des *transcendere* empfängt sein Merkmal von dieser Grenze, verändert seinen Charakter je nachdem, ob die Grenze überschreitbar ist oder nicht. Im Begriff des *transcendere* ist die Tatsache der Grenze immer schon mitgedacht. Die formale Gemeinsamkeit der drei Begriffe beruht darauf, daß sie es irgendwie mit einem Überschritt und einer Grenze zu tun haben. Das „Über“ und die Grenze sind die Besonderungen dieses transzendierenden Aktes, mit denen jeder der drei Begriffe auf seine Weise sich beschäftigt. Daraus resultieren die Möglichkeiten der verschiedenen Bedeutungen. Wir können fragen, welches die Grenze sei, die zu überschreiten ist. Je nach der Grenze verändert sich der Charakter des Aktes. Neue Bedeutungsunterschiede ergeben sich, wenn wir betrachten, in welcher Beziehung Grenze und Ziel des Überschrittes zu einander stehen. Richten wir den Blick jedoch nicht auf diese beiden, sondern auf das Wesen des transzendierenden Aktes, so erschließen sich noch einmal andere Bedeutungen. Dabei zeigt sich allerdings, daß wir den Akt niemals betrachten können, ohne die Grenze indirekt mit im Blick zu haben, da Grenze und Überschritt notwendig zueinander in Entsprechung stehen.

Wir haben demnach drei Momente ins Auge zu fassen: Grenze, Ziel und Akt. Wenden wir diese drei Gesichtspunkte auf die Grundformen des Aktes von *transcendere*, also auf das Transzendieren an, so ergeben sich folgende Bedeutungsunterschiede: Transzendenz könnte den Akt des Überschrittes selbst bezeichnen. Heidegger z. B. benennt mit Transzendenz nicht das Ziel, sondern den Akt des Überschrittes; in ihm wirkt sich das Angelegtsein des Menschen zur Grenze aus. Betrachten wir ausdrücklich Grenze und Ziel, von denen der Akt je einen anderen Charakter empfängt, so wird das, was jenseits der Grenze liegt und sie als solche bedingt, als Transzendenz und als das Transzendente verstanden. Neue Gesichtspunkte und inhaltliche Bedeutungen zeigen sich, wenn wir fragen, wie das Subjekt beschaffen sein muß, das den Überschritt vollzieht, und welche Folgen seine Wesensstruktur für den Akt des Transzendierens hat.

Somit ergibt sich: Die drei Begriffe beziehen sich auf einen gemeinsamen und grundlegenden Akt, wir nennen ihn ungenau, damit er in seiner ganzen Variationsbreite zutrifft, den Akt des Transzendierens (dabei ist immer zu beachten, daß Heidegger in seiner Terminologie diesen Akt als Transzendenz

bezeichnet); wenn wir von dem Akt des Überschrittes als Transzendenz sprechen, haben wir jeweils so etwas wie Grenze mitgedacht, wenn auch offen bleibt, wo sie liegt und was sie konstituiert. Damit sind bereits einige Hinweise gegeben: Die Grenze ist das Zeichen der Endlichkeit; diese ist irgendwie in den drei Begriffen zum Thema gestellt, und zwar in einer doppelten Richtung. Der Mensch ist derjenige, der transzendiert, sein Sein als endliches ist in Frage gestellt. Die Endlichkeit durchwirkt den Akt des Transzendierens, somit ist auch dieser in seiner notwendigen Begrenzung zu befragen. Unsere Begriffe beziehen sich demnach auf das Verhältnis eines Endlich-seienden, das den Überschritt vollzieht, zu jenem, das die Grenze bedingt und, vom Menschen her gesehen, unendlich ist. Allgemein verstanden handelt es sich um das Verhältnis vom endlichen Sein des Menschen zum Göttlichen. Dabei ist das Wesen der Endlichkeit noch unbestimmt gelassen und auch das Göttliche insofern formal betrachtet, als noch nicht entschieden ist, wo die Grenze verläuft und wie sie näherhin zu kennzeichnen ist. Der Charakter der Endlichkeit verändert sich je nach der Grenze. Beispiel dafür sind Kierkegaard und Heidegger: Für Kierkegaard ist die Grenze das unbekannte und undenkbbare Du Gottes, von ihm her deutet er die Endlichkeit des Menschen und begründet er das, was seither in der Philosophie Existenz genannt wird. Für Heidegger ist die Grenze das Nichts. Nichts ist nicht das nihil in der creatio ex nihilo, also nicht metaphysisch verstanden, auch nicht das Nichts, wie Sartre es versteht, die Abwesenheit einer letzten Sinnhaftigkeit, sondern „der Schleier des Seins“. Heidegger will mit Nichts phänomenologisch die Weise bezeichnen, wie das Sein und das Göttliche vom endlichen Menschen erfahren und bedacht werden können.

Wir sagten schon, der Träger des Überschrittes ist jeweils der Mensch. In irgendeiner Weise umspannen die verschiedenen Bedeutungen das Problem der Endlichkeit des Menschen, des Un-endlichen, also dessen, was für ein Endlich-seiendes die Grenze konstituiert, wie die Frage nach der Beziehung des endlichen Menschen zum Un-endlichen.

Wir haben demnach bei der folgenden Darlegung den Blick stets auf drei Momente zu richten: 1. auf den Menschen, der transzendiert, 2. auf die Grenze, 3. auf Wesen und Form des transzendierenden Aktes.

2. Die verschiedenen Bedeutungen

Wir betrachten unser Problem in geschichtlicher Reihenfolge bei Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers und Heidegger. Fichte, Schelling und Hegel müssen in dieser Skizze außer acht bleiben.

