

Aleš Novák (Hg.)
Grenzen der Transzendenz

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin
Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong |
Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste
| Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien |
Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski
· Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha
Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann ·
Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos ·
Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee ·
Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov ·
Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main |
Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos
Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima |
Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris |
Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana
Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg
Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto |
Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee |
Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Aleš Novák (Hg.)

Grenzen der Transzendenz

Aus dem Tschechischen übersetzt
von Jana Kröttsch

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Dieses Buch wurde im Rahmen des Projekts SVV 2012-265 704:
„Philosophische Forschung über Möglichkeiten und Grenzen
der Transzendenz des Menschen zur Welt“
an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag verfasst.

Tento výstup vznikl v rámci projektu
Specifického vysokoškolského výzkumu 2012-265 704:
„Filosofický výzkum možností a limitů transcendence člověka ke světu“.

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2013

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-854-8

Inhaltsverzeichnis

Einleitung | S. 9

Aleš Novák

1. Transzendenz | S. 16
2. Transzendenz in Husserls *Idee der Phänomenologie* (1910) | S. 19
3. Die Transzendenz, die Wahrheit und die Freiheit. Heideggers Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* (1928) | S. 21

Kapitel 1: Die Einübung als Transzendenz bei Meister Eckhart | S. 31

Aleš Novák

Kapitel 2: Die intellektuelle Transzendenz bei Nikolaus von Kues | S. 37

Jakub Šenovský

1. Einführung | S. 37
2. Die Transzendenz des Absoluten | S. 39
3. Die Schöpfung | S. 41
4. Die Zahl | S. 44
5. Die individuelle Transzendenz als Transzendenz des Geistes | S. 46
6. Die Angleichung (lat. *assimilatio*) als Art des Aufstiegs zum Absoluten | S. 48
7. Der Aufstieg | S. 51
8. Schlussfolgerung | S. 55

Kapitel 3: Möglichkeiten und Grenzen der Transzendenz im Übergang von der historischen zur transzendentalen Auffassung der Erfahrung am Beispiel von George Berkeley und David Hume | S. 57

Václav Zajíc

Einleitende Bemerkung | S. 57

I. Der inkarnierte Geist und die Unmöglichkeit der Transzendenz
(George Berkeley) | S. 58

Einleitung | S. 58

a) *Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung* (1709) | S. 58

1. Kritik der notwendigen Verbindung und die habituelle Synthese | S. 60

- 2. Leib und Sprache | S. 65
- 3. Fiktivität (Einbildung, Einbildungskraft, *fancy*) | S. 70
- 4. Sinnlichkeit | S. 73
- 5. Die Vernunft | S. 75
- b) *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (1710) | S. 77
 - 1. Kritik des Begriffes der materiellen Substanz | S. 77
 - 2. Perzeption und Wille | S. 80
 - 3. Erkenntnis durch Vernunft | S. 82
 - 4. Der inkarnierte Geist und die Grenzen der Transzendenz | S. 85
- II. Die Imagination als Mitgestalterin der Erfahrung (David Hume) | S. 89
 - 1. Die Kritik der Kausalität und die Gewohnheit | S. 89
 - 2. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung | S. 93
 - 3. Die imaginative Synthese | S. 96
 - 4. Das Gefühl als Garant des realen Daseins der Dinge | S. 99
 - 5. Die Grenzen von Humes *Untersuchung über den menschlichen Verstand* | S. 102
- III. Schlussfolgerung: Die Grenzen der historischen Erklärung der Erfahrung und der Übergang zum Transzendentalismus. Die Grenzen der Transzendenz | S. 104

Kapitel 4: Das Motiv der Transzendenz beim jungen Hegel (mit Blick auf Immanuel Kant) | S. 111

Lenka Hanovská

Kapitel 5: Separation und Transzendenz. Anthropologische Studie zu Kierkegaards Auffassung der Transzendenz | S. 131

Jakub Marek

- 1. Die Wiederholung | S. 132
- 2. Die Existenz als das Geschehen der Negativität | S. 138
- 3. Immanenz und Separation | S. 142
- 4. Autorität und Transzendenz | S. 146

Kapitel 6: Transzendenz in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Maurice Merleau-Ponty | S. 151

Richard Zika

Kapitel 7: Das Chiasma als Artikulation der perzeptiven Erfahrung
im philosophischen Spätwerk von Maurice Merleau-Ponty | S. 171
Jan Lockenbauer

