

Eugen Herrigel als Kantianer

Von Yoshiaki YAMASHITA (Tokio)

Eugen Herrigel ist heute in weiteren Kreisen durch das Werk „Zen in der Kunst des Bogenschießens“ bekannt. Vor fast einem halben Jahrhundert hat er sich sechs Jahre lang in Japan aufgehalten und hat sich neben seiner Lehrtätigkeit in Sendai mit der Übung des Bogenschießens befaßt als einem Weg zur Zenmystik. Das erwähnte Buch ist ein Dokument seiner Erfahrungen auf diesem Weg.

Herrigel war aber in erster Linie ein Philosoph. Innerhalb des Kreises der Südwestdeutschen Schule fiel ihm nach dem Tode von Emil Lask vornehmlich die Aufgabe zu, die Gedanken Rickerts weiter zu entwickeln. Dennoch ging er sofort nach der Herausgabe der gesammelten Schriften Lasks nach Japan. Der strenge Logiker hat sich der ostasiatischen Mystik zugewandt. Als Kantianer schien er also für die Schule verlorengegangen zu sein, als ob er seinem im Krieg gefallenen Freund Lask gefolgt wäre.

Das wäre jedoch eine übereilte Schlußfolgerung. Das Manuskript seines ersten großen Werkes „Urstoff und Urform“, in dem es um die Auseinandersetzung mit der Laskschen Logik geht, ist erst im zweiten Jahre seines Aufenthaltes in Japan geschrieben und mit dem Worte: „Diese Gedanken liegen späteren Arbeiten zugrunde“ zur Veröffentlichung nach Deutschland geschickt worden. In seiner Vorlesung in Sendai hat er sogar einmal gesagt: „Niemand hat bisher den wahrhaften Geist der kantischen Philosophie begriffen. Ich werde den noch unbekanntem Kant darstellen.“¹ Und als der erste Halbband („Der mundus sensibilis“) seines Kant-Buches „Die metaphysische Form“ abgeschlossen wurde, hatte er bereits fünf Jahre in Japan verbracht. Er war also damals noch immer ein angesehener Kantianer.

Es gibt aber ein dem widersprechendes Zeugnis. Ein Philosoph, der bei Herrigel in den Jahren nach dessen Rückkehr aus Japan studierte, erzählt rückerinnernd von ihm, daß die neukantische Tradition eine Welt war, von der sich Herrigel während seines Aufenthaltes in Japan distanziert habe; er sei nun im Grunde seiner Seele ein Zenbuddhist.²

Der Eindruck, den der damalige Student erhielt, war nicht oberflächlich. Der zweite Halbband („Der mundus intelligibilis“) von Herrigels Kant-Buch ist nicht mehr erschienen. Die geplante Wendung zur Metaphysik, die mehr als eine bloße Zuwendung zu „Kant als Metaphysiker“ sein sollte, blieb unvollendet und „der unbekanntem Kant“ ist nach wie vor unbekannt geblieben. Das Jahr, in dem der erste Halbband erschien und zugleich der zweite, den wesentlichen Teil ausmachende angekündigt wurde, ist in der Geschichte der Kant-Interpretation durch das Erscheinen von Heideggers Kant-Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ geprägt. Wer ist nun der unbekanntem Kant? Die vorliegende Untersuchung bemüht sich, einen zu ihm führenden Weg freizulegen, freilich ohne den Anspruch zu erheben, zu eindeutigen Ergebnissen zu gelangen.

¹ Vgl. E. Inatomi, Erinnerungen an Herrigel, in: E. Herrigel, Zen in der Kunst des Bogenschießens (Yumi to Zen) (Tokio 1964) 27.

² Ich habe hier Herrn Prof. Dr. Friedrich Kaulbach zu danken, der mir sein Manuskript „Erinnerungen an Herrigel“ zur Verfügung gestellt hat.

1. Herrigels Programm: Vom aporetischen zum unbekanntem Kant

Herrigel verließ seine wissenschaftliche Heimat Heidelberg im Jahre 1924 und ging nach Japan. Dort begann er sogleich seine Lehrtätigkeit an der Universität Sendai. In einer seiner Vorlesungen über die europäische Philosophiegeschichte zeichnete er den folgenden Stammbaum an die Tafel: Kant – Lotze – Windelband – Rickert – Lask.³ Wir können uns seiner ohne Schwierigkeiten auch in unserer Übersicht über die Geschichte der modernen Philosophie bedienen, nur würde eine punktierte Verbindungslinie zwischen Kant und Lotze der Wirklichkeit besser entsprechen.

Im Anschluß an Lotze, den „Leibniz im 19. Jahrhundert“, der sich die Aufgabe stellte, Mechanismus und Teleologie erneut miteinander zu vereinigen, hat Windelband versucht, in der von diesem seinem Lehrer eingeschlagenen Richtung ein neues Bild von „Kant im 19. Jahrhundert“ zu entwerfen, wobei die Darstellung keine bloße Erneuerung der historisch bedingten Gestalt sein sollte. Er wollte Kant darstellen nicht wie er einst war, sondern wie er sein sollte. Die von Windelband gegründete sogenannte Südwestdeutsche Schule, der Rickert und Lask als wichtigste Vertreter angehörten, war eine Hochburg des Neuidéalismus, und sie war nicht nur durch den Vorstoß vom systematischen zum aporetischen Kant, sondern auch allgemein für den Fortgang der philosophischen Forschung so epochemachend, daß Windelbands Devise: „Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen“, welche jenen Vorstoß eingeleitet hatte, während der gesamten Zeit des Fortbestehens der Schule befolgt wurde.

Aber konnte eine so begonnene Epoche, nachdem sie ihr Potential verwirklicht hatte, wie von selbst wieder abklingen? Mußte sie nicht vielmehr zu einem ebenso plötzlichen wie gewaltsamen Ende kommen? Worauf wollte diese Schule denn über Kant hinausgehen? War es in Wahrheit nur ein Wiedererwachen des aporetischen Kant der Fragen unter Aufopferung des systematischen Kant der Lösungen? Dabei ist zu bedenken, daß Herrigel am Ende des eben erwähnten Stammbaumes ein Fragezeichen gesetzt hatte, indem er die Frage stellte: „Wer soll die Philosophie Lasks fortführen?“ Uns, denen diese Frage unbeantwortet geblieben ist, geht es mehr um die Andeutung selbst als um die durch das Fragezeichen angedeutete Person. Denn die Tatsache, daß Herrigel nur indirekt zu verstehen gab, daß er selber der einzige Nachfolger Lasks werden sollte, soll nicht als ein Zögern verstanden werden, sondern seine Andeutung gibt unmißverständlicher als jede direkte Angabe kund, daß sein konzipiertes Kant-Buch bzw. dessen unmittelbar vor der Vollendung stehender erster Teil der Ausdruck höchster Überzeugung war. Seine Andeutung bezeugt, daß er im Begriff war, über den bekannten Kant hinauszugehen, und daß ihm ein noch unbekannter Kant, gerade als ein noch unbekannter, ansichtig geworden war.