Bei Kant handelt es sich vornehmlich um die Bedeutung von transzendent und transzendental, und zwar, wie wir noch genauer sehen werden, um den Akt des Transzendierens, um seine Reichweite und Allgemeingültigkeit. Wir können über den Akt jedoch nicht sprechen, ohne klare Vorstellungen über die Grenze zu gewinnen. Kant bestimmt den Begriff von transzendent auf

folgende Weise: „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendungen sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen wollen, transzendente Grundsätze nennen“ (Kr. d. r. V. Bd. 3, S. 235; zitiert nach der Ausgabe der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften). Für ihn handelt es sich vornehmlich um das Problem des Erkennens und seiner Grenzen, um die Frage, welches die Grenzen seien, die unser Erkennen noch rechtmäßig überschreiten könne, und welche nicht mehr von ihnen überschritten werden dürfen. Kant markiert eine Grenze zwischen der Erfahrung bzw. dem, was uns als Gegenstand gegeben, und dem, was niemals Gegenstand menschlicher Erfahrung werden kann. Grundsätze, die diese Grenze vom Erfahrbaren zum schlechthin Unerfahrbaren überschreiten, sind transzendent. Die ersten Sätze in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.) stellen fest, daß unser Erkennen auf Erfahrung verwiesen ist. Erfahrbar ist stets nur Einzelnes, sofern es uns in Empfindung und Wahrnehmung dargeboten wird. Die Grenze meldet sich, wenn wir fragen, ob alle möglichen Einzelerfahrungen noch einmal umgriffen werden können von einem Horizont der Erfahrungstotalität. In Kantischer Fragestellung lautet diese Frage: Kann das Unendliche Gegenstand unserer Erkenntnis werden? Kant antwortet in den Prolegomena: „Das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dadurch ein notwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz andere Begriffe nötig hat als jene reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, soweit sie gegeben werden kann, indessen daß Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. kollektiven Einheit der ganzen möglichen, und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen und transzendent werden“ (s. o. Bd. IV, S. 40).

Kant hatte von Grundsätzen gesprochen, „welche die Grenzen überfliegen wollen“, und in der letzten Stelle von Vernunftbegriffen, die „über gegebene Erfahrung hinausgehen“. Es geht darum, ob menschliches Erkennen die Grenze dessen, was gegenständlich erfahrbar ist, zu dem hin, was nicht mehr gegenständlich erscheint, überschreiten kann. Einen solchen Akt des Transzendierens bezeichnet Kant als transzendent. Die Grundsätze der reinen Vernunft sind transzendent, insofern sie die Grenze des gegenständlich Erfahrbaren überschreiten wollen. Der Überschritt geht vom Erfahrbaren der Gegenstände zum Unerfahrbaren des Ungegenständlichen, von der Erfahrbarkeit der einzelnen Objekte zur kollektiven Einheit aller möglichen Objekte. (Diese kollektive Einheit nennt Jaspers das Umgreifende, das sich in einer siebenfachen Weise aufspaltet.) Kantisch gedacht stellt das Transzendieren einen Erkenntnisakt dar, seine Intention richtet sich auf das Ganze statt auf das Einzelne, auf das Unbedingte statt auf das Bedingte.

Der Träger des transzendierenden Aktes ist nicht der Verstand, der nur auf Einzelnes geht, sondern die Vernunft. Die Verstandesbegriffe können den Überschritt nicht vollziehen. Das Feld ihrer Gültigkeit ist die Immanenz der möglichen Erfahrung. Zum Überschritt vom Einzelnen zum Ganzen, vom Be-

dingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Unendlichen sind allein die reinen Vernunftbegriffe, die Ideen, fähig. Ideen bezeichnen nach Kant etwas Doppeltes: einmal die Kraft der Vernunft, die über die Grenze möglicher Erfahrungserkenntnisse hinausdrängt, und zweitens, von der endlichen Erkenntnis her betrachtet, eine unendliche Aufgabe. Die Richtung des Überschritts, in die die reinen Vernunftbegriffe tendieren, wird gekennzeichnet: „Zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat“ ist, oder „zur Voraussetzung, die nichts mehr voraussetzt“, oder „zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchem nichts weiter erforderlich ist, um die Einteilung eines Begriffes zu vollenden“. Den Überschritt zum Subjekt versucht die Idee der Seele, zur Totalität der Reihe die Idee der Welt, zum System die Idee vom Ganzen der Erfahrung überhaupt. Zwischen diesen drei Ideen besteht gleichfalls das Verhältnis eines Überschritts und Aufstiegs: „Von der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis und vermittelt dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein natürlicher Fortschritt“. Wir sagten, die Ideen versuchen diesen Überschritt; denkend nehmen wir die Totalität des Umgreifenden vorweg; im Erkennen von Einzellnem bewegen wir uns beständig im Horizont des seelischen Seins, des Weltseins und des Absoluten. Aber unser anschauliches Erkennen kann den Überschritt nicht leisten. Die Vernunft kann den Horizont, in dem wir uns bewegen, wohl entwerfen, aber nicht anschaulich erkennen. Die Endlichkeit unseres Denkens ist unfähig, das Gegenständliche zu überschreiten und die Ungegenständlichkeit zu erkennen. Denken ist allein möglich in der Relation von Subjekt-Objekt. Es ist bedingt durch das Material, das ihm gegeben werden muß. Erst, wo die Spaltung der Subjekt-Objektbeziehung aufgehoben ist, hört auch die Bedingtheit des endlichen Denkens auf. Damit müßte aber das endliche Denken sich selbst aufheben, sollte es erkennen. Nicht erkennend, sondern nur denkend überschreitet die Vernunft die Grenzen. Menschliches Erkennen bleibt stets immanent: „Alle reinen Verstandeserkenntnisse haben das an sich, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transzendenten Vernunftkenntnisse sich weder was ihre Ideen betrifft in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen noch widerlegen lassen“ (s. o. Prolegomena S. 42).

Der Verstand kann die Erfahrung nicht überschreiten, die Aufgabe der Ideen besteht darin, die Grenzen der Erfahrung beständig zu erweitern. Aber diese sind gegeben mit der Grenze des Gegenständlichen überhaupt, sie ist nicht zu überschreiten.

