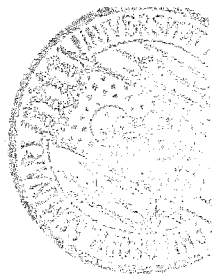


Geheimnis und Aufklärung

Von ALOIS HALDER (München)



Von „Geheimnis“ reden zu wollen, begegnet einer mehrfachen Schwierigkeit. Die gewissermaßen äußere Schwierigkeit kommt her von der gegenwärtigen Lebenssituation, sofern sie weitgehend ausgelegt ist in der Informationssprache der technisch-ökonomischen Vernunft. Gewiß, auch die Sprache dieser Vernunft spricht von „Geheimnissen“: Berufs-, Betriebs-, militärische, politische usw. Geheimnisse. Das sind hier die Wissensinhalte des einen Bewußtseins, insoweit sie einem anderen konkurrierenden Bewußtsein faktisch vorenthalten sind und bleiben sollen, aber ihm gleichwohl prinzipiell mitgeteilt werden können. Das ist also das, was der eine tatsächlich weiß, was ihm klar ist, der andere nicht weiß und wissen soll, aber wissen will und worüber er grundsätzlich sich auch klarwerden kann. Aufklärung ist hier wesentlich unstatthafter Informationstransport, Verrat und Spionage, worin der Geheimnischarakter der Wissensinhalte in dem Maße vernichtet wird, in dem der Umfang des Besitzerkreises erweitert wird. Geheimnis bezeichnet hier wesentlich den jeweiligen Niveauunterschied im Entwicklungsstand rivalisierender Bewußtseins-, d. h. Aufklärungsprozesse.

Metaphorischer, und deshalb von dieser eindeutigen Auslegung her anrühlicher, ist die Rede von Geheimnis dann, wenn sie sich nicht auf das gegenseitige Ringen verschiedener Bewußtseinsprozesse um den Allein- und Mitbesitz von Wissensinhalten bezieht, sondern wenn sie das doch mehr einseitige Ringen des Bewußtseins mit seinem Gegenstand betrifft, mit Natur und Geschichte, mit Welt und Seele, wenn es also um den Ersterwerb, die ursprüngliche Ermittlung – und nicht nur Weitervermittlung – von Wissensinhalten geht. Ursprünglicher Wissenserwerb geschieht seit längerem vorwiegend in der Form der Wissenschaft. Diese ist die Aufklärung des Bewußtseins darüber, wie es sich mit dem Gegenstand des Bewußtseins verhält, bis an das Äußerste und Innerste der Natur, das Vergangenste und vielleicht Zukünftigste der Geschichte, bis in die Tiefen der Seele: Aufklärung nicht als Informationstransport, sondern Informationserzeugung. Offenbar gibt es auch hier eine ebenfalls sich fortwährend ändernde Grenze, nämlich zwischen dem, was ist, gewesen ist und zukünftig ist einerseits, und dem, was davon bereits erkannt, ins Wissen gebracht, begriffen worden ist andererseits; zwischen der terra incognita und dem ständig sich ausweitenden eroberten Land des wissenschaftlichen Bewußtseins. Wenn die Wissenschaft manchmal das Bedürfnis hat, sich von ihrem eigentlichen Geschäft zurückzuziehen und bei der jeweils derzeitigen Grenze erinnernd zu verweilen, wenn sie dabei gar aus sich heraus und unters Volk geht, dann mögen in popu-

* Referat, vorgetragen am 9. 10. 1967 in der Philosophischen Sektion bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Mainz.

larisierender Redeweise wohl auch „Geheimnisse“ für die Wissenschaft zitiert werden: Solche, die es einmal waren und nicht mehr sind, und solche, die es noch sind und, wer weiß, vielleicht immer bleiben werden. Metaphorisch-unexakt ist diese Redeweise (wie die Wissenschaft selbst weiß) deshalb, weil sie das Niveaugefälle im Wissensstand konkurrierender Bewußtseinsprozesse überträgt auf das ganz andere Verhältnis zwischen dem, was in Natur und Geschichte ist, und dem, was davon erkannt ist; weil hier anthropomorphistisch dem Seienden in Natur und Geschichte eine Art inhaltliches Wissen von sich selbst, eine Art Selbstbesitz und mehr oder weniger Eifersucht auf diesen Besitz zugeschrieben wird, eine Widersetzlichkeit gegen den Versuch, der ihm seine „Geheimnisse entreißen“ will. Wenn schon die Götter der Philosophie den Neid nicht kennen¹, weshalb dann die „Natur“ und die „Geschichte“ der Wissenschaften? Sogenannte Geheimnisse, das sind vielmehr genauer die noch ungelösten und die nie gelösten, aber jedenfalls auf Lösbarkeit überhaupt bezogenen Probleme. Ein moderner Philosoph, *Marcel*, protestierte im Interesse der Bedeutungsreinheit von „Mysterium“ ausdrücklich gegen die Ineinssetzung von Problem und Mysterium². Aber zuvor ist schon von der modernen Wissenschaft selbst her diese Ineinssetzung – freilich im Interesse der Bedeutungsreinheit von „Problem“ – abgewehrt.

Dennoch toleriert das wissenschaftliche Bewußtsein in seiner Popularisierung die Redeweise von „Geheimnissen“. Und wenn es das tut, dann appelliert es, aus welchen Gründen auch immer, offenbar an ein rudimentäres Verständnis, dessen Rückbildung doch von eben diesem selben Bewußtsein zugleich erschwert wird. Kein Zweifel: die Rede von „Geheimnis“ in einem nicht nur quasi-problematischen Sinn, in dem Sinn vielmehr, in welchem das fragende und antwortende Sprechen das Geheimnis (das Unbekannte, Unausprechliche, Unbegreifliche), statt es zum Verschwinden zu bringen, gerade als Geheimnis hervorkommen läßt und bewahrt – ein solches Reden findet im Zeitalter der technisch-ökonomischen Vernunft kein günstiges Klima. Das betrifft die Sprache der Kunst, die Kunst als Vernunft des Bildes, wenn sie sich als sehende Annäherung an das Ungesehene und Unsichtbarbleibende versteht³; und die Kunst als Vernunft des dichterischen Wortes, wenn sie dem Ungehörten und Unhörbaren selbst Gehör verschaffen will⁴. Das betrifft die Sprache der Religion, die gläubige Vernunft, wenn sie in Wort und Handlung den Namenlosen nennt und mit dem Unfaßbaren Hand in Hand geht⁵. Das betrifft die Sprache der Philosophie, die Vernunft des spekulativen Begriffs, wenn sie das Unbegreifliche zu denken

¹ Vgl. Hegel, *Enz.* (1830) § 564 mit Bezug auf Platon (vgl. *Phaidr.* 247a, *Tim.* 29e) und Aristoteles (vgl. *Met.* I/2 982b 32 – 983 a 5).

