

Vorrede

1. Eine Erläuterung der gestellten Frage

Der Titel »Antwortendes Gestalten« ist nicht psychologisch, sondern transzentalphilosophisch gemeint. Die Absicht ist nicht, zu beschreiben, wie in der Vielfalt menschlicher Tätigkeiten unterschiedliche Akte der Gestaltung ausgeübt werden. Vielmehr soll gefragt werden, auf welche Weise wir unser Anschauen und Denken vollziehen müssen, wenn dadurch der Raum geöffnet werden soll, innerhalb dessen uns Objekte gegenübertreten können. Der Titel »Antwortendes Gestalten« ist insofern die Kurzformel für die in den folgenden Ausführungen gesuchte Antwort auf die transzendentale Frage: »Wie baut sich vor unseren Augen die Welt der Gegenstände auf?«

Diese Frage wird durch folgende Beobachtungen veranlaßt: Um in eine Beziehung zu Gegenständen einzutreten, müssen wir anschauen und denken. Aber das Ziel der Bemühung um einen sachgemäßen Hinblick auf die Dinge besteht darin, nicht nur Angeschautes als solches zu sehen: denn dieses könnte auch ein Produkt unserer Einbildungskraft sein. Was wir anschauend erfassen wollen, ist vielmehr ein Wirkliches, das sich nicht darin erschöpft, von uns angeschaut zu sein, sondern unserem Anschauen als Maßstab gegenübertritt. An diesem Maßstab beurteilen wir, ob wir »richtig gesehen« haben oder einer Ungenauigkeit unseres Hinblicks zum Opfer gefallen sind. Wir sehen den Dingen an, daß wir noch einmal hinschauen müssen, um die Weise, wie sie sich uns zeigen, klarer und deutlicher zu erfassen.

Entsprechendes gilt vom Denken. Das Ziel der Bemühung um den sachgerechten Gedanken besteht darin, nicht nur Gedachtes als solches zu erfassen; denn das Gedachte könnte auch ein bloßes Konstrukt unseres Verstandes sein. Was wir begreifend erfassen wollen, ist vielmehr Wirkliches, das unserem Begreifen als Maßstab gegenübertritt. An diesem Maßstab beurteilen wir, ob wir »richtig gedacht« haben oder mit

unseren Begriffen die Sache verfehlten. Wir begreifen die Dinge, indem wir uns durch sie zur Korrektur unserer Begriffe nötigen lassen.

Es ist jedesmal der »widerständige Eigenstand« des Wirklichen, der uns zu dieser Selbstkorrektur unseres Anschauens und Begreifens nötigt. Aber um diesen Widerstand zu erfassen, müssen wir anschauen und denken. Die Frage, wie inmitten unseres Anschauens und Denkens und aus der Subjektivität unserer Vorstellungen und Begriffe der Gegenstand zu solchem widerständigen Eigenstand »auftaucht«, ist das eigentliche Rätsel des Erkennens. Und die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, dieses Rätsel zu lösen. Es ist die Aufgabe der Transzentalphilosophie, den Weg zur Lösung dieses Rätsels aufzuschließen, indem sie zeigt, auf welchen Bedingungen dieses »Auftauchen« des Gegenstandes beruht. Erst wenn diese Bedingungen geklärt sind, wird es möglich, zu begreifen, »wie sich vor unserem Auge die Welt der Gegenstände aufbaut«.

2. Zur Eigenart der transzentalphilosophischen Fragestellung

Die Eigenart der transzentalphilosophischen Fragestellung lässt sich verdeutlichen, wenn man sie mit der Fragestellung der klassischen Ontologie vergleicht. Die klassische Ontologie fragt: »Was ist das Seiende?« Leibniz hat diese Frage durch die weitere erläutert: »Worauf beruht es, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts?« Die Transzentalphilosophie dagegen fragt: »Was ist und worauf beruht das »Für-uns-Werden« des Seienden und unter welchen Bedingungen tritt uns überhaupt etwas als unser Objekt gegenüber und nicht vielmehr nichts?« Dieses »Nichts« könnte zweierlei bedeuten: Nichts tritt uns mit dem »widerständigen Eigenstand« des Objekts gegenüber, weil alles, was sich uns zeigt, sich darin erschöpft, ein Spiegel zu sein, in dem wir unsere eigene Tätigkeit des Anschauens und Denkens wiedererkennen. Oder: Nichts tritt uns mit dem »widerständigen Eigenstand des Objekts« gegenüber, weil alles, was diesen Eigenstand besitzt, ein »An-sich-Seiendes« ist, das sich jedem »Für-uns-Werden« entzieht und uns deshalb völlig unzugänglich bleibt. Erst auf dem Hintergrund dieser doppelten Möglichkeit des »Nichts« wird die transzendentale Frage verständlich: »Worauf beruht es, daß überhaupt etwas für uns zum Objekt wird und nicht vielmehr nichts?« Jenes »Etwas«, das

»nicht vielmehr nichts« ist, ist weder ein bloßer Spiegel, in dem wir uns selber anschauen und denkend erfassen, noch ein »An-sich-Seiendes« solcher Art, daß er sich dem »Für-uns-Werden« entzieht. Das gesuchte »Etwas«, das wir anschauend und begreifend erfassen wollen, ist vielmehr ein Wirkliches solcher Art, daß es fähig ist, sich uns »entgegenzuwerfen« (se nobis objicere). Als solches »Ob-jectum« wird es zum Maßstab, an dem wir unser Anschauen und Denken selbstkritisch überprüfen können.