Das Erkennen tendiert von seinem Wesen her auf das Ungegenständliche und auf das Unendliche. Es wird durch die Ideen in Bewegung gesetzt, kommt aber nie zum Abschluß. Man könnte sagen, das Erkennen des Verstandes, sofern es auf Endliches, Gegenständliches und Einzelnes bezogen ist, muß dennoch auf das Ungegenständliche, Umgreifende und Unendliche bezogen sein. Sonst verliert es sich in der Beliebigkeit zahlloser Einzelerkenntnisse. Die Ungegenständlichkeit des Ganzen als des Umgreifenden liegt immer jenseits der Grenze und bedingt überhaupt erst die Grenze. Denkend nimmt die Vernunft

den Überschritt zwar vorweg, ohne daß der Verstand ihn mit gegenständlichen Erkenntnissen füllen könnte. Das Gegenständliche ist die Grenze zum Ungegenständlichen, das Einzelne zur Totalität des Umgreifenden, das Bedingte zum Unbedingten, das endliche zum unendlichen Sein. An dieser Grenze erlebt das Erkennen sich in seiner Endlichkeit. Der Sinn eines Überschrittes bestände darin, alle Erfahrung vom Gegenständlichen so zu transzendieren, Seele, Welt und Absolutes so zu erkennen, wie sie in sich sind, jenseits der Spaltung von Subjekt und Objekt. In den Einleitungssätzen der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft spricht Kant von einer zweiten Richtung des Überschritts aus der Erfahrung heraus. Der entscheidende Satz lautet: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“ Die Richtung dieses Transzendierens geht nicht über das Objekt zum An-sich als dem Ungegenständlichen, sondern in das Innere des Subjekts, in die Subjektivität (nicht Subjektivität!) des Subjekts, also zu dem, was die Möglichkeit des Erkennens ontologisch begründet und demnach die Subjektivität des Subjekts grundlegt.

Die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft formuliert das Problem folgendermaßen: „Solche allgemeinen Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig für sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori.“ Wenn es also Erkenntnisse gibt, die, obwohl sie unabhängig von der Erfahrung sind, dennoch Allgemeingültigkeit besitzen, so muß ihr Ursprung im Wesen des Subjekts gründen. In diese Richtung verweist die transzendente Methode. Wir wollen den Unterschied von transzendent und transzendental zuerst an der Idee erläutern. Kant spricht von ihrem objektiven Gebrauch, den er als transzendent bezeichnet. Ideen übersteigen zwar als Denkakte und Begriffe die Grenzen der Erfahrbarkeit, ohne jedoch eine Erkenntnis zu liefern: „Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher aber niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre“ (Bd. III, S. 254). Transzendental ist ihr Wesen, nicht ihr Gebrauch. Kant transzendiert über das Denken und seine Akte in das innere Wesen der Vernunft, vom einzelnen Akt des Denkens zur Ganzheit des Bewußtseins überhaupt. Die Eigenart dieses Weges in die Tiefe des Subjekts oder in das Innere der Vernunft nennt Kant transzendental. Was auf diesem Wege als grundlegend erkannt wird, wirkt in jedem Denkakt und begründet im Subjekt die Möglichkeit und Form der Erfahrung, liegt somit auch jeder konkreten Einzelerfahrung zugrunde und ist daher in einem gewissen Sinne transzendent, aber nicht mehr jenseits des Objektiven als des Gegenständlichen, sondern im Innern des Subjekts die Gegenständlichkeit ermöglichend. Daher nennt Kant den Weg wie sein Ziel transzendental. Nicht nur der Weg, auf dem die reinen Verstandes- und Vernunftbegriffe gewonnen werden, sondern auch die Subjektivität des Subjekts hat transzendentalen Charakter. Nicht die Apriorität der Erkenntnis ist bereits transzendental, sondern das, was das Apriorische und damit die Gegen-

ständigkeit im Subjekt ermöglicht, was ontologisch den Grund legt, daß der Mensch Subjekt sein und Objekt haben kann. Der Überschritt der transzendentalen Methode vollzieht sich vom faktischen Denken und Erkennen zum Wesen des „Bewußtseins überhaupt“. Ideen sind demnach transzendent, insofern sich ihr Wesen aus der Vernunftstruktur begründet, also von ihrem Ursprung her, nicht aber nach ihrem Gebrauch. Dieser ist transzendent zu nennen.

Die transzendente Methode ist ein Transzendieren, dem sich das transzendente Wesen der Vernunft enthüllt. Das Attribut „rein“ bezeichnet bei Kant diesen Bereich des Transzendentalen. Wir wollen den Charakter des Transzendierens in der transzendentalen Methode an einer Einzelheit erläutern. Kant deutet die Gegenständlichkeit vom Subjekt her. Das Bewußtsein überhaupt formt durch die Kategorien das Material, das den Sinnen dargeboten wird. Das Subjekt, so wie Kant es versteht, bringt niemals die Welt ihrem Dasein nach hervor, wohl aber muß sich das Ding an sich, d. h. das Wirkliche, jenseits der Gegenständlichkeit nach der Endlichkeit des menschlichen Subjekts richten und wird so für das erkennende Bewußtsein zur Erscheinung. Kant leitet die Kategorien wie Einheit, Vielheit, Substanz, Kausalität aus der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins überhaupt ab, die er die Einheit der transzendentalen Apperzeption nennt. Sie bindet das Gegebene zur Einheit eines Gegenstandes für das erkennende Subjekt zusammen. Diese Einheit der Apperzeption muß streng von der Kategorie der Einheit unterschieden werden: „Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit.“ Dieser Satz zeigt den transzendierenden Charakter der transzendentalen Methode besonders deutlich. Der Mensch kann einzig in Kategorien denken und erkennen; Kant fordert uns auf, etwas in Kategorien zu erkennen, was nicht in die kategoriale Form eingeht. Er will den Ursprung aller Gegenständlichkeit erhellen, aber dieser selbst kann nicht mehr gegenständig sein. Aus dem Ursprung leiten sich die Kategorien ab, aber er selbst ist nicht mehr kategorial faßbar. Wir sollen somit etwas denken, was ungegenständig ist, in der Kategorie der Einheit erfassen, was alle Kategorien, also auch die Einheit, erst begründet.

