

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 68 (2021)

Heft: 2

Artikel: Transzendenz und Metaphysik : Heidegger, Jaspers und Levinas

Autor: Pasqualin, Chiara

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047462>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

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

CHIARA PASQUALIN

Transzendenz und Metaphysik Heidegger, Jaspers und Levinas

Der Begriff von Transzendenz hat eine lange Geschichte, welche nicht nur die antike, mittelalterliche und moderne Philosophie betrifft,¹ sondern sich auch in der gegenwärtigen Philosophie fortsetzt. Insbesondere tauchen in der gegenwärtigen Philosophie zwei Hauptmodelle des Verständnisses dieses Begriffes auf: ein erkenntnistheoretisches Modell, das auf exemplarische Weise in der Philosophie Husserls zu finden ist, und ein anthropologisches Modell, das vor allem in der Existenzphilosophie bei Jaspers und Heidegger, aber auch in Levinas' Philosophie der Alterität Gestalt annimmt.² In der erkenntnistheoretischen Perspektive wird der genannte Begriff verwendet, um die Dynamik des erkennenden Subjekts bzw. des intentionalen Bewusstseins zu deuten: Transzendent ist einerseits der intentionale Gegenstand und andererseits das konstituierende Bewusstsein.³ Im anthropologischen Modell dient dagegen der Transzendenz-Begriff zur Erhellung der Wesensstruktur und zugleich des vielfältigen existentiellen Vollzugs des Menschen als einer komplexen Realität, die sich nicht auf die Dimension des Bewusstseins und der Reflexivität reduzieren lässt. Heidegger, Jaspers und Levinas sind also repräsentativ für eine Interpretation der Transzendenz, welche zum Grundbegriff einer eigenartigen „Anthropologie“ gemacht wird, die das Proprium des Menschen in seiner prä-reflexiven Verfassung sieht – eine Anthropologie, deren Sinn im Folgenden weiter beleuchtet wird.

Die Transzendenz ist bei den drei genannten Philosophen nicht in einem statisch-substantialistischen Sinne als Eigenschaft desjenigen höchsten Seienden zu verstehen, welches über das Sinnliche hinausgeht, sondern in einem verbal-dynamischen Sinne als die ständige Bewegung, in der

¹ Zu dieser Geschichte vgl. vor allem: ENDERS, Markus: *Transzendenz*, in: RITTER, Joachim/GRÜNDER, Karlfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10. Basel: Schwabe 1998, 1442–1455.

² Eine andere, jedoch nicht wesensverschiedene, typologische Klassifizierung wird von Enders vorgeschlagen: ENDERS, Markus: *Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*. Frankfurt a.M.: Lang 1999, 53–58.

³ Vgl. insb.: HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser, 2. Auflage (= Husserliana I). Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, 64–65; HUSSERL, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von Walter Biemel (= Husserliana II). Den Haag: Martinus Nijhoff 1950, 32–39. Vgl. dazu: INGARDEN, Roman Witold: *Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl*, in: *Analecta Husserliana* 1 (1971), 36–74.

sich das menschliche Leben wesentlich entfaltet. „Transzendenz“ bezeichnet hier primär das Transzendieren als Tendenz und Bewegung des Überschreitens, das zunächst in seinem formalen Charakter analysiert werden kann. Abgesehen von den jeweils besonderen Inhaltsbestimmungen, welche die drei Autoren diesem Überschreiten verleihen, behält die Transzendenz die Bedeutung eines fundamentalen „metaphysischen“ Dranges, welcher die menschliche Subjektivität von Grund auf durchdringt. Die Transzendenz als eine solche metaphysische Tendenz und Bewegung ist das, was die Subjektivität in ihrer Verfassung und konkreten Wirklichkeit wesentlich definiert. Subjekt-sein bedeutet also grundsätzlich für diese Autoren Transzendierend-sein.

Nun soll einleitend verdeutlicht werden, inwieweit die Rede von einer metaphysischen Bewegung zum Zweck der Deutung des Transzendenz-Verständnisses der drei Autoren nützlich und legitim ist. Die Wahl des Ausdrucks „metaphysisch“ scheint uns deswegen berechtigt, weil sowohl das „Wie“ als auch das „Woraufhin“ des Transzendierens sich als „metaphysisch“ bezeichnen lassen.

Was das „Wie“ des Transzendierens, d.h. dessen Entfaltungsweise, betrifft, geht es bei diesen Autoren um ein Überschreiten – wobei das Präfix „über“ dem griechischen *meta* entspricht –, welches zugleich das Übersteigen einer Dimension und den Zugang zu einer anderen bedeutet. Unter diesem Gesichtspunkt heißt „transzendieren“, mit einer „anderen“ Dimension in Beziehung zu treten.⁴ Und dennoch ist das Transzendieren keine Bewegung auf ein vermeintliches Jenseits hin, weil diese „andere“ Dimension, auf die man transzendiert, nicht irgendwo jenseits der Welt schwebt. Denn nach der Deutung der drei genannten Autoren eröffnet sich diese überschüssige Dimension nur einem Subjekt, das in einer Welt lebt und das Innerweltliche genießt und gebraucht. Zum Transzendieren gehört deshalb keine akosmistische Abstrahierung, sondern vielmehr die Fähigkeit, die Welt gewissermaßen in einem neuen Licht zu sehen.⁵ Transzendieren bedeutet nicht, in eine Überwelt hinüberzugehen (im Sinne des Lateinischen *trans-ire*), sondern vielmehr durch die Welt gleichsam durchblicken zu können (im Sinne des Lateinischen *trans-picere*), um ein Anderes zu erfahren. Das *meta* in der Bezeichnung „meta-physisch“ drückt also ein *trans-*

⁴ Die behauptete Andersartigkeit dieser Dimension ist entweder relativ – wie bei Heidegger und Jaspers, welche beide die Andersartigkeit des Seins anhand der ontologischen Differenz interpretieren – oder absolut – wie bei Levinas, welcher eine radikale Inkommensurabilität des Anderen gegenüber dem Subjekt postuliert.

⁵ Bei Heidegger und Jaspers ist diese Fähigkeit zugleich aktiv und passiv, indem dieses Anders-Sehen-Können sowohl die Erfahrung einer ursprünglichen Gegebenheit/Situiertheit, die zunächst nur erlitten wird, als auch die Freiheit verlangt. Bei Levinas bedeutet hingegen die Fähigkeit zum Transzendieren eigentlich nur das passive Exponiert-Sein des Subjekts an den anderen Menschen – eine Lage, welche nicht übergangen werden kann. Darauf kommen wir in den Schlussfolgerungen zurück.

aus, welches „durch“ und nicht „jenseits“ bedeutet. Das *trans-scendere* ist eine gewisse Umkehrung des Blickes, welcher durch die Welt in eine verborgene Tiefe dringt. Da das Subjekt durch eine so verstandene transzendierende Tendenz in Bewegung ist, ist es selbst „transzendent“. Das Wort „transzendent“ lässt sich somit bei diesen Autoren in einem ersten Sinne auf den Menschen beziehen.

Die Bezeichnung „metaphysisch“ erweist sich darüber hinaus auch als besonders angebracht, wenn man das „Woraufhin“ des Transzendierens näher betrachtet. Das, worauf sich das Transzendieren richtet, ist, wie wir sehen werden, ein eigenartiges Phänomen – bei Levinas handelt es sich sogar um ein „Nicht-Phänomen“. Diese Eigenartigkeit soll nun anhand deren metaphysischen Charakters expliziert werden. Um einem eventuellen Missverständnis vorzubeugen, soll darauf hingewiesen werden, dass die Unterscheidung zwischen der Dimension, welche überstiegen wird, und derjenigen, auf die man transzendiert, dem Unterschied zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen nicht gleichkommt. Das, womit das Subjekt beim Transzendieren in Beziehung tritt, ist kein dem Sinnlichen dualistisch entgegengesetztes Übersinnliches.

Die Unterscheidung zwischen den zwei Dimensionen – jener überstiegenen und jener, zu der man Zugang hat – spiegelt bei Heidegger die ontologische Differenz wider, gestaltet sich bei Jaspers in Termini eines Unterschieds zwischen Gegenständlichem und Ungegenständlichem und bei Levinas als Unterscheidung zwischen Phänomen und „Antlitz“. Das heideggersche Sein, das ungegenständliche Sein bei Jaspers und das Antlitz bei Levinas – d.h. die Dimensionen, auf die man transzendiert – sind laut der Deutung der Autoren keine übersinnlichen Realitäten, weil sie losgelöst von einer sinnlichen Erfahrung für uns nie zugänglich wären.⁶ Denn wir könnten weder mit dem Sein – von dem Heidegger und Jaspers sprechen – noch mit dem Antlitz – das Levinas pointiert – in Beziehung treten, wenn wir durch das sinnliche und weltlich begehrende Seiende nicht affiziert und berührt würden. Und dennoch – und das ist der entscheidende Punkt – ist das „Woraufhin“ des Transzendierens nicht auf diese ontische und sinnliche Realität reduzierbar und gerade in diesem Sinne „metaphysisch“. Beim Transzendieren wird erst dem Subjekt eine Dimension (und ein Sinn) offenbart, welche(r) keinem rein ontischen, sinnlichen oder empirischen Sehen bzw. Wahrnehmen zugänglich ist. Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich auch das „Woraufhin“ des Transzendierens als „transzendent“ bezeichnen. Bei diesen Autoren kommt also das Wort „transzendent“ auch in einem zweiten und weiteren Sinne vor.

⁶ Es gilt natürlich im Folgenden mit Bezug auf jede der drei Perspektiven zu erklären, was unter „sinnlicher“ Erfahrung jeweils zu verstehen ist.