Die transzendentale Frage lautet dann: Wie kann etwas »für uns werden«, also sich uns zeigen, ohne jenen Eigenstand zu verlieren, durch den das Objekt zum Maßstab unserer kritischen Selbstüberprüfung wird? Darin ist die zweite Frage enthalten: Wie kann etwas in solcher Weise »für uns« werden, daß es uns anzeigt, daß es sich in diesem Für-uns-Sein nicht erschöpft, sondern uns gegenüber seine Vorbehaltenheit wahrt? Wie zeigt uns das Seiende, das wir mit unseren Sinnen anschauen und mit unserem Verstand begreifen, daß es »mehr« ist als die Weise, wie es sich uns zeigt, und daß wir neue Weisen des Anschauens und Denkens suchen und finden müssen, um neue Aspekte dieses »Mehr« zu erfassen?

3. Drei vorbereitende Schritte

Im folgenden wird sich zeigen, daß drei vorbereitende Denkschritte nötig sind, um zu einer Antwort auf diese Frage zu gelangen.

- (a) *Nichts kann für uns zum Objekt werden, wenn wir ihm nicht Kontexte bereitstellen, innerhalb derer es unsere Fragen beantworten kann.* Und es ist die Form unseres Anschauens und Denkens, die die Struktur dieser Kontexte bestimmt und damit auch den einzelnen Gegenständen jene Gestalt verleiht, durch die sie sich den so strukturierten Kontexten einfügen. Nur was im Raum und in der Zeit und damit in unseren Anschauungsformen seine eindeutige Stelle findet, und nur was im Gefüge der Bedingungen und Folgen, der in unterschiedlichen Erfahrungskontexten wiederkehrenden Substanzen und ihrer wechselnden Zustände und Eigenschaften und damit in dem Gefüge unserer Kategorien »verortet« werden kann, unterscheidet sich von den Hervorbringungen subjektiver Phantasie und wird so für uns zum Objekt.

- (b) *Nichts kann uns gegenüber seinen »widerständigen Eigenstand« geltend machen, wenn es sich nicht als tauglich erweist, sich der Gestaltungskraft unserer Subjektivität zu widersetzen und uns so zur Umgestaltung unserer Anschauungs- und Denkformen zu nötigen.* Und es ist der Anspruch der Dinge, von dem der zweifache Impuls ausgeht: der Impuls, genau hinzusehen, um zu erfassen, was sich uns zeigt, und der Impuls, kritisch zu urteilen, um zu erfassen, was die Erscheinungen bedeuten. Dieser Anspruch der Dinge begegnet uns insofern als »ermächtigende Macht«, die uns befähigt, dem oft übermächtigen Eindruck, mit dem die Dinge auf uns wirken, unser kritisches Urteil entgegenzusetzen. Nur durch dieses kritische Urteil können wir unsererseits die Sache dazu fähig machen, aus dem oft irreführenden Schein, in dem sie sich verbirgt, zum »widerständigen Eigenstand« des Objekts aufzutauchen. Nur so kann das Objekt unserem Anschauen und Denken mit dem Anspruch auf objektive Geltung gegenüberstehen. Die Freiheit unseres Urteils wird insofern an den Dingen, die uns begegnen, als »befreiende Freiheit« wirksam. »Ermächtigende Macht« und »befreiende Freiheit« bestimmen auf solche Weise das Wechselspiel zwischen dem Objekt und dem erkennenden Subjekt.
- (c) *In diesem Wechselspiel von ermächtigender Macht des Gegenstands und befreiender Freiheit des Subjekts ereignet sich ein zweifaches »Auftauchen«:* Aus dem Zug der Vorstellungsbilder, die die Erscheinungen erzeugen, taucht das urteilsfähige Subjekt auf, das zwischen Wahrheit und Schein zu unterscheiden vermag. Und aus der subjektiven Weise, wie wir das, was sich zeigt, anschauen und denken, taucht das Objekt auf, das sich aus der Übermacht unserer Anschauungs- und Denkformen befreit. Diese zweifache »Emergenz« erweist sich so als das zentrale Problem der Transzentalphilosophie, sofern diese über die kantische Vorstellung von einer einseitigen »Gesetzgebung des Verstandes über die Gegenstandswelt« hinausgeht und sich zu einer Theorie des Dialogs mit der Wirklichkeit weiterentwickelt.

Sind diese drei vorbereitenden Schritte durchlaufen, dann wird deutlich, worin die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzentalphilosophie sich sowohl von der klassischen Ontologie als auch von der kantisch verstandenen Transzentalphilosophie unterscheidet. Die klassische Ontologie beantwortet die Frage, wie etwas für uns zum Ge-

genstand wird, an dem wir unsere subjektiven Meinungen kritisch überprüfen können, durch die These: Die »Hinordnung zum Verstand« (»ordo ad intellectum«) gehört zu den allgemeinen Eigenschaften jedes Seienden (»passiones generales entis«). Diese Hinordnung ist es, die die »Wahrheit der Dinge« genannt wird. Kant dagegen beantwortet die gleiche Frage durch die These: Es sind die Formen unseres Anschauens und Denkens, die aus den subjektiven Eindrücken, die wir empfangen, Gegenstände aufbauen, die uns sodann mit dem Anspruch gegenüberstehen, für unser theoretisches und praktisches Urteil maßgeblich zu sein. Diese Formen prägen nicht nur unser Anschauen und Denken, sondern geben zugleich den Gegenständen, die wir mit unseren Sinnen und mit unserem Denken erfassen, ihre Gestalt. Die hier vorgeschlagene Weiterentwicklung der Transzentalphilosophie führt das »Füruns-Werden« der Objekte weder allein auf die Eigenart des Seienden zurück noch einseitig auf die Gestaltungskraft des Subjekts, sondern auf ein dialogisches Wechselverhältnis zwischen beiden. Dabei bleibt der kantische Gedanke erhalten, daß die Formen unseres Anschauens und Denkens allem, was uns als Gegenstand begegnet, die Gestalt verleihen. Aber dieses Gestalten hat selber den Charakter einer Antwort, die wir auf den Anspruch des Wirklichen geben. »Antwortendes Gestalten« wird so zu einem Zentralbegriff der weiterentwickelten Transzentalphilosophie.

