

## Zweiter Teil:

# Wahrnehmungsgestalten, Ideen und Begriffe – eine Neufassung der transzendentalen Logik

### 1. Eine kurze historische Besinnung

#### a) Einige Beispiele aus der Geschichte des Begriffs »Logik«

Das deutsche Wort »Logik« ist von dem griechischen bzw. lateinischen Eigenschaftswort »Logiké« bzw. »Logica« gebildet. Das dazu gehörige Hauptwort heißt »Téchne« bzw. »Ars«. Was wir im Deutschen »Logik« nennen, ist im Griechischen »Logiké téchne«, im Lateinischen »Ars logica«. Es geht um den kunstgerechten Umgang mit den »Lógoi«, mit den Begriffen, die wir uns selbst »zurechtlegen« und mit deren Hilfe wir die Erkenntnisse, die wir den Erscheinungen abgewinnen, anderen »darlegen« und als objektiv gültig ausweisen. Die beiden Momente des »Sich-Zurechtlegens« und des »Anderen-Darlegens« kommen in dem Verbum »légein« und dem Substantiv »Lógos« zum Ausdruck.

Platon, bei dem sich der Ausdruck »τέχνη περὶ τοὺς λόγους«, »Kunst, die die Logoi betrifft«, zum ersten Mal findet<sup>22</sup>, begründet die Notwendigkeit einer solchen Kunst durch Hinweis auf eine schmerzliche Erfahrung: Der Logos kann trügen, teils weil er von vorne herein in betrügerischer Absicht konzipiert und verwendet wird wie beim »listenreichen Odysseus«, teils weil er nicht selten gerade dort Begründungen zu geben scheint, wo er in Wahrheit nur ein Vorurteil des Sprechenden bestätigt. Dann erweckt er ein Übermaß des Vertrauens, »ἀγὰν πιστεύειν«, das früher oder später enttäuscht wird und dann in »Vernunftverachtung«, »μισολογία«, umschlägt<sup>23</sup>. Um diesen Umschlag zu vermeiden, ist es nötig, zunächst die prinzipielle Schwäche des Logos, »τὸ ἀσθενές τοῦ λόγου«, zu erfassen, um sodann zu ent-

---

<sup>22</sup> Phaidon 90b.

<sup>23</sup> Phaidon 89d.

scheiden, aus welchen Gründen und in welchem Maße er trotz dieser Schwäche Vertrauen verdient. Das ist in dem Maße der Fall, in welchem der Logos über sich hinaus verweist und eine Beziehung zu derjenigen Wirklichkeit vermittelt, die nicht mit Wort und Begriff beschrieben werden kann. »*Πῆτόν οὐδαμῶς ἐστίν*«<sup>24</sup>.

*Aristoteles* versteht die Logik nicht als den dritten Weg zwischen übermäßigem Vertrauen in unsere Begriffe und Urteile und einer prinzipiellen Vernunftverachtung. Wohl aber kennt er die Verführungskraft sophistischer Scheinargumente und hat diesem Thema eine eigene Schrift gewidmet »*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*«<sup>25</sup>. Der Abwehr dieser Gefahr dient seine Lehre von den formalen Bedingungen, an denen man korrekt gebildete Begriffe und Aussagen und beweiskräftige Argumente erkennt. Mit dieser Auffassung von der Logik greift *Aristoteles* auf die Erfahrungen der Juristen zurück, die vor Gericht nicht selten die Beweisgründe des Prozeßgegners als sophistische Scheinargumente zu erweisen versuchen. Aber auch unabhängig von dieser Situation des Rechtsstreits wird die Überprüfung der formalen Struktur von Begriffen, Urteilen und Schlüssen zum unerläßlichen »Werkzeug«, »*ὄργανον*«, ohne dessen Verwendung niemand zu selbstkritischer Überprüfung seiner Aussagen kommen kann.

In diesem aristotelischen Zusammenhang entstand eine Frage, die vor allem von mittelalterlichen Theologen an *Aristoteles* gerichtet wurde. Sie lautete: Wir wenden bei allen Aussagen und bei ihrer Begründung die Gesetze der Logik an und wollen doch nicht nur über das Denken unsere Urteile abgeben, sondern über seine Gegenstände. Aber woher können wir wissen, daß die Regeln der Logik, die für unser Denken gelten, auch die Sachen und Sachverhalte bestimmen? Wenn der Ausschluß des Selbstwiderspruchs eines der obersten Gesetze der Logik ist; woher können wir wissen, daß das Widersprüchliche nicht nur denk-unmöglich, sondern zugleich sach-unmöglich ist? Mittelalterliche »Anti-Dialektiker« haben dies bestritten und behauptet, daß Gottes Vergebungsgnade uns nicht nur vor künftigen Folgen unserer Schuld bewahrt, sondern die Sünde selber ungeschehen macht. Und wenn es uns als ein widersprüchlicher Gedanke erscheint, ungeschehen zu machen, was zu einem früheren Zeitpunkt geschehen ist, dann be-

<sup>24</sup> 7. Brief 341c.

<sup>25</sup> *Aristoteles*, Opera I, 167 ff.

kommen wir zur Antwort: Es liegt an der Schwäche unseres Denkens, daß wir nicht denken können, was Gott bewirken kann<sup>26</sup>.

Und wenn ein weiteres Gesetz der Logik uns gebietet, unsere Aussagen zureichend zu begründen: woher können wir wissen, daß das »Prinzip vom zureichenden Grund« nicht nur eine Aufgabe des Denkens beschreibt, sondern auch ein Grundgesetz der Gegenstandswelt, in der »nichts ohne zureichenden Grund« ist oder geschieht? Wir könnten keine begründeten Aussagen über Sachen und Sachverhalte machen, wenn wir diese Identität von Denkgesetz und Sachgesetz nicht voraussetzen dürften. Aber die Logik selbst, so scheint es, kann diesen Übergang vom Denkgesetz zum Sachgesetz nicht begründen.

Die Antwort auf die Frage, woher wir das Recht zu dieser Voraussetzung nehmen, ist erst Jahrhunderte später durch *Immanuel Kant* gegeben worden: Wir können sicher sein, daß das logisch Unmögliche auch in der Welt der Gegenstände nicht vorkommen wird, und wir dürfen voraussetzen, daß nicht nur Gedanken nach Begründung verlangen, sondern auch die Sachen und Sachverhalte niemals ohne zureichende Gründe sind, weil es für uns gar keine Gegenstände gäbe, wenn nicht unser Verstand sie aus dem »rohen Stoff« sinnlicher Eindrücke aufbaute<sup>27</sup>. Was uns als Gegenstand gegenübertritt, ist insofern von unserem Verstand selbst aufgebaut oder »konstituiert« worden. Darum treffen die Regeln des Verstandesgebrauchs, vor allem das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch und das Gesetz vom zureichenden Grund, auf jeden Gegenstand zu.

Erst durch diese These gewinnt die Logik »transzendentalen« Charakter: Sie beschreibt nicht nur die obersten Regeln des Denkens, sondern zugleich die obersten Gesetze, denen alles genügen muß, was für uns als Gegenstand gelten soll. Die »Transzendentalphilosophie der Alten« war Ontologie<sup>28</sup>. Sie beschrieb die allgemeinsten Eigenschaften alles Seienden, die »*Passiones generales entis*«. Die neue, kantische Transzendentalphilosophie ist »Analytik des Verstandes«<sup>29</sup>, d. h. Analyse seiner wesentlichen Funktionen bei dem Aufbau der Gegenstandswelt. Und als solche ist sie »transzendente Logik«, weil es die Gesetze

<sup>26</sup> So z. B. Petrus Damiani in seiner Schrift »De divina omnipotentia«, Migne Patrologia Latina Bd. 145.

<sup>27</sup> KrV A 1.

<sup>28</sup> KrV B 113.

<sup>29</sup> KrV A 247.

der Logik sind, denen der Verstand gehorchen muß, um zum Aufbau von Gegenständen fähig zu werden.

Der Verstand erfüllt diese transzendente Funktion durch Begriffe und durch deren Anwendung in Urteilen. Diese Begriffsbildung ihrerseits folgt gewissen Funktionen, die die Vernunft durch ihre Ideen dem Verstande vorzeichnet. Darum hat es die transzendente Logik nicht nur mit Begriffen und Urteilen, sondern auch mit Ideen zu tun.

Hegel hält an der kantischen Einsicht fest, daß Begriffe und ihre Verwendung in Urteilen und Schlußfolgerungen nötig sind, wenn uns Gegenstände mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertreten sollen. Aber auf die Frage, von welcher Art die Begriffe sein müssen, wenn sie diese Aufgabe erfüllen sollen, gibt er eine neue Antwort. Das »Wesen« der Dinge, das wir mit unseren Begriffen erfassen wollen, ist nicht ein Komplex abstrakter Merkmale, die allen Gegenständen einer bestimmten Art oder Gattung zukommen. »Wesen« ist vielmehr das Prinzip eines Vorgangs, in welchem das Allgemeine selbst sich dadurch realisiert, daß es sich fortschreitend zum Besonderen und Individuellen gestaltet<sup>30</sup>. So kommt es zum »Wesen des Menschen« nicht äußerlich hinzu, daß es Männer und Frauen, Kinder und Greise gibt oder daß das Menschsein sich in der Mannigfaltigkeit kultureller Gestalten realisiert. Vielmehr ist dieser Vorgang der Selbstdifferenzierung für das Wesen des Menschen wesentlich. Diesem »Leben« des Wesens, das wir erkennen wollen, muß die »Lebendigkeit« des Begriffs entsprechen. Dazu aber ist nötig, daß der Begriff Widersprüche nicht ausschließt, sondern als vorantreibendes Moment seiner Realisierung in sich trägt.

Gewiß sind auch nach Hegels Überzeugung Widersprüche dazu bestimmt, aufgehoben zu werden. Aber diese Aufhebung ist nicht deswegen notwendig, weil die auftretenden Widersprüche Folgen von Denkfehlern sind, die die Logik aufzuklären und dann zu überwinden hätte. Vielmehr ist diese Aufhebung von Widersprüchen das Ziel des lebendigen Prozesses, den die Logik nachzuzeichnen hat. Die so verstandene Logik ist nicht bloßes »órganon«, das der Erkennende braucht, um zu Erkenntnissen zu gelangen. Sie ist das Prinzip des Erkennens selbst, das alle Übereinstimmung von Denkgesetz und Sachgesetz erst möglich macht.

---

<sup>30</sup> G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ausg. Glockner II, 36 f.

b) *Folgerungen für eine Weiterentwicklung der transzendentalen Logik*

Die folgenden Ausführungen werden versuchen, aus dieser Geschichte der Logik die notwendigen Folgerungen zu ziehen. Sie werden, mit *Platon*, an der oft schmerzlichen Erfahrung von der »Schwäche des Logos« festhalten und den »kunstgerechten Umgang mit den Logoi« (τέχνη περὶ τοῦς λόγους) als jenen »dritten Weg« begreifen, der die Überschätzung des Logos ebenso vermeidet wie seine Geringschätzung. Sie werden, mit *Aristoteles*, eine wesentliche Aufgabe der Logik darin sehen, jene Unschärfe der Begriffe zu vermeiden, aus der sich die »sophistischen Scheinargumente« ergeben. Sie werden, mit *Kant*, die Logik »transzendental« verstehen. Denn es führt kein Weg hinter die kantische Einsicht zurück, daß der Verstand es ist, der durch seine Begriffe allem, was sich uns zeigt, den Kontext seines Erscheinens vorzeichnet, und daß nur das als objektiv gültig anerkannt werden kann, was in diesem Kontext seine Stelle findet. Schließlich werden die kommenden Darlegungen, mit *Hegel*, an der Aufgabe festhalten, jenem »Leben«, kraft dessen das Wesen der Dinge sich in ihrer Geschichte entfaltet, durch die »Lebendigkeit des Begriffs« zu entsprechen.

Aber alle diese Aufgaben werden von einem neuen Ansatz aus gedeutet werden: Ideen und Begriffe sind Weisen, wie wir unsere Erfahrungswelt im ganzen und alle Gegenstände, die uns in ihr begegnen, gestalten. Aber dieses Gestalten ist »responsorisch«: Es beantwortet einen Anspruch des Wirklichen und bringt diesen »je größeren« Anspruch inmitten der Vorläufigkeit unseres Begreifens zur Geltung.

Die »Schwäche des Logos«, von der *Platon* gesprochen hat, ergibt sich dieser Deutung nach daraus, daß unsere Begriffe Teilmomente einer Antwort sind, die wir auf den Anspruch des Seienden geben, und daß diese Antwort immer hinter dem Anspruch zurückbleibt, den sie beantworten will. Das verantwortete Vertrauen in den Logos aber ergibt sich daraus, daß jene Wahrheit, die »stets größer« ist als die Weise, wie wir sie begreifen, inmitten dieser unserer Antwort als vorantreibendes Moment gegenwärtig und wirksam ist.

Die »sophistischen Scheinargumente«, die *Aristoteles* entkräften will, beruhen nach der hier vorgeschlagenen Deutung darauf, daß die Differenz zwischen der Wahrheit der Dinge und unserem Wissen von ihr vergessen oder böswillig verdeckt wird. Dann können Begriffe, die einen beschränkten Aspekt der Sache zutreffend beschreiben, mit dem

Anspruch vorgetragen werden, Wesenseinsichten zu vermitteln, aus denen alles abgeleitet werden kann, was zur Sache gehört. Darum duldet das sophistische Scheinargument keine Widerrede. Wird dann die kritische Einsicht in die Differenz zwischen Wahrheit der Dinge und unserem Wissen von ihr wiedergewonnen, dann kann diese Einsicht fälschlicherweise zur Begründung eines Skeptizismus herangezogen werden. Dieser bestreitet die objektive Gültigkeit jedes vermeintlichen Wissens und gibt sich deshalb mit der Beliebigkeit subjektiver Meinungen zufrieden. Die Überwindung dieses Fehlschlusses aber beruht darauf, daß unsere Begriffe und Urteile gerade in ihrer Vorläufigkeit und Überbietungsbedürftigkeit die »je größere Wahrheit« bezeugen. Nur dadurch wird es möglich, daß wir von der inhaltlich ganz unbestimmten, negativen Aussage »Das Wissen ist nicht die Wahrheit« zu der inhaltlich bestimmten, positiven Aussage übergehen: »Wir müssen alles, was wir wissen, immer neu kritisch auslegen, um darin den vorantreibenden Impuls der »je größeren Wahrheit« freizulegen und wirksam werden zu lassen.«

Die »Lebendigkeit des Begriffs«, die *Hegel* gefordert hat, ergibt sich daraus, daß wir jeden Begriff, den wir bilden, als Phase in jenem Dialog begreifen, den wir mit dem Wirklichen führen.

Vor allem aber werden die folgenden Ausführungen an der *kantischen* Grundeinsicht festhalten: Die Ideen der Vernunft und die Begriffe des Verstandes zeichnen der Welt unserer Gegenstände den Kontext vor, in dessen Gestalt sich einfügen muß, was für uns objektive Geltung erlangen soll. Aber die hier versuchte Deutung wird den kantischen Gedanken einer »Gesetzgebung des Verstandes« über all seine Gegenstände durch den schon mehrfach erwähnten Gedanken eines »antwortenden Gestaltens« ersetzen. Unsere gestaltgebende Tätigkeit hat antwortenden Charakter. Sie antwortet auf einen Anspruch, der vom Wirklichen ausgeht. Dieser Anspruch ist freilich zunächst ein unbestimmter Denimpuls und kann erst dann auf eine inhaltlich bestimmte Weise vernommen werden, wenn wir ihn schon anschauend und denkend beantwortet haben.

Es wird sich zeigen müssen, welche Gestalt eine »transzendente Logik« annehmen muß, wenn sie diesem Grundgedanken folgen will. Aber schon jetzt kann gesagt werden: Eine transzendente Logik, die vom Begriff des »antwortenden Gestaltens« ausgeht, wird das Verhältnis zwischen Anschauung, Wahrnehmung und Begriff neu bestimmen müssen. Denn das Denken findet in den Inhalten der Anschauens und

Wahrnehmens keinen »rohen Stoff« vor, dem erst der Verstand durch seine Begriffe Gestalt geben müßte. Der Vorgang des antwortenden Gestaltens beginnt schon im ersten Akt des Anschauens und setzt sich von dort bis zu den »höchsten« Formen der Vernunfttätigkeit fort. Darum gewinnen, wie schon am Ende des Ersten Teils angedeutet wurde, die Ergebnisse der transzendentalen Wahrnehmungslehre oder »Ästhetik« auch für die transzendente Lehre von Ideen und Begriffen eine höhere Bedeutung, als dies in den bisherigen, traditionellen Formen der Transzendentalphilosophie zum Ausdruck kam.

## 2. Das Wahrgenommene als Text und das Begreifen als seine kritische Auslegung

In den bisher vorgetragenen Überlegungen war von den Formen des Anschauens und Wahrnehmens die Rede und von ihrer Funktion beim Aufbau unserer Erfahrungswelt. Dabei wurde insbesondere die kantische These weiterentwickelt: Die Form des Anschauens, der Raum, und die Form des Wahrnehmens, die Zeit, zeichnen jenen Kontext vor, in dem alles seine eindeutig bestimmte Stelle finden muß, was zum Gegenstand der Erfahrung werden soll. Darum hat die Lehre vom Anschauen und Wahrnehmen, die »Ästhetik«, transzendente Bedeutung, d.h. sie betrifft die Bedingungen, von denen die Möglichkeit abhängt, daß uns Gegenstände unserer Theorie und Praxis gegenüber treten.

Die soeben erwähnte »Weiterentwicklung« der kantischen These betraf vor allem das Verständnis des Anschauens, des Wahrnehmens und ihrer Formen. Dazu wurden folgende Thesen formuliert:

- (a) Unser Anschauen und Wahrnehmen ist nicht darauf beschränkt, isolierte Wirklichkeitssignale (»Sinnesaffektionen«) aufzunehmen, sondern hat den Charakter »antwortenden Gestaltens«. Was wir im Anschauen und Wahrnehmen zu sehen bekommen, sind immer schon gestaltete Größen. Dabei bringen wir die Raumgestalten bzw. Zeitgestalten, in denen uns das Wirkliche gegenübertritt, anschauend und wahrnehmend erst hervor. Aber dieses Gestalten beantwortet einen Anspruch, der von der Wirklichkeit ausgeht (s.o. S. 34).
- (b) Die »Anschauungsformen« von Raum und Zeit zeichnen einen umfassenden Kontext vor, in dem alles seine Stelle finden muß,

was uns als Gegenstand der äußeren oder inneren Erfahrung begegnen soll. In diesen beiden Anschauungsformen wird *das Ganze der Welt* auf je besondere Weise für unsere Sinne gegenwärtig und erfaßbar, in der Zeit-Anschauung außerdem *die Einheit des Ich*. Wir bekommen in diesen Anschauungsformen sinnhaft zu sehen, was die Vernunft in ihren Ideen denkt (s.o. S. 34f. und 36f.).

Aus dieser Weiterentwicklung der Lehre vom Anschauen und Wahrnehmen sind Folgerungen zu ziehen für die Lehre von den Ideen und Begriffen, also für die transzendente Logik. Denn die weiterführende Frage lautet nun: Auf welche Weise wirken beim Aufbau einer Gegenstandswelt das Anschauen und Wahrnehmen mit den Ideen und Begriffen zusammen? Dazu wird im folgenden die These vertreten werden: Ideen und Begriffe sind notwendig, wenn aus den Inhalten des zunächst subjektiven Anschauens und Wahrnehmens objektiv gültige Erkenntnisse gewonnen werden sollen. Aber *Ideen und Begriffe dienen dazu, die Inhalte der Anschauung und Wahrnehmung kritisch auszulegen, nicht dazu, sie durch vermeintlich apriorische Einsichten überflüssig zu machen.*

Wie jede Auslegung, so kritisch sie auch sein mag, sich an dem Text bewähren muß, den sie auslegt, so müssen Ideen und Begriffe sich an dem Angeschauten und Wahrgenommenen bewähren, das sie auslegen sollen. Wenn aber das Angeschaute und Wahrgenommene immer schon gestaltete Größen sind, dann müssen Ideen und Begriffe dieser Gestalt gerecht werden – ebenso wie die Auslegung eines Textes auch und gerade dessen Form verständlich machen muß, statt sie durch ihre eigene Denkweise zu »überformen«. Denn was von der Form von Texten gilt, das gilt auch von der Form der Anschauung und des Wahrnehmens. Sie sind Bedingungen dafür, daß Texte, aber auch die Inhalte des Anschauens und Wahrnehmens »etwas zu sagen haben«. Ihre kritische Auslegung soll sichern, daß sie uns Wahres sagen, statt uns auf Irrwege falschen Verstehens zu locken. Aber eine Auslegung, die die Formen vernachlässigt, gewinnt dem Text keine wahre Aussage ab, sondern macht ihn inhaltlos. Deshalb wird im folgenden immer wieder Kritik an einem »abstrakten« Gebrauch von Ideen und Begriffen geübt werden, der deren Bezug zu den Formen des Anschauens und Wahrnehmens vergißt. Diese Kritik an einem »abstrakten« Gebrauch von Ideen und Begriffen kann in der These zum Ausdruck kommen: *Die wichtigsten Entscheidungen über den rechten Gebrauch von Ideen*

*und Begriffen fallen bereits dort, wo von der Eigenart und Funktion des Anschauens und Wahrnehmens die Rede ist. Insofern bestimmt die transzendente Ästhetik die Kriterien, an denen alle Aussagen der transzendentalen Logik sich bewähren müssen.*

*Dieser Aussage ist freilich eine zweite hinzuzufügen: Im Anschauen und Wahrnehmen fallen die Entscheidungen darüber, welche Aufgaben dem begreifenden Denken gestellt sind. Aber nur im begreifenden Denken wird darüber entschieden, wie diese Aufgaben gelöst werden können und müssen.*

Soeben ist gesagt worden: Ideen und Begriffe dienen dazu, die Inhalte der Anschauung und Wahrnehmung kritisch auszulegen. Die Aufgabe, die wir mit Hilfe unserer Ideen und Begriffe zu erfüllen haben, wird daher deutlicher hervortreten, wenn zunächst das Verhältnis jeder Interpretation zu ihrem Text etwas deutlicher beschrieben wird.

