

Wie ist die Frage nach der Möglichkeit selbst möglich?

Der transzendente Gedanke in Versagen und Bewährung

Von FERDINAND BERGENTHAL

... weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angegriffen wird.

(Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 2. Buch, 2. Hauptst., 4. Abschnitt.)

I.

Die Frage nach der Möglichkeit ist die Frage nach dem Rechtsgrunde (Kr. r. V. § 13 — „Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduction überhaupt“). Also müssen wir sagen, daß sie die Frage nach dem *Sinn* ist, das heißt die eigentlich philosophische Frage. Wenn das aber gilt, und es gilt zuletzt von jeder Frage, so kann die Frage nicht ihr eigener Sinn sein, das heißt, der Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, kann uns gerade *nicht* tüchtig machen, auf die Frage zu antworten; denn der Sinn der Frage nach dem Sinn kann nicht die Frage nach dem Sinn sein. Als die Frage schaut sie aus, schaut aus nach der Antwort, die sie nicht selbst sich geben kann; könnte sie es, sie wäre keine ernsthafte Frage mehr, sondern ein sinnloses Spiel. Der vorangestellte Satz ist *der* Kantische Irrtum. — Aber der Irrtum eines Großen kann unendlich fruchtbar sein; es bedarf der Größe einer großen Zeit und eines großen Geschlechtes, damit das Große an ihm der Verschlackung enthoben werde und der einen Wahrheit diene. Sonst wird das Irrige, das immer das Enge und das Vorläufige, vielleicht das zunächst notwendige Gerüst ist, von einem kleinen Geschlechte als das Wesen genommen und zuletzt ins Skurrile entstellt. Das Große, groß im Sinne des „Weltbegriffes der Philosophie“, den *Kant* strenge von ihrem „Schulbegriff“ scheidet, verkommt im Gezänke der Schulen.

Der transzendente Gedanke, wie ihn *Kant* zuerst konzipierte, wuchs im deutschen Idealismus ins Berauschend-Mächtige; er wuchs in der Hegelschen Logik ins Gigantische und fast Grotteske. Aber es war, wie wir mehr und mehr erkennen müssen, eine riesige Wucherung, eine einseitige Übersteigerung, die die systematische Einheit des *Denkens*, die in *Kant* zum mindesten noch als Forderung gegenwärtig war und in *Goethe* mahnd sich erhob, mehr und mehr verloren hatte an ein sich absolut setzendes *Begreifen*. Und als die Stunde der Erfüllung und also der großen Wende kam, da kam auch, wieder einmal nach schlimmem Fuge, die dunkle Stunde des deutschen Verhängnisses. Derjenige, der die Notwendigkeit und die Not der

radikalen Wende erkannte, war der späte Schelling. Er, der vielleicht genialste in dieser letzten Epoche abendländischer Genialität, hätte das positive Nein sprechen können. Sein großartiger Entwurf der „positiven“ gegenüber der „negativen“ Philosophie, als die er das die Lehrstühle beherrschende Philosophieren erkannte — mit Recht, weil es sich als Antwort, nicht als Ruf nahm und also den Geist negierte —, kam zu spät. Ihm fehlte, auch und bezeichnend genug im Sprachlichen, die jugendlich erobernde Kraft, jenes unerläßliche Charisma des rein Ursprünglichen, das sein großer, so furchtbar geschlagener Jugendfreund, Hölderlin, der nun schon seit Jahrzehnten in geistiger Umnachtung Verdämmernde, das „Rätsel“ genannt und in seinen Hymnen so rein ausgesungen hatte: „Ein Rätsel ist Reinent sprungenes. Auch der Gesang kaum darf es enthüllen.“ Schellings Denken war nicht rein; es war „weltanschaulich“ von seinem Beginn her und wohl auch personal belastet; die Aufgabe war für diese Schultern zu schwer. Schelling konnte nicht begreifen, was dann später Nietzsche zwar formulierte, aber ins Grauenhafte verzerrte — wie fast alles, was ihm als Erkenntnis aufging —: Daß auch und gerade der philosophische Gedanke, wenn er bestehen will, „untergehen“ muß; freilich nicht im Sinne des „Mysteriums der letzten religiösen Grausamkeit“ — „für das Nichts Gott opfern!“ —, sondern gemäß dem Gesetze des „Stirb und werde!“ Denn die Wahrheit ist nicht Funktion des Denkens, sondern das Denken ist eine Gabe der Wahrheit.

Immerhin: wäre die Zeit des in allen Bereichen beginnenden Positivismus, die Zeit der als gesicherte „Weltanschauungen“ sich aufspielenden Ismen, die Zeit, deren Gott, aller elementaren Logik zum Trotz, „Entwicklung“ heißen sollte, wäre sie noch dem geistigen Anspruche, der im späten Schelling gegen Hegel und nicht nur gegen Hegel aufstand, offen gewesen; wäre es ihr überhaupt noch darum gegangen, in die Strahlung der Wahrheit zu gelangen und nicht vielmehr die Wahrheit in Systemen und Programmen pseudo-philosophischer, politischer, sozialer, wirtschaftlicher Art zu konstruieren und funktionell zu erzeugen, der späte Ruf Schellings hätte Wege zu zeigen vermocht. So vermochte er nichts. Man lächelte mitleidig und überlegen — Feuerbach, Schopenhauer, von Geringeren zu schweigen —; und der große Gedanke Kants, der transzendente Gedanke, in dem im Grunde uraltes Platonisches Erbe zutage trat, verkam im Dünkel der doktrinären Weltanschauungen; bis die Erkenntniskritiker, die Neukantianer, sich seiner annahmen, ihn zum „Schulbegriffe“ machten und sich und der studierenden Jugend einredeten, der transzendente Gedanke sei nichts anderes als die „Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung“.

Als die Stunde da war, da man, von Schelling angeregt, Platon, Augustin, den Cusaner, Leibniz, Goethe, den Denker der Morphologie und der Farbenlehre, hätte zu Hilfe rufen sollen, damit der transzendente Gedanke aus seiner gefährlichen Enge befreit werde — es konnte in der Tat so aussehen, als sei er gegenüber dem Zweifel Humes nichts anderes als die Rechtfertigung des wissenschaftlichen Charakters der Newtonschen Physik —, da rief man Demokrit und, was schlimmer war,

die Sophisten. Demokrit war eine echte Möglichkeit; auf diesem Wege war die erste der vier klassischen Aristotelischen Fragen nach der Ursache, die Frage nach den stofflichen Voraussetzungen, bis zu einem gewissen Grade zu beantworten; die erste der vier Fragen, und auch diese nur in ihren vor-metaphysischen Bereichen, keineswegs die zwei folgenden, am allerwenigsten die vierte, welche die Frage nach dem Grunde ist. Aber die Frage nach dem Grunde — es war die Frage des Platon und des Leibniz, im Grunde die Frage, die jede Frage überhaupt erst möglich macht —, sie hieß nun und heißt weithin noch immer die Frage nach den exakt zu fassenden Regeln der zwischen den abstraktiv zu setzenden elementarsten Teilchen der Materie spielenden, möglichst mechanischen, am Ende aber auch als zufällig hinzunehmenden Prozesse. Was wußte man noch von der Idee Platons, der Wahrheit Augustins, der coincidentia oppositorum, das heißt dem Gerufensein des kreatürlichen Geistes in das Jenseits aller konstaterbaren Gegensätze, wovon der deutsche Cardinal so groß gesprochen hatte? Der letzte, wahrhaft metaphysische Gedanke der Deutschen, die praestablierte Harmonie der Monaden, galt als eine Art mythologischen Feuerwerkes — noch Hermann Schmalenbach kommt in seinem in manchem Betracht enormen Buche über diese Sicht im Grunde nicht hinaus —, und der Goethesche Gedanke vom Wesen, das erscheinen will, und von der Erscheinung, die das Wesen ist, wurde höchstens als eine willkommene Bestätigung des Phaenomenalismus genommen. Alles war versunken. Und doch hätte das alles lebendige Gegenwart sein müssen, wenn man den Ruf Schellings und das heißt zuletzt den transzendentalen Gedanken hätte verstehen sollen. So geriet er heillos in das Gespinnst jener idealistischen Fesselung, die man sehr selbstbewußt Kritizismus nannte.