² G. Marcel, *Le Mystère de l'Être* (1951, dt. 1952); *Das ontologische Geheimnis. Fragestellung und konkrete Zugänge*, in: *Phil. Jb.* 59 (1949) 466 ff.

³ Vgl. W. Baumeister, *Das Unbekannte in der Kunst* (1947).

⁴ Vgl. H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik* (1956) bes. 46: „Das Ziel des Dichtens [bei Rimbaud wie schon bei Baudelaire] heißt: ‚ankommen im Unbekannten‘.“

⁵ Zur Theologie des Geheimnisses vgl. K. Rahner in: *Schriften zur Theologie IV* (1960), Artikel „Geheimnis“ in: *Lex. f. Theol. und Kirche IV* (21960), *Hdb. theolog. Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Fries, I (1962), *Sacramentum Mundi II* (1968).

sucht (– wobei es freilich gerade fraglich werden muß, ob die Ansetzung des Geheimnisses als „Unbegreifliches“ ursprünglich angemessen ist). Jedwede Art Rede von Mysterium in dem Sinn, daß auch, ja gerade die vollendetste Adäquation an es nicht Vernichtung, sondern Gegenwärtigung seines Geheimnischarakters bedeute, erhält unter den herrschenden Bedingungen unseres Zeitalters den Geruch des Attavistischen, verfällt der Verdächtigung, ja schon der Versicherung, Sprache einer Vernunft zu sein, die vielleicht einmal Vernunft war, es heute jedenfalls nicht mehr ist. Vollends dort, wo das Wort vom Geheimnis und seine Synonyma in der Sprache der Vernunft nicht nur auch vorkommen, sondern gewissermaßen ins Zentrum des Denkens und seines Vokabulars rücken (– wie z. B. bei *Jaspers* und seiner Lesung der Chiffren der Transzendenz; bei *Marcel* und seiner Auslegung des ontologischen Rufes zur Gegenwart, zum Sein, der in der kategoriallogischen Terminologie des Habens, des Verfügens nicht vernehmbar wird; bei *Heidegger* und seinem hörenden Bedenken dessen, das schon kaum mehr zureichend mit „Sein“ benannt werden darf –), vollends dort also, so wird deklariert, fällt das Denken heraus aus seinem gegenwärtigen Aufklärungsstand, und zwar, was das schlimmste ist, zurück in Romantik, Mystik, Mythos; aus der Vernunft jedenfalls in die, vergleichsweise, Unvernunft; aus der Helle und Härte der Ratio in das Obscure und die Wohllichkeit des Irrationalismus. Es wäre gewiß eine dringliche Aufgabe, die auch heute noch möglichen und wirklichen Erfahrungen, in denen der Mensch vor und in das rational Unbewältigbare gerät, phänomenologisch aufzudecken. Gewiß müßte dabei von der Erfahrung der Extremsituationen, der (wie *Jaspers* sie nennt) „Grenzsituationen“ ausgegangen werden, und zwar so, wie diese Erfahrungen heute, unter den gegenwärtigen Wirklichkeitsbedingungen, möglich sind und zugleich von der in dieser Wirklichkeit zur Norm gewordenen technisch-ökonomischen Vernunft niedergehalten werden. Zu dieser Vernunft und ihrer Normalität gehören wohl Konfliktsituationen, in denen Argumente gegen Argumente stehen, Mittel auf Mittel prallen, Absichten den Absichten widerstreiten. Ausgeschlossen aber sollen Extremerfahrungen in dem strengen Sinn sein, daß in ihnen grundsätzlich alle Argumente, Mittel und Absichten versagten, obwohl keine stärkeren, vielmehr überhaupt keine Gegenargumente, Gegenmittel und Gegenabsichten entgegenstünden. Konfliktsituationen sind etwas durchaus normales, unter Umständen fortschrittförderndes. Bei Grenzsituationen aber hört sich's mit dieser Vernunft auf.

Ich möchte aber, nach dem Hinweis auf die ungünstigen makroklimatischen Bedingungen, das Augenmerk auf diejenigen Schwierigkeiten lenken, die aus dem philosophisch-spekulativen Denken selbst herkommen, wenn es sich darüber klarwerden will, was es denn meint, wenn es von Mysterium, von Geheimnis spricht und dabei in eine ihm eigentümliche „Grenzsituation“ gerät. Zweierlei ist zunächst festzustellen: Einmal, daß metaphysische Philosophie, seit ihrem platonisch-aristotelischen Anfang bis in die Gegenwart herein, charakterisiert ist durch die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit/Geistigkeit, von αἰσθητικὴ und νοῦς, ausgelegt als die Unterscheidung des sinnlichen Sehens von wirklich Gestaltetem und des begrifflichen Sehens von We-

sensgestalten; sie war und ist Metaphysik des ἴδεν und der ἰδέα, „Idealismus“, der auch noch alle seine historischen Realismen umfaßt; Metaphysik des Lichtes⁶ also und der Klarheit, worin die Vernunft das Gelichtete und Klare schauend begreift; sie war und ist als metaphysisch-schauendes Begreifen Metaphysik der Aufklärung – in allen ihren Epochen, in denen sich das Selbstverständnis, der Begriff von Metaphysik, von Vernunftlicht und Aufklärung freilich jeweils neu bestimmte, und in denen sich umgekehrt jeweils neu auf metaphysische, vernünftige Weise aufklärte, was überhaupt das Begreifen, was überhaupt der Begriff sei und zu sein habe. Und zum andern ist festzuhalten, daß das metaphysisch-aufklärende Begreifen von seinem griechischen Anfang an immer wenigstens auch von Geheimnis zu sprechen genötigt war. Nicht nur dort, wo die Philosophie in religiöse Mystik übergang, sondern auch dort, wo sie sich ihre selbständige, metaphysisch-ontologische Gestalt erhielt: Denn die begreifende Vernunft zielt darauf, zu erkennen, was ist, d. h. gegenwärtig ist. Der Begriff, sagt sie, ist die höchste Weise der Gegenwärtigung. Aber was wahrhaft ist, das sagt vor der begreifenden Vernunft schon die religiös-gläubige Vernunft. Sie sagt und zeigt es im Mysterium des Kultes, mit dem Anspruch, daß die Sprachhandlung dieses Mysteriums, zu der das Schweigen gehört, im ganzen die höchste Weise der Gegenwärtigung sei. Die spekulative Vernunft und ihre Begriffssprache, der Logos der Metaphysik, hatte sich deshalb immer mit der religiös-gläubigen Vernunft und deren Sprache, dem griechischen Mythos und seinem Kult und der christlichen Offenbarung und ihrem Sakrament, auseinanderzusetzen. Die Auseinandersetzung wird mitbestimmt durch den Charakter, durch das Glaubensverständnis der Religion je der Zeit.

