

Analogie und Chiffre.

Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Als wir bei einer früheren Gelegenheit¹ die Existenzphilosophie im Lichte der Grundspannung alles Philosophierens ‚Immanenz-Transzendenz‘ betrachteten, verweilten unsere Darlegungen (der besonderen Abzweckung unseres Themas entsprechend) nur bei Heyse und Heidegger. Jaspers dagegen wurde bloß flüchtig erwähnt (171).

Doch müssen wir uns auch mit ihm eingehender beschäftigen. Denn er hat nicht weniger als die beiden andern eine schöpferische Eigengestalt des existenzphilosophischen Denkens verwirklicht. Ja, unter der Rücksicht der Immanenz-Transzendenz-Problematisierung kommt ihm ein gewisser Vorrang vor Heyse und Heidegger zu. *Heyse* verschließt nämlich alles so unerbittlich in der Innerweltlichkeit des ‚Reiches‘ (das er von seiner Auslegung der platonischen ‚*Politeia*‘ her sieht), daß ihm schon die bloße Abhebung einer Transzendenz von der Immanenz jedes Sinnes entbehrt. Und *Heidegger* gibt zwar der Transzendenz, dem ‚Überstieg‘ über die ‚Welt‘ seine fundamentale Bedeutung; aber sein Transzendieren zielt auf das Nichts, aus dem sich nach ihm letztlich die Konstitution des Seienden in seinem Sein herleitet. Über beide hinausgehend, arbeitet nun *Jaspers* mit unvergleichlicher Eindringlichkeit die Transzendenz als die innerste Mitte und die bewegende Kraft alles Philosophierens und des menschlichen Daseins überhaupt heraus, und zwar eine Transzendenz, die das Nichts hinter sich läßt und irgendwie zu einer überweltlichen eigentlichen Wirklichkeit vorstößt.

Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, daß Jaspers gerade für die Scholastik von besonderem Interesse ist. Kommt er ihr doch näher als die beiden andern, weshalb er (aller Voraussicht nach) die besten Ansatzpunkte für eine fruchtbare Begegnung bieten wird. Insbesondere scheinen sich die beiderseitigen Auffassungen von *Transzendenz* eng zu berühren, ja (auf den ersten Blick) fast zu decken. Sie verdichten sich in den zentralen Lehrstücken von der ‚Chiffre‘ und der ‚Analogie‘. Diese sollen darum die Richtpunkte unserer Untersuchung bilden. Wir werden sehen, wie die ‚Chiffre‘ haarscharf an der ‚Analogie‘ vor-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 13 (1938) 161—172.

beigeht und letztlich doch durch einen Abgrund von ihr getrennt ist.

Unser Unternehmen wird uns durch die drei Vorlesungen am Frankfurter Hochstift erleichtert, in denen Jaspers selbst eine summarische Einführung in seine Geisteswelt geboten hat². Auf ihnen werden unsere Darlegungen hauptsächlich fußen.

Dieselbe Grundlage haben wir bereits an anderer Stelle benutzt, um ein Bild von der Transzendenz bei Jaspers zu entwerfen³. Dort handelte es sich darum, eine von wissenschaftlichen Fragestellungen und Einzelheiten möglichst unbelastete Gesamtschau zu vermitteln. Hier wird es unter Voraussetzung des damals Gesagten (das wir nur, soweit nötig, wieder aufnehmen) darauf ankommen, die bei Jaspers hervortretenden Gesichtspunkte in ihrer ganzen Tiefe wissenschaftlich zu ergründen und durch schöpferische Auseinandersetzung mit ihnen die scholastische Lehre neu zu sichten.

Bevor wir uns der Einzelentwicklung zuwenden, werfen wir (vorgreifend) einen Blick auf die Grundsituation des Menschen; so werden wir leichter den Sinn der verschiedenen Schritte verstehen und sicherer überall die große Linie im Auge behalten.

Nach Jaspers stellt sich die Grundsituation des Menschen so dar, „als ob wir aus der Wirklichkeit gefallen seien und durch Wahrheit zur Wirklichkeit erst zurückkehrten“ (67). Damit ist ein Doppeltes gesagt. Einerseits ist uns die „eigentliche Wirklichkeit“ (59), „die die Wirklichkeit selbst, unendlich und vollendet ist“ (69), fern und deshalb verborgen; wir können ihr nicht geradewegs ins Antlitz schauen; unser Blick geht zunächst auf etwas anderes, minder Wirkliches, nämlich auf das Seiende unseres Erfahrungsbereiches. Andererseits sind wir nicht völlig von der eigentlichen Wirklichkeit abgeschnitten; vielmehr vollzieht sich in der Wahrheit unseres Menschengestes eine gewisse Rückkehr zu ihr.

Diese Doppelheit gibt eine erste Umgrenzung des metaphysischen *Ortes* des Menschen und so seines Wesens. Die eigentliche Wirklichkeit liegt über den Menschen hinaus, er ist nicht *die* Wirklichkeit in Person. Auch ist er nicht im Schoße der eigentlichen Wirklichkeit zu Hause, sondern hinausgestoßen in die Fremde, in der sichtbaren Welt als seiner Heimat angesiedelt. Doch bleibt die eigentliche Wirklichkeit seine letzte Heimat, die er aber nur auf dem Wege der Rückkehr erreichen kann, zu der er tatsächlich in einer unablässigen Rückkehr unterwegs ist.

Mit alldem enthüllt sich schließlich die *Grundspannung* des menschlichen Daseins. Der Mensch ist dadurch Mensch, daß ihm in der irdischen Wirklichkeit die eigentliche Wirklichkeit aufbricht,

² K. Jaspers, Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen geh. am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., Sept. 1937, Berlin 1938. — Drei Themen kommen darin zur Sprache: das Sein des Umgreifenden, Wahrheit, Wirklichkeit; sie sollen als Beispiele dienen, an denen deutlich wird, was Existenzphilosophie ist und will.

³ Vgl. StimmZeit 137 (1939/40) Dezember.

daß er zwischen diese beiden Wirklichkeiten hineingespannt ist. Zunächst an die sichtbare Wirklichkeit gefesselt, strebt er zur eigentlichen Wirklichkeit hin; ja in ihm lebt „das Verlangen zur Ruhe der Ewigkeit, wo ... Glaube Schauen, d. h. vollendete Gegenwart der vollendeten Wirklichkeit selbst geworden ist“ (34).

Den Menschen kennzeichnet also die Situation der Rückkehr. Wenn wir sie verdeutlichend umschreiben als die Situation des ständigen Übersteigens der irdischen Wirklichkeit auf die unendliche Wirklichkeit hin, so wird sofort sichtbar, daß sie mit der Situation der Transzendenz zusammenfällt.