So sehr eine Interpretation an den Text gebunden ist, den sie auslegt, so erschöpft sie sich doch nicht darin, den Text zu »paraphrasieren«, d. h. mit anderen Worten das zu sagen, was im Text selbst schon gesagt ist. Die Interpretation findet in der vorliegenden Textgestalt einen Anspruch bezeugt, den der Verfasser durch sein Denken und Sprechen beantwortet hat, den aber der Leser als Aufforderung begreifen soll, darauf seine eigene Antwort zu geben. Durch die Art, wie der Leser sich diese Aufforderung zu eigen macht, gibt er dieser seiner Antwort eine Gestalt, die er im bloßen Lesen des Textes nicht hätte zustande bringen können. Begreifen ist ein Akt des Gestaltens. Aber dieser Akt des Gestaltens hat den Charakter einer Antwort. Er antwortet auf den Anspruch der Sache, den der Autor des Textes vernommen hat und den der Text bezeugt und an seine Leser weitergibt. Begriffe, die der Interpret seinen Lesern anbietet, sollen diesen Lesern Möglichkeiten einer solchen Antwort aufzeigen. Argumente, die er vorträgt, machen Bedingungen deutlich, von denen die Angemessenheit einer solchen Antwort abhängt. Darum ersetzt die Interpretation nicht den Text, aber sie leitet dazu an, auf ihn zurückzukommen, um ihn auf neue Weise zu lesen.

Das gilt auch von demjenigen »Text«, den wir in den Inhalten unseres Anschauens und Wahrnehmens vorfinden. Wir entnehmen ihm einen Anspruch der Sache, den wir auf neue Weise zu beantworten haben: nicht mehr durch unsere Tätigkeit des Anschauens und Denkens, sondern mit Hilfe unserer Begriffe. Dann gewinnt der Anspruch selbst für uns eine neue Gestalt. Der subjektive Eindruck, den das An-

geschaute und Wahrgenommene in uns erweckt, wird transformiert zum objektiven Bedeutungsgehalt, durch den die Sache sich uns auf maßgebliche Weise »entgegenwirft«, um so zum »Ob-jectum« zu werden.

Das Angeschaute und Wahrgenommene »interpretieren« bedeutet dann: Begriffe bereitstellen, die diese Transformation möglich machen, und Argumente vortragen, die erkennen lassen, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen der Begriff, den wir selber bilden, den objektiv gültigen Anspruch der Sache zur Sprache bringen kann. Solche Argumente aber bedürfen der Klarheit über die Ziele, die wir uns stecken müssen, um zur Erkenntnis des objektiv Gültigen fähig zu werden. Diese Klarheit über die Ziele wird durch den Gebrauch von Ideen möglich gemacht.

Auch in diesem Falle bleibt die Interpretation an den Text gebunden und muß sich an ihm bewähren. Aber sie ist keine bloße Paraphrase des Textes, sondern ermöglicht die Freilegung des objektiv Gültigen durch eine neue Stufe antwortenden Gestaltens. Unsere Ideen und Begriffe wiederholen nicht einfach, was in der Wahrnehmung schon klar geworden ist. Aber sie geben dem Anspruch der Dinge, den wir anschauend und wahrnehmend vernommen haben, die Gestalt der objektiven Maßgeblichkeit, an der wir unser Urteil selbstkritisch überprüfen können.

### 3. Zu den transzendentalen Ideen

Ideen benennen Bedingungen, die alles erfüllen muß, was uns als Gegenstand gegenübertreten und so zum Maßstab werden soll, an dem wir unsere subjektiven Ansichten und Absichten beurteilen können und müssen. Was in der geordneten Ganzheit der Welt und in der widerspruchsfreien Einheit des »Ich denke« keine eindeutig bestimmbare Stelle findet, kann nicht als »objektiv gültig« anerkannt werden. Aber diese Ganzheit und Einheit sind uns nicht gegeben, sondern ihr Aufbau ist uns aufgegeben. Die Kategorien des Verstandes aber sind Weisen, wie wir mit den Inhalten, aber auch mit den Formen unseres Anschauens und Wahrnehmens verfahren müssen, wenn wir diese Aufgabe erfüllen wollen.

a) *Anschauungsformen und Ideen –  
Übereinstimmung, Differenz und hermeneutische Beziehung*

Die Anschauungsformen von Raum und Zeit, so hat sich an früherer Stelle gezeigt, machen uns das Ganze der Welt und die Einheit des Ich auf sinnhaft perzipierbare Weise präsent. Denn die Ideen beschreiben die gleiche Ganzheit und Einheit, nun freilich auf spezifische Weise: als Ziele unserer Verstandestätigkeit. Weil sie sich auf die gleiche Ganzheit und Einheit beziehen, müssen sie sich am »Text« unseres Anschauens und Wahrnehmens hermeneutisch bewähren.

Eine solche Bewährung ist möglich, weil Anschauungsformen und Ideen nicht nur auf das gleiche Korrelat bezogen sind (die geordnete Ganzheit der Welt und die umfassende Einheit des Ich), sondern auch ein wesentliches Merkmal ihrer Form gemeinsam haben: Raum und Zeit sehen wir nicht unmittelbar; sondern wir sehen alles, was wir anschauen und wahrnehmen, »im Raum« und »in der Zeit«. Und entsprechend gilt für die Ideen: Die Welt und das Ich werden uns nicht zum Gegenstand, den wir begreifen, sondern wir begreifen alles, was wir in unserer äußeren und inneren Erfahrung erfassen, als ein Wirkliches »in der Welt« und als ein Moment des Erlebens »im Ich«. Raum und Zeit, Welt und Ich sind keine Gegenstände, die wir erfahren, sondern das all-umfassende Worin all dessen, was unserer Erfahrung zugänglich ist. Das »In-Sein« in Raum und Zeit, in Welt und Ich ist eine formale *Bedingung*, die alles erfüllen muß, was für uns Gegenstand werden soll; aber Raum und Zeit, Welt und Ich *sind* keine gesonderten Gegenstände, die neben anderen Gegenständen von uns erfahren werden könnten. Kant hat gezeigt, daß Widersprüche (»Antinomien«) entstehen, wenn dieser Unterschied vergessen wird, und daß diese Widersprüche verschwinden, wenn an dieser Unterscheidung festgehalten wird<sup>31</sup>.

Ist diese Gemeinsamkeit, die die Anschauungsformen mit den Ideen verbindet, hinlänglich deutlich benannt, können die Differenzen sachgerecht beschrieben werden. Raum und Zeit sind uns mit jeder angeschauten und wahrgenommenen Gestalt *mit-gegeben*; wir sehen an jedem Gegenstand, daß er uns im Raum und in der Zeit gegeben ist und uns nur so gegeben werden kann. Welt und Ich dagegen sind unserem Denken *aufgegeben*. Wir haben die Aufgabe, die Mannigfaltigkeit der

<sup>31</sup> Vgl. KdrV A 404–461.

Gegenstände, die wir erkennen, durch unsere Begriffe so zu verknüpfen, daß dadurch die geordnete Ganzheit einer Welt entsteht; und wir kommen mit der Erfüllung dieser Aufgabe niemals an ein abschließendes Ende. Weiterhin haben wir die Aufgabe, die Fülle dessen, was wir erleben, durch begriffliche Unterscheidung aus der verwirrenden Vielfalt zu befreien und durch begriffliche Verknüpfung so zu ordnen, daß sie in die widerspruchsfreie Einheit des Aktes »Ich denke« aufgenommen werden kann. Und auch die Erfüllung dieser Aufgabe kommt nie zum vollendenden Abschluß.

Weil die Ideen uns Aufgaben vor Augen stellen, mit deren Erfüllung wir nie an ein Ende kommen, ist es stets eine Illusion, zu meinen: »Jetzt kenne ich die Welt« oder »Jetzt kenne ich mich selbst«. Weil aber die Anschauungsformen von Raum und Zeit uns anschaulich erkennen lassen, daß alles, was wir erfahren, von der Welt und dem Ich umgriffen ist, haben wir es nicht mit Unbekanntem zu tun, wenn wir uns um die Erkenntnis der Welt und des eigenen Ich bemühen. Wir wollen begreifen, was wir immer schon sehen, und durch diese Bemühung um den angemessenen Begriff wollen wir uns vor jenen Täuschungen bewahren, die immer dann auftreten, wenn wir uns mit einem begriffslosen Wahrnehmen zufrieden geben. Aber wir wollen nichts anderes begreifen als jene Ganzheit und Einheit, die die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit uns anschaulich vor das Auge stellen. Durch diese Rückbindung an die sinnenhaft gegebenen Erscheinungen wollen wir uns vor einem abstrakten Denken bewahren, das mit dem Anspruch auftritt, kritische Auslegung zu sein, aber bei dem Versuch, diese Aufgabe zu erfüllen, den Text, den es auszulegen gilt, fortschreitend aus dem Auge verliert.

b) *Die bleibende Bedeutung der Wahrnehmung, die Vielgestaltigkeit der Vernunftideen und ihr dialektisches Verhältnis untereinander*

An früherer Stelle wurde gesagt: Die Wahrnehmung ist der Text, auf den unsere Begriffe sich beziehen, um ihn auszulegen (s. o. S. 77 ff.). Für die Vernunftideen bedeutet das: Sie legen die allumfassenden Formen aus, in denen alles, was sich uns zeigt, unserem Anschauen und Wahrnehmen gegeben ist: den Raum und die Zeit. Raum und Zeit sind die Weisen, wie uns das Ganze der Welt anschaulich und wahrnehmbar gegeben ist. Und weil die Form der Zeit, zugleich mit allen Ereig-

nisreihen unserer Erfahrungswelt, alle wechselnden Zustände unseres Bewußtseins umgreift, wird uns in ihr auch die Einheit des Ich wahrnehmbar. Raum und Zeit sind der Text, an dessen Auslegung die Vernunftideen der Welt und des Ich sich bewähren müssen (s. o. S. 34–40).

Dabei ist der angeschaute Raum ein Gefüge von Orten und Bahnen, die Zeit ein Gefüge von Fristen und Stunden; und die einzelnen Inhalte unserer Anschauung bzw. Wahrnehmung sind diesem zweifachen Gefüge so eingeordnet, daß Gegenstände mit ganz unterschiedlicher Raumgestalt und ganz unterschiedlichem Zeitrhythmus in ein Verhältnis untereinander treten können. Wir erfassen dieses Verhältnis, indem wir sie im Raume verorten und in der Zeit datieren. Das geschieht dadurch, daß wir solche Orte und Zeitstellen hervorheben, an denen unterschiedliche Gegenstände einander begegnen konnten. (So datieren antike Historiographen das Jahr der Schlacht von Salamis nicht durch eine abstrakte Jahreszahl, sondern durch die vergleichende Angabe: »Aischylos hat in der Schlacht von Salamis mitgekämpft, Sophokles tanzte als Knabe im Siegesreigen mit, Euripides wurde am Tage der Schlacht geboren.«) Erst durch vergleichende Topographien und Chronologien solcher Art füllen abstrakte Orts- und Zeitangaben sich mit Bedeutung.

Die Idee der Welt legt die Vielfalt solcher Begegnungen aus, indem sie ihren Möglichkeitsgrund benennt: Die unterschiedlichsten Gegenstände unserer Erfahrung können einander in immer neuen Konstellationen begegnen, weil alles, was ist und geschieht, Teil des universalen Zusammenhangs einer »Welt« ist. Und die Idee des Ich benennt den Möglichkeitsgrund dafür, daß wir die unterschiedlichsten Gegenstände unserer Erfahrung miteinander vergleichen und nach ihrem möglichen Einfluß aufeinander befragen können. Das ist nur möglich, weil alles, was uns zum Bewußtsein kommt, ein Moment in der Biographie eines identischen denkenden Ich ist. Aber ob unsere Ideen den universalen Zusammenhang der Welt und die allumfassende Einheit des Ich angemessen beschreiben, kann sich nur daran zeigen, daß sie dasjenige auslegen, was wir als »Begegnung von Gegenständen in der einen Welt« und als »Verknüpfung von Gedanken im einen Ich« erfahren. Es sind immer die Inhalte, an denen sich unsere Begriffe vom »Ganzen« und »Einen« bewähren müssen (s. o. S. 34 ff.).

Diese Inhalte aber sind uns immer in der Wahrnehmung gegeben. Was es für die einzelnen Seienden bedeutet, Orte im Raume einzuneh-

men und Sich auf Bahnen im Raum zu bewegen, was es für sie besagt, daß sie ihre Fristen und Stunden haben, läßt sich nicht a priori deduzieren, sondern muß wahrgenommen werden. Darum läßt sich auch nicht a priori deduzieren, sondern muß wahrgenommen werden, in welcher Weise – und in welchen Grenzen – alle Gegenstände als Teile der einen Welt verstanden werden können und in welcher Weise der Gedanke an sie alle in die Einheit des Bewußtseins aufgenommen werden kann. Die Ideen, die sich dadurch bewähren müssen, daß sie sich als tauglich erweisen, die Inhalten unserer Erfahrung auszulegen, werden dadurch erneut an unsere sinnhaften Anschauungen und Wahrnehmungen verwiesen.

Nun ist im ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung deutlich geworden, daß es mehrere, qualitativ verschiedene Formen der Wahrnehmung gibt. Die moralische, ästhetische oder religiöse Wahrnehmung ist von strukturell anderer Art als die wissenschaftliche Empirie. Daraus sind Folgerungen zu ziehen für das Verständnis der Ideen, vor allem der Idee der »Welt«. Auch diese Idee muß als vielgestaltig gedacht werden.

Denn schon im ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung hat sich gezeigt: Der angeschaute Raum ist *die den Sinnen präsent gewordene Idee der Welt*. Hier fügt sich die Mannigfaltigkeit räumlicher Relationen, in denen einzelne Seiende sich zueinander verhalten, vor allem die Mannigfaltigkeit ihrer Orte und Bahnen, zu einem umfassenden Ganzen zusammen (s.o. S. 35). Entsprechend ist die Zeit, die wir nicht konstruieren, sondern wahrnehmen, nicht nur ein Modus, wie die Idee der »Welt« uns anschaulich gegenübertritt; sie ist zugleich *die den Sinnen präsent gewordene Idee des Ich*, das den unterschiedlichsten Inhalten seines Erlebens eine eindeutige Stelle in einem geordneten Zusammenhang zuweist (s.o. S. 39). Wenn nun diese Anschauungsformen von Raum und Zeit je unterschiedliche Gestalten annehmen können, dann ist zu erwarten, daß auch die Ideen der Vernunft eine unterschiedliche Gestalt annehmen werden.

Der sittlichen Wahrnehmung zeigen sich Raum und Zeit als ein Gefüge möglicher Begegnungen, die darüber entscheiden, was aus dem wahrgenommenen Gegenstand, aber auch aus dem wahrnehmenden Subjekt werden kann (s.o. S. 51). Entsprechend ist *die sittliche Idee der »Welt«* der Begriff vom allumfassenden Ganzen, in dem diese entscheidenden Begegnungen ihre Stelle finden. Die ethisch verstandene

Welt ist das Feld von Begegnungen, in denen wir die Chance der Selbstfindung durch Selbsthingabe ergriffen oder versäumt haben.

Die ästhetisch wahrgenommene Zeit ist ein Gefüge von »kostbaren Stunden«, in denen das »Wunder« der »Emergenz« der Gestalt aus dem Prozeß der Gestaltung geschah. Die besondere Weise, wie das Schöne aus dem Fluß unserer Vorstellungen und unseren Versuchen gestaltgebenden Antwortens auftauchte, wird als »exorbitant«, »aus dem Geleise (orbita) werfend«, und zugleich als erfüllend erfahren. Jede der Stunden, in der die Begegnung mit dem Schönen geschah, unterbrach deshalb die Flüchtigkeit unseres Lebens und stiftete eine Gegenwart, die im Fortgang der Zeit unvergeßlich bleibt (s.o. S. 54). Entsprechend ist *die ästhetische Idee der »Welt«* der Begriff von jenem allumfassenden Verweisungszusammenhang, in welchem die Orte und Stunden, an denen die Dinge und Menschen sich uns auf solche unvergeßliche Weise »präsentierten«, sich gegenseitig nicht relativieren, sondern auslegen. Jede neue Erfahrung des Schönen schärft unseren Blick für das, was sich uns in früheren ästhetischen Erfahrungen gezeigt hat und in kommenden zeigen wird.

Derjenige Raum und diejenige Zeit dagegen, die der geschulte Blick des Forschers wahrnimmt, sind Gefüge von Maßverhältnissen, die gerade aufgrund ihrer Indifferenz gegenüber allen Unterschieden der wahrgenommenen Inhalte, all diesen Inhalten ihren Ort und ihre Stunde zuweisen. Erst so wird es möglich, die Frage nach Eigenstand und Beziehung der wahrgenommenen Gegenstände auf eine wissenschaftlich gesicherte Weise zu beantworten (s.o. S. 58). Entsprechend ist *die wissenschaftliche Idee der »Welt«* der Begriff von einem allumfassenden Maß-System, in dem wir allem, was sich uns zeigt, seine eindeutige Stelle geben können, um es so von den Gebilden unserer subjektiven Phantasie zu unterscheiden.

Der religiös wahrgenommene Raum und die religiös wahrgenommene Zeit sind Beziehungsgefüge von Bahnen, die zu Orten der Wiederbegegnung mit dem Heiligen führen; bzw. von Fristen, die die Stunden dieser Wiederbegegnung miteinander verknüpfen (s.o. S. 64f.). Entsprechend ist *die religiös verstandene »Welt«* der Begriff vom allumfassenden Ganzen der Gestalten, in denen eine Begegnung oder Wiederbegegnung mit dem Heiligen geschieht, und von der Verhältnissen der Orte und Stunden, von denen eine solche Begegnung erwartet werden darf. Die frühesten Kalender sind Festkalender, die die »hei-

ligen Zeiten« verzeichnen. Wichtige Straßen sind ursprünglich Pilgerstraßen, die zu »heiligen Orten« führen.

Aus dieser Strukturverschiedenheit der »Welten« ergibt sich, daß ihr Verhältnis untereinander *eine spezifische Dialektik* einschließt. Wenn Kant von der »Dialektik der reinen Vernunft« spricht, hat er vor allem dieses dialektische Verhältnis der »Welten« im Blick: Es ist ebenso notwendig wie unmöglich, alle »Welten« als Glieder des umfassenden Ganzen der »einen Welt« zu denken.

Es ist notwendig, weil innerhalb jedes Erfahrungszusammenhangs Gegenstände begegnen, die erkennen lassen, daß wir sie, wenn wir sie angemessen erfassen wollen, auch in einer anderen »Welt« aufsuchen müssen. Das bekannteste Beispiel dafür sind die Pflichten, die sich uns im moralischen Erfahrungszusammenhang zeigen. Um sie zu erfassen, müssen wir eine Vielzahl theoretischer Kenntnisse gewinnen und argumentativ sichern. Nur so können wir die Folgen unserer Handlungen abschätzen und sittlich verantworten. Aber der Gesamtzusammenhang aller Pflichten, Kant hat diesen Zusammenhang die »Welt der Zwecke« genannt, hat eine andere Struktur als die »Natur«, der Gesamtzusammenhang aller Objekte theoretischen Erkennens. Darum ist es unmöglich, einen Begriff von der umfassenden »einen Welt« zu gewinnen, der wir alle »Welten« als Teilgebiete einordnen könnten.

Es ließe sich zeigen, daß Gleiches auch von dem Verhältnis anderer »Welten« gilt, z. B. der Welt der Gegenstände ästhetischer und der Welt der Gegenstände religiöser Erfahrung. Hans Urs von Balthasar hat gezeigt, daß jene »Herrlichkeit« des Heiligen, die zu den Merkmalen der Gegenstände religiöser Erfahrung gehört, zugleich eine ästhetische Betrachtung verlangt. Andererseits zeigt sich, daß eine Ästhetisierung der Religion, die die Verschiedenheit beider Erfahrungsarten verkennt, zu einem Mißverständnis der religiösen Erfahrung und in der Folge davon zu einer Mißbildung des Religiösen führen würde. Auch in diesem Zusammenhang gilt: *Es ist ebenso notwendig wie unmöglich, die verschiedenen Welten als Teilbereiche einer umfassenden »einen Welt« zu denken.*

An späterer Stelle wird zu zeigen sein, daß zur Auflösung dieser Dialektik Vernunftpostulate notwendig sind, und daß, um dieses Ziel zu erreichen, Kants Postulatenlehre weiterentwickelt werden muß.

#### 4. Die Kategorien des Verstandes am Beispiel von »Substanz« und »Kausalität«

Die Kategorien unseres Verstandes, so hat sich gezeigt, machen die Aufgaben erfüllbar, die die Vernunft uns durch unsere Ideen vorzeichnet. Dazu gehört insbesondere die Aufgabe, allen Inhalten unserer Erfahrung einen eindeutigen »Ort« im geordneten Gesamtzusammenhang der »Welt« zuzuordnen (s. o. S. 39; 81 f.). Wir tun dies, indem wir zeigen, wie die Gegenstände, aus einem relativen Eigenstand heraus, in eine Wechselbeziehung des Wirkens und Leidens eintreten. Ihren Eigenstand beschreibt der Begriff der Substanz, ihre Wechselbeziehung der Begriff der Kausalität. Darum soll die Aufgabe, die wir durch den Gebrauch der Verstandeskategorien zu erfüllen haben, zunächst am Beispiel der Begriffe »Substanz« und »Kausalität« verdeutlicht werden.

##### *a) »Substanz« und »Kausalität« – zwei korrelative Begriffe*

Die Gegenstände unserer Erfahrung treten einander und dem betrachtenden Subjekt mit einem »Eigenstand« gegenüber, den wir als ihr »Subsistieren«, ihr »In-sich-selber-Stehen«, bezeichnen. Der Begriff der Substanz, der den Eigenstand der Dinge im Sein bezeichnet, macht die Voraussetzung dafür deutlich, daß die Dinge auch im Verhältnis untereinander eine Unabhängigkeit geltend machen und »mehr« sind als eine bloße Funktion ihrer Beziehung. Vor allem aber benennt dieser Begriff die Voraussetzung dafür, daß die Dinge unserem Erkennen und Wollen mit »widerständigem Eigenstand« gegenübertreten und so zu Maßstäben werden, an denen wir unser theoretisches und praktisches Urteil messen müssen. Die Substantialität der Dinge (ihr Eigenstand im Sein) ist zugleich die Voraussetzung ihrer Maßgeblichkeit für unser Denken und Urteilen. Aber unser Denken und Urteilen, z. B. der Gedanke der Substanz, und das Urteil, durch das wir ihn auf gegebene Erscheinungen anwenden, ist die Voraussetzung dafür, daß der Anspruch der Dinge kein bloß unbestimmter Denk-Anstoß bleibt, sondern sich auf inhaltlich bestimmte Weise geltend machen kann. Unser Denken ist Antwort; aber erst in dieser Antwort gewinnt der Anspruch des Wirklichen seine für uns vernehmbare Bestimmtheit und Gestalt.