Das ist am Anfang dieser Auseinandersetzung von Metaphysik und Religion, bei *Platon*, so offenkundig, daß es scheinbar kaum mehr ausführlich erinnert zu werden braucht. Das Vernunftbegreifen der Philosophen, der „Eingeweihten“ und „Entrückten“⁷, wird jetzt selbst zum mysteriösen Ereignis, in dem zugleich einsichtig wird, von woher es seine Mysteriosität hat und was der Sinn von „Mysterium“ sein muß. Nicht die Vernunft im Menschen (und sein Vernünftiges), nicht der Begriff (und sein Begreifbares) selbst ist das, was wahrhaft ist. Es ist ja gerade die Seinsbedürftigkeit des Begriffs, sein Eros, der ihn anamnetisch außer sich und über sich hinausreißt zu dem, was wahrhaft ist, τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν. Die höchste Tätigkeit des Begriffs, auf dem Gipfel seines Begreifens, ist Ergriffenheit, Leiden, die Widerfahrnis der Erleuchtung. Der Paradoxie des erotisch-anamnetischen Begriffs⁸, daß er als er selbst zugleich über sich hinaus, zugleich mehr ist als er selbst, entspricht die Paradoxie seines Ziels, des wahrhaft Seienden, das mehr ist als seiend⁹. Mysterium im eigentlichen Sinn ist das Gute,

⁶ Aus dieser Geschichte der Licht- und Sicht-Metaphysik fällt auch Kant nicht gänzlich heraus, wie u. a. seine Lehre vom Schema der Kategorien, vom Analogon eines Schemas der Ideen und vom Typus des moralischen Gesetzes zeigt.

⁷ Phaidr. 249 c–d.

⁸ Vgl. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft* (1948); H. Gundert, *Enthusiasmos und Logos bei Platon*, in: *Lexis*, hrsg. v. J. Lohmann, II (1949) 25–46.

⁹ Vgl. *Polit.* VI 509 a–c.

sofern es als das Scheinende, das überseiend-seiende Licht alles menschliche Begreifen, Gegenwärtigen, ermöglicht, in allem begreifenden Gegenwärtigen mitbegriffen und mit-gegenwärtig ist, als es selbst aber für die Vernunft über allem Begreifen und Gegenwärtigen ist. Es ist als es selbst das Unbegreifliche und Abwesende. Es ist mitgesagt und mitgedacht in allem Sprechen und Denken, aber als es selbst das Unsagbare und Unvordenkliche. Es ist das Licht, das alles offenbarend in die Sichtbarkeit hebt und das Sehen gewährt, so mit-sichtbar, mit-gesehen und mit-offenbar ist, als es selbst aber verborgen, unsichtbar und ungesehen bleibt: die Nacht des überhellen Seins.

Zu diesem von *Platon* inaugurierten Sinnverständnis von Mysterium bringt *Aristoteles* jene entgegengesetzte Variante, die ebenso bestimmend wird für die weitere Denkgeschichte. Die Vernunft, das Denken, der Begriff ist aristotelisch im strengen Sinn gar nicht zuerst und vor allem die Vernunft der Seele, das menschliche Denken, u n s e r begriffliches Schauen nur. Es ist vielmehr die göttliche θεωρία¹⁰ der νόησις τῆς νοήσεως¹¹. Das sich selbst denkende Denken ist das wahrhaftige Sein, die vollendete Gegenwart. In dem Selbstverhältnis, in dem der Begriff und das Begriffene dasselbe sind, ist das gedachte Denken für das denkende Denken so gelichtet und gegenwärtig, daß nichts an ihm für es im Dunkel und in der Abwesenheit bleibt. Dunkel und abwesend bleibt aber für dieses sich selbst denkende Denken, welches das Sein ist, das was unterhalb aller Denkbarkeit ist, was noch nicht und nie Sein heißen kann, das Nichts selbst. Deshalb gibt es vom Werdenden, vom μικτόν, auch nur insoweit Vernunftwissen, und deshalb hat dieses μικτόν auch nur insoweit Gegenwart, als es in das Sein, das die Vernunft ist, hereinsteht. In diesem Stand allein ist es πρώτη οὐσία der δευτέρα οὐσία¹² und der mit ihr anfallenden kategorialen συμβεβηκότα¹³. Nicht aber gibt es von diesem μικτόν Vernunftwissen, und keine Gegenwart hat es, sofern das Nichts ihm anhängt, die πρώτη ὄλη und das mit ihr einfallende begrifflose συμβεβηκότα¹⁴. Es ist das Unterbegreifliche, nicht jenseits, sondern diesseits aller Sichtbarkeit und Sagbarkeit. Und wenn immer die Dinge, die gegenwärtig sind und zugleich nicht gegenwärtig sind, angesprochen und bedacht werden, da ist mitgesprochen und mitgedacht diese Abwesenheit und Undenkbarkeit. Die Paradoxie des sich selbst denkenden Denkens, des Begriffs, der sich selbst Ziel ist, ist hier, daß zu ihm dennoch zugleich das gehört, was weniger als er ist und niemals sein Ziel sein konnte. Die Abwesenheit und Undenkbarkeit ist die Nacht jetzt nicht des überhellen Seins, sondern des lichtlosen Nichts, das gleichwohl, weil mitgesprochen und mitbedacht, so auch mitgesehen ist.

Daß der Sinn des Wortes Geheimnis in der Geschichte unseres Denkens so ausgelegt wird, nämlich jedenfalls vom Denken, vom Begriff her und auf ihn zu, daß es also dieses paradoxe Selbstverhältnis des Begriffs zu dem meint, was

¹⁰ Met. XII/8 1072 b 19–24.

¹¹ Ebd. 1074 b 34 f.

¹² Kat. 5,2 a 15.

¹³ Met. III/2 996 a 19–21.

¹⁴ Met. VI/2 1027 a 20.

