

des Gedächtnisses, das die Dinge willkürlich zusammenstellt [23]. W. WORDSWORTHS Kritik an der Differenzierung zwischen «fancy» und I. im «Preface to Poems» von 1815 richtet sich nur vordergründig gegen W. TAYLOR, der die Definition Platons aufgriff [24], in Wirklichkeit gegen Coleridge. WORDSWORTH kann den Unterscheidungen darum keinen Geschmack abgewinnen, weil über den Etymologien Dichter und Kunstwerk vergessen wurden. Ohne den bekannten Definitionen eine neue hinzufügen zu wollen, spricht er, in Anlehnung an ähnliche Formulierungen Schellings und der Brüder Schlegel, von «fancy» als jener Kraft, die in das Herz der Gegenstände eindringt, und von I. als der Wirkung des Geistes auf die Gegenstände der Natur [25]. Für P. B. SHELLEY ist I. ein Ordnungsprinzip, das über das Kunstwerk hinausweist. Da im Kunstwerk die zerstreute Kraft individueller Teile aufgehoben ist, kann es zum Paradigma aller menschlichen Institutionen werden, der politischen Verfassung, des Erziehungswesens, der Wirtschaft usw. Die schöpferische Fähigkeit der I. ist die Fähigkeit, in dem Wirrwarr angehäuften Wissens ein Ordnungsprinzip zu entdecken oder zu errichten; Kenntnis (knowledge) soll durch I., Kalkulation durch Konzept ergänzt und so überhaupt erst sinnvoll werden [26].

Anmerkungen. [1] PLATON, Leg. 667 c ff. – [2] PH. SIDNEY: Defence of poetry (1595), hg. E. RHYS (London 1927) 42. – [3] W. DUFF: An essay on original genius (London 1767) 68. – [4] J. BEATTIE: Dissertations moral and critical (London 1783) 72. – [5] F. BACON, Works, hg. B. MONTAGU 2 (London 1825) 119. – [6] J. ADDISON, Spectator Nr. 411 (21. Juni 1712). – [7] ebda. – [8] A. GERARD: An essay on genius (1774), hg. B. FABIAN (1966) 28. – [9] a. a. O. 332. – [10] D. HARTLEY: Observations on man 2 (London 1749) 244. – [11] D. STEWART, Blackwood's Edinburgh Mag. (24. 3. 1819). – [12] Edinburgh Rev. 42 (1825). – [13] Edinburgh li. Gaz. (8. 7. 1829). – [14] J. G. FEDER: Logik und Met. (1770) 131. – [15] J. N. TETENS: Philos. Versuche über die menschl. Natur 1 (1777) 140. – [16] J. J. ESCHENBURG: Entwurf einer Theorie und Lit. der schönen Wiss. (1783) 16. – [17] K. F. HUNGAR: Gedanken über die Natur des Empfindens, in: Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt, hg. K. A. CÄSAR 1 (1785) 298. – [18] M. K. H. HEYDENREICH: Bemerk. über den Zusammenhang der Empfindung und Phantasie, in: Denkwürdigkeiten ... a. a. O. 5 (1787) 165. – [19] JEAN PAUL, Vorschule der Ästhetik, hg. N. MILLER (1963) 47. – [20] BEATTIE, a. a. O. 146. – [21] D. STEWART: Elements of the philos. of the human mind 1-3 (1792-1827). Works, hg. W. HAMILTON 2 (Edinburgh 1877) 259. – [22] S. T. COLERIDGE, Mss. Marginalie, in: J. G. E. MAASS: Versuch über die Einbildungskraft (1797). Brit. Mus. London. – [23] Biogr. lit., hg. J. SHAWCROSS 2 (London 1962) 202. – [24] W. TAYLOR: Brit. synonyms discriminated (London 1813). – [25] W. WORDSWORTH, Lit. criticism, hg. N. C. SMITH (London 1905) 156f. – [26] P. B. SHELLEY, Defence of poetry, hg. E. RHYS (London 1927) 234.

Literaturhinweis. M. W. BUNDY: The theory of I. in class. and mediaeval thought (Urbana, Ill. 1927). – Th. KLIMEK: Zur Bedeut. von engl. «I.» und «Fancy». Arch. Begriffsgesch. 12 (1968) 206-231. H. MAINUSCH

II. Die begriffliche Strenge, mit der die mittelalterliche Schulpsychologie die I. im Anschluß an den antiken, insbesondere den aristotelischen $\varphi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ -Begriff gefaßt hatte, gewinnt in Frankreich das spätestens seit dem 14. Jh. belegte volkssprachliche «imagination» erst bei DESCARTES. Für ihn ist – zumindest in seinen populären und wirkungsgeschichtlich entscheidenden Schriften – die I. oder *fantaisie* (bis ins 18. Jh. synonym, dann Bedeutungsverengung von «fantaisie» auf «Laune», «Einfall») der Gegenpol von «raison» und «bon sens» [1].

Das 18. Jh. steht einerseits unter dem Einfluß dieser cartesischen Bestimmung der I., rezipiert aber gleichzeitig die englische Diskussion, in der sich der Begriff bereits zu Beginn des Jh. zu einer positiven, und zwar spezifisch ästhetischen Kategorie entwickelt hatte [2]. Nachdem die dem Prinzip der imitatio naturae verpflichtete Ästhe-

tik der französischen Klassik sich völlig mit dem cartesischen Urteil identifiziert hatte, waren es im 18. Jh. vor allem Voltaire und Diderot, die eine der englischen Entwicklung entsprechende Umwertung des Begriffs nachholten. VOLTAIRE unterscheidet in seinem «Encyclopédie»-Artikel (1765) zwischen einer unkontrollierten, Mensch und Tier in gleicher Weise eigenen «I. passive» und einer unter Mitwirkung von «réflexion» und «jugement» operierenden «I. active». Letztere ist für ihn Kennzeichen des Genies, insbesondere des künstlerischen. Sie verbindet sich bereits im 18. Jh. mit dem Begriff des Schöpferischen [3], obwohl man sie ontologisch noch nicht als seinsoriginäre Potenz begründen kann. Voltaires auf die rhetorische Tradition zurückweisender Doppelbegriff einer «I. d'invention» ist hierfür ebenso bezeichnend wie DIDEROTS ausdrückliche Bestimmung der I. als eines nicht kreativen, sondern imitativ-kombinatorischen Vermögens: «L'I. ne crée rien, elle imite, elle compose, combine, exagère, agrandit, rapetisse, elle s'occupe sans cesse de ressemblances» [4]. Andererseits offenbart gerade Diderots ästhetische Reflexion immer wieder Aporien, welche die Problematik der noch erwarteten Vermittlung von I. und imitation verdeutlichen.

Dieses Dilemma löst erst die Ästhetik BAUDELAIRES, wo die zur «reine des facultés» (Königin der Vermögen) erhobene I. als produktionsästhetische Kategorie gegen das Nachahmungsprinzip gewendet wird: Ihre Hervorbringungen sind nicht mehr, wie im 18. Jh., an die Endlichkeit assoziationspsychologischer Gesetzmäßigkeiten gebunden, sondern, als Schöpfung «neuer Welten», auf die Unendlichkeit des Möglichen bezogen [5].

SARTRE gebührt das Verdienst der bisher ausführlichsten und fundiertesten Analyse der I. und ihres noematischen Korrelats, des Imaginären [6]. Sie steht im Zeichen der phänomenologischen Doppelung von intentionalem Akt und nicht-thetischem («transversalem») Bewußtsein seiner selbst. In dieser Doppelung erfährt sich die «conscience imageante» als schöpferische Spontaneität [7]. Ihre Setzungen präsentieren sich im Unterschied zu denen des perzeptiven Bewußtseins in momentaner Totalität – hierin dem begrifflichen Denken ähnlich –, aufgrund ihrer Isolierung aber auch im Zeichen einer essentiellen Armut an Beziehungen. Sie sind Gegenstand einer mit dem intentionalen Akt selbst identischen und in ihm gesättigten «quasi-observation» [8]. Das entspricht ihrem privativen Charakter. Das Bild wird gesetzt als abwesend oder inexistent, als ein Nichts [9]. Setzung des Bildes als eines Nichts aber bedeutet zugleich Nichtung (néantisation) der Welt in bezug auf das Bild. Das Imaginäre ist der Welt der Perzeption und ihren Kategorien von Raum und Zeit gegenüber durchaus autonom. Seine Setzung wird bestimmt als Akt der Freiheit, vollzogen von einer bestimmten Weise des Inder-Welt-seins, von einer bestimmten «situation» aus [10].

Anmerkungen. [1] DESCARTES, bes. Discours de la méthode (1637); vgl. J. H. ROY: L'I. selon Descartes (Paris 1944). – [2] J. ADDISON: Pleasures of the I. (London 1711). – [3] I. créatrice, spätestens seit MARMONTEL, Art. «I.», dem gleichlautenden Art. Voltaires in der «Encyclopédie» beige druckt. – [4] D. DIDEROT, Oeuvres compl., hg. ASSÉZAT/TOURNEUX (Paris 1875-77) 11, 131. – [5] Vgl. CH. BAUDELAIRE: «Salon de 1859». Oeuvres compl., Bibl. de la Pléiade (Paris 1961) 1037ff. – [6] J.-P. SARTRE: L'imaginaire. Psychol. phénoménol. de l'I. (Paris 1940). – [7] a. a. O. 26. – [8] 18ff. – [9] 23ff. – [10] 161ff. 228ff. R. WARNING

Immanent, Immanenz (lat. immanens, immanentia; ital. immanente, immanenza; frz. immanent, immanence; engl. immanent, immanence, -cy). – I. Die sich in vielfäl-

tige Bedeutungen verzweigende Begriffsgeschichte von <immanent> und <Immanenz> (I.) ist noch nicht erforscht [1], obwohl der gerade in historischen Untersuchungen oft völlig unhistorische, d. h. unreflektierte Gebrauch dieser Wörter das als dringend erscheinen läßt. So soll «eine von der Vorsokratik bis ins ausgehende Mittelalter reichende ... Tradition ... ein hervorragendes Verständnis von Transzendenz und I.» ..., dieser «traditionellen Kategorien, ... entwickelt» haben [2]; den dann naheliegenden Gedanken, daß die Renaissancephilosophie vor allem die I. betonte, kann man sich leicht durch die einschlägige Literatur bestätigen lassen [3]; Luther hingegen muß nach diesem Schema «die Welt-Gott-Beziehung dialektisch» bestimmt haben: «Gott sowohl ... immanent als transzendent», wie es in einer Arbeit heißt, die eingangs das gemeinsame Interesse von «Theologie, Philosophie und Geistesgeschichte ... an der Begriffsklärung des durch jahrhundertlangen Bedeutungswandel seiner echten Wirkung beraubten Sinngehaltes von Transzendenz und I.» betont [4]. Aber gibt es diese zu klärenden Gegenbegriffe überhaupt schon «jahrhundertlang»?

DIDEROTS <Encyclopédie> vermerkt unter dem Stichwort <immanent> lediglich – die älteren philosophischen Lexika von GOELENUS, MICRAELIUS, CHAUVIN oder WALCH führen <immanent> noch nicht als Stichwort –, daß die Philosophen «actions immanentes et transitoires» unterschieden und die Theologen demgemäß die immanenten Tätigkeiten Gottes wie das Erkennen, dessen Resultat (das im rein geistigen Erkennen «gesprochene» Wort) im Erkennenden bleibt, von seinem Wirken nach außen, dem Schaffen, abgehoben hätten [5]. – In der Tat liegt in der Scholastik der Ursprung dieser Begriffe. Das klassische Latein kannte ein Verbum <immanere> nicht [6].

