

Richard Schaeffler

Erkennen als antwortendes Gestalten

Oder: Wie baut sich vor unseren Augen
die Welt der Gegenstände auf?

VERLAG KARL ALBER



Richard Schaeffler

Erkennen als antwortendes Gestalten

VERLAG KARL ALBER 

SCIENTIA & RELIGIO

Band 12

Herausgegeben von
Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat
Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Richard Schaeffler

Erkennen als antwortendes Gestalten

Oder:
Wie baut sich vor unseren Augen
die Welt der Gegenstände auf?

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48630-6
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86055-7

Inhalt

Vorrede	11
1. Eine Erläuterung der gestellten Frage	11
2. Zur Eigenart der transzentalphilosophischen Fragestellung	12
3. Drei vorbereitende Schritte	13
4. Der Begriff des »antwortenden Gestaltens« als Hinweis auf eine mögliche Lösung der transzentalen Frage	15
a) Eine persönliche Vorbemerkung zur Formulierung des Themas: Eine Beobachtung, die mich beeindruckt hat	15
b) Der »philosophische Hintergrund« meines Interesses am Gespräch mit den Künstlern	17
c) Weiterführende Reflexionen	20
d) Eine zweifache Selbstgefährdung unseres Anschauens und Denkens	22
e) Ein neues Verständnis von »Dialektik«	23
f) Thesen und weiterführende Fragen	25
Erster Teil:	
Kultur des Wahrnehmens – eine Neufassung der transzentalen Ästhetik	29
1. Eine erste Annäherung an das Problem: Ein neuzeitliches Verständnis der Anschauung von Raum und Zeit – und erste Zweifel an seiner Angemessenheit	29
2. Was heißt »anschauen« und »wahrnehmen«?	32
a) Die Gestaltungskraft der Sinne und ein Versuch, ihre Regeln neu zu formulieren	32
b) Anschauen als antwortendes Gestalten	34
α) Die Raum-Anschauung	34

Inhalt

β) Die Zeit-Anschauung	36
γ) Die besondere Bedeutung des »inneren Sinns«	37
c) Die »je größere Wahrheit« und die Wahrnehmung als Phase im Dialog	40
3. Das dialektische Verhältnis der Wahrnehmung zum Gegenstand	43
4. Die Kultur des Wahrnehmens, eine vielgestaltige Aufgabe	48
a) Das ethische Wahrnehmen	48
b) Das ästhetische Wahrnehmen	52
c) Der geschulte Blick des Forschers	55
d) Die religiöse Wahrnehmung und die »Öffnung des Auges«	58
5. Die Kultur der spezifisch religiösen Wahrnehmung	62
a) Eine methodisch wichtige Unterscheidung: Religiöse Wahrnehmung ist nicht »Gotteswahrnehmung«	62
b) Die religiös wahrgenommene Welt: ein Ensemble von Bildern des Heiligen	64
c) Der Gottesdienst als Schule der religiösen Wahrnehmung	65
d) Was die religiöse Wahrnehmung als »Grenzfall« lehren kann	68

Zweiter Teil:

Wahrnehmungsgestalten, Ideen und Begriffe – eine Neufassung der transzentalen Logik	71
1. Eine kurze historische Besinnung	71
a) Einige Beispiele aus der Geschichte des Begriffs »Logik« .	71
b) Folgerungen für eine Weiterentwicklung der transzentalen Logik	75
2. Das Wahrgenommene als Text und das Begreifen als seine kritische Auslegung	77
3. Zu den transzentalen Ideen	80
a) Anschauungsformen und Ideen – Übereinstimmung, Differenz und hermeneutische Beziehung	81
b) Die bleibende Bedeutung der Wahrnehmung, die Vielgestaltigkeit der Vernunftideen und ihr dialektisches Verhältnis untereinander	82
4. Die Kategorien des Verstandes am Beispiel von »Substanz« und »Kausalität«	87
a) »Substanz« und »Kausalität – zwei korrelative Begriffe	87