II.

Worin besteht die Größe und das heißt die unabsehbare Fruchtbarkeit des transzendentalen Gedankens? — Darin, daß hier Ernst gemacht wird mit der an sich unendlich einfachen Einsicht, daß jeder Erkenntnis die Frage vorausgeht, daß ohne die Frage keine Erkenntnis möglich ist; daß also die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis weiterweist an die Frage, wie denn die Frage selbst möglich sei.

Das, was hier in Kant, an einer geistesgeschichtlichen Wende, mit bezwingender Macht und tief bohrender Systematik wieder aufsteigt, ist die alte Platonisch-Augustinische Erkenntnis, daß der Geist nicht jene schlimme leere Tafel ist, auf die die an sich seienden Dinge ihre „Zeichen“ ritzen, die sich dann, nach psychologisch konstaterbaren Gesetzen, zu komplexen Gebilden vergesellschaften, in denen die Dinge sich spiegeln; Spiegelungen, die dann der tätige Verstand von allem Zufälligen reinigt, derart, daß nun aus den Spiegelungen der Begriff, will sagen die „Wesens“-Erfassung der Dinge in ihrem Ansich ersteht. Erneut wird eingesehen, daß der Versuch, das Erkennen

des Menschen, also zuletzt sein Sein, zu erhellen, nicht bei naiven metaphysischen Vor-Entscheidungen beginnen darf; daß die erregende Begegnung zunächst nichts ist als die Erweckung des Geistes zu seinem besinnlichen Wachsein; daß dies Wachwerden des Geistes, das fragende Offenwerden, die hierarchisch sich stufende „Lichtung“ des Geistes im Wahrnehmen, im Begreifen, im Vernehmen und im reinen Ausschauen nach dem Grund sich notwendig nach apriorischen Strukturen ereignet, derart, daß die Welt in all ihrem raumzeitlichen, dinghaften Dasein, in ihrem schönen Erscheinen, in der Strenge ihrer Ansprüche, zuletzt in diesem Aufruf eines „grenzenlosen Vertrauens“, die transzendente Gesetzlichkeit dieser in hierarchisch gelenktem Aufstieg sich vollziehenden Lichtung voraussetzt. Man hat längst erkannt, daß damit eine Einsicht des A q u i n a t e n, die freilich für ihn nicht vordringlich war, zentral wurde.

Nicht also ist es so, daß die raumzeitlich wahrgenommene, gesetzlich gebundene, in „gesteigerten Gestalten“ strömende, zu unbedingten Entscheidungen rufende und zuletzt den Seins-Grund als Sinn-Grund bezeugende Welt absolut und an sich so da wäre, wie wir sie als wirkliche zu kennen und zu erschließen meinen: diese wirkliche Welt ist immer schon transzendental bedingt, sie „e n t s p r i n g t“ als die je im Charakter der Gegenständlichkeit den Geist angehende Welt in den Strukturen des fragend sich öffnenden Geistes (was nicht bedeutet, daß sie darin g r ü n d e t oder gar b e r u h t). Nur weil eine gestufte, im Ich geeinte „transzendente Apperzeption“ jeder möglichen Begegnung fragend voraus ist, nur darum steht diese Welt je so, wie sie uns angeht, im Charakter der Gegenständlichkeit. Damit wird die Welt nicht zum Schein, wohl aber zur Er-Scheinung, die von weit kommt, daseiend in den Horizonten einer in das Unendliche der Sinn-Tiefe hinausweisenden Möglichkeit. Nur die so konzipierte Welt ist wahrhaft Geist-gemäß; die absolut gesetzte raum-zeitliche Vorhandenheit ist Selbst-Verrat des Geistes und damit Verrat der Welt, die, um schon hier vorausweisend mit dem Apostel P a u l u s zu sprechen, auf die Hoffnung gestellt ist und ausschaut nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

Wir sind so sehr an diese (immer abstraktive) Gegenständlichkeit verfallen, anerkennen so sehr nur das Gegenständliche als wirklich — einerlei, ob wir es als Materie, als exakte Formel, als subjektiven Vollzug setzen —, daß wir den Geist selbst vergegenständlichen, ihn als irgendwie fertige Instanz den fertigen Dingen einer fertigen Welt gegenüberstellen, mit dem Berufe, diese fertige Welt zu spiegeln, das heißt sie in Begriffe zu fassen, in Formeln auszuliegen. „Hu heneka“, um die vierte Aristotelische Frage zu stellen! Es ist die Frage, die S o k r a t e s dem A n a x a g o r a s stellte, der ihm so Großes versprochen und ihn dann so bitter enttäuscht hatte. „Weswegen?“ — Nun, damit Spiegelung sei. Die Spiegelung, die immer formalisiertere, das Wort und seine Unbestimmtheit immer gnadenloser löschende Spiegelung, das i s t der Sinn. „Glasperlenspiel“. Der Geist spielt. Die Quintessenz ist die Spiegelung von Spiegelungen.

Aber der Geist ist kein Spiel. Der Geist ist Ernst. „Subjekt“ und „Objekt“

sind absolut gesetzte Abstraktionen, und jene gegenständliche Spiegelung ist Abstraktion in Potenz. Und weil der Geist Ernst ist und nicht Spiel, darum fragt er. Nicht als reaktiv, ein seiendes Objekt spiegelndes seiendes Subjekt beginnt der Geist und endet er sein Sein, das damit im Unsinn des Spielens verkäme; sondern er beginnt sein Dasein als der Fragende. Der in die Frage Gestellte — das heißt zuletzt der in das reine Ausschauen Gestellte — ist eben damit nicht und in keinem Augenblicke der ihm zu-gedachten Bahn „in Frage gestellt“, solange er der Fragende bleibt. Je reiner seine Aktualisierung, sein Zu-sich-selbst-Kommen sich ereignet, umso tiefer erkennt er, daß er der in die Frage, das Ausschauen, das Bereitsein Gestellte ist, nicht freilich zu dem Zwecke, daß er frage und sich zuletzt zu Tode frage — die Kategorie Mittel-Zweck ist ihm längst auf seinem Wege höchst fragwürdig geworden —, sondern er fragt und bleibt der Fragende, weil sich mehr und mehr ergibt, daß, was er zunächst als schlechthin seiende Welt nahm, eine Unendlichkeit ist, die auf ihn, den unendlich fragenden, wartet und ihm doch immer um ein Unendliches voraus ist. Nicht dazu ist er Mensch, damit er frage; sondern er fragt, weil er Mensch ist. Weil er die Stelle ist, wo die Frage nach der Möglichkeit unseres Wissenkönnens, unseres Tunsollens, uneres Hoffendürfens sich so radikalisiert, daß diese drei Fragen sich zuletzt zu der einen verdichten: „Was ist der Mensch?“ Jene Frage, die sich „plötzlich“ anders artikuliert: Was ist der Mensch! — Das ist die Stelle, zu der die erotische Weisheit Diotimas den nur mühsam folgenden S o k r a t e s hinausweist, wo das neue Leben und die eigentliche Tugend, die Arete, das Gutsein beginnt.

Das ist nicht Gegensatz, aber Vorspiel zu der endgültigen, der christlichen Sicht: weil der Mensch das eschatologische Wesen ist, das heißt der, auf den die Ewigkeit wartet, darum ist und bleibt er der Fragende. Die Frage ist sein Ernst, und sein Ernst ist die Frage. Und eben darum ist die entscheidende Frage seines Wesens die, wie die Frage selbst möglich ist. Und eben das, die Frage nach dem Rechts- und Sinngrunde der Frage, ist, recht verstanden, die transzendente Frage.

III.

Wie also ist die Frage möglich? Wir werden die Frage in ihrer einfachsten Gestalt, über die hinaus eine einfachere nicht denkbar ist, wir werden die Frage also im Sinne der Aristotelischen Anleitung des „*To ti aen einai*“ aufsuchen müssen, um an dieser beginnlichsten aller Fragen die Frage nach der Möglichkeit des Fragens elementar zu stellen. Die alleranfälligste Frage ist diese: „*W a s i s t d a s d a ?*“

Wie ist diese Frage möglich? Das heißt entfaltet: Womit h e b t diese Frage a n ? Worin e n t s p r i n g t sie? Worin k o m m t sie z u r R u h e ? Worin g r ü n d e t dies Zur-Ruhe-Kommen?