Wir fassen das Gesagte zusammen: Es geht in der Bedeutung von transzendent und transzental bei Kant um die Frage nach der Reichweite und Grenze des menschlichen Erkennens. Die erkenntnistheoretische Fragestellung enthält implizit in sich eine metaphysische und dient der Ermöglichung einer künftigen Metaphysik. Der Erkennende ist der Mensch. In der Begrenzung der Erfahrung meldet sich die Endlichkeit seines Daseins. Metaphysisch lautet die Frage: Wie steht der Mensch in seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit des Absoluten? So weit es darum geht, einen solchen Bezug durch das Denken zustandezubringen, ist dem transzendierenden Überschritt eine zweifache Richtung gewiesen, nämlich die über die Grenzen des Erfahrbaren hinaus und die in das Innere des Subjektes. Denn schließlich könnten wir fragen, ob nicht das Transzendieren über die Erfahrung, das doch niemals die

Grenze des Bewußtseins verlassen und die Spaltung von Subjekt-Objekt aufheben kann, nicht gerade auf ein Transzendieren in seinen Ursprung hinein verweisen muß. Da der transzendente Gebrauch der Idee keine Erkenntnis gewinnt, bleibt lediglich der Überschritt auf dem Wege der transzendentalen Methode, um das transzendente Wesen der Vernunftstruktur zu erkennen. Kant nennt seine Philosophie im Gegensatz zum bisherigen Philosophieren betont Transzendental-Philosophie, weil er nicht mehr wie jene über das Objekt zum An-sich vordringt und außerhalb das Absolute als gegenständliche Wirklichkeit zu finden hofft, sondern in die Tiefe des Seins transzendiert, das der Mensch als Erkennender ist, um das Wesen des Subjekts zu erhellen. Der Träger des transzendierenden Aktes ist die überindividuelle Vernunftstruktur. Die Grenze liegt in der Unüberschreitbarkeit des Objekts auf das Ding an sich, auf eine Wirklichkeit jenseits des Gegenüber, d. h. aber zugleich über das Einzelseiende hinaus auf das Umgreifende als das Ganze der Seele, der Welt und des Absoluten. Das Ziel des Überschritts ist der Aufstieg über die Seele zur Welt, zu Gott. Diesem Weg ist eine gegenständliche Erkenntnis versagt; somit verbleibt allein das Transzendieren in den Ursprungsbereich des Subjekts.

Kant teilt mit dem späteren Idealismus eine wichtige Voraussetzung; er ist überzeugt, daß die Tiefe des Subjekts als des Seins, das uns nach der gemeinsamen Überzeugung des Idealismus allein zugänglich ist, Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit ist. So vertraut Hegel unbeirrbar auf die Kraft des Denkens und seine Vernünftigkeit. Er weiß zwar um Antinomien, aber er löst sie dialektisch auf. So hebt sich das Nichts auf in der Synthese des Daseins, das als Prozeß aus Sein und Nichts entsteht. Für Hegel gibt es keine Widersprüche, sondern allein Gegensätze, die aufgehoben werden in der Harmonie seines dialektischen Systems.

Was aber wird aus dem Philosophieren, wenn der Glaube an die Kraft des Denkens und an die Vernunft als letzte Sinnhaftigkeit erschüttert ist? Diese Erschütterung besagt: Könnte sich nicht hinter der Vernünftigkeit noch anderes verbergen? Auf unser Thema angewendet heißt das: Was wird aus der Endlichkeit des Menschen und seiner Beziehung zum Unendlichen? Mit dieser Erschütterung befinden wir uns an dem Bruch, den Kierkegaard und Nietzsche im neuzeitlichen Philosophieren darstellen und den jeder auf seine Weise erlebt hat. Beide haben die Vernunft in Frage gestellt, jedoch nicht aus Vernunftfeindschaft, denn beide eignen sich alle Weisen der Vernünftigkeit grenzenlos an. Was sie bezweifeln, ist nicht das Vernünftige in sich, sondern jene Art von Vernünftigkeit, die sich im System schließt, durchsichtig und eindeutig wird. Sie stellen den Versuch in Frage, die Wahrheit als Ganzes mitzuteilen, wie es Hegel getan hat. So werden sie zu Gegnern des Systemdenkens, wie es in den verschiedenen Versuchen und Entwürfen der transzendentalen und idealistischen Philosophie vorliegt. Weder das Sein noch das Seiende im Ganzen läßt sich durch ein System umgreifen; ein solches gibt es, wie Kierkegaard sagt, allein für Gott. Nach Nietzsche ist der Wille zum System Mangel an Rechtschaffenheit. Für beide ist Wissen Auslegung. Auch

ihr eigenes Denken ist Auslegung. Die Reflexion gelangt zu keinem Ende, und die Welt ist nach Nietzsche unendlicher Auslegungen fähig. Was geschehen ist und getan wurde, kann nach Kierkegaard stets neu verstanden und gedeutet werden. Ständig zeigt sich ein Aspekt von Wirklichkeit, der noch nicht erkannt war. Damit würde das Transzendieren ebenfalls zu einer von vielen möglichen Auslegungen. Denn wie soll die nie zu erreichende Unendlichkeit aller möglichen Auslegungen noch einmal transzendiert werden? Dennoch gelangen beide zu entgegengesetzten Ergebnissen. Nietzsche zur reinen Immanenz, Kierkegaard zu Gott als dem absoluten Paradox.