Dabei zeigt eine nähere Betrachtung: Die Substantialität der Dinge und noch mehr der Personen tritt in der Weise hervor, wie sie mit

anderen Dingen und Personen in Wechselwirkung treten. Von Personen sagen wir: Was jemand ist, zeigt sich in dem, was er kann, d. h. was er wirkend zustande bringt. Dabei geht es nicht nur um das *Maß* der erzielten Wirkung, sondern vor allem um deren *Eigenart*. Wer jemand ist, zeigt sich in der *Qualität*, man könnte sagen: im »Stil« seines Wirkens. Das gilt, wie sogleich noch zu zeigen sein wird, auch für unbelebte Dinge. Daß auch sie nicht bloße Funktionen ihrer Umweltbeziehungen sind, sondern »in sich selber stehen«, zeigt sich daran, daß und wie sie, wenn sie fremden Einflüssen ausgesetzt sind, Neuartiges hervorbringen, das ihnen als Wirkung ihres eigenen Wirkens zugeschrieben werden kann. Schon hier zeigt sich also: *Die Frage nach der Substanz, nach dem Eigenstand im Sein, ist ohne die Frage nach der Kausalität, nach der Eigenart des Wirkens, nicht zu beantworten.*

Doch wird bei den geläufigen Beschreibungen der Kausalität eine Frage gewöhnlich übersprungen: Wie kommt es vom Wirken zur Wirkung? Das Wirken ist eine Tätigkeit der Ursache, die Wirkung ein Zustand des Objekts, auf das sie wirkt. Stellen wir diese Frage vom Objekt des Wirkens her, dann lautet sie: Wie wird das Fremde, das einer äußeren Ursache zugehört, dem Objekt so zu eigen, daß es nun ihm als sein eigene Seinsweise zugeordnet werden kann? Der Begriff der Kausalität beschreibt gerade diesen Vorgang, in dem die Dinge fremdes Wirken in eigene Zustände und Eigenschaften »übersetzen« und sich dadurch als »Substanzen« bewähren. Die Weise aber, wie dieses »Übersetzen« geschieht, zeigt an, daß das Objekt, auf das die Ursache einwirkt, auf eigengesetzliche Weise auf diese Einwirkung »antwortet« und sich durch diese Eigengesetzlichkeit im Wirken als eigenständiges Seiendes erweist. *Die Frage nach der Kausalität, nach dem Übergang vom Wirken zur Wirkung, ist ohne die Frage nach der Substanz, nach dem Eigenstand, mit dem das Objekt der wirkenden Ursache gegenübertritt, nicht zu beantworten.*

Um die Eigenart dieser Korrelation der Begriffe »Substanz« und »Kausalität« näher zu bestimmen, wird an späterer Stelle der Begriff des »Charakters« vorgeschlagen werden. Er soll die für ein Individuum oder eine Spezies »charakteristische« Weise bezeichnen, wie ein Seiendes sich äußere Einwirkungen aneignet und in eigene Eigenschaften oder Tätigkeiten »übersetzt«. Denn wo diese Übersetzung nicht geschieht, verfehlt das Wirken der Ursache sein Ziel. Dabei wird zugleich davon zu handeln sein, daß dieser Begriff der kantischen Moralphilosophie entnommen wurde, aber in bewußter Kritik an Kant in einer Wei-

se verwendet wird, die vom kantischen Begriffsgebrauch abweicht (s. u. S. 100–118). Zunächst aber werden die hier vorgetragenen Überlegungen noch ein wenig bei den Begriffen »Substanz« und »Kausalität« verweilen, um an diesem Beispiel das Verhältnis von Wahrnehmung und Begriff deutlich zu machen und sodann Folgerungen für das Verständnis der übrigen Kategorien zu ziehen.

b) *Die Begriffe »Substanz« und »Kausalität« und die wahrgenommenen Raum- und Zeitgestalten*

Die *Raumgestalt* der Dinge, die wir anschauend erfassen, z. B. das Gesicht eines Menschen, ist die Weise, wie die »Substanz« eines Wirklichen für uns erfahrbar wird, d. h. sein von allen anderen Dingen und Ereignissen abgegrenzter Eigenstand; dieser ist die Voraussetzung dafür, in Wechselwirkung mit anderen Substanzen einzutreten. Die Kontur, durch die eine Raumgestalt sich von anderen abhebt, ist die sinnenhafte Erscheinung des Eigenstands. Der Ort, den eine solche Gestalt im Raum einnimmt, zeichnet ihr die Möglichkeit mannigfacher Beziehungen vor. *Der Begriff der Substanz ist zunächst nur eine Problemanzeige:* Worin zeigt sich, daß ein Wirkliches mehr ist als die Summe seiner Funktionen? Und worauf beruht es, daß das Wirkliche gerade aus diesem Eigenstand heraus in Beziehung zu anderen Seienden, aber auch zu einem Betrachter treten kann? Die Frage ist allgemein; sie kann an jede endliche Substanz gestellt werden. Die Antwort, die im Blick auf ein gegebenes Seiendes gesucht wird, wird weit weniger allgemein ausfallen. Gehören zur endlichen Substanz die Merkmale »abgegrenzter Eigenstand« und »Beziehung«, dann ist von Fall zu Fall neu herauszufinden, wie ein Seiendes seinen Eigenstand gewinnt und zu erkennen gibt, aber auch in welche Art von Beziehungen gerade dieses Seiende eintreten kann. *Die Frage, die der Substanzbegriff formuliert, kann nicht ohne Anschauung beantwortet werden.* Und die Raumgestalt eines Gegenstands unserer Erfahrung ist die anschauliche Gestalt, an der wir die gesuchte Antwort ablesen können.

Das schon erwähnte Beispiel, das Antlitz eines Menschen, das wir sehen, kann das exemplarisch deutlich machen (vgl. o. S. 48 f.). Wir lesen an dem Antlitz, das wir wahrnehmen, die Aufgabe ab, die uns gestellt ist (z. B. die Aufgabe, Angst und Not, die aus diesem Antlitz »sprechen«, nach Kräften zu lindern). Doch ist solches »Ablesen« kein

bloßes Registrieren vorgefundener Merkmale, sondern ein eigener Akt responsorischen Gestaltens: Wir sehen das Antlitz als Ausdrucksgestalt und sehen ihm auf solche Weise an, was mehr ist, als eine räumliche Konfiguration. Wir bauen, die Physiognomie eines Gesichtes auslegend, einen neuen Kontext auf, innerhalb dessen das Antlitz zur anschaulichen Gestalt für etwas Unanschauliches wird: für die objektive Geltung einer Pflicht, die uns in einer bestimmten Begegnungssituation gestellt ist. Und innerhalb dieses Kontextes begegnet uns ein Mensch in jener Verbindung von *Eigenstand* und *Beziehung*, durch die er für uns zur Quelle dieser Verpflichtung werden kann. Hier wird uns in der Anschauung deutlich, was die Begriffe »Eigenstand« und »Beziehung« bedeuten, die ihrerseits den Begriff der »Substanz« definieren.

Aber die Erfahrung sittlicher Verpflichtung ist nicht die einzige Art, wie Seiendes uns so gegenübertritt, daß es zugleich seine Unabhängigkeit *von* uns und seine Beziehung *zu* uns erkennen läßt. Das ethische Verhältnis, in dem ein Seiendes uns als Quelle einer Verpflichtung gegenübertritt, macht das allgemein transzendente Verhältnis nur besonders deutlich offenbar: Die Verbindung von Eigenstand und Beziehung gehört zu den Bedingungen jeder Begegnung mit dem, was uns in der Erfahrung als Substanz gegenübertritt.

Entsprechend ist die *Zeitgestalt* der Dinge, die wir wahrnehmen, die Weise, wie die *kausalen Beziehungen*, in denen ein Wirkliches steht, für uns sinnhaft erfaßt werden können. So nehmen wir z. B. am konkreten Seienden den »Rhythmus« wahr, in dem sich alle Lebensvorgänge dieses Seienden vollziehen. Dieser macht es möglich, daß aus dem zeitlichen Fluß der Ereignisse »kostbare Stunden« hervortreten, die folgenreiche Begegnungen mit anderen Seienden möglich machen. Für den weiteren Verlauf der Ereignisse erscheinen solche Stunden als »Wendepunkte einer Lebensbahn«. Die Zeitgestalt, in der sich für unseren Blick eine Fülle von Ereignissen zur Einheit eines Weges zusammenschließt, läßt uns an diesen Wendungen des Weges den fortwirkenden Einfluß der Begegnungen erkennen, in die ein Seiendes eingetreten ist.

Wie der Begriff der Substanz, so ist auch der Begriff der Kausalität zunächst nur eine Problemanzeige: Welche Begegnungen sind es gewesen, die das begreiflich machen, was wir, die Betrachter, als »Wendepunkte« im Dasein eines Seienden wahrnehmen? Und worauf beruhte es, daß der bisherige Verlauf der Ereignisse jene offene Alternative hat entstehen lassen, die gerade durch diese Begegnung entschieden wer-

den konnte? Wiederum wird man sagen können: Die soeben formulierten Fragen sind allgemein und können an jedes Seiende gestellt werden, an dem wir eine Zustandsveränderung beobachten. Die Antwort, die im Blick auf ein gegebenes Seiendes gesucht wird, wird weit weniger allgemein ausfallen. Was die Begriffe »Entstehung einer offenen Alternative« und »Entscheidung durch eine Begegnung« inhaltlich besagen, muß von Fall zu Fall neu herausgefunden werden. Und *die Zeitgestalt, die wir wahrnehmen, ist die sinnenhaft gegebene Fundstelle, an der die Antwort auf diese Fragen gefunden werden kann*. Die Rhythmen, ausgezeichneten Stunden und Wendepunkte in der Geschichte eines Seienden bieten uns auf sinnenhafte Weise dar, was »offene Alternative« und »folgenreiche Entscheidung« in concreto bedeuten. Erst so füllt sich der Begriff der Kausalität mit konkreter Bedeutung.

Auch das wird am Beispiel des »Antlitzes« exemplarisch deutlich, das uns wahrnehmbar gegenübertritt und an dem wir den Anspruch ablesen, unter den es uns stellt. Denn es ist möglich, das Antlitz eines Menschen im Wechsel seiner Lebensalter wiederzuerkennen, weil die Wechselfälle des Lebens mitsamt all ihren äußerlich-zufälligen Bedingungen erst durch die Weise, wie dieser Mensch sie sich angeeignet und durch sein Verhalten beantwortet hat, zu *seinem* Schicksal geworden sind. Denn so, wie einem konkreten Menschen sein Schicksal widerfährt, könnte es keinem anderen zur Gestalt seines eigenen Lebens werden.

In der Sprache der Antike gesagt: In der scheinbaren Äußerlichkeit der  $\tauύχη$  findet die Unverwechselbarkeit des eigenen  $\Deltaίμων$  ihre auch für den Betrachter zugängliche Gestalt. Denn was einem Menschen äußerlich widerfährt ( $\tauυγχάνει$ ), wirkt auf ihn nur auf eine Weise, die seine Eigenart, den ihn regierenden  $\Deltaίμων$ , erkennen läßt.

Aber wiederum ist hinzuzufügen: Das Gesagte gilt nicht nur für Personen, sondern auch für Sachen. An früherer Stelle wurde gesagt: Auch unbelebte Dinge haben einen »Charakter«, d. h. eine Weise, Einflüsse von außen in eigene Zustände und Tätigkeitsweisen zu übersetzen. Und aus diesem Charakter ergibt sich auch für sie so etwas wie ein Schicksal, das nicht einfach wie eine fremde Gewalt über sie entscheidet, sondern sich aus der Weise ergibt, wie sie fremdes Wirken in eigene Zustände und Zustandsveränderungen verwandeln. Und die Zeitgestalt, in der ein Seiendes uns begegnet, ist die Fundstelle, an der wir die »charakteristische« Weise entdecken können, wie das Seiende sich die Äußerlichkeit der Widerfahrnisse als Momente seiner Geschichte angeeignet hat.

Auch in diesem Falle ist das, was an dieser »Fundstelle« gefunden wird, nicht ein bloßes Merkmal, das wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, sondern das Ergebnis einer Interpretation, durch die wir über das Wahrgenommene hinausgehen, um sodann deutend zu ihm zurückzukehren. Wir stellen in »responsorischem Gestalten« den Kontext erst her, innerhalb dessen so etwas wie »offene Alternativen« und »folgenreiche Entscheidungen« sich uns zeigen können. Aber die wahrgenommene Zeitgestalt eines Ereignisablaufes ist es, an dem diese unsere Interpretation sich bewähren muß.

*c) Folgerungen für das Verständnis der übrigen Kategorien*

Das soeben vorgetragene Verständnis der Kategorien der Relation (Substanz, Kausalität, Wechselwirkung) wirft zugleich neues Licht auf die übrigen Arten von Kategorien: die Kategorien Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit), der Qualität (Bejahung, Verneinung, Abgrenzung) und der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit). Denn an den Kategorien der Relation tritt nur besonders deutlich hervor, was auch für die übrigen Kategorien gilt: Die Welt, die wir durch diese unsere Verstandesbegriffe aufbauen, ist kein bloßes Ordnungsgefüge, das dem Betrachter den Überblick erleichtert und ihm so theoretische und praktische Orientierung gestattet. Sie ist ein Gefüge lebendiger Wechselwirkung zwischen endlichen Substanzen, die sich gegenseitig Möglichkeiten des Seinsvollzuges eröffnen oder auch verschließen: Verstehen wir das »Wesen« einer Sache, ihre »essentia«, als das Prinzip der für dieses Seiende charakteristischen Weise ihres Tuns und Leidens, so wird man hinzufügen müssen: Nur in lebendiger Wechselwirkung gewinnen die einzelnen Seienden die Möglichkeit, ihr Wesen als das Prinzip dieser charakteristischer Weisen des Tuns und Erleidens zur Geltung zu bringen.

*α) Die Kategorien der Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit*

Ist der Begriff der »Welt« die Zielvorstellung vom Aufbau eines universalen Zusammenhangs von Wechselbeziehungen, dem wir alle einzelnen Inhalte unserer Erfahrung einordnen, dann gewinnen die Kategorien der Modalität, vor allem die Kategorie des Möglichen, für den

Aufbau dieser Welt und für das Verständnis des einzelnen Seienden, sofern es Glied einer solchen Welt ist, zentrale Bedeutung. »Möglichkeit« ist eine ontologische Kategorie. Was ein Seiendes »ist«, tritt in der Weise zutage, wie es der Begegnung mit anderen Seienden Möglichkeiten seines Tuns und Erleidens abgewinnt. Die Welt, die wir durch unsere Kategorien aufbauen, ist eine Welt der »Kontingenzen«, der Möglichkeiten, die sich einem Seienden nicht a priori, aus dem Potential seines eigenen Wesens, öffnen, sondern erst im Zusammentreffen (»contingere«) mit dem Fremden entspringen. Zur Bestimmung dessen aber, was »Kontingenz« bedeutet, sind die Kategorien der Modalität, vor allem der Begriff des Möglichen, unentbehrlich.

### **αα) Zwei Weisen des Verständnisses von »Möglichkeit«**

Das hier vorgetragene Verständnis von »Möglichkeit« steht freilich im Gegensatz zu der bis heute nachwirkenden Auffassung mancher Philosophen der Aufklärungszeit, z. B. zur Auffassung Christians von Wolff. Dieser verstand Möglichkeit als ein »Gedankending« (ens ratio-nis). Zu dem Wirklichen, das wir erfahren, denken wir uns eine Fülle abweichender Möglichkeiten hinzu. Bei jeder endlichen Wirklichkeit können wir uns widerspruchsfrei denken, daß sie auch nicht wäre oder daß sie anders wäre, als sie tatsächlich ist. Insofern ist Widerspruchsfreiheit des Gedankens die einzige Bedingung der so verstandenen Möglichkeit. Unmöglich ist, was einen Widerspruch einschließt, wie der Gedanke des »hölzernen Eisens«, oder was einem bestimmten Seienden nicht ohne logischen Widerspruch zugeschrieben werden kann. So ist »Allwissenheit« kein in sich widersprüchlicher Begriff; aber es wäre ein Widerspruch, diesen Begriff dem Menschen zuzuschreiben, zu dessen Definition die Endlichkeit all seiner Kräfte gehört.

Das hier vorgetragene Verständnis von »Möglichkeit« schließt sich demgegenüber eher an die aristotelische Überlieferung an, die sich hier wie in vielen anderen Fällen durch größere Erfahrungsnähe auszeichnet. »Wirklich-Sein« ist, aristotelisch verstanden, »Am-Werke-Sein«, »en-ergeia«. Alle Wechselwirkung, in der das Seiende mit anderen Seienden steht, ist nur möglich, weil jedes Seiende in sich schon »am Werke« ist. Es »ist«, indem es sein Sein immer schon aktiv »vollzieht«. Aber der Begegnung mit anderen Seienden kann es neue Möglichkeiten des Tätigseins abgewinnen, Möglichkeiten einer »zweiten en-ergeia«, »actus secundus«. Und für das endliche Seiende sind in der Regel gewisse Formen dieses »actus secundus« (z. B. Essen und Trin-

ken) nötig, um den »actus primus« (den eigenen Lebensvollzug) aufrechtzuerhalten. Darauf beruht die »Kontingenzt« endlicher Wesen – kein bloßes »Gedankending« beruhend auf der Denkbarkelt ihres Nichtseins, sondern Folge ihrer Angewiesenhelt auf das »contingere«, das begegnende »Sich-Berühren« mit anderen Seienden.

Die Kategorien der Modalität – Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit – werden nur dann auf eine Weise gebraucht, die unserer Erfahrungswelt entspricht, wenn sie dazu beitragen, die so verstandene Kontingenzt unserer eigenen Existenz und aller Inhalte unserer Erfahrungswelt begreiflich zu machen.

### αβ) Der Begriff der »Kontingenzt«

Wo Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfallen, sodaß das faktisch Wirkliche zugleich das einzig Mögliche ist, herrscht *Notwendigkeit*. Dann läßt sich die Existenz unserer Erkenntnisgegenstände und ihr Zustand aus Gründen a priori deduzieren. Wer erfaßt hat, was eine derart notwendige Sache ist, weiß auch, warum sie existiert und gerade so ist, wie sie ist.

Wo dagegen Wirklichkeit und Möglichkeit auch der Sache nach different bleiben, herrscht *Kontingenzt*. Das Wirkliche könnte auch nicht sein; das seiner Qualität nach in gewisser Weise Bestimmte könnte auch anders sein, als es faktisch ist. Existenz und Eigenart des Kontingenten können nicht aus Begriffen abgeleitet, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden – mit allen Unsicherheiten, die dem empirischen Wissen anhaften. Darum ist es das Pathos der Wissenschaft, die Tatsachen auf Gesetze der Notwendigkeit zurückzuführen und den Schein der Kontingenzt aus unserer Erfahrungswelt so weit wie möglich als bloße Folge unserer bisherigen Unwissenheit zu durchschauen und zuletzt durch exakteres Wissen zu beseitigen. Im Idealfall könnten alle Zustände *des* Universums und zugleich alle Zustände *im* Universum aus einem angenommenen Anfangszustand, dem Zustand unmittelbar nach dem »Urknall«, nach Gesetzen der Naturnotwendigkeit abgeleitet werden. Dann wären auch alle Formen des »contingere«, der gegenseitigen Begegnung und »Berührung« von Seienden, ebenso auf Gesetze der Notwendigkeit zurückführbar, wie die Astronomie die scheinbar zufälligen »Konjunktionen« der Gestirne durch Anwendung von Naturgesetzen als notwendig erweist.

Wo dies nicht möglich ist, endet alle deduzierende Theorie. Andererseits eröffnet die als unüberwindbar erwiesene Kontingenzt das Feld

der Praxis und ihrer Freiheit. Sofern das Wirkliche nicht sein müßte, wie es ist, sind Veränderungen möglich, und wir können überlegen, ob wir solche Veränderungen herbeiführen wollen und durch welche Eingriffe in den Verlauf der Dinge wir erreichen können, daß wirklich wird, was wir wollen, und daß es so wird, wie wir es wollen.

Vereinfacht gesagt: Scheinbar Kontingentes als notwendig zu erweisen, ist das Ziel des theoretischen Vernunftgebrauchs, sofern dieser sich an mathematisch-apriorischen Deduktionen orientiert. Im scheinbar Notwendigen den Spielraum der Kontingenz zu entdecken, ist das Ziel des praktischen Vernunftgebrauchs. Daraus folgt für den Begriff der »Welt«: »Welt« ist jedesmal die Zielvorstellung von der Erfüllung einer Vernunftaufgabe. In diesem Sinne ist die »Welt« der apriorischen Theorie diejenige Zielvorstellung, die die Aufhebung der Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit verlangt (alles ist und geschieht so, »wie es kommen mußte«). Die »Welt« der Praxis dagegen ist diejenige Zielvorstellung, die verlangt, die Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit offenzuhalten. Nur so ist gestaltendes Eingreifen möglich.

Das gilt für das technische Gestalten ebenso sehr wie für das künstlerische, vor allem aber für das sittliche Gestalten. Wo alles so ist und geschieht, »wie es kommen mußte«, bleibt für die sittliche Praxis kein Raum; denn diese hält dem, was ist, dasjenige entgegen, was sein soll, und lebt von der Überzeugung, daß das Gesollte auch sein kann. Aber in einer Welt, in der das als wirklich Gegebene das einzig Mögliche wäre, bliebe auch kein Raum für die künstlerische Gestaltung, nicht einmal für die technische Realisierung »bisher ungeahnter Möglichkeiten«.

Die Technik, aber auch die Sittlichkeit und sogar die Kunst machen zwar von den Ergebnissen unseres wissenschaftlichen Erkennens Gebrauch. Aber sie leben vom Überschuß des Möglichen über das Wirkliche und insofern von der Erfahrung der Kontingenz des Wirklichen, das auch anders sein könnte als es tatsächlich ist oder an dessen Stelle eine ganz andere Wirklichkeit entstehen könnte.

### β) Die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit

Die Kategorien der Relation bezeichnen mögliche Prädikate in unseren Urteilen: Die jeweils in Rede stehende Sache ist Trägerin von Eigenschaften, Agens von Aktionen, Glied eines Gefüges von Wechselwir-

kungen. Die Kategorien der Quantität dagegen beziehen sich auf das Subjekt des Aussagesatzes: Bezeichnet der Subjektsbegriff eine Art des Seienden, dem die im Prädikat genannte Eigenschaft oder Tätigkeit zugeschrieben wird, dann geben die Kategorien der Quantität an, ob diese Zuschreibung für alle Seienden der genannten Art gelten soll, für manche von ihnen oder nur für eines. Heißt der Subjektsbegriff z. B. »Mensch«, dann geben diese Kategorien an, ob die Aussage von einem Menschen, von vielen oder von allen Menschen gelten soll.

Die Voraussetzung, die diese Kategorien anwendbar macht, besagt: Das endliche Seiende hat seinesgleichen. Im Verhältnis zu anderen seiner Art ist es in gewissen Hinsichten einzigartig, in anderen Hinsichten mit manchen seinesgleichen oder mit allen merkmalsgleich. Daraus ergibt sich die Frage: In welchem Sinne und in welchem Maße ist es für die Seienden wesentlich, ihresgleichen zu haben? Seit Platon und Aristoteles haben Philosophen es für evident gehalten, daß das »Wesen« einer Sache das Allgemeine ist, das in jedem Exemplar einer Art auf besondere Weise realisiert wird. Aber diese Überzeugung kann angezweifelt werden: Ist das Besondere und Individuelle in jedem Falle »akzidentell«? Ist es nicht im Gegenteil das jeweils Konkrete, in dem sich das Leben eines Seienden vollzieht? Dieses »konkrete Leben« aber vollzieht sich in der Wechselwirkung zwischen Substanzen in einer gemeinsamen Welt.