Anmerkungen. [1] Trotz der – einen «positiven» I.-Begriff bei Arist. postulierenden – kurzen Abh. von E. RÖDER VON DIERSBURG: Der positive Begriff der I. Z. philos. Forsch. 9 (1955) 182-185. – [2] K. KREMER: Gott und Welt in der klass. Met. (1969) 8; vgl. ferner J.-B. LOTZ: I. und Transz. Zum gesch. Werden heutiger Problematik. Scholastik 13 (1938) 1-21. 161-172 und (mit der Präzisierung der angebl. von Thomas gelehrt. I. Gottes als einer «urbildlichen, kausalen und finalen») R. GUMPPENBERG: I. und Transz. Versuch einer Interpret. von Thomas von Aquin. Freib. Z. Philos. Theol. 16 (1969) 222-247. – [3] E. CASSIRER: Das Erkenntnisproblem in der Philos. ... der neueren Zeit I (*1911) 74f. 97f. 216f. 286; 2, Reg. s.v. – [4] L. RICHTER: I. und Transz. im nachreform. Gottesbild (1955) 7. 12. 114f. – [5] Encyclop. ... des sci. ..., hg. DIDEROT/D'ALEMBERT s.v. – [6] LALANDE' 468.

2. In Aufnahme und Fortführung der aristotelischen Unterscheidung zwischen Handeln (z. B. Denken, Sehen), dessen Vollzug im Tätigen bleibt und ihn vollendet, und Herstellen (z. B. Bauen), das vom Tätigen ausgehend eine vorgegebene Materie zum vollendeten Werk gestaltet, hat die Scholastik eine differenzierte Theorie über die im Subjekt verbleibende und die ins Material zur Werkgestaltung übergehende Tätigkeit ausgebildet: actio immanens/actio transiens (s.d.). Obwohl THOMAS VON AQUIN das Verb <immanere> schon kennt und gelegentlich einen «immanenten Habitus» bzw. eine «immanente Qualität» von einer «transeunten Passion» unterscheidet [1], bezeichnet er die immanenten Tätigkeiten als «actiones in agente manentes» [2]. Seit DUNS SCOTUS [3] und OCKHAM [4] werden die genannten Ausdrücke aber als feste Termini gebraucht.

Im Rahmen seiner ausführlichen Darstellung dieses Lehrstücks berichtet F. SUÁREZ, daß HERVAEUS NATALIS nur die Kausalität von Form und Materie als immanente

Tätigkeit habe bezeichnet wissen wollen, da diese inneren Ursachen bei ihrem Wirken in der bewirkten zusammengesetzten Substanz blieben. Das aber sei ein Mißbrauch von Termini; «niemals» hätten «die Philosophen und Theologen, wenn sie von der immanenten Tätigkeit handeln, die Kausalität von Form und Materie» darunter verstanden [5]. Die in der modernen Philosophiegeschichte geläufige Abhebung der aristotelischen «immanenten Wesensform» von der transzendenten platonischen Idee [6] und entsprechend die Übersetzung von ἐνυπάρχειν mit <immanent sein> [7] war der Scholastik fremd. Bemerkenswert aber ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung einer permanenten von einer transeunten (vorübergehenden) Materialursache: Dieser Marmor ist bleibende Materialursache dieser Statue, hingegen wechselt das Material eines Holzfeuers [8].

Sofern die immanente Tätigkeit nach einer freilich in der Scholastik kontroversen Lehre ein von ihr verschiedenes Resultat hervorbringt, z. B. das geistige Erkennen den Begriff oder das innere Wort, liegt es nahe, auch von einer immanenten Ursache zu sprechen und sie von der transeunten, nach außen gehenden, Ursache zu unterscheiden. Das hat A. HEEREBOORD getan, wobei er die immanente Ursache genau von den «inneren Ursachen» (causae internae) abhob; denn diese konstituierten wie Materie und Form das Wesen des Verursachten als dessen integrierende Teile. Aus der immanenten Ursache aber «emanieren» eine im selben Subjekt bleibende Wirkung, obwohl nicht jede emanative Ursache auch immanente Ursache sei [9].

Die Unterscheidung zwischen immanenter und transeunter Tätigkeit ermöglichte es der Scholastik endlich, auch Gottes mit seinem Sein identisches Wirken zu denken [10]. Es ist immanent, insofern es als Erkennen sich im Wort aussagt, sich dadurch in die Seinsweisen des sagenden Erkennendseins (Vater) und des von ihm hervorbrachten ausgesagten Erkenntseins (Sohn) differenziert. Auch das göttliche Lieben als fruchtbares Sich-Schenken von Vater und Sohn ist vom Erkennen sich differenzierende immanente Tätigkeit, aus der die Seinsweise des Geschenkseins (Hl. Geist) hervorgeht. Von diesen immanenten Tätigkeiten, in denen sich Gott als in drei nur relational unterschiedenen Seinsweisen existierend konstituiert, ist die durch sein entwerfendes Erkennen und seinen freien allmächtigen Willen endliche Wesen hervorbringende schöpferische Tätigkeit zu unterscheiden, deren Ergebnis keine göttliche Seinsweise, sondern nicht-göttliches, endliches Seiendes ist. Daher ist Gottes Schaffen, obwohl es durch das immanente produktive göttliche Wirken vermittelt und nur durch die damit gegebene Differenz zwischen dem Resultat des Erkennens und Wollens wahrfrei ist [11], mindestens «virtuell», wenn nicht «formell» transeunt [12]. Von hier aus wird auch verständlich, daß die altprotestantische Dogmatik zu den «immanenten Werken Gottes» auch etwa das Entwerfen und Erkennen der ja Gott immanenten Ideen endlicher Dinge zählte [13].

Im Problemfeld des die Trinität konstituierenden immanenten göttlichen Wirkens steht auch die erste Bildung des Substantivs <I.>. Da nämlich jede göttliche Seinsweise zugleich das eine identische göttliche Sein ist, das seine Seinsweisen in sich schließt, und weil bei der immanenten Tätigkeit das Resultat im Prinzip und das Prinzip im Resultat verbleibt, muß jede relational verschiedene göttliche Seinsweise oder jede im Bezogensein auf die andere bestehende göttliche Person auch ganz in jeder anderen sein. Dieses Ineinandersein und Ineinan-

derbleiben der Personen wurde von den griechischen Vätern (Perichorese) genannt, was FABER STAPULENSIS mit «wechselseitige I.» (in invicem immanentia) übersetzt hat [14]. Das wurde von der altprotestantischen Dogmatik übernommen [15].

Anmerkungen. [1] THOMAS von AQUIN, S. theol. (= ST) II/II, 174, 3, 2; III, 45, 2. – [2] ST I, 23, 2, 1; vgl. die Belege bei L. SCHÜTZ, Thomas-Lex. s.v. (actio) 15. – [3] J. DUNS SCOTUS, I Sent. dist. 3, q. 6, n. 31ff.; Exp. Met. IX, s. 2, c. 3, n. 41. – [4] WILHELM VON OCKHAM, Quaest. in Phys. fol. 5 b; II Sent. q. 9; vgl. L. BAUDRY: Lex. philos. de G. d'Ockham (Paris 1958) s.v. (actio). – [5] F. SUÁREZ, Disp. Met. 48, 2, 8. – [6] Vgl. UEBERWEGS Grundriß ... 1: Philos. des Altertums, hg. PRAECHTER (¹²1926) 381. – [7] LIDDEL/SCOTT, A Greek-Engl. Lex. s.v. – [8] SUÁREZ, Disp. Met. 15, 10, 69. – [9] A. HEERBOORD: Logica I, c. 15f., q. 2, c. 17, q. 8f. (Lugd. Batav. 1654) 63f. 69f. – [10] Vgl. THOMAS, ST I, 27, 1. 3. 5; dazu den Komm. CAJETANS in der Ed. Leonina. – [11] Vgl. THOMAS, I Sent. prol.; ST 45, 6 und ad 1; 32, 1, 3. – [12] Vgl. SUÁREZ, Disp. Met. 20, 4. – [13] Vgl. C.-H. RATSCHOW: Luth. Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung 2 (1966) 155. – [14] Vgl. DIONYSIUS PETAVIUS, Dogmata Theol. IV, 16, hg. J.-B. FOURNALIS (Paris 1865) 3, 80. – [15] Vgl. RATSCHOW, a. a. O. [13] 110f.

3. SPINOZA hat in dem Satz: «Gott ist aller Dinge immanente Ursache, nicht jedoch die nach außen gehende» (causa immanens, non vero transiens) [1] nach von Dunin Borkowski «den ganzen Inhalt» seiner «gegen die christliche Theologie» gerichteten Lehre zusammengefaßt [2]. Man verfehlt freilich die genaue Bedeutung dieses Lehrsatzes und seinen Ort in der Begriffsgeschichte von «immanent», wenn man ihn im Sinne der späteren Bedeutung des Wortes lediglich dahingehend versteht, Gott sei «innere Ursache» der Dinge, nicht ihr «transzendenter Schöpfer» [3]. Spinoza bezieht sich nämlich ausdrücklich auf die übliche Terminologie [4], die er auch mit «inblyvende en geen overgaande oorzaak» wiedergibt [5]. So liegt es nahe, hier eine indirekte Ablehnung der Trinitätslehre zu sehen: Gottes immanentes Wirken konstituiert nicht die göttlichen Personen – für Spinoza gibt es keinen auf Gott anwendbaren «klaren und distinkten Begriff» von «Person» [6] –, sondern die Gesamtheit der Dinge, die von ihrer immanenten Ursache nicht der Substanz nach verschieden sind. Der wechselseitigen I. der göttlichen Personen entsprechend sind so, wie Gueroult interpretiert, «die Dinge Gott immanent» und «Gott immanent den Dingen» [7].

Außer durch den besonderen Ansatz seiner Philosophie könnte Spinoza zu seiner Lehre von Gott als immanenter Ursache aller Dinge durch die Kontroversen der Schulphilosophie seiner Zeit über das immanente Wirken Gottes geführt worden sein. Nach A. HEERBOORD z. B. ist das göttliche Schaffen nur «uneigentlich» transientes Wirken zu nennen [8], während J. CLAUBERG von seiner Definition des immanenten Wirkens her als einer «Standesveränderung» des Handelnden selbst, nicht, wie bei transeuntem Wirken, eines anderen Seienden, Gott immanentes Wirken abspricht [9]. Vor allem aber dürfte diese Lehre Spinozas «in der Bannmeile der Unitarier» stehen, mit denen er «die Lehren von der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung ... scharf ablehnte» [10], während sich bei ihm andererseits auch «in der Attributenlehre Anklänge an die trinitarische Spekulation» zeigen [11].