Der transzendierende Akt müßte die endlose Reflexion und die unerschöpfbaren Auslegungsmöglichkeiten überwinden und erschöpfen; er müßte sie denkend alle umgreifen, doch dieser Akt wäre nur für eine unendliche Denkkraft möglich. Oder er müßte sie, fast möchte man sagen, gewaltsam überspringen, d. h. der weiteren Reflexion durch einen Entschluß ein Ende setzen. Tatsächlich gibt es für Kierkegaard nur diesen Weg; der Übersritt wird zum Sprung, zu einem Denken aus Freiheit. Damit wird etwas betont, das jedem Transzendieren, wenn auch nicht als ausschließliche Eigenschaft, eignet. Im Sprung wird die Bewegung der Reflexion festgehalten. Das bedeutet nach der Auffassung Kierkegaards, daß dem Denken etwas Paradoxes zugemutet wird, denn die Reflexion steht nicht still. „Das ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, das es selbst nicht denken kann... Was ist aber dieses Unbekannte, gegen das der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft anstößt...? Es ist das Unbekannte. Nun ist es ja nicht irgendein Mensch, sofern er diesen kennt, noch irgendein anderes Ding, das er kennt. So wollen wir dieses Unbekannte Gott nennen... Was ist nun aber dieses Unbekannte? Denn daß es Gott ist, bedeutet uns ja nur, daß es das Unbekannte ist“ (Phil. Brocken, 40ff.).

Das Unbekannte ist das Unerfahrbare und Undenkbare schlechthin, die absolute Grenze, die unser Denken nicht überschreiten kann und von der es dennoch unwiderstehlich angezogen wird. „Die Grenze ist also die Qual der Leidenschaft, wenn sie auch zugleich ihr Inzitantum ist... es ist die Grenze, zu der man beständig kommt, und als solche ist es das Heterogene, das absolut Verschiedene. Das absolut Verschiedene ist aber das, wofür es keine Kennzeichen mehr gibt... Die absolute Verschiedenheit kann der Verstand nicht denken, denn absolut kann er nicht sich selbst negieren“ (s. o. S. 41). Die absolute Verschiedenheit, die Negation jedes gegenständlich Denkbaren, bezeichnet Gott als den ganz Anderen, der, sofern er gedacht werden soll, aber nicht gedacht werden kann, zum Paradox wird. Der Akt eines Transzendierens kann nach Kierkegaard nicht darauf gehen, das Paradox aufzulösen oder gar zu verstehen, sondern sein Sinn besteht in dem Erkennen: „Dies ist das Paradox.“ Weder Denken noch Erkennen können diese letzte Grenze überschreiten. Der Übersritt wird zum Sprung des Glaubens, in dem das Denken sich selbst losläßt und in den Abgrund des Undenkbaren springt. Als Höchstes kann das Denken erkennen: Es ist denkbar, daß es gibt, was nicht denkbar ist. Zum erkenntnistheoretischen Problem im Transzen-

dieren tritt das ethische der Entscheidung. Der Unterschied wird deutlich, wenn man die transzendente Methode mit diesem Sprung vergleicht. Jene findet auf dem Weg ihres Transzendierens in das Innere des Subjekts erst zu sich selbst. Ihr höchster Aufschwung führt bei Hegel dazu, daß der absolute Geist im Denken des Philosophen sich selbst denkt. Betroffen vom Paradox besteht die Aufgipfelung des endlichen Denkens nach Kierkegaard darin, sich selbst aufzugeben und zu vernichten; das Denken vollendet sich in der höchsten Helle eines Nicht-denken-könnens, um Gottes als des absolut Andersartigen innezuwerden.

Das menschliche Denken befindet sich in einem Zwiespalt; es kann das Absolute in seiner Absolutheit weder denken noch erkennen, aber es kann auch nicht aufhören, es dennoch denken und erkennen zu wollen. Der Idealismus ging den Weg nach innen zum Absoluten als Subjekt. Für Nietzsche gibt es nur die reine Immanenz, es führt kein Weg aus den Auslegungen heraus. Kierkegaard wagt aus der höchsten Helligkeit der Reflexion den Glauben, der den Sprung zum absoluten Paradox vollzieht. Allen Versuchen ist die Überzeugung gemeinsam, daß das Absolute gegenständlich nicht zu erkennen ist.

Unser Denken stößt jeweils an eine zweifache Grenze: einmal dann, wenn es das Gegenständliche übersteigen will und fragt, was das An-sich sei; zum andern Mal dann, wenn der Mensch sich betroffen weiß von der Absolutheit Gottes und sein Denken vor ihm als dem ganz Anderen scheitert.

Unter dem Einfluß von Kierkegaard versteht auch Karl Jaspers Gott als den ganz Anderen auf eine ähnliche Weise: „Transzendenz ist das Sein, das nicht Dasein und Bewußtsein und auch nicht Existenz ist. Dieser Begriff des Transzendenten meint nicht etwa, was über meine gegenwärtige Erfahrung hinausgeht, aber prinzipiell der Möglichkeit nach von mir erfahren werden könnte, sondern Transzendenz ist, was schlechthin nie Gegenstand werden kann, wie Dasein, und nie als es selbst bewußtseinsgegenwärtig wird, wie mögliche Existenz“ (Philosophie, Bd. 1, S. 50f.).

Jaspers deutet das Transzendieren als einen Akt des Denkens wie der Freiheit. Er denkt die Grenze nicht als jenes, das die räumlich-zeitliche Welt abschließt. Jedes Seiende kann sich in seiner Gegenständlichkeit als Grenze zeigen. Aber die Grenze ist kein Gegenstand, den man losgelöst von dem Seienden, an dem sie sich zeigt, betrachten könnte. Grenze zeigt sich in siebenfach verschiedener Weise als das Umgreifende: als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist, Welt, als Existenz und Transzendenz, als Vernunft, „dem Band aller Weisen des Umgreifenden“. Wir beschränken uns auf jene Grenze, die sich der Existenz als Transzendenz zeigt. Soll sie gedacht werden, so muß es in gegenständlichen Kategorien geschehen. Doch dadurch würde Transzendenz in die Immanenz des Welthaft-Seienden hineingezogen. Was durch solche Verweltlichung und Vergegenständlichung erkannt würde, wäre nicht mehr Transzendenz, sondern Seiendes und Gegenstand innerhalb der Immanenz. Alle Gedanken über Transzendenz sind Chiffren, d. h. Zeichen in Richtung auf das Absolute, das nur zu denken ist, wenn das menschliche Denken