2. Von Heidelberg nach Japan

Im zweiten Jahr des Ersten Weltkrieges starb Windelband nach langer Krankheit; doch schied er nicht aus dem Leben, ohne vorher die Aufgabe, mit der er betraut war, erfüllt zu haben. Daß aber im selben Jahr Lask an der galizischen Front plötzlich der Tod ereilte, konnte die Südwestdeutsche Schule nicht genug bedauern. Als der bereits kranke Windelband 1913 Lask bat, die Stellung eines a. o. Professors zu übernehmen, bedurfte es der ganzen Überredungskunst des damals in Freiburg i. Br. wirkenden Rickert, um Lask

³ Vgl. E. Inatomi, Erinnerungen an Herrigel, 6.

schließlich zur Annahme zu bewegen. Die Existenz eines Privatdozenten erschien ihm als der gegebene Rahmen eines Forscherlebens; er versuchte alles abzuwenden, was seine Forschung hätte hemmen können.⁴ Dennoch meldete er sich dann als Freiwilliger und ging als einfacher Soldat für sein Vaterland an die Front. In kürzester Zeit kam Rickert als Nachfolger Windelbands nach Heidelberg. Später (im Jahr nach dem Abschluß des Krieges) schilderte er seine damalige Lage folgendermaßen: „Als ich den Ruf nach Heidelberg erhielt, schwankte ich keinen Augenblick. Es ging ja schließlich um die Heidelberger Tradition; es war meine Pflicht, dort weiterzumachen, wo mein Lehrer Windelband aufhören und abtreten mußte. Aber einfach war es nicht. In Freiburg lebte ich im eigenen Hause ... Hier bin ich ent wurzelt; hier heißt es wieder mühsam von vorn anfangen. Lask hat einen Schüler hinterlassen: Eugen Herrigel ... Er ist bis jetzt der einzige ...“⁵ Wenn man daran denkt, daß, wie Heidegger berichtet, Rickert in seinen Seminaren in Freiburg i. Br. die beiden großen Schriften seines Schülers Lask, „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ und „Die Lehre vom Urteil“, behandelte, so ist es wohl erkennbar, in welch hohem Maße er Herrigel, den er als das Vermächtnis Lasks betrachtete, vertraute. Herrigel bestätigte seine Zugehörigkeit zu Lask, indem er sich gleich nach seiner Rückkehr aus dem Kriege vor allem der Herausgabe von dessen Nachlaß widmete. Zahlreiche Manuskripte lagen so vor, wie sie Lask hinterlassen hatte, als er in den Krieg zog. Dem unermüdlichen Bemühen Herrigels gelang es schließlich doch, in die fast unleserlichen Papiere Übersicht und Klarheit zu bringen.⁶ Der nur dreibändigen Gesamtausgabe widmete er fünf Jahre seines Lebens (von 1919 bis 1923).

Unmittelbar nach dem Erscheinen der Werke von Lask verließ Herrigel Heidelberg. Einer seiner damaligen Kollegen berichtet: „Herrigel ging 1924 nach Japan, wo er fünf Jahre lang an der Universität Sendai Transzendentalphilosophie lehrte.“ Es ist, als ob Herrigel nach Japan ging – um ein berühmtes Wort abzuwandeln –, um das japanische philosophische Denken aus dem dogmatischen Schlummer aufzurütteln.

Herrigel als Logiker war damals noch nicht totgesagt und verabschiedete sich nur vorläufig von der Heidelberger Szene. Aber nur eine solche lange Abwesenheit erlaubte ihm wohl, das Land und das Volk der Japaner kennenzulernen und gleichzeitig einen Hauch des wahren Geistes der ostasiatischen Mystik zu verspüren. Er war sich von vornherein klar, daß nur der wahrhaft Verabschiedete verstehen könne, was mit „Abgeschiedenheit“ gemeint ist. Wer an den Ort des Nichtwissens gelangt ist, für den gibt es auch das Nichtwissen selbst nicht mehr. Und nur dem, der sich dem Nichtwissen nähert, dem ja der Rückzug abgeschnitten worden ist, winkt auch die Hoffnung, eine sich von selbst anzeigende Richtung einzuschlagen. Dadurch kann dann ein Weg vorbereitet werden, der zur Zenmystik führt. Bei Herrigel war es der japanische „Weg“ (Dô) des Bogenschießens. Er sagt: „Selbst ein mühevoller Umweg erschien mir immer noch als sehr viel besser als gar kein Weg.“⁷ Und doch konnte er sich nicht ohne einen unerwarteten Sprung auf diesen Weg begeben. Sein Verhalten war für seine Heidelberger Kollegen befremdend, sein Abscheiden mit dem Tod Lasks im Felde vergleichbar.

⁴ Vgl. H. P. Sommerhäuser, Emil Lask 1875–1915. Zum 90. Geburtstag des Denkers, in: Zeitschrift für philosophische Forschung (1967) 137f.

⁵ H. Glockner, Heidelberger Bilderbuch (Bonn 1969) 14.

⁶ Vgl. H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, Vorwort zur sechsten Auflage (Tübingen 1928) Xf.

⁷ Zen in der Kunst des Bogenschießens (München 1975) 25.

3. *Logisches Wissen als Gewissen*

Der Ausgangspunkt Windelbands, und damit auch der ganzen Südwestdeutschen Schule, besteht darin, daß die Logik als Ethik, und zwar des Denkens, entwickelt werden soll. Was soll das bedeuten? Daraus, daß das Logische weder ist wie ein Ding, noch geschieht wie ein Ereignis, daß es weder physischer noch psychologischer Natur ist, folgt nur soviel, daß es nicht so sehr ein Letztes ist, über das hinaus nicht gefragt werden soll, als vielmehr daß es gleichsam heimatlos ist. Muß aber das Logische irgendwo untergebracht werden, um ihm dann einen Heimatschein auszustellen? Muß es wegen des Charakters der Unzeitlichkeit, der ihm innewohnt, in eine unräumliche Heimat verwiesen werden? Es ist wohl sicher, daß, wenn es auch ein irgendwie auf sich Beruhendes sein mag, dies seiner Wirklichkeit keine Gewähr leisten kann.

Kant habe, so sagt Lask,⁸ aus dem Wort „Wirklichkeit“ etwas herauszuhören vermocht, worüber Jahrtausende hinweggehört hatten. So habe er das philosophische Nachdenken aufgerüttelt, sich einmal auf das zu besinnen, was wir mit dem Ausdruck „wirklich“ eigentlich meinen. Dann entdeckte man: etwas ist wirklich so, heißt ja nichts anderes als: es ist „in Wahrheit“ so. Lotze hat uns indessen in seiner berühmten Abhandlung über die „Ideenwelt“ vor Augen gestellt, daß jenes Ding „wirklich“ genannt wird, welches ist, im Gegensatz zu dem, welches nicht ist, ebenso auch jenes Ereignis „wirklich“, welches geschieht, im Gegensatz zu dem, welches nicht geschieht. Dabei bemerkt er, daß dieser Sprachgebrauch zeigt, daß sich unter der Wirklichkeit immer eine Bejahung – Bejahtheit – verstehen läßt. Die Wirklichkeit des Logischen als die Wahrheit über das Wirkliche, das ist oder geschieht, besteht also in der Bejahung dessen, was in Wahrheit steht, d.h. schon bejaht ist. Die logische Wahrheit stellt sich dann als die Bejahung der Bejahung dar. Deswegen ist ein Satz, welcher gilt, wie es Lotze beschreibt, nicht einfach wahr, sondern vielmehr wirklich wahr.⁹ Hier wird Wirklichkeit nicht als eine bloße Zusatzbestimmung der Wahrheit in Anspruch genommen.

Dürfen wir uns in dieser Richtung noch einen Schritt weiter vorwagen? Wenn wir nämlich dem anscheinenden Pleonasmus „wirklich wahr“ entgehen wollen, der das Logische nur als einen schattenhaften Repräsentanten bezeichnet, so läuft dies darauf hinaus hinzunehmen, daß die Wahrheit „ist“, nämlich dergestalt, daß eine bloß psychologisch mit der Bejahung einhergehende Bejahung, obwohl zwischen beiden Bejahungen nur eine für das Bewußtsein unmerkliche Zeit verläuft, zum Sein der überzeugten, d.h. ge-wissen Wahrheit führen soll. Aber man ergreift gerade da am unmittelbarsten, daß es mit einem Etwas seine Wahrheit hat, wo es am verborgensten ist, daß mit einem Etwas „es“ seine Wahrheit haben „muß“. Welcher Befehl ergeht hier? Uns klingt aus diesem „es“ vor dem antwortenden Bejahen immer schon – um eine Rickertsche Wendung zu gebrauchen¹⁰ – ein „reines fragloses Bejahen“ entgegen, der an sich haltende Anklang. Es klingt uns entgegen aus einer, um mit Rilke zu sprechen, „unerhörten Mitte“, die nicht die unzeitliche, sondern vielmehr „ewige Mitspielerin“ sei.