Für diese Wechselwirkung und das daraus resultierende Zusammenwirken zur Erreichung eines gemeinsamen Effekts ist es entscheidend, daß das Seiende seinesgleichen begegnet. Gemeinsame Merkmale, die eine »Spezies« definieren, erleichtern nicht nur dem Betrachter die Übersicht, sondern definieren die Bedingungen für eine solche »Synergie«. Dabei kann es für die Weise, wie ein Seiendes die ihm eigene Potentialität in Aktualität überführt, belangvoll sein, ob es mit allen oder nur mit manchen Exemplaren dieser Spezies in ein solches Verhältnis der Wechselwirkung und der Synergie treten kann.

Das bedeutet für den Aufbau unserer Erfahrungswelt: Die Idee eines solchen »Welt« ist nicht nur die Zielvorstellung von Aufbau eines Orientierungsgefüges, das dem Betrachter einen »Durchblick« durch die Vielfalt von Phänomenen gestattet und ihm dadurch auch ein geplantes praktisches Eingreifen erleichtert. Sie ist ein Gefüge von Möglichkeiten spezifischer, für je eine Spezies des Seienden typische Weisen der Wechselwirkung. »Spezielle« Begriffe sind nicht nur für das Erkennen, sondern ontologisch belangvoll, weil sie den Kontext an-

geben, in dem das einzelne Seiende eine »Rolle« spielen kann, d. h. eine typische Form wechselseitigen Wirkens und Leidens ausübt. Für dieses »Rollenspiel« sind Individuen der gleichen Spezies zwar nicht die einzigen, aber die »nächstliegenden« und wirksamsten Interaktionspartner.

γ) Ein Ausblick auf die Kategorien der Qualität:  
Bejahung, Verneinung, Abgrenzung

Die Frage: In welchem Sinne und in welchem Maße tragen nicht nur bejahende, sondern auch verneinende und abgrenzende Aussagen etwas dazu bei, die ontische Eigenart eines Seienden zu bestimmen? Die geläufige Antwort: Diese Kategorien dienen nur dem Betrachter bei seiner Orientierung in der Vielfalt der Erscheinungen und helfen ihm dazu, Verwechslungen zu vermeiden. Das bewahrt ihn auch vor praktischen Mißgriffen, die auf solchen Verwechslungen beruhen. Diese Beschreibung begünstigt die Meinung mancher Interpreten, die Kategorien der Qualität seien vorwiegend »Instrumente des Herrschaftswissens«.

Der Ansatz zu einer anderen Funktionsbestimmung dieser Kategorien ergibt sich aus folgender Überlegung: Abgrenzung und Zuordnung der Seienden untereinander gehören zu den Bedingungen dafür, daß die Seienden einander Möglichkeiten des je eigenen Seinsvollzuges abgewinnen, die sie ohne derartige »Beziehungen nach außen« (als »fensterlose Monaden«) nicht gewinnen könnten. Nur sofern ein Seiendes das zunächst nur fremde Andere als das ihm antithetisch zugeordnete Andere »entdeckt«, als das »Andere seiner selbst«, wird es ihm zur Quelle neu erschlossener Potentialität. Daß das einzelne Seiende »nicht ist«, was das andere ist, und daß es ihm in der Weise der Abgrenzung (Limitation) gegenübertritt, gehört zu den Bedingungen dynamisch-energetischer Wechselwirkung.

## 5. Zwei weiterführende Fragen: Die Möglichkeit innerweltlicher Substanzen und kreatürlicher Freiheit und Kants Begriff des »Charakters« als mögliches Lösungsangebot

### a) *Der Begriff der »innerweltlichen Substanz« – ein widersprüchlicher Begriff?*

Die Begriffe der Substanz und der Kausalität, so hat sich gezeigt, sind korrelative Begriffe. Die Eigenart einer Substanz erkennt man an der Weise, wie sie wirkt. Aber das Wirken erreicht seine Wirkung nur, wenn es das Objekt, das es hervorbringt, zu neuem Eigenstand freisetzt (s. o. S. 88). Aber dann scheint der Begriff der Substanz nur auf ein unendliches Wesen anwendbar zu sein, das wirkt, ohne das Objekt fremder Einwirkung zu sein. Alles Endliche ist fremden Einwirkungen ausgesetzt, von denen seine Existenzfähigkeit und seine Fähigkeit zum Wirken abhängen kann. Dann aber, so scheint es, fehlt ihm jener Eigenstand (subsistentia), der das Wesensmerkmal der Substanz ist. Man muß sich entscheiden, ob man endliche Wesen als Glieder in einem Netz kausaler Wechselbeziehungen denken *oder* als Substanzen verstehen will.

Daraus hat *Spinoza* geschlossen: Es gibt keine endlichen, innerweltlichen Substanzen, sondern nur eine einzige göttliche Substanz<sup>32</sup>; und alles Endliche mitsamt allen Wechselbeziehungen, in denen es steht, ist nur ein je besonderer »Modus«, wie diese göttliche Substanz ihre innere Lebenstätigkeit nach außen in Erscheinung treten läßt<sup>33</sup>. *Leibniz* hat völlig zutreffend gesehen, daß damit allen innerweltlichen Wesen auch die Möglichkeit freien Handelns bestritten wird. Nur der Eigenstand im Sein macht Selbstbestimmung im Handeln möglich. Wer an der Möglichkeit festhalten will, daß auch endliche Wesen, z. B. wir Menschen, zu freien Handlungen fähig sind, muß auch ihnen den Charakter von Substanzen zusprechen. Um aber endliche Wesen als Substanzen denken zu können, scheint es nötig, alle fremden Einwirkungen, denen sie unterliegen könnten, zu bestreiten. Alle Tätigkeit endlicher Substanzen ist unter dieser Voraussetzung innere Selbstentfaltung ohne Erleiden einer fremden Einwirkung, aber auch ohne ein nach außen hervortretendes Wirken. »Monaden haben keine Fen-

<sup>32</sup> Baruch Spinoza, *Ethica*, pars I, Propositio XIV.

<sup>33</sup> *Ibid.* Propositio XV.

ster«<sup>34</sup>. Und der irreführende Anschein einer kausalen Wechselwirkung ergibt sich daraus, daß die Lebensprozesse, die sich im Innern der verschiedenen Monaden abspielen, so koordiniert sind, daß die Zustände jeder einzelnen Substanz die Zustände jeder anderen »spiegeln«. »Jede Substanz ist ein Spiegel des Universums«<sup>35</sup>. Dieses Verhältnis der Substanzen untereinander aber beruht darauf, daß Gott bei der Erschaffung jeder einzelnen an jede andere gedacht hat<sup>36</sup>.

Bei Spinoza gibt es keine endlichen Substanzen. Bei Leibniz gibt es zwar endliche Substanzen, aber keine Wechselwirkung zwischen ihnen. Beide Lösungen jedoch stehen im Widerspruch zu unserer Erfahrung, insbesondere zu unserer Selbsterfahrung. Wir erfahren uns als innerweltliche Wesen und sind uns zugleich unserer Freiheit bewußt. Die Tatsache, daß die beiden Lösungen nicht befriedigen können, ist einer der Ursachen dafür, daß man in jüngerer Zeit versucht hat, auf den Substanzbegriff ganz zu verzichten und sich auf die Beschreibung funktionaler Beziehungen zwischen Teilprozessen zu beschränken, die sich zu mehr oder weniger komplexen Gesamtprozessen verbinden.

b) *Der Begriff der »kreatürlichen Freiheit« – ein Widerspruch in sich?*

Wenn man den Begriff der »innerweltlichen Substanz« für widersprüchlich hält und deshalb auf ihn zu verzichten versucht, wird auch der Begriff der Freiheit eines geschaffenen Wesens zum widersprüchlichen Begriff. Denn Freiheit als Selbstbestimmung im Handeln setzt Eigenstand im Sein, also Substantialität, voraus. Aber selbst wenn wir eine Möglichkeit finden sollten, innerweltliche Wesen als Substanzen zu denken, bliebe der Widerspruch im Begriff der kreatürlichen und deswegen innerzeitlichen Freiheit erhalten. Denn jedes Ereignis in der Zeit hat Ursachen, als deren Folge es begriffen werden kann. Es ist, wie Kant gezeigt hat, die Kausalkategorie, durch die wir einem Ereignis seine Stelle in der Zeit zuweisen. Es kann nicht später sein als seine Bedingungen, nicht früher als seine Folgen. Das gilt auch von den Handlungen der Menschen. Wir erfassen ihre »Stelle« in der Zeit, in dem

<sup>34</sup> G. W. Leibniz, *Monadologie*, nr. 7.

<sup>35</sup> *Ibid.* nr. 56.

<sup>36</sup> *Ibid.* nr. 51.

wir ihre Bedingungen und Folgen benennen. Verstehen wir unter einer freien Handlung den Anfang einer neuen Kausalreihe, dann denken wir sie als ein Ereignis, das keine Bedingungen hat, aus denen es als Folge hergeleitet werden könnte. Dann aber sind wir genötigt, die freie Handlung zugleich als ein Ereignis außerhalb der Zeitreihe zu denken, und der Begriff einer freien Handlung inmitten der Zeit wird zum widersprüchlichen Begriff.

Sucht man nun nach einer Alternative zur Lösung Spinozas, aber auch zur Lösung von Leibniz, so wird man auf einen Begriff verwiesen, den Kant verwendet: den Begriff des »Charakters«. Kant hat, wie sogleich zu zeigen sein wird, diesen Begriff zwar im moralphilosophischen Zusammenhang entwickelt, aber ausdrücklich angemerkt, daß er auf jedes »Naturding« zutrifft. Und in der Anwendung auf solche »Naturdinge« ist der Begriff des Charakters dazu bestimmt, den scheinbaren Widerspruch aufzulösen und Substantialität mit kausaler Wechselwirkung zusammenzudenken. In seiner Anwendung auf freie Subjekte soll er es möglich machen, menschliche Handlungen einerseits als Ereignisse inmitten der Zeit zu verstehen, sie andererseits als die Erscheinungsgestalten einer freien Entscheidung zu deuten, die außerhalb aller Zeit geschehen ist.

c) *Kants Lösungsangebot: seine Lehre vom »empirischen« und vom »intelligiblen Charakter«*

α) Kants Lehre vom »empirischen Charakter« und seine Bedeutung für das Verständnis endlicher Substanzen

Kant versteht unter dem »empirischen Charakter« die für ein Individuum »charakteristische« Weise, sich fremde Einflüsse zu eigen zu machen und ihnen Impulse für eigene Tätigkeiten abzugewinnen. Dabei betont er, daß darin kein Unterscheidungsmerkmal des Menschen liege; der Mensch »muß einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge«<sup>37</sup>. Kant nennt diesen Charakter der Naturwesen »das Gesetz ihrer (!) Kausalität«, d. h. die je besondere, für jedes Wesen »charakteristische« Weise, »wie seine Handlungen [...] mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange

---

<sup>37</sup> KdrV A 546.

stehen«<sup>38</sup>. Dabei versteht Kant unter »Handlungen« eines Naturwesens alle Arten, auf andere Wesen einzuwirken. Ihr »Zusammenhang mit anderen Erscheinungen« aber besteht darin, daß die Naturwesen fremden Einwirkungen ausgesetzt sind und diesen Einwirkungen die Impulse für ihr eigenes Wirken abgewinnen müssen. Ihre Weise, Ursache zu sein, ist insofern stets zugleich die Wirkung fremder Wirkkräfte. Und trotzdem tritt in der Weise, sich die empfangenen Handlungsimpulse anzueignen, die Eigengesetzlichkeit des Seienden in seinem Verhalten und damit seine Eigenständigkeit im Sein, seine »Substantialität«, erfahrbar hervor.

Zunächst sei es gestattet, die sehr knappen Andeutungen Kants durch ein Beispiel zu erläutern, das sich so bei Kant nicht findet: Zustände einer Substanz (z. B. die Wärme eines Steins) können als Folgen fremder Einwirkungen verstanden werden (z. B. als Folge des Sonnenlichts, das auf diesen Stein einstrahlt). Aber die Weise, wie eine fremde Einwirkung von einer Substanz angeeignet und in einen Zustand dieser Substanz verwandelt wird, ist für diese Substanz »charakteristisch« und sagt etwas über deren Eigenart aus. Wie der Stein das einstrahlende Sonnenlicht in eigene Molekularbewegung »übersetzt«, die dann als Wärmestrahlung nach außen wirkt, und welches Maß an Fremdeinwirkung er »braucht«, um daraus ein bestimmtes Maß an Erwärmung zu gewinnen, sagt etwas über die chemische Zusammensetzung eines Steins aus. Man nennt dieses für die jeweilige Substanz charakteristische Maßverhältnis ihre »spezifische Wärme«.

Im Folgenden wird sich zeigen: An dem soeben erwähnten Beispiel ist ein ganz allgemeines Verhältnis zwischen dem Wirken einer Ursache, der dadurch bewirkten Zustandsänderung ihres Objekts und seiner dadurch bedingten Eigenwirksamkeit ablesbar. Der »Charakter« eines Seienden ist das individuelle Prinzip, das alle Weisen seines Tuns und Leidens bestimmt. *Der Charakter eines endlichen Seienden bestimmt vor allem die Weise, wie es fremde Einflüsse rezipiert und in eigene Tätigkeiten »übersetzt«, durch die es wiederum auf fremde Seiende einwirken kann.*

Diesem Hinweis sei noch eine weitere Erläuterung hinzugefügt. Was wir den »Charakter« einer Person oder Sache nennen, ist nicht eine isolierte Kraft oder Verhaltensweise, sondern die für ein Individuum »charakteristische« Weise, wie seine Kräfte und Verhaltensformen

<sup>38</sup> KdrV A 539.

zusammenwirken. Ein wichtiges Ziel dieses Zusammenwirkens wurde schon genannt: die »Aneignung« von Einflüssen aus der Umwelt. Die »spezifische Wärme« des Steins, d. h. das Verhältnis der von außen einstrahlenden Energie zu der Erwärmung des Steins, ist dann ein Merkmal des »Charakters«, der diesem Stein ebenso wie jeder anderen endlichen Substanz zukommt. Man erkennt an dieser »spezifischen Wärme« die Eigenart des Steins, z. B. im Unterschied zum Wasser eines Sees, an dessen Ufer der Stein sich befindet: Es ist »charakteristisch« für den Stein, schon bei Zufuhr einer vergleichsweise geringen Energiemenge, z. B. in der noch schwachen Frühjahrssonne, sich merklich zu erwärmen, während die gleiche Sonneneinstrahlung das Wasser relativ kalt bleiben läßt.

Die Ähnlichkeit mit einem bekannten psychischen Phänomen ist offenkundig: Es ist für manche Menschen charakteristisch, daß sie durch gewisse Ereignisse ihrer Umwelt in heftige Gemütsbewegung versetzt, sozusagen »erhitzt« werden, während das gleiche Ereignis andere Menschen »kalt läßt«. Über einen verregneten Urlaubstag regt der eine sich bis zum Verlust jeder Selbstkontrolle auf, während ein anderer das gleiche Ereignis gelassen hinnimmt und dann vielleicht nach einem Buch greift, um »auch aus diesem Tag etwas zu machen«. Und an dieser unterschiedlichen Weise, die gleichen Ereignisse auf verschiedene Weise in eigene Gemütszustände zu »übersetzen«, erkennen wir den unterschiedlichen Charakter solcher Menschen. Dieser Charakter definiert die Eigenart des kausalen Zusammenhangs zwischen dem Ereignis, das einem Menschen widerfährt, und dem daraus resultierenden Gemütszustand dieses Menschen.

Diese Ähnlichkeit macht es verständlich, daß Kant den Ausdruck »Charakter«, der aus der Moralphysikologie stammt, in jenem allgemeineren Sinn verwendet, in dem er hier gebraucht werden soll: als Bezeichnung für jene Art, in das Gefüge von Ursachen und Wirkungen einbezogen zu sein, an der wir die Eigenart eines Individuums oder einer Art empirisch ablesen können. Wie aber alles, was zum Inhalt unserer Erfahrung wird, »Erscheinung« ist, die auf ein Wirkliches verweist, das nicht unmittelbar in unsere Erfahrung fällt, so ist auch der empirische Charakter Erscheinung eines anderen, intelligiblen Charakters, der nicht den Bedingungen unserer Erscheinungswelt unterliegt.

An diesem Gedanken wird festgehalten werden müssen, auch wenn sich bei näherer Betrachtung herausstellen wird, daß der Begriff des Charakters im Kontext der praktischen Philosophie nicht das lei-

stet, was Kant sich von ihm versprochen hat, und daß auch seine soeben beschriebene Verwendung in der theoretischen Philosophie einer Weiterentwicklung bedarf.

β) Kants Lehre vom »intelligiblen Charakter« und seine Bedeutung für das Verständnis der Freiheit endlicher Wesen

Kant hat in seiner »Kritik der reinen Vernunft« den Begriff des »Charakters« in der Absicht eingeführt, die »Freiheits-Antinomie« aufzulösen. Eine solche Auflösung muß möglich sein, weil wir einerseits endliche Wesen sind, andererseits uns als sittliche Subjekte der unbedingten Verpflichtung bewußt sind, die ihrerseits ohne Freiheit nicht denkbar wäre. Diese Denkbare von Freiheit endlicher Wesen aber ist nach Kants Überzeugung an folgende Voraussetzungen gebunden: 1. Der Zusammenhang von fremder Einwirkung und eigener Reaktion ist durch unseren »Charakter« vermittelt. 2. Dieser Charakter, sofern wir ihn an unserer Reaktion auf fremde Einflüsse ablesen und insofern durch unsere Erfahrung kennen lernen (unser »empirischer Charakter«), darf als Erscheinungsgestalt eines Charakters verstanden werden, der uns in unserem An-sich-Sein betrifft (als Erscheinungsgestalt unseres »intelligiblen Charakters«). 3. Diesen »intelligiblen Charakter« aber haben wir uns in einer intelligiblen Handlung selbst gegeben. Diese intelligible Handlung fällt außerhalb aller Zeitbestimmung und ist deshalb von allen empirischen Bedingungen unabhängig. Aber sie hat Folgen in der Zeit, weil von unserem intelligiblen Charakter der empirische abhängt: »Ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen ergeben haben«<sup>39</sup>. Dieser empirische Charakter aber bestimmt alle Weisen, wie wir leidend und handelnd auf unsere Umweltbedingungen reagieren.

γ) Unzulänglichkeiten des kantischen Lösungsversuchs und die Frage nach seiner möglichen Weiterentwicklung

Kant denkt jenen Charakter eines Menschen, den wir an seiner Reaktion auf äußere Einflüsse empirisch ablesen können, als ebenso unveränderlich wie die Substanz, deren Erscheinungsgestalt er ist. Das ist eine Folge davon, daß er, ganz im Sinne der Tradition, die Substanz

<sup>39</sup> KdrV A 556.

einer Sache oder Person als dasjenige versteht, was allem Wandel ent-  
hoben ist, und deshalb alle Veränderungen, die durch äußere Ursachen  
oder auch durch die innere Lebendigkeit der Substanz bewirkt werden  
könnten, als bloße Umgestaltung der »Akzidentien« begreift. Diese  
Unveränderlichkeit des empirischen Charakters hat ihrerseits zur Fol-  
ge, daß wir nur dann für diesen Charakter Verantwortung haben kön-  
nen, wenn wir uns einen solchen Charakter durch eine Handlung ge-  
geben haben, die allen Phasen unserer Lebensgeschichte vorausgeht  
und insofern »außerhalb aller Zeitbestimmung« liegt. Die unmittel-  
bare Folge der intelligiblen Handlung ist dann ein »intelligibler Cha-  
rakter« außerhalb aller Zeit, dessen zeitliche Erscheinung freilich der  
ebenso unveränderliche »empirische Charakter« darstellt.

Kant selbst hatte mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die sich aus  
dieser Lösung des Freiheitsproblems ergaben: Eine Freiheit, deren ein-  
zige Handlung »außerhalb aller Zeitbestimmung« stattfindet und de-  
ren mittelbare empirische Folge ein unveränderlicher Charakter ist,  
vermag gerade das nicht zu leisten, worauf es für die Moral ankommt:  
Ein so verstandener Charakter erklärt nicht, wie inmitten der Zeit jener  
»Sinneswandel« möglich ist, durch den der Mensch, der entdeckt hat,  
daß er vor dem Sittengesetz schuldig geworden ist, ein neues Leben  
beginnen kann. Auf Kants Lösungsversuche in der »Kritik der prakti-  
schen Vernunft« und in der »Religionsschrift« kann hier nicht näher  
eingegangen werden. Aber sie alle reproduzieren die Schwierigkeit,  
die darauf beruht, daß auch sein Begriff des »Charakters« keine freien  
Akte *in der Zeit* zuläßt und so weder die Abstraktheit des Substanz-  
begriffs noch die des Kausalbegriffs überwindet. Hat der Mensch sich  
seinen Charakter einmal durch eine »intelligible Handlung« gegeben,  
dann reagiert er mit unveränderlicher Gesetzmäßigkeit auf das, was  
ihm widerfährt. Insofern wird der Mensch auch durch seinen »intelli-  
giblen Charakter« nicht von dem Zwang der Fremdbestimmung be-  
freit. Freiheit, die nur außerhalb aller Zeit ausgeübt werden kann, über-  
läßt den Menschen, sofern er in der Zeit lebt, einem Mechanismus von  
Ursachen und Wirkungen, in den er nicht mehr eingreifen kann.

Die Schwierigkeiten, mit denen schon Kant zu ringen hatte und  
die in der Folgezeit bei Neukantianern wie Hermann Cohen noch deut-  
licher hervorgetreten sind, zeigen an: Nicht die Einführung des Be-  
griffs »Charakter« löst als solche schon das Problem, sondern nur die  
Bezugnahme auf die Lebensgeschichte eines Menschen, die wir nicht  
aus Begriffen konstruieren, sondern nur anschaulich wahrnehmen

können. Es ist der an der Lebensgeschichte eines Menschen anschaulich werdende, nicht der in reinen Begriffen gedachte Charakter, der die Vermittlung von Kausalität und Freiheit wirklich leistet.