b) Die Begriffe »Substanz« und »Kausalität« und die wahrgenommenen Raum- und Zeitgestalten	89
c) Folgerungen für das Verständnis der übrigen Kategorien	92
α) Die Kategorien der Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit	92
αα) Zwei Weisen des Verständnisses von »Möglichkeit«	93
ββ) Der Begriff der »Kontingenz«	94
β) Die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit	95
γ) Ein Ausblick auf die Kategorien der Qualität: Bejahung, Verneinung, Abgrenzung	97
5. Zwei weiterführende Fragen: Die Möglichkeit innerweltlicher Substanzen und kreatürlicher Freiheit und Kants Begriff des »Charakters« als mögliches Lösungsangebot	98
a) Der Begriff der »innerweltlichen Substanz« – ein widersprüchlicher Begriff?	98
b) Der Begriff der »kreatürlichen Freiheit« – ein Widerspruch in sich?	99
c) Kants Lösungsangebot: seine Lehre vom »empirischen« und vom »intelligiblen Charakter«	100
α) Kants Lehre vom »empirischen Charakter« und seine Bedeutung für das Verständnis endlicher Substanzen	100
β) Kants Lehre vom »intelligiblen Charakter« und seine Bedeutung für das Verständnis der Freiheit endlicher Wesen	103
γ) Unzulänglichkeiten des kantischen Lösungsversuchs und die Frage nach seiner möglichen Weiterentwicklung	103
6. Versuch einer weiterführenden Deutung	105
a) Zum Begriff des »empirischen Charakters« und zu seinem Zusammenhang mit den Begriffen »Substanz« und »Kausalität«	105
b) Der »Charakter« und seine sinnenhafte Erscheinungsgestalt	106
c) Das wahrgenommene Antlitz des Anderen als Beispiel für das Wahrnehmen als responsorisches Gestalten und für die kritische Auslegung der Wahrnehmung durch Begriffe	108

Inhalt

d) Der Charakter – Prinzip der Lebensgeschichte und zugleich ihr Produkt	108
e) Die »lebendige Substanz« ist fähig, eine Geschichte zu haben. – Zugleich eine Antwort auf die Frage, ob ein endliches Wesen »Substanz« sein könne	110
f) Das »Leben« der Substanz als ihre Fähigkeit zu »antwortender Selbst- und Umweltgestaltung«	111
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?	114
7. Die Dialektik des Verhältnisses von Begriff und Gegenstand	118
a) Die Dialektik des Begreifens und die »Emergenz« des begriffenen Gegenstands	118
b) Die »Emergenz« des Gegenstandes und der »Perspektivenwechsel« des Begreifens	122
8. Die Kultur des Begreifens als vielgestaltige Aufgabe	125
a) Die Ideen der Vernunft und die vielfältigen Aufgaben, die sie dem Begreifen stellen	125
b) Die Vielfältigkeit der Verstandesbegriffe	127
α) »Kausalität« und »Substanz« im unterschiedlichen Kontext der wissenschaftlichen Empirie bzw. der ästhetischen Erfahrung	127
β) »Kausalität« und »Substanz« im Kontext der sittlichen bzw. der religiösen Welt	129
γ) Beispiele, die erläutern können, was mit »Vergegenwärtigung« gemeint ist	132
c) Die Vielgestaltigkeit der Verstandeskategorien, die Aufgabe einer Kultur des Begreifens und das religiöse Begreifen als »lehrreicher Grenzfall«	135
Dritter Teil:	
Unvermeidlich auftretende Widersprüche und ihre Auslegung – eine Neufassung der transzentalen Dialektik	139
1. Zur Geschichte des Begriffs »Dialektik«	139
a) Platons Dialektikverständnis	139
b) Dialektik bei den mittelalterlichen Aristotelikern	141