Es lädt zum Nachdenken ein, daß Lask jene höchste einfache Leistung Kants mit dem Ausdruck: „Das Unerhörte, was sich noch niemand hatte einfallen lassen“ gekennzeichnet hat.¹¹ Im Anschluß an diese kantische Leistung spricht er von der Bejahung, die nicht ganz

⁸ E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, in: Gesammelte Schriften Bd. II (Tübingen 1923) 29.

⁹ Vgl. H. Lotze, Die Ideenwelt Apriorismus und Empirismus (Leipzig 1947) 10.

¹⁰ Vgl. Der Gegenstand der Erkenntnis, Kap. 4 Abs. XI.

¹¹ E. Lasks Gesammelte Schriften Bd. II, 28.

durch die Verneinung zugrunde gehen darf. Herrigel hat sie mit großer Einfachheit als die Bejahung durch ein Ja, welches kein Nein kennt, angesprochen. Solches fraglose Bejahen erweist sich dann gleichsam als ein irrealer Tun ohne realen Täter und sogar als ein Imperativ ohne einen Imperans, wenn hier überhaupt von einem Befehl die Rede sein kann. Das logische Wissen, welches als eine Rückkehr der Bejahung zu sich auf der Bejahung selbst beruht, weist sich immer schon als ein Mit-wissen, d. h. das logische Gewissen (vgl. 8. Brief von Leibniz an Des Bosses) aus. Was Leibniz geahnt und Kant als erster „herauszuhören“ vermocht hat, ist nichts anderes als die Stimme dieses Gewissens. In seiner „Einführung in die Transzendentalphilosophie“ sagt Rickert, daß der letzte Grund alles Wissens im Gewissen liegt.¹² Die transzendente Logik dürfte sich somit als eine ethische Logik enthüllen. Und Kants Ethik könnte ihrerseits nicht weniger Metaphysik sein als Hegels Logik.

Mit wem weiß dann aber das logische Wissen mit? Wie wäre es, wenn in dem, was mit der kantischen Ap-perzeption zur Darstellung gekommen ist, der Schimmer einer ursprünglichen Logik durchscheinen würde, in der „die Logik“ vorausgedacht ist? Ein denkerisches Fragment aus dem antiken Denken des Logos würde hier dann neu anklingen: „... Habt ihr auf den Logos gehört, dann ist Wissen, mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.“ (Heraklit, Fragment 50) Dieses Wissen wäre ein Mitwissen.

4. Subjektivität und Bejahtheit

Wenn sich gemäß dem nachkantischen Standpunkt die Wahrheit in letzter Instanz auf das bejahende Subjekt gründet, so ist es doch eine Subjektivität ohne Subjekt, in welcher die Wahrheit gleichsam über sich selbst hinaus bejaht wird, um dann als Bejahung auf sich zurückzukommen, wie paradox dies auch klingen mag. Ein positiver und einfacher Ausdruck für diese Subjektlosigkeit ist Lotzes Wendung: „Die Wahrheit gilt, ohne sein zu müssen.“ Er hat damit nur nachgewiesen, wie die Wahrheit „wirklich“ ist, gibt aber keine Antwort auf die Frage, was die Wahrheit selbst ist. Er gesteht: „Ebensowenig läßt sich angeben, wie es gemacht wird, daß eine Wahrheit gilt.“ Aber eben dieser durchaus nur auf sich beruhende Grundbegriff Gelten hat der Philosophie aufgrund seiner selbst einen weiteren Weg gebahnt, bis die Fragestellung wieder zum Subjekt selber zurückgebeugt wurde, d. h. bis Lotze von seinen Nachfolgern zu einem Vertreter der vorkantischen Logik abgestempelt worden ist.¹³ Der „Leibniz im 19. Jahrhundert“ hat deshalb seinerseits, weil seine Philosophie der Geltung nicht imstande war, das Erbe der Metaphysik anzutreten, und andererseits das Metaphysische sich keineswegs in nichts auflösen sollte, gefordert, wenigstens der Aufgabe der Metaphysik gewachsen zu sein – mit Hilfe des unter allen metaphysischen Prinzipien unmetaphysischsten Prinzips, nämlich den Grund dessen, was ist, in dem zu suchen, was sein soll.

Sich an dieses gewissermaßen teleologische Prinzip haltend, verlangte man zuerst den letzten Sinn der Geltungslehre zu erfassen. Je schärfer nämlich die Grenzlinien des Logischen gegen das Physische einerseits und gegen das Psychologische andererseits gezogen wurden, um so dringlicher mußte die Abgrenzung desselben vom Meta-physischen einerseits und nochmals vom Psychologischen andererseits vollzogen werden. Dies um so mehr, da die Gefahr einer Auflösung der metaphysischen Probleme in reine Geltungsprobleme drohte, wie auch umgekehrt die der Verschiebung der spezifisch logischen Belange ins

¹² Gegenstand der Erkenntnis (Ninshiki no Taisho) (Tokio 1916) 347.

¹³ Vgl. E. Herrigel, Zur Logik der Zahl (Baden 1921) 31 Anm.

Metaphysische. Angesichts der Forderung, die neuentdeckte Dimension des Logischen nicht wiederum aus dem Blick zu verlieren, sondern das Logische durch diese Abgrenzung der Gebiete zur vollen Wachheit und Ursprünglichkeit zu führen, gingen nun aber Lask und Herrigel getrennte Wege.

Weil das Subjekt eben in seiner Subjektlosigkeit bejaht, hat Lask das Subjekt in der Bejahtheit der Objekte spurlos verschwinden lassen. Der wahre Sinn der kopernikanischen Wende ist nach ihm, daß sich die Objekte gar nicht um das Subjekt drehen, sondern um die Form der Objekttheit, die durch die Bejahtheit der Objekte umschrieben werden kann. In diesem Sinne ergibt sich, daß es schlechthin nichts gibt, das nicht berufen wäre, vor den Blick der Subjektivität zu treten, um sich so, wie es an sich und in Wahrheit – bejaht – ist, ergreifen zu lassen. Der kantische Subjektivismus ist hier bei Lask nichts anderes als der konsequenteste Objektivismus, den die Geschichte der Philosophie kennt. Diese Konsequenz, die eben über Kant hinausgehen will, fordert, „den Kantianismus auf sich selbst noch einmal anzuwenden“.¹⁴ Die Logik muß durch sich selbst „überbaut“ und damit, die Bejahung der Bejahung durchsichtig machend, in den Zustand voller Wachheit gebracht werden. Sie führt zur „Logik der Philosophie“, in deren Blickfeld auch die Vertreter einer Kategorienlehre des Metaphysischen als Vorläufer dieser Logik erscheinen würden.