## 6. Versuch einer weiterführenden Deutung

### a) *Zum Begriff des »empirischen Charakters« und zu seinem Zusammenhang mit den Begriffen »Substanz« und »Kausalität«*

Ein erster Hinweis für eine mögliche Neufassung der Begriffe »Substanz«, »Kausalität« und »Charakter« liegt in der Beobachtung: Der Eigenstand der Dinge im Sein wird nicht nur dadurch sichtbar, daß sie nach außen wirken, sondern auch dadurch, daß sie fremde Einflüsse, denen sie unterliegen, auf je charakteristische Weise sich aneignen und zu Momenten ihres eigenen Seinsvollzugs (*actus essendi*) machen. Das von außen einstrahlende Sonnenlicht wird von dem Stein, auf den es fällt, in Wärme verwandelt, also in eine Eigenschaft, die ihm zukommt, nicht dem Licht, das auf ihn einwirkt. Entsprechend »übersetzt« eine Person das, was ihr widerfährt, in eigene Gemütszustände, z.B. in den der seelischen Erregung, also in eine Eigenschaft, die ihr zukommt, nicht der Ursache, die diese Erregung ausgelöst hat. Das kommt in dem bekannten Satz der traditionellen Philosophie zum Ausdruck: »Der Aufnehmende bestimmt die Weise, wie ein Einfluß rezipiert wird« – *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*.

Die ontologische Folgerung daraus aber lautet: An der spezifischen Weise dieser Aneignung erkennen wir den Eigenstand, mit dem das Ding den äußeren Wirkursachen entgegentritt. *Der »Charakter« einer Person oder Sache ist die Weise, wie sie fremde Einflüsse rezipiert und in Weisen ihres eigenen Seinsvollzugs übersetzt.* Denn die »spezifische« Weise dieses Übersetzens läßt gewisse Züge hervortreten, die den Angehörigen einer Art (spezies) gemeinsam sind und dann diese Art »charakterisieren«. In wichtigen Fällen aber ist diese Art, äußere Einwirkungen zu rezipieren, auch für das rezipierende Individuum »charakteristisch« und läßt dessen unverwechselbar individuellen Charakter erkennen.

An diesem Beispiel läßt sich ablesen: Der Terminus »Charakter« stammt zwar aus der Moralphysikologie. Das Verhalten eines Menschen, vor allem seine Reaktion auf die Herausforderungen seiner Le-

benssituation, zeigt den Charakter dieses Menschen an. Aber was soeben über den »Charakter« als Vermittler von fremder Einwirkung und eigener Antwort gesagt worden ist, gilt nicht nur für Personen und ihr Schicksal, sondern, in geeigneter Abwandlung, für alle Seienden und die Weise, wie sie sich fremde Einflüsse als Momente ihres eigenen Seinsvollzugs aneignen. Auch die unbelebten Dinge haben einen »Charakter«, d. h. eine Weise, wie sie fremde Einflüsse rezipieren und in Weisen ihres Seinsvollzugs übersetzen. Und schon jetzt kann hinzugefügt werden: Erst durch die aneignende Eigentätigkeit der Substanz erreicht die wirkende Ursache ihre Wirkung. *Ohne den Begriff des Charakters läßt sich die Wirksamkeit einer Ursache nicht verständlich machen.*

Entsprechendes gilt vom Begriff der Substanz. Endliche Seiende bewähren ihren »Eigenstand« nicht dadurch, daß sie aus aller Wechselwirkung mit anderen endlichen Substanzen »ausgespart« bleiben, sondern dadurch, daß sie inmitten dieses Geflechts von Wechselwirkungen eine unverwechselbare Eigengesetzlichkeit des Verhaltens an den Tag legen. Diese Eigengesetzlichkeit aber beruht darauf, daß sie alle fremde Einwirkung, der sie unterliegen, auf charakteristische Weise sich zu eigen machen und dann in eine ebenso charakteristische Eigentätigkeit »übersetzen«. Diese Eigengesetzlichkeit im Wirken aber erweist eine spezifische Eigenständigkeit im Sein. *Es ist also ihr Charakter, durch den endliche Substanzen ihre Substantialität erkennen lassen.*

An früherer Stelle war davon die Rede, daß »Substanz« und »Kausalität« korrelative Begriffe sind, die nur durch ihre gegenseitige Beziehung Bedeutung gewinnen (s. o. S. 87 f.). Nun aber ist deutlich geworden: Der Begriff des »Charakters« ist geeignet, diese gegenseitige Beziehung zu deuten: Er beschreibt die Eigengesetzlichkeit des Leidens und Wirkens, die auch dem endlichen Seienden zukommt, und läßt dadurch seine »Substantialität« erkennen.

#### *b) Der »Charakter« und seine sinnenhafte Erscheinungsgestalt*

An früherer Stelle wurde gesagt: Die Raumgestalt eines wahrgenommenen Gegenstandes, seine Kontur und sein Ort im Raume, ist die sinnenhafte perzipierbare Erscheinung seines unverwechselbaren Eigenstands gegenüber allen anderen Gegenständen und zugleich seiner Beziehung zu ihnen. Seine Zeitgestalt aber ist die Weise, wie die Be-

gegnung mit anderen Seienden auf ihn gewirkt hat und »Wendepunkte« in seiner Lebensgeschichte hervortreten ließ (s.o. S. 90 f.). Nun aber ist hinzuzufügen: *Zwischen der Raumgestalt, die wir anschauen, und der Zeitgestalt, die wir wahrnehmen, besteht ein enger Zusammenhang.* Und es ist dieser Zusammenhang, an dem der Charakter eines Seienden ablesbar wird, d.h. seine charakteristische Weise, Fremdeinflüsse in eigene Zustände und Verhaltensaktivitäten zu verwandeln. Denn auch dieser Charakter läßt sich nicht durch die Definition von Begriffen beschreiben, sondern muß in sinnhafter Konkretheit an der Raum- und Zeitgestalt des wahrgenommenen Gegenstandes abgelesen werden.

Das ausgezeichnete Beispiel dafür aber ist das Antlitz des Anderen, das wir wahrnehmen<sup>40</sup>. Diesem Antlitz sind die Spuren seiner Geschichte eingeschrieben, sei es seiner kommenden Geschichte, deren offene Möglichkeiten uns im Antlitz eines Jugendlichen wahrnehmbar werden, sei es seiner vergangenen Geschichte, deren Freuden und Leiden an der gegenwärtigen Physiognomie dieses Angesichts ablesbar werden. Zu diesen Spuren gehören auch die »Narben« jener Verletzungen, die einem Seienden durch fremde Gewalt angetan worden sind, vor allem aber, wenn es sich um Vernunftsubjekte handelt, die Spuren jener Verletzungen, die es sich im Laufe seiner Lebensgeschichte selber beigebracht hat (s.u. S. 111). Und wenn dieses Gesicht dennoch über die Veränderung der Lebensumstände hinweg wiedererkennbar bleibt, dann nicht deswegen, weil es einen »Kernbestand« unveränderlicher Züge zeigt, sondern deswegen, weil wir an den Spuren seiner Geschichte zugleich die unverwechselbare Weise ablesen, wie ein Mensch das, was ihm widerfuhr, sich als *sein* Schicksal zu eigen gemacht hat. Das Angesicht blieb, in aller Veränderung, der es unterlag, das seine und läßt uns den Menschen wiedererkennen, dessen Schicksal in seinem Gesicht seinen Ausdruck gefunden hat.

*Dieser Zusammenhang von Raumgestalt und Zeitgestalt ist die Weise, wie der »Charakter« des Wirklichen sich uns offenbart.* An dieser Einheit von Raum- und Zeitgestalt lesen wir das Wechselspiel innerer und äußerer Kausalverhältnisse ab, in denen das Leben eines Wirklichen sich vollzieht. Nur dadurch lernen wir zugleich zu verstehen, was »wirken« und »einer Einwirkung unterliegen« bedeutet.

<sup>40</sup> Vgl. Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Tijdschrift voor filosofie, Leuven 1963, aufgenommen in die Sammlung »Die Spur des Anderen«, Freiburg 1983.

- c) *Das wahrgenommene Antlitz des Anderen als Beispiel für das Wahrnehmen als responsorisches Gestalten und für die kritische Auslegung der Wahrnehmung durch Begriffe*

Das Antlitz eines Menschen, das wir sehen, kann zugleich exemplarisch deutlich machen, daß das Wahrnehmen das Ergebnis responsorischen Gestaltens ist, und daß Begriffe nötig sind, um Wahrnehmungen dieser Art kritisch auszulegen.

Die Weise, wie wir an einer Physiognomie, die uns in der Anschauung gegeben ist, die Geschichte eines Menschen ablesen, kann als Beispiel dafür dienen, wie wir die Raumgestalt eines Seienden, die wir sehen, als den Niederschlag seiner Geschichte begreifen. Darin ist freilich ein Verständnis des »Charakters« impliziert, das sich von der kantischen Verwendung dieses Begriffs unterscheidet. Kant verstand den Charakter so, daß jede Veränderung in der Zeit ausgeschlossen wurde. Wenn er überhaupt auf eine Ursache zurückgeführt werden kann, dann ist diese Ursache »außerhalb aller Zeitbestimmung« wirksam geworden. Und nur auf einer solchen »intelligiblen Handlung außerhalb aller Zeitbestimmung« kann nach Kants Auffassung unsere Freiheit und sittliche Verantwortung beruhen. Innerhalb der Zeit ist der Charakter ebenso unveränderlich wie die Substanz, deren Eigenart in diesem Charakter zum Ausdruck kommt. Demgegenüber schließt ein verändertes Verständnis des »Charakters« zugleich ein abweichendes Verständnis der Substanz ein. Ist der Charakter, ontologisch verstanden, die für ein Seiendes »charakteristische« Weise, der Äußerlichkeit der Umstände die Eigenart seines eigenen »actus essendi« abzugewinnen, dann ist »Substanz« ein Seiendes, das zu dieser »Übersetzung« all dessen, wodurch seine Daseins-Umstände bestimmt sind, in die Eigenaktivität seines eigenen Seins und Wirkens fähig ist. Und dies gilt, in geeigneter Abwandlung, nicht nur von Personen, sondern von allen Substanzen.

- d) *Der Charakter – Prinzip der Lebensgeschichte und zugleich ihr Produkt*

Die Schwierigkeiten, mit denen schon Kant zu ringen hatte und die in der Folgezeit bei Neukantianern wie Hermann Cohen noch deutlicher hervorgetreten sind, zeigen an: Nicht die Einführung des Begriffs

»Charakter« löst als solche schon das Problem der »endlichen Substanz« und der »innerweltlichen Freiheit«, sondern nur die Bezugnahme auf die Lebensgeschichte eines Menschen, die wir nicht aus Begriffen konstruieren, sondern nur anschaulich wahrnehmen können. Es ist der an der Lebensgeschichte eines Menschen anschaulich werdende, nicht der in reinen Begriffen gedachte Charakter, der die Vermittlung von Kausalität und Freiheit wirklich leistet.

An früherer Stelle wurde gesagt: Wer oder was ein Mensch ist, zeigt sich nicht, wenn man nach einem »Beharrlichen« sucht, das von allem Wechsel seiner Tätigkeiten unbeeinträchtigt bleibt (s.o. S. 39). Das Wesen eines Menschen und seine Eigenständigkeit gegenüber der Welt, in der er lebt, zeigt sich in dem besonderen »Stil«, der an den verschiedensten Weisen seiner Tätigkeit abgelesen werden kann (s.o. S. 46). Nun ist hinzuzufügen: Nicht nur das Wirken, sondern auch die Weise, wie ein Mensch sich höchst unterschiedliche Fremdeinwirkungen aneignet, denen er unterliegt, zeigt diesen für ihn charakteristischen Stil. Und dies gilt nicht nur für den sittlichen Charakter von Personen, sondern auch für jenen »Charakter«, der, wie Kant betont hat, jedem »Naturwesen« zukommt. Wird der Charakter als eine unveränderliche Qualität der Substanz gedacht, dann wird er nicht nur ungeeignet, den Widerspruch von Kausalität und Freiheit aufzulösen, sondern kann auch die Weise nicht beschreiben, wie endliche Wesen, trotz aller Abhängigkeit von der Einwirkung äußerer Ursachen, ihre Eigenständigkeit im Sein bewahren und sich so als Substanzen erweisen. Hätten wir nicht einen »Charakter«, der unsere individuelle Weise, Fremdeinflüsse zu rezipieren, dauerhaft bestimmt und dieser Rezeption ihren unverwechselbaren »Stil« verleiht, dann könnten diese Einflüsse gar nicht auf uns wirken, weil jedes »Erleiden« eines fremden Einflusses einen Akt der Aneignung verlangt, um wirksam zu werden. Nur der Charakter als individueller »Stil« der Aneignung schließt die Vielfalt des Erlebten zur Einheit einer Lebensgeschichte zusammen. Ohne »Charakter« hätten wir keine Geschichte.

Andererseits ändert sich dieser »Stil« unter dem Einfluß dessen, was wir erfahren haben. Insofern ist unser Charakter nicht nur die Voraussetzung, sondern vor allem das Ergebnis unserer Lebensgeschichte. Darauf beruht jenes Wechselverhältnis, das in der Überschrift dieses Abschnitts zum Ausdruck gebracht worden ist: der Charakter – Prinzip der Lebensgeschichte und zugleich ihr Produkt. Der Charakter eines Seienden, so wurde an früherer Stelle gesagt, ist seine Fähigkeit, frem-

de Einflüsse in eigene Tätigkeit zu »übersetzen« (s.o. S. 106). Dieser Feststellung wird man freilich eine zweite hinzufügen müssen: Diese Art des »Übersetzens« ist zwar für das jeweilige Seiende charakteristisch, aber, wenigstens bei Lebewesen, keineswegs konstant. Ein allzu häufig und in allzu geringen zeitlichen Abständen wiederholter Reiz kann zu dauerhafter »Gereiztheit« und damit zu Überreaktionen führen; er kann auch das Rezeptionsvermögen »abstumpfen« und kommende Einwirkungen der gleichen Art wirkungslos werden lassen. Ist der »Charakter« eines Seienden die für dieses Seiende (oder für die Seienden der gleichen Art) charakteristische Weise der Antwort auf Einwirkungen seiner Umwelt, dann wird man an solchen Beispielen ablesen: Es gibt Einwirkungen der Umwelt, die den Charakter eines Seienden verändern.

Aber auch in solchen Fällen läßt sich beobachten: Auch noch die Weise, wie ein Seiendes solche Veränderungen erleidet, läßt seinen »charakteristischen Lebensstil« deutlich werden. Und nicht nur die mit Vernunft begabten Menschen, sondern auch Pflanzen und Tiere zeigen ihren Charakter oft im Leiden ebenso deutlich wie im Wirken. Und sie zeigen diesen Charakter nicht dadurch, daß sie künftig auf gleiche Umstände gleich reagieren werden, sondern dadurch, daß sie auch die Veränderung ihrer Reaktionen auf eine Weise erleiden, die für sie charakteristisch ist. Noch die verwelkende Pflanze und das alternde Tier, die auf gleiche Lebensumstände auf veränderte Weise reagieren, zeigen für den, der sie vorher gekannt hat, eine unverwechselbar charakteristische Gestalt. Sie werden, auch wenn sie sich dessen nicht bewußt werden können, auf ihre jeweils charakteristische Weise alt und gehen auf ihre Weise dem Tode entgegen.

- e) *Die »lebendige Substanz« ist fähig, eine Geschichte zu haben. – Zugleich eine Antwort auf die Frage, ob ein endliches Wesen »Substanz« sein könne*

Wenn der »Charakter« eines Seienden die Weise ist, wie seine Wesenseigenart erfahrbar zutage tritt, dann wird ein verändertes Verständnis des Charakters auch ein verändertes Verständnis der Substanz zur Folge haben. Und wenn der Charakter die Fähigkeit ist, auch Veränderungen in die Einheit einer Lebensgeschichte einzufügen, dann wird auch die Eigenart der Substanz durch diese Fähigkeit charakterisiert sein.

Endliche Substanzen bewähren ihren Eigenstand im Sein nicht dadurch, daß ihr »Wesenskern« aller Veränderung enthoben ist, auch nicht dadurch, daß sie in reiner Selbstbestimmung von allen Fremdeinflüssen frei bleiben, sondern durch die Weise, wie sie fremde Einflüsse in eigene Zustände und Tätigkeiten »übersetzen«. Dieser Feststellung wird man freilich eine zweite hinzufügen müssen: Die Substanz beweist Eigengesetzlichkeit gerade in der Weise, wie sie unter dem Einfluß äußerer Ursachen ihren Charakter lebendig weiterentwickelt. Ein Beispiel mag das verdeutlichen: Auch die Weise, wie ein Mensch mit den Enttäuschungen und Verletzungen seines Lebens umgeht, sagt etwas über seinen Charakter aus. Er wird aus solchen Erfahrungen nicht unverändert hervorgehen. Er wird auf gleiche Umstände künftig anders reagieren als in früheren Lebensphasen. Aber auch noch die Weise, wie er solche Veränderungen erleidet, läßt seinen »persönlichen Lebensstil« deutlich werden.

Diese Weise, wie ein Seiendes auch noch den Ereignissen, durch die es verändert wird, seinen unverwechselbar eigenen »Stil« aufprägt, bezeugt seine Eigengesetzlichkeit im Tun und Leiden und damit zugleich seinen Eigenstand im Sein: seine lebendige Substantialität. *Die Identität der endlichen Substanz im Wechsel ihrer Zustände beruht nicht darauf, daß das »Wesen« dieser Substanz vom Wechsel ihrer Zustände unbeeinträchtigt bleibe, sondern darauf, daß sie fähig ist, diesen Wechsel in die Einheit ihrer Lebensgeschichte aufzunehmen.*

f) *Das »Leben« der Substanz als ihre Fähigkeit zu  
»antwortender Selbst- und Umweltgestaltung«*

Begriffe, so ist deutlich geworden, geben unserer Erfahrungswelt und den einzelnen Gegenständen in ihr ihre Gestalt. Erst so tritt der Anspruch, den die Dinge und Menschen an uns richten, auf inhaltlich bestimmbare Weise hervor. Aber diese Gestaltgebung ist kein freischöpferisches Spiel unserer Phantasie, sondern antwortet auf den Anspruch des Wirklichen, der uns freilich zunächst nur als ein unbestimmter Impuls »zu denken gibt« und erst in der Weise, wie wir ihn antwortend begreifen, Eindeutigkeit und Kontur gewinnt. Unser Begreifen hat also, ebenso wie unser Wahrnehmen, den Charakter »antwortenden Gestaltens« (s. o. S. 76).

Die soeben vorgetragenen Überlegungen aber haben gezeigt: Ein

Analogon dieses antwortenden Gestaltens, ein Moment von »antwortender Selbstgestaltung«, charakterisiert nicht nur alle Tätigkeiten des Subjekts, sondern auch alle Gegenstände, die sich uns zeigen. Das innerweltliche Seiende »lebt« sein »Eigenleben«, indem es fremde Einwirkungen, denen es unterliegt, in Momente dieser antwortenden Selbstgestaltung verwandelt. Und es kann nur dadurch wirksam tätig werden, daß es den Objekten seiner Wirkung nicht einfach Gewalt antut, sondern sie ihrerseits zu antwortender Selbstgestaltung anregt. Sein Sein und Wirken hat den Charakter »antwortender Selbst- und Weltgestaltung«. »Antwortendes Gestalten« ist insofern nicht nur ein Charakteristikum des Erkenntnisprozesses. Ein unbewußtes Analogon dazu bestimmt auch den Naturprozeß. Und man kann den »Charakter« eines Seienden, der die Aneignung fremder Einwirkungen möglich macht und die Eigenart dieser Aneignung definiert, als Fähigkeit zur »antwortenden Selbst- und Umweltgestaltung« definieren.

Diese Entsprechung zwischen dem Begriff und seinem Gegenstand ist nicht zufällig. Wenn die Inhalte unseres Anschauens und Denkens aus Akten des »antwortenden Gestaltens« hervorgehen, dann wird sich diese Herkunft auch an der Eigenart der Gestalten ablesen lassen, die auf solche Weise zustande kommen. Diese wahrgenommenen und begriffenen Gestalten gehen nicht nur aus dem antwortenden Gestalten des Subjekts hervor, sondern zeigen selbst den Charakter »antwortender Selbstgestaltung«. Die Begriffe, mit denen wir auslegen, was sich uns in der Wahrnehmung zeigt, müssen daher dieses Moment antwortender Selbstgestaltung angemessen zur Sprache bringen. Das läßt sich exemplarisch an den Kategorien der Substanz und der Kausalität zeigen.

Die »Substanzen«, die wir als die Bausteine unserer Erfahrungswelt begreifen, bewähren ihren »Eigenstand« nicht dadurch, daß sie von allen äußeren Einflüssen unberührt blieben, sondern dadurch, daß sie sich diese Einflüsse auf eine ihrer Natur gemäßen Weise aneignen und zu Momenten ihrer »aneignenden Selbstgestaltung« machen. Das von außen einstrahlende Sonnenlicht wird von dem Stein, auf den es fällt, in Wärme verwandelt, also in eine Eigenschaft, die ihm zukommt, nicht dem Licht, das auf ihn einwirkt. Entsprechend »übersetzt« eine Person das, was ihr widerfährt, in eigene Gemütszustände, z. B. in den der seelischen Erregung, also in eine Eigenschaft, die ihr zukommt, nicht der Ursache, die diese Erregung ausgelöst hat.

Und der Übergang vom Wirken der Ursache zur Wirkung, die sie

an ihrem Objekt hervorruft, beruht darauf, daß sie dieses Objekt nicht »überwältigt«, sondern zu solcher antwortenden Selbstgestaltung fähig macht. Das Wirken der Ursache »kommt beim Objekt ihres Wirkens nur an«, wenn dieses ihm in Akten antwortender Selbstgestaltung entspricht. Das gilt für die unterschiedlichsten Weisen des Wirkens: vom Licht, das den Stein erwärmt, d. h. zu eigener Molekularbewegung veranlaßt, bis zum Lehrer, der seine Schüler »informiert«, d. h. sie befähigt, jene »Form« des eigenen Anschauens und Denkens auszubilden, durch die sie das Gehörte in eigene Einsicht verwandeln können. Es sind gerade Fälle »mißlingender Kausalität«, an denen deutlich wird: Eine Ursache, die ihr Objekt an dieser »Übersetzung« fremder Einwirkung in eigene, seiner Natur entsprechende Selbsttätigkeit hindert, betrügt sich selbst um ihre Wirkung. Einstrahlende Energie, die einen Körper zerstört, kann ihn nicht mehr erwärmen. Der Lehrer, der seine Schüler am eigenen Nachdenken hindert und sie nötigt, mechanisch nachzusprechen, was er ihnen vorgesagt hat, kann sie nicht belehren. Eine Ursache, die ihr Objekt »überwältigt«, verfehlt gerade die Wirkung, auf die sie ausgerichtet war.