Die Frage als der allem Wahrnehmen, Begreifen, Vernehmen und Verstehen voraufgehende geistige Akt hebt an mit der Begegnung. K a n t nennt

sie die Empfindung und versteht darunter das radikal Unbestimmte, das X, das seiner Bestimmung harret. Wird es als schon irgendwie bestimmt vorausgesetzt, so nimmt man dem Erkennen seinen reinen Anfang und nimmt dem Akte, der eben erwacht, in dem der Geist erwacht, dem Akte des Fragens also, seine Berufung und seinen Sinn. Was fragt er mit dem „Was?“ noch der Bestimmtheit nach, wenn das Begegnende ihm schon als bestimmt gegeben ist! Mit Rücksicht auf die Reinheit und die Sinnngerechtigkeit des ursprünglichen Aktes des Geistes haben wir streng an der radikalen X-haftigkeit des die Frage Auslösenden festzuhalten. (Es sollte nicht immer wieder notwendig sein, gutgemeinte psychologische Belehrungen abzuwehren; es geht nicht um das konstaterbare Werden der Erkenntnis, sondern um ihren begründeten Grundriß.)

„Was ist das da?“ — Das erregende X ist durchaus unbestimmt. Aber die Frage? Ist sie auch unbestimmt? Zweifellos nicht. Sie „weiß“ als Frage um das „das da“, um das „ist“, um das „was?“ Sie weiß um sich selbst, sie hat sich selbst als diese in der Einheit eines Suchens sich öffnende Fuge der drei Momente: Was ist das da? — Um das „das da“, das erste der sie konstituierenden Momente, kann die Frage als der ursprüngliche Akt des Geistes doch nur wissen, sie kann dieses „das da“ nur haben, in ihm als Frage dasein, wenn und sofern ihr das „da“ erschlossen ist. Wie aber kann das sein ohne Erschlossenheit von Raum? Da, nicht hier oder dort, nein da! Nur weil Raum als die apriorische Möglichkeit zur Bestimmung der Stelle gegenwärtig und wirksam ist, kann in der Frage, also im Erwachen des Geistes, ein „da“ sein. — Und ein „da“ ist es nur, weil es beharrt. Ein Beharrendes, ein als beharrend Gemeintes, setzt den Horizont der Zeit voraus. Und so wie das „Das da“ ein Beharrendes ist, ist es ein Ausgedehntes, es hat Quantität, extensive Größe. Und so als raum-zeitlich Großes hat es Gestalt, Umgrenzung. Und als gestalthaft Umgrenztes hat es Einheit. Und als diese raum-zeitlich umrissene Einheit hat es Realität, das heißt hebt es sich von seinem Untergrunde, versinkt nicht in ihm, sondern ist gradhaft herausgehoben; es hat intensive, also qualitative Größe.

„Was ist das da?“ Dies „das da“ ist; ist wirklich, nicht nur möglich; es ist. Die Kategorien der Modalität, Wirklichkeit und Möglichkeit, sind längst — vor jeder Bestimmung — ins Spiel getreten, damit das „ist“ in der Frage möglich ist. Die „Vorhandenheit“ ist ein durchaus transzendental bedingter, apriori in der Frage wesender Charakter, der nicht den geringsten Anspruch darauf hat, absolut gesetzt zu werden. — Und nun gar das geheimnisdunkle „Was!“ Wie käme das „was?“ in den anfänglichen Akt des Geistes, wenn dieser nichts anderes wäre als eine Funktion des Draußen! Dieses „Was“ bleibt, wie wir sehen werden, auf allen Stufen, zu denen die Frage aufsteigt. Es ist wie die erscheinende, die haltgebende Mitte der Frage überhaupt; es ist wie ein unbeirrbares Sich-Bezeugen der Wesenstiefe des Geistes. Es gibt keine Ruhe, es bricht immer neu auf als ein wahrhaft ins Unendliche Hinausweisendes. Dies „Was?“, wenn man sich in ruhiger Besinnung in seinen Wesenskern hinabsinken läßt, fragt nach der Stelle,

die ein Begegnendes im Sinn-Ganzen hat. Dann muß also der Frage von Hause aus, apriori, das Ganze irgendwie erschlossen sein; aber dies Ganze nicht als das regulative und also ohnmächtige Prinzip einer unendlichen, sinnleeren Reihung, wie Kant in dem für ihn typischen Formalismus das Ganze sieht, sondern hier ist das Ganze gemeint als Sinn-Horizont. Genauer: das Ganze tritt nur deshalb in den Horizont der Frage ein, weil die Frage den Sinn-Grund des Seienden meint, dieser Sinn-Grund aber notwendig als das All-Beschließende gedacht werden muß. Je intensiver auf den fünf Stufen der Platonischen Erkenntnis das „Was?“ der Frage sich entfaltet, um so machtvoller tritt es in seinem ursprünglich sehr eingehüllten Sinne heraus. Wie aber könnte dies in der elementarsten Frage schon keimhaft und tief eingehüllte, aber eben doch als ihre Mitte wesende „Was“ in der „Erfahrung“ entspringen, das jeder möglichen Erfahrung unendlich voraus ist!

Im „Was“ der ersten Frage fragt, wie eingehüllt auch immer, die *Urkategorie*; die *Notwendigkeit*, nicht im Sinne der kausalen Allverknüpfung, welche der Grundsatz der zweiten Stufe des Fragens ist, sondern im Sinne des Satzes vom zureichenden Grunde, in dem Leibniz das eigentlich Platonische Fragen wiederaufnahm. Daß dies Apriori des Sinnes bereits im „Was“ der ursprünglichen Frage, also des beginnlichen Aktes des Geistes waltet, sollte endgültig davor bewahren, diese Frage als eine reaktive Funktion der Erfahrung mißzuverstehen.

Worin also entspringt die elementarste Frage, die, wie wir sahen, in der Begegnung anhebt? — Sie entspringt in der *transzendentalen Apperzeption*, das heißt in der kategorialen Strukturierung der im Ich geeinten „Lichtung“ des zu sich erwachenden Geistes.

IV.

Aber die Frage ist nicht schon die Antwort. Sie ist freilich Frage nur im Hinblick auf die mögliche Antwort. Sie ist Frage nur, solange die Antwort möglich ist, der sie in ihrem kategorialen Sich-Öffnen als bereitende Willigkeit die Bahnen vorzeichnet. Aber sie kann sich nicht selbst Antwort sein. Die Frage ist kategorial bestimmtes Ausschauen, sie ist die transzendente Ort-Bereitung für die Antwort, in der die Frage zu einem vorläufigen Stehen kommt; und das ist nur möglich, gerade weil die Antwort nicht aus der Frage stammt.

Kant, im Tiefsten ergriffen von der Größe, Weite und Dynamik des fragenden Geistes, den eben Hume noch zur generalisierenden Funktion der Erfahrung degradiert hatte, übersah, daß der Geist in all seiner Größe der fragende bleibt, daß er zuletzt immer auf das Ereignis, und nicht auf den allgemein-gesetzlichen Zusammenhang hingeordnet ist, der ja bereits in ihm west und sein Fragen möglich macht. Erst das Ereignis, das in seiner umherleitbaren Ursprünglichkeit um so reiner sich enthüllt, je höher die Frage steigt, ist für den großen Kreis des Fragens die beglückende Erfüllung.