Herrigel hingegen hat aus demselben Grund, nämlich daß das Subjekt eben in seiner Subjektlosigkeit bejaht, im Subjekt selbst die Autonomie des schlechthinnigen Bejahens gesehen. Die Subjektlosigkeit besagt keineswegs, daß die Spontaneität des Bejahens eine Leere wäre und daß ihr eine bestimmte Ausrichtung erst nachträglich zuwachsen sollte. Das Subjekt ist vielmehr in seinem Bejahen als einem Inne-werden der Objekte so sehr ein innerer Selbstbezug, daß das sich als Bezugspunkt der Objekte behauptende Subjekt keinerlei Hilfe eines Schematismus braucht. Es bejaht immer schon so im voraus, wie es die bejahten Objekte auf sich selbst zurückzubeziehen hat. So erhellt, daß der Philosophie, wie auch der frühe Heidegger sagt, gerade eine vorgängige ontologische Analytik des Subjekts nicht fehlen darf. Kant verlangt denn auch noch, besser gesagt erst in Ansehung der Autonomie des Willens, „Über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts ... *hinauszugehen*“ (Hervorhebung vom Verf.).¹⁵ Dieses Hinausgehen, wenn es mit Kant selbst vollzogen werden soll, bedeutet aber, „auf die philosophische Legitimierung des kopernikanischen Standpunktes als solchen hinauszukommen“.¹⁶ Somit wird die Logik als eine ethische Logik durch sich selbst „unterbaut“, und dabei wird sie nicht mehr als die Logik der Philosophie, sondern als „die aus der Philosophie her gesehene Logik“ betrachtet.¹⁷ Der Nachfolger Lasks trennt sich damit von seinem Vorgänger und stellt fest, daß „selbst Lask, der im übrigen gerade Kants Transzendentallogik verfißt, den Subjektbegriff unerörtert gelassen hat“.¹⁸ Welcher ist dann aber der Standpunkt der Philosophie selbst?

5. Die Besinnung auf die „thetische“ Wahrheit

Es sei gestattet, hier eine terminologische Neubildung einzuführen, und die Bejahung, daß die Welt so ist, wie ich sie vorstelle, die „thetische“ Wahrheit zu nennen. Sie läßt

¹⁴ E. Lasks Gesammelte Schriften Bd. II, 90.

¹⁵ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke, Akademieausgabe Bd. IV, 440.

¹⁶ E. Herrigel, Die metaphysische Form, erster Halbband (Tübingen 1929), 133.

¹⁷ E. Herrigel, Urstoff und Urform (Tübingen 1926) 15; wie: Zur Logik der Zahl, 61. Hier verweist er auf Fichtes Gedanken.

¹⁸ Zur Logik der Zahl, 43 Anm.

sowohl eine metaphysische als auch eine psychologische Interpretation zu. Windelband hat es unternommen, sie als eine synthetische zu rekonstruieren und transzendentallogisch zu begründen. Er tat es, indem er das früher erwähnte teleologische Prinzip mit dem logischen Gewissen in Verbindung gebracht und sie als die Wahrheit ausgesprochen hat, daß die Welt so ist, wie ich sie vorstellen muß, wenn ich sie vorstelle. Windelbands denkethische Reflexionen haben aber insofern ihr Ziel verfehlt, als er, ohne in das logische Gewissen tief genug einzudringen, das in der synthetischen Wahrheit waltende Müssen nur als eine an mich gerichtete Forderung verstanden hat. Es wäre nötig gewesen, dem bloßen Sein des Subjekts auf den Grund zu kommen, um die thetische Wahrheit in und bei sich wiedererwachen zu lassen.

Wie verhalte ich mich aber zu dieser wiedererwachenden Wahrheit? Ich darf keine sinnlich-psychologische Existenz sein. Damit die Welt so – unverstellt bejaht – ist, wie ich sie vorstelle, kann ich nicht so sein, wie ich mir selbst in der Welt erscheine. Denn diese Erscheinung ist nicht meine, sondern gehört in die Welt und verstellt sie, wenn sie sie auch nicht verdeckt. Ich darf ebensowenig eine übersinnlich-metaphysische Existenz sein. Die Welt, in welcher ich so bin, wie ich mir selbst nie erscheine, diese Welt ist nur die, die sie ist, indem sie ständig nicht die ist, die sie ist. Diese Welt ist daher nicht so, wie sie ist. Die thetische Wahrheit verliert dann ihren Grund, wenn sie die Wahrheit über das Welt-sein will. Dies läßt verstehen, warum Lotze seine Abhandlung „Die Ideenwelt“ mit dem Satz beginnt: „Daß alles fließe, war die bekannte und doch uns nicht ganz verständliche Lehre des Heraklit.“ Aus und auf der thetischen Wahrheit ist es jedenfalls ganz unnachweisbar, daß die Welt so ist, wie sie ist. Der verborgene Grund dafür ist: Daß ich in der Mitte der Welt bin, ermöglicht erst die thetische Wahrheit; es erweckt jedoch zugleich den Anschein, daß ich die Mitte selbst bin. Ja, im Grunde macht nur dieser Schein sie möglich. Hier jedoch entsteht die synthetische Wahrheit. Das, wie Kant meint, mir selbst unvorstellbare Bewußtsein an sich ist als die Form des vorstellenden Bewußtseins zu erweisen und stellt dann nicht so sehr mein Bewußtsein als vielmehr das „Bewußtsein überhaupt“ dar, das mich erst in die Mitte stellt. Und doch erhellt eigens, daß ich als die Mitte selbst nirgendwo hingehöre. Ist diese Mitte eigentlich die der Welt? Ich gehöre nirgendwo hin, weder in den Bereich des Psychologischen, noch in den des Metaphysischen, es sei denn, daß ich selbst irgendein Ort sei. Mir wird denn auch der logische Ort zugewiesen und mein logisches Gewissen ist dazu berufen, es zu bezeugen, daß ich meinen Aufenthalt darin nehme. Damit wird bestätigt: Die synthetische Wahrheit, daß die Welt so ist, wie ich sie vorstellen muß, ist zugleich die transzendente, daß die Welt so ist, wie sie ist und wie sie mir erscheint.

Für den Entdecker dieses logischen Ortes, Kant, gilt aber diese Wahrheit nicht als die letzte, wie sie für Lask als die übergegensätzliche gilt, sondern nur als die vorletzte. Für das praktische Bewußtsein zeigt sich der logische Ort als die für es selbst leer zu lassende Stelle, die ihrerseits offensichtlich durch mich allein besetzt werden soll. Diese Besetzung trägt jedoch nach Lask nichts zum Erkennen bei. Die vorletzte Wahrheit bleibt, ohne in der letzten sich zu vollenden, es sei denn, daß die Besetzung schon irgendein Erkennen wäre. Hier könnte ein „praktisches Erkennen“ geltend gemacht werden. Wie aber das „Bewußtsein überhaupt“ als ein zwar notwendiger aber doch unglücklicher Begriff anzusehen ist, so ist, wie Lask weiter sagt, das praktische Erkennen, wenn auch nicht ganz ein Unbegriff, so doch ein Oxymoron, das nur dazu bestimmt ist, den Anschein zu erwecken, als würde mir doch wieder ein metaphysisches Wesen verliehen.

Von der transzendentalen Wahrheit auf die synthetische zurückblickend, erweist sich diese als mit der thetischen Wahrheit identisch und findet in ihr ihre Vollendung. Das ist keineswegs ein der letzten Konsequenz ausweichender Kurzschluß und schon gar nicht ein Rückfall in die von Kant überholte vorkantische Logik, sondern im Gegenteil, es ist der

eigentliche Sinn der Forderung Lasks, daß der Kantianismus auf sich selbst noch einmal anzuwenden ist, damit die thetische Wahrheit wiedererwacht. Diese Wahrheit, in der jenes Müssen jetzt als Sollen nachklingt, bestimmt das Bewußtsein, das die Welt vorstellt, so sehr zur „Hingabe“ an sie, daß diese eine stumme, noch nicht nach Worten suchende ist, denn stillschweigend läßt die thetische Wahrheit sich wiedererkennen. Diese Hingabe schweigt ihr so entgegen, wie sie dem Subjekt „entgegengilt“.