sein eigenes Denken wieder aufhebt. Soll Transzendenz als das Absolute allem Immanenten transzendent sein, so muß sie auch noch für das Denken im Erdenken von Transzendenz transzendent bleiben, sonst würde die Transzendenz in die Immanenz des Bewußtseins überhaupt hineingezogen. Die Vollendung dieses transzendierenden Denkens ist wie bei Kierkegaard das Sich-Aufheben des Denkens selbst. Als Denkoperation ist dieser Akt unmöglich, aber am Widerspruch zeigt sich die Andersartigkeit der Transzendenz. Der höchste Aufschwung des Menschen besteht darin, unaufhörlich nach der Transzendenz zu suchen, quer durch Forschen und Erkennen hindurch, um in der Grenzerfahrung innezuwerden, daß das Denken sich selbst übersteigen müßte, um die Transzendenz denken zu können, sich aber nicht übersteigen kann und darf, um fähig zu bleiben, der Grenze innezuwerden. Wir suchen in der raum-zeitlichen Welt vergeblich nach einem Ort, wo Transzendenz sein könnte, im Denkbaren des Vernunftzusammenhangs vergeblich nach einem Gedachten, das nicht wieder Gegenstand in der Immanenz würde, also gerade nicht transzendent ist.

Nach Jaspers ist Transzendenz über jede Gestalt hinaus. Im Scheitern mich vergewissernd, erfasse ich das „daß“, nicht das „was“. Doch darf die durchschnittliche Unklarheit und Gedankenlosigkeit nicht mit jener höchsten Helle mißverstanden werden, in der sich dieses Scheitern vollzieht. Schon Kierkegaard hat in seiner Leidenschaft des Denkens zum Paradox, was Jaspers auf seine Weise wiederholt, wenn er meint, das Denken müsse beständig an die Grenze stoßen und über sie hinaussteigen wollen; denkend müßten wir unerbittlich an dem festhalten, was wißbar ist und als Wissen erworben werden kann. Erst dann kann echte Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz sichtbar werden. Im tatsächlichen Aufschwung des Denkens kann Transzendenz zur Gegenwart kommen, allerdings nicht mehr, wie sie, sondern allein, daß sie ist.

Eine völlig verschiedene Bedeutung hat der Transzendenzbegriff bei Martin Heidegger. Er bestimmt ihn in seiner Schrift „Vom Wesen des Grundes“; „Transzendenz meint Weltentwurf, und zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, je gestimmt und durchwaltet ist.“ Transzendenz bezeichnet nicht wie bei Jaspers die Grenze, auf der Gott als der ganz Andere gegenwärtig wird, sondern den Akt des Transzendierens zur Grenze, wie zugleich die ontologische Struktur des Menschen, die sich als Transzendieren verwirklicht. Transzendenz entsteht, so gedeutet, aus dem Wesen der Freiheit: „Das Wesen der Endlichkeit enthüllt sich aber in der Transzendenz als Freiheit zum Grunde. Und so ist der Mensch als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten ein Wesen der Ferne. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen“ (S. 10). Heidegger nennt Transzendenz die „Urgeschichte“, in der der Einbruch des Menschen in das Seiende wie über das Seiende hinaus zum Sein geschieht und wie sich die Enthüllung des Seins als Welt und des Seienden in Welt gegenüber dem Menschen ereignet.

Der Mensch transzendiert immer schon, wenn er Seiendes als Gegenüber erkennt. Stets war er dann schon über das Seiende hinaus zum Sein und von ihm her wieder zurückgekehrt. Die Welt ist nicht Weltall oder Kosmos, sondern die Offenheit des Seins, die metaphysisch die Entdecktheit des Seienden als Gegenstand ermöglicht. Das Sein ist nicht Gott, sondern der dynamische Grundakt in jedem Seienden, also auch im Seienden Mensch. Mensch-sein heißt, das Seiende auf das Sein hin übersteigen, das besagt, irgendwie ein Vorverständnis von Sein zu haben. Das Sein ist die „ontologische Differenz“ zum Seienden, es begegnet zwar in jedem Seienden, kann aber nicht wie dieses zum Gegenstand werden. Da der Akt des Überschritts, sofern er auf das Sein geht, genau genommen auf nichts von der Art wie Seiendes sich richtet, werden Formulierungen möglich wie „Dasein heißt Hineingehaltenheit in das Nichts. Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst“ (s. o. S. 20). Transzendieren zum Nichts ist der Überschritt zum Sein, der notwendig ist, soll der Mensch Seiendes und sich als Seiendes in seinem Sein verstehen und zu ihm verhalten. Sein ist insofern Nichts, als es nichts ist von der Art wie Seiendes. Das Spätwerk Heideggers betont ausdrücklich, daß Sein nicht mit Gott oder Gottheit gleichgesetzt werden darf. Vielleicht darf man interpretieren, daß Gott noch einmal um eine unendliche Dimension vom Sein verschieden ist. Das Nichts jedenfalls ist jedoch nicht nach Sartre zu interpretieren, sondern als „Schleier des Seins“ die Gegenwart eben dieses Seins, die den Menschen in allem Verhalten zu Seiendem und sich selbst schon betroffen hat.