Daß die Scholastik, wenigstens solange man nicht über diese allgemeinsten Umrißlinien hinausgeht, die Grundsituation des Menschen nicht anders sieht, bedarf kaum einer näheren Erläuterung. Nach Thomas steht der Mensch „in confinio spiritualium et corporalium creaturarum“ (1, q. 77, a. 2). In die sichtbare Welt hineingebannt, geht er doch nicht in ihr unter. Vielmehr ist er mit allen geschaffenen Wesen in einer unaufhörlichen Rückkehr zu Gott begriffen: „Omnia ... appetunt ipsum Deum“ (1, q. 6, a. 1 ad 2). Im Unterschied aber zu den rein körperlichen Dingen ist es „proprium creaturae rationalis“, diese Rückkehr durch ‚Wahrheit‘ zu vollziehen: „Deum appetunt“, insofern sie „cognoscunt ipsum secundum seipsum“ (Ebd.). So trägt der Mensch allein das wache, bewußte, vollendete Transzendieren in sich, während die untermenschlichen Wesen in einem dumpfen, unbewußten, nie vollendbaren Ansatz zum Transzendieren stecken bleiben.

Die einzelnen Stufen der kommenden Entwicklung sind als ein schrittweises Offenbarwerden oder ein fortschreitendes Entfalten dieser Grundsituation aufzufassen. Wenn dabei ‚Analogie‘ und ‚Chiffre‘ erst zum Schluß ausdrücklich hervortreten, so bedeuten die vorausgehenden Phasen nicht ein Abschweifen vom Thema, sondern ein allmähliches Heranreifen zu eben dieser Ausdrücklichkeit selbst.

Eine erste Enthüllung der Transzendenz liegt in folgender „Grunderfahrung: was auch immer mir Gegenstand wird, es ist ein bestimmtes Sein unter anderen und nur eine Weise des Seins“, niemals aber das „Sein selbst“ (13). Dieses jedoch ist stets zugleich gegenwärtig „in dem Sinne des weitesten Raumes ... , in dem uns entgegenkommt, was jeweils Sein für uns ist“ (12). So begegnen wir in jedem Seienden dem Sein als dem „weitesten Raum des Möglichen“ (15), als dem „Grund von allem“ (14); weil es alles umfaßt, heißt es bei Jaspers „das Umgreifende“ (13 f.). — Mit dieser einfachen Besinnung haben wir die „philosophische Grundoperation“ (14) vollzogen, die über das bestimmte Seiende hinaus- und zum allumfassenden Sein hinführt.

Auch nach der Scholastik steht uns als Gegenstand

zunächst stets bloß ein besonderes und zwar körperliches Seiendes vor Augen, aber niemals so, daß wir in dessen Konkretetheit untergingen, sondern immer so, daß seine Begrenztheit in den Raum des allumfassenden Seins aufgenommen ist.

Am deutlichsten wird das bei jenem Akt, der das Seiende in uns zur vollen Ausprägung bringt, beim *Urteil*. Wenn ich sage: ‚Peter ist ein Mensch‘, stelle ich das Einzelwesen ‚Peter‘ in den Raum der Wesenheit ‚Mensch‘ und weiter in den (neuen, vom ersten unterschiedenen) Raum ‚Sein‘ hinein. Nur so kommt ein Urteil zustande, wird ‚Peter‘ als Seiendes in meinem Wissen voll verwirklicht. Ähnliches gilt auch schon von dem einzeldinglichen *Begriff* ‚Peter‘, der dem Urteil zugrundeliegt. Er ist nur dadurch möglich, daß der Anschauungsgehalt ‚Peter‘ mit den Räumen ‚Mensch‘ und ‚Sein‘ durchformt wird, weshalb er ein implizites Urteil darstellt. Insofern schließlich die sinnliche ‚Denk‘kraft (*vis cogitativa*) anschauliche *Bilder* von ‚Dingen‘ erzeugt, steht selbst sie unter einem vorauswirkenden Einfluß dieser Räume, insbesondere des Seins. — Daß das Sein in all diesen Fällen wirklich als das ‚Umgreifende‘ oder schlechthin Allumfassende genommen werden muß, lehrt die eingehendere Analyse der Gegebenheiten⁴.

Die drei Stufen des Erfassens, von denen wir soeben sprachen, unterscheiden sich dadurch voneinander, daß sich das Sein immer mehr von dem konkret Seienden abhebt. Doch bleibt es auch im Urteil in die Konkretetheit hineingebunden; denn es tritt nicht als eigener Gegenstand, sondern nur als unselbständiges Element des Gegenstandes (des Konkreten) auf. Nun ist der Geist in dem Instande, das „in abstractione“ zu betrachten, was er „in concretionem“ erkannt hat (1, q. 12, a. 4 ad 3). Wir können also das Sein rein für sich selbst herausheben und zu einem eigenen Gegenstand machen, den wir dann forschend durchdringen: die ‚Grundoperation‘ von Jaspers, die wir ‚metaphysische Reflexion‘ nennen⁵.

Was das umgreifende Sein mit der Transzendenz zu tun hat, wird deutlicher, wenn wir „die Weisen des Umgreifenden“ (15) ins Auge fassen. Jaspers entwickelt sie folgendermaßen. Auf der objektiven Seite steht das Umgreifende als Raum dessen, „was mir Gegenstand wird“, nämlich als „Welt“ (16). Auf der subjektiven Seite steht entsprechend das Umgreifende, „das wir sind“ (16), und zwar „als Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist“ (17). Alles

⁴ Die Einzelentfaltung der hier angeführten Tatbestände versucht der Verf. in: *Sein und Wert I*, Paderborn 1938; Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 321—45.

⁵ Die tiefere Berechtigung dieses Ausdrucks kann hier nicht im einzelnen entwickelt werden.

zeigt sich in diesen Räumen; sie „umfassen die Immanenz“ (16). Es fragt sich aber, „ob diese Immanenz sich genug ist oder auf anderes weist. In der Tat: der Sprung aus der Immanenz wird vom Menschen vollzogen, und zwar in einem: von der Welt zur Gottheit und vom Dasein des bewußten Geistes zur Existenz“ (17). — Das Sein schreitet also nicht nur als weitester Raum über das konkret Seiende hinaus, sondern verdichtet sich in der Transzendenz zur ‚Gottheit‘.

Wie Jaspers kennt auch die Scholastik Weisen des Seins, und zwar steht ebenfalls einer Vielheit von immanenten Weisen die Weise der Transzendenz gegenüber. Da der Bereich des Immanenten durch die Kategorien gekennzeichnet ist, sprechen wir hier von der ‚kategorialen Fülle‘ des Seins. Sie stellt sich zunächst als *die* entfaltete Verwirklichung des Seins dar; und wenn die Kategorien alle Seinsweisen umfassen würden, fielen es auch tatsächlich mit der kategorialen Fülle in eins, wäre es nichts weiter als ihr tragender Grund. In Wirklichkeit aber genügt sich der immanente Bereich nicht, weist er auf die ganz andersartige Seinsweise der Transzendenz hin, von der alles Immanente umgriffen wird. Damit wird die kategoriale oder *immanente Fülle* zu etwas wesentlich Sekundärem; hinter ihr steigt die primäre, überkategoriale, *transzendente Fülle* auf, die das eigentliche Antlitz und das innerste Wesen des Seins bildet: Gott kündigt sich an.