In jeder Erkenntnis jeder Stufe geht es zuletzt immer darum, daß das je „Gegebene“ zum Ereignis wird, daß das in seiner Unbestimmtheit Erregende als ein vom Ursprung her Gesichertes aufleuchtet, wofür sich die Kategorie zwar apriori verbürgt, ohne sich anmaßen zu können, es zu erzeugen. — Was ereignet sich? Nehmen wir das Ereignis in seiner anfänglichen und zugleich ursprünglichen Gestalt, um die noch der ganze Zauber des Geheimnisses webt: die vom Wachwerden des Geistes in ihrem Kinde so tief entzückte Mutter — sie sieht das fragende Erwachen im Auge des Kindes — neigt sich in liebendem Staunen über das fragende Auge und spricht ein Wort, eine Lautgruppe, vielleicht niemandem sonst verständlich als nur ihr und ihm: „Baum“. Es ist die immer schon wesende Sprache, die in ihr sich dem erwachenden Geiste zuneigt; und in einem reinen, rätselvollen Augenblicke, einem Augenblicke des reinen Ursprungs, enthüllt sie sich, um sich tiefer zu verbergen. Aber was in der Tiefe der Seele schlummerte, eine „Urgestalt“ (Goethe), ein „Schema“ (Kant), ein allgemeines Gedankenbild steigt auf — Kant sagt bekanntlich, daß wir der schaffenden Seele wohl niemals die hier geheimnistief wirkende Kunst werden ablauschen können —, verschwistert sich mit der Lautgruppe „Baum“ derart, daß nun das Schema, eben noch pure Möglichkeit, Heimat und Halt gefunden hat in der Sprache; ein elementarer Akt der Urteilskraft subsumiert das X dem Schema, und aus dem erregend Gegebenen ist ein beglückend Wahrgenommenes, ein in die erinnernde Verwahrung Aufgenommenes geworden. Hinfort wird millionenfach variiertes Baum-sein wiedererkannt werden; es ist geistig angeeignet, weil die erste Stufe der Erkenntnis, Platonisch die Stufe des Namens, sich erfüllt hat. Die Frage ist zum Stehen gekommen.

Wie war dies möglich? Worin gründet dies Ereignis? — Zweifellos nicht im Erregenden, das der Voraussetzung nach radikal bestimmungslos ist; nicht im erregten Akte des Fragens, der als solcher ausschaut, aber nicht antwortet; nicht in der transzendentalen Apperzeption, die den Akt des Fragens apriorisch strukturiert; nicht im Worte, nicht im Schema, nicht im subsumierenden Akte der Urteilskraft: sondern in einem Bezuge, der all dem stiftend voraus ist und voraus sein muß, der wahrhaft apriori ist, auch den apriorischen Kategorien voraus ist, ein Bezug, der die sehr komplexen Möglichkeitsbedingungen der Frage und die ebenso komplexen Möglichkeitsbedingungen der Antwort so aufeinander bezieht, daß das Zur-Ruhe-Kommen der Frage in der Antwort, das heißt die Wahrnehmung möglich wird. Was für ein Irrtum zu glauben, das — fast möchte man sagen Narzisstische — Sich-selbst wieder-Erkennen der Kategorien im Gegebenen sei die Wahrnehmung; wo doch offensichtlich die Kategorien fragen, rufen, anschauen und ein sehr machtvolles, ein wahrhaft ursprüngliches und reines Ereignis notwendig ist, damit der weit ausgreifend geöffnete Kreis des Fragens sich schließen darf. Wäre das Erregende nichts anderes als jenes mißverstandenen „Flockengewirr der Empfindungen“, das nur Name für einen berechtigten, ja notwendigen Grenzbegriff ist: die Akte und ihre kategorialen Strukturen vermöchten nichts als immer wieder die Qual ihrer Sinnlosigkeit

zu bezeugen. Nun aber geschieht ja *W a h r n e h m u n g*; und daß sie geschieht, gründet in diesem präkategorialen Bezüge, der im Erregenden, in den Akten und ihren transzendentalen Strukturen gegenwärtig sein muß und den wir das *G e w ä h r e n d - W a h r e n d e* nennen wollen.

Wir haben ein rein *N o u m e n a l e s* zu denken, ein wahrhaft Übersinnliches, das *K a n t* als das eigentlich Gründende, das „Ding-an-sich“, immer wieder — man vergleiche etwa die Einleitung zur „Urteilkraft“ — nennt und das doch in seinem Denken wegen dessen leidenschaftlichem Gebanntsein durch die kategorialen Möglichkeitsbedingungen so verhängnisvoll unfruchtbar bleibt. Dies Noumenale geht in keine Kategorie ein, weil es jeder Kategorie voraus ist; es kann nicht vorgestellt, es kann nicht begrifflich bestimmt und muß doch gedacht werden, weil sonst schon die Wahrnehmung unmöglich ist. Die Notwendigkeit des Noumenalen steht dafür ein, daß Denken mehr meint als begriffliche Bestimmung; im Namen des Noumenalen wird jede begriffliche Bestimmung in einen Werde-Vollzug berufen, der zuletzt nicht gegenständliche Spiegelung, sondern Teilhabe meint. Noumenal, also nur zu *d e n k e n*, aber auch *n o t w e n d i g* zu denken: das eigentlich Gründende, das, was *P l a t o n* die Idee, was *K a n t* das „Ding-an-sich“ genannt hat; also gerade nicht Grenzbegriff, sondern Grund aller Begreiflichkeit, also auch jeglichen Allgemeinbegriffes, der, wie das Schema, ein sehr fernes, sehr bedingtes und gebrochenes Aufleuchten der Idee, nicht diese selbst ist.

Seine Macht aber, sein ursprünglich schöpferisches Geheimnis bezeugt das stiftend Noumenale nirgends bezwingender als im *W o r t e*. Das Wort ist nicht nachträgliches Zeichen, das Wort ist ursprüngliches Ereignis, aufsteigend aus dem Ursprung des Noumenalen, derart, daß alle Versuche, den Ursprung des Wortes begrifflich feststellen zu wollen, notwendig scheitern, und daß alle Theorien und Praktiken, die das Wort als Zeichen nehmen und seine Essenz in ein exaktes Zeichen verdichten möchten, zur Unfruchtbarkeit verdammt sind. Wie das Wort selbst immer schon die Sprache voraussetzt, so setzt diese wieder das Wort voraus, derart, daß wir uns in eine unaufhebbare dialektische Spannung versetzt finden, die auf ein Drittes verweist, das sich in ihr als das eigentlich Gründende bezeugt, eben jenen noumenalen, gründenden Grund. Daß sich mit dem Ereignis des immer wieder neu aufklingenden Wortes, also mit dem Wachwerden des Geistes das heiligste und ursprünglichste Symbol der Erde, Mutter und Kind, so unauflöslich verknüpft, sollte uns vor aller Logistik bewahren; dem unheimlichen Versuche, dem Worte jene Atmosphäre der auf den Geist und sein gesteigertes Wachwerden wartenden Unendlichkeit zu nehmen, ihm das vom verborgenen Ursprunge her zitternde Herz aufzureißen und ihm statt dessen die exakte Formel einzusetzen.

Wenn wir also die Frage nach der Möglichkeit der anfänglichen Frage stellen, so genügt nicht zu sagen, daß sie mit der Begegnung *a n h e b t*, daß sie in der kategorialen Gesetzlichkeit der transzendentalen Apperzeption *e n t s p r i n g t*, daß sie in der Antwort *z u m S t e h e n k o m m t*; sondern wir müssen sagen, daß diese Möglichkeit eines sinnvollen, also die Antwort mit Recht erwartenden und sie immer wieder findenden Fragens im Übersinn-

lichen, im Transkategorialen, im Noumenalen gründet; daß uns also schon die Frage nach der Möglichkeit der ersten Frage an die Metaphysik verweist, zu der sich Kant zwar immer und immer wieder bekennt, der er aber zu Unrecht den Eintritt in den Bezirk des theoretischen Fragens verweigert; weil er, trotz allem, trotz vor allem dem grandiosen Ansatz seiner Ethik, jene sehr alte abendländische Gebundenheit nicht zu überwinden vermochte, wonach das Ziel des Denkens der gegenständlich bestimmende Begriff ist; während doch schon auf der ersten Stufe eines ernststen Fragens nach der Möglichkeit das Denken sich an eine Instanz verwiesen sieht, die nicht gegenständlich bestimmt werden kann, aber als der Grund gedacht werden muß.

V.