Die begriffliche Analyse hat uns auf drei Gesichtspunkte verwiesen, auf Träger, Grenze und Akt. Der Träger des Aktes ist der Mensch in seiner Endlichkeit. Entweder wird die Endlichkeit im Erkennen wie in der Transzendentalphilosophie oder nach ihrer ontologischen Struktur wie bei Kierkegaard, Heidegger und Jaspers zum Thema gemacht. Die Grenze wird jeweils doppelt gesehen: als Grenze zwischen Objektsein und Ansichsein (Kant), als Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz (Kierkegaard und Jaspers), Seiendem und Sein (Heidegger). Der Akt des Transzendierens wird bei Kant zur transzendentalen Methode in das Innere des Subjekts, bei Kierkegaard zum Sprung als Entscheidung des Glaubens, bei Jaspers zum Überschritt über jegliche Art von Immanenz zur absoluten Transzendenz. Heidegger bezeichnet den Akt des Überschrittes selbst als Transzendenz. Er richtet sich über das Seiende hinaus zum Nichts als dem Sein, und, wie das Spätwerk lehrt, zur Gottheit und Heiligkeit Gottes.

Immer ist das, was jenseits der Grenze liegt, ein Umgreifendes: Die Vernunftsstruktur des denkenden Subjekts (Kant), die Unerkennbarkeit und absolute Verschiedenheit Gottes oder der Gottheit (Kant, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger), das Sein, die Heiligkeit, die Gottheit, der Gott (Heidegger). Diese

metaphysische Position wirkt auch noch in der Leugnung jeder Transzendenz durch Nietzsche. Wie verschieden auch die Lösungen sind, die Überzeugung ist ihnen gemeinsam, daß die Endlichkeit des Menschen sich erst begreift durch den Akt des Überschritts in Richtung auf das Unendliche.

3. *Das Problem*

Bereits die formale Analyse der Begriffe hatte darauf hingewiesen, was die Darlegung ihrer Bedeutungen bestätigte: trotz der Verschiedenheit bewegt sich in ihnen das Philosophieren um das gleiche Problem, jede Verschiedenheit in der Bedeutung stellt einen neu angesetzten Versuch dar, dem das gleiche Thema aufgegeben ist, das Verhältnis des endlichen Menschen zum Absoluten, zu Gott, zu bestimmen. Man könnte auch sagen, der Mensch wird sich seiner Endlichkeit bewußt, und je nach der Weise, wie er in ihr Stand faßt und sein Sein versteht, formen sich Lösung und Bedeutung aus.

Das Wesen des Menschen artikuliert sich, wenn auch nicht allein, so doch vornehmlich in seiner Denk- und Erkenntnismöglichkeit, in Verstand und Vernunft. Das Denken vollzieht sich in einer doppelten Weise: 1. als das gegenständliche, allgemeingültige Denken. Es verwandelt das Undurchsichtige in Durchsichtigkeit; diese Art des Denkens wollen wir nach Kant Verstand nennen; 2. als Weg zu umgreifenden Ganzheiten, als Leben der Idee.

Das Denken des Verstandes ist gegenständlich. Seiendes ist für uns soweit zugänglich, als es sich gegenständlich darbietet. Doch Seiendes ist nicht das Sein und nicht Gott. Gegenständlichkeit bildet die Grenze vor dem Unbekannten. (Ungegenständlich ist nicht zu verwechseln mit irrational!) Menschliches Erkennen ist, sofern es auf Gegenständliches bezogen ist, betroffen durch das Ungegenständliche. Die Grenze des Erkennbaren verläuft mitten durch jedes Seiende, das wir erkennen, aber wir können nicht nach jenseits der Grenze schauen, als ob dort ein neues Seiendes zu entdecken wäre. Es wäre wieder Gegenstand und würde damit innerhalb der Grenzen liegen, es wäre ein Seiendes, aber nicht das Sein, das in jedem Seienden erscheint. Seiendes, sofern es gegenständlich wird, muß als Erscheinung gedacht werden. Sie verdeckt nach Kant das „Ding an sich“, nach Heidegger das Sein. Das Gegenüber, die Spannung von Subjekt-Objekt, bleibt unaufhebbar und ist mit der Realität der Erscheinung gegeben. Meine ich, das Ding an sich oder das Sein fassen und darüber wie über Seiendes Aussagen machen zu können, so ist es vereinzelt, nicht mehr das Ding an sich, das Sein oder das Umgreifende (Jaspers). Das Sein an sich ist keine Erscheinung; was gegenständlich wird, ist nicht mehr das Sein und das Seiende im Ganzen. Die Spaltung von Subjekt und Objekt, die Verwiesenheit kategorialen Denkens, zeigt die Grenze und die Endlichkeit des Erkennens. Mögen wir auch unbegrenzt die Objekte unseres Erkennens erweitern, über ihr Objekt-sein kommen wir nie hinaus. Es sei denn, wir könnten an den Ursprung gelangen, wo Subjekt und Objekt in eins fallen.

Auf diesen ersten Weg des Denkens zum Gegenständlichen stößt eine zweite Richtung, der Weg zu umgreifenden Ganzheiten. Dieses Denken ist die Kraft, jede Einzelerkenntnis in übergeordneten Ganzheiten zusammenzufassen. Sie läßt uns aber selbst bei keiner faktisch erreichten Ganzheit zur Ruhe kommen, sondern drängt als Unruhe weiter. Sie ist die Kraft der Vernunft als Vermögen der Idee. Die Vernunft treibt über die Grenzen des Denkens hinaus. Sie will nicht nur erfassen, was allgemeingültig wißbar und was selbst vernünftig ist, sondern berührt auch das Wider- und Übervernünftige. Aber um so entschiedener zeigt sich die Endlichkeit des menschlichen Erkennens. Die Vernunft kann sich ihre Gegenstände nicht selbst geben, sondern bliebe leeres Spiel, würden ihr nicht durch Sinne und Verstand die Gegenstände dargeboten. Man kann verstehen, warum in der Neuzeit die Endlichkeit des Menschen gerade zum Problem der Erkenntnis und seiner Reichweite wird, warum sich die Problematik des Transzendierens zur transzendentalen Methode ausformt.