Was den Bezirk der Immanenz angeht, weiß die Scholastik neben der kategorialen Fülle auch von jener *zweifachen Ausprägung des Seins*, die für Jaspers grundlegend ist, nämlich als ‚Welt‘ und als ‚bewußter Geist‘. Als ‚Welt‘ ist das Sein der gemeinsame Raum, dem alles körperlich Seiende angehört, der es nicht nur äußerlich umgibt, sondern innerlich durchdringt und trägt; jedes Ding ist auf seine Weise ein Seiendes, nimmt auf seine Weise am Sein teil. Als ‚bewußter Geist‘ ist es der gemeinsame Raum, in den der Geist alles konkret Seiende aufnimmt, der gemeinsame Grund, den er in alles Konkrete hineinbildet, mit dem er es formt und meistert⁶.

Beide Gestalten des Seins ergänzen sich. Das dingliche Sein findet zwar durch den endlichen Dinggehalt eine gewisse Erfüllung, ist aber nicht instande, sich zur Bewußtheit zu erheben. Das Sein des Geistes hingegen entbehrt zwar jeder Erfüllung, vermag aber die Bewußtheit zu erreichen. Erst ihre Vermählung ermöglicht die Vollverwirklichung des Seins in seiner bewußten Erfüll-

⁶ Das eine Mal ist das Sein in den Dingen, das andere Mal das Sein als ‚objectum formale (commune)‘ unseres Geistes gemeint. Daß Letzterem wirklich eine prägende, formende Funktion zukommt und es deshalb mit Recht als ‚Apriori‘ bezeichnet wird, haben wir an anderer Stelle zu zeigen versucht (vgl. Einzelding und Allgemeinbegriff: Schol 14 (1939) 321—45).

heit oder erfüllten Bewußtheit. Nun ist die Vollverwirklichung des Seins mit dem Aufbrechen der Transzendenz identisch; deshalb verwirklicht sich auch diese eigentlich erst hier.

Jetzt verstehen wir besser, was Jaspers von der Transzendenz sagt. Sie vollzieht sich *im* Menschen, weil er der Ort der erläuterten Vermählung ist; und sie wird *vom* Menschen vollzogen, weil er der aktive Partner in dieser Vermählung ist. Sie umfaßt ‚in einem‘ ein objektives und ein subjektives Moment, weil sie sich erst dort entfaltet, wo Welt und Geist eins geworden sind. Die Erhebung der Welt zu Gott bedeutet dasselbe wie die Erhebung des Geistes zu Gott; denn der Geist kann nur dadurch die Transzendenz der Welt bewußt machen, daß er sie mit seinem eigenen entbundenen Transzendieren durchseelt, dessen Entbindung er selbst wiederum der Begegnung mit der Welt verdankt. Hierzu kommt: erst in der Transzendenz kommt das Immanente zu sich selbst, zum Vollbesitz seines Selbst. Der Mensch vermag also nur dadurch die Welt im Transzendieren zu sich selbst zu bringen, daß er im selben Transzendieren sich zu seinem eigensten Selbst erhebt oder (nach Jaspers) vom bloß irgendwie bewußten Geist zur ‚Existenz‘ aufsteigt⁷.

Im Hinblick auf das Kommende müssen wir die (immanente und transzendente) „Fülle des Umgreifenden“ (24) noch etwas verdeutlichen, und zwar in ihrer Beziehung zum konkret Seienden.

Das Umgreifende ist „das, wodurch alle Dinge nicht nur sind, was sie unmittelbar scheinen, sondern transparent bleiben“ (14) und Tiefe gewinnen (vgl. 15); entweder ist alles „durchdrungen von dem Umgreifenden, oder es ist wie verloren“ (18), ohne Tiefe und Gehalt. Ganz besonders gilt das von der Transzendenz, welche „die am tiefsten wirkende“ (20) Weise des Umgreifenden ist; in ihr geschieht „der Sprung ... zum Sein selbst, das wirklich und ewig ist, ... das das Sein an sich selbst ist“ (21). — All das spiegelt sich im Menschen wieder. Das Umgreifende erhält ihm „die eigene Möglichkeit wach“ (23); vor allem der „Sprung zur Transzendenz“ bedeutet „die Grundentscheidung meines Wesens ... , die Grundentscheidung seiner Wirklichkeit“ (22); ich kann nicht „von mir als möglicher Existenz — und damit nicht von der Transzendenz — absehen, ohne mich zu verraten und ins Leere zu sinken“ (21). In meinem Erkennen zeigt sich das Umgreifende „als das alles Gewußte gleichsam Durchleuchtende“, es mit „einer neuen Tiefe“ (20) Beschenkende; in meinem Wollen durchbricht die Freiheit alle immanenten Schranken und

⁷ Vielleicht beachten manche Scholastiker oft zu wenig die subjektive Seite der Transzendenz oder das Moment der Existenz. Daß Thomas auch die subjektive Seite in ihrer Bedeutung gesehen hat, könnte man durch eine Auslegung von De ver. q. 1 a. 9 zeigen.

eröffnet den Abgrund der Transzendenz (vgl. 21). — Hinter allem konkret Seienden tut sich also mit dem Umgreifenden eine Fülle auf, die dem Konkreten ebenso Bestand und Gehalt verleiht, wie sie sich niemals in irgendeine Konkretheit erschöpfend einfangen läßt.

Scholastisch gesehen, liegen die Dinge ähnlich; folgende Überlegung kann uns die Sachlage näher bringen. Die konkreten Dinge stehen in den Räumen der Wesenheiten (Kategorien), die sich immer über ihnen halten und nie mit ihnen in eins fallen; ebenso stehen die Wesenheiten (Kategorien) selbst wieder in dem allumfassenden Raume des Seins, der sich gleichfalls über ihnen hält und nie mit ihnen in eins fällt. Der Grund dafür kann letztlich nur darin liegen, daß die Wesenheiten eine Fülle enthalten, an der die konkreten Wesen bloß teilnehmen, ohne sie je erschöpfend in sich einzufangen⁸, ebenso daß das Sein eine Fülle umfaßt, an der die Wesenheiten bloß teilnehmen können, ohne sie je auszuschöpfen. Auf Grund dieser Zusammenhänge muß schließlich hinter der immanenten Fülle der Wesenheiten die Ur-Wirklichkeit der transzendenten Fülle des Seins stehen, die allen Wesenheiten und konkreten Dingen vorausliegt und ihnen allen Bestand und Gehalt verleiht: der philosophische Gottesbegriff. In dieser Urwirklichkeit wurzelt auch das Füllesein der Wesenheiten, weil sie darin auf höhere Weise (*modo eminenti*) und in ihrer ganzen, ungeteilten Fülle enthalten sind⁹. — Aus allem geht hervor, daß Wesenheit und Sein das Konkrete als vorgängige Fülle metaphysisch überschreiten, nicht nur als bloße Begriffe logisch davon abstrahiert werden; die Begriffe setzen, soweit sie echt sind, die Fülle als ermöglichenden Grund voraus.