An dieser Einsicht ist festzuhalten, auch wenn es Gegenbeispiele zu geben scheint: Man kann nicht leugnen, daß auch zerstörerische Gewalt ihre eigene Wirksamkeit entfaltet – von der Schädlingsbekämpfung bis zur »Ausschaltung« von Konkurrenten im Lebenskampf. In solchen Fällen erreicht die Ursache ihr Ziel gerade dadurch, daß sie dem Objekt gar keine Gelegenheit mehr läßt, auf diese Einwirkung antwortend zu reagieren. In anderen Fällen ruft sie zwar eine Antwort hervor, aber eine solche, die nicht so sehr »Selbstgestaltung« als vielmehr »Selbst-Mißgestaltung« heißen müßte. Das gilt insbesondere dann, wenn das Wirken der Ursache Angst erzeugt, die das Objekt ihrer Wirkung an freier Selbstgestaltung hindert und dazu motiviert, sich der von der Wirkursache intendierten Fremdgestaltung zu unterwerfen. Zu vergleichbaren Formen der Selbst-Mißgestaltung werden Personen veranlaßt, die zum Objekt von Verführung werden.

Doch ist dieser Feststellung eine Unterscheidung hinzuzufügen: Eine solche Weise der Wirksamkeit mag in gewissen Situationen notwendig sein, um Gefahren abzuwenden. Die Bekämpfung von Schädlingen und die Abschreckung potentieller Gewalttäter sind dafür Beispiele. Aber wenn diese Weise des Wirkens zur Dauerhaltung wird, führt sie zu einer »Vergiftung« der physischen und sozialen Umwelt, die zuletzt die wirkende Ursache selbst auf gefährliche Weise schädigt.

Ursachen, die auf solche Weise wirken, schreiben zwar der Welt, in der sie leben, ihr Gesetz vor. Aber eben dadurch brechen sie das dialogische Verhältnis zu ihrer Umwelt ab und hindern sich selbst daran, sich in diesem Dialog geschichtlich weiterzuentwickeln. Es gibt Beispiele dafür, daß »Erfolge« dieser Art zur Erstarrung und schließlich zur Lebensunfähigkeit des scheinbar Mächtigen führen.

Im Unterschied von solchen Fällen können Beispiele eines dialogischen und darum geschichtswirksamen Verhältnisses von Ursache und Wirkung ein Moment deutlich machen, das zu jeder Wahrnehmung und jedem Begriff gehört: das Moment ihrer Dialektik (s. u. S. 152–157).

- g) *Eine veränderte Bestimmung des Verhältnisses von »Charakter«, »Freiheit« und »Geschichte« – zugleich eine Antwort auf die Frage: Wie sind freie Handlungen inmitten der Zeit möglich?*

An früherer Stelle wurde gesagt: »Ohne Charakter hätten wir keine Geschichte.« Nun kann hinzugefügt werden, ohne diese Fähigkeit, die Mannigfaltigkeit dessen, was uns widerfährt, zur Einheit einer Geschichte zusammenzuschließen, hätten wir keine Freiheit. Denn nur der individuelle Stil, Veränderungen, die uns widerfahren, als Momente unserer Geschichte anzueignen, macht Freiheit eines endlichen Wesens als selbstbestimmte Antwort auf diese fremden Einflüsse möglich. Ohne »Charakter« hätten wir keine Freiheit. *Wir sind nur in dem Maße frei, indem wir fähig sind, für die Geschichte, in der unser Charakter sich bildet, Verantwortung zu übernehmen.*

An früherer Stelle ist weiterhin deutlich geworden: Schon Kant hat gesehen, daß wir für unsere Taten nur verantwortlich sind, wenn wir Einfluß auf die Eigenart unseres Charakters haben, sodaß der Charakter kein »Verhängnis« ist, das uns keinen Entscheidungsspielraum läßt. Unsere Handlungen wären denn die Resultate des Zusammenspiels von Umweltbedingungen, die nur zu einem sehr geringen Teil von uns abhängen, und unserem Charakter, den wir uns nicht ausgesucht haben. Kant hat unsere Verantwortung für unseren Charakter darin begründet gesehen, daß wir uns diesen Charakter in einer intelligiblen Handlung außerhalb aller Zeit gegeben haben. Auf die Unzulänglichkeit dieser Lösung ist an früherer Stelle hingewiesen worden.

Nun hat sich eine Alternative zu dieser unzulänglichen Lösung gezeigt: Denn wenn unser Charakter gerade an dem spezifischen »Stil« deutlich wird, mit dem wir auf die Veränderungen reagieren, die wir erleiden, dann kann unsere Verantwortung für diesen Charakter nicht darin bestehen, daß wir ihm ein für allemal in einer »intelligiblen Handlung« seine bleibende Gestalt gegeben haben. Unsere Verantwortung für unseren Charakter ist im Gegenteil darin begründet, daß wir erfahrene Veränderungen bewußt in Momente einer »Charakterbildung« verwandeln, die es uns gestattet, an derartigen Erfahrungen sittlich zu reifen, ohne unsere Identität zu verlieren.

Schon vom Menschen als einem »Naturwesen« konnte an früherer Stelle gesagt werden: Sein Charakter bestimmt zwar die Weise, wie die endliche Substanz sich die Einwirkungen aneignet, die von anderen Substanzen ausgehen. Aber er »antwortet« auf diese Einflüsse, indem er zugleich sich selber umgestaltet. Der Charakter des Naturwesens »bildet sich« im Laufe seiner Geschichte (s. o. S. 109). Dieser Charakter, der »sich bildet«, ist die Voraussetzung dafür, daß »wir unseren Charakter bilden«, d. h. bewußt auf seine Entwicklung Einfluß nehmen und für sie Verantwortung übernehmen. Denn die Weise, wie die Substanz eine Geschichte hat, ist nicht für alle Arten von Substanzen die gleiche. Lebewesen »speichern« einmal geschehene Begegnungen mit anderen Lebewesen auf andere Weise als tote Substanzen die Spuren früherer Ereignisse an sich tragen. Und vernunftbegabte Subjekte können aus Erfahrungen, die sie gemacht haben, lernen, mit ähnlichen kommenden Erfahrungen auf veränderte Weise umzugehen. Immer handelt es sich um Weisen »antwortender Selbstgestaltung«. Aber vernunftbegabte Subjekte bringen ihre Reflexionen in diese Selbstgestaltung ein und nehmen bewußt Einfluß darauf, welche Erfahrungen sie machen und wie sich an ihnen ihr Charakter entwickelt. Sie können z. B. künftig Erfahrungen meiden, von denen sie vorhersehen, daß sie verletzend wirken werden und dann »Abwehrhaltungen« erzeugen, die einen unbefangenen Umgang mit der Umwelt verhindern. Oder sie können, wo solche Erfahrungen sich nicht vermeiden lassen, »Vernunft bewahren«, d. h. vermeiden, daß heftige Gefühlsreaktionen zu Dauerdispositionen führen, die das Verhältnis zur Umwelt, vor allem zur sozialen Mitwelt, »vergiften«. Die »responsorische Selbstgestaltung« nimmt hier den Charakter bewußter Einflußnahme auf die Geschichte des eigenen Charakters an.

Nur so wird es möglich, den Charakter nicht nur als »Spiegel der

eigenen Lebensgeschichte« zu begreifen, sondern für seine Entwicklung Verantwortung zu übernehmen. Diese sittlich verantwortete Bemühung um »Charakterbildung« setzt voraus, daß die Eigenschaft, »eine Geschichte zu haben«, schon zur naturhaften Ausstattung des Menschen gehört. Aber für vernünftige Wesen gehören zu dieser Geschichte immer wieder Möglichkeiten bewußten Eingreifens. Unsere Verantwortung für unseren Charakter beruht darauf, daß wir unser ganzes Leben hindurch der Welt, in der wir leben, Möglichkeiten verantwortlicher »Charakterbildung« abgewinnen. Wer dies gelernt hat, wird sich für diejenigen Verwandlungen offenhalten, die sich aus solchen Begegnungen ergeben. Aber er wird die Veränderungen, die ihm dadurch widerfahren, in einem neuen Akt antwortenden Gestaltens zu Momenten seiner eigenen Identitätsfindung machen, statt zum bloßen Objekt fremder Gestaltungskräfte zu werden.

Dabei hat sich gezeigt: Die Einheit des Ich, dem diese Geschichte als die seine zugeschrieben werden kann, ist uns nicht fraglos gegeben, sondern immer neu aufgegeben. Wir müssen diese Einheit immer neu der Vielfalt dessen, was uns bewußt wird, abgewinnen. Der Begriff des Ich ist eine »Idee«, d. h. eine Zielvorstellung von der Erfüllung einer Vernunftaufgabe. Aber die Idee des Ich ist nicht die Zielvorstellung, alles, was sich uns zeigt, in die stets unveränderten Formen unseres Anschauens und Denkens aufzunehmen, sondern die Zielvorstellung, den Veränderungen, die uns im Dialog mit dem Wirklichen widerfahren, einen Ort in unserer Geschichte zu geben. Mit einer gewissen Vereinfachung kann man sagen: *Charakterbildung ist die Entwicklung der Fähigkeit, eine Geschichte zu haben*, die zukunfts-offen ist und doch die je meine bleibt, sodaß ich in all ihren Phasen mich selber wiedererkennen kann.

Das aber ist nicht nur ein Problem der Psychologie und der Moral, sondern vor allem ein Thema der Transzendentalphilosophie. Die Psychologie beschreibt, wie in unserem Bewußtsein Zielvorstellungen *entstehen* und welchen Einfluß sie auf unser Denken und Wollen haben. Die Moral gibt an, welche Ziele wir uns setzen *sollen*, um unseren Handlungen sittlichen Wert, unserer eigenen Existenz sittliche Würde zu geben. Aber das Ziel, das uns durch die Ideen der Vernunft vorgezeichnet wird, liegt allen moralischen Zielsetzungen noch voraus. Es geht um die Aufgabe, *jenen Dialog mit dem Wirklichen möglich zu machen, der »Erfahrung« heißt*.

Denn »Erfahrung« ist mehr als die Rezeption von Eindrücken, die

von den Objekten erzeugt werden. Sie ist aber auch nicht, wie Kant meinte, das »Produkt«, das der Verstand durch seine »Gesetzgebung« hervorbringt. Sie ist ein Dialog, aus dem nicht nur die Weise hervorgeht, wie die Objekte sich uns zeigen, sondern auch die Weise, wie wir unser Anschauen und Denken responsorisch gestalten und umgestalten. Nur wer zu diesem Dialog fähig ist, hat eine Geschichte.

Für unsere »Charakterbildung« sind wir verantwortlich, weil die »Fähigkeit, eine Geschichte zu haben«, davon abhängt, daß wir uns durch den Anspruch, den wir erfahren, zu neuen Formen unserer Subjektivität umgestalten lassen. Aber die Weise, wie wir diese Verantwortung wahrnehmen, ist immer unsere Antwort auf den Anspruch des Wirklichen, den wir vernehmen. Nicht nur unsere Erfahrungswelt, sondern auch das eigene Ich gewinnt im dialogischen Wechselverhältnis von Anspruch und Antwort seine konkrete Gestalt.

Es ist die Fähigkeit zu diesem Dialog, für die wir Verantwortung tragen. Denn dieser Dialog verlangt die Bereitschaft des Subjekts, sich auf eine zukunfts-offene Geschichte einzulassen: Aus jeder neuen Begegnung mit dem Wirklichen und seinem Anspruch kann das Subjekt verändert hervorgehen, ohne zu wissen, von welcher Art diese Veränderung in concreto sein wird. Die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit dieser Offenheit für eine ungewisse Zukunft kommt auch in den beiden »Grundsätzen des reinen Verstandes« zum Ausdruck, die nicht unser Anschauen und Wahrnehmen betreffen<sup>41</sup>, sondern unser Begreifen und Urteilen. Diese Grundsätze lauten: »Keine Weise, wie ein Seiendes sich uns zeigt, ist von solcher Art, daß sie künftige Erfahrungen überflüssig macht oder durch künftige Erfahrungen bedeutungslos gemacht werden könnte«<sup>42</sup>. Darum ist die Offenheit für unsere eigene Geschichte gefordert, wenn Erfahrung möglich sein soll. Zugleich aber »können wir mit Bezug auf jede Erfahrung dessen gewiß sein, daß sie uns spezifische Möglichkeiten aufschließt, neue Erfahrungen zu machen oder alte neu zu verstehen«<sup>43</sup>. Darum können wir es verantworten, uns für eine zukunfts-offene Geschichte zu öffnen. Und sofern diese Geschichte es ist, in der unser Charakter sich bildet, tragen wir Verantwortung dafür, wie wir unseren Charakter »bilden«. Da aber unser Charakter es ist, durch den wir fremde Einflüsse in eigene Tätig-

<sup>41</sup> EaD, S. 334 ff., vgl. o. S. 33.

<sup>42</sup> EaD, S. 353.

<sup>43</sup> Ibid.

keit »übersetzen«, sind wir auch für diese unsere Taten verantwortlich. Darauf beruht, trotz aller Abhängigkeit von äußeren Lebensumständen, unsere Freiheit.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Möglichkeit, manche Schein-Alternativen aufzuklären, die die gegenwärtige Diskussion um »Substanz«, »Kausalität« und »Freiheit« belasten. Ein abstrakter Begriff von Kausalität verkennt die aktive Rolle des Rezipienten fremder Einflüsse und begreift deshalb alles Wirken als einseitige Herrschaft des Wirkenden über seine Objekte. Ein auf solche Weise abstrakter Kausalbegriff führt zu der unzutreffenden Meinung, ein Seiendes könne nur *entweder* fremden Einwirkungen unterliegen *oder* Substanz sein, d. h. eigenständig im Sein und daher auch eigenursprünglich in seinem Wirken. Und ein abstrakter Substanzbegriff versperrt den Blick darauf, daß das Leben der Substanz sich im Dialog mit seiner Umwelt vollzieht, daß der Charakter der Substanz sich in diesem Dialog entwickelt und daß die Substanz in diesen Dialog ihr unverwechselbar eigenes Wort zu sagen hat. Ein auf solche Weise abstrakter Substanzbegriff führt zu der ebenfalls unzutreffenden Meinung, unser Charakter könne nur *entweder* durch eine »intelligible Handlung« außerhalb aller Zeit definiert sein, *oder* er sei das bloße Produkt unserer Umwelt und entziehe sich daher unserer sittlichen Verantwortung. Auf solche Weise entstehen Theorien, die der Selbst-Erfahrung des Subjekts widersprechen, aber mit der Schein-Evidenz auftreten, jede abweichende Auffassung sei selbstwidersprüchlich und daher irrig. Es ist der nicht abstrakte, sondern lebendige Begriff von Kausalität und Substanz, der uns lehrt, derartige Schein-Evidenzen als Folgen einer wirklichkeitsfernen Begriffsbildung zu durchschauen und die daraus gezogenen Folgerungen zu vermeiden.

## 7. Die Dialektik des Verhältnisses von Begriff und Gegenstand

### a) *Die Dialektik des Begreifens und die »Emergenz« des begreifenen Gegenstands*

An früherer Stelle (s. o. S. 43 ff.) war von der Dialektik der Wahrnehmung die Rede. Einerseits ist es immer das Subjekt, das durch die Form seines Anschauens und Wahrnehmens die Gestalt des Wahrgenommenen zustande bringt. Andererseits ist es der Gegenstand, der uns

veranlaßt, aus der Vielfalt der Bildgestalten, die wir anschauend erfassen, immer neu zu jenem gesammelten Hinblick zu finden, ohne den kein Akt der wahrnehmenden Synthesis zustande käme. Und zuletzt ist es der Gegenstand, der aus unserer vielfältigen gestaltenden Tätigkeit *als eine eigenständige Wirklichkeit* »auftaucht«, die sich unserer Subjektivität »entgegenwirft« (se objicit) und so zum »Objectum« wird, das wir anschauend erfassen. Anschauend an diesen Gegenstand hingegeben lassen wir alle Reflexion auf uns selber hinter uns und finden so zu einer Gegenwart, die den Fortgang unserer Tätigkeiten und Leiden unterbricht.

Dann freilich erfahren wir: Es ist noch einmal der gleiche Gegenstand, dessen je größerer Anspruch uns immer wieder die Vorläufigkeit und Überbietungsbedürftigkeit unseres Anschauens und Wahrnehmens bewußt macht und uns nötigt, erneut und in vielfacher Weise genauer hinzusehen und dabei bisher übersehene Einzelheiten und Bezüge zu entdecken. Und in vielen Fällen wird der gleiche Gegenstand von uns einen Wechsel der Perspektive verlangen, die uns auch das bisher Gesehene in neuen Bezügen erfassen läßt. Der Gegenstand könnte uns nicht ohne unser Zutun begegnen und tritt doch allem, was wir anschauend und wahrnehmend gestalten, als Maßstab seiner kritischen Beurteilung gegenüber. Dabei macht er uns deutlich: Wenn wir ihn unter verschiedenen Perspektiven betrachten, zeigt er sich uns in einer Vielfalt von Aspekten, sodaß er, als der eine und identische Gegenstand, gerade dadurch seine Einheit unseren Blicken entzieht. Indem er uns immer wieder zum Wechsel der Perspektive nötigt, läßt er uns wahrnehmen, daß er sich in keiner der Weisen erschöpft, wie wir ihn anschauend und wahrnehmend erfassen.

Schon bei dieser Beschreibung der Wahrnehmung zeichnete sich ab, daß die gleiche vorantreibende Dialektik des Gegenstandsbezuges auch im Vorgang des Begreifens wiederkehren werde (s. o. S. 47). Diese Dialektik des Begreifens läßt sich in folgender Weise beschreiben: Es ist einerseits das Subjekt, das durch seine Ideen den Kontext aufbaut, innerhalb dessen die Gegenstände uns so begegnen, daß sie sich unseren subjektiven Meinungen »entgegenwerfen« und zeigen können, »was sie wirklich sind«. Und es ist das gleiche Subjekt, das durch seine Begriffe diejenigen Fragen stellt, die der Gegenstand beantworten kann, um auf diese Weise sein Wesen und Wirken erkennen zu lassen.

Ohne diese Tätigkeit des Subjekts käme uns das Objekt gar nicht als solches zu Gesicht. Und wenn das Wahrgenommene der Text ist,

den wir durch unsere Begriffe auslegen, dann ist diese Auslegung etwas anderes als ein Spiel mit Einfällen, die zur Deutung des Textes angeboten werden. Die Auslegung ist kritisch, sofern sie nicht nur denjenigen Schein überwindet, der aus der Wahrnehmung hervorgehen kann, sondern auch die Willkür subjektiver Deutungen. Sie zeigt den gesetzmäßigen Zusammenhang auf, kraft dessen die Weise, wie wahrgenommene Dinge sich zeigen, sich aus dem ergibt, was sie wirklich sind, aus der »quidditas rei sensibilis«<sup>44</sup>. Ohne diese auslegende Leistung des Subjekts könnte der Gegenstand sich nicht mit »widerständigem Eigenstand« unseren subjektiven Meinungen »entgegenwerfen« und so erst zum »Ob-jectum« werden.

Aber wenn wir durch unsere Ideen den Kontext einer solchen kritischen Auslegung aufbauen und durch unsere Begriffe den logischen »Ort« des einzelnen Gegenstands in diesem Kontext bestimmen, dann haben unsere Ideen und Begriffe den Charakter von Antworten, den wir auf den Anspruch des Wirklichen geben. Und auch für das Begreifen gilt, was an früherer Stelle über das Anschauen und Wahrnehmen gesagt worden ist: Nicht nur der angeschaute, *auch der begriffene Gegenstand taucht aus unserer vielfältigen subjektiven Tätigkeit als eine eigenständige Wirklichkeit auf, die uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt*. Darum ist nicht nur das Anschauen, sondern auch das Begreifen ein Akt der Hingabe an den Gegenstand, die alle Reflexion des Subjekts auf seine Eigentätigkeit hinter sich läßt. Diese Eigentätigkeit des Subjekts ging dem Erscheinen des Gegenstands ermöglichend voraus. Aber wenn der Gegenstand sich zeigt, kommt diese Eigentätigkeit des Subjekts zur Ruhe, und das Begreifen wird zum hinnehmenden Hören auf die Weise, wie die Sache selbst sich ausspricht.

Dann freilich werden wir immer wieder erfahren: Unser Begreifen erweist sich, gemessen an dem Anspruch, den es beantworten will, als unzulänglich und überbietungsbedürftig. Der Gegenstand tritt unseren Ideen und Begriffen mit »widerständigem Eigenstand« entgegen und zeigt uns die vorantreibende Kraft dieses Widerstandes dadurch an, daß er uns dazu auffordert, auch in intellektueller Hinsicht »erneut und genauer hinzusehen«. Nur so werden wir am Gegenstand Merkmale und Zusammenhänge entdecken, über die wir bisher »hinweggesehen« haben. Nur im Blick auf den Gegenstand können wir fragen:

<sup>44</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de anima*, Art. 4c.

Haben wir die Eigenart, mit der er uns in widerständigem Eigenstand gegenübertritt, also seine »Substantialität«, angemessen erfaßt? Und was muß geschehen, um den diesem Gegenstand angemessenen Substanzbegriff erst auszubilden? Und ist es uns gelungen, die kausalen Wechselbeziehungen, in denen der Gegenstand steht, so zu beschreiben, daß wir begreifen, wie er in seiner spezifischen Eigenart aus den Ursachen, die auf ihn einwirken, hervorgehen konnte und seinerseits fähig wurde, die Objekte seiner Wirksamkeit zu der spezifischen Weise ihres Seins und Wirkens hervorzurufen? Haben wir begriffen, was »Kausalität« in dem konkreten Fall, den wir untersuchen, bedeutet?

Bei dem Versuch eines solchen »genaueren Hinsehens« wird sich oft genug zeigen, daß wir nicht nur in inhaltlicher Hinsicht noch unbeantwortete Fragen an den Gegenstand zu richten haben, sondern auch der Form nach die rechte Weise des »Hinblicks« erst finden müssen, wenn der Gegenstand uns jenen »Anblick« gewähren soll, der unser Erkennen wirklich weiterführt. Dann nötigt uns der Gegenstand, uns »zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen, damit wir zum Urteilen fähig werden«<sup>45</sup>.

Die Dialektik des Begreifens läßt sich daher, in einer Kurzformel, so beschreiben: Es ist der Anspruch der Sache, der uns zu denken gibt. Es ist unser Denken, das durch seine Ideen der Sache, die sich uns zeigt, einen Kontext gibt, innerhalb dessen ihr Anspruch aus einem zunächst noch unbestimmten Impuls in einen eindeutigen Auftrag antwortenden Gestaltens verwandelt werden kann. Und es sind unsere Begriffe, durch die wir diesen Auftrag zu erfüllen versuchen. Aber gerade dadurch, daß wir den Anspruch der Sache durch unsere Begriffe beantworten, wird es möglich, daß die begriffene Sache aus dem Ordnungsgefüge unserer Begriffe in widerständigem Eigenstand »auftaucht«, uns zum hinnehmenden Hören auf ihre Selbstaussage befähigt und dabei immer wieder der Unzulänglichkeit unseres Begreifens überführt und uns zur Neuheit eines umgestalteten Denkens aufruft, aber auch fähig macht.