Indem im philosophischen Denken diese konstitutive metaphysische Tendenz des Subjekts in Betracht gezogen werden soll – so die Intention der genannten Autoren –, erhält dieses Denken eine metaphysische Konnotation. Diese Behauptung ist hier nicht nur als Schlussfolgerung von der einfachen Feststellung ableitbar, dass eine Philosophie, die eine metaphysische Dimension (und zwar: einerseits der Mensch als solcher, andererseits das Sein und die menschliche Alterität) zum Gegenstand hat, selbst metaphysisch sein muss. Vielmehr zeigt die Philosophie insofern einen metaphysischen Bezug, weil sie einen ausdrücklichen Vollzug jenes nicht immer bewussten, metaphysischen Transzendierens des Menschen ausmacht. Denn das Philosophieren ist einerseits im metaphysischen Drang verwurzelt, andererseits wagt es den Versuch, einen begrifflichen Zugang zu der transzendenten Dimension (in der eben gedeuteten Doppelbedeutung von „transzendent“) zu gewinnen. Dass die Philosophie ein wahres Transzendieren ins Werk setzt, lässt sich auch im Hinblick auf ihre Methode begründen. Das philosophische Denken muss, indem es sich auf das Verhältnis des Menschen zum Transzendenten fokussiert, über die Beschreibung und Bestimmung des Sinnlichen, des Ontischen und des Gegenständlichen hinaus gehen und neue Deutungswege und begriffliche Mittel erproben, um das Transzendente zu nennen. Alle diese Gedanken sind auf eine mehr oder weniger explizite Weise in den Überlegungen der drei Autoren enthalten und werden im Folgenden spezifisch belegt.

Das Verständnis des philosophischen Denkens als eines Aktes des Transzendierens hängt mit einer bestimmten vorausgeschickten Auffassung der Philosophie und deren Aufgabe zusammen, welche den drei Autoren gemeinsam ist. Die Philosophie ist – so die Überzeugung dieser Denker – vom Leben der Menschen nie entfernt, sondern richtet sich gerade auf dessen Konkretheit. Die Philosophie scheint hier eine Antwort auf das Bedürfnis zu sein, sich als Mensch zu verstehen und zu positionieren. Damit antwortet die Philosophie vor allem auf das menschliche Bedürfnis nach Sinn – ein Bedürfnis, das die wissenschaftliche Erklärung nicht befriedigen kann. Dieses ursprüngliche Bedürfnis nach Sinn nimmt bei den drei Autoren verschiedene Gestalten an. Während es bei Heidegger als Bedürfnis nach dem Seinsverständnis auftaucht, lässt es sich bei Jaspers an der Idee erkennen, dass die Existenz ohne Bezug auf die göttliche Transzendenz nie zu sich selbst kommen könnte⁷ und also dieses Bezugs letztlich bedarf. Bei Levinas kehrt es schließlich in der Form des sogenannten „verschwenderischen Bedürfnisses“ wieder, d.h. des Bedürfnisses jedes Einzelnen, aus der geschlossenen Sphäre des Ichs herauszutreten und sich dem anderen Menschen zu

⁷ Vgl. u.a. JASPERS, Karl: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, 1. Band. München: Piper 1947, 79.

öffnen.⁸ Wenn man diesbezüglich die allgemeine Frage stellen will, ob ein so verstandenes metaphysisch konnotiertes Philosophieren berechtigt ist, kann man die geforderte Berechtigung anstatt in abstrakten Argumentationen in den konkreten hilfreichen Mitteln finden, welche die Philosophie dafür bereitstellen kann, jenes existentiell gespürte Bedürfnis nach Sinn ins Bewusstsein zu bringen und dessen mögliche Befriedigungsstrategien zu entdecken.

Die hauptsächliche Intention des vorliegenden Beitrags besteht darin, zu zeigen, wie in den Überlegungen der drei Autoren Anspielungen auf die Idee einer Philosophie zu finden sind, welche sich als Metaphysik – in einem besonderen, nicht klassischen Sinne – beschreiben lässt. Es ist zwar unbestreitbar, dass einerseits Heidegger und Levinas das Paradigma der Onto-theo-logie, welche eine bestimmte Metaphysik des Übersinnlichen hervorgebracht hat, bekämpfen⁹ und dass Jaspers andererseits die klassische Ontologie und dessen objektivierenden Diskurs über das transzendente Sein zurückweist¹⁰. In der Distanzierung von einer bestimmten metaphysischen Tradition scheinen jedoch die drei Autoren auf die Metaphysik in toto nicht verzichten zu wollen. Diese Autoren verwenden nämlich den Terminus „Metaphysik“ auch in einem positiven Sinn, welcher mit ihrer besonderen Deutung des Transzendenz-Begriffes eng zusammenhängt. Um dies punktuell zu beweisen, werden im Folgenden die Perspektiven der drei Philosophen getrennt betrachtet. Zum Schluss wird aber in einem Vergleich eine Gemeinsamkeit aufgezeigt, nämlich die Übereinstimmung der drei Autoren in dem nachweisbaren philosophischen Projekt einer Metaphysik des Menschen in seinem transzendierenden Wesen.

HEIDEGGER

Wenn es auch unbestritten ist, dass bei Heidegger eine negative Bedeutung des Wortes „Metaphysik“ überwiegt (d.h. „Metaphysik“ im Sinne einer seinsvergessenden Tradition¹¹), gibt es dennoch Passagen, in denen sich ein differenzierter Gebrauch des Terminus und ein positives Verständnis des Begriffes zeigen. In der 1929 gehaltenen Antrittsrede erklärt Heidegger nicht nur, dass die Metaphysik keine Schuldisziplin der Philosophie unter ande-

⁸ Die verschiedenen Deutungen dieser fundamentalen Bedürftigkeit des Menschen werden mit Bezug auf jeden Autor im Folgenden näher untersucht.

⁹ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz* (= Gesamtausgabe Bd. 11). Frankfurt a.M.: Klostermann 2006, 51–79; LEVINAS, Emmanuel: *Gott, der Tod und die Zeit*, übers. von Astrid Nettleing, Ulrike Wasel, hrsg. von Peter Engelmann, 2. Auflage. Wien: Passagen 2014, 133–236.

¹⁰ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, insb. 158–161.

¹¹ Vgl. u.a. HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= Gesamtausgabe Bd. 65). Frankfurt a.M.: Klostermann 1994, 170.

ren ist,¹² sondern auch, dass sie „das Grundgeschehen im Dasein“¹³ ausmacht. Dieses Grundgeschehen, wie man dem Kontext entnimmt, ist nichts anderes als das Transzendieren, verstanden als „Hinausgehen über das Seiende“.¹⁴ Metaphysisch ist daher die Verfassung des Daseins als transzendierendes Seiendes.

Dies ist nur die Bestätigung der Gedanken, die Heidegger bis dahin – vor allem in den Vorlesungen aus dem Sommersemester 1928 und dem Wintersemester 1928/29 und im Kant-Buch – entwickelt hatte. Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, der Entwicklung von Heideggers Reflexion über das Thema „Transzendenz“ in *Sein und Zeit* und in den gleich darauffolgenden Jahren nachzugehen.¹⁵ Nur einige Aspekte seien hier hervorgehoben. Zentral für unsere Diskussion ist zunächst die in der Vorlesung von 1928 geäußerte Behauptung, dass die Transzendenz „die metaphysische Grundverfassung des Daseins“¹⁶ sei. Die Bezeichnung „metaphysisch“ hat ihren Grund darin, dass das Transzendieren als ein „Überschreiten“ definiert wird¹⁷ und insbesondere als jenes Überschreiten, welches in einem dem Dasein eigenen Verständnis vom Sein besteht.¹⁸ In dem Moment, in dem der Mensch das Sein versteht, überschreitet er gewissermaßen das Seiende,¹⁹ weil er nicht primär auf das konkrete Seiende gerichtet ist, sondern apriorisch auf die Struktur seiner Bezüge (d.h. auf die Welt) und auf das Fundament seines Erscheinen-Könnens (d.h. auf das Sein).²⁰

Und dennoch ist die metaphysische bzw. transzendente Verfassung des Menschen nicht lediglich der Ausdruck der schöpferisch-entwerfenden Macht des Menschen bzw. dessen verstehender Bildungskraft. Vor allem in

¹² Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken* (= Gesamtausgabe Bd. 9). Frankfurt a.M.: Klostermann 1976, 103–122, hier 121–122.

¹³ HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, 122. Die Deutung der Metaphysik als „das Grundgeschehen“ im Dasein wird auch im Kant-Buch formuliert (vgl. HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* [= Gesamtausgabe Bd. 3]. Frankfurt a.M.: Klostermann 1991, 242).

¹⁴ HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, 121.

¹⁵ Vgl. dazu insb.: GÖRLAND, Ingtraud: *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1981; ENDERS: *Transzendenz und Welt*; MORAN, Dermot: *What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein?*, in: *International Journal of Philosophical Studies* 22, Nr. 4 (2014), 491–514; PASQUALIN, Chiara: *Heideggers Philosophie der Transzendenz in der Vorlesung von 1928/29*, in: *Heidegger Studies* 35 (2019), 89–120.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= Gesamtausgabe Bd. 26). Frankfurt a.M.: Klostermann 1978, 214.

¹⁷ Vgl. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 204.

¹⁸ Vgl. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 20 und 280: „Seinsverständnis ist Transzendenz“. Vgl. auch HEIDEGGER, Martin: *Einleitung in die Philosophie*, (= Gesamtausgabe Bd. 27). Frankfurt a.M.: Klostermann 1996, 213: „Das Verstehen von Sein [...] geschieht im Transzendieren“.

¹⁹ Vgl. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 212.

²⁰ Sowohl das Weltverstehen als auch das Verstehen des Seins des Seienden sind laut Heidegger für die Transzendenz-Bewegung konstitutiv (vgl. u.a. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 170 und 212).

der Vorlesung von 1928/29, aber auch in der schon erwähnten Antrittsrede²¹ betont Heidegger, dass das Transzendieren mit der Endlichkeit des Daseins eng verbunden sei.²² Wir könnten die Transzendenz mit Heideggers Worten als „das Endlichste im Endlichen“²³ definieren. Warum wird in diesen Jahren die Transzendenz des Daseins zum Synonym für dessen Endlichkeit? Dies hat vor allem zwei Gründe: Einerseits, weil Heidegger zugesteht, dass zur Transzendenz auch das Moment der Geworfenheit (und nicht nur das des Entwurfs) wesentlich gehört;²⁴ andererseits, weil sich im Transzendieren eine fundamentale Bedürftigkeit des Daseins offenbart – eine Bedürftigkeit, die nicht nur transzendental, sondern auch faktisch ist. Diese beiden Gründe sollen kurz verdeutlicht werden.