1. Das Subjekt-Objekt-Denken | S. 172
2. Die dritte Art des Seins in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* | S. 174
3. Die Philosophie als das Fragen und das wilde Sein (*l'Être sauvage*) | S. 178
4. Das Chiasma (*le chiasme*) | S. 180
5. Das Chiasma des Sehenden und des Sichtbaren | S. 184
6. Zwei Seiten der Welt und zwei Seiten des Leibes | S. 187
7. Die Totalisierung des Chiasma und die Spaltung (*la débiscence*) | S. 190
8. Die Interpretation der perzeptiven Erfahrung als eines Phänomens | S. 191
9. Zusammenfassung | S. 194

Kapitel 8: Der Einfluss der Raumkonzeption auf die Artikulierung
der Transzendenz: Der Übergang im Denken Martin Heideggers
vom ursprünglich leer offenen Raum zum topologischen Raum | S. 197
Martin Nitsche

Literaturverzeichnis | S. 213

Register | S. 217

Editorische Anmerkung | S. 221

Einleitung

Aleš Novák

Das Ende der Philosophie: Wie oft hat man schon davon gehört? Von Hegel bis Merleau-Ponty und Heidegger – immer wieder kehrte diese Äußerung zurück, bis sie allmählich Klischee wurde. Warum wird so etwas behauptet? Weil die Anzahl der Studierenden im Fach Philosophie sinkt oder sich philosophische Literatur schlecht verkauft? Oder aber weil die Philosophie keiner mehr ernst nimmt und braucht?

Was ist geschehen *im Wesen* der Philosophie, dass *man* (sic!) sie nicht mehr *braucht*? Je mehr akademischen Betrieb sie verursacht und je fiebrhafter sie Literatur produziert, umso weniger wird die Philosophie wahr- und ernstgenommen. Je mehr Lärm sie mit allen akademischen Veranstaltungen und ihrer Konferenztouristik macht, desto weniger hört man der Philosophie zu. Welches *Unwesen* treibt sich im Wesen der Philosophie um?

Dass man das Interesse an der Philosophie verloren hat, kann nicht aus heiterem Himmel kommen: Es muss wohl *in der Philosophie selbst* liegen. Dass man bei den Diskussionen um aktuelle Themen nur wenig (falls überhaupt) Rücksicht auf die Philosophie nimmt, dafür muss sie selbst verantwortlich sein. Jede Kultur oder gar jede Nation mag wohl unter ihren ‚Gütern‘ *auch* die Philosophie beinhalten; doch dass sie verkümmert ist, ist ein ernstes Anzeichen ihres Verfalls und ihrer wesenhaften Leere.

Nach Nietzsches *Zarathustra* ist ‚die Redlichkeit‘ die jüngste¹ Tugend des Erkennenden (ergo des Philosophen).² Die Redlichkeit des Denkens und im Denken ist die Methode, die Form und hoffentlich auch der Inhalt unseres

1 N. B. Die ‚jüngste‘ ist sie in demselben Sinne, wie das ‚jüngste Gericht‘ das jüngste ist.

2 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I. Teil, ‚Von den Hinterweltlern‘: „... jene jüngste der Tugenden, welche heißt: Redlichkeit.“ Apropos ‚Redlichkeit‘ und Philosophie: Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, vor allem die III. Abhand-

Versuches, einen bestimmten *Typus* von Philosophie vorzustellen, ohne jedoch eine ‚Psychologie‘ der Philosophie zu sein. Denn es geht uns hier weder um eine ‚Kulturgeschichte‘ noch um eine ‚Soziologie‘ der Philosophie, sondern um *die Sache des Denkens selbst*, die *das Wesen* der Philosophie ausmacht. Es geht uns um die Frage: Inwiefern ist die Philosophie noch möglich und *in der Tat lebendig*, ohne historische Hilfswissenschaft und schlechte Literaturproduktion zu sein?

Wenn das Wesen der Philosophie bedroht ist, dann wird auch dasjenige bedroht, von woher und wie der Mensch sich selber versteht, denn seit Beginn der abendländischen Geschichte ist *die Selbstbestimmung des Menschen* (d. h. das Wesen des Menschseins) eng mit der Philosophie verbunden. In der Tat war es das große Werk der Philosophie, das Menschsein (stets neu) zu begründen und zu bestimmen. Sollte mit der Philosophie also Schluss sein: Wie stünde es um *das Wesen* des Menschen?