über und unter ihm ist und doch so sein eigenes, ihm zugehöriges Unbegreifliches ist, das geht zurück auf diesen platonisch-aristotelischen Anfang der metaphysischen Philosophie. Von ihm her rührt diese Doppelheit von Licht und Dunkel, von Gegenwart und Abwesenheit, von Offenbarkeit und Verhüllung, von Positivität und Negativität, die im Wort Geheimnis, wie es das metaphysische Denken versteht, ineinsgebunden und zusammengespannt sind. Es meint diese merkwürdige Relation, das seltsame Verhältnis des Begriffs, des Denkens, der Vernunft zum Unbegreiflichen über oder unter ihm, das doch zugleich überhaupt kein Verhältnis sein kann, weil es Verhältnisse nur innerhalb des Begriffs, des Denkens also und der Vernunft, nur innerhalb ihrer Gegenwart, ihrer Klarheit und Bestimmtheit geben kann. Nun ist es zwar durchaus nicht selbstverständlich, daß die Sprache vom begrifflichen Denken als ihrem Wesen her ausgelegt wird, daß insbesondere das Wort Geheimnis seine Sinndeutung vom Begriff des Unbegreiflichen her erhält, von einem Begriff also, der keiner ist und doch einer sein muß; denn worin sollte die begreifende Vernunft wohl anders denken, wenn nicht in Begriffen, und sei es in sogenannten „Grenzbegriffen“? Wie gesagt, es ist nicht selbstverständlich, aber doch zu der Gewohnheit geworden, aus der Geschichte, auch Geschichte der Metaphysik, zum großen Teil besteht; eine Gewöhnung übrigens, die selbst die nicht-begreifende, die vielmehr gläubige Vernunft der Religion in ihrer theologischen Selbstverständigung danach streben läßt, den Glauben los und – wenigstens am Ende der Zeit – zu jenem Wissen zu werden, das nicht mehr „nur“ zu glauben braucht.

Die Frage, im Blick auf den platonisch-aristotelischen Anfang, ist freilich: hält der Begriff dieses Selbstverhältnis, das er sich zumutet, das Verhältnis zum Unverhältnismäßigen schlechthin, zum Unbegreiflichen, aus? Und wie hält er es aus? Denn der Begriff, die denkende Vernunft, ist von sich her absolut und kann nicht anders sein. Absolut potentiell so über sich hinaus, wie bei *Platon*, daß es eine Frage nur der Zeit sein muß, bis er sich wirklich einholt – oder aber, in der Erkenntnis, daß hier für ihn nichts zu holen sei, sich auf seinen eigenen Leistungsbereich beschränkt und die Macht, die ihm sein Begreifen gewährt ohne selbst sich begreifen zu lassen, eben auf sich beruhen läßt. Der Begriff ist absolut aktuell selig so bei sich selbst, nach *Aristoteles*, wie er es gar nicht sein könnte im Wissen darum, daß er zugleich das *ερωμενον* dessen ist, was unterhalb seiner und fern von ihm sich nach ihm sehnt, und es ebenfalls eine Frage der Zeit nur sein muß, bis er das nach ihm Verlangende zu sich nimmt – oder aber, in der Erkenntnis, daß es sich gar nicht vernehmen läßt, grundsätzlich keinen Gedanken mehr an es verschwendet. Hält also der Begriff dieses sein Verhältnis zum Verhältnislosen, zum Unbegreiflichen, das sich nicht einordnen, verdeutlichen und klären lassen will, aus, und wie hält er es aus? *Kant*, der Platoniker, der zurücksteckt, und *Hegel*, der vollendete Aristoteliker, geben die Antwort. Antwort, in der es, wie bereits vor ihnen, wiederum, aber nun in entscheidender Weise, um die Neubestimmung des Begriffs und also auch des Begriffs des Unbegreiflichen, des unmöglichen aber tatsächlichen Begriffs des Geheimnisses geht.

Wo immer *Kant* gegen die Vernunft einer angeblich unvermittelten „Einge-

bung“, höheren „Mitteilung“, einer „Erleuchtung“¹⁵ polemisiert, gegen die mytagogisch-schwärmerische, die ekstatisch-exaltierte Philosophie der „Klubbisten und „Adepten“¹⁶, da sind vor allem *Platon* (der *Platon* des 7. Briefes im Unterschied zu *Platon* dem „Akademiker“¹⁷) und die platonische Tradition genannt oder gemeint. Die Polemik richtet sich gegen den „Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Udenkbaren“¹⁸, zu dem also, was in der Tätigkeit des Begreifens als solchen allein zureichend nicht erfaßt werden kann. Gegen das „Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff“ nur Kraft seines Begreifens allein „erreicht“; gegen die „Erwerbung von Geheimnissen“¹⁹. Er polemisiert dagegen, weil über solche Geheimnisse von oben doch kein Aufschluß, keine Aufklärung möglich wird, weil Aufklärung der Vernunft eben „nur durch Begriffe“ geschehen kann²⁰. Die begriffsübersteigende „Geheimniskrämerei“²¹ ist also der „Tod aller Philosophie“²², der Tod des Begriffs, weil für *Kant* das Leben eines überbegrifflichen Lichtes die Überblendung, die Verdunkelung, das Sterben desjenigen Lichtes bedeutet, das die menschliche Vernunft selbst ist.

Dennoch handelt *Kant*, expressis verbis, von „Geheimnissen“, ja beansprucht sogar, den wahren Sinn von Geheimnis aufzuklären. Er versucht das auf mehreren Ebenen. Zunächst einmal ist nicht das Übernatürliche, also nicht das, was antik-metaphysisch oder christlich-theologisch „über“ dem natürlichen Sichtbereich der menschlichen Vernunft hinausliegt und ihrer Macht entzogen ist, sondern das Übersinnliche „allein ein wahres Geheimnis“²³. Denn es gehört einerseits in den ganzen natürlichen Sichtbereich der Vernunft, andererseits aber nicht in den Teilbereich des Sinnlichen, auf den die theoretische Vernunft eingeschränkt ist. Wenn aber nach *Kant* die theoretische, die sinnlichkeitsmächtige Vernunft von sich her kein Verhältnis hat zum Übersinnlichen, so wiederholt sich dort, müssen wir sagen, dasselbe Dilemma wie bei der Vernunft im Ganzen im Verhältnis zu einem vorgeblich Übernatürlichen, zu dem die selbstmächtige Vernunft kein Verhältnis haben könne. Auch mit dem Geheimnis des Übersinnlichen für die theoretische Vernunft ist es nichts, weil das Übersinnliche gar nicht „für“ die theoretische Vernunft ist; es hat für sie überhaupt keine Realität, Gegebenheit, Gegenwart.

Noch in einer anderen Betrachtungsweise ist es mit dem Geheimnis des Übersinnlichen nichts. Denn dieses wird ja von der praktischen Vernunft, wie *Kant* sagt, „enthüllt“, „entschleiert“²⁴. Für die praktische Vernunft nämlich hat dieses Übersinnliche Realität, Gegenwart, nicht zwar als Gegebensein, aber doch als

¹⁵ Was heißt: sich im Denken orientieren? III 281 (Römische und arabische Ziffern beziehen sich auf Band- und Seitenzahl der von W. Weischedel herausgegebenen Werke in sechs Bänden).

¹⁶ Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie: III 388.

¹⁷ Ebd. 387.

¹⁸ Ebd. 386.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 382.

²³ Ebd. 377.

²⁴ Vgl. ebd. und 396.