Im Vorstehenden mußten wir das Umgreifende mit der Transzendenz, mit der immanenten und transzendenten Fülle näher umschreiben, weil um ihr Erfassen die ganze Analo-

⁸ Bei der Wesenheit ist zu unterscheiden zwischen der substantiellen Minimalstruktur, die in der Definition zum Ausdruck kommt und in jedem Konkreten voll verwirklicht ist, und der akzidentellen Fülle, deren Entfaltung mit jener Minimalstruktur als möglich gesetzt ist, und die in den verschiedenen konkreten Wesen immer nur sehr teilhaft, einem bescheidenen Bruchteil nach eingefangen werden kann.

⁹ Werden die endlichen Wesenheiten nach ihrem Eigencharakter (formaliter) genommen, so können sie niemals vor-dinglich oder als reine Fülle, sondern immer nur konkretisiert oder zerteilt verwirklicht werden. Das Gegenteil wäre der Irrtum der platonischen Ideen. Zum Ganzen vgl. Sein und Wert I.

gie-Chiffre-Problematik schwingt. Von jetzt ab wenden wir uns diesem Erfassen selbst zu und bauen es in mehreren Stufen allmählich zu Analogie und Chiffre hin.

Nach Jaspers führen zum Umgreifenden oder zum Sein „zwei gegenseitig aneinander gebundene Zugänge“: das „Wissen von ihm als Erscheinung“ und das „Innewerden seiner“ (19). Suchen wir uns zunächst den ersten Zugang zu verdeutlichen.

Schon aus der obigen Formulierung entnehmen wir: das Wissen vermag nicht das Sein oder das Umgreifende selbst zu erreichen, sondern haftet immer nur an dessen Erscheinung. Klar stellt Jaspers die Behauptung hin: „Kein gewußtes Sein ist das Sein ... Als das, als was ich das Sein weiß, ist es nie das Sein an sich“ (20). Als Grund dafür gibt er an: „Alles Gewußtsein ist ein Gewordensein, als solches ein partikular Ergriffenes, aber zugleich auch Verdeckendes und Verengendes“ (20). Diese „Form unseres Denkens, daß wir, was immer wir erkennen wollen, es uns zum bestimmten Gegenstand machen müssen“ (14), muß sich beim *Umgreifenden* auswirken: „Wollen wir das Umgreifende denken, so wird daher auch dieses uns sogleich gegenständlich“ (14). Wir denken es „unausweichlich mit Hilfe bestimmter Seinsinhalte“, und doch dürfen wir „keinen Gegenstand als das Umgreifende mehr vor uns haben, wenn wir im Umgreifenden den Grund von allem suchen“ (14). Dasselbe Gesetz zeigt sich insbesondere bei der *Existenz*: „Was ich eigentlich bin, wird nie mein Besitz“, „bleibt daher immer Frage“ (31). Vor allem bei der *Transzendenz*; denn „denken kann ich nur das, was ich zugleich als Möglichkeit denke“ (59); die absolute Wirklichkeit aber ist über jede bloße Möglichkeit erhaben. So kommt es schließlich zu der Undenkbarkeit des Eigentlichen, bei dem es nie „ein wissendes Haben“ (61) gibt, das „gegen jedes Gedachtwerden Widerstand leistet“ (59), an dem infolgedessen das Denken „strandet“ (60) oder „scheitert“ (61).

Entwickeln wir das scholastische Gegenbild, und zwar zunächst an der *immanenten* Fülle. Sicher können wir nie die innere Fülle des Menschen oder der Welt Dinge mit einem Blick erschöpfend umspannen. Das wäre letztlich ein geistiges Schauen, das uns verwehrt ist, das allein demjenigen eignet¹⁰, welcher der Ursprung des Endlichen ist, dessen Wissen mit dem Sein der Geschöpfe gleichbedeutend ist. Da wir also die Dinge nicht

¹⁰ Gott allein kommt die Schau als Eigenbesitz zu. Das schließt nicht aus, daß die reinen Geister an dieser Schau auf ihre Weise teilnehmen, insofern ihnen ein Abbild der schöpferischen Ideen des göttlichen Geistes durch Eingießen innewohnt.

von ihrer inneren Mitte her schauen können, müssen wir sie von außen umkreisen. Damit wird aber unser Wissen notwendig perspektivisch, d. h. wir haben alles immer nur von einer Seite vor Augen, nie aber das Ganze in einem. Obwohl wir immer neue Teilsichten zu einem immer vollständigeren Gesamtbild zusammenfügen können, schöpfen wir auch so die Fülle nie aus; sonst kämen wir schließlich doch zur Schau, wodurch wir aufhören würden, Menschen zu sein.

All das gilt in verstärktem Maße von der *transzendenten* Fülle. Sie können wir erst recht nicht mit einem erschöpfenden Blick von ihrem inneren Grunde her durchdringen. Das wäre ein geistiges Schauen, das allein der besitzt, der die transzendente Fülle selber in Person ist, dessen Wissen mit eben dieser Fülle absolut in eins fällt. So müssen wir auch Gott mit einem bloß perspektivischen Wissen von außen umkreisen, d. h. von dem, was in der Welt von ihm sichtbar wird, her einen Zugang zu ihm suchen.

Nach dem Gesagten hat Jaspers im Wesentlichen richtig gesehen. Weder die immanente noch die transzendente Fülle können wir mit unserem Wissen unmittelbar in ihrem Selbst und damit in ihrer ungeschwächten Ganzheit ergreifen. In diesem Sinne ist das Eigentliche undenkbar, entzieht es sich unrettbar unserer denkerischen Bemühung. In diesem Sinne strandet oder scheitert unser Denken notwendig. Uns bleibt nur ein abschattungshafte Wissen, das also wesentlich an der Erscheinung haftet, d. h. an dem, wie das Eigentliche von dieser oder jener Seite erscheint oder aussieht.

Wenn wir das Umgreifende in seinem Selbst auch nie auf die Art „eines Wissens von Etwas“ fassen können, so geht es uns doch in einer „Gegenwärtigkeit“ (18) ganz eigener Art auf, nämlich im „Innewerden seiner“ (19).

Das Innewerden ist einerseits an das Wissen gebunden; denn es ist „ein Grundvollzug des Philosophierens . . . , in der Form des Gegenständlichen etwas Ungegenständliches zu denken“ (14 f.). Aber „damit in Wahrheit das Sein selbst zu mir kommen könne“, muß ich mich im Vollzug des Wissens andererseits „von allem bestimmten Seinswissen“ (22) lösen, um „in einem umwendenden Gedanken des *Umgreifenden* innezuwerden“ (15). So kommt es zum „Hellwerden eines mit allem bestimmten Wissen unvergleichbaren Seinsbewußtseins“ (15), in dem sich das Umgreifende „immer nur ankündigt . . . , aber nie Gegenstand wird“ (14); darin ist das Sein „zuletzt nur erhellbar als der umgreifende Raum“ (17). Auf dieselbe Weise erschließt sich die *Existenz*, „da ich meiner selbst im Zeitdasein nur als Aufgegebensein inne werde. Wahrheit der Existenz kann daher in der schlichten Unbedingtheit auf sich beruhen, ohne

sich wissen zu wollen“ (31). Und vor allem die *Transzendenz*. Im Scheitern erfährt das Denken „den Rückprall seines Nichtkönnens“ (60). Dadurch aber „über sich selbst transzendierend“, kann es „auf eine unersetzliche Weise indirekt die Wirklichkeit ... gegenwärtig machen“ (67). In einem „Denken mit Kategorien über diese Kategorien hinaus“ (67) und damit in einem „Mehr-als-Denken“ (12) oder „im transzendierenden Denken indirekt“ (18) wird die absolute Wirklichkeit zugänglich¹¹.