Die auf den ersten Blick marginale Frage: „Was ist mit dem Wesen der Philosophie geschehen?“, scheint *in Wahrheit* die unangenehme Frage zu sein: „Was ist am Menschen (noch) das Menschliche?“

Wie steht es also um *das Wesen* des Menschen? Weder die Genetik noch die Psychologie werden es je vermögen, eine befriedigende Antwort darauf zu geben, da sie sich stets nur mit der Oberfläche oder den Bestandteilen oder mechanischen Prozessen beschäftigen. Sie können keine solche Antwort geben, weil sie es vom *Grunde her* („aus Prinzip“) nicht vermögen. Das Wesen, die Wahrheit und der Grund (sowohl Anfang als auch Prinzip) hängen miteinander aufs Engste zusammen, und vielleicht sind sie gar nur drei Seiten eines einzigen und eines ganzen Sachverhaltes.

Wenn die Philosophie tatsächlich am Ende ist, so dürfte das Wesen des Menschen bedroht sein. *Man* sagt, dass wir uns derzeit im besten Stadium der menschlichen Zivilisation befinden, weil man am längsten lebt, am wenigsten leidet, weil es die wenigsten Kriege, Katastrophen, Epidemien gibt, weil es den größten Reichtum gibt und der Großteil der Population im Wohlstand lebt und an ihm teilhat. Das mag wohl *richtig*, aber nicht gleich *wahr* sein. Die quantifizierbare ‚Qualität‘ des *Lebens* ist ein Trug, hinter dem sich eine furchtbare *existenzielle* Leere, Langeweile, Frustration, Angst, Wut und Aggressivität, eine (Selbst)Quälerei und Sinnlosigkeit verbergen. Das Konsum-*Leben* sichert keine sinnvolle *Existenz*. Und diese sinnlose Leere der kränkend frustrierten und aggressiven Existenz vermag weder die Psychologie noch die

lung, sollte obligatorische Lektüre aller Philosophie-Studenten sein, in der sie die strengste aller Prüfungen ablegen sollten.

Medizin oder die Genetik zu überwinden. Sie können sie höchstens mechanisch durch Medikamente und invasive Operationen *beseitigen*, doch nie *überwinden*. In der Tat vertieft das Beseitigen der Symptome der Krankheit nur ihre Existenz und das Unwesen im Wesen des Menschen. Wobei der einzige mögliche und wahre Weg, wie sowohl die Krankheit als auch das Unwesen überwunden werden können, die Redlichkeit ist: Dass wir uns darauf einlassen, dass uns im Wesen unserer Existenz etwas fehlt und als ein Unwesen umhergeistert. Nur dadurch kann das Unwesen *überwunden* werden, wenn wir ihm bewusst begegnen und so *verwinden*. Nur durch das Anerkennen der eigentlichen *Not* (trotz aller Prosperität und Masse an Erlebnissen) in unserem Wesen können wir sie *wenden* und so aus dem Zwang dieser *Not* (d. h. aus dem Unwesen) in *die freie Weite* der gesunden Welt mit ihrem Bezug zu sich selbst, zu den anderen Menschen und zu den Dingen eintreten.

Nach Wesen, Wahrheit und Grund haben wir noch ‚die Freiheit‘, und das alles vereinigt die Redlichkeit im Sinne des ‚Ganz-Seins‘ als wesentlich menschliche Grundeinstellung sowohl zu sich selbst als auch zu allem, was „ich“ nicht bin und nie sein werde (also zur ‚Welt‘, in die auch alle anderen Menschen und Lebewesen gehören). Dieses redliche ‚Ganz-Sein‘ ist als menschliche Grundeinstellung auch die erwähnte Überwindung des Unwesens (der ‚Krankheit‘) im Wesen des Menschen – und damit vielleicht *auch* im Wesen der Philosophie. Mit unserem Versuch geht es uns darum, *bewusst* dem Unwesen im Wesen der Philosophie zu begegnen, es zu *verwinden* und somit zu *überwinden*. Denn so treten wir in der Tat ins Freie des Denkens und des Handelns als auch ins Ganze des Seins hinein.