Zwar hat die Schulphilosophie, z. B. A. G. BAUMGARTEN [12] und CHR. A. CRUSIUS [13] wie auch schon LEIBNIZ [14], die herkömmliche Unterscheidung immanenter und transeuntem Aktionen weiter tradiert, aber J. G. HERDER kennt offensichtlich nicht mehr den genauen Sinn dieser Ausdrücke, wenn er Spinoza die These zuschreibt, «das selbständige Wesen» sei «eine nicht-vor-

übergehende, sondern die bleibende immanente Ursache aller Dinge». In der Tat muß man dann sagen, «bei Gott als einer vorübergehenden Ursache der Dinge» ließe sich «nichts denken»; denn «wie und wann und wem gehet er vorüber?» [15]. So bekommt «immanent» einen neuen, vor allem durch seine Vagheit gekennzeichneten Sinn [16]. Ähnlich aber hatte schon G. E. LESSING, auf den Herder sich bezieht, nach JACOBIS Bericht 1780 von Spinoza gesagt, er habe «an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt» gesetzt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre» [17].

Anmerkungen. [1] B. SPINOZA, Eth. I, prop. 18. – [2] ST. VON DUNIN BORKOWSKI: Spinoza I (1933) 349; vgl. die Interpret. des Lehrsatzes a. a. O. 349ff.; 4 (1936) 366ff. 389ff. 558ff. – [3] Vgl. R. FALKENBERG: Gesch. der Neueren Philos. (1902) 109; ferner die Übersetz. von «causa transiens» mit «transz. Ursache» in UEBERWEGS Grundriß ... 3: Philos. der Neuzeit, hg. FRISCHHEISEN-KÖHLER/MOOG (¹²1924) 286, die a. a. O. (*1888) 104 mit dem Hinweis auf die arist. Unterscheidung zwischen imm. und äußeren Ursachen zu begründen versucht wird; vgl. zur Übersetz. von «causa transiens» durch «äußere Ursache» schon W. G. TENNEMANN: Gesch. der Philos. 10 (1817) 389. – [4] SPINOZA, Ep. 73. Werke, hg. GEBHARDT 4, 307. – [5] Korte Verh. c. III a. a. O. 1, 35. – [6] Cog. Met. c. VIII a. a. O. 1, 264. – [7] M. GUEROUT: Spinoza I (1968) 222; vgl. die Interpret. der imm. Ursächlichkeit a. a. O. 246ff. 249ff. 295f. – [8] A. HEERBOORD: Meletemata 1, disp. 22, III (Lugd. Batav. ¹⁶1659) 83. – [9] J. CLAUBERG: Met. (Ontosoph.) XIII, 229. Werke, hg. SCHALBRUCH (ND 1968) 1, 323. – [10] DUNIN BORKOWSKI, a. a. O. [2] 4, 353. 365. – [11] a. a. O. 1, 342ff. – [12] A. G. BAUMGARTEN, Met. § 211. – [13] CHR. A. CRUSIUS, Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten § 263. – [14] G. W. LEIBNIZ, De ipsa natura 10. Philos. Schr., hg. GERHARDT 4, 509f. – [15] J. G. HERDER, Seele und Gott II, 2. Gespr. Werke, hg. SUPHAN 16, 443. – [16] Vgl. a. a. O. 4. Gespr. = 16, 522. – [17] F. H. JACOBI: Über die Lehre des Spinoza. Werke, hg. F. KÖPPEN 4 (1819) 56.

4. Mit KANTS terminologischer *Neubildung* des Gegensatzpaares «immanent/transzendent» («wir wollen ... nennen» [1]) beginnt eine neue Epoche der Begriffsgeschichte von «immanent», obwohl seine Verdeutschungen dieser scholastischen Ausdrücke «einheimisch» und «überfliegend» [2] kaum Anklang fanden. In seiner die theoretische Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen einschränkenden kritischen Philosophie heißt der Gebrauch von Begriffen, Kategorien und Grundsätzen immanent, sofern er sich «ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält», also nicht auf die unerkennbaren Dinge an sich geht [3]. Zusammenfassend heißt es in den «Reflexionen»: «Der Gebrauch der Verstandesbegriffe war immanent, der Ideen als Begriffe von Objekten ist transzendent; aber als regulative Prinzipien der Vollendung und dabei zugleich der Schrankenbestimmung unserer Erkenntnis sind sie kritisch-immanent» [4].

Wird nun das angeblich unerkennbare, begrifflich nicht bestimmbare Ding an sich als widersprüchliche Verstandeskonstruktion erkannt, kann man mit J. G. FICHTE «diejenige Philosophie dogmatisch» nennen, «die dem Ich an sich etwas (prinzipiell Unerkennbares) gleich- und entgegengesetzt». Dagegen ist im «kritischen Systeme das Ding das im Ich gesetzte». So nennt Fichte den «Kriticism ... immanent, weil er alles in das Ich setzt», den «Dogmatism transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht» [5]. Daß auch der frühe SCHELLING von einem solchen Ansatz ausgeht, zeigt die These: «Das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, ist kein objektives, sondern ein immanentes Prinzip ..., das absolute Ich» [6], das «alles Seyn, alle Realität» enthalte [7]. Auch für HEGEL ist Philosophie «Wissenschaft der Vernunft», sofern sie «ihrer selbst als alles Seyns bewußt wird», und Sein

kann nach ihm als «Ich = Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität usw.» bestimmt werden; nur kommt es Hegel auf dessen dialektische Selbstbestimmung an, wobei Dialektik «dies immanente Hinausgehen» (eine selbst schon «dialektische» Bestimmung) und jenes die «wahrhafte Erhebung über das Endliche» bringende «Prinzip» ist, «wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt» [8]. Bei allen Differenzen scheinen also Fichte, der frühe Schelling und Hegel auf einem gemeinsamen Boden zu stehen, den I. H. FICHTE «den gegenwärtig herrschenden Standpunkt der I.» nennt, den diese «Systeme der bloßen I.» einnahmen [9]. Daß solche Charakterisierung auch terminologisch nicht abwegig ist, zeigt SCHELLINGS Qualifizierung der «Behauptung eines absoluten Ichs» als der «immanentesten aller Behauptungen», welche auch «die Bedingung aller immanenten Philosophie» sei [10].

Indem der jüngere Fichte den Standpunkt der I. als den gemeinsamen Boden von J. G. Fichte, dem frühen Schelling und Hegel angibt, spricht er freilich aus der Problematik und philosophischen Spracheseiner eigenen, späteren Zeit. Denn für J. G. FICHTE, der gelegentlich die «Bildlosigkeit des Seins» als «Geschlossenheit in sich selbst, absolute I.», dem Bild als dem sich äußernden und erscheinenden Sein gegenüberstellt [11], für SCHELLING, der nach der terminologischen Anknüpfung an Kant und Fichte vermutlich erst in der Spätphilosophie die Begriffe «I.» und «Transzendenz» zentral einsetzte, und für HEGEL war «I.» oder «immanent» sicher kein Schlüsselbegriff. Das gilt auch für F. X. VON BAADER, der zwar den trinitarischen Begriff der I. der göttlichen Personen gebraucht, eine «dreifache» wechselseitige I. von Gott und Geschöpf unterscheidet, zu der die Seligkeit oder Unseligkeit des «selbstischen [d. h. als ein «Selbst» existierenden] Geschöpfes» gehört, der ferner die «Vermengung von I. und Identität» beklagt, aber wohl nicht das Gegensatzpaar «immanent» und «transzendent» gebraucht [12]. Auch FR. SCHLEIERMACHER scheint das in seiner «Dialektik» nicht zu tun, obwohl er Gott als «den transzendenten Grund» bestimmt, die These vertritt: «Kein Gott ohne Welt, sowie keine Welt ohne Gott» und, ohne den Ausdruck «I.» zu gebrauchen, das «Innerhalb» und «Außerhalb» im Verhältnis von Gott und Welt erörtert mit dem Ergebnis, daß «die Idee der Welt ... ebenso transzendent ist wie die Idee der Gottheit» [13].

Vermutlich gibt also W. T. KRUG in seinem «Handwörterbuch» (1827) den üblichen Sprachgebrauch wieder, wenn er die Bedeutung von «immanent» im pantheistischen System, das Gott immanenten Grund der Welt nennt, als «gar sehr verschieden» von den Bedeutungen ausgibt, die durch den Gegensatz von immanent und transzendent im Sinne Kants oder durch die alte Unterscheidung von immanent und transeunt gekennzeichnet sind [14].

Aber ein Jahrzehnt später heißt es in der «Encyclopädie» von J. S. ERSCH und J. G. GRUBER, wie der nur «als philosophischer terminus technicus übliche» Begriff «immanent» bzw. «der Begriff des Immanenten mit seinem Gegensatz des Transzendenten den eigentlichen Kern oder Mittelpunkt ...» des Kantschen «Kriticismus enthält», so verhalte «es sich mit demselben im Hegel'schen System, nur daß hier grade das Entgegengesetzte gelehrt wird ...» (nämlich «die volle adäquate Erkenntnis von Gott usw.») und demnach «I. und Transzendenz in ihr zusammenfallen». Ein Überblick über die Grundgedanken dieser «immanenten Philosophie» kommt zu dem

Ergebnis, «daß die I. des Hegel'schen Systems sich zeigt ... in der Nichtanerkennung von Schranken der menschlichen Vernunft, die eben demzufolge die göttliche selbst ist, d. h. in der Transzendenz der Erkenntnis», woraus die «Nichtanerkennung eines von der Welt verschiedenen Gottes» folge, ferner in der «Nichtanerkennung des Glaubens an ein Jenseits» und «des Unterschieds zwischen der Idee und Wirklichkeit, d. h. in der Vergötterung des Positiven, namentlich des Staates» [15].

Daß diese Hegelkritik mit der Darlegung klassisch gewordener Kontroverspunkte an die Erklärung des Begriffs «immanent» geknüpft werden konnte, dürfte sich aus der Aufwertung erklären, die dieser Terminus in C. F. GÖSCHELS «Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen» (1829) erfahren hatte. Da dem Glauben als Nichtwissen die nur vorgestellte, vom Glaubenden verschiedene Wahrheit als außerhalb seiner und «transzendent» gilt [16], nennt Göschel die auf der Stufe des absoluten Wissens Stehenden in einer offensichtlichen Neubildung («wir nennen ...») «die Immanenten» [17]. Die zentrale These: «Religion und Philosophie wird wie Transzendenz und I. ... unterschieden, nur daß die I. ... jene Transzendenz ... nicht ausschließt» [18], legt es in der Tat nahe, Hegels System durch die Aufhebung der Transzendenz in der I. zu charakterisieren, zumal Göschel auch die fortan geläufigen Wendungen von Gottes I. und Transzendenz gebraucht [19]. Als die wesentliche Bestimmung der I., die nicht mit Identität zu verwechseln sei [20], wird herausgehoben, daß «das Wissen als allgemeines Wissen ... und somit als identisch mit dem allgemeinen Sein» gefaßt wird [21], womit nochmals der dem frühen Schelling und Hegel gemeinsame Ansatz genannt ist.

Bekanntlich hat HEGEL diese doch mehr erbauliche als die anstehenden Probleme klärende Schrift Göschels [22] emphatisch als «die Morgenröte ... des Friedens zwischen Wissen und Glauben» begrüßt und dabei auch selbst nicht nur die Formulierung «außerhalb, transzendent» übernommen, sondern vor allem auch die Begriffe «immanent» und «I.» häufiger als sonst gebraucht [23]. Das dürfte es historisch rechtfertigen, Hegels Philosophie, auch insofern sie durch die Dialektik als den Prozeß immanenten Transzendierens des im absoluten Wissen erreichten Begriffs gekennzeichnet ist, immanente Philosophie zu nennen.