Herrigel hätte zwar dazu gesagt, daß das Ich dazu nur berufen, nicht eigentlich geboren ist, das solcherweise charakterisierte logische Subjekt zu sein. Man darf jedoch diesen Abstand zwischen Lask und Herrigel nicht voreilig mit dem Hinweis zu beheben suchen, daß in Lasks Nachlaßwerk die neue Rückwendung zur Subjektivität wiederholte Male betont wird. Vielmehr bleibt die Möglichkeit offen, daß durch den Abbruch der im Nachlaßwerk angestrebten umfassenderen Systematisierung, d. h. durch den Tod des Freiwilligen in den Karpaten, sich das Subjektsein in seiner stummen, nicht mehr nach Worten suchenden Hingabe an das, was ist, ohne gelten zu müssen, vollständig ausgewiesen hat. Die Hingabe, die sich so vollzieht, verdunkelt nicht; sie beleuchtet vielmehr, daß mit dem Zeugen für die Wahrheit diese Wahrheit selbst nicht stirbt, erst recht dann nicht, wenn der Begriff der Wahrheit im Laskischen Sinne verstanden wird. Hier läßt sich eine Parallele zu Herrigel nicht übersehen: Der letztere wandte sich der ostasiatischen Mystik zu und unternahm es, auf eigene Gefahr den japanischen „Weg“ zu gehen, der der europäischen Logik entgegengesetzt ist. Kurz vor seinem Tode, als er das eigentliche Ende dieses Weges vorausahnte, ließ er seine zahlreichen Aufzeichnungen zu Asche zerfallen und erwies sich darin als der authentische Erbe Lasks.

6. Eine Begegnung

Einem bestimmten Weg auf eigene Gefahr zu folgen, gibt allerdings keine Gewähr, zu einem gültigen Ergebnis zu gelangen. Es waren zunächst viele ergebnislose Tage, die Herrigel in der Übungshalle (Dô-jô) des Bogenschießens verbrachte. Der Meister machte von seinen Worten, die überdies immer sehr geheimnisvoll klangen, sehr sparsamen Gebrauch. Er forderte, daß der Schüler sich ausschließlich auf die Atmung konzentrieren solle, als ob er gar nichts anderes zu tun hätte, was den Schüler dann doch wieder in Atem hielt. Der Meister seinerseits versuchte einmal eine Einleitung in die Philosophie durchzulesen, um herauszufinden, wie er seinem Schüler von einer diesem vertrauten Seite her weiterhelfen könnte. Schließlich legte er aber das Buch unmutig beiseite, und zwar mit der Feststellung, daß es einem Menschen, der sich mit solchen Dingen beschäftige, überaus schwer fallen müsse, sich die Kunst des Bogenschießens anzueignen. Das ist aber nur eine Episode, die übergangen werden darf. Daran, daß der Schüler einmal vom Meister sogar abgewiesen wurde, war nicht die Philosophie schuld. Da Herrigel in der Philosophie erfahren hatte, daß die geraden Wege, wie er in seinem Kantbuch sagt, nicht immer die kürzesten sind, so mußte ihm wohl ein mühevoller Umweg immer noch als viel besser erscheinen als gar kein Weg. Der kürzeste Umweg wäre freilich der gerade Weg, nur ist aber kein gerader Weg an sich vorhanden. Daher erwiderte der Meister auch: „Der Weg zum Ziel ist nicht auszumessen.“ Herrigel fragte daraufhin: „Aber wenn ich auf halbem Wege abbrechen muß?“ Die Antwort des Meisters lautete: „Wenn Sie wahrhaft ichlos geworden sind, können Sie jederzeit abbrechen.“ Aber wer ist es, der ichlos wird?

Herrigel war, ohne daß es jedoch seine Schuld war, außerstande zu verstehen, daß er in dem Augenblick, in dem er den „Weg“ zu gehen begann und ihn nicht mehr ausmessen wollte, schon am Ziel des Weges angelangt und gleichzeitig zur Philosophie zurückgekehrt

war. Die ichbezogene Transzendentalphilosophie und die ichlose Zenmystik sind denn auch kein kontradiktorischer Gegensatz. Sie verhalten sich vielmehr zueinander wie Leben und Tod. Der ichlose Tod bricht das ichbezogene Leben nicht ab. Er geht ihm vielmehr voraus und trägt es. Auch Lask zog nicht ins Feld, um von der Philosophie Abschied zu nehmen. Nicht erst durch seinen wirklichen Tod wurde sein Opfer für die Nation erbracht.

Wenn sich auch die Philosophie und die ostasiatische Mystik begegnen, so wird diese Begegnung doch keine Spur hinterlassen, denn die eine kennt die Herkunft der anderen nicht. Wir können demnach zwar den Ort des Zusammentreffens nicht feststellen, sollten uns aber bereithalten, eine sich möglicherweise kundgebende Entsprechung wahrzunehmen, selbst wenn sie sich in ihrem „worauf hin“ weitgehend unserem Blick entzieht.

Eines Tages fanden sich der Meister und der Schüler zu einer Tasse Tee zusammen. Der Schüler hatte bereits fast ein ganzes Jahr Unterricht hinter sich und wartete auf eine Antwort. Der Meister sagte gelassen: „Wir Bogenmeister sagen: Ein Schuß – ein Leben! Was dies bedeutet, können Sie jetzt noch nicht verstehen, aber vielleicht hilft Ihnen ein anderes Bild, welches dieselbe Erfahrung ausdrückt. Wir Bogenmeister sagen: Mit dem oberen Ende des Bogens durchstößt der Bogenschütze den Himmel, am unteren Ende hängt, mit einem Seidenfaden befestigt, die Erde. Wird der Schuß mit starkem Ruck gelöst, besteht die Gefahr, daß der Faden zerreißt. Für den Absichtlichen und Gewalttätigen wird dann die Kluft endgültig und der Mensch bleibt in der heillosen Mitte zwischen Himmel und Erde.“¹⁹

Als der Meister in solcher Weise „die große Lehre“ erklärte, mußte sich der Schüler vielleicht an ein Wort Kants erinnern, in welchem sich das vom Meister angeführte Bild zu spiegeln schien. Kant schreibt in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthälterin ihrer Gesetze ...“²⁰

Es kann aber auch umgekehrt der Fall gewesen sein. Als nämlich Herrigel sich gegen Ende seines Aufenthaltes in Japan – und das besagt hier gegen Ende des ersten Halbbandes seines Werkes „Die metaphysische Form“, das den Untertitel „Eine Auseinandersetzung mit Kant“ trägt – auf das zitierte Wort Kants berief,²¹ dürfte er sich an jenes Bild des Meisters erinnern, als ob er ein Spiegelbild des von Kant dargestellten Bildes gesehen hätte.

Zwei Jahre später als Herrigel zitierte ein anderer Denker, Martin Heidegger, dasselbe Wort Kants gegen Ende seiner erst 1943 gedruckten Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit“, von der aus er sich die „Kehre“ des Denkens zugemutet hat, indem er einen anderen Weg als die phänomenologische Kant-Interpretation in „Kant und das Problem der Metaphysik“ eingeschlagen hat. Dort heißt es: „Diese innerste Not des Denkens hat Kant geahnt; denn er sagt von der Philosophie ...“ und darauf folgt das Zitat.²²

Machen wir aber einen Schritt zurück! Beide Kant-Bücher erschienen in demselben Jahr 1929,²³ aber es ist offenbar nur ein Zufall, daß beide Denker, Herrigel und Heidegger, von jenem nur selten zitierten Wort Kants wie vorherbestimmt stehengeblieben sind. Um

¹⁹ Zen in der Kunst des Bogenschießens, 42.

²⁰ Kants Werke Bd. IV, 425.

²¹ Die metaphysische Form, 152.

²² M. Heidegger, Wegmarken (Frankfurt a. M. 1967) 95. Vgl. meinen Aufsatz: Ein Beitrag zum ‚künftigen Denken‘ aus der Ferne, in: Perspektiven der Philosophie, Bd. VI (1980) 13.