Es muß einer umfassenden Darstellung vorbehalten bleiben, aufzuzeigen, wie sich die Frage aus innerer Notwendigkeit von Stufe zu Stufe weiter entfaltet; wie sie, Platonisch gesehen, die Stufe der „Definition“ betritt — „was ist der Baum?“ — und in dem das Wahrgenommene als Vollzug und Vollzugs-Komplex nach Regeln bestimmenden Begriffe zum Stehen kommt; wie sie, da weder das „Was?“ noch das Wort erlischt, notwendig aufsteigt zur Stufe der „Darstellung“ und, von der Gestalthaftigkeit des Gegebenen erweckt, im „reinen Phänomen“ zur Ruhe kommt; wie sie, von dort aus aufsteigend zur Stufe des „Inbegriffes“, nach der Wahrheit des Erscheinenden fragt und zuletzt nur im „eminenten Phänomen“ zur Fülle des Sinnes gelangen kann; dem von allem Anfange an das „Was?“ zugewandt war, keimhaft eingehüllt zunächst, bis es, sich durchhaltend von Stufe zu Stufe, an jeder Antwort sich neu entzündend, in wahrhaft geistiger Leidenschaft sich ausspricht als die Frage: „Was aber ist der Baum in seiner Wahrheit?“ — Wir können hier nicht darstellen, wie das Noumenale, das wir auf der ersten Stufe als das Gewährend-Wahrende bezeichneten, sich reiner und bezwingender enthüllt, sofern man die jeweils vorauszusetzende kategoriale Struktur der Frage eben Struktur der Frage, also Ruf, nicht Antwort sein läßt. Das Noumenale enthüllt sich auf der zweiten Stufe als das Verlässliche, ohne dessen stiftenden Bezug keine Wissenschaft möglich wäre. Es enthüllt sich auf der dritten — der Stufe, die im Namen eines ganzheitlichen Sinn-Horizontes fragt, was denn der Baum etwa bedeute, was er meine, was er von mir wolle, was ich angesichts seiner von mir wollen muß — als das Gestaltend-Unerlässliche, das Noumenale, wie es als „Kalokagathia“ den Griechen sein Angesicht zuwandte. Es enthüllt und freilich verhüllt sich auf der vierten Stufe, der Stufe des Inbegriffes, die nach der Wahrheit fragt, als das Heilige, das zum Dämonischen wird, wenn — wie klar hat das der Augustinus des Gottesstaates gesehen! — das Denken das „Heilige“ als das „Numinose“ absolut setzt und nicht — die fünfte Stufe Platons! —

dem eigentlich G ö t t l i c h e n Raum gibt. Das alles wäre zu entfalten und zu begründen; entfaltet zeigt es, wie recht philosophisches Denken hat, wenn es sich selbst immer nur als systematisches, und zwar gestalt- haft gelenktes Denken versteht. Sicher ist, daß der aufsteigende Wandel der Frage immer neue Kategorien und „Grundsätze“, aber immer auch das bereitere, willigere Ausschauen nach d e r Antwort voraussetzt; derart, daß immer bezwingender und zuletzt überwältigend offenbar wird, was schon die Analyse der ersten Frage bezeugte: die Frage ist niemals, auch nicht in diesem hierarchisch gelenkten Aufstieg von Stufe zu Stufe, erzeugender Grund (wie sie der Idealismus aller Klassen mißversteht und sie damit und mit ihr den Menschen zerstört), sondern sie ist jeweils dem Geiste immer reiner gewährte Möglichkeit, dem Grunde aller Erzeugung erkennend näher zu kommen. Nicht, damit der Grund vergegenständlicht werde — das wäre nicht Erkennen, sondern Verkennen! — sondern damit sich erfülle, was D i o t i m a im Sym- posion vorausdeutend verkündet: der Gott-Liebende, also der nach der Wahrheit Fragende, muß zum Gott-Geliebten werden, das heißt zu dem, der in die Strahlung d e s „Wortes“ gelangt, durch das, in dem und auf das hin alles Seiende das Sein hat.

VI.

Kaum ist eine grandiosere Entfaltung der Frage der vierten Stufe denkbar als die von H e g e l geleistete. Es ist die Stufe des Inbegriffes, die fragt, was ein Seiendes in der Wahrheit, also im Blicke der wandellosen Ewigkeit sei. Der hier aufgehende Horizont der Frage nach der Wahrheit, jener Horizont also, der alles umfassen und nichts auslassen will — auch nicht Nacht und Qual und Tod und Sünde und äußerste Verworfenheit — wie erschütternd ging er dem suchenden A u g u s t i n u s auf! — ist die äußerste Weitung des fragenden Geistes. Und eben damit tritt der fragende Geist in seine äußerste Gefahr, die Gefahr der Selbstvergottung, genauer: der Vergottung seiner höchsten Kategorien. Indem er, hier stehend, seinen Aufstieg von Stufe zu Stufe über- schaut, dieses Aufstieges als eines dialektisch notwendigen Weges sich bewußt wird, sich dieser Dialektik als des allerschließenden Schlüssels versichert, be- greift er, in verhängnisvoller „Erfüllung“ der Kantischen Verkennung der Frage, sich, den fragenden, als Ziel und Ende, nimmt er den äußersten Horizont seines Fragens als d i e Antwort und stürzt damit ins Bodenlose. Was aus die- sem Abfalle auf dem Wege über M a r x mittlerweile erwachsen ist, ist offen- kundig genug. Hier genügt der Hinweis. Der sehr schmerzliche Hinweis, daß es wieder einmal, nach dunkelstem Fuge, der deutsche Geist war, der im Verrat der Frage, das heißt im Selbstverrat des Menschen, die grauenhafteste Mißgestalt des zwanzigsten und wer weiß des wievielten Jahrhunderts heraufbeschwor.

Dabei stand dieser Geist, in unerhörtem Aufschwunge, der nur die eine, die griechische Parallele hat, unmittelbar wie an den Toren der Vollendung. Man brauchte nur G o e t h e ernst zu nehmen, um K a n t nicht mißzuver-

stehen; genauer um die Grenzen Kants zu überschreiten, wie das denn, zu unserem Glücke, die Aufgabe jeder Grenze ist. Sie ist dazu da, überschritten, nicht absolut gesetzt und zur Fesselung umgeschmiedet zu werden. Wenn Kant ganz der Frage zugewandt war und die kategoriale Größe und Weltweite der Frage mit einer ganz neuen Eindringlichkeit erfuhr und ihr in unerhörter kritischer Besinnung nachging, so war Goethe dem Ereignis der Antwort zugewandt. Er sah sie auf der ersten Stufe als die „Urform“ und ging dieser Urform in allen Bereichen mit wacher Liebe nach, während Kant das Schema, wie gerade das Schematismus-Kapitel der Kritik beweist, auf sich beruhen ließ. Es war ihm eine zuletzt so hinzunehmende, in den verborgenen Tiefen der Einbildungskraft spielende Funktionalisierung der Kategorien, nicht, was es ist und wie Goethe es „mit Augen sah“, das im eigentlich Gründenden wesende Ereignis, in dem den fragenden Kategorien die Antwort immer schon zu-gedacht ist. Diese vom Worte in das helle Bewußtsein, weil in die Sicherung der Sprache gerufene Form, ohne deren Sich-Ereignen keine Kategorie Wahrnehmung erzwingen könnte, sah das klare Goethesche Auge im Bereiche der zweiten Stufe als „Urpheänomene“, das heißt als die im Erscheinenden unmittelbar sichtbar werdende „Regel“, die Kant zwar ansetzt — man vergleiche die Formulierung des „Grundsatzes der Erzeugung“ in der ersten Auflage der Kritik —, dann aber zugunsten der Kategorien übersieht; während sie doch, die Regel, und nicht die immer allgemeine und immer rufende Kategorie den wissenschaftlichen Kosmos sichert (wie das bereits Aristoteles in der dritten „Aitia“ als der „arché tes metabólés“ mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen hatte). Daß der Grundsatz der Erzeugung an die Regel, die immer empirisch ist, verweist und ohne die geltende Regel nichts vermag, hatte Kant und hatten dessen Folger übersehen, so daß sie von der Erzeugung der Welt aus den Grundsätzen des reinen Verstandes sprechen konnten, die doch nichts anderes sind als reflexive Formulierungen der fragenden Kategorien. — Goethe sah, auf der dritten Stufe, der Stufe der Frage nach der Bedeutung, die Notwendigkeit und, im Tiefsten beglückt, das Aufgehen des „reinen Phänomens“, das, wie etwa der Lilienkelch, in seiner Unherleitbarkeit unmittelbar bezeugt, wie sehr es Gabe des Gründenden, nicht Funktion der Kategorien ist. Ohne das „reine Phänomen“, den „lebendigen Schatz“, das vollkommene, den Sinn rein bezeugende Gebilde und seines Schönes, mich zur Selbstprüfung anrufendes Erscheinen ist die Frage der dritten Stufe zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Kant, im Banne seines Fragens nach der kategorialen Möglichkeit, sah auch hier nur das, was die Frage nach dem Schönen möglich macht, und er landete auf diesem Wege bei der grotesken These, das Schöne sei subjektive Funktion, nicht ein objektiver Charakter des Seienden. Das Schöne entsprang ihm dem freien Zusammenspiel von Einbildungskraft und Verstand. Es war ihm eine zwar allgemeingültige und notwendige, aber doch eben subjektive Reaktion. Er übersah, daß, damit diese beglückende, das Lebensgefühl erhöhende Reaktion möglich sei, ein Bezug zwischen Sehen und Gesehenem walten müsse, der sich für Goethe