4. Der Begriff des »antwortenden Gestaltens« als Hinweis auf eine mögliche Lösung der transzentalen Frage

a) *Eine persönliche Vorbemerkung zur Formulierung des Themas: Eine Beobachtung, die mich beeindruckt hat*

Den Titel »antwortendes« oder »responsorisches Gestalten« habe ich zuerst in Gesprächen mit Künstlern verwendet, mit denen ich im Jahre 1991 einige Tage auf der Insel Reichenau im Bodensee verbracht habe. Das Gespräch mit den Künstlern hatte ich auch schon in den vorangehenden Jahren gesucht, nicht aus philosophischen Gründen, sondern aus Interesse an ästhetischer Bildung. Aber in diesem Jahre verband sich damit die Hoffnung, die spezifische Kompetenz der Künstler könne mir auch zur Klärung meiner eigenen philosophischen Fragen hilfreich sein. Zur selben Zeit nämlich war ich damit beschäftigt, den Plan

einer Veröffentlichung zu entwerfen, die damals noch »Logik der Erfahrung« heißen sollte und die vier Jahre später unter dem Titel »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit«¹ erschienen ist. Und meine Vermutung war: Dieser Dialog beginnt nicht erst dort, wo wir Begriffe des Verstandes auf die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung anwenden, sondern schon im Akt der Wahrnehmung selbst. »Wahrnehmung als Dialog mit der Wirklichkeit« lautete deswegen der Titel eines Referates, mit dem ich das Gespräch mit den Künstlern einzuleiten hoffte. Denn was die Kultur des Wahrnehmens betrifft, so erwartete ich von den Künstlern, daß sie sich gerade hier als die geeigneten Lehrmeister erweisen würden.

Während der erwähnten Tagung im Jahre 1991 hatte ich nun Gelegenheit, einigen Malern zuzusehen, die ihre Staffeleien am Ufer des Sees aufgeschlagen hatten. Was mir dort auffiel, war die gesammelte Aufmerksamkeit, mit der diese Maler immer wieder die Landschaft betrachteten, und zugleich die schöpferische Freiheit, mit der sie gestalteten, was auf ihrer Leinwand entstand. Offensichtlich hatten sie nicht die Absicht, in den entstehenden Gemälden die Landschaft zu »kopieren«, die sich ihren Augen darbot. Die Gemälde, die ich im Entstehen beobachten konnte, waren Ausdruck der Gestaltungskraft der Künstler, die sie hervorbrachten. Aber ebenso offensichtlich hatten sie die Absicht, Quelle und Maß dieses ihres eigenen Gestaltens in dem zu finden, was sich ihrem Auge darbot und was sie, im wiederholten Hinblick, angemessen zu erfassen versuchten.

Das Verhältnis zwischen der Genauigkeit des Hinblicks und der Freiheit des künstlerischen Schaffens habe ich durch den Ausdruck »responsorisches Gestalten« zu beschreiben versucht und diesen Ausdruck den Künstlern auf dieser und auf einigen anderen Tagungen angeboten, um mit ihnen über ihre Tätigkeit zu sprechen. Und ich habe gefunden, daß dieses Angebot sich als Einleitung zu einem fruchtbaren Gespräch bewährte.

Der Begriff »responsorisches Gestalten«, mit dem ich meine Beobachtungen von Malern am Bodensee zu charakterisieren versucht hatte, schien mir nun geeignet, die Eigenart jenes Dialogs mit der Wirklichkeit zu beschreiben, den nicht nur Künstler führen, sondern der zu jeder Wahrnehmung gehört. Und philosophisch ergab sich dar-

¹ R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit (im folgenden EaD), Freiburg 1995.

aus die weiterführende Frage: Läßt sich auch die Funktion von Verstandesbegriffen und Vernunftideen, durch die wir die Gegenstände unserer Erfahrung aufbauen, als ein solches »antwortendes Gestalten« verstehen?

b) *Der »philosophische Hintergrund« meines Interesses am Gespräch mit den Künstlern*

Das Projekt einer »Logik der Erfahrung«, von dem einleitend die Rede war, orientierte sich an Immanuel Kants »transzendentaler Logik«. Diese wollte jene Tätigkeit des Verstandes nachzeichnen, die es möglich macht, daß uns Gegenstände der Erfahrung gegenüberstehen. Denn jede Erfahrung geht zunächst aus der Weise hervor, wie wir subjektiv von den Dingen »affiziert« werden. Und es ist nötig, diese subjektiven Eindrücke so umzugestalten, daß daraus Erfahrung entsteht, die uns objektiv Gültiges erkennen läßt. Dazu aber sind Begriffe des Verstandes notwendig. »Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, das unser Verstand hervorbringt« (erster Satz der »Kritik der reinen Vernunft«²). Weil der Verstand es ist, der diese Umgestaltung leistet, und weil er dabei seinen eigenen Regeln folgt, hat die Erfahrung eine »Logik«. Diese Logik heißt »transzental«, weil sie nicht nur die formalen Regeln des Denkens beschreibt, sondern damit zugleich die Bedingungen dafür, daß das Denken aus den subjektiven Eindrücken, die wir empfangen, die »Welt« der Gegenstände aufbaut, die uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen.