Wie stellt sich die Scholastik zum ‚Innewerden‘?

Einen Ansatzpunkt bietet uns wieder der Aufbau des *Urteils*. Das allumfassende Sein und die endliche Wesenheit treten darin zunächst nur hineingebunden in eine konkrete Erscheinung auf; deshalb besitzen wir zunächst nur ein Erscheinungswissen. Doch kommt ein Urteil noch nicht durch ein blindes, ungegliedertes Zusammen der drei Elemente, sondern erst durch ihre Spannungseinheit zustande. Da ihr Unterschiedensein ebenso wesentlich zum Urteil gehört wie ihre Einheit, muß diese nicht bloß durch den Unterschied hindurchgegangen sein, sondern ihn auch in sich bewahrt haben. In der Tat sind im Urteil Wesenheit und Sein in das konkret Erscheinende hineingebunden und davon abgehoben zugleich. Infolgedessen zeigen sich Wesenheit und Sein nicht nur in dem Ausschnitt, der sich mit dem hier vorliegenden Konkreten deckt, sondern irgendwie auch in ihrem Selbst, und zwar indirekt, d. h. einzig mittels des allein direkt gemeinten Konkreten. Hiermit haben wir auch in scholastischer Sicht den Ort des Innewerdens umgrenzt. Verfolgen wir das noch mehr im einzelnen.

Zuerst bei der *immanenten* Fülle. Als direkt gewußter Gegenstand tritt in unserem Wissen immer ein konkret Erscheinendes, bloß ein ‚Ausschnitt‘ aus der an-sich-seienden Fülle auf. Wenn aber dieser Ausschnitt nicht zu einer abstrakten, toten und so letztlich nichtssagenden (ihres eigentlichen Sinnes beraubten) Formel oder Maske erstarren soll, muß er mit dem Ganzen, dessen ‚Ausschnitt‘ er darstellt, in lebendigem Zusammenhang bleiben. Das ist aber nur dann der Fall, wenn das Ganze selbst zugleich irgendwie erschlossen ist, wenn wir also der immanenten Fülle der Wesenheit zugleich inne werden. Damit zeigt sich das Innewerden als Möglichkeitsbedingung, ohne die sich das gegenständ-

¹¹ Eine Bemerkung zu der Terminologie von Jaspers. ‚Wissen‘ scheint er immer nur im Sinne des gegenständlichen Erscheinungswissens zu gebrauchen. ‚Denken‘ gebraucht er meistens im selben Sinn. Manchmal wendet er dieses Wort jedoch auch in einem weiteren Sinne an, so daß auch das ‚Innewerden‘ als eine Art des ‚Denkens‘ auftritt und von einem ‚transzendierenden Denken‘ sinnvoll gesprochen werden kann. Der engere Sinn dagegen kommt in der Formel ‚Mehr-als-Denken‘ zum Vorschein.

liche Erscheinungswissen nicht echt verwirklichen könnte.

Ähnliches müssen wir von der *transzendenten* Fülle sagen. Denn die Wesenheit als Weise des Seins würde wiederum zur toten und letztlich nichtssagenden Formel erstarren, sie würde völlig dunkel bleiben, wenn sie nicht mit dem Ganzen, dessen ‚Ausschnitt‘ sie darstellt, in lebendigem Zusammenhang stünde. Deshalb muß auch das Ganze selbst, nämlich das allumfassende Sein in seiner transzendenten Fülle irgendwie erschlossen sein oder in einem entsprechenden Innwerden aufgehen.

Mit dem Innwerden haben wir die tragende *Grundeinsicht* von Jaspers vor uns. An sich ist damit etwas unbedingt Richtiges und überaus Wichtiges getroffen. Wenn es nämlich kein Innwerden gäbe, wäre das Urteil unmöglich. Wenn uns weiter nicht zum ersten Mal im Innwerden die Räume und so die immanente und die transzendente Fülle offenbar würden, wären wir unrettbar dem konkret Seienden verfallen. Jede Metaphysik, ja jedes Denken wäre unmöglich. Ob wir der bestimmteren Fassung, die Jaspers seiner Grundeinsicht gibt, und die auf die ‚Chiffre‘ hinausläuft, ebenso zustimmen können, werden wir noch sehen.

Zum tieferen Verständnis des Innwerdens wird es beitragen, wenn wir das Verhältnis zwischen Innwerden und Erscheinungswissen noch etwas eingehender betrachten. Kurz läßt es sich so aussprechen: Wie das Erscheinungswissen seine Verwurzelung im Innwerden verlangt, so fordert das Innwerden seine Einbettung in das Erscheinungswissen.

Vom Innwerden losgerissen, sinkt alles Wissen zu einem bloßen „Scheinwissen“ (15) herab. Denn „das Gewußte ... führt mich, wenn ich den Wissensinhalt schon für die Wirklichkeit selbst halte, gleichsam um die Wirklichkeit herum“ (19 f.). Fruchtbar wird „alles gegenständlich Erkannte“ erst „eingeschmolzen in das Umgreifende“ (23). Dieses hebt das gegenständliche Wissen nicht auf, sondern läßt es nur „zugleich mit seiner Relativierung aus einer neuen Tiefe heraus ergriffen“ (20) werden. — Andererseits kann sich auch das Innwerden nicht vom Wissen lösen, als ob sich mir das Sein als ein „geradezu Sichtbares“ (18) zeigen würde, „als ob ich ... geradezu den Grund des Seins betreten könnte“ (22). Möglich ist das Innwerden nur dann, wenn ich dem „mir allein zugänglichen Wege der Immanenz niemals ausweiche“ (22) und nur „im transzendierenden Denken indirekt“ (18) zum Sein hinstrebe. Dieser unzerreißbare Zusammenhang gründet darin, daß das Wissen von dem, was selbst vorkommt und Gegenstand wird, notwendige Voraussetzung für das Inne-

werden von etwas ist, das sich immer nur als das erschließt, worin anderes vorkommt, was sich in anderem ankündigt (vgl. 14).

Suchen wir im Lichte der Scholastik hier vor allem die *Unterschiede* von Wissen und Innwerden zu vertiefen; ihr Ineinanderspiel wird uns in den folgenden Abschnitten noch ausführlicher beschäftigen müssen und den eigentlichen Ort unserer Auseinandersetzung mit Jaspers bilden.