im reinen Phänomen rein bezeugte. K a n t vermochte offensichtlich nicht, wie sich das aus vielen Stellen, insbesondere der Kritik der Urteilskraft beweisen läßt, das Vollkommene ohne den Begriff des Zweckes zu denken; das Vollkommene war ihm das seinen voraus gedachten Zweck Erfüllende. Aber das Vollkommene ist dem Zweckbegriff, der sein Recht in der Sphäre des „Besorgens“ hat, schlechthin fern. Das Vollkommene ist das Zu-sich-selbst-Kommen der Gestalt; aber das Wesen der Gestalt blieb K a n t verborgen. „Die Form ist ein Geheimnis den meisten“ (Goethe). Darum vermochte K a n t auch das Herrliche nicht zu gewahren, das das griechische Ideal der Kalokagathia einschließt. Daß im sittlichen Akte die Vollendung des Menschlichen erscheint, so wie nach G o e t h e im schönen Menschenleibe die Vollendung des animalischen Lebens, wie in der Rose die Vollendung des Blühens, wie im Blühen die Vollendung des vegetativen Lebens, wie im Farbenkreise, genauer im „rein-gezeichneten Bogen“ über dem Sturz der Wasser das Licht: daß also der freie Mensch als der Vernehmende auf den „Augenblick“ und sein Geheiß hingeeordnet ist und nicht auf die Widerspruchslosigkeit seiner Maximen, welche die *conditio sine qua non*, nicht der Wesensgrund des reinen sittlichen Handelns ist, das ist dem Kantischen Rigorismus fern. Und darum gibt es von ihm aus keine Brücken zu einem so tief menschlichen Werke wie dem S t i f t e r s, wo die feststehende Maxime, der „Grundsatz“ geradezu das Verhängnis, aber das reine Offenstehen für den „Augenblick“ und seinen Anspruch das Heil bedeuten. Es blieb K a n t, bei aller Größe seines ethischen Ansatzes, zutiefst verschlossen, daß gerade der reine sittliche Anspruch, je reiner er ist, um so ausschließlicher mich, nicht dich und ihn und jenen meint, und daß er diesen und keinen anderen Augenblick meint und daß darum alles darauf steht, ob die in meinem Vernehmen sich öffnenden Horizonte bereit sind, sei es auch durch das Opfer der Selbsthingabe (Antigone!), sich die Erfüllung gewähren zu lassen. Dies Unbezweifelbare und für jede Ethik schlechthin Entscheidende: daß in der sittlichen Entscheidung die ursprüngliche Bezeugung des Ursprungs in Freiheit sich ereignet, das blieb K a n t doch im Grunde verborgen, weil er die reine Tat nicht zu sehen vermochte als die im Raume der Freiheit sich ereignende, als wahrhaft freie und doch vom geheimnistiefen Grunde geschenkte Schönheit der Seele. Er sah sie als die autonome Funktion der Freiheit, die ihm im Raume der praktischen Vernunft an die Stelle der transzendentalen Apperzeption getreten war. Aber so wenig wie diese die Antwort erzeugt, sondern sie in Grundgestalt und Urphänomen empfängt, derart, daß nun Wahrnehmung und Begriff möglich werden, so wenig erzeugt die Freiheit die sittliche Tat, die freilich nur in ihrem Raume möglich ist, wie die Blüte im Lichtraume der Atmosphäre. Daß die sittliche Tat reines Geschenk sei, eine im Menschen sich ereignende Bezeugung des Noumenalen als des G e s t a l t e n d - U n e r - l ä ß l i c h e n, das war die Erkenntnis, der wir die Gestalten der Iphigenie, der Prinzessin, Nataliens, Ottiliens, Makariens, Gretchens, ja auch und zu meist Gretchens verdanken.

Und weil dem Blicke K a n t s dies verschlossen war und blieb, darum half ihm sein großartigster Gedanke, daß die Pflicht die Möglichkeit des „höchsten

Gutes“, dieses aber den Glauben an den lebendigen Gott, den Herrn aller Fügungen, voraussetzt, nicht zum Durchbruch in die Sphäre der religiösen Vernunft, die an sich und gemäß eigenstem Gesetze jegliche Subjektivität aufbricht und alle Kreatur zur Empfangenden, zur namenlos Beschenkten macht; weshalb denn der „Faust“ mit der Feier des Ewig-Weiblichen und seiner Bereitschaft zur Empfängnis enden mußte. Für Kant war der Bereich der religiösen Vernunft im Grunde doch nur eine regulative Interpretation der praktischen Vernunft. Goethe erkannte und gab dieser Erkenntnis im „Faust“-Schluß die säkulare Gestalt, daß alle Tat notwendig dem Verderben preisgegeben bleibt, wenn der Geist sich nicht „der Liebe von oben“ und das heißt dem Mystrium öffnet, der dichtesten, unüberbietbaren, unherleitbaren und also den reinen Ursprung zureinst bezeugenden Offenbarung des Sinngrundes, deren absolute Notwendigkeit Platon in der fünften Stufe der Erkenntnis vorausdachte. Er nannte sie die Stufe der Idee. Was man sonst im Laufe der abendländischen Geistesgeschichte „Idee“ genannt und Platon unterschoben hat, ist Mißverständnis. Die Idee im Sinne der Platonischen Selbst-Interpretation letzter Hand — wir haben sie im „Siebenten Briefe“ — ist das Noumenale, das eigentlich Gründende, wie es Stufe um Stufe reiner und bezwingender dem Denken sich bezeugt, um sich dann doch dem Erkennen je tiefer und tiefer zu verhüllen; bis es auf der fünften Stufe — der Stufe der „besten Fahrt“ (die Platonische Ideenlehre, wie sie etwa der „Phaedon“ gibt, ist ausgesprochenerweise nur die zweitbeste Fahrt) — sich dem grenzenlosen, vom echten Eros gezeugten Vertrauen im erahnten Ereignis der großen, endgültigen Bezeugung so enthüllt, daß von nun an das Geheimnis dieser Enthüllung die Geschichte des Geistes und also der Welt als die große Verbürgung des Heiles bestimmt und in jene eschatologische Erfüllung hinausweist, um die niemand weiß als der Geist Gottes selber, der auch die Tiefen der ewigen Ratschlüsse durchforscht. Nicht „das Heilige“ schon ist das Heil, das der Geist sucht und suchen muß, eben weil er Geist ist; das „Heilige“ ist die kategoriale Vergegenständlichung der Frage der vierten Stufe, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Hier sind böse, wenn man will typisch deutsche Gleichungen zu berichtigen. Das Schicksal des deutschen Geistes hängt daran, ob wir zu dieser Berichtigung noch die Kraft aufbringen; sie ist eben das, was Schelling vorschwebte. Nirgends auf Erden sind die Möglichkeiten zu ihr klarer gegeben als im Denkraume der Deutschen, nirgends aber auch droht so sehr wie hier die Gefahr des endgültigen Erliegens im „Absurden, im Abgrund des Subjekts“ (Goethe). — Wir deuten nur an; und hoffen, es wird sich zeigen, daß alles Denken zuletzt immer nur systematisches Denken sein kann. Das Gegebene, so gesehen, wie sein Name es verlangt, ist als solches bereits durch die Kategorien der ersten Frage bestimmt; eben darum ist es das Fragende. Es könnte den Geist nicht erregen, wenn es als das dem Geiste Gegebene nicht schon vom Urakte des Geistes, der Frage, umgriffen und kategorial bestimmt wäre. Aber es bleibe in der Frage und insofern, trotz aller kategorialen Bestimmtheit, im Unbestimmten stehen, wenn es nicht durch das Wort, das Schema, den sub-