Was bedeutet für Heidegger, dass die Geworfenheit ein „Grundcharakter der Transzendenz“²⁵ ist? Diese Behauptung wird in der Vorlesung von 1928/29 direkt durch die Erklärung begründet, dass der Überstieg über das Seiende, d.h. das Seinsverständnis, kein neutraler und harmloser Prozess ist,²⁶ weil es in einem Dasein geschieht, welches in seiner Sinnlichkeit und Affektivität der Macht und Wirkung des Seienden ausgesetzt ist.²⁷ Der unumgängliche Zustand, dass sich das Dasein immer inmitten des Seienden befindet und daher dem Seienden ausgesetzt ist (d.h. der Zustand der von Heidegger genannten „Preisgegebenheit“²⁸), impliziert, dass das Transzendieren eine Bewegung ist, welche von der Körperlichkeit und der Befindlichkeit des Daseins, d.h. vom sinnlichen und stimmungsmäßigen Berührtwerden durch das Seiende, nie getrennt verläuft.²⁹ Daraus entnimmt man also, dass nicht nur das Transzendieren von der sinnlichen Sphäre³⁰ nie

²¹ Vgl. HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, 118: „So endlich sind wir, dass wir gerade nicht durch eigenen Beschluss und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen [d.h. zu transzendieren vermögen]“.

²² In der Vorlesung von 1928–29 interpretiert Heidegger die Endlichkeit im Sinne der „Nichtigkeit“ des Daseins (vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 331–338) und definiert diese als „das Positivste [...] was zur Transzendenz des Daseins gehören kann“ (vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 332).

²³ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 229.

²⁴ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 329: „Zur Transzendenz, dem In-der-Welt-sein, gehört die Geworfenheit“.

²⁵ HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 329.

²⁶ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 323.

²⁷ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 328: „Das Dasein [...] befindet [es] sich inmitten des Seienden. [...] das ‚inmitten‘ besagt: Das Dasein ist vom Seienden, dem es preisgegeben ist, durchwaltet. Das Dasein ist Körper und Leib [...]. Je in der Weise eines Gestimmtheits befindet sich das Dasein inmitten des es durchwaltenden Seienden“.

²⁸ HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 328.

²⁹ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 329: „Grundsätzlich gesprochen: Der Überstieg über das Seiende geschieht in und aus einem Sichbefinden inmitten des Seienden. Zur Transzendenz, dem In-der-Welt-sein, gehört Geworfenheit“.

³⁰ Wenngleich die Dimension der Sinnlichkeit nicht im Zentrum von Heideggers Interesse steht, wird es von ihm nie negiert, dass das Dasein ein sinnliches bzw. leibliches In-

wegzudenken ist, sondern auch, dass die sinnliche Wirkung und das Gestimmtwerden durch das umgebende Seiende jeweils bestimmen, wie wir das Sein verstehen.

Dies ist aber nicht der einzige Aspekt, der aufweist, dass die Transzendenz des Daseins durch das Moment der Geworfenheit gekennzeichnet ist. Das Transzendierend-sein des Daseins bedeutet für Heidegger nicht nur sein Verstehend-sein, welches, wie eben gezeigt, durch das ontische und körperliche Situiert-sein immer geprägt ist. Transzendierend-sein bedeutet auch mit Bezug auf das Dasein Geworfen-sein. Vor allem anhand der Texte aus den Jahren 1928–29 kann man diesbezüglich feststellen, dass Transzendieren für das einzelne Dasein besagt, auf das Nichts zurückgeführt zu werden, mit dem Nichts konfrontiert zu werden. Dieses Nichts ist sowohl die Nichtigkeit unserer ontologischen Verfassung³¹ als auch das Nichts, welches ein anderer Name für das Sein ist.³² Daraus resultiert, dass das Transzendieren ein Geworfen-sein in das Nichts einschließt und zwar: ein Versenkt-sein und Hineingehalten-sein in das Nichts unserer Nichtigkeit (von der die Sterblichkeit bzw. das Nicht-mehr-sein-können nur ein Moment ist)³³ und zugleich in das Nichts des nichtenden Seins.³⁴ Das Transzendieren erweist sich unter diesem Gesichtspunkt als eine Abwärtsbewegung in den Abgrund unseres eigenen Seins und des Seins als Ereignis.

Es wurde gesagt, dass bei Heidegger die Transzendenz ein Synonym für die Endlichkeit ist, auch weil das Transzendieren im Grunde ein fundamentales Bedürfnis des Daseins verrät – ein Bedürfnis,³⁵ das sowohl transzendental als auch faktisch ist. Transzendental ist dieses Bedürfnis, weil der Mensch, wie Heidegger schreibt, „in der Transzendenz [...] sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig [bekundet]“.³⁶ Indem das Dasein des

der-Welt-sein ist. Er besteht nur darauf, dass die Art und Weise unserer sinnlichen Erfahrung immer durch das vorgängige Verstehen und Auslegen des umgebenden Seienden bestimmt und bedingt ist. Dies wird wie Folgendes ausgedrückt: „Wenn der Leib als Leib je mein Leib ist, dann ist diese Seinsweise die meinige, so ist das Leiben mitbestimmt durch mein Menschsein im Sinne des ekstatischen Aufenthaltes inmitten des gelichteten Seienden“ (HEIDEGGER, Martin: *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*, hrsg. von Medard Boss. Frankfurt a.M.: Klostermann 1987, 113).

³¹ Die Nichtigkeit des Daseins und deren unterschiedliche Aspekte werden in HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 331–336 untersucht. Allgemein deutet die Nichtigkeit auf diejenigen Bedingungen unserer Existenz hin, welche wir nicht entschlossen haben und welchen wir uns ausgeliefert fühlen.

³² Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘*, in: *Wegmarken*, 303–312, hier 305–306.

³³ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 331.

³⁴ Vgl. HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, 115: „Da-sein 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“.

³⁵ Dasjenige, dessen die menschliche Existenz bedarf, ist etwas, das diese nicht entbehren kann, um sich selbst zu sein.

³⁶ HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 236.

„transzendentalen“ Seinsverständnisses³⁷ bzw. des Überstiegs über das Seiende bedarf, entspricht das Transzendieren einem transzendentalen Bedürfnis.³⁸ Andererseits ist das Transzendieren auch ein faktisches Bedürfnis. Dies wird in der Vorlesung von 1928/29 deutlich, in der Heidegger zeigt, dass das Transzendieren zugleich eine faktische Bewegung ist, d.h. diejenige Bewegung, in der das Dasein mit seiner Nichtigkeit konfrontiert wird und auf diese reagiert. Zum Transzendieren gehört – so Heidegger – nicht nur das Hineingeworfensein in die eigene Nichtigkeit, sondern auch die Reaktionsbewegung der Suche und der Gewinnung eines Haltes bzw. eines Punktes, welcher das Dasein in seiner an sich fragilen und haltlosen Seinsweise stützen kann.³⁹ Heidegger geht in der genannten Vorlesung zwei möglichen Weisen dieser Halt-Suche und -Gewinnung nach: Einerseits der uneigentlichen Weise, in welcher der Halt außerhalb von uns, im Ontischen, gesucht wird, und andererseits der eigentlichen Weise, in der das Dasein nur auf sich selbst und den eigenen Kräften fußt.⁴⁰ Ohne jetzt ins Detail zu gehen, ist es dabei wichtig, zu beachten, dass sich das Transzendieren in der Vorlesung von 1928/29 auch als konkrete Antwort auf ein faktisches Bedürfnis des Daseins interpretieren lässt, und zwar: auf das Bedürfnis nach Halt.

Zusammenfassend gibt es also im Dasein ein Bedürfnis nach Transzendenz: Das Existieren verlangt nicht nur, dass das Dasein das Seiende im transzendentalen Seinsverständnis überschreitet, sondern auch, dass der Einzelne seine eigene haltlose Nichtigkeit in der Gewinnung eines Halts faktisch transzendiert. Da das „Wonach“ dieses zweifachen Bedürfnisses das Transzendieren ist, welches oben als eine metaphysische Bewegung charakterisiert wurde, kann man konsequent von einem metaphysischen Bedürfnis sprechen.

Diese komplexe Analyse der Transzendenz, welche vor allem in den Jahren 1928–1929 ausgeführt wird, gehört zum thematischen Feld der von

³⁷ Alles Verstehen von Sein ist für Heidegger „transzendental“ (vgl. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 280) und dies in dem Sinne, dass es die Bedingung der Möglichkeit für das ontische Sich-verhalten zum Seienden ist (vgl. u.a. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 211).

³⁸ Heidegger spricht von einer „transzendentalen Bedürftigkeit“ (vgl. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 236).

³⁹ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 337: „Diese [die Nichtigkeit] enthält in sich die Anweisung auf Halt [...] das Existieren des Daseins muss sich Halt beschaffen“. Vgl. auch HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 342: „es liegt in der Transzendenz eine Angewiesenheit auf Halt“.

⁴⁰ Diese zwei Weisen des Haltnehmens sind die „Bergung“ (als Suche eines Schutzes beim Seienden) und die „Haltung“ (wo der Halt die Haltung desjenigen entschlossenen Daseins ist, das seine Existenz im Griff hat). Vgl. dazu HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 357–376.

Heidegger derzeit genannten „Metaphysik des Daseins“.⁴¹ Dieser Ausdruck bezeichnet Heideggers philosophisches Projekt um diese Jahre – ein Projekt, das sich zwischen zwei Polen erstreckt, und zwar einerseits dem Pol der Fundamentalontologie und andererseits dem Pol der „Metaphysik der Existenz“.⁴² Die Metaphysik des Daseins ist also das Projekt eines philosophischen Verständnisses des Menschen, welches sich zwischen einer Ontologie des Seins und einer Ontologie des Menschen ausdehnt. Man könnte sie auch als eine ontologische Anthropologie bezeichnen.⁴³ Von Bedeutung ist hier, dass ein solches Projekt von Heidegger ausdrücklich als metaphysisch charakterisiert wird. Die Bezeichnung „Metaphysik“ scheint uns vor allem aus zwei Gründen angebracht zu sein. Einerseits, weil sie anstrebt,

⁴¹ Von einer „Metaphysik des Daseins“ spricht Heidegger bereits in der Vorlesung von 1928 (vgl. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 239–240). Ausdrücklich wird dieses Projekt in *Kant und die Metaphysik* entfaltet (vgl. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 231–246). Zu Heideggers positivem Verhältnis zur Metaphysik am Ende der Zwanziger Jahre vgl. JARAN, François: *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927–1930)*. Bucarest: Zeta Books 2010; TENGELYI, László: *Die Metaphysik des Daseins und das Grundgeschehen der Weltbildung bei Heidegger*, in: HONNEFELDER, Ludger (Hg.): *Kants „Streit der Fakultäten“ oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften*. Berlin: Velbrück 2012, 167–185.