Meine langjährige intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie hat mir deutlich gezeigt, dass das, was alle wahren Philosophen aller Zeiten versucht haben zugänglich zu machen, zu zeigen, zu erklären und verständlich auszusprechen,³ *das Ganze* oder *die Ganzheit* war. Sei es das *apeiron* bei Anaximander, das *Eine* bei Parmenides, das *logos* bei Heraklit, das *sphairos* bei Empedoklés, das *nús* bei Anaxagoras, die *idea tú agathú* bei Platon, die *entelecheia* bei Aristoteles, das *Eine* und das *nús* bei Plotin, der *Intellekt* bei den arabischen, jüdischen und christlichen Philosophen zwischen dem 3. und 14. Jahrhundert; Nikolaus von Kues‘ Namen, die Gott bezeichnen sollten (z. B. *coincidentia oppositorum*, *possest*, *non-aliud* usw.); die *scientia mirabilis* und die *bona mens* bei Descartes, Spinozas *Substanz*, die *Monade* von Leib-

3 Das Zugänglichmachen, Zeigen, Erklären und Aussprechen (verständlich Artikulieren) stellt m. E. *das Philosophische* am genuin philosophischen Denken dar. Dies ist sowohl die Form als auch die ‚Methode‘ der Philosophie.

niz, Kants ‚ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption‘ oder ‚die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins‘ aus seiner *Kritik der reinen Vernunft*, Fichtes Begriff des ‚Ich‘ aus der *Wissenschaftslehre*, Hegels ‚absoluter Begriff‘, Schellings Gottesbegriff nach dem Jahr 1809, Schopenhauers ‚Wille‘, Kierkegaards ‚Geist‘, Nietzsches ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘, Husserls ‚transzendente Subjektivität‘, Heideggers ‚Ganz-sein-können‘ aus *Sein und Zeit* oder später nach dem Jahr 1946 ‚das Geviert von Erde und Himmel, den Göttlichen und Sterblichen‘: Jeder der erwähnten und auch alle nicht genannten wahren Philosophen, die dieser Bezeichnung würdig sind, *streben nach Aufklärung, Durchleuchtung und Artikulierung der Ganzheit*.

Die Philosophie zeigt und erklärt die Bedeutung dessen, was es gibt (was existiert) und was wir auf menschenmögliche Weise erkennen können. Der philosophische Jargon nennt das gewöhnlich ‚das Sein‘. Wenn gilt, dass die Philosophie das Sein und dessen Bedeutung zeigt und erklärt, und dass gleichzeitig die Philosophie die Ganzheit zeigt und erklärt (artikuliert), dann behaupte ich, dass *der ‚Sinn‘ oder die ‚Wahrheit‘ des Seins die Ganzheit ist*. Nicht die Zeit, nicht der Stoff (die Materie), nicht die Bewegung, nicht das Bewusstsein, nicht das Leben, sondern *die Ganzheit ist das Sein*. Statt von Gott oder Substanz als dem ‚Sinn‘ von Sein spreche ich ‚neutral‘ von der Ganzheit. Die entsprechende Haltung des Menschen zu der Ganzheit auf allen Ebenen (Bewusstsein, Geist, Leib) ist die Ruhe, der Frieden, die Versöhnung, die Ausgewogenheit, die ‚Harmonie‘.

Dies zu konkretisieren ist das Ziel unseres Buches, indem einige wohlbekannte Autoren ausgewählt wurden, damit an ihrem Beispiel eine spezifische Art von Philosophieren dargestellt werde, in der es sich um das Zugänglichmachen, Zeigen, Erklären und Aussprechen von Ganzheit handelt. Ausgehend von Meister Eckhart über Nikolaus von Kues, George Berkeley, David Hume, Immanuel Kant, G. F. W. Hegel, Søren Kierkegaard, Edmund Husserl bis hin zu Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty werden wir verfolgen, wie sich das genuin philosophische Erfassen von Ganzheit gewandelt hat. Dadurch werden grundlegende philosophische Probleme zugänglich gemacht, wie z. B. Endlichkeit und Unendlichkeit, der Bezug zum Übergreifenden oder gar zum Absoluten, Individualität und Separation, Freiheit und Spontaneität, Aktivität und Passivität, Erfahrung und Wahrnehmung, Leiblichkeit und Geist, Kausalität und Zeiterfahrung, Räumlichkeit und Weltbezug u.v.a.m. Diese Fülle oder eher Breite von Motiven wird durch das eine vereinigt, das wir unter der Bezeichnung ‚Transzendenz‘ kennen. Diese soll hier kurz erörtert werden, um sie quasi zu ‚deduzieren‘.