	Inhalt
c) Kants Dialektikverständnis	142
d) Hegels Dialektikverständnis	144
2. Eine vergleichende Rückschau und ein Vorschlag eines neuen Verständnisses von Dialektik	145
a) Der leitende Gesichtspunkt des Vergleichs von »Sein« und »Erscheinen«	145
b) Sein und Erscheinen – Deutungen ihrer Differenz und Beziehung	146
c) Weiterführende Fragen und ein neuer Vorschlag	150
3. Ein neues Verständnis der Dialektik	151
a) Die Dialektik der Wahrnehmung	152
b) Die Dialektik des Begreifens	153
c) Die Dialektik der Ideen	154
d) Ein Beispiel und was es lehrt	156
4. Ideen als Zielvorstellungen von der Erfüllung der Aufgaben der Vernunft: drei Schritte zur Erkenntnis ihrer Dialektik	158
a) Erster Schritt: Eine Erfahrung: Alles Gegebene verwandelt sich in Aufgegebenes	158
b) Eine Frage: Welcher Aufgabe stellt sich die Vernunft?	159
c) Zweiter Schritt: Alle Aufgaben der Vernunft zielen auf eine neuen Gegebensein der Gegenstände ab	160
d) Eine Folgerung: Alles Ordnen und Gestalten dient der Öffnung eines Begegnungsraums, der eine zukunftsoffene Geschichte möglich macht	161
e) Dritter Schritt: Das Subjekt ist bei der Erfüllung seiner Aufgaben einer radikalen Selbstgefährdung ausgesetzt, die nur im Lichte des Gottespostulats überwunden werden kann	162
f) Das Gottespostulat und seine neue Gestalt	164
5. »Freiheit, die frei macht« und »Macht, die ermächtigt«: Weseneigenschaften Gottes im Kontext einer neu verstandenen Postulatenlehre	167
a) Zur Problemlage	167
b) Freiheit, die frei macht – ein transzental-philosophischer Gottesbegriff	169
c) »Freiheit, die frei macht« – ein religiöser Gottesbegriff	170
d) Was kann ein spezifisch philosophischer Begriff leisten, wenn er als Gottesbegriff verwendet wird?	173

Inhalt

e) »Et hoc est, quod omnes dicunt Deum« oder: Der Begriff »Freiheit, die frei macht« als Thema des Dialogs zwischen dem Glauben und der Philosophie	174
Verzeichnis der zitierten Literatur	177
Stichwortregister	181

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 verheißen. Es ist zu prüfen, ob diese Selbstgefährdung überwunden werden kann, wenn befreieende 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.

Erster Teil: Kultur des Wahrnehmens – eine Neufassung der transzendentalen Ästhetik

1. Eine erste Annäherung an das Problem: Ein neuzeitliches Verständnis der Anschauung von Raum und Zeit – und erste Zweifel an seiner Angemessenheit

Kant hat seiner »Transzendentalen Logik« eine »Transzendentale Ästhetik« vorangestellt.⁶ Damit war nicht eine Theorie des Schönen in Natur und Kunst gemeint, sondern eine Theorie des Wahrnehmens, gemäß der Grundbedeutung des griechischen Wortes »Aisthesis«. Themen dieser Transzendentalen Ästhetik waren bei Kant die Anschauungsformen von Raum und Zeit. Denn diese leisten einen unerlässlichen Beitrag zum Aufbau jenes Erfahrungskontextes, innerhalb dessen alles seine eindeutige Stelle finden muß, was von uns als objektiv gültig anerkannt werden soll. Was sich nicht datieren und lozieren läßt, steht im Verdacht, ein bloßes Gebilde des Traums oder der subjektiven Phantasie zu sein.

Nun galten diese Anschauungsformen für Kant als unveränderlich, ebenso wie die Kategorien des Verstandes. An dieser Überzeugung sind inzwischen Zweifel laut geworden. Die Weise, den Raum und die Zeit anzuschauen, hat sich offensichtlich in der Geschichte verändert. Das bekannteste Beispiel dafür ist: Während wir beim Blick in den »belebten Himmel« dessen Grenzenlosigkeit unmittelbar zu sehen meinen, meinten die Alten, die begrenzende Himmelskuppel ebenso unmittelbar anzuschauen.

Gewöhnlich halten wir die antik-mittelalterliche Art, den Raum zu sehen, für die Folge einer Sinnestäuschung. Die Astronomie hat uns darüber belehrt, daß es den »blauen Himmel«, der sich als begrenzende Kuppel über die Erde wölbt, nicht gibt. Und auf solche Weise belehrt, »sehen« wir die Grenzenlosigkeit des Raums und können dar-

⁶ KdrV, §§1–5.