Aufgegebensein. In der antizipativen Präsentation ist das Übersinnliche so sehr gegenwärtig und so wenig verhüllt, daß es keinesfalls mehr Geheimnis ist. Was das Übersinnliche nämlich für die Vernunft zuhöchst und zuletzt ist, das ist: die Vernunft selbst. Sie als Ganze ist es, die für sich selbst praktischen Realität, Gegenwart als Aufgegebensein ist. Sie als Ganze ist sich als Endzweck offenbar. Deshalb muß *Kant* sagen, daß das sogenannte Geheimnis des Übersinnlichen (d. h. die Vernunft selbst) nur das „uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte“ Geheimnis²⁵ sei, die Selbstoffenbarung der Vernunft an sich, und also kein Geheimnis mehr. So steht die Vernunft, der Begriff, in keinem Verhältnis mehr zu einem Überbegreiflichen, welches Verhältnis er selbst nicht begreifen könnte, das ihm mysteriös erscheinen müßte. Der Begriff hat allein ein Verhältnis zu sich als seinem eigenen Ziel in der Klarheit und Deutlichkeit praktischer Vergegenwärtigung.

Dennoch, auch *Kant* geht einen Schritt weiter. Die Selbstgegenwart der Vernunft als klar und deutlich erkennbarem und von aller Mysteriosität befreiten Endzweck ist zunächst selbst nur erst eine Gegenwart in der Vorstellung, nicht schon in der geschichtlich-gesellschaftlichen Herstellung. Die nur vorstellende Gegenwärtigung der Vernunft als Endzweck, wie sie in einer durchgeführten praktischen Philosophie *Kants* vollendbar wäre, ist noch nicht die herstellende, geschichtlich-gesellschaftliche Gegenwärtigung der Vernunft. Die nur praktisch-vorstellende, die nur praktisch-begriffliche Realisierung des Endzwecks „Vernunft“ steht in der Macht dieser Vernunft. Die praktische Philosophie ist vollendbar. Aber Philosophieren, auch praktisches Philosophieren, ist nicht schon handelndes Herstellen selbst. Theorie der Praxis und Praxis selbst sind nicht identisch. Die nicht nur vorstellend-begriffliche sondern handelnd-herstellende Realisierung steht aber nicht in der Macht dieser Vernunft allein. Sie bedarf vielmehr einer Zugabe, einer „Ergänzung“²⁶, nämlich einer Ergänzung durch eben das, was die vorkantische (von *Kant* so genannte dogmatische) Philosophie als Selbstmitteilung des Seins an den Begriff und was die christlich-dogmatische Theologie als übernatürliche Gnade an die natürliche Vernunft bezeichnete. An dieser Stelle öffnet sich für *Kant* „der Abgrund eines Geheimnisses“²⁷, nämlich was das Überbegreifliche, das die Tradition Gott nennt, „hiebei tue, ob ihm überhaupt e t w a s , und w a s ihm besonders zuzuschreiben sei“²⁸. An eben dieser Stelle aber kehrt sich *Kant* um. Denn es kann, so sagt er, für die Vernunft in keiner Weise auf die Zutat von oben ankommen; es darf der Gedanke oder vielmehr Ungedanke einer „Beihilfe“ von oben in Absicht auf den Endzweck überhaupt keine Bedeutung haben, weil es für die Vernunft in dieser Absicht allein auf ihr Selbstvermögen ankommen muß. Die Entdeckung des abgrundtiefen Geheimnisses, auf das *Kant* stößt, hat die Funktion, alles Sprechen und Denken von ihm fortan zum Schweigen zu bringen; hat die Funktion nur der Selbstentdeckung des genau definierten Machtbereichs der Vernunft, der sie selbst ist, so daß alles sinnvolle Sprechen und Denken in diesem Bereich nur die Selbstberedung und der Selbstbegriff der Vernunft sein soll.

²⁵ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: IV 810.

²⁶ Ebd. 806.

Sobald die Unsicherheit am Rande des Abgrundes erfahren wird – und die kantische Vernunft erfährt sie zugleich mit ihrem eigenen sicheren Faktum, das sie sich selbst ist –, muß die Vernunft ihr zur eigenen Sicherheit den Rücken kehren. Mit dem Mysterium ist es zwar nicht nichts schlechthin, aber es ist nichts für die Vernunft, die Selbstsicherheit will. Und der Grundsatz der Selbstsicherung der Vernunft ist in Wahrheit der oberste, wenn auch unausgesprochene, Grundsatz der kantischen Vernunft.

Er ist auch der oberste Grundsatz *Hegels*. Aber *Hegel* erkennt, daß die Sicherung der Vernunft nicht durch eine nur eingeschränkte Befriedigung ihres Bedürfnisses, nicht durch Disziplin und Zucht dieser Art zu gewinnen ist, sondern nur dadurch, daß die Vernunft dem Zug ihres unendlichen Bedürfnisses folgt. Wo von Schranken, von Grenzen die Rede ist, wird ja damit dokumentiert, daß das Jenseits der Grenze, das Grenzenlose, doch schon diesseits in der Sprache, weil im Begriff, in der Vernunft ist²⁹. Es ist nur die Borniertheit der nicht-vernünftigen, der relativen, der bloß verständigen Vernunft, das nicht einzusehen. Es ist der Verstand der einseitig-negativen Aufklärung gegen das, was den Verstand übersteigt, aber deshalb nicht unvernünftig ist. Sieht der Verstand dies ein, so ist er auch schon der Übergang über sich selbst hinaus, ist er schon die Bewegung der vernünftigen Vernunft, des absoluten Begriffs. Für den absoluten Begriff gibt es kein *ü b e r b e g r i f f l i c h e s* Unbegreifliches, kein Sein und kein Göttliches, das er nicht wäre und auf das er doch, unbegriffen, angewiesen bliebe. Er ist dieses Sein und das Göttliche selbst. Als alldenkende und allseiende Vernunft ist er wohl gegenüber dem Verstand das Unverständliche, das nur erst Verhüllt-Offenbare, das „*μυστήριον*; man nennt es unbegreiflich, aber was unbegreiflich scheint, ist eben der Begriff selbst“³⁰; der absolute Begriff selbst, „die spekulative Idee . . . ist ein *μυστήριον* . . . *μυστήριον* nämlich ist das, was das Vernünftige ist“³¹. Aber für sich selbst im ganzen, und nicht nur im Verhältnis zum Verstand, ist diese Vernunft das hüllenlos Offenbare. Das gilt auf allen Stufen der Vernunft: in der Kunst, besonders in der Religion, und erst recht in der Philosophie, die ihren Namen, Weisheitsliebe zu sein, ablegt und Wissen wird. Es werde zwar wohl von der religiösen Vorstellungsweise „als von *H ü l l e n*“ gesprochen, „unter welchen die Wahrheit *v e r s t e c k t* sei“; aber so zu sprechen ist verfehlt, denn in ihnen ist ja vielmehr „die Wahrheit ausgedrückt . . . das ist: enthüllt“³². Religion, religiöser Glaube – so zeigt die allseitige hegelsche Aufklärung der vorangegangenen einseitigen – ist Vernunftwissen. Ihre Geheimnisse sind „wesentlich etwas Gewußtes“³³; und was so Gewußtes für die Vernunft ist, das ist „für diese kein Geheimnis“ mehr³⁴. Bereits im religiösen

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Enz. (1830) § 60.