An dieser Stelle muss zunächst einmal das schlicht Banale zugeben werden, dass das bewusste menschliche Leben inkarniert und damit limitiert ist durch die faktische Verfassung des Leibes.⁴ Sowohl der Leib als auch der Körper zeigen stets nur die Oberfläche und dies auch dann, wenn man in sie hineindringt: Wir stoßen immer wieder auf neue Oberflächen. Leib und Körper zeigen oft nur eine Seite oder Dimension, was die Weise determiniert, wie der Mensch sowohl Dinge als auch andere Lebewesen wahrnehmen und erkennen kann, was Immanuel Kant und Edmund Husserl am besten philosophisch gezeigt haben. Weil der leibliche Mensch auch ausschließlich in bewussten Vorstellungen lebt, kann er von den Dingen und Lebewesen (und auch von sich selbst) wiederum nur Vorstellungen haben. *Außer den Vorstellungen sowohl von der Oberfläche der Dinge als auch den eigenen Vorstellungen ist uns Menschen nichts weiter gegeben.* Als ein separiert inkarniertes ist das menschliche Leben notwendig (wesentlich) limitiert sowohl hinsichtlich des zugänglich machenden (,instrumentalen‘) Apparates (d. h. des Leibes und des Bewusstseins), als auch hinsichtlich der gewonnenen (,inhaltlichen‘) Erfahrungen, Empfindungen, Erscheinungen, Erkenntnisse, die also nur Vorstellungen von anderen Vorstellungen oder von der Oberfläche des Leibes oder des Körpers sind.

Die Singularität, das individuelle Leben, der jeweilige Leib und das einzelne Bewusstsein sind als wesentlich *separiert* niemals zeit ihres Bestehens ‚ganz‘, sie sind nie ausgewogen, es kommt ihnen als von der individuellen Existenz Separierten nie ‚das Sein‘ zu. Der Leib lebt, er ist als das Individuelle separiert und abhängig von externen Anregungen und Aufreizen (Empfindungen, Reizen, Informationen, Nahrung usw.), deshalb ist er nie ganz, nie ausgewogen, und es kommt ihm nie ‚das Sein‘ zu. Das Bewusstsein vernimmt, nimmt wahr, weiß (um) sich, kann ‚sich‘ von sich unterscheiden (über ‚sich‘ reflektieren), es produziert und reproduziert seine Vorstellungen, es separiert sich sowohl von anderen Dingen als auch von den eigenen Vorstellungen und es verbleibt stets in der Separation (Abgeschiedenheit): Deshalb ist das Bewusstsein nie ruhig, nie ganz, nie ausgewogen und es kommt ihm nicht ‚das Sein‘ zu. Der Leib und das Bewusstsein formieren sich, entwickeln sich, nehmen zu, nehmen ab, verkümmern, degenerieren, verwesen. Beides ist un ausgewogen, unruhig, keinem kommt ‚das Sein‘ zu. Sobald und solange der Mensch als der bewusste Leib und das einverlebte (inkarnierte) Bewusstsein

4 Dies wird vor allem in den Kapiteln 6 und 7 konkret dargelegt, die Merleau-Ponty behandeln, doch wird das Leibproblem durchgehend implizit gegenwärtig sein. Auch Kapitel 3 über Berkeley und David Hume sowie Kapitel 5 über Kierkegaard schildern auf detaillierte Weise das, wovon ich im folgenden Absatz ansatzweise spreche.

in der Individualisierung (Separation) existiert, ist er weder ganz noch ausgewogen, und deshalb kommt ihm nicht ‚das Sein‘ zu.

Wie steht es dann philosophisch um den solcherweise bestimmten ‚Menschen‘ oder um sein ‚Wesen‘? Wenn wir nur beschränkte Vorstellungen von den eigenen Vorstellungen und von der Oberfläche der Körper haben, können wir dann überhaupt etwas ‚Wahres‘ erkennen? *Hat es überhaupt Sinn, nach ‚Wahrheit‘ zu fragen?* Denn was sollte sie in einer solchen Konstellation (unter solchen Bedingungen) sein?