Das hat mit Nachdruck I. H. FICHTE in seinen späteren Schriften getan [24], indem er zugleich gegen die Systeme «der ausschließenden I.» und als deren Konsequenz das der Gegenwart zur Ausarbeitung übergebene, aber ihr «fürerst noch jenseitige ... Prinzip» formuliert: «Weil Gott der Welt immanent, und diese ihm; ist er als ewig transcendenter zu denken» [25].

Für die Verbreitung dieser Terminologie und des in ihr sich formulierenden Problemverständnisses in den Pantheismuskontroversen dürfte noch bezeichnender als ihr Gebrauch bei CH. H. WEISSE [26], ein Vortrag über «Das Problem der I. und Transzendenz» auf der ersten deutschen «Philosophen-Versammlung» 1847 [27] oder K. L. MICHELETS Briefe (u. a. an V. Cousin) über «Transzendenz und I.» [28] die Tatsache sein, daß der späte SCHELLING mit diesem Begriffspaar die «positive» von der «negativen» Philosophie abhob: «Die positive Philosophie ... geht von dem, was außer allem Denken ist, aus, vom «schlechterdings transzendenten Sein». Die Vernunft «setzt das Transzendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um dieses absolut Immanente zugleich als ein Existierendes zu haben». Das sei

nur so möglich, da die Vernunft das absolut Immanente «ja auch schon in der negativen Philosophie hat, aber nicht als ein Existierendes». Daher sei «Gott nicht, wie viele sich vorstellen, das Transzendente», vielmehr «das immanente gemachte Transzendente. Darin, daß dies übersehen worden, liegt der große Mißverständnis unserer Zeit» [29].

Aber auch A. SCHOPENHAUER hat, vermutlich unabhängig von der gerade genannten Begriffsgeschichte, sein System als «immanentes Dogmatismus» bezeichnet, nicht ohne «die Windbeutelerei der drei modernen Universitäts-Sophisten ... transzendent» zu nennen [30]. Wichtiger ist, daß schon I. H. FICHTE bei Descartes, da nach dessen Lehre alles nur von der Gottesidee her zu erkennen sei, «den Begriff der I. in Gott für alles Sein» als das «zweite Prinzip der Cartesianischen Philosophie» gegeben sah [31]. Bis heute ist oft vom I.-Prinzip Descartes' die Rede, wobei man freilich meist an eine I. des Bewußtseins denkt [32]. Wiederum anderes dürfte mit der Erklärung gemeint sein, «die Neuzeit» werde «seit ihren Anfängen durch das I.-Prinzip beherrscht» [33]. Damit ist schon der weiteren Begriffsgeschichte von I. vorgegriffen.

Anmerkungen. [1] I. KANT, KtV A 295f. – [2] A 643. – [3] A 295f.; vgl. A 327; Proleg. § 40. Akad.-A. 4, 328; KU 240 a. a. O. 5, 343 usw. – [4] Refl. 5602 a. a. O. 18, 247. – [5] J. G. FICHTE, Grundl. der ges. Wiss.lehre. Werke, hg. I. H. FICHTE 1, 120. – [6] F. W. J. SCHELLING, Vom Ich als Prinzip der Philos. Werke, hg. K. F. A. SCHELLING 1, 241. – [7] a. a. O. 1, 186. – [8] G. W. F. HEGEL, Heidelb. Encyklop. Werke, hg. GLOCKNER 6, 22. 35. 52. – [9] I. H. FICHTE: Beitr. zur Charakteristik der neueren Philos. (1841) 436. 537. – [10] SCHELLING, a. a. O. [6] 205; vgl. zu diesem Ausdruck auch F. H. JACOBI, Br. an Fichte (6. 3. 1799). Werke, hg. F. KÖPPEN 3, 19 und zum Gegenbegriff «transz. Philos.» J. G. FICHTE, Nachgel. Schr. 1793-1795. Akad.-A., hg. R. LAUTH/H. JACOB II/3, 70. – [11] J. G. FICHTE, Transz. Logik a. a. O. [5] 9, 154, vgl. nicht Sachverz. in Akad.-A. II/2 s.v.: an den angegeb. Stellen findet sich «immanent» nicht. – [12] F. X. VON BAADER, Werke, hg. F. HOFFMANN/J. HAMBERGER 5, 352. 354; 13, 151; 8, 241. – [13] FR. SCHLEIERMACHER, Dial., hg. R. ODEBRECHT bes. 302ff. – [14] W. T. KRUG: Allg. Handwb. der philos. Begriffe (1827) s.v. – [15] J. S. ERSCH und J. G. GRUBER: Allg. Enzyklop. der Wiss. und Künste (1838) s.v. – [16] C. F. GÖSCHEL: Aphorismen über Nichtwissen ... (1829) 6. – [17] a. a. O. 8. – [18] 55. – [19] Vgl. z. B. 14. 33. 53. – [20] 66. – [21] 22. – [22] Vgl. z. B. die Ausf. über die «objektive I.» des Menschen «in der Welt, d. h. nur objektiv in Gott» (78) oder über die Freiheit Gottes, die Wahlfreiheit in seinem Schaffen ausschließen (84). – [23] HEGEL, Berl. Schr., hg. J. HOFFMEISTER (1956) 302f. 309. 311. 321. – [24] I. H. FICHTE, a. a. O. [9] bes. 837f. 978f. 1030f.; vgl. zum terminol. Unterschied die Erstaufl. (1829). – [25] a. a. O. 436. – [26] CH. H. WEISSE: Zur Verteidigung des Begriffs der imm. Wesenstrinität, in: Theol. Stud. u. Krit., hg. C. ULLMANN/F. W. C. UMBREIT 14 (1841) 355. – [27] E. FORTLAGE: Das Problem der I. und Transz. Z. Philos. u. philos. Krit., hg. I. H. FICHTE/H. ULRICH 19 (1848) 195-211. – [28] K. L. MICHELET: Drei Briefe über Transz. und I. a. a. O. 22 (1853) 82-114. – [29] SCHELLING, Philos. der Offenbarung a. a. O. [6] 13, 127. 168ff.; vgl. W. KASPER: Das Absolute in der Gesch. (1965) 168. – [30] A. SCHOPENHAUER, Parerga. Werke, hg. A. HÜRSCHER 5, 139. – [31] I. H. FICHTE, a. a. O. [9] 434. – [32] Vgl. z. B. F. VAN STEENBERGHEN: Erkenntnislehre (1950) 139; L. GABRIEL: Integrale Logik (1965) 359. – [33] H. BLUMENBERG: Art. «Transz. und I.», in: RGG³ 6, 993.

5. Da der *Neukantianismus* die Konzeption eines Dings an sich eliminierte – es war nach O. LIEBMANN «ursprünglich als transcendente Vogelscheuche benutzt worden, um den naschhaften Intellect von den intelligiblen Früchten einer außerräumlichen und außerzeitlichen Welt abzuschrecken» [1] –, war er zunächst am Problem der I. wenig interessiert. So kritisiert Liebmann zwar unter dem Titel «die transcendente Richtung» Schopenhauers Lehre vom Willen als Ding an sich, begnügt sich selber aber mit dem wiederholten Hinweis auf die anstehenden, im Rückgang auf Kant zu lösenden «immanenten Probleme» [2].

Aber im letzten Viertel des 19. Jh. gewann der Begriff «I.» wachsende Bedeutung; er bezeichnete das zentrale Problem der im Vordergrund des philosophischen Interesses stehenden Erkenntnistheorie [3]. Eine ausführliche terminologische Klärung gibt E. v. HARTMANN: «Alles, was von der Form des Bewußtseins als vorgestellter Inhalt umfaßt wird, ... ist immanent», d. h. «bewußtseinsimmanent», wobei das Bewußtsein auch als «subjektlos-angenommen werden könne. Das «Immanente» habe «sein Sein im Vorgestelltwerden», weshalb es «das für das Subjekt Seiende» im Unterschied zum an sich Seienden sei [4]. Aber ein Ding an sich denken, das als an sich seiend nicht gedacht, also nicht immanent sei, erschien, wie schon Berkeley, W. SCHUPPE als widersprüchlich [5], und so vertrat er eine «immanente Philosophie», die seit 1896 einige Jahre mit einer «Zeitschrift für immanente Philosophie» hervortrat und der W. I. LENIN mit seiner Kritik ein bleibendes Denkmal gesetzt hat [6].

Die programmatische Einführung in diese immanente Philosophie von M. R. KAUFFMANN trägt zur Klärung des «nicht eindeutig angewandten Fachausdruckes» freilich kaum mehr bei, als daß die immanente Philosophie «wirklich sein» und «bewußt sein» identifiziert [7]. So mußte SCHUPPE im nächsten Band nochmals das Programm erläutern; denn immanente Philosophie sei nicht jene, «die in den Köpfen der Herren Philosophen bleibt und weder ausgesprochen noch gedruckt wird», vielmehr thematisiere sie mit der These «Die Logik ist Ontologie» «die Gesamtheit des Bewußten», zu dem als ein Moment auch die individuellen Bewußtseine gehörten. Damit werde auch «die empirische Wirklichkeit ihres Charakters als bloßer Erscheinung entkleidet» [8].

W. WUNDTs vielbeachtete Kritik an der immanenten Philosophie [9] verbreitete Begriff und Problem der I. und machte die Auseinandersetzung damit obligatorisch, die für den Realismus später O. KÜLPE maßgeblich führte, wobei er auch E. Mach und R. Avenarius einbezog, die den «Standpunkt der I.» eingenommen und erläutert hätten [10]. Inzwischen war der Begriff «I.» auch im *Neukantianismus* gebräuchlich: H. RICKERT formulierte 1904 im Anschluß an Diltheys Satz der Phänomenalität als «Satz der I.», daß «alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Tatsache meines Bewußtseins zu sein». Mit der immanenten Philosophie ist Rickert darin einig, daß es sinnlos sei, «hinter» den Vorstellungen noch eine Wirklichkeit anzunehmen, aber die Analyse des «Wahrheitswertes» des Urteils führt ihn dann zur Anerkennung eines transzendenten Sollens oder Wertes, eines transzendenten Gegenstandes also, der als Wert aber gerade nicht-seiend ist [11]. Nach E. CASSIRER muß «die «I.» im Sinne des Psychologismus», der das Problem stellt, von subjektiven Vorstellungen zu Dingen an sich zu kommen, «überwunden werden» zugunsten einer I. des Objektes in den obersten logischen Erkenntnisprinzipien und in dem durch sie konstituierten «System der Erfahrungsurteile» oder «dem Ganzen der Erfahrung». Allein um solche I. geht es dem «kritischen» oder «methodischen Idealismus» [12].