Die Frage aber, wie eine »Logik der Erfahrung« 200 Jahre nach Kant aussehen müsse, war vor allem durch den Zweifel veranlaßt, ob an Kants Theorie von der Unveränderlichkeit der »Verstandesformen« festgehalten werden könne. Denn diese Auffassung hatte dazu geführt, daß Kant den Verstand und die Vernunft ganz ungeschichtlich dachte und deshalb sein eigenes Programm nicht einlösen konnte, eine »Geschichte der reinen Vernunft« zu schreiben. Für eine solche Geschichte der Vernunft wollte er wenigstens »eine Stelle im System« offenhalten, »die künftiger Ausfüllung bedarf«³.

² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781.

³ Vgl. die Überschrift zum letzten Kapitel der Kritik der reinen Vernunft und die dazu von Kant selbst gegebene Erläuterung, KdrV A 852f.

Die Frage, wie eine »Logik der Erfahrung« heute aussehen müsse, ist insofern die Frage: Wie muß die Tätigkeit der Vernunft und des Verstandes verstanden werden, wenn davon ausgegangen werden muß, daß die Begriffe des Verstandes und vielleicht sogar die Ideen der Vernunft sich im Lauf der Geschichte verändern, und daß deshalb Vernunft und Verstand eine Geschichte haben? Und welche Folgerungen ergeben sich daraus für eine »Logik der Erfahrung«? Kants eigener Text zeigt, daß er dieses Problem gesehen hat. Und die sich häufenden Schwierigkeiten, in die eine »ungeschichtliche Transzentalphilosophie« seit Kants Tode geraten ist, sind Anzeichen für die Dringlichkeit dieses Problems.

Um dieses Problem zu lösen, scheint freilich eine Korrektur des kantischen Erfahrungsbegriffs nötig zu sein. Und diese Korrektur betrifft vor allem Kants Auffassung von der sinnlichen Anschauung und von ihrer Bedeutung für die Tätigkeit des Verstandes und der Vernunft. Eine Weiterentwicklung der transzentalen Logik setzt voraus, daß zunächst die »transzendentale Ästhetik« eine neue Gestalt gewinnt, d. h. die Lehre von der Wahrnehmung (Aisthesis), sofern schon der wahrgenommene, nicht erst der begriffene Gegenstand dem Subjekt als Maßstab des Wahren oder Falschen gegenübertritt.

Der soeben zitierte erste Satz aus der Kritik der reinen Vernunft lautet in seiner ungekürzten Gestalt: »Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, wenn er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet«⁴. Was wir durch die Sinne aufnehmen, sind also »Empfindungen«; diese aber bilden für die Verstandestätigkeit nichts anderes als den »rohen Stoff«. Alle Gestaltung dieses »Rohstoffs« geht dann vom Verstande aus, der seinerseits von der Vernunft auf gewisse Ziele hin ausgerichtet wird. Diese Einseitigkeit in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Verstand und den Sinnen ist ein wesentlicher Grund dafür, daß der Verstand, wie Kant ihn beschreibt, niemals durch das, was die Sinne ihm bieten, zu einer Veränderung seiner Denkweise veranlaßt werden kann. Er vollzieht seine Tätigkeit in immer gleichen Formen und hat deshalb keine Geschichte. Das aber bedeutete im Umkehrschluß: Wenn man es für notwendig hält, den Verstand und die Vernunft geschichtlich zu verstehen und also die »Stelle im System auszufüllen«, die Kant offengehalten hatte, wird man gut daran tun, Beispiele aufzusuchen, an

⁴ KdrV A 1.

denen deutlich wird: Das Denken gestaltet nicht nur den »rohen Stoff« sinnhaft empfangener Eindrücke, sondern bildet seine eigene Gestalt erst in dem Bemühen aus, der sinnhaften Anschauung gerecht zu werden. Kants Rede vom »rohen Stoff« wird seiner eigenen Einsicht nicht gerecht, daß wir nicht nur durch unsere Begriffe, sondern auch und vor allem durch die Formen unserer Anschauung allem, was sich uns zeigt, die Gestalt seines Erscheinens vorzeichnen. Darum hat nicht nur die »Logik«, die Lehre von den Ideen und Begriffen, sondern auch die »Ästhetik«, die Lehre vom Wahrnehmen, »transzentalen« Charakter. Im folgenden wird versucht werden, an dieser Einsicht Kants konsequenter festzuhalten, als Kant selbst dies getan hat.