über, angesichts unserer eigenen verschwindenden Kleinheit, erschrecken. »Der Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit«.⁷ Unsere heutige Anschauung des Raumes und der Zeit ist also eine Folge des wissenschaftlichen Fortschritts. Und sie ist zugleich die Bedingung wissenschaftlicher Forschung. Denn nur in den gleichförmigen und indefiniten Raum und in die ebenso gleichförmige und indefinite Zeit lassen sich die »Meßdaten« eintragen, aus denen wir unsere Erkenntnisse gewinnen. Es mag im Lauf der Geschichte andere Weisen gegeben haben, den Raum und die Zeit anzuschauen. Aber nur die neuzeitliche Form der Anschauung von Raum und Zeit scheint objektiv gültige Erkenntnis möglich zu machen. Nur sie ist deswegen ein Thema der Transzentalphilosophie, die es mit den Bedingungen objektiver Erkenntnis zu tun hat. Jede andere Betrachtungsart gehört demgegenüber, nach geläufigem Urteil, zur »Wahrnehmungs-Psychologie«.

Beschreiben wir die Eigenart neuzeitlichen Anschauens des Raumes und der Zeit so, dann stellt sich die Frage: Durch welchen Verlust an Zugängen zum Wirklichen haben wir diesen Zuwachs an Exaktheit erkauft? Erschöpft sich die Weise, wie Dinge und Menschen im Raume und in der Zeit sind, in jenen zahlhaft ausdrückbaren Maßverhältnissen, die die Grundlage aller wissenschaftlichen Forschung sind? Gibt es nicht eine raum-zeithafte Nähe und Ferne im Verhältnis der Dinge und Menschen zueinander, die sich nicht mit Meßband und Uhr allein feststellen lässt? Und sind es wirklich diese Maß-Verhältnisse, die uns die Aussage gestatten: »Jedes Ding hat seinen Ort und seine Stunde«, und uns die Frage erlauben: »Haben Dinge und Menschen *ihren* Ort und *ihre* Stunde schon gefunden«?

Wiederum drängt sich mir hier meine Erinnerung an meine Begegnungen mit Künstlern auf. Ich erinnere mich an einen Maler, der seinen Schülern den Sinn für Raum-Verhältnisse schärfen wollte und sie deswegen anleitete, irgendwelche, für sich genommen ganz gleichgültigen Gegenstände so lange im Raume zu bewegen, bis sie »ihre Stelle« gefunden hatten. Um dies zu entscheiden, mußten sich mit den meßbaren Entfernungen ganz andere, qualitative Formen der Nähe und Ferne verbinden, und das Netz der Beziehungen erschöpfte sich nicht in einem Gefüge von Maß-Zahlen. Um dieses Beziehungsgefüge zu erfassen, war ein anderes Sensorium nötig als die Fähigkeit zur

⁷ Kritik der praktischen Vernunft – KdP V A 289.

möglichst genauen Abschätzung meßbarer Distanzen. Der Künstler aber, der sich bemühte, seinen Schülern eine dieser Aufgabe angemessene Unterweisung zu geben, setzte dabei voraus, daß dieses Sensorium nicht einfach als angeboren vorausgesetzt werden kann, sondern der Einübung bedarf.

Was besagt angesichts solcher Fälle die soeben zitierte Stellungnahme: »Das gehört nicht in die Transzentalphilosophie, sondern in die Wahrnehmungpsychologie«? Wer so spricht, setzt voraus: Das, was soeben mit den Sätzen beschrieben wurde: »Jedes Ding hat aufgrund seiner Eigenart seine Stelle im Raum« oder: »Es muß die ihm angemessene Stelle finden«, gehört gar nicht zu den Sachen, sondern nur zu den Empfindungen, die sie, falls wir dafür psychisch disponiert sind, in uns auslösen können. Aber wozu dann die didaktische Bemühung des erwähnten Meisters einer Klasse von Kunstschülern? Warum läßt man nicht jeden bei den Empfindungen, die er eben hat oder nicht hat? Wenn es aber hier wirklich etwas zu lernen gibt, dann scheint es doch etwas an der Sache selber zu sein, wofür die Schüler durch derartige Bemühungen hellsichtig werden sollen. Jener »Ort«, der mehr ist als eine Schnittstelle in einem von uns konstruierten Koordinatennetz, ist etwas, das zur Sache selber gehört. Dann aber muß auch der Raum, der diese Orte umschließt, erkannt werden, wenn wir die Dinge in dem, was sie sind, begreifen wollen. Und Entsprechendes gilt von der Zeit, in der alles, was ist und geschieht, die ihm zugemessene Frist und Stunde findet. Um zu begreifen, was die Dinge und Ereignisse sind, müssen wir erkennen, was jene Zeit ist, die ihnen Frist und Stunde einzuräumen vermag.