Das Wissen hat es immer nur mit einer Erscheinung zu tun, also mit einem begrenzten Ausschnitt, während es das innerste Wesen des Innwerdens ist, uns gerade das Sein oder die *Fülle* in ihrem unzerteilten *Selbst* zu erschließen. Ginge uns die Fülle selbst auf die Weise des Wissens auf, so wäre an die Stelle unseres menschlichen Erscheinungswissens die übermenschliche Schau getreten. Das Innwerden ist also die Möglichkeitsbedingung dafür, daß es so etwas wie menschliches Wissen geben kann.

Das Wissen hat es immer mit einem direkt Sichtbaren zu tun, während das Innwerden wesensnotwendig immer nur *indirekt* erschließt. Direkt sichtbar ist das, *was* seiend ist; es steht im Bewußtsein als das um seiner selbst willen und eigentlich Gemeinte, und zwar ohne vermittelndes Zwischenglied. Indirekt erschlossen ist das, *wodurch* das Seiende seiend ist; es steht im Bewußtsein als das um eines andern willen und nur Mit-gemeinte, und zwar wesentlich durch das eigentlich Gemeinte vermittelt.

Das Wissen hat es immer mit einem Gegenstand zu tun, während sich im Innwerden stets nur ein *Ungegenständliches* erschließt. ‚Gegenstand‘ hat bei Jaspers den engeren Sinn eines selbständigen und begrenzten Seienden (das Wort bedeutet nicht ‚obiectum cognitionis‘ im allgemeinen). Etwas Ungegenständliches ist daher der unselbständige und unbegrenzte Raum des Seins, der im Innwerden aufgeht.

Das Wissen hat es immer mit einem begrifflich Faßbaren und darum Aussprechbaren zu tun, während das Innwerden etwas begrifflich *Unfaßbares* und darum Unaussprechliches erschließt. Das Sein läßt jede Aussagemöglichkeit hinter sich, weil in ihm alles, was „in Aussagen getroffen werden kann, Grund und Ursprung hat“ (18).

Mit dem Innwerden haben wir den entscheidenden Kreuzungspunkt erreicht, wo die Wege zu ‚Analogie‘ und ‚Chiffre‘ abzweigen. Schon bisher ließen manche Wendungen bei Jaspers vermuten, daß die Analogie ihm fremd ist. Wenn wir uns nun in seine abschließenden For-

mulierungen vertiefen, bleibt darüber kein Zweifel mehr.

Das Ineinanderspiel von Erscheinungswissen und Innewerden läuft schließlich darauf hinaus, daß „ich in den Reflexen des Seins, die alle als Seinsvertretungen erscheinen, mich vergewissere“, daß ich „im ungeschlossenen ... Raum höre, was zu mir spricht, die Blinklichter wahrnehme, die zeigen, warnen, locken — und vielleicht kund tun, was ist“ (22). Für denselben Tatbestand prägt Jaspers bei der Transzendenz den Ausdruck ‚Chiffre‘. Weil „die Sprache der transzendenten Wirklichkeit ... die Sprache der Chiffren“ ist, vollzieht sich „im Hören des Seins als Chiffre“ das „Vernehmen“ (74) dieser Wirklichkeit. „Die Chiffre ist für Philosophie die Gestalt der transzendenten Wirklichkeit in der Welt“ (76). Zwar kann die Chiffre „nicht durch anderes gedeutet werden“ (76), und so ist Gott „obgleich verborgen, doch gegenwärtig als die Wirklichkeit“ (70). Andererseits aber ist die Chiffre wesentlich „undeutbar“ (Philosophie, 3. Bd. Metaphysik, 233), und deshalb gilt ebenso: „Aber was sie (die Wirklichkeit) zu sagen scheint, bleibt zweideutig“ (70 f.).

Wenn wir dem, was diese Umschreibungen sagen, vorsichtig nachspüren, ergibt sich wohl folgendes: Trotz ihrer unlöslichen Verflechtung fallen die beiden Zugänge des gegenständlichen Erscheinungswissens und des ungegenständlichen Innewerdens der Fülle selbst letztlich doch auseinander. Jaspers spricht von ‚Reflexen‘, ‚Blinklichtern‘ oder auch ‚Seezeichen‘ (23); ihr Wesen ist es, auf etwas hinzuweisen, ohne dessen Gehalt zu eröffnen. Denselben stummen Hinweis scheinen in unserem Zusammenhang die Worte ‚zeigen, warnen, locken‘ nahezuliegen. Noch klarer verlangt dieselbe Auslegung der Ausdruck ‚Chiffre‘. Eine Chiffre weist auf etwas hin, ohne — solange sie wirklich Chiffre bleibt und nicht durch Entzifferung im wesentlichen jeder anderen Schrift gleich geworden ist — die Enthüllung von dessen Sinn zu ermöglichen. Daß Jaspers die Chiffre wirklich so versteht, bestätigt er ausdrücklich dadurch, daß er sie als ‚undeutbar‘ bezeichnet.

Danach wird durch die Erscheinungen die innere (immanente oder transzendente) Fülle nicht eindeutig geoffenbart; sie tritt nicht einmal abschattungsweise in Erscheinung und bleibt daher für das gegenständliche Erscheinungswissen völlig unerreichbar. Sie steht unerbittlich jenseits aller Erscheinungen und entzieht sich ihnen; diese vermögen nur leer auf sie hinzuweisen, ohne mit ihrer eigenen Inhaltlichkeit je etwas von der Inhaltlichkeit der inneren Fülle er-

reichen und so erschließen zu können. Alle begriffliche Wißbarkeit gleitet deshalb an der Fülle ab, sinkt vor ihr zurück, scheitert oder strandet an ihr. Damit erfüllt sich erst der *Jaspers'sche Begriff des Scheiterns*. Früher sahen wir, daß unser Wissen daran scheitert, die Fülle in ihrem unzerteilten Selbst (schauhaft) zu erfassen. Jetzt scheitert unser Wissen an *jedem* Erfassen der Fülle überhaupt. Da also das Wissen nichts zur Erfahrung des Innewerden beitragen kann, führt vom Erscheinungswissen keine Brücke zum Innewerden hinüber.

Nach alldem kommt die Erschließung der Fülle nicht über das *ungegenständliche* Innewerden hinaus. „Statt eines Wissens von Etwas“ haben wir immer nur „die Gegenwärtigkeit eines jeweils eigentümlich farbigen und unschließbaren Raumes“ (18). „Statt in einer Seinslehre trügerischen Halt zu gewinnen“, heißt es ausharren „im offen bleibenden Umgreifenden“ (22). Schließlich gilt von der transzendenten Fülle insbesondere: „Was sie zu sagen scheint, bleibt zweideutig“ (70 f.). Wegen des Scheiterns im Sinne von Jaspers ist eben ein Ausdeuten unmöglich¹².