Das Gespräch mit den Künstlern, das ich zunächst nicht aus philosophischen Gründen gesucht hatte, schien mir in diesem Zusammenhang auch philosophisch belangvoll: Wenn eine begründete Vermutung dafür sprach, daß gewisse Schwächen der kantischen Philosophie auf einer Unterbewertung der »sinnlichen Empfindungen« beruhen, schien es geboten, gerade mit Künstlern ins Gespräch zu kommen. Denn bei ihnen darf man voraussetzen, daß sie besonders intensiv in das sinnenhafte Anschauen eingebütt sind und, wenn man sie danach befragt, auch über die Bedeutung der Sinne für das Denken ein klärendes Wort zu sagen haben. Ich habe im lebendigen Gespräch mit solchen Künstlern auch die theoretischen Äußerungen besser verstehen gelernt, die wir beispielsweise Wassily Kandinski oder Paul Klee verdanken (vgl. W. Kandinski, Über das Geistige in der Kunst; P. Klee, Über die moderne Kunst). Dabei ist mir deutlich geworden: Was der Philosoph hier zu lernen hat, betrifft nicht nur das Spezialgebiet der Ästhetik, sondern die Vielfalt der Weisen von Erfahrung überhaupt. Jeder dieser Erfahrungarten, z. B. der sittlichen oder der religiösen Erfahrung, aber auch der wissenschaftlichen Empirie, liegt eine spezifische Weise des Wahrnehmens zugrunde. Aber allen Erfahrungswisen ist gemeinsam, daß die Begriffe, die nötig sind, um aus subjektiven Erlebnissen objektiv gültige Erkenntnisse zu gewinnen, sich in der Auslegung dieser Wahrnehmungsweisen bewähren müssen und deshalb auf jedem Gebiet der Erfahrung eine besondere Gestalt annehmen. Ich habe mich deswegen in »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« bemüht, der Lehre von der Wahrnehmung und von der Verschiedenheit der Wahrnehmungsarten ein größeres Gewicht zuzumessen, als dies gewöhnlich geschieht.

c) *Weiterführende Reflexionen*

Auch in den 19 Jahren, die seit dem Erscheinen von »Erfahrung als Dialog« verstrichen sind, hat mich die Erinnerung an meine Begegnungen mit Künstlern weiter begleitet. Dabei hat mich vor allem die Frage beschäftigt, ob der Begriff »responsorisches Gestalten«, der sich in diesen Gesprächen als hilfreich erwiesen hatte, nicht zu einer weiterführenden Interpretation dessen Anlaß geben könnte, was in den verschiedenen Weisen des »Dialogs mit der Wirklichkeit« geschieht. Sollte diese Vermutung sich bestätigen, wird sich daraus nicht nur eine neue Aufgabenstellung der transzendentalen Ästhetik ergeben, sondern eine veränderte Gestalt der gesamten Transzentalphilosophie.

Der Grundgedanke von »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« lässt sich in folgender Weise wiedergeben: Weder unsere Sinne noch unsere Begriffe üben einseitig eine »Herrschaft über die Gegenstandswelt« aus, sondern stehen zu dieser in einem dialogischen Wechselverhältnis. Sowohl unser Anschauen als auch unser Denken antwortet auf einen Anspruch des Wirklichen. Dieser Anspruch ist das »erste Wort« im Dialog mit der Wirklichkeit. Unser Anschauen und Denken gibt der Weise, wie die Dinge sich uns zeigen, ihre Gestalt. Aber dieses Gestalten ist immer schon Antwort und setzt den vernommenen Anspruch voraus. Und die Wirklichkeit, der wir begegnen, behält in diesem Dialog auch stets das »letzte Wort«. Denn ihr Anspruch erweist sich unserer Antwort gegenüber immer wieder als »größer« und macht uns so die Kritikbedürftigkeit und Überbietungsbedürftigkeit unserer Antwort bewußt. Und indem wir uns immer neu bemühen, auf den so vernommenen je größeren Anspruch durch eine neue Weise des Anschauens und Begreifens zu antworten, wird jede Weise, wie das Wirkliche uns zum Bewußtsein gelangt, zur Phase in einem zukunftsoffenen Dialog.

Die Erinnerung an die Künstler mit ihrem schöpferisch gestaltenden und doch zugleich »demütig« an die wahrgenommene Landschaft hingegebenen Blick hat mich jedoch in den folgenden Jahren dazu veranlaßt, auch den Begriff des »Dialogs mit der Wirklichkeit« noch einmal kritisch weiterzuentwickeln.

Dabei schien es mir nötig, an dem Gedanken festzuhalten: Im Wechselverhältnis zwischen dem anschauenden und denkenden Subjekt und seinen Gegenständen entfaltet jeder der beiden Partner eine Eigenaktivität, die der andere ihm nicht abnehmen kann. Antwort-

des Gestalten ist kein Monolog, sondern bedarf des Anspruchs, den es nicht »erfinden« kann, sondern vernehmen muß. Aber dieses antwortende Gestalten ist eine Eigenleistung des Subjekts, ohne die das Objekt sich nicht vor unserem leiblichen oder geistigen Auge präsentieren könnte.

Die Überzeugung, daß es notwendig sei, an diesem Grundgedanken festzuhalten, schließt jedoch die Einsicht nicht aus, daß er der Weiterentwicklung bedarf. Das Verhältnis zwischen Wort und Antwort muß so gedacht werden, daß beide sich auf paradoxe Weise gegenseitig einschließen und doch zugleich ihre Unabhängigkeit voneinander wahren. Auch das »erste Wort« im Dialog, der Anspruch des Wirklichen, wird nur dann zum »Wort«, das uns erreicht, wenn wir schon anschauen und denken. Und auch das »letzte Wort«, der »je größere« Anspruch, der uns dazu aufruft, uns in der Begegnung mit dem Wirklichen umgestalten zu lassen, wird nur zum »Wort«, wenn wir diesen Anspruch schon anschauend und denkend erfassen.