Eine 1915 zwischen A. Messer und B. Bauch über Idealismus und Realismus geführte Kontroverse dürfte für den erreichten Problemstand auch hinsichtlich des I.-Begriffes charakteristisch sein, weil MESSER bleibende Unklarheiten und Zweideutigkeiten vor allem in W. WINDELBANDS Unterscheidung eines «transzendenten und immanenten Wahrheitsbegriffes» einklagt [13] und BAUCH elegant repliziert, es sei Zeit, «endlich im Transzendenten selber die Einheit von I. und Transzendenz

zu erkennen». Wenn «das dem Subjekt Transzendente, die <Gegenstände außer uns>, der Sphäre der gegenstandskonstituierenden Erkenntnisbedingungen immanent sind», dann läßt sich der Gegensatz von I. und Transzendenz «in der allgemeinen Einheitsfunktion des Logos», die transzendentalphilosophisch thematisiert wird, aufheben [14]. Unproblematischer ist der von B. ERDMANN geprägte Begriff einer «logischen I.», womit er das «unräumliche ... <Vorgestelltsein> ... der Merkmale in dem als Inhalt gefaßten Gegenstand» bezeichnete. Dabei sei «die reale Inhärenz» von Eigenschaften in einer Substanz «das Musterbild für die logische I.» von Merkmalen als sozusagen «logischer Eigenschaften» im Inhalt als «logischer Substanz» [15].

Anmerkungen. [1] O. LIEBMANN: Kant und die Epigonen (1865) 206. – [2] a. a. O. 209f. 212. 214. – [3] Vgl. zu diesem «in neuester Zeit ins Leben getretenen Kampf» R. v. SCHUBERT-SOLDERN: Der Kampf um die Transc. Vjschr. wiss. Philos. 10 (1886) 468ff. – [4] E. v. HARTMANN: Krit. Grundleg. des transz. Realismus (1871, 1875) 10f. – [5] W. SCHUPPE: Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (1874) 69. – [6] W. I. LENIN, Materialismus und Empirio-kritizismus. Werke, hg. Inst. Marxismus-Leninismus 14, 206ff. – [7] M. R. KAUFFMANN: Einf. Z. imm. Philos. 1 (1895) 1f. – [8] SCHUPPE, a. a. O. 2 (1889) 3. 6. 26. 28. – [9] W. WUNDT: Philos. Stud. (1896) 12f. und: Kl. Schr. 1 (1910) 259-352; vgl. R. WEINMANN: Wundt über naiven und krit. Realismus. Kantstud. 3 (1899) 417-423 und die Replik SCHUPPEs, Z. imm. Philos. 2 (1898) 51-79. – [10] O. KÜLPE: Die Realisierung (1912) 110ff. – [11] H. RICKERT: Der Gegenstand der Erkenntnis (1904) 19f. 123f. 151. – [12] E. CASSIRER: Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910) 389-402. – [13] A. MESSER, Kantstud. 20 (1915) zit. 74f. – [14] B. BAUCH, Kantstud. a. a. O. zit. 300. 109. 112. – [15] B. ERDMANN: Log. Elementarlehre (1907) 194.

6. Auch im *französischen* Sprachraum gewann gegen Ende des 19. Jh. ein freilich anders akzentuierter I.-Begriff wachsende Bedeutung: «Der moderne Rationalismus ist durch die Analyse des Denkens dazu geführt worden, den Begriff der I. zur Basis und Bedingung jeder philosophischen Lehre zu machen», schreibt L. BRUNSCHVICG [1]. Zuvor hatte schon E. LITTRÉ, der Schüler Comtes, vielleicht in Fortführung entsprechender Formulierungen Proudhons erklärt: «Der lange Kampf zwischen I. und Transzendenz steht vor dem Abschluß; die Transzendenz, das ist die Theologie oder Metaphysik, die das Universum durch äußere Ursachen erklären; die I., das ist die Wissenschaft, die das Universum in den Bedingungen erforscht, die in ihm liegen» [2].

Solcher Angriff mobilisierte Apologetik, deren bedeutendste Gestalt das Werk von M. BLONDEL wurde. Mit V. Delbos geht Blondel davon aus, daß «die Leitidee des Spinozismus», welcher «in einer Art immanenten Wirkens» über Schelling und Hegel die Gegenwart bestimme, «der Begriff der I.» sei, glaubt aber zeigen zu können, daß dieser Begriff der I., wird er voll entwickelt, selber «die transzendenten Wahrheiten, denen er sich zunächst völlig entgegensetzen schien, statt sie auszuschließen, erfordert». Dieser Aufweis geschieht in der «immanente Kritik genannten Methode», vor allem aber im Gegensatz zur I.-Lehre, die stets «eine ausschließlich spekulative Lösung impliziert», mittels einer Thematisierung der «action», durch die «ein Prinzip transzendenter Wahrheit und Realität uns immanent wird» [3].

Das damit in seinem Ansatz und Ziel skizzierte Anliegen Blondels und die von ihm später so genannte «Methode der I.» führte in der von ihm ausgehenden Bewegung (L. LABERTHONNIÈRE, E. LE ROY) zur «I.-Apologetik», deren zu weit gehende Übernahme des modernen Denkens die römische Kirche als «Modernismus» verwarf [4]. So wurde 1907 «das Prinzip der I.» als «Irrtum

der Modernisten» verurteilt und noch 1950 wird in einer Enzyklika «Immanentismus» neben dem Idealismus als Form einer «*philosophia aberrans*» genannt [5].

Das diesem römischen «Antimodernismus» zugrunde liegende Geschichtsbild von der Ablösung des transzendenzbezogenen Mittelalters durch die transzendenzvergessene, auf dem I.-Prinzip beruhende Neuzeit [6] hat jüngst durch H. BLUMENBERG erneute Aktualität bekommen, wobei die «absolute I.» der Neuzeit wieder im Sinne Comtes gewertet wird. Der Umschlag der im Spätmittelalter maßlos gesteigerten Transzendenz in die Behauptung absoluter I. ist um so plausibler, als im Mittelalter die Lehre von der Ebenbildlichkeit systemimmanent «die Steigerung der Transzendenz ständig mit der Steigerung der I. ... zu koppeln fordert». So sprang «die Provokation des transzendenten Absoluten ... in ihrer äußersten Radikalisierung über in die Aufdeckung des immanenten Absoluten». Da auch die «biblischen» und «neuplatonischen Wurzeln» des «Transzendenzbegriffs» des Mittelalters erörtert werden – die erstere zielt einen «zeitlichen Sachverhalt» an, während «die aus dem Platonismus stammende Konzeption von Transzendenz sich auf ein räumliches Schema zurückführen läßt» – kommen Zweifel an der historischen Wahrheit dieses Schemas der Ablösung des «Transzendenzprinzips» durch das neuzeitliche «I.-Prinzip» schwerlich auf; es sei denn, man weiß, wann Gott zum ersten Mal «transcendens» genannt wurde [7].

Aber während die Philosophie auch in der Neuzeit weithin an der Aufgabe, Gott zu denken, festhielt, wie gerade die neuzeitliche Frage nach seiner Transzendenz und I. zeigt, klammert die sich von Theologie und Metaphysik emanzipierende neuzeitliche Wissenschaft aus, was nicht durch ihre Methoden festgestellt werden kann, womit für die Geschichtswissenschaft die Ausklammerung eines göttlichen Handelns in der Geschichte gegeben ist. Statt das mit H. E. WEBER als Ausdruck des neuzeitlichen «I.-Gedankens» und einer «immanentistischen Weltanschauung» zu kritisieren, fordert W. PANNENBERG die Theologie auf, die «Tendenz zu einem immanenten Verständnis des Geschehens in sich aufzunehmen», um über die wissenschaftsimmun unverständliche Frage nach dem Sinn der Geschichte, die nur im Rahmen einer «Weltgeschichte» beantwortbar sei, welche ihrerseits den Gottesgedanken impliziere, als historische Tatsache vor der wissenschaftlichen Vernunft aufzuweisen, «daß Gott im Geschick Jesu von Nazareth offenbar ist» [8]; womit der Grundgedanke Blondels, freilich auf dem Problemfeld der Historie, wiederholt wird.

Anmerkungen. [1] Anonym [L. BRUNSCHVICG], Rev. Met. Moral. 1 (1893) Suppl. Nov. 1. – [2] E. LITTRÉ: Frg. de philos. positive ... (Paris 1876) 111, zit. nach P. FOULQUIÉ: Dict. langue philos. (Paris 1962) s.v. – [3] M. BLONDEL: L'évolution du Spinozisme (1894), in: Dialogues avec les philos. Préf. H. GOUHIER (Paris 1966) 31. 25. 13. 38. 36. – [4] Vgl. LThK² s.v. (dort Lit.); ferner den instruktiven Artikel «I.», in: Catholicism, hg. G. JACQUEMET (Paris 1963). – [5] DENZINGER/SCHÖNMEYER: Enchiridion symbolorum (1965) Nr. 3487. 3878. – [6] Vgl. J. MARITAIN: Antimodern. Die Vernunft in der mod. Philos. ... und in der thomist. Erkenntnisordnung (1930), bes. 12 (immanentistisches Prinzip); ferner Encyclop. of Philos., hg. P. EDWARDS s.v. «Gallarate Movement». – [7] H. BLUMENBERG: Die Legitimität der Neuzeit (1966) zit. 163. 449. 143. 447. 559. – [8] W. PANNENBERG: Grundfragen systemat. Theol. (1971) 48. 50 (Zitat von H. E. WEBER) 63. 69. 78.

7. Zwar sind dem gegenwärtigen Sprachgebrauch der Philosophie fast alle in der Geschichte des Terminus «immanent» aufgetretenen Bedeutungen, wie man heute sagen kann, immanent; aber es zeichnen sich doch klar

einige Hauptbedeutungen ab: Neben der offensichtlich abnehmenden Verwendung des Wortes in Phänomenologie und Erkenntnislehre im Sinne der Erlebnis- oder Bewußtseins-I. tritt neuerdings der Ausdruck «sprachimmanent» auf; vor allem aber scheint sich der Gebrauch dieses Terminus in der Erörterung des Problems der I. des Absoluten oder seiner Transzendenz gegenüber der auch «I.» genannten Weltwirklichkeit fest eingebürgert zu haben, zumal er abgewandelt auch von neomarxistischer Metaphysik oder Ontologie aufgenommen wurde.

Eine Sonderstellung nimmt auch hinsichtlich des Begriffs paares «I.» und «Transzendenz» G. JACOBY ein, dessen «Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit» zunächst eine «I.-Ontologie» bringt, welche die «Erscheinungswelt» des praktischen Lebensvollzuges thematisiert. «Im Anschluß ... an Kant» nennt Jacoby «diesen Begriff der Außenwirklichkeit ... den immanenten», weil man mit diesem Wirklichkeitsbegriff «innerhalb der Grenzen des Erfahrbaren» bleibe. Nur «mittelbar repräsentierte Außenwirklichkeit» wäre demgegenüber «als transzendent zu bezeichnen» [1]. Auf solche Transzendenzontologie aber kommt es Jacoby an, wobei dann neue Begriffe von I. und Transzendenz entwickelt werden, die «an und für sich ... nichts mit dem Begriffe der Erfahrung zu tun» hätten, vielmehr stelle I. «eine Zwischenstufe zwischen den beiden Grenzfällen der Identität (zweier Bestände) und der Transzendenz dar» (wenn nämlich die beiden Bestände keinen Bestandteil mehr gemeinsam haben). So sei I. sowohl «unvollendete Identität als auch unvollendete Transzendenz» und somit «ein zwischen zwei Beständen waltendes Widerspruchsverhältnis mit einer Identitätsergänzung» [2].