³⁰ Vorlesungen über die Philos. der Religion, hrsg. v. G. Lasson, II/2 79.

³¹ Ebd. 77.

³² Einl. in die Gesch. der Philos., hrsg. v. J. Hoffmeister, 3. Aufl. besorgt v. F. Nicolini (1959) 55.

³³ Philos. der Religion II/1 176.

³⁴ Ebd. II/2 70.

Vernunftwissen ist alles „Geheimnis verraten“³⁵. Freilich, die Religion ist zwar Wissen, aber nur erst selbst in der Weise der Vorstellung; und es ist „in der Tat . . . zugleich die Beschaffenheit der Vorstellung . . . , ein der unendlichen Idee zugleich nicht entsprechendes Dasein zu sein, und so ist sie zugleich darin auch verhüllt, indem sie enthüllt ist“³⁶. Die letzte Unangemessenheit verschwindet erst in dem nicht mehr nur religiös vorstellenden, in dem vielmehr erwachsenen philosophisch-begreifenden Wissen. Die religiöse Vorstellung und das religiöse Geheimnis gehören nur zur Pädagogie des Begriffs; ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr³⁷. Indem er sich selbst begreift, hat er jegliche Hüllen abgestreift.

Nun sind freilich die unvollendeten Stufen des Vernunftwissens, ja der Verstand und selbst die Sinnlichkeit, Stufen und Manifestationen des absoluten Begriffs selbst; und zwar wie er nur erst unentfaltet und an sich Begriff ist, noch nicht entfaltet für sich, noch nicht begriffener Begriff. In den Stufen und Manifestationen ist der unentfaltete Begriff „gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Dasein seiner Momente als selbständiger Gestalten das schöpferische Geheimnis seiner Geburt“³⁸. Nicht gegen die Entfaltungsstufen und momentanen Gestalten, sondern für sich selbst ist der Begriff aber „alle Wahrheit“, der „alle Wirklichkeit als sich selbst weiß“³⁹. Die Nacht des Anfangs ist also in sich vielmehr schon das Licht, das, als vollendeter Lichtblick, sich selbst in grenzenloser Klarheit durchschaut.

Es gibt kein Unbegreifliches mehr „über“ dem Begriff, kein Sein und kein Göttliches jenseits einer nur gedankenlos anzusetzenden „oberen“ Grenze der Vernunft, kein *esse divinum ineffabile et incomprehensibile*, da ja die Vernunft das Sein und das Göttliche selbst ist und sie sich allerdings selbst auszusprechen und zu begreifen vermag. Es gibt aber ebensowenig ein Unbegreifliches diesseits einer ebenso gedankenlos anzusetzenden „unteren“ Grenze des Begriffs, nicht das Nichts, das dem Begriff und seiner Sprache widersteht. Das sogenannte Endlichseiende, das unaussprechlich und unbegreiflich sein soll, weil und sofern es neben dem Sein und d. h. dem Begriff angeblich auch noch teilhabe am Nichts und d. h. an dem, was nicht Begriff und unter allem Begriff sei, dieses Zufällige mag wohl das Unbegreifliche genannt werden. Aber es ist unbegreiflich nicht deshalb, weil es dem Begriff etwas verbärge, weil bei ihm die Macht des Begriffs endigte, weil seine Tenebrität durch kein lumen durchleuchtet werden könnte, aber doch nach Wunsch eigentlich offenbar und erhellt sein sollte. Es ist unbegreiflich, weil es, das sogenannte Endlichseiende und, treffender, Zufällige, vielmehr das Begriffslose, das äußerste Extrem, die selbstgeleistete Nichtigkeit des Begriffs selbst ist. Die wünschenswerte Offenbarkeit und Wahrheit dieses Äußerlichen und Nichtigen ist also vielmehr dies, daß es an diesem selbst absolut nichts zu begreifen gibt, weil es nur der „Abfall“ der absoluten „Idee von sich selbst“

³⁵ Phän. des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister (1952) 518, 503.

³⁶ Einl. in die Gesch. der Philos. 57.

³⁷ Ebd. 54, 212 u. ö.

³⁸ Phän. des Geistes 483.

³⁹ Ebd.

ist⁴⁰, weil es also überhaupt nicht wirklich „ist“. Man nennt gemeinhin zwar „jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit. Aber schon einem gewöhnlichen Gefühl“, und erst recht dem denkenden Erkennen, „wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen“⁴¹. Es sei nur die „Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit“ und die „Hartnäckigkeit des Verstandes“, es überhaupt „für ein Seiendes zu nehmen“⁴². Der Zufall als solcher, die Zufälligkeit, ist zwar Gestalt des Begriffs, nämlich seine abstrakte Äußerlichkeit, und damit immerhin Gestalt seiner Notwendigkeit. Das einzelne Zufällige aber, der Abfall, hat nur die Bestimmung, „zu fallen“⁴³. Im absoluten Begreifen ist das sogenannte Geheimnis, die sogenannte Unbegreiflichkeit des einzelnen Endlichen schon enthüllt und endgültig „verraten“, als die selbstgeleistete Nichtigkeit des Begriffs selbst, der allein das wahrhaft „Seiende“ ist. Es ist nichts mit dem Geheimnis an der „obersten“ oder „untersten“ Grenze der Vernunft, weil die Vernunft alle Grenzen, alle Verhältnisse nur in n e r h a l b ihrer hat. Die Absetzung aber einer endlichen menschlichen Vernunft von einer unendlichen, göttlichen Vernunft, die sie nicht sei und an der sie wissend oder auch nichtwissend bloß teilhabe, ist ebenso nur Schein der Borniertheit des endlichen Denkens. In Wahrheit gibt es „keine zweite, übermenschliche Vernunft“. „Die Vernunft ist nur eine“⁴⁴.