Impulse, die von Wirklichen ausgehen (z. B. physische Einflüsse, die unser Auge und Ohr erreichen und dann zu »Sinnesreizen« werden), können uns nur zum Wechsel der physischen oder geistigen Perspektive veranlassen, wenn wir sie schon anschauend erfassen und begreifend verstehen. Es gibt kein Wort, das wir hören könnten, ohne daß wir schon auf es antworten. Und selbst alles vermeintlich rein rezeptive Hinsehen ist schon eine Weise aktiven Gestaltens. Aber auch das Umgekehrte gilt: Unser Anschauen und Denken erreicht seine Objekten nur in dem Maße, in welchem es sich, inmitten seines aktiven Gestaltens, dafür offen hält, seinerseits unter dem je größeren Anspruch des Wirklichen umgestaltet zu werden. Das Objekt zeigt uns seinen maßgeblichen Eigenstand immer nur dadurch an, daß es sich der Weise, wie wir es anschauen und denken, korrigierend »entgegenwirft« (se nobis objicit). Wir begreifen seine »Objektivität«, indem wir seinen Anspruch als die reale »Objection« gegen unsere Auffassungsart begreifen. Und schon jetzt darf, eine künftige Überlegung vorwegnehmend, hinzugefügt werden: Es ist dieser Eigenstand, aus dem heraus die Dinge uns zum Objekt werden, der es uns gestattet, diese Objekte als »Substanzen« zu bezeichnen und damit zu rechnen, daß sie auch im Verhältnis untereinander, vor allem in ihrem kausalen Verhältnis des Wirkens und Leidens, ihren Eigenstand und in diesem Sinne ihre »Substantialität« bewahren werden.

Der »kreative« und zugleich selbtkritische Blick des Künstlers ist

das besonders deutliche Beispiel dafür, daß wir die Dinge in diesem ihrem Eigenstand erfahren. Es gehört ein geschulter und aktiv gestaltender Blick dazu, um dem Wirklichen anzusehen, daß es der Weise, wie wir es anschauen, widersteht und uns zur Veränderung des Hinblicks nötigt. Daraus wird der Philosoph lernen: Der »je größere« Anspruch des Wirklichen wird nicht unabhängig von der Antwort vernommen, die wir geben, obgleich er diese Antwort immer wieder als unzulänglich erweist. Der je größere Anspruch des Wirklichen ist in der stets unzulänglichen und korrekturbedürftigen Weise unseres Anschauens und Denkens antizipatorisch präsent. Nur so wird dieser Anspruch zum vorantreibenden Moment des Dialogs mit der Wirklichkeit.

d) *Eine zweifache Selbstgefährdung unseres Anschauens und Denkens*

Aus der zweifachen Einsicht, daß wir den Anspruch des Wirklichen nur vernehmen, indem wir ihn schon anschauend und denkend beantworten, und daß andererseits die objektive Geltung dieses Anspruchs sich darin zeigt, daß die Dinge sich der Weise, wie wir sie anschauend und denkend erfassen, »entgegenwerfen«, ergeben sich freilich auch spezifische Gefahren für unser Anschauen und Denken. Es gibt ein Gestalten, das in solchem Maße vermeintlich »erfolgreich« ist, daß in einer allzu »wohlgeordnet« angeschauten und begriffenen Welt der Gegenstand keine Möglichkeit mehr hat, seinen »je größeren« Anspruch geltend zu machen. Dann wird die von uns gestaltete Welt zu einem Netz, in das wir uns selber verstricken. Wir stoßen überall nur noch auf selbst errichtete Spiegel, in denen wir uns selber anschauen, kommen nie mehr zu den Sachen in ihrer beunruhigenden Fremdheit, sondern immer nur »zu uns selbst«, und bemerken nicht einmal mehr, daß wir uns auf diese Weise aller Realität entfremdet haben. Das Bewußtsein von der Unentbehrlichkeit aktiven Gestaltens kann uns blind machen für den weiterreibenden Anspruch, der uns der Unzulänglichkeit jeder erreichten Gestalt überführen könnte.

Es gibt aber auch eine zerstörerische Weise, sich an der Überlegenheit der Wahrheit über all unseren Versuchen, sie zu erfassen, selbstlos zu erfreuen. Dann wird die »je größere Wahrheit« nicht mehr als Impuls zur Umgestaltung erfahren, sondern als Aufforderung zur Selbst-

zerstörung der Vernunft und sogar der Wahrnehmungsfähigkeit. Die berechtigte Sorge, das konstruktive Moment, das unvermeidlich zu jedem Akt des Begreifens und sogar schon zu jedem Akt des Anschauens gehört, könnte uns den Blick auf die Wirklichkeit verstellen, kann das Zerbrechen aller Gestalten als die einzige angemessene Selbst-Manifestation des Wirklichen erscheinen lassen. Dann entsteht eine zuweilen geradezu rauschhafte Begeisterung an der Destruktion, als ob das Zerbrechen aller Form für sich schon die je größere Wahrheit aufleuchten lassen könnte. Formen dieser Begeisterung an der Dekonstruktion finden nicht nur in gewissen Weisen künstlerischer Gestaltfeindlichkeit ihren Ausdruck, sondern auch in gewissen Weisen einer philosophischen Leidenschaft des Irrationalen. Dann wird vergessen, daß der je größere Anspruch des Wirklichen immer unsere Antwort verlangt, und daß diese Antwort immer den Charakter antwortenden Gestaltens behalten muß. Die Selbstzerstörung des Subjekts würde die je größere Wahrheit der Dinge nicht zum Aufleuchten bringen, sondern endgültig in Finsternis versinken lassen.

e) *Ein neues Verständnis von »Dialektik«*

Ein Rückblick auf die soeben beschriebenen Selbstgefährdungen unseres Anschauens und Denkens macht deutlich: Die Gefahr entspringt aus derselben Quelle, aus der sich auch die Möglichkeit der Begegnung mit dem Wirklichen ergibt.