Der Gebrauch der Termini «immanent» und «I.» in gegenwärtiger *Phänomenologie* u. a. bei R. INGARDEN [3], M. MERLEAU-PONTY [4] oder A. GURWITSCH [5] weist auf die Sprache E. HUSSERLS zurück, der «die Äquivokation der Rede von der I. beklagt» [6], aber selber die Ausdrücke «immanent» und «I.» so vieldeutig gebraucht, daß es mitunter scheint, diese Mehrdeutigkeit «arte in völlige Konfusion aus» [7]. Ein wichtiger Ausgangspunkt für Husserls einschlägigen Sprachgebrauch ist seine Zurückweisung «jener scheinbar selbstverständlichen Unterscheidung zwischen immanenten und transzendenten Gegenständen» [8], wie sie im Gefolge der Scholastik F. Brentano zeitweilig vertreten hatte. Aber das Bewußtsein käme nicht über sich hinaus, wären ihm nur Bilder, nicht aber Gegenstände gegeben, wobei auch schon der immanente Inhalt ohne Bezug auf ein «intentional gegebenes Objekt» gar nicht «als Bild» aufgefaßt werden könnte [9]. So sieht man «gefärbte Dinge» (als transzendente Gegenstände des «intentionalen» Erlebnisses) und «nicht Farbenempfindungen», die als «zum realen Bestand der intentionalen Erlebnisse» gehörig «die wahrhaft immanenten Inhalte» sind [10]. In diesem Sinn bestimmt Husserl: «I. heißt hier also im Erkenntniserlebnis reell immanent» [11].

Versteht man aber von der Intentionalität des Bewußtseins her «I.» im Unterschied zur «reellen I.» «im Sinne der in der Evidenz sich konstituierenden Selbstgegebenheit» [12], dann schließen sich Transzendenz und I. nicht aus, dann muß, besonders angesichts der Notwendigkeit «einer «Konstitution» des Vorstellungsgegenstandes für das Bewußtsein und *in ihm*» [13], gesagt werden: «Transzendenz in jeder Form ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter» [14]. Wird solche Konstitution des Transzendenten zur «reinen Gegebenheit» gebracht, liegt damit wieder der

wohl grundlegende und wichtigste I.-Begriff Husserls vor, den er auch als «echte» oder «reine I.» bezeichnet [15].

Gegenüber Husserls häufigem Gebrauch dieses Ausdrucks, den er anscheinend mit «mindestens sechs I.-Begriffen» verbindet [16], tritt dieser Terminus auffällig zurück bei M. HEIDEGGER, der wohl nur in kritischer Absicht das vorgebliche «Inbleiben» des Subjektes im «Gehäuse» seines Bewußtseins «I.» nennt und demgegenüber die These entwickelt: «Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein» [17]. J.-P. SARTRE hingegen bestimmt die Subjektivität als «l'immanence de soi à soi» und bezeichnet das Bewußtsein als «reine I.», übernimmt Husserls «wesentliche Entdeckung», daß das Bewußtsein in seiner Intentionalität «Transzendenz» ist, bestreitet aber die «Irrealität» des zur Noese korrelativen Noema, womit Husserl seinem Prinzip «völlig untreu» geworden sei. Denn «nur im Erfassen eines Transzendenten» könne sich die I. definieren, wobei es Sartres Konzeption charakterisiert, daß «wir in der absoluten I. ... den ursprünglichen Akt entdecken müssen, durch den der Mensch für sich selbst sein eigenes Nichts ist» [18].

Zwar wird auch noch in gegenwärtiger *Erkenntnislehre* etwa im Anschluß an den «I.-Standpunkt» R. REININGERS [19] die These vertreten, daß «die uns gegebene Wirklichkeit ... allein und ausschließlich das Immanente, die Erscheinungswelt unseres Bewußtseins» ist, die als «Symbol» einer transzendenten an sich seienden Wirklichkeit anzunehmen «problematisch» bleibt und «als theoretisch sinnlos und praktisch bedeutungslos ... beiseitezulassen» sei [20], aber der erkenntnistheoretische Gebrauch des Gegensatzpaares «immanent» und «transzendent» gilt doch als «geschichtlich schwer belastet», wird daher «verpönt» [21] und scheint inzwischen weithin vermieden zu werden. Während M. SCHLICK in seiner «Allgemeinen Erkenntnislehre» noch eine ausführliche «Kritik des I.-Gedankens» gegeben hatte [22], behandelt V. KRAFT in seiner «Erkenntnislehre» das gleiche Problem unter den Titeln «Solipsismus» und «Phänomenalismus», wobei nur gelegentlich von «Bewußtseins-I.» die Rede ist [23]. Das entspricht dem Befund im englischen Sprachraum, in dem der Terminus «I.» in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung trotz seines Gebrauchs im amerikanischen «New realism» kaum rezipiert worden ist [24].

Mit der «Aufhebung» der oft solipsistisch vom «Bewußtsein» ausgehenden Erkenntnislehre in *Sprachphilosophie* zeigt sich neuerdings die Tendenz, die Ausdrücke «sprachimmanent» und «sprachunabhängig» (bzw. «transzendent») mit dem gleichen Stellenwert zu gebrauchen, den früher die Ausdrücke «bewußtseinsimmanent» und «bewußtseinstranszendent» einnahmen. So sind nach G. PATZIG Tatsachen (im Bezug aufs Bewußtsein war von «Gegenständen» und «Dingen» die Rede) sowohl «etwas Sprachimmanentes», da sie genau das sind, «was wahre Sätze darstellen und ausdrücken», als auch das, «was im höchsten Maße sprachunabhängig ist» [25].

Der Problemzusammenhang, der zwischen der I. von Tatsachen oder Dingen im Bewußtsein bzw. in der Sprache besteht, wird besonders deutlich durch N. HARTMANN'S Lehre von der «gnoseologischen I.» des «intentionalen Gegenstandes» oder der repräsentierenden Vorstellung als eines vom Akt abhängigen «Erkenntnisgebildes», durch das der ansichseiende Gegenstand «repräsentiert» und «intendiert» wird [26]. Zwar hat N. Hartmann die Sprachlichkeit des «Erkenntnisgebildes» nicht heraufgestellt und nicht erklärt, daß dieses vermittelnde «Erkenntnisgebilde» ein allgemeine Begriffe einschließender Satz ist, aber gleichwohl dürfte seine Phänomenanalyse

des Erkennens Gewicht behalten, sofern sie aufweist, daß mit dem Durchschauen eines Irrtums oder einer Täuschung bewußt wird, daß in ihnen der an sich seiende Gegenstand anders vorgestellt und gemeint wurde, als er ist. Der nach N. Hartmann in jeder Erkenntnis mögliche Irrtum zeige so, daß «das Gemeinte als solches» als «intentionaler» und «immanenter Gegenstand» vom «ansichseienden Gegenstand» zu unterscheiden ist [27]. Diese Unterscheidung hat N. Hartmann gegen die Phänomenologie Husserls und Heideggers eingeklagt, die mit ihrer Ablehnung dieses Unterschieds «das Erkenntnisproblem verfehle». Da er zugleich die «gnoseologische I.» des «von Gnaden des Aktes» bestehenden intentionalen Gegenstandes von der I. der «Ichzustände ... im psychologischen Sinn» abhebt und die intentionalen Gegenstände (z. B. auch ein als «Fleck auf der Wand erscheinendes Nachbild») als «Sphäre projektiver Gebilde» und als «projizierte Vorstellungswelt» versteht [28], dürfte er insofern mit gegenwärtiger Logik und Sprachphilosophie übereinstimmen, als auch für diese jede Aussage einen Sachverhalt entwirft und darstellt, aber eben auch «fingierte Sachverhalte», während nur wahre Aussagen Tatsachen darstellen [29]. Somit kann die sprachunabhängige Tatsache, z. B. daß jeder Mensch sterben muß, nur sprachimmanent erfaßt werden, weshalb die vom Weltentwurf der Sprache eröffnete «universale Dimension, in der wir verstehend leben, ... in erster Linie eine Welt von Sätzen» ist [30], in denen aber die ansichseiende Wirklichkeit erkannt wird.

N. Hartmann hatte der Phänomenologie wegen ihrer Ablehnung «bewußtseinsimmanenter Objekte», die ihr als «scholastische Konstruktion» galt [31], ein fehlendes «Drinstehen in den großen philosophischen Problemzusammenhängen (der Tradition im guten Sinne)» vorgeworfen und die von ihm herausgestellte Bedeutung von «immanent und transzendent» im ggnoseologischen Sinn für die «ältere» erklärt gegenüber dem psychologischen I.-Begriff, an den die Phänomenologie in ihrer Kritik fixiert bleibe [32]. Zwar nannte die ältere Tradition die «res extra animam» dieser «Äußerlichkeit» wegen nicht «transzendent», wohl aber verstand sie das Erkennen als immanenten Akt, der auch ein immanentes Resultat habe, denn das Erkannte als solches sei im Erkennenden, und das sei bei der menschlichen Welterkenntnis, wie THOMAS VON AQUIN erklärt, «die Aussage» als das «erstlich und eigentlich Erkannte», in der und durch welche die an sich seiende Sache erkannt werde. In solcher Weise bleibt auch dem gegenwärtigen Stand des I.-Problems sein vielleicht nicht unmaßgeblicher geschichtlicher Ursprung immanent [33].

Wenn in gegenwärtiger *Metaphysik* oder *Religionsphilosophie* das Absolute oder Gott «die Transzendenz» genannt wird, statt mit diesem Ausdruck nur die «Eigenschaft» seiner «Weltüberlegenheit» zu bezeichnen, liegt eine Rezeption des Sprachgebrauchs von K. JASPERS vor, bei dem «das Sein, ... das Absolute im Gegensatz zur Endlichkeit» «Transzendenz» heißt und entsprechend das «Immanente» bestimmt wird als «Weltsein, das als Gegenstand erscheint», womit I. im Anschluß an die sich von Kant herleitende Tradition zugleich als «Standpunkt des Bewußtseins» aufgefaßt wird – im Gegensatz zu dem der «Existenz», die im Scheitern «den Bruch der I.» durchsteht [34]. Man darf aber nach Jaspers nicht bei dem Gedanken stehenbleiben, «Transzendenz und I.» seien «das einander schlechthin Andre», vielmehr muß «in der Chiffre» «ihre gegenwärtige Dialektik ... als immanente Transzendenz» gesehen werden [35].

In welchem Maße die Rede von Gottes I. und Transzendenz in der Tat «dialektisch» bleibt, zeigt auch die Frage, ob Gott der Welt oder die Welt Gott immanent sei. M. SCHELER sah «die Irrung» des Pantheismus darin, «daß in der Weltsubstanz selber schon Gott selbst gesehen, also eigentlich eine Immanentia Mundi in Deo, nicht die Immanentia Dei in Mundo gelehrt wird» [36]. Die Studie KREMERS über dieses Problem «in der klassischen Metaphysik» kommt aber zu dem entgegengesetzten Ergebnis und spricht «von der I. der Welt in Gott» [37]. Die sich aufdrängende Frage, «warum Welt in Gott und nicht Gott in Welt?» [38], fordert eine Darlegung der genauen Bedeutung von <I.>. Wenn <I.> das Enthalten- und Gehaltensein der Welt in Gott bedeuten soll, so daß «die Welt in Gott ist ... ähnlich ... wie der Leib in der Seele» [39], hieße das Gott zu einem konstitutiven Wesensteil der Welt machen, legte man den aristotelischen Seelenbegriff zugrunde [40]. Um diese pantheistische Konsequenz zu vermeiden, muß man hier «Seele» im Sinne ihres neuplatonischen «Begriffs» denken. Wem das in sachlicher Rechtfertigung dieses Begriffs gelingt, der kann dann auch eine I. der Einzelseelen in der Weltseele und eine I. des gesamten Kosmos in Gott annehmen.