In die Mitte zwischen *Kant* und *Hegel* zurück geht jenes Philosophieren, das im Anschluß an die Marechalsche *Thomas*-Erneuerung mit Hilfe *Kants* einerseits Transzendentalontologie ist, andererseits aber in jüngster Zeit spürbare Anregungen der Hegelschen Dialektik aufgenommen hat. Stellvertretend sei das letzte große systematische Werk dieser philosophischen Vermittlung, die „Metaphysik“ (1961) von *E. Coreth* herangezogen. Es ist transzendental-dialektische Partizipationsmetaphysik, die verständlicherweise schon wegen ihres theologischen Interessenhintergrundes nicht umhinkann, von Geheimnis zu sprechen und den begrifflichen Sinn dieses Wortes zu klären. Ausgegangen wird vom konkreten Erkenntnisgeschehen der menschlichen Vernunft. Es zeigt sich in diesem Vernunftgeschehen eine „dialektische Zweiheit“, nämlich zwischen dem im Vollzug selbst mitgesetzten, unthematischen Vorwissen, dem Vorgriff auf das Sein, das als Horizont alles Seiende außer mir und mich selbst übersteigt, einerseits – und dem thematischen Wissen, dem thematischen Begriff des Seienden außer mir und meiner selbst, andererseits. Das Sein ist die im Vorwissen antizipierte Gegenwart und ermöglicht so erst alles begreifende Gegenwärtigen. Die Seinsgegenwart ist das Erstbejahte und Erstgewußte. „Das Sein ist die Urgewißheit“⁴⁵. Aber der Vorgriff, die Transzendenz der unendlichen Vernunft ist vom reflex-thematischen Begreifen nicht einzuholen. Das vorgewußte Sein entzieht sich dem begreifenden Wissen „in unüberholbarer Unbegreiflichkeit“⁴⁶.

⁴⁰ Enz. (1830) § 248.

⁴¹ Ebd. § 6.

⁴² Ebd. § 113.

⁴³ Vorles. über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. v. G. Lasson, 86.

⁴⁴ Einl. in die Gesch. der Philos. 123.

⁴⁵ *Metaphysik* (1961) 145.

⁴⁶ Ebd. 143.

Das „als Urgewißheit gesetzte Sein (ist zugleich) das U r g e h e i m n i s“⁴⁷, also die Doppelheit von transzendentaler Offenbarkeit und gegenständlich-reflexiver Verborgenheit, von antizipativer Gegenwart und begrifflicher Abwesenheit. Im vorgreifenden Seinswissen, das in unaufhebbarer Differenz steht zum reflexiven Begriff, ist aber deshalb zugleich vor- und mit-gewußt eine „absolute Identität als Identität absoluten Seins und absoluten Wissens“⁴⁸, die vollendete Selbstgegenwart des Seins im vollendet sich selbst besitzenden Wissen, also Gott. Weil diese in der menschlichen Vernunft vorausgewußte Identität, die Gott ist, von eben dieser menschlichen Vernunft nicht reflexiv begriffen werden kann, bleibt er im Vorwissen zwar offenbar, für das begreifende Wissen aber entzogen, bleibt er „unausschöpfbares Geheimnis“⁴⁹. Von daher also bleibt das „Sein überhaupt im letzten Geheimnis“. Von daher bleibt so auch das Endlichseiende – zwar nicht in seiner kategorial-univoken Gegenständlichkeit, aber in seinem transkategorialen Sein – ein Geheimnis: es bleibt an ihm „ein Rest von Unbegreiflichkeit“⁵⁰.

Freilich, Gott selbst, als das sich absolut wissende absolute Sein, ist für sich in keinem Sinn Geheimnis, so wie ihm auch Sein überhaupt und Endlichseiendes in seinem Sein in keiner Weise real entzogen, sondern vollendet offenbar sind. Das ist alte metaphysisch-theologische und von daher auch christlich-offenbarungstheologische Tradition. Gott ist also, müssen wir sagen, die geheimnislose, die totale Aufklärung seiner selbst, des Seins, das er ist, des Seins überhaupt, des Seins alles Seienden, das wir sind und das nicht wir sind. Von der hegelschen absoluten Aufklärung ist d i e s e Konzeption der göttlichen Seins-Wissens-Identität nur dadurch unterschieden, daß sie nicht wie bei *Hegel* in der endlichen Vernunft schon „an sich“ so unentfaltet-immanent-anwesend gedacht wird, daß diese Vernunft in einem „immanenten Hinausgehen“ selbst ihre Endlichkeit fallen lassen und ihre entfaltete Absolutheit für sich selbst verwirklichen könnte.

Dennoch, die absolute Vernunft, die totale Aufklärung der geheimnislosen göttlichen Seins-Wissens-Identität ist das „letzte Woraufhin“ der menschlichen Vernunft⁵¹; ein Ziel, das freilich nie selbst erreicht werden könne (und dann allerdings in die Fraglichkeit gerät, eben kein Ziel zu sein, oder aber, soll es doch Ziel sein, wenigstens hoffen lassen muß, daß es einmal erreicht sein wird). Nun ist zwar die endliche Vernunft in ihrem indirekt-horizontalen Vorwissen des unendlichen Seins immer direkt verwiesen nur an das Endlichseiende in seiner kategorialen Struktur. Das endliche Begreifen ist zunächst univok-kategoriales Begreifen. Wenn sich dieses Begreifen von seiner Direktheit ablöst und sich auf das mit- und vorausgewußte Sein und die Seins-Wissens-Identität zurückwendet, dann ist dies nur möglich, indem sich dieses Begreifen analogisiert. Das analoge Begreifen ist aber „nur“ ein analoges Begreifen. Die Leidigkeit des „nur“ schmerzt und begleitet als dieser Schmerz die ganze Geschichte des metaphy-

⁴⁷ Ebd. 145.

⁴⁸ Ebd. 209; Hervorhebungen sind weggelassen.

⁴⁹ Identität und Differenz, in: *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner* (1964) 186 f.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ *Metaphysik* 339.

sich-analogen Erkennens. Analogizität ist Signum der endlichen Reflexion, wenn sie sich von ihrer endlichen Direktheit erlösen will, indem sie sich auf ihren transzendental-unendlichen Ausgriff und auf die darin antizipierte göttliche Identität zurückbiegt. Gott selbst erkennt sich und in sich nicht „analog“. Das letzte Woraufhin der endlichen Vernunft in ihrem unendlichen Ausgriff ist selbst immer eine Univozität; eine Univozität, die freilich keine endliche, nicht die unsere, ist, und die dennoch eine (allerdings selbst wiederum nur „analog“ erkennbare) Univozität ist. Analoges Erkennen hat diesen negativen Anstrich eines schmerzenden Mangels, wo doch Erfüllung gewünscht wird, einer Differenz, wo doch Identität besser wäre. Analoges Erkennen hat aber eben deshalb auch nur die Alternative, zu verzweifeln oder Hoffnung auf Besserung zu hegen. Denn analoges Erkennen hat ja zugleich mit dem Schmerz die Lust, Annäherung zu sein. Kann die Approximation zu vollendeter Adäquation werden, sei es (metaphysisch) auf natürliche, sei es (theologisch) auf übernatürliche Weise? Ist vielleicht die Approximation ohne vollendete Adäquation charakteristisch für die menschliche Vernunft nur in statu viatoris, für die menschliche Vernunft nur in ihrer sogenannten geschichtlichen, faktischen „Wirklichkeit“? Nicht aber für die menschliche Vernunft in ihrem sogenannten „übergeschichtlichen“, prinzipiellen „Wesen“? Ist nur diese ihre Wirklichkeit endlich, dieses ihr Wesen aber unendlich, und ist sie nicht unvermeidlich darauf aus, daß ihre Wirklichkeit ganz wesentlich werde, daß ihr ganzes Wesen wirklich erscheine, wenn nicht jetzt, so morgen, und wenn nicht morgen, so in der Ewigkeit?