²³ Vgl. E. Przywara, Kant heute (München und Berlin 1930) 88 ff. Hier werden beide Kantauffassungen miteinander konfrontiert.

dennoch eine gemeinsame Wurzel vermuten zu dürfen, soll es genügen, sich an das in der Habilitationsschrift Heideggers ausgesprochene Wort zu erinnern: „Emil Lask, dem an dieser Stelle ein Wort dankbar treuen Gedenkens in sein fernes Soldatengrab nachgerufen sei ...“²⁴ Ferner scheint zwischen dem Wort Kants und der Erklärung des Meisters nur eine äußere Ähnlichkeit zu bestehen. Denn während bei Kant Himmel der Name für Gott und Erde der für die Natur ist, bedeutet in der Zenmystik das „Zwischen“ Himmel und Erde einen Bezug, aus dem die beiden Termini ihre Bestimmung empfangen, die ihrerseits dem Menschen seine Heimat zuweist. Ein japanisches Gedicht drückt es in folgenden Worten aus: „Dort, wo die weißen Wolken entschwunden sind, erscheint das Gebirge der Heimat wunderschön.“²⁵

Aber hier kommt es vor allem darauf an, daß, während Heidegger in dem „mißlichen Standpunkt“ der Philosophie, den Kant unvermittelt so bezeichnete, die „innerste Not des Denkens“ gesehen hat, Herrigel in demselben „die heillose Mitte zwischen Himmel und Erde“ erblickte. Welches ist nun der Grund, aus dem Kant eine so „mißliche“ Wendung hat gebrauchen müssen?

7. *Das Ich in der Transzendentalphilosophie*

Dadurch und damit, daß die Philosophie sich selbst ihren eigenen Standpunkt verschafft, wird sie Transzendentalphilosophie. Trotzdem – oder vielmehr gerade deswegen – fehlt ihr ein Standpunkt, denn der bezogene Standpunkt ist nicht ihr eigener. Da aber Kant, ohne weiter nach dessen Möglichkeit zu fragen, unversehens den transzendental entdeckten Standpunkt zugleich als denjenigen angenommen hat, auf dem die Transzendentalphilosophie selbst stehen soll, so konnte ihm diese Entdeckung als der für immer unverlierbare Vollzug für die ganze Philosophie gelten; denn ohne diesen Halt würde sie sich wieder an die Unphilosophie verlieren. Trotz dieser Überzeugung mußte er aber selbst diesen Standpunkt als mißlich bezeichnen. Was kommt in seinem Denken hinter ihm her und doch auf ihn zu: Bei der Festigkeit des Standpunktes handelt es sich um ein Versäumnis, dessentwegen der Standpunkt der Transzendentalphilosophie selber unbegründet bleiben muß. In bezug darauf bemerkt Herrigel, daß Kant, „aus dem dogmatischen Schlummer aufgerüttelt und aller unechten Metaphysik den Boden abgrabend, im transzendentalphilosophischen Schlummer befangen bleibt und ... zu keiner echten Metaphysik kommt“.²⁶

Wie nach dem früher Gesagten und nach Herrigels eigenen Worten zu vermuten ist, dreht sich die Frage nach der Möglichkeit des transzendentalphilosophisch-kopernikanischen Standpunktes um das Subjektproblem. So bemerkt Kant auch schon den mißlichen schwebenden Stand des Ich, indem er bezüglich der Apperzeption desselben nicht die einfache Feststellung hervorhebt, daß das Ich-denke alle meine Vorstellungen begleitet, sondern er sagt: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Hier deuten offenbar das Müssen und das Können jeweils auf das mißliche Freisein des Ich von äußeren Bedingungen hin, nämlich von Gott und Natur bzw. Himmel und Erde. Diese gleichsam negative Zwischenstellung ist aber in das Ich als dessen innere Bedingung zurückzunehmen. In einer Anmerkung der „Kritik der reinen Vernunft“ (A 118) schreibt er nämlich erläuternd: „Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein ... Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwen-

²⁴ M. Heidegger, Frühe Schriften (Frankfurt a. M. 1972) 133.

²⁵ Übersetzt von Prof. K. Tsujimura (Kyoto).

²⁶ Die metaphysische Form, 7.

dige (Hervorhebung vom Verf.) Beziehung auf ein transzendentes Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst.“ Und mit der in dieser Weise beschriebenen Zwischenstellung des empirischen Bewußtseins wird sogar die innere Freiheit des Ich bezeugt; denn Kant weist weiter in derselben Anmerkung darauf hin, daß die bloße *Vorstellung* Ich, die das transzendente Bewußtsein ist, „klar“ – ja, wenn man will, verklärt – ist, wenn sie empirisches Bewußtsein ist. Da es hingegen das an sich in Dunkelheit verhüllte, „mir selbst unvorstellbare“, transzendente Bewußtsein ist, welches in der Transzendentallogik für das Ich ausgegeben wird und mit welchem diese deshalb auch auskommt, so dürfte Vorländer als Herausgeber der „Kritik der reinen Vernunft“ der Transzendentallogik wohl gerecht geworden sein, wenn er bezüglich jener Klarheit der Vorstellung Ich im Text eine Streichung vornimmt.²⁷ Er hat damit aber dem Hinweis Kants die Spitze abgebrochen.

Die Transzendentallogik hat das Ich-denke zwar zum Vorschein gebracht, braucht es dann aber nicht mehr, so sagt Herrigel mit Recht. Der Akzent wird nach ihm nunmehr nicht darauf gelegt, daß es ein „Ich“ ist, welches etwas denkt, sondern darauf, daß das Ich „etwas“ denkt. Hierbei zeigt sich die Subjektivität des Ich als das „Bewußtsein überhaupt“, dessen Korrelat das gegenständliche Etwas überhaupt bilden soll. Daß die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt sei, an dem alles hängt, bedeutet nach Herrigel lediglich, daß die höchste und doch leerste Kategorie, die als die Form des gegenständlichen Etwas überhaupt fungiert, zugleich als die Form des Subjekts fungiere.²⁸ Was Herrigel hierbei bemängelt, ist, daß Kant das Subjekt mit unter die nur logischen Voraussetzungen der Objektivität rechnet, wenn es auch die letzte sein mag.²⁹ Wenngleich Kants Absicht darin liegt, den Nachweis zu erbringen, daß die Form des theoretischen Subjekts in der Vergegenständlichung in der Einheit der vorgegenständlichen Mannigfaltigkeit aufgeht und somit auf die Möglichkeitsbedingungen des Gegenstandes als die Form des „In-Wahrheit-sein“ zurückzubeziehen ist, so ist doch zu unterstreichen, daß die Subjektivität gerade am höchsten Punkt, wo sie sich zur Apperzeption vereinheitlicht – eben da, wo Erkenntnis der Wahrheit und Wahrheit der Erkenntnis schlechthin identisch sind –, „auf diese Identität hinauswollen“ muß,³⁰ sonst stünde sie noch auf halbem Weg, und Kant hätte nur den Nachweis erbracht, daß sich die Gegenständlichkeit auf die einer Subjektivität innewohnende Gegenständlichkeit zurückführen läßt, obwohl Lask gerade dies als Kants eigene Leistung angesehen haben würde.

Damit ist aber, wie Herrigel sagt, nicht gemeint, daß das Subjekt über sich hinausweisen müsse, um auf einer höheren Stufe erst seine eigentliche Form zu finden; dies um so weniger, als Herrigel hinsichtlich der Analytik leugnet, daß sie im Schatten der Dialektik stehe und nur dort gedeihe. Vielmehr hätte das Ich, anstatt gleichsam seine eigene stetige Richtungslinie von da ab zu beugen, in diese Linie einen freien, sie aufteilenden Schnitt zu legen – um jenes Hinauswollen auf die Identität willen –, denjenigen Schritt, der erst dem Ich selbst einen Ausblick auf den höchsten und zugleich „klarsten“ Punkt verschaffen soll.

²⁷ Kants eigener Text lautet: „... Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem Vermögen.“ Vorländer läßt in seiner Kant-Ausgabe die in der Klammer stehenden Worte ‚empirisches Bewußtsein‘ aus.