Weniger spekulativ belastet scheint die Erklärung der I. und Transzendenz Gottes dann zu sein, wenn man in diesem Gegensatzpaar den in der neuplatonischen Tradition «beliebten Topos» ausgedrückt sieht, Gott sei – auch als rein geistige, unräumliche Wirklichkeit – «überall und nirgends» [41]. Aber wenn man das wörtlich nimmt, heißt es, Gott sei überall und, da er nirgends sei, zugleich auch nicht überall. Nach Aristoteles sagt man mit einer solchen widersprüchlichen Aussage, die dasselbe zugleich bejaht und verneint, zwar nichts, aber für (neuplatonische) Dialektiker bringt man grade so das Nichts des überseienden göttlichen Seins dem Verstehen in «belehrter Unwissenheit» nahe [42].

Angesichts solcher Schwierigkeiten verwundert es, mit welcher Einhelligkeit in der *Theologie* die I. und Transzendenz Gottes gelehrt wird. «Der christliche Schöpfungsglaube bekennt Gottes Transzendenz und seine I. miteinander», heißt es bei P. ALTHAUS [43], und gleichlautende Aussagen finden sich ebensowohl bei K. BARTH [44] wie bei K. RAHNER, der von dem «alten metaphysischen Problem von I. und Transzendenz Gottes der Welt gegenüber» spricht [45]. Diese Übereinstimmung verbindet aber auch die jüngere Theologengeneration: W. PANENBERG betont die Transzendenz des jüdisch-christlichen Gottes gegenüber der I. der griechischen Götter [46], W. KASPER fordert «zugleich ... die Transzendenz» und «die I. ... Gottes ernst» zu nehmen [47], und H. KÜNG beschreibt Gott als «die transzendent-immanent wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge, im Menschen und in der Menschheitsgeschichte» [48].

Heißt es aber von jenen Theologen, die wie Bonhoeffer «die Transzendenz Gottes ... nicht mehr in der Beziehung zu einer jenseitigen Welt ... erfahren», bei ihnen könne man «von einer <immanenten Transzendenz> sprechen» [49], so ist angesichts dieser Übernahme Jasperscher Terminologie wiederum zu fragen, was mit diesen sich einander dialektisch bedingenden Begriffen denn eigentlich von Gott ausgesagt wird, zumal wenn keine räumlichen und zeitlichen Verhältnisse gemeint sein sollen. Wird mit <Transzendenz> die «Überweltlichkeit» bezeichnet, liegt zwar ein legitimer Begriff vor, der freilich impliziert, auch «die Seele des Menschen» und «den reinen Geist», weil sie «kraft ihrer Geistigkeit die sichtbare Welt übersteigen» «transzendent» zu nennen [50]. Aber

diese Begriffsbestimmung dürfte doch nicht dem sonst üblichen Gebrauch entsprechen, da niemand reine Geister oder den menschlichen Geist auch <immanent> nennt.

Soll aber mit diesem Terminus die Wesensverschiedenheit Gottes von der endlichen, geschaffenen Wirklichkeit bezeichnet werden und mit <I.> seine Ubiquität durch Allwissenheit, Macht und in seinem mit seinem Wirken identischen Wesen, was sicher möglich ist, obwohl es nicht durch die Begriffsgeschichte dieser Termini gedeckt wird, dann ist mit solchem Rückgriff auf die «klassische Metaphysik» des Thomas von Aquin zwar die angebliche Dialektik dieses Begriffs paares entzaubert, aber die mit diesen Termini angezielte Aufgabe einer Auseinandersetzung mit dem Pantheismus doch nur auf das Problem einer metaphysischen Entfaltung des Wesensunterschieds von Gott und endlicher Wirklichkeit verschoben. Da aber der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf nach den innertrinitarischen Unterschieden der erste und «früheste» Seinsunterschied ist, muß er nach Thomas «um so näher der Einheit ... und ganz gering» sein [51]. Vielleicht ist es daher angemessener, das Verhältnis von Gott und Schöpfung mit G. SIEWERTH statt durch die Termini <I.> und <Transzendenz> als das singuläre Verhältnis «exemplarischer Identität» zu bestimmen [52].

Damit könnte auch der durch das Gegensatzpaar <I.> und <Transzendenz> verdrängte ursprüngliche I.-Begriff im Sinne des Ineinanderseins und Ineinanderbleibens der göttlichen Personen wieder Aktualität gewinnen, zumal die Auseinandersetzung mit dem Pantheismus, der bei G. Bruno [53] und Spinoza die Negation der göttlichen Trinität einschloß, wohl nicht im Absehen von dem Problem des innergöttlichen immanenten Wirkens angemessen geführt werden kann. Der trinitarische I.-Begriff, der die notwendige konstitutive gegenseitige Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander und ihre strikte Wesensidentität impliziert, läßt sich aber nicht auf das Gott-«Welt»-Verhältnis übertragen. Von ihm her gesehen, zeigt sich der im 19. Jh. entwickelte I.-Begriff der gegenwärtigen Theologie als vage und unklar. Das Begriffspaar <immanent> und <transzendent>, das einen «Theismus» gegenüber Pantheismus und Akosmismus retten sollte, dürfte von vornherein zu leer und dürftig gewesen sein, um das anstehende Problem des Verhältnisses Gottes zu seiner Schöpfung klären zu helfen. Insofern bestätigt die Begriffsgeschichte K. GRÜNDERS vom Gedanken der Kondeszendenz Gottes aus geführte Kritik des «apologetischen Schemas Transzendenz/I.», das als «doch auch im katholischen Denken längst überholt» zu apostrophieren freilich ein nur stilistischer Indikativ war [54].

Bemerkenswert dürfte endlich der häufige, zuweilen gar emphatische Gebrauch der Termini <I.> und <Transzendenz> bei Th. W. Adorno und E. Bloch sein, mit dem sie die System-I. des Marxismus, dem diese Begriffe bislang fremd waren, sprengen. Bei ADORNO, der <immanent> in mannigfachen Wendungen und Verbindungen wie «immanente Wahrheit», «immanent durchbrechen», «immanentes Wesen des Bewußtseins», «geistig immanent, ontisch ... transzendent», «Idee immanent», «Tradition ist der Erkenntnis immanent» usw. gebraucht [55], wird I. bestimmt u. a. als «das ausweglos dichte Gewebe ... vergesellschafteter Gesellschaft», als Bereich jener «Gefangenschaft, ... zu der Kant den Geist verdammt» oder als das, was in der «Kapuzinerpredigt» mit «Alles ist eitel» vor den Blick gestellt wird. Aber dieses «Alles» ist nicht

alles; denn «kein Licht ist auf den Menschen und Dingen in dem nicht Transzendenz widerschiene» [56].

Wird «der Zusammenhang von I. und Transzendenz bei Adorno nur als «die historisch je noch verweigerte Versöhnung» gedeutet [57], kommt seine Differenz zu E. Bloch nicht in den Blick. Für diesen ist zwar alles Leben vor allem das menschliche, «eine Art Transzendere ... aber solche «Übersteigerung des Gegebenen ... involvier: ... zuverlässig keine Transzendenz», die wieder «eine fertige ... Gegebenheit» wäre [58]. «Entscheidend» also: «Ei: Transzendieren ohne Transzendenz» [59]. Die Hoffnung auf ein Gelingen dieses Überschreitens des Gegebenen hin zum Reich der Freiheit stützt sich auf die «immanenteste I.», mit welchem Epitheton Bloch, damit im Ausdruck an Schelling erinnernd, der auch den Superlativ von <immanent> bildete, seine göttliche Materie schmückt [60]. Was Adorno als «das Scheinlose» anspricht und nicht zu nennen sich bemüht, dürfte bei der Dialektik von I. und Transzendenz wohl nur dann als «immanenteste I.» bezeichnet werden können, wenn man dabei an die Schechina denkt.

Wenn Transzendenz somit auch als noch ausstehende Versöhnung gefaßt wird, stellt sich der Theologie die Frage nach «immanenter und transzendent Vervollendung der Welt», der K. RAHNER nachgegangen ist und mit der These beantwortet hat, der Gegensatz zwischen immanenter (d. h. bei ihm: aus der immanenten Wesensstruktur und den gegebenen Fähigkeiten erfolgenden) und transzendent (d. h. von außen kommender) Vervollendung sei fragwürdig: «Die immanente Vervollendung einer geistigen Freiheitsgeschichte ist ihre transzendente Vervollendung» [61]. Bei dieser Fassung der Begriffe wird das Problem geschichtsimmanenter oder geschichtstranszendent Vervollendung nicht eigens erörtert. Es steht aber im Problemfeld jener für die «Politische Theologie» programmatischen Formulierung J. MOLTMANNs, nach der «die Emanzipation ... die I. der Erlösung», «die ... Erlösung die Transzendenz der Emanzipation» ist [62].

Ein Überblick über eine ziemlich komplizierte Begriffsgeschichte verleitet zu einem Resümee: Vielleicht kann es ein immanentes Resultat der Begriffsgeschichte sein, falls ihr das Ziel geschichtlicher Aufklärung über den Sprachgebrauch nicht allzu transzendent bleibt, Kritikfähigkeit zu mehren, worum es ja auch «emanzipatorischem» Denken geht, solange es sich von der Gefahr falschen Bewußtseins nicht schon «erlöst» glaubt. Trotz solcher I. der Begriffsgeschichte im «emanzipatorischen» Denken bleibt sie aber ebenfalls in ihrem Ziel diesem zweifellos auch transzendent (s.d.).