⁴² Die „Metaphysik der Existenz“ ist schlicht nicht mit der Metaphysik des Daseins zu identifizieren: Die erste ist vielmehr diejenige metaphysische Ontik bzw. Metontologie, welche sich auf die Region des menschlichen Seienden konzentriert, und eine Erweiterung der fundamentalontologischen Daseinsanalytik darbietet. Das Projekt einer Metaphysik des Daseins enthält zwar die Fundamentalontologie und deren grundlegenden Aufgabe, aber hat ihre Vervollständigung in der Metaphysik der Existenz. Diesbezüglich schreibt Heidegger nicht nur, dass die Fundamentalontologie „nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins“ ist (HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 232), sondern auch, dass „Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit den Begriff der Metaphysik [bilden]“ (HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 202).

⁴³ Diese Metaphysik des Daseins ist einerseits keine bloße Ontologie, weil Heidegger in 1928 auf die Notwendigkeit eines „Umschlags“ der Ontologie in die sogenannte „Ontik“ besteht (vgl. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 196–202) und daher eine Erweiterung des Themenfeldes seiner Philosophie, welche nun auch das Faktische neben dem Ontologischen berücksichtigen soll, vorhat. Andererseits ist sie keine vollständige Anthropologie, weil Heidegger davon nur „einige, wenngleich nicht unwesentliche ‚Stücke‘“ (HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit* [= Gesamtausgabe Bd. 2]. Frankfurt a.M.: Klostermann 1977, 23) dargeboten hat. Dabei bleibt jedoch unbestritten, dass Heidegger sich in der Tat bemühte, seinen eigenen Ansatz von dem der bisherigen philosophischen Anthropologie zu differenzieren, welche für ihn auf keiner „philosophisch zureichenden Basis“ stand (HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 23). Diese Ansicht bestätigt auch der Text eines 1929 gehaltenen Vortrags, in dem Heidegger seine Metaphysik des Daseins, in der die Erörterung der Frage nach dem Wesen des Menschen am Phänomen des Seinsverständnisses orientiert bleibt, von der Anthropologie Schelers unterscheidet (vgl. HEIDEGGER, Martin: *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins*, in: *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932* [= Gesamtausgabe Bd. 80.1]. Frankfurt a.M.: Klostermann 2016, 213–251). Zu dieser Problematik vgl. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *Fundamentalontologie – Metontologie und die existenziale Anthropologie*, in: ESTERBAUER, Reinhold/ROSS, Martin (Hgg.): *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag. Würzburg: Königshausen und Neumann 2012, 41–60.

die transzendente Verfassung des Daseins zu enthüllen.⁴⁴ Andererseits, weil sie sich als ein „ausdrückliches Transzendieren“ versteht,⁴⁵ welches das implizite und vorontologische Seinsverständnis hinterfragt, um den Sinn vom Sein begrifflich zu erfassen.⁴⁶ Insbesondere erweist sich die Metaphysik des Daseins als ein ausdrückliches Transzendieren nicht nur, weil sie eine begrifflich artikulierte bzw. explizite Form von Seinsverständnis ist, sondern auch, weil sie eine mögliche Antwort auf das Bedürfnis nach Halt ist. Dies, weil die Philosophie uns auch dazu anspricht, eine Selbstbesinnung auf das eigene In-der-Welt-sein anzustellen und die Frage nach einer möglichen eigentlichen Haltung unseres Lebens aufzuwerfen.⁴⁷

JASPERS

Die Idee eines wesentlichen Transzendierens der Existenz kehrt immer wieder in Jaspers' Philosophie seit der *Psychologie der Weltanschauungen*⁴⁸ bis zum späten Werk *Von der Wahrheit*, in dem er die weitgehendste Überlegung über die Transzendenz ausgeführt hat.⁴⁹ Auch Jaspers behauptet, dass Existenz zu sein, Transzendieren bedeutet.⁵⁰

In einem formalen Sinne ist das Transzendieren für Jaspers, wie bereits für Heidegger, ein Überschreiten. Dies ist die Bewegung, in der der Mensch

⁴⁴ Vgl. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 214: „Wenn aber die Transzendenz im Sinne des In-der-Welt-seins die metaphysische Grundverfassung des Daseins ist, dann muss eine Metaphysik des Daseins, und gar in fundamentalontologischer Abzweckung, von vornherein auf diese Grundverfassung hinweisen“.

⁴⁵ Vgl. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 242: „In ihr [in der Metaphysik des Daseins] bekundet sich der Wille zur Erweckung der Einsicht, dass das Philosophieren als ausdrückliche Transzendenz des Daseins geschieht“.

⁴⁶ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 214–217.

⁴⁷ Vgl. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 401: die Philosophie „als ausdrückliches Transzendieren – Grundhaltung – gibt die ursprüngliche Möglichkeit der Veranlassung, das je eigene In-der-Welt-sein nach seinem Halt und seiner Haltung zu befragen“.

⁴⁸ Obwohl das Wort „Transzendieren“ als solches in der *Psychologie* nicht vorkommt, ist hier der Typus des „lebendigen Menschen“ geschildert, und zwar desjenigen, der sein Leben in einer ständigen Bewegung hält – eine Bewegung, in der er das „Begrenzte“ immer wieder überschreitet. Vgl. insb. JASPERS, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Auflage. Berlin: Springer 1919, 327–345.

⁴⁹ Zu Jaspers' Transzendenz-Begriff vgl. insb.: WAHL, Jean: *Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 41 (1934), 405–444; OLSON, Alan M.: *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1979; ENDERS, Markus: *Zum Ort der Einheits-Metaphysik im Denken von Karl Jaspers*, in: NARBONNE, Jean-Marc/RECKERMANN, Alfons (Hgg.): *Pensées de l'«Un» dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au Professeur Werner Beierwaltes*. Paris: Vrin 2004, 522–549; MESSINESE, Leonardo: *Un passo oltre la scienza: filosofia e trascendenza in Karl Jaspers*. Roma: Città Nuova 2002.

⁵⁰ Dabei soll beachtet werden, dass der Mensch nicht von Natur aus „Existenz“ im eigentlichen Sinne ist, sondern nur dann zur Existenz wird, wenn er das Transzendieren in Vollzug bringt (vgl. insb. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 78–79).

dank seiner Vernunft über das Gegenständliche, d.h. die empirische Dimension, welche ihm aufgrund seines Verstandes offenbar wird, hinausgeht. Das, worauf der Mensch transzendiert, ist die vielfältige⁵¹ Dimension des Seins, des „Ungegenständlichen“⁵², und zwar dessen, was Jaspers „Umgreifendes“⁵³ nennt.⁵⁴ Das Sein als das, was nie als Gegenstand gegeben ist,⁵⁵ ist also das, was Jaspers in einem allgemeinen Sinn mit dem Substantiv „Transzendenz“ bezeichnet.⁵⁶ Obwohl das Transzendieren bei Jaspers – ähnlich wie bei Heidegger – ein Überschreiten der nächsten Phänomene in Richtung auf das transzendente Sein ausmacht, ist diese Bewegung keine existenzial-ontologische Konstante, kein vom Menschen ständig vollzogener Akt, wie bei Heidegger.

Jaspers erkennt zwar an, dass in jedem Menschen ein Drang zum Transzendieren zu spüren ist, bestreitet aber, dass das Folgen dieses Impulses eine Konstante ist. Vielmehr hängt die Vollziehung des Transzendierens von unserem Willen und der individuellen Sensibilität ab. Die Vernunft zu gebrauchen, um diese transzendierende Bewegung auszulösen, ist für Jaspers eine freie Entscheidung,⁵⁷ welche demjenigen tiefen „Ungenügen“ entspringt, das der Mensch empfindet, wenn er sich auf das Begrenzte bzw. Gegenständliche versteift und dieses verabsolutiert.⁵⁸ Das „Ungenügen“,

⁵¹ Bekannterweise gibt es für Jaspers viele Weisen des Seins bzw. des Umgreifenden. Dieses gliedert sich in das Sein, das wir als Menschen sind, und in das Sein, das nicht wir sind: Zu den ersteren Weisen des Seins sind Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist und Existenz zu zählen, wobei Welt und „Transzendenz“ (im engeren Sinne) den zweitbenannten Bereich des Seins ausmachen. Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 47–122.

⁵² JASPERS: *Von der Wahrheit*, 21–22.

⁵³ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 38: „Dieses Sein, das weder (immer verengender) Gegenstand noch ein in einem (immer beschränkenden) Horizont gestaltetes Ganzes ist, nennen wir das Umgreifende“.

⁵⁴ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 109: „Wir transzendieren zu jedem Umgreifenden, d.h. wir überschreiten die bestimmte Gegenständlichkeit zum Innewerden des sie Umgreifenden“. Vgl. auch dazu JASPERS, Karl: *Philosophie*, 3 Bde. Bd. I: *Philosophische Weltorientierung*, 4. Auflage. Berlin: Springer 1973, 38: „Eigentliches Transzendieren heißt [...]: Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche“.

⁵⁵ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 37.

⁵⁶ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 109. Auch die Existenz ist für Jaspers eine Weise des Seins und kann daher in einem breiten Sinne als Transzendenz bezeichnet werden. Von einer Transzendenz im eigentlichen Sinne lässt sich aber bei Jaspers nur mit Bezug auf die Gottheit sprechen. Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 109: „Wir nennen Transzendenz im eigentlichen Sinne jedoch nur das Umgreifende schlechthin, das Umgreifende alles Umgreifenden“ (und dieses Umgreifende schlechthin ist gerade das, was Jaspers auch Gottheit nennt; vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 111 und 702).