Es sind die Dinge, die uns durch die Weise, wie sie sich uns zeigen, »zu denken geben«; und schon unsere Akte des Anschauens werden durch sie hervorgerufen. Die Dinge ziehen unsren Blick auf sich und verlangen, daß wir unseren Blick an ihnen schulen. Lassen wir uns von ihnen nicht beeindrucken, dann sagen sie uns nichts, was wir nicht schon vorher gewußt hätten. Aber die Weise, wie sie uns beeindrucken, ist zugleich die Quelle der Gefahr für unser Erkennen. Es ist nötig, daß wir uns aus der übergroßen Suggestionskraft ihres Erscheinens befreien, wenn wir diese Erscheinungen kritisch auslegen und zur »Wahrheit der Dinge«⁵ vordringen wollen. Nur durch seinen Widerstand gegen die Übermacht der Erscheinungen taucht das anschauende und denkende Subjekt aus dem Fluß der empfangenen Eindrücke auf. Und doch

⁵ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologica, pars 1 quaestio 16 art 1.

sind es diese Eindrücke, die uns »treffen« und »nicht mehr loslassen«, an denen unser Blick wie unser Begriff sich bildet und so erst zur angemessenen Gestalt seiner Tätigkeit findet.

Unsere kritische Auslegung ist es, die die Erscheinungen transparent macht für das, was objektiv gilt und so zum Maßstab unserer kritischen Selbstbeurteilung werden kann. Unausgelegte und darum nicht kritisch verstandene Erscheinungen werden zu Quellen der Befangenheit. Erst die kritische Auslegung bringt gegenüber unseren subjektiven Meinungen den Anspruch der Dinge zur Sprache. Aber gerade sie lässt die Gefahr entstehen, daß wir es nur noch mit unseren eigenen Konstrukten zu tun haben. Es ist nötig, daß die Dinge sich aus der stets subjekt-zentrierten Perspektive unseres Anschauens und aus dem Zugriff unserer Begriffe wieder befreien, wenn sie sich diesen Tätigkeitsformen des Subjekts mit jenem widerständigen Eigenstand »entgegenwerfen« sollen, der das Kennzeichen des *Ob-jectum* ist. Nur durch diesen Widerstand taucht das Objekt aus dem Fluß unserer Vorstellungen auf, zeigt uns seinen Eigenstand an und verhindert, daß der Dialog mit ihm zum Monolog des anschauenden und denkenden Subjekts »verschrumpft« (um einen Ausdruck von Hermann Cohen zu gebrauchen).

Das Subjekt und seine Objekte müssen sich je auf ihre Weise aus der bestimmenden Macht gerade jener wechselseitigen Einflüsse befreien, denen sie die Möglichkeit ihrer Begegnung verdanken. Gelingt ihnen diese Befreiung nicht, dann werden diese wechselseitigen Einflüsse zu Hindernissen der Begegnung, statt sie möglich zu machen. Auf dieser zweifachen Gegensatz-Einheit von Ermöglichungsgrund und Gefährdung der Begegnung, von bestimmendem Einfluß und freisetzender Ermächtigung ergibt sich eine eigentümliche Dialektik. Diese betrifft nicht nur, wie bei Kant, das Verhältnis der Ideen und der ihnen entsprechenden Begriffe. Bei Kant ist es vor allem das Verhältnis der zweifachen Idee von »Welt« als »Natur« und als »Welt der Zwecke«, aus der die Dialektik entspringt, weil diese Welten sich unerachtet ihrer Strukturverschiedenheit gegenseitig durchdringen: es ist die Natur, in der wir die sittlich gebotenen Zwecke realisieren sollen. Die hier angedeutete Dialektik dagegen betrifft, wie noch gezeigt werden soll, schon jede einzelne Wahrnehmung, sofern das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Objekt aufeinander gerade in der Weise wirken, daß sie sich gegenseitig zum widerständigen Eigenstand fähig machen und so aufeinander auf eine Weise einwirken, die man als »ermächtigende Macht« und »freisetzende Freiheit« bezeichnen kann.

Und dieses Verhältnis von ermächtigender Macht und befreiender Freiheit wiederholt sich noch einmal dort, wo die Gesetzgebung des Verstandes, der den Gegenständen Kontexte ihres Erscheinens einräumt, diese Gegenstände erst zu jenem widerständigen Eigenstand freisetzt, durch den sie sich allen bloßen intellektuellen Konstruktionen des Erkennenden »entgegenwerfen« und so erst zu »Objekten« werden. »Responsorisches Gestalten« gibt nicht nur eine Antwort auf den vernommenen Anspruch der Dinge, sondern gibt diesem Anspruch erst seine für uns vernehmbare Gestalt. Aber zugleich macht der so vernehmbar gewordene Anspruch seinen Widerstand gegen die gestaltenden Kräfte des Subjekts geltend. Es ist das wahrgenommene und sodann das in Begriffen erkannte Objekt, das dem Subjekt als »leibhafte Objektion« gegen die bestimmende Kraft seines Gestaltens gegenübertritt. Gerade dadurch macht das Objekt das Subjekt zu einer Selbstkritik fähig, durch die es seine Befangenheit im Netz der eigenen Konstrukte zerbricht.

Und doch ist das Verhältnis von Subjekt und Objekt der Gefahr ausgesetzt, daß die ermächtigende Macht der Objekte in die Übermacht einer Faszination umschlägt, die neue Befangenheiten erzeugt, und daß die befreiende Freiheit des Urteils in ein Herrschaftswissen übergeht, das die Dinge einseitig der »Gesetzgebung des Subjekts« unterwirft und damit zugleich eine Praxis technischer Weltbeherrschung vorbereitet.