²⁸ Vgl. Die metaphysische Form, 150.

²⁹ Vgl. ebd. 42.

³⁰ Ebd. 145.

An diesem Punkt bezieht sich das empirische Bewußtsein unmittelbar auf das transzendente. Und wenn es sich bei dem Hinauswollen um das Sich-Hingeben an einen Anrufenden handelt, so stellt sich heraus, daß das Ich in sich die „eigentliche Mitte“³¹ hält, welche die An-erkennung heischende, d.h. dem Subjekt entgegertretende „Forderung“ repräsentiert, wie Herrigel, immer noch in der neukantianischen Tradition stehend, behauptet.

Nichtsdestoweniger kann das Ich in Kants Transzendentallogik nicht umhin, eben am höchsten Punkt, wo Erkenntnis der Wahrheit und Wahrheit der Erkenntnis zusammenfallen, stehenzubleiben, weil es schließlich als der logische Ort der Einheit festgelegt ist, die dazu bestimmt und dafür zuständig ist, die gegenständliche Einheit darzustellen. Mit dieser läßt sich ohne weiteres die Subjektivität zur Deckung bringen. Es ist nämlich der mißliche Stand des Ich vollends verdeckt, jener Stand, daß das Ich sich niemals gegenständlich ausweisen kann, weder als dem metaphysischen Bereich derart zugehörig, daß es an etwas im Himmel gehängt wird, noch als dem psychologischen derart angehörig, daß es auf der Erde an etwas gestützt wird. Das Resultat ist: Wenn das Ich sich auch in einem solchen Stand befindet, so hätte ihm doch nicht die *logische* Einheit zugeordnet werden dürfen; schon gar nicht um der Transzendentalphilosophie als solcher willen. Es hätte auch nicht mit seinem auf die Gegenstände geworfenen Schatten verwechselt werden dürfen. Die Philosophie, die sich erst als die transzendente feststellen läßt, steht und fällt, um das nochmals zu sagen, mit der „Möglichkeit“ der Subjektivität. Des „mißlichen Standpunktes“ ist aber Kant erst in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten inne geworden, zu spät, so meint Herrigel, als daß das Ich in seiner wahrhaften Subjektivität wieder-entdeckt werden könnte. Der mißliche Standpunkt ist Herrigel deswegen als „die heillose Mitte“ erschienen.

8. Zur metaphysischen Form

Die eben genannte Formel, Wahrheit der Erkenntnis sei Erkenntnis der Wahrheit, ist es, zu der sich bei Lask die kantische Formel, die eine die Quelle aller Wahrheit auf sich zurückführende tiefere Quelle ans Licht bringt, zugespitzt hat. Sie hieß: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Diese Zuspitzung aber ist der Einsicht zu verdanken, daß Kant die Formen des Gegenstandes der Erkenntnis (Zu-recht-bestehen) und die der Erkenntnis des Gegenstandes (Zu-recht-setzen) als dieselben Möglichkeitsbedingungen beider zugleich dargestellt hat. Der in solcher Weise herausgearbeitete Formbegriff ist nach Herrigel in der Philosophie der Form seit Platon das eigentliche Verdienst der Transzendentalphilosophie.

Das Licht, das auf diese Formen fällt, ist aber nur ein Zwieliht. Denn das Wesen dieser Identität, die eigentlich dem Gegenstand (dem Physischen) seine Einheit gewähren soll, wird im Halbdunkel bleiben, solange das Subjekt in eins „mit“ dem Wissen um die Bedingtheit des Gegenstandes nicht um seine eigene Bedingtheit weiß. Die bedingende, d.h. formende Form, *durch* welche der Gegenstand und das Subjekt „möglich“ werden, weist von sich aus diejenige Form auf, *in* welcher jener, um ein Wort Lasks zu gebrauchen, umklärt und dieses „wirklich“ ist. Eine solche Wirklichkeit bietet aber ebensowenig Gewähr für eine einheitliche Erfahrung der meta-physischen Gegenstände wie für das unbedingte Sein. Das, was für uns, auf dem Standpunkt der Endlichkeit, als unbedingtes Sein

³¹ Ebd. 170.

angesprochen wird, ist an und für sich durch diese Charakterisierung keineswegs hinreichend bezeichnet. Vielmehr wird nur so viel gewonnen, daß sich die Stelle anzeigen läßt, an welcher das Problem der „metaphysischen Form“ auftaucht und eine Lösung verspricht, „die nicht darauf angewiesen ist, das Problem des metaphysischen Seins ... solange zurechtzurücken, bis es sich als ‚Sein‘ ausweisen läßt“. Kant rückt, so bemerkt Herrigel mit aller Deutlichkeit weiter, „dieses Sein umgekehrt so lange zurecht, bis es sich als Aufgabe und Sollen ausweisen läßt“.³² Wenn bei ihm die metaphysische Form der Subjektivität wegen der logisch gesetzten Wirklichkeit des Subjekts wiederum, oder auf höherer Stufe erneut, auf seine Möglichkeitsbedingungen hin erläutert wird, so wird das metaphysische Sein als die verhüllte Mitte – ein Sein, das „ist“, ohne bloß gelten zu müssen – wie ein unerreichbares Ziel erscheinen, dem ein Sollen entspricht, ein Ziel, dem sich ins Unendliche zu nähern die Möglichkeit des Subjekts ausdrückt. Das Sollen, so urteilt Herrigel, rechtfertigt sich so als die metaphysische Form, aber freilich auf Kosten des Seins. Kant hat dann offenbar gerade deshalb einen zu weiten Schritt getan, weil er sich allzusehr davor gehütet hatte, die Grenzen der Transzendentalphilosophie zu überschreiten. Je näher diese innerhalb ihrer Grenzen an ihre eigene letzte Voraussetzung, an die Vernunft, um deren willen die Kritik statthat, herankommt, desto mehr verengt sie sich. Wegen dieser Verengung mußte der mißliche Standpunkt der Philosophie schließlich an den Tag kommen.

Kant meint allerdings, wenn wir Herrigels Formulierung folgen wollen, daß sich auch ein solcher Standpunkt damit wiedergutmachen lasse, daß die praktische Gesetzgebung dann bewiesen wird, wenn es gelingt, die Form des Wesens der praktischen Vernunft selbst aufzuspüren. Allein, selbst wenn dieser Beweis rückwirkend die Beweisführung für die theoretische Gesetzgebung, welcher solch ein Glück nicht zuteil wird, erneut erbringen sollte, so wird dadurch nur die Gesetzgebung immer mehr gefestigt, keineswegs aber der Standpunkt der Philosophie. Seine Mißlichkeit ist nicht zu beschwichtigen, denn das Subjekt ist als die logische Einheit alles Logischen schon festgelegt und bleibt als solches verhüllt, ja es bleibt in seinem Wesen aus. Das Mißlichste verdeckt dann bloß die Mißlichkeit des Standpunktes der Philosophie. Die festeste Festigkeit vermag nicht die Begründung des Standpunktes der Transzendentalphilosophie selbst nachzuholen. Falls Kant der Meinung gewesen sein sollte, daß das Subjekt nur dadurch als logischer Ort festgelegt ist, daß es seine Einheit in die Dimension der Objektivität projiziert, so hätte er das, wie Herrigel abschließend sagt, ausdrücklich bemerken und nachdrücklich betonen müssen.³³

9. Zur Begründung der Transzendentalphilosophie

Herrigels Kantinterpretation scheint so zu einem negativen Ergebnis bezüglich der Begründung der Transzendentalphilosophie zu führen. Vielleicht wird er aber dabei Kant nicht ganz gerecht, wenn er sein Augenmerk nur auf die Gesetzgebung und ihre Festigkeit richtet. Kant hat, wie er ausdrücklich sagt, angesichts der Mißlichkeit ihres Standpunktes nicht von der Philosophie als Gesetzgeberin verlangt, dessen Festigkeit zu erweisen, sondern von ihr als Selbsthalterin ihrer Gesetze, ihre Lauterkeit zu beweisen. Wenn sich aber dieses ihr eigenes Halten als eine Zurückhaltung enthüllt, die sie sich auferlegt, worauf will sie damit eigentlich hinweisen? Hier öffnet sich doch der Weg in den Problemzusam-

³² Ebd. 8.