sumierenden Akt der Urteilskraft in die Sphäre der Sprache erhoben würde; nur so wird es zum Benennbaren, das heißt, zum Wahrgenommenen. Nur kraft der Erhebung in die neue Sphäre ist die Wahrnehmung möglich. — Das Wahrgenommene hinwiederum, umgriffen von den Kategorien der zweiten Stufe, das will sagen apriorisch praeformiert als Verursachtes im Sinne des Aristotelischen $\delta\theta\epsilon\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$, $\delta\theta\epsilon\nu \gamma\acute{\iota}\gamma\eta\tau\alpha\iota$, $\delta\theta\epsilon\nu \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$, also apriori als das wissenschaftlich zu Bestimmende dem Kantischen Grundsatz der Erzeugung unterworfen, ist das Vorhandene, aber das Vorhandene, das trotz der kategorialen Bestimmung in die Frage gestellt bleibt. Erst wenn in der Antwort die „Regel“, das Goethesche „Urphänomen“, als das durchgreifend Geltende aufgeht, wird das Vorhandene zur begrifflichen Welt des Seienden, zur Welt der gesetzlichen Vollzüge, zur wissenschaftlich bestimmten Gegenstandswelt. — Und wieder: die Welt der Dinge, also der gesetzlich bestimmten Vollzüge, kann als Welt von Gestalten nur erscheinen kraft des kategorialen Horizontes der Bedeutung. Ohne die „Kategorien“ der Bedeutung, also jene ganzheitlichen Welt-Entwürfe, die Kant „Ideen“ nennt, könnte gar keine Gestalt als das den zeitlichen Vollzug Übergreifende erfahren werden. Aber erst im erstaunlichen Aufgang der „reinen Phänomene“, in der zutiefst beglückenden Erfahrung des Schönen, ereignet sich die Antwort; die Welt erscheint als symbolische Fuge von Sinn-Gestalten, als die Welt, der es um das Vollkommene geht, um die „lebendigen Schätze“, die nicht zufällige Treffer, sondern „in Gesetzen aufbewahrt“ sind. Nur weil dies sich rein bezeugt und immer wieder zu hohem Glücke geschenkt wird, nur deshalb, sagt Goethe im „Vermächtnis“, ist „das Sein ewig“, an dem der Mensch „beglückt sich halten“ kann. — Indem aber die symbolisch fugierte Welt — „das Meer, das flutend strömt gesteigerte Gestalten“ — notwendig als „Stoff“ eingeht in die nach der Wahrheit fragende, den „Inbegriff“ meinende Frage, „entspringt“ die Welt des „Heiligen“. Dies Heilige, dies also kategorial Entsprungene, nennt Schiller in den bekannten Versen — Gott; und sagt damit eine erbauliche Blasphemie.

„Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
wie auch der menschliche wanke;
hoch über der Zeit und dem Raume webt
lebendig der höchste Gedanke.
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist:
es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.“

Hier ist die Wasserscheide. Alles kommt darauf an zu begreifen, daß dies „Heilige“, wie es dann R. Otto transzendental-psychologisch, will sagen phänomenologisch entfaltet hat, kategoriale Struktur der Frage, der Frage der vierten Stufe, also der Frage nach der Wahrheit ist; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Das „Heilige“ ist nicht schon die Antwort; es ist der sich entfaltende Horizont, der — nach solcher Vorbereitung mit Recht — in „grenzenlosem

Vertrauen“ ausschaut, aber eben doch ausschaut und darin den Geist an seine Kreatürlichkeit erinnert. Wenn nicht die Antwort ergeht, bricht alles in namenlosem Grauen zusammen. Aber das grenzenlose Vertrauen mehr als rechtfertigend, es namenlos und unbegreiflich überbietend und damit alles rein erfüllend, ergeht nach überwältigendem Fuge die Antwort als das *M y s t e r i u m*. Erst *s e i n e* Strahlung ist das *G ö t t l i c h e*, und erst das *G ö t t l i c h e* ist das *H e i l*. Das Göttliche verhält sich zum Heiligen, wie das Schöne zum Gestalthaften, wie das Begriffene zum Vorhandenen, wie das Wahrgenommene zum Gegebenen. Daß man hier nicht unterschied, den hierarchischen Aufstieg übersah und zuletzt die Frage der höchsten Stufe, also die Frage der Fragen, zu *d e r* Antwort machte, das war und ist das Verhängnis.

VII.

Es gibt ein Goethe-Wort, dessen Bedeutung, etwa auch für die „Faust“-Interpretation, bislang kaum erkannt sein dürfte. „Christliche Mystiker sollte es gar nicht geben, da die Religion selbst Mysterien darbietet. Auch gehen sie immer gleich ins Abstruse, in den Abgrund des Subjekts“ (Max. & Refl., ed. G. Müller, Kröner, Nr. 466). Die Gefahr des christlichen Mystikers also ist das Absurde, das als Abgrund des Subjekts bezeichnet wird. Das kann doch nur heißen, daß hier in pseudo-christlicher Haltung versucht wird, aus subjektiven Horizonten, die vielleicht berauschend aufgegangen sind, „höhere Welten“, die als das von der christlichen Verkündigung eigentlich Gemeinte ausgegeben werden, herauszuspinnen und den Ernst des Fragens in einer phantastischen Welt-Verdoppelung, die ja in keinem Falle etwas zu leisten vermag, verkommen zu lassen. Dem gegenüber verweist *G o e t h e* darauf, daß *d i e s e R e l i g i o n v o n s i c h a u s M y s t e r i e n d a r b i e t e*. Dies „von sich aus“ steht in offenbarem Gegensatz zum Abgrund des Subjekts; es meint also den Abgrund des Objekts, den Abgrund des Seins. Es meint den reinen Ursprung, nach dem die Wahrheit fragt und fragen muß, es meint das „*e m i n e n t e P h ä n o m e n*“, das notwendig einzig wie die Idee — „daß wir von Ideen sprechen, ist nicht wohlgetan“ — als das Wort der Worte den reinen Ursprung, ihm notwendig wesensgleich, rein bezeugt. Immer ist für *G o e t h e* „das Allgemeine der einzelne Fall“; das ist das Grundprinzip seines morphologischen Denkens. Was hier gemeint ist, kann nur *d e r* einzelne Fall sein. Erst das in seiner Strahlung Aufgehende und Geschenkte wäre die Antwort auf den Ruf der Wahrheit: *d a s W o r t d e r E w i g k e i t*. Wir dürfen sagen: transzendentalphilosophisches Fragen wird notwendig zu dem Satze geführt: Die Wahrheit des Wortes ist das Wort der Wahrheit.

Wir sahen: auf jeder Stufe war und blieb das Wort; und zwar war es als weiterweisende Antwort. Im Grunde ist jedes Wort Antwort; es ist, wie wir sahen, je die Selbstbezeugung des Noumenalen und darum Ereignis, in dem immer wieder, gemäß dem Apriori der Frage, die aufsteigende Bewegung für einen „Augenblick“ zur Ruhe kommt, um dann neu aufzubrechen, derart,

daß der Geist Geist bleibt. Daß das Wort bleibt und die neue Frage wachruft, damit das uranfängliche „Was“ sich reiner und reiner entfalte, ist Bezeugung der unergründlichen Tiefe des Noumenalen, aus dem es stammt. Und immer wurde dem je neuen Fragen die sinn-nähere Antwort, bis auf der vierten Stufe der aufgehende Horizont „Wahrheit“ dazu zwingt, nach dem Mysterium auszuschaun, in dem offenbar werden muß, daß zuletzt — mit Nietzsche — „alle Dinge am Brunnen der Ewigkeit getauft sind“.