Das andere Banale, was hier zugegeben werden muss, ist dass der leibliche und (selbst)bewusste Mensch auf der Erde und in der Welt solcherweise lebt, dass er wahrnimmt und erkennt, was auf je konkrete Weise der Inhalt jedes folgenden Kapitels ist. Aber wie gezeigt, erkennen wir nur das, was wir uns bewusst vorgestellt haben, d. h. andere Leiber oder Körper (bzw. unsere Vorstellungen von ihnen) und die Vorstellungen von unseren Vorstellungen. *Als das inkarnierte (Selbst-)Bewusstsein erkennt der Mensch (nur) seine inneren und äußeren Zustände.* Die Erkenntnis ist also ihrem Wesen nach ein Bezug: Sowohl zu sich selbst als auch zu dem, was „ich“ nicht bin, d. h. zur Welt, zu den anderen Menschen und Dingen im weitesten Sinne, über die sich ein jeweiliges „Ich“ seine Vorstellungen bildet und in denen es lebt. Das Erkennen als ein Bezug, der jedes menschenmögliche Handeln und Leiden (d. h. die Aktivität und Passivität) begründet und ermöglicht, ist formal betrachtet ein (Sich-)Beziehen „von“ einem (dem Gleichen) „zum“ anderen (dem Verschiedenen). Indem der Mensch erkennt, empfindet, handelt oder leidet, geht er sozusagen „aus“ sich heraus zu den Dingen und anderen Menschen bzw. diese anderen Menschen und Dinge (d. h. in Wahrheit unsere Vorstellungen von ihnen) kommen von sich zu uns, die wir empfinden und vorstellen. Bei der Erkenntnis gehen den Menschen die Vorstellungen der anderen Menschen und Dinge an, rühren ihn an, greifen ihn an, und der Mensch begreift entweder und versteht sie oder nicht. Wir begreifen und verstehen folglich nur dasjenige, was uns angreift und nach uns greift. Denn als leibliche Menschen verstehen wir nur dasjenige, was an uns rührt und was in uns eindringt: durch den Blick des Auges, über die Zunge, was durch den Gehörgang rauscht, durch die Nase dringt oder was in der Tat durch Tasten mit der Hand ergriffen oder durch unsere Haut berührt wird.

Der erwähnte Bezug des einen „zum“ anderen, des Gleichen zum Verschiedenen bzw. ihr Übergang, durch den *faktisch* jede konkrete Form und der jeweilige Inhalt des individualisierten Lebens vollzogen und verwirklicht werden – dieser Übergang aus der Identität zur Differenz (und wieder „zurück“)

wird in der Philosophie als die ‚Transzendenz‘ bezeichnet, die unser ganzes Bemühen vereinheitlicht. Als autoritative Bestimmung entnehme ich die fast ‚definitorische‘ Abgrenzung dieses Begriffs aus der Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* (1928) von Martin Heidegger:

„Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses eignet als Geschehen einem Seienden. Formal läßt sich der Überstieg als eine »Beziehung« fassen, die sich »von« etwas »zu« etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, *woraufzu* der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das »Transzendente« genannt ist. Und schließlich wird im Überstieg je *etwas* überstiegen.“⁵

Doch mit Rücksicht auf das oben Erwähnte muss gefragt werden, ob der Begriff der ‚Transzendenz‘ *philosophisch* überhaupt Sinn hat, wenn der Mensch einerseits der Leib ist, der selbst-organisatorisch dem brutalen Vermögen ‚schlicht zu überleben‘ dient, und andererseits das Bewusstsein, das beständig die Vorstellungen seiner inneren und äußeren Zustände und ihrer Kollisionen (d. h. der Empfindungen, Erfahrungen und Erkenntnisse) mit anderen Körpern oder Leiben intentional produziert und reproduziert? Die Kapitel über Merleau-Ponty z. B. werden zeigen, dass er entweder keinen oder einen modifizierten Sinn hat gegenüber der früheren Tradition. Denn indem der Mensch solcherweise in seinem Wesen bestimmt wird, dass es das inkarnierte (Selbst-)Bewusstsein ist, das die Vorstellungen seiner Vorstellungen über die Körper oder Leibe und die eigenen Vorstellungen (re)produziert, dann scheint es, dass für den Begriff der ‚Transzendenz‘ nur wenig (falls überhaupt) Raum und Grund besteht. Es kann auch sein (und unsere Beiträge legen das deutlich dar), dass *die ‚Transzendenz‘ als Bezeichnung des Vollzuges der genuin menschlichen Existenz in der Welt* mit einer ganz spezifischen Entscheidung über das Wesen des Menschseins bzw. darüber, was am Menschen das Menschliche ist, zusammenhängt. Diese Entscheidung mag dann entweder eine redlich philosophische oder eine dogmatisch und ideologisch ‚weltanschauliche‘ sein. Und da sind wir wieder am Anfang unseres Versuches angelangt, der lautet:

Was geschieht im Wesen der Philosophie, wenn sie zu Ende geht?

Wie determiniert dies das Wesen des Menschen?