⁵⁷ Vgl. JASPERS: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, 38: „Transzendieren ist kein Tatbestand, der mit dem Dasein gegeben wäre, sondern eine Möglichkeit der Freiheit in ihm. Der Mensch [...] kann transzendieren, und er kann es unterlassen“.

⁵⁸ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 116: „Vernunft ist die zusammengreifende, erinnernde und vorantreibende Macht, deren Grenze jeweils das ist, woraus ihr Gehalt kommt, und die jede dieser Grenzen überschreiten lehrt, weil sie ein ständiges Ungenügen ausdrückt, angezogen von dem Einen, das sie sucht“. Vgl. auch dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 108: „Aber

von dem Jaspers spricht, zeigt also, dass es in uns einen echten Drang zum Transzendieren gibt. Da Jaspers selbst von einem „existentiellen Antrieb“⁵⁹ zum Transzendieren spricht, ist hier die Erwähnung eines existentiellen Drangs nicht willkürlich. Dafür spricht auch die Tatsache, dass Jaspers das Phänomen des Dranges als Ausdruck eines Ungenügens bezeichnet.⁶⁰

Nun warnt uns Jaspers vor einem möglichen Missverständnis des Transzendierens. Es gebe ein „falsches Transzendieren“, welches in einem vermeintlichen Erreichen und Besitz eines jenseitigen Gegenstands bestehe.⁶¹ Das Transzendieren käme hier einer Bewegung gleich, in der der Mensch die empirische und weltliche Sphäre hinter sich lasse, um sich einer davon getrennten und unabhängigen Sphäre zuzuwenden. Das wahre Transzendieren ist dagegen für Jaspers eine Bewegung, welche zugleich ein „In-der-Welt-sein“ und ein „Außer-der-Welt-sein“ in Richtung auf die Seinsdimension ist.⁶² Jaspers spricht von einem „einzigartigen Schweben“,⁶³ von einem Schweben also zwischen einem Innen-sein in der Welt und einem Draußen-sein beim transzendenten Sein. Das Weltliche wird somit von Jaspers in Hinblick auf das Risiko des Akosmismus und eines leeren Mystizismus äußerst aufgewertet.⁶⁴ Transzendieren bedeutet nach Jaspers also, auf das Sein gerichtet zu sein, aber mit beiden Füßen auf der Welt. Das heißt: Das Präfix *trans-* im Wort „Transzendieren“ deutet auf keine Überwelt bzw. kein „Jenseits“ hin, sondern drückt die ständige Schwingungsbewegung des Übergangs zwischen einer empirischen Dimension und einer ontologischen Dimension aus – eine Hin- und Her-Bewegung, die im Grunde den endlichen Raum des „Zwischen“ nie verlässt.

ständig geschieht unsere Fesselung an das Gegenständliche, so dass wir es verwechseln mit dem Sein selbst. Wir sind unselig in dieser Lösung vom Umgreifenden, in diesem Versinken in den Vordergründen des Seins. Wir kommen zu uns selbst durch Teilnahme am Umgreifenden, d.h. durch Leben aus dem Ursprung. Daher ist in uns der unstillbare Drang zum Sein“. In Philosophie spricht Jaspers in einem ähnlichen Sinn von der „Unbefriedigung“, welche den Menschen befällt, wenn er das Gegenständliche bzw. die erkennbare empirische Realität für die einzige Wirklichkeit nimmt (vgl. dazu JASPERS, Karl: *Philosophie*, 3 Bde. Bd. II: *Existenzerhellung*, 4. Auflage. Berlin: Springer 1973, 4–8).

⁵⁹ JASPERS: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, 52.

⁶⁰ Dies wird am Phänomen der Liebe ersichtlich, welche ihrerseits von Jaspers als die „Seele“ der Vernunft beschrieben wird (vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 992). Vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 1007: „Die Liebe wurde [...] charakterisiert als ein Suchen aus einem Ungenügen heraus zur Erfüllung und Ruhe. [...] Das Suchen äußert sich als Drang“.

⁶¹ Vgl. JASPERS: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, 41.

⁶² Vgl. JASPERS: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, 43.

⁶³ JASPERS: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, 43.

⁶⁴ In der akosmistischen Auffassung habe das Verhältnis zum transzendenten Sein die Verneinung des Weltlichen zur Folge (vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 86 und 165). Ähnlich wird von Jaspers die Mystik als ein „Weg zum Sein“ beschrieben, in dem ein „Verzicht auf Welt“ stattfindet (vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 881 und 136–137). „Das Entscheidende ist,“ so Jaspers, „ob die mystische Erfahrung und das Weltleben unverbunden bleiben [was den Fall eines leeren Mystizismus gestaltet], oder ob beide aufeinander Bezug gewinnen“ (JASPERS: *Von der Wahrheit*, 696).

Dass das Transzendieren ein Schweben zwischen Innen und Außen ist, lässt sich gut durch die von Jaspers genannte „metaphysische Erfahrung“⁶⁵ veranschaulichen. Diese ist eine Situation, in der ein wahres Transzendieren vollzogen wird. Das, was genau der Mensch in einer solchen Situation erfährt, ist etwas Weltliches im weiten Sinne, und zwar: entweder etwas, das sinnlich ist, wie z.B. eine Landschaft, ein Kunstwerk usw., oder aber etwas, das durch den Verstand gebildet ist, d.h. ein Gedachtes. Das so verstandene Weltliche bezeichnet also etwas Begrenztes entweder in einem sinnlichen oder aber in einem idealen Sinne.⁶⁶ Wenn es wahr ist, dass in der metaphysischen Erfahrung zwar ein Weltliches erlebt wird, lässt dieses aber plötzlich durch sich ein anderes Licht durchscheinen. Denn das Begrenzte wird in der metaphysischen Erfahrung zum Widerschein einer unendlichen Wirklichkeit. Das, was auf eine solche Weise erfahren wird, nennt Jaspers den „metaphysischen Gegenstand“.⁶⁷ Dieser ist kein pures Gegenständliches, d.h. kein bloßes Korrelat unseres wahrnehmenden und intellektuellen Vermögens. Wenngleich der metaphysische Gegenstand kein jenseitiges Objekt ist, weil er in der Welt erscheint, ist er dennoch nicht auf das reduzierbar, was uns durch die Sinnlichkeit und den Verstand offenbar wird.

Man könnte eine derartige metaphysische Gegenständlichkeit als „querre Phänomenalität“ bezeichnen. Jaspers selbst beschreibt den metaphysischen Gegenstand als etwas, das „gleichsam quer zur Wirklichkeit in einer Tiefendimension [steht]“.⁶⁸ „Quer“, weil die weltliche Realität plötzlich durchsichtig wird und durch sich „ein ganz anderes“⁶⁹ durchblicken lässt. Es ist, als ob die Oberfläche der Realität zerreißen und eine andere Dimension enthüllen würde – eine Dimension aber, die nicht hinter dem Realen steht, sondern eine im Realen versteckte Tiefe ausmacht (hier gemeint: die Tiefe des Seins). Diese metaphysische Tiefendimension des Realen ist, so Jaspers, für das rein sinnliche oder intellektuelle Schauen nicht zugänglich, sondern nur für die Wesensschau der Vernunft⁷⁰ und der Phantasie.⁷¹ Die

⁶⁵ Vgl. JASPERS, Karl: *Philosophie*, 3 Bde. Bd. III: *Metaphysik*, 4. Auflage. Berlin: Springer 1973, 130.

⁶⁶ Was wir hier als das Weltliche bezeichnen, ist das, was Jaspers „Erkenntnisgegenstand“ nennt, welcher entweder die Form des realen oder aber des idealen Gegenstandes annehmen kann. Vgl. dazu: JASPERS: *Von der Wahrheit*, 255–256.

⁶⁷ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 256–257. Vgl. auch JASPERS: *Philosophie. Metaphysik*, 14–17. Der metaphysische Gegenstand ist das, was Jaspers auch „Chiffer“ nennt (zu diesem Begriff vgl. insb. JASPERS: *Philosophie. Metaphysik*, 128–236 und JASPERS: *Von der Wahrheit*, 1022–1054). Wichtig ist hier zu erwähnen, dass für Jaspers „alles Gegegenständliche Chiffer sein [kann]“ (JASPERS: *Von der Wahrheit*, 1043).

⁶⁸ JASPERS: *Philosophie. Metaphysik*, 146 (Hervorh. C.P.).

⁶⁹ JASPERS: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, 50.

⁷⁰ Es ist in der endlosen Bewegung der Vernunft, dass das Gegenständliche sich in die metaphysische Gegenständlichkeit umwandelt (vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 962). In

eben erwähnte metaphysische Erfahrung ist paradigmatisch, um die eigentümliche Dynamik des Transzendierens bei Jaspers genau zu verstehen. Am Beispiel dieser Erfahrung kann man nachvollziehen, dass das Transzendieren kein Hinausgehen jenseits der Welt, kein *transire* ist, sondern ein Durchblicken (*transpicere*) durch das Weltliche, eine Verwandlung unseres Blickes auf die Welt, d.h. eine Verwandlung unseres Bewusstseins.

Nun ist die Philosophie, welche das Menschsein als transzendierendes Wesen zum Thema hat, für Jaspers immer zugleich Existenzerhellung und Metaphysik – diese sind gerade die Titel des zweiten und dritten Bandes von Jaspers' erstem Hauptwerk *Philosophie*. Die Metaphysik ist nichts anderes als der Versuch, die Existenz in ihrem Drang nach Transzendenz zu erhellen. Dabei verfolgt sie zunächst die sogenannten unterschiedlichen „Wege“ des Transzendierens, und zwar die vielen existentiellen Weisen, in denen sich der Mensch des Seins konkret vergewissert.⁷² Da dazu auch derjenige unmittelbare und spontane Vollzug zählt, der sich in der metaphysischen Erfahrung abspielt,⁷³ setzt sich Jaspers' Metaphysik unter anderem zum Ziel, das Statut und die existentielle Relevanz des metaphysischen Gegenstandes herauszuarbeiten.