Es wird zu prüfen sein, ob diese Dialektik – ebenso wie die kantische – nach einer Auflösung durch Vernunftpostulate verlangt. In jedem Falle aber wird die hier vorgeschlagene Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem wahrnehmenden und urteilenden Subjekt und seinen Objekten eine Weiterentwicklung der gesamten Transzendentalphilosophie notwendig machen, die sowohl die transzendentale Ästhetik (Wahrnehmungslehre) als auch die transzendentale Logik und Dialektik betrifft.

f) Thesen und weiterführende Fragen

Selbstkritische Reflexionen der soeben beschriebenen Art haben mich in den folgenden Jahren zunächst zu Überzeugungen geführt, die in Thesen ausgesprochen werden konnten. An diese knüpften sich Fragen, die ein Feld kommender Untersuchungen absteckten.

1. Man muß etwas dazutun, wenn die Sache sich zeigen soll. Wahrnehmen ist kein rein passives Geschehenlassen. Aber was man hier »dazutun« muß, will erlernt und eingeübt sein, wenn es der Sache dazu verhelfen soll, sich zu zeigen. Sonst besteht die Gefahr, daß unsere Wahrnehmungsart sich wie ein Schleier zwischen uns und die Dinge schiebt. Daher die weiterführende Frage: Wie geschieht solches Lernen und Einüben?
2. Was wir »dazutun«, muß die Dinge zum Sprechen bringen, nicht zum Schweigen. Darum sind es immer die Sachen, von denen wir lernen müssen, sie richtig wahrzunehmen. Aber wie kommen die Dinge auf solche Weise zur Sprache, daß sie uns zu »Lehrern« werden können?
3. Die Dinge belehren uns, indem sie uns nicht überwältigen, sondern zur Eigentätigkeit des Sehens herausfordern. Zugleich aber setzen sie sich immer wieder gegen die Weise durch, wie wir sie anschauen und wahrnehmen. Wie können sie beides zugleich zu Stande bringen?
4. Die Dinge können uns nur zur Eigentätigkeit herausfordern, sofern das Subjekt aus der Fülle und Suggestionskraft empfangener Eindrücke zur Eigenständigkeit des Urteils »auftaucht«. Die Dinge können sich nur gegen unsere Sichtweisen durchsetzen, indem sie ihrerseits aus den Bildern, die wir uns von ihnen machen, zur Eigenständigkeit des sich uns »Entgegenwerfenden«, des »Objectum«, auftauchen. Diese doppelte »Emergenz« ist das Resultat einer spezifischen »Dialektik der Wahrnehmung«.
5. Darum enthält jede Wahrnehmung ein kritisches und zugleich ein selbtkritisches Moment. Sie verhält sich kritisch gegenüber den Eindrücken, die uns zu überwältigen drohen, zugleich aber selbtkritisch gegenüber der Versuchung, das antwortende Gestalten zu einer Herrschaft über die Erscheinungen werden zu lassen. Aber wie gewinnt die Wahrnehmung diese kritische und zugleich selbtkritische Gestalt?
6. Die Wahrnehmung gewinnt ihre kritisch-selbtkritische Gestalt, indem sie sich nicht darin erschöpft, »Material« für die Begriffsbildung zu liefern, sondern von Begriffen kritisch ausgelegt wird und, durch diese Auslegung angeleitet, ein »neues Sehen« lernt. Das klassische Beispiel dafür ist die neue Raum-Wahrnehmung, die beim Übergang von der »ptolemaischen« zur »kopernikanischen« Auslegung der Gestirnsbeobachtungen zustande kam.

Eine auf solche Weise »belehrte Wahrnehmung« bringt in einem zweiten Schritt die auf neue Weise gesehene Objektwelt gegen alle bloßen Begriffskonstruktionen zur Geltung. Der Begriff, der der Suggestionskraft der Erscheinungen widersteht, ist zugleich die Bedingung für ein neues Sehen, durch welches die Sache sich gegen die Konstruktionen des Verstandes »zur Wehr setzen« kann.

7. Die Freiheit des Blicks auf die Sache erweist sich so als eine durch die Sache selbst »befreite Freiheit«. Und der Widerstand, den die angeschaute Sache unseren Begriffskonstruktionen entgegengesetzt, erweist sich als Ausdruck einer durch das Subjekt selbst »ermächtigten Macht« der Objekte. Wir lernen das Wahrnehmen wie das Begreifen in diesem Wechselspiel von »befreiernder Freiheit« des Subjekts und »ermächtigender Macht« des Objekts. Aber wie ist zu verhindern, daß Befreiung und Ermächtigung in neue Abhängigkeiten umschlagen?
8. Das Wechselspiel von befreiter und dann ihrerseits befreiender Freiheit des Subjekts und ermächtigender Macht der Objekte ist einer spezifischen Weise der Selbstgefährdung ausgesetzt. Es kann (in beiden Richtungen) gerade dort Unterwerfung bewirken, wo es Befreiung verheißt. Es ist zu prüfen, ob diese Selbstgefährdung überwunden werden kann, wenn befreiente Freiheit und ermächtigende Macht als Abbild- und Gegenwartsgestalten einer *urbildlichen* »befreien Freiheit« und »ermächtigenden Macht« verstanden werden. Darauf, daß sie *bloße* Abbilder sind, beruht ihre Verführermacht und damit ihre Selbstgefährdung. Darauf daß sie *wirkliche* Abbilder sind, beruht ihre Wirksamkeit.

Falls diese Auslegung sich bestätigt, ergibt sich die weiterführende Frage, ob der Begriff der *urbildlichen* »ermächtigenden Macht« und »befreien Freiheit« als ein philosophischer Gottesbegriff gelten kann.