Manche christliche Theologie und manche christliche Philosophie der Hoffnung lassen diesen Eindruck entstehen. Das ist auch nicht verwunderlich. Was kann denn anderes von der Vernunft, wenn sie sich als Begreifen versteht, erwartet werden, als daß dieser Begriff danach tendiert, das, was er nun einmal in seinem Wesen, seiner Natur, seiner vorgreifenden Transzendenz ist, auch wirklich, in seiner Erscheinung, in seinem reflexiven Vollzug einzuholen, den Mangel aufzufüllen, die Differenz in Identität zu verwandeln, das Unbegreifliche im Begriff zum Verschwinden zu bringen? Ist „Geheimnis“ nur und nichts anderes als das Unbegreifliche zum Begriff, dann gibt es zwar faktisch so etwas wie Geheimnis und Geheimnisse, weil es das Unbegriffene gibt. Aber prinzipiell ist es mit dem Geheimnis nichts, grundsätzlich ist es schon überholt von dem grenzenlosen Verlangen des Begriffs und von der darin angezielten geheimnislosen Klarheit der absoluten Seins-Wissens-Identität.

Die Philosophie, die von *Kant* her metaphysizierend in die Tradition zurückgeht, kommt so, hinsichtlich der Approximationsthese, in eine merkwürdige Nähe zu jener anderen Philosophie, die durch *Hegel* hindurch von ihm und der metaphysischen Tradition überhaupt weggehen will. Es kommt im Effekt fast auf dasselbe hinaus – wenigstens für unsere hier behandelte Frage –, ob der Mensch, das unendliche Sein oder vielmehr das Sein überhaupt primär vom Wissen, von der Begriffsvernunft her interpretiert werden; oder ob umgekehrt der Mensch, das unendliche Sein oder vielmehr das Sein überhaupt als das primäre auf Wissen, auf Begriffsvernunft hin interpretiert werden. Daß in dieser Umkehrung „eine jede Transzendenz von vornherein etwas bloß Provisori-

sches . . . , ein Nochnicht der Erkenntnis (ist), das aber, wenn die subjektiven Bedingungen seiner Erkenntnis . . . herbeigeschafft werden, sofort aufhört, selbst im relativen Sinn Transzendenz“, nämlich im Sinn des Nochnichtgewußten „zu sein“⁵², das ist also gar nicht so neu, wie es zunächst scheinen möchte. Das „Ewig Unbekannte“ gibt es freilich⁵³; weil „die Wirklichkeit vom menschlichen Denken . . . stets nur annähernd bewältigt werden kann, steht am Horizont des Lebens immer ein Bereich des Unbekannten“⁵⁴. Es ist das tatsächlich Unbegriffene und vielleicht Niebegriffene, aber doch grundsätzlich Begreifbare.

Vorausgesetzt aber, daß der Mensch dadurch und in dem Maße Mensch ist, als er aus dem Bezug und der Erfahrung des Geheimnisses lebt – auch wenn er zu seiner Zeit, zu jeder Zeit diesen Bezug und diese Erfahrung zugleich niederhalten will –, dann darf das Geheimnis nicht prinzipiell nur Vorläufiges, ein zum Verschwinden zu bringendes sein, d. h.: dann darf der Sinn dieses Wortes nicht von der Vernunft als dem Wissen, als dem Begriff allein her oder daraufhin ausgelegt werden, nämlich als das bloß Unbegreifliche oder Unbegriffene in der selbst (noch) nicht begriffenen Relation zum Begriff. Denn der menschliche Begriff kommt daher und geht dahin, und zwar mit einem legitimen Anspruch, prinzipiell grenzenlos zu begreifen. Und diesem Anspruch gegenüber bleibt der nur moralische Appell an die Tugend der Bescheidenheit äußerlich und auf die Dauer wirkungslos. Würde dem Begriff die Erfüllung seines Anspruchs prinzipiell verweigert, so bedeutete dies die unmenschlichste Erniedering. Vorausgesetzt also den wesenhaften und wirklichen Bezug des Menschen zum Geheimnis, das nicht nur das „Unbegreifliche“ sein kann, dann darf auch der Mensch, das Menschsein, das Sein überhaupt nicht nur von der Vernunft als dem Wissen, dem Begriff her oder daraufhin ausgelegt werden. Diese Voraussetzung selbst hatten wir hier nicht zu prüfen.

Wir versuchten vielmehr die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich ergeben, wenn das Philosophieren einerseits beim Begriff ansetzt (beim endlichen Begriff seiner selbst; beim absoluten Begriff als dem absoluten Sein; oder beim menschlichen Begriff, der aus der Transzendenz auf das Sein und die Seins-Wissens-Identität, die Transzendenz-Reflexions-Identität, lebt), und wenn es andererseits dennoch, aus welchen Gründen auch immer, daran interessiert bleibt oder dazu sich gezwungen meint, vom Geheimnis zu reden. Die Konsequenzen sind, daß es mit dem Geheimnis prinzipiell nichts ist. Soll es aber mit ihm etwas sein, so ist ein anderer Ansatz zu nehmen. Das Philosophieren der Gegenwart versucht dies in vielfältiger Weise. Man mag hier an das Philosophieren denken, das von der Existenz, von der Freiheit, der Liebe und Treue, dem geschichtlichen Sein, der Personalität, der Sprache, der Kommunikation und dem Dialog usw. ausgeht. In jedem Fall wird sich hier in neuer Weise bestimmen und klären müssen, als was sich jetzt das menschliche Begreifen selbst zu verstehen hat, wenn es nämlich das Geheimnis belassen, bewahren, d. h.: es gerade nicht als das Unbegreifliche oder Unbegriffene nur sich selbst entgegensetzen will.

⁵² G. Lukacs, *Ästhetik I/2* (1963) 833.

⁵³ Ebd. I/1 (1963) 79.

⁵⁴ Ebd. 131.