Wenn das Wissen in keiner Weise in das Innewerden hineinreicht, ergibt sich als weitere Folgerung, daß dieses eine unverkennbar *irrationale* Tönung annimmt. Bei den ‚Blinklichtern‘ heißt es, daß sie „vielleicht“ (22) kund tun, was ist, also nicht mit rationaler Notwendigkeit. Die „Existenz erfährt Wahrheit im Glauben“ (32). Und „das Transzendieren ... ist wie ein Beschwören der Wirklichkeit“ (67); es kommt dabei „auf einen Sprung“ (60) an, weil „nichts für den Verstand zwingend Chiffre ist“ (76); es verwirklicht sich als „der philosophische Glaube“ (79). — Sicher ist ein rationalistisch kaltes Denken unfruchtbar. Sicher muß es in meinen persönlichen Aufschwung eingebettet sein; denn das Eigentliche „spricht vernehmlich nur

¹² Daher kommt es, daß „jede Ontologie verworfen“ (17) wird. Sein Begriff des Scheiterns zwingt Jaspers zu sagen, für Ontologie sei das Sein „nur das, was es im Gedachtsein ist“ (18), was an ihm „begrifflich wißbar“ (17) ist; sie versuche „eine gegenständliche Klärung“, d. h. sie zeige „ein im immanenten Denken geradezu Sichtbares“ (18). In der im Innewerden geschehenden „Klärung des Umgreifenden“ (18) aber ist das Sein „zuletzt nur erhellbar als der umgreifende Raum“ (17). Zwar bemächtigt sich das Philosophieren der Begrifflichkeit der „Scheinontologien“, weil sie „uns die Sprache“ bringt; „aber ihr ontologischer Sinn löst sich in der Bewegung des Philosophierens sogleich wieder auf“ (18). Jaspers kennt eben nur ein Entweder-oder: entweder am Sein scheiterndes Wissen oder ungegenständliches Innewerden des Seins. Die Möglichkeit eines Sowohl-als-auch, worin echte Ontologie gründet, entgeht ihm.

für Existenz“ (68 f.), und „durch meine Liebe“ (25) muß mir aufgehen, was ist. Aber all dies wird irrationalistisch verfälscht durch das Scheitern, wie es Jaspers versteht.

Damit haben wir im Wesentlichen die Darlegung und Verdeutlichung von Jaspers' Auffassung abgeschlossen. Fragen wir noch einen Augenblick nach ihren Ursprüngen. An entscheidenden Stellen taucht der Name von Kant auf. „Kant begriff, daß die Welt kein Gegenstand für uns wird, sondern daß sie nur eine Idee ist“ (15). „Kant begriff weiter, wie alles Gegenstandsein für uns unter der Bedingung des denkenden Bewußtseins steht, ... daß alles ‚Sein für uns‘ Erscheinung des ‚Seins an sich‘ ist“ (16). Endlich „wird nun — seit Kant — jede Ontologie verworfen“ (17). Das kantische Erbe ist es, das dem Innwerden und Scheitern die letzte Prägung gibt, die von der Analogie wegführt.

Hinter der Erscheinung bei Jaspers steht das kantische bloß subjektive Phänomen, und hinter der an-sich-seienden Fülle droht das völlig unerkennbare Noumen oder Ding an sich. Überall macht sich Kants transzendente Dialektik bemerkbar. Die drei grundlegenden Weisen des Umgreifenden ‚Welt, Mensch, Transzendenz‘ entsprechen den drei Ideen ‚Welt, Seele, Gott‘. Wie diese Ideen nicht imstande sind, die ihnen entsprechenden Gegenstände zu konstituieren, sondern lediglich als ungegenständliche, regulative Prinzipien unser Erscheinungswissen in letzten Ganzheiten verankern, so bleibt auch das Umgreifende mit all seinen Weisen ewig ein ungegenständlicher Raum, der das Erscheinungswissen mit letzter Sinnerfüllung umgibt. Wir werden wohl auch nicht fehlgehen mit dem Hinweis, daß die ‚Existenz‘ bei Jaspers mit ihrer starken Betonung der Freiheit an Kants ‚freie Vernunftpersonlichkeit‘ an klingt. Unverkennbar aber kehrt in dem ‚philosophischen Glauben‘ von Jaspers der ‚praktische Vernunftglaube‘ von Kant wieder.

Als letzte gemeinsame Wurzel all dieser Momente könnte man aufdecken: genau so wie Kant kennt Jaspers nur einen Zugang zum An-sich oder zum Sein oder zur (immanenten und transzendenten) Fülle, und dieser Zugang heißt *Schau*. Wo keine Schau möglich ist, bleibt nur das ungegenständliche Innwerden mit dem Jaspers eigenen Scheitern.

Nun bleibt uns noch die abschließende Aufgabe zu zeigen, wie sich das Innwerden in der Analogie vollenden kann, ja wie es sich darin von selbst vollendet, wenn nur das kantische Erbe überwunden wird. Denn die Grundeinsicht von Jaspers ist von der kantischen Deutung, in die er sie kleidet, völlig unabhängig.

Wenn die Erscheinungen bloß in unenträtselbarer Weise auf die Fülle hinweisen, wird der echte Sinn von ‚Erscheinung‘ verfehlt. Denn eigentliche Erscheinung liegt doch nur dann vor, wenn ihre Inhaltlichkeit etwas von der In-

haltlichkeit der inneren Fülle offenbart, wenn beider Inhaltlichkeit in irgendeinem (vielleicht sehr geringen) Ausmaß zur Deckung kommt. Wir sagten, die Erscheinung sei ein ‚Ausschnitt‘ der inneren Fülle; damit ist gesagt, daß in der Inhaltlichkeit der Erscheinung *etwas* von der Inhaltlichkeit der Fülle sichtbar wird. Also erkennen wir in der Erscheinung einer gewissen Abschattung nach, was und wie das Ding seiner inneren Fülle nach *ist* (und haben nicht nur eine leere Erscheinung vor uns, die das hinter ihr stehende Sein nicht eindeutig eröffnet).

Dabei leugnen wir nicht, sondern bejahen ausdrücklich, daß die Erscheinungen meist einer eingehenden Auslegung bedürfen, bis man das Sein herausfindet, das eigentlich in ihnen an uns herantritt. Aber — diese Auslegung ist möglich und führt zu eindeutigen inhaltlichen Ergebnissen. Auch von solchen Ergebnissen behaupten wir nicht, daß sie ein für alle Mal ‚fertig‘ und so der Bewegung des Wissens entzogen sind. Solange Menschen auf Erden um Wissen ringen, ist das niemals der Fall. Immer werden wir uns an Hand der Erscheinungen um eine fortschreitende Erschließung des Seins mühen. Aber das schließt nicht aus, sondern vielmehr ein, daß wir bereits heute und immerdar in der Inhaltlichkeit der Erscheinungen etwas von der Inhaltlichkeit der Fülle selbst ergreifen, und daß wir imstande sind, uns über die bereits ergriffenen Ausschnitte klar zu werden.