Übereinstimmend mit der Untersuchung des Transzendierens in seinem existentiellen Vollzugscharakter wird der Metaphysik auch die Aufgabe zugewiesen, die Sphäre des Seins als das Woraufhin der transzendierenden Bewegung anzunähern. In Jaspers' metaphysischem Projekt sind also, wie bereits bei Heidegger, Anthropologie und Ontologie vereint: Die Frage, was der Mensch in seinem innersten Drang ist, führt notwendigerweise zur Frage nach dem Sinn von Sein.⁷⁴ Um ein vollständiges Menschenbild zu gewinnen, muss eine richtig verstandene, existenziale Anthropologie⁷⁵ das transzendente Sein mitberücksichtigen, dessen sich der Mensch bewusst werden muss, um sich selbst zu werden. Das Seinsbewusstsein ist

der metaphysischen Gegenständlichkeit findet, so wird es von Jaspers anders formuliert, die unendliche Bewegung der Vernunft einen Halt (vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 1022).

⁷¹ Zur Phantasie vgl. JASPERS: *Philosophie. Metaphysik*, 152–155.

⁷² Vgl. JASPERS: *Philosophie. Metaphysik*, 34–35. Vgl. dazu auch JASPERS: *Von der Wahrheit*, 111–112, 135–137, 152 und 363.

⁷³ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 131–132.

⁷⁴ Jaspers' „Periechontologie“ (d.h. philosophisches Wissen um das Sein), welche in seinem zweiten Hauptwerk *Von der Wahrheit* auf die ausführlichste Weise ausgeführt wird, versteht sich als *prima philosophia* (vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 185–187), welche sich aber von einer bestimmten Auffassung der Ontologie und der Metaphysik (als Wissen, welches das Sein zum erkennbaren Gegenstand macht und sich anmaßt, es zu besitzen) unterscheiden will. Vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 158–161 und 1042–1043.

⁷⁵ Hier ist die Anthropologie nicht im Sinne einer Wissenschaft zu verstehen (welche für Jaspers den Menschen immer nur partiell untersuchen kann; vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 154–156), sondern des Befragens nach dem, was der Mensch wesentlich ist und sein kann. Es ist hier bemerkenswert, dass Heidegger Jaspers' Philosophie als einen wichtigen Schritt in die Richtung des Aufbaus einer solchen Anthropologie interpretiert hat (vgl. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 301–302, Fußnote 1).

bei Jaspers letztlich ein Grundbedürfnis des Menschen, der seine Vernunft und Menschlichkeit in der Welt verwirklichen will. Und gerade das „Innewerden des Seins“, und nicht so sehr der Besitz abstrakter Kenntnisse, ist das Ziel des philosophischen Erhellens.⁷⁶

Eine so verstandene Philosophie benötigt für die Ausführung ihrer Aufgabe eine immanente Wandlung: Das „gegenständliche“ Denken, d.h. das Verstandesdenken, das mit festen Kategorien operiert und mit diesen die Phänomene einseitig definiert bzw. objektiviert,⁷⁷ muss sich in ein metaphysisches Denken verwandeln, in ein Denken (d.h. das Denken der Vernunft), das im Grunde eine spekulative Vollzugsweise des Aktes des Transzendierens ist.⁷⁸ Transzendierend ist ein solches metaphysisches Denken, weil es an den erworbenen Bestimmungen nie starr festhält, sondern deren Enge und Begrenztheit durchbricht⁷⁹ und sie in immer neuen Formulierungen gestaltet – nicht zuletzt in widersprüchlichen Formulierungen, die das Prinzip der *coincidentia oppositorum* anwenden.⁸⁰ Diese methodologische Option liegt in Jaspers' Überzeugung begründet, dass das Sein sich durch eine einzige Kategorie nie endgültig und angemessen begreifen lässt: Dessen unendliche Weite benötigt vielmehr immer neue Nennungsversuche, um zur Sprache gebracht zu werden.⁸¹

LEVINAS

Vor der Darlegung der Perspektive Levinas' soll die Gleichstellung dieses Autors mit Heidegger und Jaspers kurz begründet werden. Die Parallele mag auf den ersten Blick forciert wirken. Denn bekanntermaßen ist bei Heidegger und Jaspers die Seinsfrage zentral, während der Versuch Levinas', jenseits des Seins zu denken, diese Zentralität infrage stellt. Und dennoch ist bezüglich der hier behandelten Thematik eine Vorbemerkung nötig. In einer Passage aus *Totalität und Unendlichkeit*, in der Levinas den Begriff von Transzendenz einführt, zitiert der Autor den 1937 als Vortrag gehaltenen Text von Jean Wahl *Sur l'idée de transcendance* und allgemeiner das Werk desselben Autors *Existence humaine et transcendance*,⁸² in dem der Vortragstext enthalten ist, und gesteht, dass „die in dieser Studie behan-

⁷⁶ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 185.

⁷⁷ Vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, 120: „Verstand heißt das gegenständliche Verstehen durch isolierendes Begreifen.“

⁷⁸ Vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 28 und 248–251.

⁷⁹ Vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 116–118.

⁸⁰ Vgl. dazu JASPERS: *Philosophie. Metaphysik*, 40–41. Vgl. dazu auch JASPERS: *Von der Wahrheit*, 301.

⁸¹ Vgl. dazu JASPERS: *Von der Wahrheit*, 37–39, 110 und 229.

⁸² Vgl. WAHL, Jean: *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel: La Baconnière 1944.

delten Themen [...] einen großen Einfluss auf uns gehabt [haben]“.⁸³ Wenn man das zitierte Werk von Jean Wahl analysiert, wird ersichtlich, wie sehr die Überlegungen dieses Autors durch die Transzendenz-Auffassungen von Heidegger und Jaspers beeinflusst sind.⁸⁴ Übrigens muss man sich vergegenwärtigen, dass Levinas Heideggers Freiburger Vorlesung von 1928/29 besucht hatte – eine Vorlesung, in welcher die von Heidegger breiteste und konkreteste je verfasste Erarbeitung des Transzendenz-Begriffes zu finden ist. In Anbetracht dieser Umstände scheint uns auch aus einer philosophiehistorischen Perspektive ein Vergleich zwischen den drei Positionen keineswegs willkürlich zu sein.

Levinas sieht ebenfalls, wie bereits Heidegger und Jaspers, die transzendierende Bewegung als dem Menschen wesenseigen an: Diese macht für ihn sogar die tiefste Dimension der Subjektivität aus, d.h. diejenige, welche die Voraussetzung für die konstituierende Tätigkeit des intentionalvorstellenden Bewusstseins ist. Die „Bewegung der Transzendenz“⁸⁵ bzw. des Transzendierens interpretiert Levinas, ähnlich wie Heidegger und Jaspers, als ein Überschreiten.⁸⁶ Es geht aber bei Levinas um das Hinausgehen über die Grenzen der Subjektivität, d.h. über deren vorstellende Intentionalität und egoistische Struktur. Wie *Totalität und Unendlichkeit* deutlich macht, ist diese Transzendenz-Dynamik im sogenannten „metaphysischen Begehren“⁸⁷ verwurzelt und vollzieht sich als Verhältnis des Selben zum absolut Anderen. Das metaphysische Begehren ist seinerseits von Levinas als ein „verschwenderisches Bedürfnis“⁸⁸ gedeutet, d.h. als ein Bedürfnis, das sich spüren lässt, auch wenn – oder besser, gerade wenn – alle Bedürfnisse im engen Sinne befriedigt sind. Denn das Subjekt, das seine Bedürfnisse durch die Assimilation und Aneignung der weltlichen Dinge befriedigt hat, bleibt dennoch auf einer tieferen Ebene unbefriedigt. Dieses Gefühl von Unersättlichkeit ist die Kehrseite des „Dranges“⁸⁹ danach, aus sich

⁸³ LEVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, 2. Auflage. Freiburg/München: Alber 1993, 39, Fußnote 2.

⁸⁴ Die Erbschaft von Heidegger und Jaspers ist im genannten Werk Wahls besonders lebendig. Dies bezeugen u.a.: Wahls Verkoppelung der Frage nach der Transzendenz an die nach der Subjektivität, sein Hinweis auf die wesentliche Spannung zwischen der Transzendenz als Bewegung und der Transzendenz als dem Woraufhin der Bewegung und, nicht zuletzt, Wahls Behauptung, dass die Transzendenz nie Gegenstand des Denkens und des Bewusstseins sein kann.

⁸⁵ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 47.

⁸⁶ Die Facetten des Transzendenz-Begriffes bei Levinas untersucht insb. ESTERBAUER, Reinhold: *Transzendenz-„Relation“*. *Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas*. Wien: Passagen 1992, 87–121.

⁸⁷ Vgl. dazu LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 35–38.

⁸⁸ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 82.

⁸⁹ Vom Begehren im Sinne des Dranges (*propulsion*) spricht Levinas in: *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. und hrsg. von Wolfgang Nikolaus Krewani, 7. Auflage. Freiburg/München: Alber 2017, 185–208, hier 201.

selbst herauszutreten, um in Beziehung zu einer Realität zu kommen, welche unsere Erwartungen und Erkenntniskräfte übertrifft.

Bei Levinas ist das Woraufhin des metaphysischen Begehrens bzw. der „unauslöschlichen“⁹⁰ Tendenz des Subjekts, aus der Einsamkeit seines egoistischen Lebens herauszutreten, der Andere. Das metaphysische Begehren ist das, was die Beziehung zum Anderen beseelt – eine Beziehung, welche Levinas nicht nur als eine metaphysische Beziehung,⁹¹ sondern sogar als die Metaphysik selbst bezeichnet.⁹² Levinas schreibt also, wie bereits Heidegger und Jaspers, dem Menschen einen metaphysischen Drang zu: Dieser ist aber nicht auf das Sein, sondern auf die jede Ontologie sprengende Alterität des anderen Menschen gerichtet. Nicht das Sein, sondern die Alterität ist das Woraufhin des Transzendierens und wird von Levinas als Transzendenz bzw. „transzendent“ bezeichnet. Die formale Struktur dieser Transzendenz entspricht jedoch der des jasperschen Seins in dem Sinne, dass das, was hier begehrt wird, nie eigentlich Gegenstand des Denkens ist. Das Begehren bei Levinas, ähnlich wie das Transzendieren bei Jaspers, ist als ein Denken beschrieben, das mehr denkt, als es denken kann.⁹³

Wie bei Heidegger und Jaspers macht auch bei Levinas das Transzendieren kein Jenseits-der-Welt-Gehen aus. Das Transzendieren ist keine abstrakte bzw. rein geistige Bewegung, weil es der Begegnung mit der „lebendigen Gegenwart“,⁹⁴ mit der konkreten „Präsentation“⁹⁵ des Anderen, d.h. mit dem sogenannten „Antlitz“, gleichkommt. Das Antlitz kommt uns zwar in der Welt entgegen, ist aber auf die Logik der Welt nicht reduzierbar. Es tritt in die Welt ein, ist aber zugleich in dieser Welt nicht anwesend.⁹⁶ Kennzeichnend für die Welt ist die Strukturierung in Bedeutungen, welche einen Verweis- und Zeichencharakter haben: Jedes weltliche Ding, d.h. jedes „Phänomen“ im engen Sinne, verweist sowohl auf einen allgemeineren Kontext als auch auf ein Subjekt, das dieses Weltliche konsumiert und genießt. Gerade in diesem Verweis auf etwas anderes liegt die Bedeutung ei-

⁹⁰ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 216.