Kann es sein, dass das Ende der Philosophie und die damit zusammenhängende mögliche Bedrohung *des Wesens* des Menschen mit der Bestimmung der Transzendenz und ihrem ‚Schicksal‘ zusammenhängen könnte?

5 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, S. 137.

Nehmen wir einmal an, die Transzendenz ließe sich als konkreter Eingang in das Wesen der Philosophie und in die Bestimmung des Wesens des Menschen und somit als Leitfaden für das Zugänglichmachen dessen annehmen, was ich als den Sinn oder die Wahrheit ‚des Seins‘ bezeichnet habe: Nämlich der Ganzheit. Dann lässt sich die folgende Grundfrage formulieren: Was geschieht mit dem Wesen des Menschen, wenn es durch die Transzendenz bestimmt wird? Was ist die Transzendenz? Oben sprachen wir über die Einfalt von Wesen, Wahrheit, Grund und Freiheit, die ich in Anlehnung an Nietzsche als die ‚jüngste Tugend des Erkennenden‘, nämlich als Redlichkeit bezeichnet habe, in der m. E. das Wesen des Menschen und damit zugleich auch die Wende der Not (die verwindende Überwindung) des Unwesens im Wesen des Menschen beruht.

Im folgenden Text werden wir uns also mit Hilfe der Redlichkeit dem Gedanken der Transzendenz widmen, um zu sehen, welche Konsequenzen ihre Bestimmung und ihr Inhalt für die Bestimmung des Wesens des Menschen und der Philosophie haben. Nebenbei wird deutlich, was die Ganzheit im menschlichen Sein und für die Philosophie bedeutet. Das alles wird am Beispiel historischer Persönlichkeiten wie Meister Eckhart, Nicolaus von Kues, George Berkeley, David Hume, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Søren Kierkegaard, Edmund Husserl, Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty dargestellt. Es handelt sich um eine *systematische*, nicht bloß historische Arbeit, die den Grundsätzen der *phänomenologischen* Methode treu bleiben möchte. Ihr Resultat soll nicht schlechte Literaturproduktion sein, sondern *die Versöhnung*: Sowohl mit sich selbst als auch mit der Welt, in der sich der Mensch auf die Art und Weise der Weisheit (gr. *sofia*) orientieren soll.

1. Transzendenz?

Nach dem allerersten Satz der *Metaphysik* von Aristoteles gilt: „alle Menschen begehren von Natur aus (gr. *oregontai fysei*) nach Wissen.“⁶ Die strebende Gier nach Wissen gehört somit wesentlich zu der Natur (gr. *fysis*) der Menschen, und das Wissen ist *der Übergang* des Erkennenden zum Erkannten, d. h. die Transzendenz. Zu ihren Grundkomponenten gehören (auf der Seite der Gier, gr. *orexis*) die Intention, die Expansion und das Vorstellen, als auch (auf der Seite des Wissens, gr. *eidenai*) die Vergegenständlichung, die Gegenständ-

6 Aristoteles, *Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Übers. von Herrmann Bonitz. Hrsg. von Horst Seidl. Hamburg 1991, S. 3.

lichkeit und das Wesen. Denn im wahren Erkennen *überschreiten* wir ja die jeweilige Zufälligkeit des singular und empirisch Vorhandenen im Hinblick auf seine allgemeine Verfassung, auf seine ‚per-se-Struktur‘ und die ‚Form des Seins‘, d.h. hinsichtlich des Wesens (gr. *to ti én einai*, lat. *essentia*).

Traditionell (mindestens von Kant⁷ bis Husserl⁸) wurde die Frage nach der Transzendenz als ein „erkenntnistheoretisches“ Problem im Rahmen der Metaphysik des Subjekts und als eine seiner Grundstrukturen (Vorstellen, Vergegenständlichung, Intentionalität usw.) gestellt. Heidegger (z. B. in *Sein und Zeit*, mehr noch in *Vom Wesen des Grundes*) hat die Transzendenz zu einem „ontologischen“ Moment gemacht, um sie später völlig zu verabschieden (z. B. in den *Beiträgen zur Philosophie*, im *Einblick in das was ist* oder in *Zur Seinsfrage*). Die Transzendenz wird auch bei Merleau-Ponty (in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und im posthumen Werk *Sichtbares und Unsichtbares*) hinfällig gemacht. Bei Lévinas, der spätestens seit seiner *Totalität und Unendlichkeit* eine radikale Rehabilitierung des Subjekts vorgenommen hat, kommt sie wieder betont zur Sprache, und das sogar im ursprünglichsten Sinne eines *Theologúmens*, denn aus der Theologie wurde der Gedanke der Transzendenz ursprünglich geschöpft und in die Philosophie übertragen.