Denken als Verstand und Vernunft ist gleichsam das Licht, in dem jedes Seiende, das uns zugänglich wird, erscheinen muß. Nur in diesem Licht kann sich enthüllen, was für uns in der Perspektive des Gegenständlichen wirklich wird. Beide – Verstand und Vernunft – wirken nicht nebeneinander, sondern ineinander. Die treibende Kraft des Verstandes ist die Vernunft, sie treibt von endlichen Zielen ins Unendliche. Vernunft ist die Kraft zum Transzendieren, den Überschritt zur Transzendenz trotz allem immer wieder zu versuchen und philosophisch zu rechtfertigen. Sie ist das Angelegtsein des Menschen, dem Transzendenten als dem Göttlichen zu begegnen. Die Vernunft bricht beständig die Fixierungen im Endlichen auf, in denen der Mensch ersticken müßte, sie weitet den Blick auf neue Aufgaben und gibt neue Richtungen unserem Fragen, wie sie das Denken frei macht für den Unterschied des Seins zum Seienden. Erkennen ist Sich-aneignen des Erkannten, der Versuch, die Enge der Endlichkeit zu erweitern. Erkennen ist die Weise, wie der Mensch seine Endlichkeit grenzenlos überschreitet und doch in ihr festgehalten wird. Wir erinnern an einen Satz des Thomas von Aquin: *anima est quodammodo omnia*. In einem gewissen Sinn umfaßt die Seele alles. Sie ist das Angelegtsein des Menschen, sein endliches Sein zu erweitern und zu verunendlichen. Doch die Vernunft ist an den Verstand gebunden, d. h. an Begrenzung und Einzelnes. So vollzieht das Denken und Erkennen beständig eine Synthese: von endlich und unendlich. Genau genommen müßten wir sagen, daß es keine Synthese ist, weil beide Seiten sich ausschließen. Gemeint ist damit die Unabschließbarkeit der Erkenntnisaufgabe. Der Mensch kann erkennend nur existieren, indem er auf das Unbedingte und Unendliche ausgerichtet ist, aber sich doch nur im Bedingten und Begrenzten realisieren kann. Ohne die Begrenzung, die der Verstand setzt, würde sich die Vernunft im Uferlosen und Phantastischen verlieren. Je nach der Akzentuierung wird die Endlichkeit zum Thema einer Transzendentalphilosophie, die Möglichkeiten, Grenze und Reichweite des Erkennens umschreibt, gerade wegen der Angelegenheit des Denkens auf das Absolute: „um zum Glauben Platz zu

bekommen“, wie Kant sagt. Oder das gleiche Problem entfaltet sich zu einer Erhellung des menschlichen Seins vor Gott wie bei Kierkegaard. Er bestimmt in der „Krankheit zum Tode“ das Selbst „als die unbewußte Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich zu sich selbst verhält“ (26). Der Mensch ist jene einzigartige Wirklichkeit, „in der das Endliche das Begrenzende, das Unendliche das Ausweitende ist“ (27).

Aus einer so verstandenen Endlichkeit des Menschen, der nur existieren wie erkennen kann in Bezug auf das Unendliche, aber sich verwirklichen muß im Endlichen, versteht sich die Verschiedenheit der Problematik von Vernunft und Verstand, wird sie zur Existenz, die durchsichtig wird von Gott her. In seiner Endlichkeit gründet der Mensch, der sich von dem Sein und von Gott betroffen weiß (Heidegger). Ihre Gegenwart wird erfahren als das Nichts zu allem Welthaften. In der Vernunft treibt die drängende Unruhe des Menschen, denkend die Welt in ihrer Totalität zu erfassen und noch über sie hinauszugreifen, sie ist die Unruhe des Menschen nach dem Unendlichen, und sofern sie das Unendliche erkennen will, ohne es je zu vermögen, das nie zu stillende Verlangen nach Teilhabe am göttlichen Sein.

Wir erkennen, die Problematik von Transzendenz, transzendent und transzendental ist die ständig neue Abwandlung des gleichen Themas, der Versuch, die Endlichkeit des Menschen philosophisch zu bewältigen. Die Frage und ihre Lösungen reichen so weit wie das Sein des Menschen, dem sie aufgegeben sind. So entsteht ihre Problematik aus der Mitte des menschlichen Seins, und jede neue Bedeutung enthüllt einen neuen Versuch, seine Unendlichkeit zu verstehen und vor dem Unendlichen Stand zu fassen. Nur für ein endliches Seiendes besteht der rätselhafte Gegensatz von Subjekt zu Objekt, und dadurch ist seinem Erkennen das Problem des An-sich und des Göttlichen gestellt. Mit der einen oder anderen Ausnahme ist den verschiedenen Lösungen die Überzeugung gemeinsam, daß der Mensch existiert als das Wesen, das zu seiner Grenze transzendiert, wie immer auch diese gefaßt wird. Das aber besagt, daß sich das Wesen des Menschen nicht aus sich selbst versteht, sondern von außerhalb, ja überhalb seiner erst verstanden werden kann. Aber die verschiedenen Lösungen zeigen auch, wie gänzlich verschieden der Mensch gesehen werden kann, je nachdem das Transzendente als das Du Gottes, dem das Ich begegnet, oder das Nichts als das Sein ist, dem der Mensch ausgesetzt ist, oder die Immanenz des absoluten Geistes ist, für den das empirische Ich nur einen Moment seines Prozesses darstellt. Selbst da, wo die Möglichkeit des Transzendierens und das Sein des Transzendenten geleugnet wird wie durch Nietzsche, vollzieht sich dennoch wieder eine Art von Transzendieren, so notwendig scheint der Akt zum Menschen zu gehören – zum Bild des Übermenschen oder zum Kreislauf der ewigen Wiederkehr. Gerade die Philosophie Nietzsches kann zeigen, wie Transzendieren und Transzendenz vom Wesen des endlichen Menschen nicht getrennt werden können, mit seiner Endlichkeit sind sie gesetzt, und wie sie trotz der Leugnung dennoch verdeckt, sei es auch nur verkehrt, wirksam werden. Denn Transzendieren ist das Sein des Menschen im Auf-Gott-hin-sein.