Anmerkungen. [1] G. JACOBY: Allg. Ontol. der Wirklichkeit 1 (1925) 19. – [2] a. a. O. 2 (1955) 87f.; vgl. die zusammenfassende Gegenüberstellung von I. – und Transz. – Ontol. 906ff. und B. v. FREYTAG-LÖRINGHOFF: G. Jacoby ... Z. philos. Forsch. 15 (1961) 237-250. – [3] R. INGARDEN: Der Streit um die Existenz der Welt 1 (1964) 8f. 11f., bes. 16. – [4] M. MERLEAU-PONTY: Phänomenol. der Wahrnehmung (1966) 416. 429. 454. – [5] A. GURWITSCH: Das Bewußtseinsfeld (1975) 26. 29. – [6] E. HUSSERL: Log. Untersuch. 2/1 (1913) 424. – [7] R. BOEHM: Les ambiguïtés des concepts husserliens d'«immanence» et de «transcendance». Rev. philos. France Etrang. 149 (1959) 497. – [8] HUSSERL, a. a. O. [6] 374. 421ff. – [9] a. a. O. 421ff. – [10] 374. – [11] Die Idee der Phänomenol. Husserliana 2, 35. – [12] a. a. O. 5; vgl. 35. – [13] Log. U. a. a. O. [6] 423 (Sperrung im Text). – [14] Cart. Med. Husserliana 1, 117. – [15] Die Idee a. a. O. [11] 11. 57. – [16] Vgl. I. KERN: Husserl und Kant (Den Haag 1964) 212f. – [17] M. HEIDEGGER: Vom Wesen des Grundes (1949) 18; vgl. Sein und Zeit (1927, zit. 1941) 62. – [18] J.-P. SARTRE: L'être et le néant (Paris 1943) 24. 28f. 83; vgl. K. HARTMANN: Grundzüge der Ontol. Sartres (1963) bes. 46ff. – [19] Vgl. W. STEGMÜLLER: Hauptströmungen der Gegenwartphilos. (1952) 278ff. – [20] H. LINSER: Können wir wissen? (1954) 61. 57. 63. – [21] N. HARTMANN: Grundzüge einer Met. der

Erkenntnis (*1949) 109. – [22] M. SCHLICK: Allg. Erkenntnislehre (1918) 169–198. – [23] V. KRAFT: Erkenntnislehre (1960) 216ff. 264ff. 267. – [24] Vgl. Encyclop. of philos. 1–8, hg. P. EDWARDS (London 1957–67) s.v. «New Realism»; Index s.v. «I.». – [25] G. PATZIG: Sprache und Logik (1970) 44f. 47. – [26] HARTMANN, a. a. O. [21] 115. 110. 47. – [27] a. a. O. 46f.; vgl. 110. – [28] 116. 111. 115. 122f. – [29] W. KAMLAH und P. LORENZEN: Log. Propädeutik (1967) 137. – [30] E. TUGENDHAT: Die sprachanal. Kritik der Ontol., in: Das Problem der Sprache, hg. H.-G. GADAMER (1967) 493. – [31] Vgl. STEGMÜLLER, a. a. O. [19] 272 (als Metakritik an Hartmann formuliert). – [32] HARTMANN, a. a. O. [21] 115f. – [33] Vgl. L. OEING-HANHOFF: Sprache und Met., in: Das Problem ... a. a. O. [30] 449–468. – [34] K. JASPERS: Philos. (*1948) 43. 685; Von der Wahrheit (1948) 88. – [35] Philos. 793. – [36] M. SCHELER: Vom Ewigen im Menschen (*1954) 222. – [37] KREMER, a. a. O. [2 zu 1] 9. – [38] a. a. O. 66. – [39] 39ff. – [40] Vgl. THOMAS, S. theol. I, 3, 8. – [41] KREMER, a. a. O. [2 zu 1] 80f. – [42] Vgl. K. FLASCH: Die Met. des Einen bei Nikolaus von Kues (Leiden 1972) 288. – [43] P. ALTHAUS: Die christl. Wahrheit (*1966) 304. – [44] K. BARTH: Die kirchl. Dogmatik 2/1 (*1948) 296. 341. 352ff. – [45] K. RAHNER: Schr. zur Theol. 9 (1970) 234. – [46] W. PANNENBERG: Grundfragen syst. Theol. (*1971) 300. 305. 310. 323. – [47] W. KASPER: Name und Wesen Gottes, in: Der Name Gottes, hg. H. v. STIETENCRON (1975) 188. – [48] H. KÜNG: Christ sein (1974) 74. – [49] H. ZAHRT: Gespräch über Gott (1968) 455. – [50] J.-B. LOTZ: Philos. Wb., hg. W. BRUGGER (*1964) s.v. «Transz.». – [51] THOMAS, S. theol. I, 40, 2, 3. – [52] G. SIEWERTH: Der Thomismus als Identitätssystem (*1961) 150. 193. – [53] Vgl. BLUMENBERG, a. a. O. [7 zu 6] bes. 544. – [54] K. GRÜNDER: Figur und Gesch. (1958) 81; vgl. zur Krit. am I./Transz.-Schema auch G. STAMMLER: Ontol. in der Theol.? Kerygma und Dogma 4 (1958) 143–175. – [55] TH. W. ADORNO: Negative Dial. Stud.-A. (1970) 14ff. 21. 27. 61. – [56] a. a. O. 360. 379. 388. 394. – [57] H. SCHWEPENHÄUSER: Negative Dial. und die Idee der Versöhnung, hg. T. KOCH u. a. (1973) 99. – [58] E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (1959) 1625. – [59] Atheismus im Christentum (1968) 15. – [60] a. a. O. 293f.; vgl. zur Materie als imm. Weltsubstanz 304ff. – [61] K. RAHNER: I. und transzendente Vollendung der Welt. Schr. zur Theol. 8 (1967) 597f.; vgl. zum Problem bei TEILHARD DE CHARDIN die auch begriffsgesch. aufschlußreiche Untersuch. von TH. BROCH: Das Problem der Freiheit im Werk von P. Teilhard de Chardin (Diss. Tübingen 1975). – [62] J. MOLTMANN: Perspektiven der Theol. (1968) 207.

Literaturhinweise vgl. Anm. bes. zu Abschn. 1.

L. OEING-HANHOFF

Immanenzphilosophie. M. R. KAUFFMANN, der im Jahre 1893 «Immanente Philosophie, Bd. 1: Analyse der Metaphysik» hatte erscheinen lassen, gab 1895 den ersten Band der «Zeitschrift für immanente Philosophie» unter Mitwirkung von W. SCHUPPE und R. SCHUBERT-SOLDERN heraus. Die immanente Philosophie, die von Kauffmann in seiner Einleitung zum ersten Band der Zeitschrift auch als «idealistischer Monismus» und «immanenter Monismus» bezeichnet wird, zählt zu ihren Vorläufern *Locke*, *Berkeley* und insbesondere *Hume*, in neuerer Zeit *Renouvier*, *F. A. Lange*, *Schuppe* und *Laas* [1]. Es ist das Programm der Zeitschrift, deren vierter und letzter Band 1899 erschien, «daß die immanente Philosophie, indem sie die Begriffe «wirklich sein» und «bewußt sein», «Objekt» und «Vorstellung» paarweise identifiziert, als die Gesamtheit der wirklichen, also der bewußten Dinge aber nicht das Subjekt, sondern das Weltganze bezeichnet, nicht nur eine Gestaltung der Erkenntnistheorie, sondern eine Weltanschauung ist und daher auf allen Gebieten philosophischer Forschung ihren eigentümlichen Ausdruck finden muß ... Anstelle der formalen wird sie eine erkenntnistheoretische Logik ausbilden, aus der Psychologie die dualistischen Auffassungen entfernen und dadurch dieselbe mit Erkenntnistheorie und Logik inniger verbinden; die Ethik endlich wird sie durch ihren Gegensatz zu jeglicher Metaphysik zu einer positiven Wissenschaft entwickeln» [2].

Das sich im positivistischen Sinne als antimetaphysisch und antimaterialistisch verstehende Programm der I. als phänomenologische Bewußtseinsanalyse wurde von

denjenigen, die sich zu ihr bekannten oder zu ihr gerechnet wurden, im einzelnen unterschiedlich durchgeführt. So will sich SCHUBERT-SOLDERN in der Theorie von Raum und Zeit und in der Begriffslehre von Kauffmann absetzen [3] und betont, wie schon Kauffmann in seiner Einleitung zum ersten Band der Zeitschrift, die philosophiepolitische Zielsetzung der Zusammenarbeit «einer Reihe selbständig denkender Männer, deren Gedankenwege sich an manchen Stellen voneinander entfernen», die aber «dennoch durch eine auf gemeinsame Fundamente gegründete Methode zusammengehalten werden» [4].

W. SCHUPPE, der als Hauptvertreter der I. gilt, sieht deren Aufgabe im Klären von Begriffen [5] und unterscheidet, sich gegen den vor allem von W. WUNDT erhobenen Vorwurf des Solipsismus verteidigend [6], im Ich das Ich-Subjekt und das Ich-Objekt, die nicht voneinander trennbar, weil aufeinander bezogen sind [7]. Der Durchführung des erkenntnistheoretischen Ansatzes entspringt eine Ethik und Rechtsphilosophie, die «ihren Gegenstand aus der Erfahrung» nimmt und für die es «objektiv gültige Wertschätzungen» gibt; denn «die zur Gattung oder Art Mensch gehörigen Empfindungen sind objektiv gültig» [8].

E. MACH [9] und R. AVENARIUS [10] betonen die Gemeinsamkeiten des methodischen Ansatzes und der philosophischen Grundüberzeugung der I., wie auch SCHUPPE die Nähe zu Avenarius [11], KAUFFMANN zu F. A. Lange und Laas [12] und SCHUBERT-SOLDERN zu Avenarius, Lange, Laas und Renouvier [13]. – W. I. LENIN, der diese Gemeinsamkeiten unterstreicht, wendet sich in seiner gegen den Empirio-kritizismus gerichteten Streitschrift auch gegen die Vertreter der I. und karikiert sie mehr aus innerparteilichen, als aus philosophischen Notwendigkeiten im Streit mit Bogdanow als «Erzreaktionäre, offene Prediger des Fideismus, vollendete Dunkelkammer» [14].

Anmerkungen. [1] M. KAUFFMANN: Einleitung. Z. immanente Philos. (= ZiP) 1 (1895) 9f. – [2] a. a. O. 10. – [3] R. SCHUBERT-SOLDERN: Nachruf auf M. Kauffmann. ZiP 1 (1895) 375f. – [4] KAUFFMANN, a. a. O. [1] 1; SCHUBERT-SOLDERN a. a. O. 376. – [5] W. SCHUPPE: Die immanente Philos. ZiP 2 (1897) 13ff. – [6] W. SCHUPPE: Die immanente Philos. und W. Wundt. ZiP 2 (1897) 51–79. 161–203, bes. 198f.; vgl. W. WUNDTs Angriff in: Philos. Stud. 12 (1895/96); a. a. O. 13 (1896–98) auch R. SCHUBERT-SOLDERN und Nachwort von W. WUNDT. – [7] W. SCHUPPE: Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (1894) 34. – [8] W. SCHUPPE: Grundzüge der Ethik und Rechtsphilos. (1881, ND 1963) 1, 23–26. 22. – [9] E. MACH: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen (*1911) VI-X. 38–46. – [10] R. AVENARIUS: Anm. zu der vorstehenden Abh. Vjschr. wiss. Philos. 18 (1894) 29. – [11] W. SCHUPPE: Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an R. AVENARIUS. Vjschr. wiss. Philos. 17 (1893) 384. – [12] KAUFFMANN, a. a. O. [1] 9. – [13] R. SCHUBERT-SOLDERN: Das menschliche Glück und die soz. Frage (1896) Vf. – [14] W. I. LENIN, Materialismus und Empirio-kritizismus. Werke 14 (1962) 210; vgl. auch J. THIELE: Zur Kritik des Empirismus. Briefe von W. Schuppe, Graf H. Keyserling u. a. an E. Mach. Z. philos. Forsch. 24 (1970) 412–427. H.-M. SASS

Immanenzpositivismus (Bewußtseinsmonismus, Empirio-kritizismus, Immanenzphilosophie, Konzientialismus, Positivismus) meint eine erkenntnistheoretische Strömung in der Zeit vom Ende des 19. Jh. bis zum Ersten Weltkrieg. Als Hauptvertreter sind vor allem R. AVENARIUS, der Begründer des «Empirio-kritizismus» [1] und E. MACH als dessen einflußreichster Vertreter [2] anzusehen, weiter etwa M. KAUFFMANN, E. LAAS, J. PETZOLDT, R. v. SCHUBERT-SOLDERN, W. SCHUPPE, TH. ZIEHEN [3].

Im angelsächsischen Raum ist um diese Zeit die Sinnesdatentheorie von *Broad*, *Price* und *Russell* gewissen