³³ Vgl. ebd. 152f.

menhang der „Kritik der Urteilskraft“, zu dem Herrigel keinen Zugang mehr gefunden zu haben scheint. Die „Kritik der Urteilskraft“ kennt eine andere Gesetzgebung, deren Vollzug selbst das Einhalten des Gesetzes bestimmen soll. Aber sie ist im Grunde eine Gesetzgebung ohne Gesetz. Also kann jenes Halten gerade als Selbsthalten sich „läutern“ und zur Lauterkeit der Philosophie führen, die dadurch zu sich selbst erwacht, so wie sie ist. Kant nennt eine derartige Gesetzgebung Heautonomie und nicht Autonomie, wie in den vorigen Kritiken. Wenn „Himmel und Erde“ für die Selbsthalterin des Gesetzes nicht einfach ihre äußeren Bedingungen bedeuten, von denen sie ja frei zu sein meint, dann kann sie „zwischen ihnen“ heautonomisch stehen. Die Philosophie ist dann frei geworden, das zu sein, was sie ist. Ihr Standpunkt „soll fest sein“, dergestalt, daß sie in der eigentlichen unbewegten Mitte steht, wenn auch nicht auf Dauer gestellt, sondern im Augenblick sich vollziehend und verlierend in einem.

Wenn Herrigel sich über den „mißlichen Standpunkt“ der Philosophie klar geworden ist und gleichsam im Namen Kants selbst den Versuch macht, ihn zu berichtigen,³⁴ so muß er sich erneut fragen, was er eigentlich beabsichtigt, zumal er sich da an jene Erklärung des Meisters des Bogenschießens erinnert. Ein „Bezug a priori“ wäre letztendlich weder von oben her, wie es Herrigel der Vernunft, die dem Himmel am nächsten ist, zumutet, herzustellen, noch von unten her, wie es Heidegger von der Einbildungskraft, die der Erde am nächsten ist, erwartet. Er bemerkt in „Sein und Zeit“: „Kant setzt dergleichen [das Seiende auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin zu erschließen] mit Recht voraus. Aber diese Voraussetzung selbst kann am allerwenigsten in ihrem Recht unausgewiesen bleiben.“³⁵ – Der Meister sagt weiter: „Wer es vermag, ohne Bogen und Pfeil die Mitte zu treffen, der ist Meister im höchsten Sinne des Wortes, ja die kunstlose Kunst selbst, und somit Meister und Nichtmeister in einem.“³⁶ Ein Meister ist eben auch nicht auf Dauer gestellt, sondern wird es in dem Augenblick, welcher in einem Vollendung und Selbstaufgabe ist.

Nun war aber der Zeitpunkt nahegekommen, an dem Herrigel Japan verlassen mußte. Zum Abschied hat der Meister ihm seinen besten Bogen überreicht und ihm dazu ein Wort auf den Weg mitgegeben: „Und wenn Sie ihn bestanden haben, bewahren Sie ihn nicht als Erinnerung auf! Vernichten Sie ihn, daß nichts zurückbleibt als ein Häuflein Asche!“

So kehrte er 1929 in seine Heimat zurück. Aber nicht in Heidelberg, sondern in Erlangen setzte er seine Lehrtätigkeit fort. Da er sich auch bei seinen Vorlesungen ein stereotypes Lächeln aufsetzte, sein Gesicht aber ansonsten keine seelische Regung merken ließ, glaubten die Studenten, er habe eine Maske aufgesetzt, die er aus Japan mitgebracht hatte. Aber nach einer Darstellung Herrigels aus seiner Heidelberger Zeit soll er eine „unheimlich verschlossene, maskenhaft und undurchdringliche Persönlichkeit“ gewesen sein.³⁷ Was also hat sich verändert und was ist unverändert geblieben? Eines Tages fragte sein Assistent: „Wann erscheint denn der zweite Halbband Ihres Kantbuches, Ihr ‚mundus intelligibilis‘?“ Er erwiderte rundweg: „Den schreibe ich unter keinen Umständen mehr.“

Etwa zur selben Zeit ging der greise Rickert in Heidelberg mit seinem Schüler Hermann Glockner auf dem Philosophenweg spazieren. Er blieb stehen und sprach über Herrigels Buch. Er bedauerte, daß Herrigel nicht das Ganze vorgelegt habe, sondern nur den ersten

³⁴ Vgl. F. Böhms Notiz, in: Logos (1931) 314 ff. Dies ist die einzige Rezension über „Die metaphysische Form“.

³⁵ M. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen 1972) 145.

³⁶ Zen in der Kunst des Bogenschießens, 79.

³⁷ Heidelberger Bilderbuch, 91.

Teil, und sagte: „Ich für meine Person überblicke zwar die Konsequenzen bereits; aber für die philosophische Lesewelt der Gegenwart kann dieser erste Teil noch keinen zutreffenden Begriff von Herrigels Konzeption geben.“³⁸ Wenn aber dies nicht nur für die Leser, sondern gerade auch für den Autor selbst gilt, wird das Ende des Lebens eines Neukantianers mit diesen Worten Rickerts markiert. Und wenn darüber hinaus zutreffen sollte, daß auch die Worte und Begriffe der Südwestdeutschen Schule nicht mehr hinreichen, Herrigels Konzeption adäquat zum Ausdruck zu bringen, so wird hiermit ebenso das Ende dieser Schule markiert.

Zum besseren Verständnis des Haiku Bashōs

Von Hiroshi KOJIMA (Niigata/Japan)

Elmar Holenstein rezensierte¹ in dieser Zeitschrift den phänomenologischen Sammelband von elf japanischen Autoren.² Als einer der Autoren, bin ich ihm sehr dankbar dafür. Aber im letzten Teil der Rezension berührte er kritisch meine Übersetzung von Bashōs Haiku, das ich bereits in einem anderen Aufsatz dieser Zeitschrift³ behandelte. Leider beruht seine Kritik auf einem unglücklichen Mißverständnis der Grammatik der japanischen Sprache. Da es sich hier um das wohl bekannteste Haiku von Bashō handelt, kann ich nicht umhin, dieses Mißverständnis zu korrigieren zu versuchen.

Dieses Haiku lautet:

Furuike ya
Kawazu tobikomu
Mizu no Oto.

Holenstein behauptet: „In diesem Gedicht kommt es ... zu einer grammatischen Verdopplung der Grundstruktur: Nominalphrase – Satz – Nominalphrase.“ So übersetzt er:

Der alte Teich!
Ein Frosch springt hinein –
des Wassers Laut.

Er kritisiert: „Kojimas Übersetzung nimmt keine Rücksicht auf die doppelte (?), metrische und grammatische Symmetrie des Haiku.“ Aber in Wahrheit ist der zweite Vers des originalen Haiku kein abschließender Satz, wie er meint und übersetzt, sondern ein adjektivischer Satz zum dritten Vers:

³⁸ Ebd. 179f.

¹ Zur Philosophie in Japan. I. Japanische Philosophen in deutscher Sprache, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986) 181–187.

² Japanische Beiträge zur Phänomenologie, hg. von Yoshihiro Nitta (Freiburg/München 1984).

³ Hiroshi Kojima, Monade und Dichtung. Zur phänomenologischen Analyse des japanischen Kurzgedichtes (Haiku), in: Philosophisches Jahrbuch 91 (1984) 325–340.