Mit dieser scholastischen Deutung der ‚Erscheinung‘ wird das ungegenständliche Innwerden nicht aufgehoben. Vielmehr bleibt bestehen, daß uns die (immanente und transzendente) Fülle zunächst im Innwerden als ungegenständlicher Raum aufgehen muß. Weil uns kein direkter Zugang zu ihr offen steht, wäre sie uns ohne das Innwerden verschlossen. (Aus demselben Grunde bewegt sich auch alles weitere Durchdringen der Fülle im Rahmen der ursprünglichen Erschließung des Seins als des umgreifenden Raumes.) Als Neues bringt aber die Scholastik, daß das ungegenständliche Raumerhellen nicht das Letzte ist. Ihre Deutung der Erscheinung ermöglicht ihr ein (natürlich bloß abschattungshaftes) echtes gegenständliches Wissen von der inneren Fülle. Denn hinter und in der erscheinungshaften Gegenständigkeit enthüllt sich eine höhere seinshafte Gegenständigkeit, kraft deren ich die Fülle vergegenständlichen kann, ohne sie zu einem ‚direkt Sichtbaren‘ zu machen oder zu ihrer bloßen, leeren Erscheinung herabzusinken. (Die Möglichkeit solch einer höheren Gegenständigkeit bleibt Jaspers wegen seiner kantischen Vorurteile verborgen.) Überhaupt geht niemals die Ganzheit der Fülle ungegenständlich auf, ohne daß sie in einer ‚Erscheinung‘ aufgeht, ohne daß sie also bereits einem gewissen Ausschnitt nach oder abschattungshaft vergegenständlicht ist. Dabei wird

allerdings die Fülle selbst noch nicht ausdrücklich von der Erscheinung gesondert; das ist Sache des tieferen Eindringens, dessen Möglichkeit aber in dem immer schon vorhandenen Ansatz der Vergegenständlichung wurzelt.

Mit dem gegenständlichen Wissen von der Fülle oder vom Sein (für Jaspers ist das ein hölzernes Eisen) ist der Weg zur *Analogie* gebahnt. Ihre genauere Umschreibung setzt voraus, daß wir die transzendente Fülle in ihrer Eigenart von der immanenten abheben. Entscheidend ist dabei das beiderseits verschiedene Verhältnis der Fülle zu den Erscheinungen.

Die immanente Fülle oder Wesenheit verwirklicht sich naturnotwendig (wenigstens in der sichtbaren Welt) ausgelegt in eine Vielfalt von Abschattungen oder Erscheinungen. Weil diese zu ihrer Existenzweise gehören, wohnt sie ihnen auch als ihr innerlich tragender Grund inne (daher: ‚immanente‘ Fülle). Wenn sich aber die endliche Wesenheit mit ihr *eigenen* Erscheinungen umgibt, müssen diese ihr so gleichen, daß wir einen ‚conceptus univocus‘ von ihr bilden können. — Die transzendente Fülle hingegen existiert in lauterster Einfachheit über aller erscheinungshaften Vielheit. Als frei schaffender Grund überschreitet Gott alles endlich Konkrete (daher: ‚transzendente‘ Fülle). Da also die transzendente Fülle keine ihr eigenen Erscheinungen, die ihr gleichen, sondern nur unendlich entfernt ähnliche Abbilder zuläßt, gibt es hier nur einen ‚conceptus analogus‘, in dem durch die ‚similitudo‘ stets die ‚maior dissimilitudo‘ hindurchschneidet¹³. Doch ist es uns auch im analogen Begriff möglich, durch die Auslegung der Erscheinung zum Sein, hier zum göttlichen Sein, vorzustoßen.

Dabei werden wir aber nur dann zum Ziele kommen, wenn wir beachten, daß sich das Innwerden bei der transzendenten Fülle anders vollzieht als bei der immanenten. Weil diese dem erscheinenden Ding innewohnt, eröffnet sich im Innwerden unmittelbar sie selbst. Die transzendente Fülle hingegen hat jenseits des erscheinenden Dinges ihren Ort; im Ding selber finden wir lediglich das allumfassende Sein,

¹³ Bei der Erschließung der transzendenten Fülle können wir von einer doppelten Strahlenbrechung reden. Denn einmal bricht sich schon der Strahl, der von der immanenten Fülle oder Wesenheit ausgeht, in deren konkreter Erscheinung. Und dann bricht sich die allumfassende Fülle des Seins in einer bestimmten, begrenzten Gestaltung der immanenten Fülle oder einer bestimmten Wesenheit. Wie sich also das Sein in der Wesenheit nur abschattungshaft eröffnet, so die Wesenheit wiederum in ihrer eigenen konkreten Erscheinung. Nur durch die Erscheinung der Erscheinung wird uns die transzendente Fülle zugänglich.

das zwar im ‚Vorgriff‘ auf die transzendente oder subsistierende Fülle hingespant, in keiner Weise aber mit ihr in ihrem Selbst identisch ist. Deshalb kann sich im Innewerden nur das allumfassende Sein mit seiner noch leeren Antizipation Gottes als Vorform der transzendenten Fülle selbst erschließen. Erfüllen kann sich diese leere Antizipation einzig durch ein diskursives Aufsteigen vom Immanenten zum Transzendenten; erst so wird letzteres als selbständiges Seiendes hervortreten. Demnach muß sich in der echten Metaphysik der Analogie die *explikative* oder interpretierende Methode in der *diskursiven* vollenden; denn diese allein vermag nicht nur in die inneren Tiefen des unmittelbar Gegebenen hinabzusteigen, sondern auch von ihm aus zu einem anderen nur mittelbar zugänglichen Seienden hinüberzugelangen.

Abschließend kann man vielleicht die ‚Metaphysik der Analogie‘ und die ‚Metaphysik der Chiffre‘ folgendermaßen einander gegenüberstellen. *Gemeinsam* ist ihnen das Innewerden als der entscheidende Durchbruch durch das konkret Seiende, zu den Räumen, die es umgeben und ermöglichen.

Durch seine (kantische) Deutung der Erscheinung und (folgerichtig) des Scheiterns wird *Jaspers* dazu geführt, die ungegenständliche bloße Raumschließung als das Letzte anzusetzen. Infolgedessen kommt er nicht über das in den Räumen sich offenbarende *Transzendieren* des Immanenten hinaus; das Transzendente selbst als selbständiges Seiendes bleibt ihm verborgen. Mitspielt dabei auch, daß er einzig die explikative Methode kennt, die natürlich nur zur innersten Tiefe des Immanenten trägt, nämlich zu seinem Transzendieren.

Die *scholastische* Deutung der Erscheinung und des Scheiterns dagegen sieht in der ungegenständlichen Raumschließung nur den Wendepunkt und ermöglicht ein (abschattungshafte) gegenständliches Wissen vom Sein oder der (immanenten und transzendenten) Fülle. Infolgedessen erblicken wir durch das in den Räumen sich offenbarende Transzendieren des Immanenten hindurch das *Transzendente* als selbständiges Seiendes. Entscheidend wirkt dabei mit die Vollendung der explikativen Methode in der diskursiven.

Die Metaphysik der ‚Chiffre‘ ist die Metaphysik des un-erfüllten Transzendierens. Die Metaphysik der ‚Analogie‘ ist die Metaphysik des erfüllten Transzendierens und damit des Transzendenten.