Unser Anschauen und unser Begreifen stimmen also in einem wesentlichen Moment überein: *Es ist jedesmal das »Auftauchen« des Ge-*

<sup>45</sup> (Diese Formulierung enthält eine bewußte Anspielung auf Röm 12,2, wo der Apostel seine Leser darauf aufmerksam macht, daß sie nur durch diese Umgestaltung dazu fähig werden, Urteile zu treffen über »das Gute, Zustimmungswürdige, Vollkommene«, das »Gott gefällt«.)

*genstands aus unseren Wahrnehmungsbildern und Begriffsgestalten, das uns nötigt, unsere physische und geistige Perspektive zu wechseln, sodaß das dialektische Verhältnis von Subjekt und Objekt sich zu einer zukunfts-offenen Geschichte entfaltet.* Die so verstandene »Emergenz« des Gegenstands ist das zentrale Problem sowohl der transzendentalen Wahrnehmungslehre (Ästhetik) als auch der transzendentalen Begriffslehre (eines Teils der transzendentalen Logik).

b) *Die »Emergenz« des Gegenstandes und der  
»Perspektivenwechsel« des Begreifens*

Dieses »Auftauchen des Gegenstands« geschieht freilich beim Begreifen auf andere Weise als beim Wahrnehmen. Die »Perspektive« unseres Begreifens ist nicht durch einen Standort bestimmt, den wir, wie unseren Standort im Raum, willentlich oder unwillkürlich ändern könnten. Geistige Perspektiven ergeben sich aus den Zielvorstellungen der Vernunft, also aus unseren Ideen. Sie geben dem Zusammenhang, in den alle Gegenstände, die wir erkennen, eingeschrieben sind, seine Struktur.

Ein »Wechsel« dieser Perspektiven setzt deren Pluralität voraus. Die Ideen des »Ich« und der »Welt« können verschiedene Gestalten annehmen. Dann zeichnen diese Ideen dem Verstand unterschiedliche Aufgaben vor. Und die Kategorien, durch die der Verstand diese Aufgaben zu erfüllen versucht, gewinnen eine je spezifische Bedeutung. Die bekanntesten Beispiele dafür sind: das »Ich« des Forschers, das seiner Idee nach universal vertretbar ist, ist nicht das »Ich« der sittlichen Entscheidung, das seiner Idee nach unvertretbar ist. Und die »Welt« der Forschung, in der alles ein austauschbarer Fall unter einer Regel ist, ist nicht die Welt, in der uns das sittlich Verpflichtende begegnet.

Das klassische Beispiel dafür ist das in jüngerer Zeit oft zitierte »Antlitz des Anderen«, das uns unter einen spezifisch moralischen Anspruch stellt. Die Eigenart dieses Anspruchs hat vor allem Emmanuel Lévinas mehrfach eindrucksvoll beschrieben<sup>46</sup>. Dieser Anspruch richtet sich nicht an das Forscher-Ich, das der Idee nach universal vertretbar ist, sondern an das Ich der sittlichen Entscheidung, das sich als unver-

---

<sup>46</sup> Vgl. dazu neben dem schon erwähnten Artikel »Die Spur des Anderen« vor allem: E. Lévinas, *Totalité et infini*, Den Haag 1961.

vertretbar erfährt. Und es nicht Teil der »Natur«, in der alles nur »Fall unter einer Regel« ist, sondern Teil einer Gemeinschaft sittlicher Subjekte, die ebenso unvertretbar sind wie das sittliche Ich, das ihren Anspruch erfährt. Wer diesen Anspruch vernimmt und zur Sprache zu bringen versucht, für den gewinnen die Ideen des Ich und der Welt eine andere Bedeutung als bei der Beschreibung von Naturvorgängen. Und entsprechend werden die Kategorien des Verstandes eine spezifische Gestalt annehmen müssen, wenn sie dazu geeignet sein sollen, der Erfüllung der Aufgabe zu dienen, die diese Ideen uns vorzeichnen. Auch die Welt der sittlichen Pflichten kennt kausale Zusammenhänge. Aber die Weise, wie aus erfahrenen Pflichten neue Pflichten entspringen, ist eine andere als die Weise, wie aus Naturphänomenen andere Naturphänomene hervorgehen. Und der Andere, dessen Antlitz uns anschaut, will auf andere Art in seinem Eigenstand erfaßt und anerkannt sein als das Naturwesen. Der sittlich erfahrende Andere ist auf andere Weise »Substanz« als die Blume im Garten, obgleich auch sie uns als etwas Eigenständiges und Eigenwertiges gegenübertritt.

Nur wo es eine solche Pluralität der Perspektiven gibt, ist ein Wechsel zwischen ihnen *möglich*. Er wird *notwendig*, wenn sich innerhalb einer bestimmten Welt ein Wirkliches zeigt, das mit den Kategorien, nach denen diese Welt aufgebaut ist, nicht angemessen beschrieben werden kann. Um dem Anspruch dieses Wirklichen zu entsprechen, wird es nötig, die bisher bewährten Kategorien nicht preiszugeben, aber ihnen eine neue Bedeutung zu geben. Auch das läßt sich an der Weise, wie wir das »Antlitz des Anderen« erfahren, exemplarisch beschreiben.

Für den Anderen, dessen »Antlitz« wir als den Ursprung einer sittlichen Forderung erfahren, ist es wesentlich, daß er uns *in der Natur* begegnet, die wir theoretisch erkennen, aber sich nicht darin erschöpft, *ein Teil dieser Natur* zu sein. Sähen wir ihn nicht im Kontext der Natur, dann könnten wir die Gestalt, in der er sich uns darbietet, nicht als die Folge fremder Einwirkungen deuten, z. B. gewisse Züge in seinem Gesicht nicht als »Narben« deuten, die sein bisheriges Lebensschicksal ihm geschlagen hat. Und wir könnten die Folgen nicht abschätzen, die sich ergeben werden, wenn wir versuchen, ihn künftig vor ähnlichem Schaden zu bewahren und ihm bei der Überwindung der erlittenen Verwundungen beizustehen. Aber wir bemerken zugleich, daß der Andere sich nicht darin erschöpft, ein Teil der »Natur« zu sein. Er ist mehr als ein vertretbarer Fall unter allgemeinen Regeln; und wir, die wir seinen Anspruch vernehmen, sind mehr als vertretbare

Forschersubjekte. Aber es ist ein Teil unserer sittlichen Verantwortung, sowohl bei dem Versuch, das Antlitz des Anderen in seiner unverwechselbaren Gestalt aus seiner Geschichte zu deuten, als auch bei dem Versuch, in diese seine Lebensgeschichte helfend einzugreifen, in aller Nüchternheit die Frage nach Ursachen und Wirkungen der genannten Art zu stellen.

*Was hier das »Auftauchen« des Gegenstandes genannt worden ist, ist vor allem der Doppelaspekt seines Erscheinens. Das Antlitz, das uns anschaut, löst sich jeweils aus dem Kontext, den wir aufbauen mußten, um seinen Anspruch zu vernehmen. Aber es verläßt diesen Kontext nicht, sondern erweist sich als Glied zweier Welten. Kantisch gesprochen: Es ist ein Teil der »Welt der Zwecke«, d. h. der sittlich verpflichtenden Handlungsziele, und hört doch nicht auf, zugleich ein Glied der Natur zu sein. An diesem Beispiel läßt sich eine allgemeine Regel ablesen: Ebenso wenig wie es einen räumlichen Standort gibt, von dem aus wir alle perspektivisch verschiedenen Aspekte des wahrgenommenen Gegenstands überblicken könnten, gibt es einen geistigen »Standort«, von dem aus wir alle Weisen, wie der Gegenstand uns zum Denken und Begreifen herausfordert, zusammenschauen könnten. Der eine und identische Gegenstand verbirgt sich für unser Begreifen nicht weniger als für unser Wahrnehmen in der Vielheit der Weisen, wie er uns als Glied mehrerer Welten gegenübertritt und uns in verschiedenen Formen unserer Subjektivität in Anspruch nimmt.*

Daraus ergibt sich, trotz aller Differenz zwischen dem Wahrnehmen und dem Begreifen, eine wichtige Gemeinsamkeit: Wie wir dem wahrgenommenen Gegenstand seine Herkunft aus dem Dialog des Subjekts mit dem Anspruch »ansehen«, auf den das Wahrnehmen »antwortet«, und den Fortgang dieser Geschichte in eine offene Zukunft hinein vorhersehen, so begreifen wir auch denkend den von uns begriffenen Gegenstand in seiner Herkunft und Zukunft als Phase in dem Dialog, den wir mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch führen. Und wir begreifen, daß der Gegenstand mit seinem Anspruch immer größer ist als unsere begreifende Antwort. In dem Maße, in dem wir ihn begreifen, läßt er uns zugleich erkennen, daß er sich in keiner der Weisen erschöpft, wie wir ihn begreifend erfassen. Wie der Würfel, den wir sehen, uns sehen läßt, daß er eine Rückseite hat, die wir nicht sehen, und daß es keinen Standort gibt, von dem aus wir alle seine Seiten in einer einzigen Perspektive sehen könnten, so führt uns auch der begriffene Gegenstand an die Grenze unseres Begreifens. Der begriffene

Gegenstand läßt uns begreifen, daß alle unsere Begriffe nur Aspekte seiner Wirklichkeit erfassen, und daß seine Einheit sich in der Vielheit der begriffenen Aspekte gerade verbirgt.

## 8. Die Kultur des Begreifens als vielgestaltige Aufgabe

Die Begriffe des Verstandes, die wir auf die Inhalte unserer Wahrnehmung anwenden, geben diesen Inhalten ihre eindeutige Stelle in jenem Zusammenhang, dessen Aufbau uns von der Vernunft zur Aufgabe gemacht wurde. Erst so gewinnt das Wahrgenommene jene Gestalt, in der es zum Gegenstand von Urteilen gemacht werden kann. In diesem Sinne hat Kant mit Recht die Verstandesbegriffe »Funktionen zu (möglichen) Urteilen« genannt<sup>47</sup>.

In den hier vorgetragenen Überlegungen ist am Beispiel des Forschers deutlich geworden: Unsere Verstandesbegriffe formulieren Fragen, die so gestellt werden, daß die Wahrnehmung sie beantworten kann (s. o. S. 52 f.). Darum ist die Begriffsbildung daran zu messen, ob sie es gestattet, an die Wahrnehmung die sachgerechten Fragen zu stellen. Schon die Weise unseres Fragens muß geeignet sein, den Anspruch des Wirklichen vernehmbar zu machen. Diese Weise des Fragens will gelernt sein. Und schon dazu bedarf es einer »Kultur der Begriffsbildung«. Nur dann können wir, in einem zweiten Schritt, Wahrnehmungsinhalte als Antworten auf diese Fragen lesen und diese Antworten als Weisen auslegen, wie das Wirkliche selbst sich uns präsentiert. Daraus wird für die Kultur der Begriffsbildung zu folgern sein: Es ist nötig, sich in unterschiedliche Weisen der Begriffsbildung einzuüben, wenn es möglich sein soll, auf den verschiedenen Feldern der Erfahrung die themengerechten Fragen zu stellen und der jeweiligen Art der Wahrnehmung die angemessene Antwort auf diese Fragen abzugewinnen.

### *a) Die Ideen der Vernunft und die vielfältigen Aufgaben, die sie dem Begreifen stellen*

Die Notwendigkeit, sich auf die unterschiedlichen Weisen der Wahrnehmung zu beziehen und sich an ihnen hermeneutisch zu bewähren,

---

<sup>47</sup> KdpV B 129.

betrifft nicht nur die Kategorien des Verstandes, sondern auch die Ideen der Vernunft. Darum sei zunächst noch einmal in Erinnerung gerufen, was an früherer Stelle über die Vielgestaltigkeit der Raum- und Zeitanschauung gesagt worden ist, sowie über die Folgerungen, die daraus für das Verständnis der Ideen zu ziehen sind, vor allem für die Idee der Welt. (s. o. S. 84 ff.).

Die moralische, ästhetische oder religiöse Wahrnehmung ist von strukturell anderer Art als die wissenschaftliche Empirie. Wenn nun die Wahrnehmung der Text ist, auf den alle Begriffe immer wieder auslegend zurückkommen müssen, dann gilt dies auch für die Ideen der Vernunft. Sie zeichnen die beiden umfassenden Kontexte vor, in denen alles seine Stelle finden muß, was für uns zum Gegenstand werden soll: den Kontext einer *Welt*, die alle Gegenstände unseres Erkennens und Wollens umfaßt, und den Kontext des »*Ich denke*«, das alle Akte umgreift, durch die wir uns auf diese Gegenstände beziehen. Auch diese Ideen bleiben auslegend auf die Wahrnehmung bezogen. Und da die Ideen sich nicht unmittelbar auf die Gegenstände unserer Erfahrung beziehen, sondern auf die Form des Kontextes, innerhalb dessen sie uns gegeben sind, sind die Texte, auf die sich auslegend beziehen, nicht primär die Inhalte unseres Anschauens und Wahrnehmens, sondern vor allem die Formen, in denen wir diese Akte vollziehen, die Anschauungsformen von Raum und Zeit.

In diesem Sinne konnte schon im ersten Teil der hier vorgelegten Untersuchung gesagt werden: Der angeschaute Raum ist *die den Sinnen präsent gewordene Idee der Welt*. Hier fügt sich die Mannigfaltigkeit räumlicher Relationen, in denen einzelne Seiende sich zueinander verhalten, vor allem die Mannigfaltigkeit ihrer Orte und Bahnen, zu einem umfassenden Ganzen zusammen (s. o. S. 35). Entsprechend ist die Zeit, die wir nicht konstruieren, sondern wahrnehmen, nicht nur ein Modus, wie die Idee der »Welt« uns anschaulich gegenübertritt; sie ist zugleich *die den Sinnen präsent gewordene Idee des Ich*, das den unterschiedlichsten Inhalten seines Erlebens eine eindeutige Stelle in einem geordneten Zusammenhang zuweist (s. o. S. 39).

Wenn nun diese Anschauungsformen von Raum und Zeit je unterschiedliche Gestalten annehmen können, dann ist zu erwarten, daß auch die Ideen der Vernunft eine unterschiedliche Gestalt annehmen werden (s. o. S. 82 ff.).

*Die ethisch verstandene Welt* ist das Feld von Begegnungen, in denen wir die Chance der Selbstfindung durch Selbsthingabe ergriffen

oder versäumt haben oder künftig ergreifen können und nicht versäumen dürfen. Entsprechend ist *die ästhetische Idee der »Welt«* der Begriff von einem allumfassenden Verweisungszusammenhang. Innerhalb dieses Zusammenhangs können die Orte und Stunden, an denen die Dinge und Menschen sich uns auf spezifisch ästhetische Weise präsentierten, als »exorbitant«, »aus dem Geleise (orbita) werfend«, und zugleich als »erfüllend« sich gegenseitig auslegen, aber nicht relativieren. Dagegen ist *die wissenschaftliche Idee der »Welt«* der Begriff von einem allumfassenden Maß-System, in dem wir allem, was sich uns zeigt, seine eindeutige Stelle geben können, um es so von den Gebilden unserer subjektiven Phantasie zu unterscheiden. Entsprechend ist *die religiös verstandene »Welt«* der Begriff vom allumfassenden Ganzen solcher Gestalten, in denen eine Begegnung oder Wiederbegegnung mit dem Heiligen geschieht, und von den Verhältnissen der Orte und Stunden, von denen eine solche Begegnung erwartet werden darf. Dazu gehören Stunden, die in kosmischen Perioden regelmäßig wiederkehren, vor allem astronomisch beobachtbare Ereignisse, und Orte, die man aufsuchen kann, um günstige Beobachtungsbedingungen zu finden, z. B. Berggipfel oberhalb der Baumgrenze. Zu solchen Stunden und Orten gehören aber auch die Feste und die Orte ihrer feierlichen Begehung.

#### b) Die Vielfältigkeit der Verstandesbegriffe

Wenn unsere Verstandeskategorien die Aufgabe haben, alle Inhalte unserer Erfahrung dem Kontext einer »Welt« einzuordnen, dann ist zu erwarten, daß diese Kategorien auf jedem unserer Erfahrungsfelder diejenige Gestalt annehmen werden, die der je besonderen Form der jeweiligen Erfahrungswelt entspricht. Diese je unterschiedliche Bedeutung der Verstandeskategorien tritt besonders deutlich bei den Kategorien der Substanz und der Kausalität hervor.

α) »Kausalität« und »Substanz« im unterschiedlichen Kontext der wissenschaftlichen Empirie bzw. der ästhetischen Erfahrung

Allen Abwandlungen dieser Kategorien ist gemeinsam, daß »Substanz« den Eigenstand der einzelnen Seienden in ihrem Verhältnis zueinander bezeichnet, »Kausalität« aber ihren dynamisch-energetischen

Zusammenhang untereinander. Innerhalb dieser Gemeinsamkeit betrifft der Unterschied besonders deutlich die Weise, wie die Begriffe »Substanz« und »Kausalität« zur Beschreibung derjenigen Gegenstände verwendet werden, die uns *innerhalb der neuzeitlich-wissenschaftlichen Empirie bzw. der ästhetischen Erfahrungswelt* begegnen.

Bei der Beschreibung der Objekte wissenschaftlicher Forschung tritt der Gesichtspunkt ihres Eigenstandes gegeneinander gegenüber dem Gesichtspunkt ihres funktionalen Zusammenhangs untereinander so sehr zurück, daß Cassirer von einer fortschreitenden Verwandlung von »Substanzbegriffen« in »Funktionsbegriffe« sprechen konnte (E. Cassirer, »Substanzbegriff und Funktionsbegriff«, Berlin 1910). Der Begriff der Kausalität aber beschreibt hier so ausschließlich den mathematisch beschreibbaren funktionalen Zusammenhang der Erscheinungen, daß die Unterscheidung eines »Agens« von seinen »Actiones« gegenstandslos zu werden scheint.

Anders verhält es sich, wenn der einzelne Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis in seinem Verhältnis zum Forscher betrachtet wird. Die Tatsache, daß aus jedem gelösten wissenschaftlichen Problem sogleich eine Fülle weiterer ungelöster Probleme entspringt, zeigt an, daß das Objekt dem erkennenden Subjekt aus einem spezifischen Eigenstand heraus gegenübertritt. Nur so behält es im Dialog mit dem erkennenden Subjekt das erste und immer wieder auch da letzte Wort: das erste Wort seines Anspruchs, mit dem es den Erkenntnisprozeß in Gang bringt, und das jeweils letzte Wort, durch das es die jeweils gegebene Antwort als überbietungsbedürftig erweist. Insofern beschreibt der Begriff der Substanz nicht das Verhältnis des einzelnen Forschungsgegenstands zu anderen Forschungsgegenständen, wohl aber ihr Verhältnis zum betrachtenden Subjekt.

In der »*ästhetischen Welt*« gewinnt der rätselhafte Vorgang, in dem das einzelne Schöne aus allen funktionalen Zusammenhängen zu seinem unverwechselbaren Eigenstand hervortritt, so sehr an Bedeutung, daß von einer kausalen Verknüpfung nur noch mit Einschränkung die Rede sein kann. Die Begegnung mit dem Schönen kann uns so faszinieren, daß die gesamte übrige Erfahrungswelt uns im Vergleich zu ihr wie ein blasses Bild erscheint. Deshalb ist das Schöne überall dort, wo es begegnet, so sehr das unverwechselbar Einzelne, daß der Anschein entsteht, es habe nicht seinesgleichen, und alle Kausalität betreffe nur den inneren Vorgang seiner Selbstgestaltung. Von einem »kausalen Einfluß«, der die verschiedenen Gegenstände der ästheti-

schen Erfahrung untereinander verbindet, kann dann nur in dem Sinne die Rede sein, daß das Kunst-Schöne den »Stil seiner Zeit« an sich trägt und insofern durch die Stilentwicklung vorangehender Epochen bedingt ist, das Natur-Schöne aber als Phase in der gestaltbildenden »Produktivität« der Natur verstanden werden kann, vor der, wie Schelling gesagt hat, »das Produkt verschwindet«.

β) »Kausalität« und »Substanz« im Kontext der sittlichen bzw. der religiösen Welt

Die »sittliche Welt« hat mit der ästhetischen gemeinsam, daß es in jeder Begegnung mit einzelnen Gegenständen der Erfahrung jedesmal »ums Ganze« geht. Die Pflicht, die den spezifischen Gegenstand der sittlichen Erfahrung ausmacht, verlangt die Vorbehaltlosigkeit der Hingabe. Halbherzigkeit ist der Feind aller Moral. Darin ist, wie noch zu zeigen sein wird, die sittliche Erfahrung der religiösen verwandt. Und dennoch gibt es einen kausalen Zusammenhang zwischen den Pflichten. Aus erfüllten Pflichten gehen neue, noch unerfüllte Pflichten hervor. Darin ist die sittliche Erfahrung der wissenschaftlichen Empirie vergleichbar, bei der aus gelösten Problemen sogleich neue Probleme entstehen. Aber dieser kausale Zusammenhang ist von ganz anderer Art als derjenige, kraft dessen Naturphänomene auseinander hervorgehen, z. B. die Ausdehnung eines Körpers aufgrund seiner Erwärmung. Von wiederum anderer Art ist der Zusammenhang, in dem gelöste theoretische Fragen neue Probleme zur Folge haben. Und nochmals von anderer Art ist der Vorgang, in dem aus erfüllten sittlichen Pflichten neue Pflichten hervorgehen.

Die besondere Struktur der sittlichen Welt nötigt uns also zu einen spezifischen Gebrauch der Begriffe »Entstehung« und »Entstehungsgrund« und gibt so dem Begriff der Kausalität eine spezifische Bedeutung. Im Judentum wird dieser Zusammenhang vor allem durch das Sprichwort aus den »Sprüchen der Väter« beschrieben: »Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auftrag«<sup>48</sup> – oder in der Sprache des Neuen Testaments formuliert: »Weil du über Weniges getreu gewesen sind, werde ich dich über Vieles setzen«<sup>49</sup>. Diese Beschreibung

<sup>48</sup> Sprüche der Väter, 4. Kapitel, Spruch 2, deutsch in: Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 1070.

<sup>49</sup> Luk 19,17.

des Zusammenhangs zwischen erfüllten Pflichten und neuen Aufträgen entspricht der sittlichen Erfahrung auch dann, wenn diese aus dem speziell religiösen Zusammenhang gelöst wird, in dem die Bibel von dem Entstehungszusammenhang der Pflichten spricht. Erfüllte Pflichten lassen neue Pflichten entstehen, weil sie den Blick für sittlich relevante Situationen schärfen und die Kraft zu dem Entschluß stärken, erfahrene Verpflichtungen auf sich zu nehmen. So erhöht jede sittliche Erfahrung, die wir machen, unsere Fähigkeit, neue sittliche Erfahrungen zu machen.