Wie beeinflusst das jedoch die Philosophie? Soll sie nicht ganz anders sein als die Theologie? Oder soll sie vielleicht die Theologie substituieren? Wenn die Transzendenz ein Grundthema der Philosophie ist: Ist das nicht die Bestätigung von Nietzsches These aus dem *Antichrist*,⁹ dass die (deutsche) Philosophie eine hinterlistige, d. h. getarnte Theologie sei? Wenn die Philosophie laut Heidegger das „gott-lose“ Denken sein soll,¹⁰ dann dürfte in ihr die

7 In der *Kritik der reinen Vernunft* z. B. B 25, B 80, B 150-151, B 352.

8 In der *Idee der Phänomenologie* (Hua II, 1973) in der zweiten Vorlesung (S. 34-39), in der Abhandlung *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Hua XXV, 1987). Hua = *Husserliana*, Dordrecht ; Boston ; Lancaster : Martinus Nijhoff.

9 F. Nietzsche, *KSA* 6, *Der Antichrist*, § 10, S. 176: „Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, daß die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr *peccatum originale*. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christenthums – und der Vernunft ... Man hat nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie...“ *KSA* = F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, 15 Bde. Hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, München ; Berlin ; New York: de Gruyter ; dtv, 1999.

10 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, S. 65: „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa sui* preisge-

Transzendenz eigentlich nicht stattfinden. Und dennoch zeigen einige Kapitel des vorliegenden Buches mit den Beiträgen von Aleš Novák (Eckhart), Jakob Šenovský (Cusanus), Jakub Marek (Kierkegaard), Lenka Hanovská (der junge Hegel) und Martin Nitsche (der ‚späte‘ Heidegger) klar, dass und inwiefern die Frage nach der Transzendenz unumgänglich zum Göttlichen führt und im Zusammenhang mit dem Göttlichen gelöst werden kann.

Doch wie ich bereits oben kurz gezeigt habe, sollte die Grenze (je) der Transzendenz sowohl im „erkenntnistheoretischen“ als auch „ontologischen“ Sinne allem Anschein nach *der Leib* sein.¹¹ Der Leib lässt sich nicht transzendieren, ohne ihn zu verletzen oder zu vernichten.¹² Der Leib limitiert jegliche sich vollziehende Transzendenz, denn sowohl als sinnliche als auch als bewegliche Wesen haben wir Menschen eine Schmerzgrenze, die unübertretbar ist. Dies wusste schon Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* mit ihren Figuren des Herrn und des Knechts und vor allem Kant in der transzendentalen Ästhetik seiner *Kritik der reinen Vernunft*, der darum auch das „Ding an sich“ postuliert hat, um die Sicherheit und die Wahrheit einer jeden Erkenntnis zu gewährleisten. *Die Schranke des Leibes* ist für die Erkenntnis und das Handeln wohl das schlechthin Negative. Doch die Liebe und die Schönheit z. B. können dieses Negative zum eigentlich Positiven verwandeln. Die Kunst und die Stimmungen transformieren das Wesen der „erkenntnistheoretischen“ und „handelnd-praktischen“ Transzendenz in eine Bedeutung, welche die Philosophie wohl sprengt und ins Offene und Freie der gesunden Welt und ihrer Bezüge führen kann.

Indem in der Philosophie also die Transzendenz zur ausgezeichneten Bestimmung des Wesens des Menschen wird, wird dadurch der Leib nicht marginalisiert oder gar ausgeschlossen? Tut man nicht, als ob der ‚wirkliche‘ (quasi der paulinische ‚innere‘) Mensch ein ‚reiner Geist‘ (beim hl. Paulus gr. *pneuma*) sei? So sieht es in der Tat aus, und es ist das große Verdienst der neueren Philosophie seit Nietzsche, dass sie versucht, den Leib *philosophisch* zu erklären. Im vorliegenden Versuch haben wir dieser Problematik den Teil unseres Buches gewidmet, in dem sich die Beiträge von Richard Zika und Jan Lockenbauer mit den Denkansätzen von Maurice Merleau-Ponty ausein-

ben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

11 N.B. Die vollkommen vollzogene Transzendenz des Menschen wäre dann jedoch der Mord.

12 N.B. Führt nicht also die Transzendenz wirklich direkt nach Auschwitz, wie z. B. Lévinas indirekt behauptete?