Auch hier gilt und gerade hier muß gelten: dem Ausschauen im Namen der Wahrheit sind die Bahnen vorgezeichnet; das Er-scheinende muß auch hier und hier erst recht apriorischen Bedingungen genügen. Das Zu-erschauende muß das Einzige, das Unherleitbare, das Unüberbietbare, das Allumfassende und zuletzt und zutiefst das Sakramentale, das heißt das die Reinheit des ewigen Ursprungs Schenkende sein. Das will sagen: die „transzendente Apperzeption“, in der das Gesuchte „entspringt“, muß das Heilige sein. Aber darum kann es darin nicht g r ü n d e n. Gründen ist nicht entspringen. Es muß im Ursprung gründen, es muß der wesende Ursprung selbst sein, es muß der noumenale Grund in seinem reinen Erscheinen sein. Das wird sich darin bewähren müssen, daß es durch seine Strahlung eine neue, höchste und wesenhaft endgültige Lebenssphäre entzündet und schenkt. Es ist die Sphäre des G ö t t l i c h e n, die wir von der des Heiligen aufs strengste zu scheiden haben.

Daß dem in der heiligen Leidenschaft des grenzenlosen Vertrauens ausschauenden Blicke diese Sphäre aufzugehen vermag; daß sie da ist und unbezweifelbar sich bezeugt als die eine, ungeborene, über die Zeiten und Zonen greifende Tradition, die auch um den Anfang und das Ende in großen, heiligen Mythen weiß, die ganz leuchten von der wahrhaft seienden Mitte her; daß sie alles Seiende sich einbezieht, auch, wie G o e t h e klar erkannte, das Elend und den Tod und alles Dunkle, die Sünde nicht ausgenommen, die sie in überströmender Freude und paradoxer Ergriffenheit im Hinblick auf ihren Herrn die *felix culpa* nennt; daß sie alles in ein schlechthin neues, nur ihr eigenes Licht hebt, das schon das Licht jenes Blitzes ist, der am Tage der Erfüllung leuchten wird vom Aufgange bis zum Niedergange; daß sie nichts verwirft, derart daß dies ihr Zeichen ist: der glimmende Docht wird nicht gelöscht und das geknickte Rohr wird nicht gebrochen, während das Gegenzeichen der Sturz der getriebenen Millionen in das Verderben ist; und daß sie doch ein unerbittlich ehernes Gesetz verkündet, das Gesetz der makellosen Reinheit — „Freund, wie bist du hereingekommen und hast kein hochzeitliches Kleid an“: das alles in seinem überwältigenden Aufgange aus der einen Mitte, dem *Verbum incarnatum*, ist zuletzt die große im Glanze der puren Gnade leuchtende Bewährung dafür, daß der Mensch recht handelt und die ihm zu-gedachten Bahnen seinsgerecht verfolgt, wenn und solange er der Fragende bleibt; das will sagen, solange er das Ethos der Transzendentalphilosophie, die Frage nach der Möglichkeit, die Frage nach dem Sein als dem Sinn-Grunde, radikal ernst nimmt, allen jenen Verlockungen zum Trotze, die ihm — realistisch oder idealistisch, im Grunde aus der gleichen irrigen Haltung heraus — ein Absolutes vorgaukeln, wo kategorial bestimmte Setzung ist.

Wie sehr das schlechthin „Andere“, das unherleitbar und unüberbietbar Andere — und nur als ein solches kann es die Antwort sein — doch zugleich da ist in unbeschreiblicher Seins-Gerechtigkeit, die in der Schrift die „Menschenfreundlichkeit unseres Gottes“ heißt, möge zum Schluß ein Blick auf das morphologisch-dialektische Gesetz zeigen, wonach je die Aktualisierung der antwortenden Sphäre sich ereignet als Erweis des noumenalen Grundes.

Wir erinnern noch einmal an das Wort. Wir dürfen sagen: Aus dem Worte erwächst die Sprache. Wir können ebenso sagen: aus der Sprache kommt das Wort. Und wir können hinwiederum sagen: Wort und Sprache, die also einander voraussetzen, setzen den Sprechenden voraus, der selbst wieder Wort und Sprache voraussetzt. Wie wollte er sprechen ohne das Wort, und wie wollte das Wort sein ohne die Sprache und wie wollten Wort und Sprache sein ohne den Sprechenden! Wir stehen inmitten eines dreigliederigen dialektischen Bezuges, der logisch nicht aufgelöst werden kann, und den doch jedes Wort, sofern es da ist, als seinen rätselhaften Ursprung bezeugt. Gerade in dieser paradoxen Dialektik bewährt sich die Richtigkeit unserer These, daß das Wort nicht nachträglich gesetztes Zeichen, sondern noumenales Ereignis ist.

Dasselbe Gesetz erscheint auf jeder Stufe wieder; immer stehen wir einem dreigliederigen dialektischen Bezuge gegenüber, der über sich hinaus und in das Geheimnis des Ursprungs hinabweist. Der Forschende, die Erkenntnis und die Wissenschaft: was geht voraus und was folgt? Das eine setzt das andere voraus in unauflösbarem dialektischem Wechselbezuge; der nur beweist, wie weit wir von der Wahrheit entfernt sind, wenn wir ein Gegenständliches absolut setzen. — Der Schaffende, das Werk und die Kunst! Der Künstler schafft sein Werk im Namen der Kunst, die beiden voraus ist; aber ebenso ist das Werk der Kunst und dem Künstler voraus. Er weiß um sein Werk als Auftrag und Gnade, und Kunst ist nur, weil die Werke sind; die freilich selbst nur sein können, weil der Künstler ist. Hier wird der stiftende noumenale Grund unmittelbar manifest, und man erinnert sich des großartigen Gedankenganges der Kritik der Urteilskraft, wonach im schöpferischen Genie die „Natur“, das heißt in diesem Zusammenhange der „übersinnliche Grund“, also das Noumenale, dem Bilden das Gesetz vorschreibt. —

So sagten wir: das Mysterium als das Wort der Worte entzündet die Sphäre des Göttlichen als die Sprache des Ursprungs. Wir könnten und müssen ebenso sagen: das Mysterium entsteigt als ihre reine Verdichtung der Sphäre des Göttlichen und setzt sie voraus. Und wiederum setzen Mysterium und Sphäre, das Wort und die Sprache, den Sprechenden, den Herrn voraus; der selbst wieder ohne Mysterium und Sphäre nicht gedacht werden kann.

Der Sprechende, das Wort und die Sprache: auf jeder Stufe verwies uns dieser dialektische, von Leben und zeugender Gewalt glühende Zusammenhang bezwingender in den gründenden Grund. Auf der höchsten Stufe, zu der die transzendente „Wahrheit“ erwartend aufschaut, der Stufe des antwortenden Mysteriums und des umfangend Göttlichen, wo der gründende Grund als der Ursprung sich unüberbietbar bezeugt, wie er erscheint im wunderbaren Aufbruch des Wortes der Ewigkeit: auf dieser Stufe leuchtet das gleiche Gesetz

und spricht sich, im heiligsten Augenblicke dieser Erde, da eben der „große Zeuge“ zurücktritt aus der leiblichen Verhüllung in die unsichtbare Gegenwart der seienden Wahrheit, in niederzwingender Schlichtheit aus als das Mysterium des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Uns scheint, wir könnten von der zwar alten, aber ebenso unglücklichen psychologischen Auslegung des tiefsten Geheimnisses der Christenheit befreit werden, wenn wir bereit wären, dem transzendentalen Gedanken rein und bedenkenlos und das heißt in grenzenlosem Vertrauen zu folgen. Der transzendente Gedanke, von der Unruhe der Frage nach der Möglichkeit, will sagen der Frage nach dem rechtfertigenden Sinngrunde beflügelt und also durch nichts, gar nichts aufgehalten, dringt, zur immer größeren Reinheit geläutert, zuletzt empor in die Kreise des Göttlichen, um in dankbarem Staunen zu erfahren, daß diese Kreise längst vom Worte Gottes durchdrungen sind; daß also nicht eine Abstraktion, sondern der lebendige Gott und seine Liebe auf den Geist wartet, der dem philosophischen Eros sich anvertraute. Geben wir G o e t h e getrost das Wort:

„Und nun dring' ich aller Orten
 Leichter durch die ew'gen Kreise,
 Die durchdrungen sind vom Worte
 Gottes rein-lebend'ger Weise.“