Und ähnlich wie in der religiösen Erfahrung ist in der sittlichen die Erfahrung erfüllter und neu entdeckter Pflichten mit der Verheißung der Selbstfindung durch Selbsthingabe verbunden. Eine zum Sprichwort gewordene Regel besagt: »Sag mir, an wen oder was du dich vorbehaltlos hingeben kannst, und ich sage dir, wer du bist« – oder genauer gesagt: »... wer du durch diese Hingabe werden kannst«. »Kausalität« ist im sittlichen Zusammenhang nicht nur die Weise, wie Pflichten aus Pflichten entstehen, sondern auch die Weise, wie im Prozeß moralischer Erfahrungen und sittlicher Praxis das sittliche Ich erst seine Gestalt gewinnt.

Der Begriff des »substantiellen Eigenstands« aber beschreibt die Eigenart der Gegenstände sittlicher Erfahrung insofern, als das sittlich Gute sich niemals in dem erschöpft, was wir selber geplant und realisiert haben. Der sittliche Anspruch, den wir erfahren, wird zum Maßstab, an dem wir unser Planen und Wollen kritisch messen, und zum vorantreibenden Stachel, der uns nötigt, dieses unser Planen und Wollen zu verändern. Dadurch zeigt dieser Anspruch an, daß das Wirkliche aus einem Eigenstand im Sein heraus uns begegnet und uns so unter seinen »je größeren« Anspruch stellt.

Nochmals eine andere Bedeutung gewinnen die Kategorien der Kausalität und der Substanz *im Kontext der religiösen Erfahrungswelt*. Diese ist, wie soeben gesagt wurde, der Begriff vom allumfassenden Ganzen solcher Gestalten, in denen eine Begegnung oder Wiederbegegnung mit dem Heiligen geschieht, und von den Verhältnissen der Orte und Stunden, von denen eine solche Begegnung erwartet werden darf. Die zentrale Kategorie der religiösen Welt ist daher *die Kategorie des Bildes*. Ein Bild aber ist, religiös verstanden, nicht ein Gegenstand, der mit einem anderen Gegenstand durch eine partielle Merkmalsidentität verbunden ist und so den Betrachter auf diesen anderen Gegenstand verweist. Ein Bild ist, religiös verstanden, Vermittler einer realen

Präsenz dessen, was ohne diese Vermittlung in dieser Welt niemals gegenwärtig würde. Was aber diese Bilder gegenwärtig machen, sind vor allem die »ἀρχαί«, die alles begründenden Ursprünge, die »im Anfang« gewirkt haben und mit jeder neuen Vergegenwärtigung alles auf eine radikale Weise neu zu schaffen vermögen. Darum ist die angemessene Deutung der gesamten Welt, die religiös als eine Welt der Bilder verstanden wird, die »ἀρχαιολογία«, die »Rede von dem, was im Anfang geschah«<sup>50</sup>.

Der Eigenart der religiösen Erfahrungswelt als einer Welt der Bilder entspricht das religiöse Verständnis der menschlichen Praxis. Die Welt ist ein Gefüge von Bildern, die der Mensch in seiner Erfahrung vorfindet. Die menschliche Praxis ist dazu bestimmt, neue Bilder der Ursprünge, aus denen alles entstand, hervorzubringen. Das geschieht zunächst in den Worten und Handlungen des Kultus, der wirksame Zeichen, »signa efficacia«, dieser Ursprünge setzt. Diesem gottesdienstlichen Handeln entspricht eine alltäglichen Praxis, die dazu bestimmt ist, die Umwelt des Menschen und seine soziale Mitwelt so zu gestalten, daß sie dem entspricht, was sie gegenwärtig setzen soll, statt zu einem Zerrbild dieser Ursprünge zu werden. So sind, um ein häufiges und geschichtlich wirksames Beispiel zu nennen, nach einer in der Barockzeit verbreiteten Auffassung alle Pflanzgärten, die der Mensch anlegt, so zu gestalten, daß sie zu Abbildern jener »paradiesischen Gefilde« (Champs Elysées) werden, in denen »im Urbeginn« Götter und Menschen miteinander verkehrten.

Sowohl bei den Bildern, die der Mensch in seiner Erfahrungswelt vorfindet, als auch bei denen, die er selber hervorbringt, kann es sich um Vergegenwärtigungsgestalten handeln, aber auch um *Geschehnisse* der sich ereignenden Vergegenwärtigung. Daraus folgt ein spezifisch religiöses Verständnis von »Kausalität« und »Substanz«. Wenn es für die Gegenstände der spezifisch religiösen Erfahrung und für alle Ergebnisse der religiös verstandenen Praxis wesentlich ist, »Bilder« zu sein, dann gewinnen sie ihren Eigenstand gegeneinander und gegenüber dem erkennenden Subjekt als »identitas extra se«, als eine im Wechsel ihrer Lebensverhältnisse bleibende Identität der Beziehung zu dem, was sie nicht »sind«, sondern »bedeuten«. Ihre Kausalität aber ist die

<sup>50</sup> Vgl. R. Schaeffler, Aussagen über das, was »im Anfang« geschah, in: Intern. Kath. Zeitschrift »Communio« (1991) 340–351.

Wirkweise von »signa efficacia«, die »bewirken, was sie bedeuten«, weil sie die alles begründende Wirksamkeit derjenigen Ursprünge gegenwärtig setzen, die in ihnen ihre abbildhafte Gegenwart gewinnen.

γ) Beispiele, die erläutern können, was mit »Vergegenwärtigung« gemeint ist

Dieses religiöse Verständnis von Substanz und Kausalität kann auch wohlwollenden Betrachtern oft nicht nur als schwer verständlich, sondern schlicht als absurd erscheinen. Vor allem der Gedanke, daß Bilder etwas bewirken können, und zwar nicht nur im Bewußtsein des Betrachters, sondern in der Realität der Welt, ist von manchen Kritikern als ein Überrest aus einer magischen Vorstellungswelt beurteilt worden, die schon in der Antike durch die entstehende Wissenschaft grundsätzlich überholt sei. Darum sei es an dieser Stelle gestattet, das Gesagte durch Beispiele zu erläutern.

Ein besonders verbreitetes Beispiel einer Vergegenwärtigungsgestalt ist die Sonne, in deren lebenspendender oder auch tötender Kraft nach religiösem Verständnis eine numinose Macht erfahrbar wird. Denn daß die physische Einwirkung der Sonne, das Licht und die Wärme, Effekte hervorruft, die das Physikalische weit überschreiten, daß die Sonnenwärme Leben hervorruft und ihr Licht Menschen zur Erkenntnis befähigt, erscheint nur dann erklärlich, wenn in der Erscheinungsgestalt dieser physikalischen Prozesse eine andere Ursache am Werke ist: die numinose Macht einer Gottheit. Diese numinose Macht hat »im Anfang« die offene Alternative von Sein oder Nichtsein des gesamten Kosmos zugunsten des Daseins entschieden, aber so, daß ihre Entscheidung in jedem neuen Zeitpunkt der Welt neu als offene Entscheidung gegenwärtig wird. Ihre neue Vergegenwärtigung kann deshalb auch dazu führen, daß »die Berge schmelzen und das Meer verdampft«<sup>51</sup>. Dieser den Ursprung von allem repräsentierenden Gestalt entspricht als Vergegenwärtigungseignis die Winter-Sonnwende. Hier gewinnt der »im Anfang« errungene Sieg der Sonne über die Mächte der Finsternis und des Todes immer neu erfahrbare Gegenwart. Deshalb gewinnen die Neujahrsfeste, die in vielen Religionen am Tag

---

<sup>51</sup> Ps 97,5 ff.

der Winter-Sonnwende gefeiert werden, den Charakter kosmogonischer Begehungen, in denen der Ursprung von allem für die Feiern den zur erfahrbaren Gegenwart wird.

An Beispielen dieser Art läßt sich eine Auslegungsregel ablesen: Die Kategorie des Bildes hat ein hermeneutisches, aber auch ein kritisches Bedeutungsmoment. Bilder sind auslegbar und lassen dann das Abgebildete erkennen, das in ihnen erfahrbare Gegenwart gewinnt. Aber Bilder werden nur verstanden, wenn zugleich kritisch gesehen wird, daß sie nicht selber das Abgebildete sind, sondern auf es verweisen. Fehlt dem deutenden Begriff das kritische Moment, dann entsteht »Idololatrie«, eine Verehrung, die das Bild selber für die Gottheit hält. Für das angeführte Beispiel bedeutet das: Wird die am Himmel stehende Sonne selbst für die Gottheit gehalten, dann nimmt ihre religiöse Verehrung idololatrische Züge an. Erst dann entsteht das, was im strengen Sinne »Astralkult« heißen kann: die Anbetung der Sonne und anderer Sterne, die wir am Himmel stehen sehen.

Wenn aber die Kritik an der Idololatrie dazu führt, daß dem deutenden Begriff des »Bildes« auch das hermeneutische Moment verloren geht, dann nimmt diese Kritik ikonoklastische Züge an. Dann verliert die Sonne mitsamt ihrem Jahresweg den Charakter einer Abbild-Gestalt, in der die von ihr verschieden bleibende Gottheit für uns erfahrbare Gegenwart gewinnt. Dann aber muß jede Form ihrer religiösen Verehrung und noch mehr jede Weise des ihr gewidmeten Kultus ausgeschlossen werden, weil diese Verhaltensweisen einen Götzen an die Stelle Gottes setzen. Die Sonne ist dann nichts weiter als eine der »an das Gewölbe des Himmels gesteckten Lampen« (Gen 1,17). Und Bilder der Sonne, in denen der Mensch den Sonnengott und sein Wirken »am Anfang aller Tage« zu vergegenwärtigen versucht, müssen zerschlagen werden.

Diese »Ent-Divinisierung« bestimmter Erfahrungsbereiche ist häufig mit einer »Verlagerung des hierophantischen Akzents« verbunden (um einen Ausdruck von Mircea Eliade zu benutzen). Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist die »Historisierung« der Feste des Jahreskreises, die für das Judentum und in seiner Nachfolge für das Christentum charakteristisch ist. Hier haben die religiösen Feste, auch wenn die Termine der festlichen Feier noch dem astronomischen Jahresverlauf folgen, ihren Inhalt von astronomischen auf historische Ereignisse verlagert: auf die Herausführung aus Ägypten bzw. das Kreuz und die Auferweckung Jesu. Die Tage des Gedenkens an diese Ereignis-

se sind nun die Träger des »hierophantischen Akzents«. Dabei ist Gedenken mehr als eine bloß mentale Gedächtnisleistung. Die Gedenkfeiern selbst werden als die bildhafte Vergegenwärtigung des Heilswirkens verstanden. Darum kann in gewissen liturgischen Feiern die Erinnerung an das, was Gott gewirkt hat, mit der Erläuterung verbunden werden: »Das ist heute«. Der Jahresumlauf aber ist auch dann, wenn sich der hierophantische Akzent vom Kosmos auf die Geschichte verlagert hat, deshalb religiös bedeutsam, weil er die Tage des Gedenkens an diese historischen Heilsereignisse wiederkehren läßt.

Die Winter-Sonnwende aber, um bei diesem Beispiel zu bleiben, gewinnt einen Teil ihrer religiösen Bedeutung erst dann wieder zurück, wenn sie als Abbild-Gestalt für die Geburt Christi als des »wahren Sol invictus« ausgelegt wird und darum als der Festtag der Geburt Christi begangen werden kann. Aber der Zusammenhang des Festes mit dem kosmischen Geschehen ist dann nicht mehr konstitutiv für das Fest, sodaß es gleichgültig ist, wie nah oder fern der Festtermin dem realen Termin der Sonnenwende ist.

Die Beispiele lassen eine Regel erkennen: Es ist das Kennzeichen der numinosen Ursprünge, daß sie nicht nur »im Anfang« lebenscaffend wirksam gewesen sind, sondern daß diese ihre Wirksamkeit immer neu und die Welt erneuernd wiederkehrt. In diesem Sinne hat das Schöpfungsbekenntnis »Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat« im hebräischen Urtext präsentische Form »... im Namen des Herrn, des Himmel und Erde Erschaffenden«. Jeder Augenblick in der Zeit kann das »Jetzt« werden, die kostbare Stunde, in der das göttliche Wirken neu seine schöpferische Kraft erweist. Unsere gesamte Erfahrungswelt aber ist, religiös verstanden, ein Gefüge von Erinnerungszeichen (*signa rememorativa*), an denen die Spuren dieser Ursprünge wiedererkannt werden können, von Vergegenwärtigungszeichen (*signa repraesentativa*), die es gestatten, diesen Ursprüngen und ihrem Wirken je gegenwärtig zu begegnen, und von Hoffnungszeichen (*signa prognostica*), die es rechtfertigen, auch in der Zukunft neue Manifestationen dieses Wirkens zu erwarten. Die hermeneutische Funktion des Bildes macht es möglich, unsere gesamte Erfahrungswelt im Sinne dieser dreifachen Zeichenfunktion zu lesen. Das kritische Bedeutungsmoment des Bildes aber macht es möglich, das Bild von dem zu unterscheiden, was es bedeutet, und deshalb den »hierophantischen Akzent« an diesem oder an jenem Teil der Erfahrungswelt deutlicher hervortreten zu sehen. Mircea Eliade hat darauf

hingewiesen, daß auf solchen »Verlagerungen des hierophantischen Akzents« ein großer Teil der Religionsgeschichte beruht<sup>52</sup>.

Von hier aus wird verständlich, was sonst befremdlich erscheinen möchte: Auch die Kategorien der Substanz und der Kausalität bezeichnen im religiösen Zusammenhang Eigentümlichkeiten der »Bilder«, aus denen unsere Erfahrungswelt besteht: Solche Bilder gewinnen ihren Eigenstand gegeneinander und gegenüber dem erkennenden Subjekt als »identitas extra se«, als eine im Wechsel ihrer Lebensverhältnisse bleibende Identität der Beziehung zu dem, was sie nicht »sind«, sondern »bedeuten«. Ihre Kausalität aber ist die Wirkweise von »signa efficacia«, die »bewirken, was sie bedeuten«, weil sie die alles begründende Wirksamkeit derjenigen Ursprünge gegenwärtig setzen, die in ihnen ihre abbildhafte Gegenwart gewinnen (s. o. S. 131).

c) *Die Vielgestaltigkeit der Verstandeskategorien, die Aufgabe einer Kultur des Begreifens und das religiöse Begreifen als »lehrreicher Grenzfall«*

Ebenso sehr wie die Fähigkeit zur Wahrnehmung ist auch die Fähigkeit zum Begreifen ein menschliches »Können«, über das wir nicht von Natur aus verfügen, sondern das »kultiviert« werden muß. Das wird besonders deutlich, wenn wir uns der unterschiedlichen Weisen des Begreifens bewußt werden, die auf den verschiedenen Erfahrungsfeldern notwendig sind, um subjektive Eindrücke und dadurch hervorgerufene Erlebnisse in objektiv gültige Erfahrungen zu transformieren. Denn nur objektiv gültige Erfahrungen können uns dazu dienen, unsere Gedanken und Gedankenverbindungen kritisch zu überprüfen.

Besonders die Lehrenden auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft machen die Erfahrung, daß die besondere Weise des Begreifens eingeübt werden muß, die zur wissenschaftlichen Empirie notwendig ist. Aber Entsprechendes gilt auch auf anderen Feldern der Erfahrung. Gerade wer in eine bestimmte Art der Begriffsbildung eingeübt ist, bemerkt oft nicht, daß ihm die Begriffe fehlen, die notwendig wären, um aus einer anderen Art des Erlebens andere Arten der Erfahrung zu gewinnen.

Es gibt erfolgreiche Forscher, die gar nicht bemerken, daß spezi-

---

<sup>52</sup> Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, 122.

fische Begriffe notwendig sind, um aus subjektiven Erlebnissen der »Betroffenheit« objektiv gültige sittliche Erfahrungen zu gewinnen. Dann kommen sie zu dem voreiligen Urteil, auf dem Felde der Moral gebe es überhaupt keine objektiv gültige Erfahrung; sondern das, was so heißt, erschöpfe sich im subjektiven Erleben. Und daß sogar auch religiöse Erfahrungen der »Anstrengung des Begriffs« bedürfen, um sich nicht in subjektiven religiösen Erlebnissen zu erschöpfen, ist auch denen oft nicht bewußt, die sich betont auf »religiöse Erfahrungen« berufen.

Gerade solche Ausfallerscheinungen machen deutlich, daß die Fähigkeit zur themengerechten Begriffsbildung nicht ohne eigenes Zutun entwickelt werden kann. Denn auch auf diesem Gebiete gilt die Regel des Aristoteles: »Zitherspielen lernt man, indem man Zither spielt«<sup>53</sup>. Jede Art der Erfahrung erfordert eine spezifische Weise des Begriffsgebrauchs. Und eine »Kultur des Begreifens« besteht vor allem darin, sich der Unterschiedlichkeit der Aufgaben bewußt zu werden, die unserem Begreifen gestellt sind, wenn wir zu je spezifischen Weisen der Erfahrung fähig werden wollen. Zugleich aber müssen wir die Fähigkeit entwickeln, von einer Weise der Erfahrung zur anderen, und zu diesem Zwecke auch von einer Weise des Begriffsgebrauchs zur anderen, überzugehen, wenn der Anspruch des Wirklichen, dem wir begegnen, das von uns verlangt.

Drückt jede Weise des Begriffsgebrauchs sich in einer je spezifischen Sprache aus, dann kann man diese Aufgabe auch so beschreiben: Die Kultur des Begreifens verlangt von uns, eine besondere Art der Vielsprachigkeit zu entwickeln, die es uns gestattet, je nach der Aufgabe, die sich uns stellt, von der Sprache der wissenschaftlichen Argumentation zur Sprache des ethischen Diskurses überzugehen oder auch von dort zu jener spezifischen Sprache, in der religiöse Erfahrungen bezeugt werden können. Was man gewöhnlich die »Alltagssprache« nennt, ist nicht so sehr, wie man oft meint, »die ursprüngliche Sprache, in der alle anderen Sprachspiele verabredet werden«, sondern in vielerlei Hinsicht das Produkt einer »sedimentierten Fähigkeit zur Vielsprachigkeit«. Darum enthält sie Elemente, die in den unterschiedlichsten Sachgebietssprachen »ursprünglich heimisch sind«. Die »Kultur des Begreifens« drückt sich deswegen, wie auch andere Weisen der

---

<sup>53</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, B 1.1103 b9.

Kultur, nicht zuletzt in einer zum Dauer-Habitus gewordenen Fähigkeit zur Vielsprachigkeit aus.

Eine solche Vielsprachigkeit ist *nötig*, weil jeweils das, was in je einer Weise des Begreifens begriffen und deswegen in je einer Sprache ausgesagt wird, nicht sinnleich in eine andere Sprache übersetzt und in einer anderen Weise des Begriffsgebrauchs begriffen werden kann. Darauf beruht die vor allem in den 1960er Jahren vieldiskutierte »Autonomie der Sprachspiele«. Aber eine solche Vielsprachigkeit ist *möglich*, weil trotz dieser Unübersetzbarkeit die verschiedenen Weisen des Begreifens eine Verwandtschaft (»Familienähnlichkeit«) erkennen lassen, die es gestattet, sie im einen Bewußtsein des Sprechenden in eine Beziehung zueinander zu setzen.

Sucht man nun nach einem gemeinsamen Bezugspunkt der hier beschriebenen Weisen des Begreifens, dann stößt man auf jene »Dialektik des Begreifens«, von der an früherer Stelle die Rede war (s.o. S. 118f.). Es sind immer die Dinge, die uns »zu denken geben«, uns unter ihren Anspruch stellen und uns die Aufgaben des Begreifens vorzeichnen. Aber um diese Aufgabe zu erfüllen, muß zunächst aus der Vielfalt der subjektiven Eindrücke, die wir empfangen, und der ebenso großen Vielfalt der Weisen, wie wir dieses Beeindruckt-Werden erleben, das Subjekt mit seinem kritischen Selbst- und Gegenstandsverständnis »auftauchen«, sich aus der Übermacht dieser seiner eigenen Erlebnisse befreien und ihnen gegenüber eine kritische Distanz gewinnen. Nur so kann es die empfangenen Eindrücke auf ihren objektiven Bedeutungsgehalt hin auslegen. In einem zweiten Schritt aber muß der Gegenstand, der ohne die »Anstrengung des Begriffs« nicht aus dem bloßen Fluß subjektiver Vorstellungen »auftauchen« könnte, sich jedesmal auf eine besondere Weise gegen unser Begreifen »durchsetzen« können, wenn er anzeigen soll, daß er sich in der Weise, wie wir ihn begreifen, nicht erschöpft. Nur dadurch gewinnt er jenen Eigenstand, aus dem heraus er unserem Denken als Maßstab des Wahren und Falschen gegenüber treten kann (s.o. S. 121f.). Und es ist dieses Moment *jeder* Erfahrung, das bei der sonst so befremdlich erscheinenden *spezifisch religiösen* Erfahrung und der ihr entsprechenden Weise des Begreifens besonders deutlich hervortritt. Wie die religiöse Wahrnehmung so ist auch der religiöse Begriff ein besonders »lehrreicher Grenzfall« (vgl. o. S. 68f.).

Der mächtige Eindruck der Sache, die uns zu denken gibt, erweist sich als »ermächtigende Macht«, die uns zu jenem Eigenstand ermäch-

tigt, mit dem wir den Erscheinungen, die auf uns wirken, gegenüber-treten. Und die Freiheit unseres Urteils, kraft derer wir zur kritischen Auslegung der Erscheinungen fähig sind, erweist sich als »befreiende Freiheit«, die den Gegenstand fähig macht, sich aus dem Netzwerk unserer Anschauungs- und Denkformen immer wieder zu befreien und so zum Maßstab unserer kritischen Selbstbeurteilung zu werden. Die speziell religiöse Erfahrung aber kann uns lehren: Das paradoxe Wechselverhältnis von »ermächtigender Macht« der Objekte und »befreiender Freiheit« des Subjekts hört auf, als bloße Folge einer in sich widersprüchlichen Deutung zu erscheinen, wenn beide als Abbildgestalten begriffen werden, in denen die »ermächtigende Macht« und »befreiende Freiheit« eines gemeinsamen Ursprungs verstanden werden; aus dessen Wirksamkeit sind das Subjekt und seine Objektwelt gemeinsam hervorgegangen. Ein solcher Ursprung muß postuliert werden, wenn das paradoxe Wechselverhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Objekten verständlich werden soll. Denn die Aufgabe kann nicht darin bestehen, diese Paradoxie zu bestreiten, wohl aber darin, sie auslegend zu begreifen.

Die Begriffe »ermächtigende Macht« und »befreiende Freiheit« erweisen sich so als Prädikate eines Gottes, der postuliert werden muß, wenn jene »doppelte Emergenz«, auf der die Möglichkeit jeder objektiv gültigen Erscheinung beruht, nicht als irreführender Schein gelten soll. Dieses Postulat ist notwendig, wenn die Dialektik des Wahrnehmens und noch mehr die Dialektik des Begreifens aufgelöst werden soll. Von dieser Dialektik und dem zu ihrer Auflösung notwendigen postulatorischen Gottesglauben soll im abschließenden dritten Teil der hier vorgelegten Untersuchung die Rede sein.