⁹¹ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 43.

⁹² Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 435. Bevor die „Metaphysik“ als Bezeichnung für das philosophische Denken gilt, wird sie von Levinas, wie bereits bei Heidegger, existentiell als das Geschehen des Transzendierens im Menschen interpretiert. Vgl. dazu LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 39. Levinas selbst spricht von dem „metaphysische[n] Geschehen (*événement métaphysique*) der Transzendenz“ (LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 370) und schreibt, dass die Metaphysik im Transzendieren besteht (*consiste à transcender*) (LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 382).

⁹³ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 59–66 und JASPERS: *Von der Wahrheit*, 159: „Immer taucht im denkenden Menschen wieder auf, was all sein Gedachtwerden übergreift“: d.h. das Sein.

⁹⁴ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 87.

⁹⁵ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 429.

⁹⁶ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 102. Das Antlitz ist „nicht von der Welt“ (LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 284).

nes Phänomens.⁹⁷ Wenn aber das Antlitz in die Welt eintritt, unterbricht es die Logik der Verweise. Weder erscheint es innerhalb eines Kontexts – das Antlitz ist „Bedeutung ohne Kontext“⁹⁸ –, noch lässt es sich als Objekt von Erkenntnis und Genuss vom Subjekt assimilieren: In diesem Sinne wird es von Levinas als ein „Nicht-Phänomen“⁹⁹ beschrieben. Auch auf Grund dessen, dass das Antlitz auf das Welt-System von Verweisen und Zeichen nicht reduzierbar ist, wird es von Levinas als „Transzendenz“ charakterisiert.¹⁰⁰

So wenig, wie eine so verstandene Transzendenz überweltlich ist, so wenig ist sie übersinnlich. Das Antlitz, die Anwesenheit des Anderen, ist eine „sinnliche Erscheinung“;¹⁰¹ es „drückt sich im Sinnlichen aus“.¹⁰² Es ist sinnlich, weil es von einem „inkarnierten Subjekt“¹⁰³ erfahren ist, dem der Leib nie dualistisch entgegensteht. Bekanntlich entwirft Levinas eine eigene Konzeption von Sinnlichkeit, die er von der sinnlichen Anschauung, welche für ihn immer konstituierend bzw. kognitiv ist, unterscheidet.¹⁰⁴ Levinas beabsichtigt dabei, die sinnliche Erfahrung von ihrer erkenntnismäßigen Überladung zu lösen. Daher deutet er die Sinnlichkeit in einem ersten Schritt als das unmittelbare Genießen, welches im Umgang mit den weltlichen Dingen implizit ist. Die Sinnlichkeit enthält aber zugleich ein zweites Moment, d.h. das der Enttäuschung des unmittelbaren Genusses – eine Enttäuschung, die gerade aus dem Kontakt mit dem Antlitz entsteht.¹⁰⁵ Zur Sinnlichkeit gehört sowohl das Moment, in dem das Brot gekostet wird, als auch dasjenige, in dem das Brot aus dem Mund gerissen wird, um es dem Anderen zu geben.¹⁰⁶ Die Begegnung mit dem Antlitz ist insofern sinnlich, als sie gerade inmitten eines sinnlichen Genießens der Dinge stattfindet und dieses gleichzeitig unterbricht: Der sinnliche Charakter der Begegnung mit dem Anderen deutet also auf das Leiden

⁹⁷ Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, übers. von Dorothea Schmidt, hrsg. von Peter Engelmann, 4. Auflage. Wien: Passagen 2008, 64.

⁹⁸ LEVINAS: *Ethik und Unendliches*, 64.

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Thomas Wiemer, 2. Auflage. Freiburg/München: Alber 1998, 199.

¹⁰⁰ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 102.

¹⁰¹ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 283.

¹⁰² LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 284. Aber zugleich „zerreißt“ das Antlitz das Sinnliche (LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 284).

¹⁰³ LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 242–243.

¹⁰⁴ Vgl. dazu LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 142–149.

¹⁰⁵ Zu den beiden Momenten der Sinnlichkeit bzw. der Sensibilität, d.h. dem Genuss und dem Leiden, vgl. insb. LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 164–182.

¹⁰⁶ Vgl. LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 168–169: „Die Unmittelbarkeit des Sinnlichen ist die Unmittelbarkeit des Genießens und seiner Enttäuschung – wobei die schmerzlich abgerungene Gabe, indem sie abgerungen wird, auf eine unmittelbare Weise ebendieses Genießen ‚verdirbt‘; nicht als Gabe des Herzens, sondern des Brotes, in das ich gerade beißen will, des eigenen Bissens Brot“.

und die Verletzung hin, welche das von Levinas neu konzipierte verantwortliche Subjekt kennzeichnen.

Wenngleich die Transzendenz des Anderen bei Levinas nie übersinnlich ist, kommt ihr jedoch eine gewisse Unsichtbarkeit zu.¹⁰⁷ Dieser letztere Charakter hängt zunächst mit der Idee Levinas' zusammen, dass das Antlitz nie auf das Korrelat bzw. den Inhalt des sinnlichen Wahrnehmens reduzierbar ist und daher „weder gesehen noch berührt“ in einer „visuellen oder taktilen Empfindung“ ist.¹⁰⁸ Überdies weist die Unsichtbarkeit darauf hin, dass das Antlitz der assimilierenden *Sicht* des erkennenden Begreifens entgeht. Nicht zuletzt spielt die Unsichtbarkeit auf den Charakter von „Spur“ des Antlitzes an, welches in seiner sinnlichen Anwesenheit den an sich immer unsichtbaren und abwesenden Gott spüren lässt.¹⁰⁹ Nur in Anbetracht dieser doppelten Charakterisierung des Antlitzes – als etwas Sinnliches und zugleich Unsichtbares – kann man abschließend sagen, dass das Antlitz meta-physisch ist. Hier wird das metaphysische Antlitz zur sinnlichen Spur der Transzendenz Gottes, welche aber an sich nie zugänglich ist.¹¹⁰ Nicht einmal verlässt das transzendierende Subjekt den sinnlichen Raum, in dem der abwesende Gott seine Spur hinterlassen kann.

Aus dem Gesagten resultiert, dass bei Levinas sich als transzendent und daher metaphysisch nicht nur das Subjekt in seinem Begehren, sondern auch die Anwesenheit des Anderen in seiner Nicht-Phänomenalität erweisen. Indem die Philosophie von Levinas dieses zweifache Metaphysische, das in die irdischen zwischenmenschlichen Beziehungen eingeflochten ist, interpretiert, gestaltet sie sich als eine Metaphysik,¹¹¹ welche jedoch die anthropologische und soziale Sphäre nie verlässt.¹¹² Dieser Philosophie liegt

¹⁰⁷ Vgl. u.a. LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 201 und 344.

¹⁰⁸ Vgl. dazu: LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 277.

¹⁰⁹ Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*, in: *Die Spur des Anderen*, 209–235, hier 226–230.

¹¹⁰ Vgl. dazu: LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 106–108.

¹¹¹ Vgl. dazu LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 439–440: „Im vorliegenden Werk hat die Metaphysik einen ganz anderen Sinn. [...] Das vorliegende Werk hat die metaphysische Exteriorität zu beschreiben gesucht“. Vgl. dazu auch LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 50. Die Metaphysik Levinas' ist dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht von einer Differenz im Sein (zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Sein), sondern von einer Trennung zwischen dem Sein und dem Anders-als-Sein ausgeht. Vgl. dazu FISCHER, Norbert/HATTRUP, Dieter: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Levinas*. Paderborn: Schöningh 1999, insb. 275–282.

¹¹² Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 105–109. Dass die Philosophie Levinas' eine originelle Anthropologie (im Sinne einer Lehre vom Menschen in seiner Konkretheit) in sich enthält, darauf wurde in der Sekundärliteratur hingewiesen. Vgl. dazu: STRASSER, Stephan: *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1978, insb. 67–101. Im Mittelpunkt dieser Anthropologie stehen aber nicht der Tier-Mensch-Vergleich und das Verhältnis des Menschen als individuelles Subjekt zu sich selbst (wie in der klassischen Anthropologie), sondern die ursprüngliche Sozialität des Menschen und die Neubestimmung von dessen subjektiven Status. Vgl. dazu BERNHARDT,

ein metaphysisches Projekt¹¹³ zugrunde, nicht nur, weil deren primärer Fokus auf die Transzendenz gelegt wird – wobei laut Levinas die abendländische Philosophie immer wieder die Wirklichkeit der Transzendenz zerstört habe¹¹⁴ –, sondern auch, weil sie ihrerseits einem ursprünglichen Drang nach Transzendenz entspringt.¹¹⁵ Levinas' Denken strebt nämlich danach, aus der als eng empfundenen Logik einer Philosophie herauszutreten, welche sich innerhalb der Sphäre des Ichs und dessen, was auf dieses letztlich zurückgeführt werden kann, einseitig bewegt.

ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN

Die vorangehenden Überlegungen erlauben es, zum Schluss einige allgemeine Thesen hervorzuheben, welche den Interpretationen der drei Autoren gemeinsam sind und eine formelle Analogie in der Artikulation des Zusammenhanges von Transzendenz und Metaphysik erkennen lassen. Ein erster roter Faden zwischen den Autoren liegt in der Deutung der Transzendenz als einer metaphysischen Tendenz und Bewegung, welche dem Menschen unentrinnbar sind. Insbesondere erweist sich die transzendierende Bewegung des Subjekts als eine metaphysische, weil diese, obwohl sie von der ontischen, weltlichen und sinnlichen Sphäre nie abstrahiert, auf eine Dimension gerichtet ist, welche auf die genannte Sphäre nicht restlos reduzierbar ist. Während aber bei Heidegger und Jaspers dieser metaphysische Drang in der Endlichkeit und Begrenztheit des Subjekts ihren Ausgangspunkt hat, setzt bei Levinas das metaphysische Begehren – zumindest in *Totalität und Unendlichkeit* – eine erfüllte und befriedigte Subjektivität voraus. Und dennoch steht der Mensch mit seinem transzendierenden Wesen im Mittelpunkt aller drei Analysen, welche somit in ein originelles anthropologisches Projekt einmünden, innerhalb dessen das Metaphysische in einer prä-reflexiven Schicht der Subjektivität verwurzelt ist.¹¹⁶

Uwe: *Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas*. Bonn: Bouvier 1996.

¹¹³ Die eigentliche und positive Bedeutung der Metaphysik sei – wie Levinas bemerkt – nicht einmal durch Heideggers Kritik an die überlieferte Metaphysik, welche an der Postulierung von Überwelten und ewigen Wesen festhält, gefährdet worden. Vgl. dazu: LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 19.

¹¹⁴ Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *Gott und die Philosophie*, in: CASPER, Bernhard (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Freiburg/München: Alber, 1981, 81–123, hier 83.

¹¹⁵ Es ist nämlich das „Streben nach der radikalen Exteriorität“ (ein Streben, das Levinas „Metaphysik“ nennt) das, was die philosophische Arbeit von Levinas „belebt“ (vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 32).

¹¹⁶ Nicht auf der Ebene der Intentionalität, sondern auf der des prä-reflexiven bzw. vortheoretischen Verstehens vom Sein spielt sich das ursprüngliche Transzendieren bei Heidegger ab (vgl. insb. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 194). Auch Jaspers unterscheidet die transzendierende Bewegung der Vernunft von der vergegenständlichenden Funktion des sogenannten „Bewusstseins überhaupt“ (vgl. JASPERS: *Von der Wahrheit*, insb. 120–121). Levinas beabsichtigt auf ähnliche Weise, die Bewegung der Transzendenz in einer

Zweitens stimmen die drei Positionen in der Einsicht überein, dass die Dimension, auf die man transzendiert, mit dem subjektiven Sein nicht erschöpft ist und in diesem Sinne eine Alterität ausmacht. Auch bei Heidegger und Jaspers geht die Seinsdimension aufgrund ihrer Vielfältigkeit über das Sein des Menschen hinaus und erstreckt sich letztlich auf das „Sein überhaupt“,¹¹⁷ d.h. auf „das Sein, das nicht wir sind“.¹¹⁸ Diese Andersheit, die das Woraufhin des menschlichen Transzendierens vorzeigt, ist von den drei Autoren unterschiedlich charakterisiert. Das Sein ist bei Heidegger ein Fremdes,¹¹⁹ das immerhin verstanden werden kann. Das jaspersche „Sein selbst“¹²⁰ ist eine von der Existenz unabhängige Wirklichkeit, welche – wenngleich durch den Verstand nicht erkennbar – immerhin durch die Vernunft unendlich interpretierbar ist. Bei Heidegger und Jaspers bewegt sich daher der transzendierende Mensch immer noch innerhalb eines hermeneutischen Horizontes. Bei Levinas taucht dagegen eine Alterität auf, die sowohl dem Verstehen als auch der Interpretation entgeht: Der Andere ist durch keinen hermeneutischen Zugang erreichbar. Es handelt sich vielmehr um eine Alterität, die wir nur erleiden können und die daher auf der Ebene einer ursprünglichen Affektivität¹²¹ des Subjekts wirkt, welche von jedem aktiven Erkenntnisvermögen unangetastet bleibt.

Als dritte gemeinsame Koordinate zwischen den Autoren gilt deren Verständnis der Philosophie als Metaphysik. Insofern das philosophische Denken die Transzendenz in den Vordergrund rückt, verwandelt es sich in Metaphysik. Dies nicht nur aufgrund des metaphysischen Charakters seines thematischen Feldes, sondern auch deswegen, weil der Vollzug des Philosophierens von diesen Autoren im Sinne eines Transzendierens verstanden wird. Eine Philosophie der Transzendenz, welche selbst transzendierend ist, ist zwar meta-physisch, ohne auf oberirdische Welten überspringen zu müssen.¹²² Und dennoch besteht ein Wesensunterschied zwischen der Perspektive von Heidegger und Jaspers und der von Levinas: Während bei den ersteren die Metaphysik ontologisch orientiert ist, hat für Levinas' die Me-

Schicht der Subjektivität zu verorten, welche der objektivierend-vorstellenden Intentionalität vorausgeht (vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 150–152 und LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 219–243).

¹¹⁷ Vgl. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 17.

¹¹⁸ JASPERS: *Von der Wahrheit*, 83.

¹¹⁹ Als befremdlich wirkt sowohl das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden (vgl. z.B. HEIDEGGER: *Einleitung in die Philosophie*, 357–362) als auch das ereignishafte Sein (vgl. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, 27).

¹²⁰ JASPERS: *Von der Wahrheit*, 83.

¹²¹ Vgl. dazu LEVINAS: *Gott und die Philosophie*, 93.

¹²² Greisch hat das Augenmerk darauf gelegt, dass Heideggers Idee einer Metaphysik des Daseins den Punkt der größten Nähe zwischen Heidegger und Levinas ausmacht (vgl. GREISCH, Jean: *Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité*, in: LÉVINAS, Emmanuel: *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, hrsg. von Jean-Luc Marion. Paris: PUF 2000, 181–207, 194).

taphysik ihre Stellung immer jenseits der Ontologie und nur innerhalb der Ethik.¹²³

In der vorliegenden Untersuchung wurde der Fokus darauf gelegt, die Parallele herauszustellen: Auf eine analytische Besprechung der Divergenzen zwischen den drei Positionen wurde deshalb verzichtet. Nur auf einen wesentlichen Unterschied sei hier zum Schluss noch kurz hingewiesen. Während bei Heidegger und Jaspers das Transzendieren mit der Freiheit zusammenfällt,¹²⁴ geht bei Levinas die Transzendenz-Bewegung der Freiheit voraus, denn das Subjekt ist zu einer Beziehung zum Anderen berufen, ohne es wählen bzw. entscheiden zu können.¹²⁵ Das Subjekt kann nämlich der ursprünglichen Lage, dem Anderen ausgesetzt zu sein, nicht entgehen. Während also bei Heidegger und Jaspers das Transzendieren sich mit der aktiven Dynamik der Freiheit deckt,¹²⁶ ist bei Levinas die Transzendenz-Bewegung eher ein Bewegt-Sein durch den Appell des Anderen. Wie vor allem in dem späteren Werk *Jenseits des Seins* deutlich wird, ist das Subjekt kein aktiver Agent seines Transzendierens: Es kann über seinen egoistischen Kern nur deswegen hinausgehen, weil es immer schon vom Anderen affiziert und „abgesetzt“¹²⁷ wird. In dieser Hinsicht hängt die metaphysische Verfassung der Subjektivität bei Levinas nicht mit der Kraft des Verstehens (wie bei Heidegger) bzw. der Vernunft (wie bei Jaspers) zusammen, sondern mit der Ohnmacht einer Affektivität, über die der Mensch keine Kontrolle hat.

¹²³ Vgl. insb. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 108.

¹²⁴ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*, 123–175, hier 163–164.

¹²⁵ Vgl. insb. LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 272.

¹²⁶ Und dennoch ist diese Freiheit immer durch eine gewisse Passivität geprägt: Bei Heidegger ist von einer geworfenen Freiheit (vgl. HEIDEGGER: *Vom Wesen des Grundes*, 174–175) und bei Jaspers von einer geschenkten Freiheit die Rede (vgl. u.a. JASPERS: *Philosophie. Existenzzerhellung*, 48–49).

¹²⁷ Vgl. dazu: LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 281.

Zusammenfassung

Dieser Artikel beabsichtigt, die philosophischen Ansätze von Heidegger, Jaspers und Levinas zu vergleichen, indem der Fokus auf ihre jeweiligen Auffassungen der Transzendenz gelegt wird. Alle drei Autoren teilen die Überzeugung, dass die Transzendenz-Bewegung den innersten Drang der menschlichen Existenz ausmacht, und zwar den Drang danach, die ontische Sphäre und die Grenzen der Subjektivität zu überschreiten, um eine andere Dimension (sei es die des Seins oder die des anderen Menschen) zu erfahren. Durch dieses Transzendieren verlässt aber die Existenz nicht den weltlichen Horizont zugunsten eines akosmistischen Kontakts mit einer vermeintlichen übersinnlichen Entität. Dass dies nicht der Fall ist, liegt nach Ansicht der drei Autoren darin begründet, dass das Subjekt zur Erfahrung einer die empirischen Phänomene überschreitenden Alterität nur dadurch fähig ist, dass es durch die sinnliche Realität affiziert ist. Diese anthropologisch-orientierte Konzeption der Transzendenz führt die Autoren zu einem analogen metaphysischen Projekt: Metaphysik wird hier in einem ursprünglichen Sinne als ein philosophisches Verständnis des Menschen in seiner Tendenz zum Transzendieren interpretiert und anvisiert.

Abstract

The aim of this paper is to compare the philosophical approaches of Heidegger, Jaspers and Levinas, by focusing on their understanding of transcendence. The three authors share the conviction that the transcending movement identifies the most intimate drive of human existence, i.e. the drive to "surpass" the ontic sphere and the boundaries of subjectivity in order to experience another dimension (either Being or the other man). By transcending, however, existence does not abandon the worldly horizon in favour of an acosmic contact with a supposed supra-sensible entity. This is because, according to the three authors, only by being affected by the sensible reality, is the subject capable of experiencing an alterity that exceeds empirical phenomena. This anthropologically-oriented conception of transcendence leads the three authors to an analogous metaphysical project: Metaphysics is interpreted and pursued in an original way as the philosophical understanding of man in his transcending tendency.