Aber derjenige Raum, in dem die Dinge ihre eindeutig bestimmbare Stelle finden müssen, ist nicht der gegen seine Inhalte gleichgültige Maß-Raum, sondern das diesen Dingen aufgrund ihrer Eigenart zugehörige Gefüge von Orten und Bahnen, das ihnen erlaubt, das, was sie sind, in konkreten Weisen des Seins-Vollzuges zu realisieren. Und wiederum gilt Entsprechendes von der Zeit: Diejenige Zeit, in der alle Ereignisse ihre Frist und Stunde finden, ist nicht die gegen alle Inhalte gleichgültige Maß-Zeit, sondern ein Gefüge möglicher Begegnungen, die es einem Seienden erlauben oder verwehren, das, was es ist, in Wechselbeziehungen des Tuns und Leidens zu realisieren.

Darum sind dieser Raum und diese Zeit, aber auch die Fähigkeit, sie anzuschauen, Themen der Transzentalphilosophie, nicht nur der Psychologie. Das hindert nicht, daß die Psychologie uns über Hinder-

nisse aufklären kann, die der Erfüllung dieser transzentalphilosophischen Aufgabe im Wege stehen, und daß sie uns helfen kann, diejenigen Fähigkeiten zu entwickeln, die zur Erfüllung dieser Aufgabe notwendig sind. Unterschiedliche Lehrer der Wahrnehmungskunst, nicht nur Künstler, sondern unter anderem auch Philosophen wie Hegel und Schelling bieten dafür überzeugende Beispiele.

2. Was heißt »anschauen« und »wahrnehmen«?

- a) *Die Gestaltungskraft der Sinne und ein Versuch, ihre Regeln neu zu formulieren*

Die Psychologie und Philosophie der englischen Empiristen hatte die »sensations«, also die Weise, wie wir durch die Sinne Kenntnis von den Dingen erlangen, als eine Serie von »Sinnesreizen« gedacht, die wir durch unsere Sinnesorgane in uns aufnehmen. Diese ihrerseits galten als isolierte Signale, z. B. einzelne Lichtblitze oder Tonsignale, die von den Dingen ausgehen und die wir erst durch unsere »reflexions« zueinander in Beziehung setzen. Diese Auffassung von unseren elementaren Beziehungen zur Wirklichkeit wirkt in Kants Begriff der »Sinnes-Affektionen« noch nach, die als isolierte Signale den »rohen Stoff« darstellen, aus dem wir unsere Erkenntnis der Gegenstände aufbauen.

Dabei war Kants eigener Begriff der »Anschauungsformen« schon der Ausdruck einer anderen, weniger »atomistischen« Auffassung vom sinnenshaften Erkennen. Die Sinne sammeln nicht nur Signale, um sie dem Verstand zur weiteren Bearbeitung zu übergeben, sondern sind immer schon formgebende Kräfte und üben durch diese Formgebung »von vorne herein« oder »apriori« eine »Gesetzgebung« über die Weise aus, wie die Dinge sich uns zeigen. Doch kann man fragen, ob Kant an dieser seiner eigenen Einsicht konsequent genug festgehalten hat. Denn das hätte ihn hindern müssen, den aus einer mechanistischen Physiologie entlehnten Begriff des »Sinnesreizes« (»Affektion«) unendifferenziert auf die Beschreibung von Bewußtseinsphänomenen wie das Anschauen und Wahrnehmen zu übertragen.

Versucht man, der formgebenden Kraft der Sinne, auf die Kant uns aufmerksam gemacht hat, deutlicher Rechnung zu tragen, als dies in der »Kritik der reinen Vernunft« geschieht, dann wird man vor

allem die beiden ersten »Grundsätze des reinen Verstandes« neu formulieren müssen, die bei Kant »Axiome der Anschauung« und »Antizipationen der Wahrnehmung« heißen⁸. Bei Kant nämlich beruht die objektive Geltung dieser ersten beiden »Grundsätze des reinen Verstandes« darauf, daß sie, weil sie dem Verstande entspringen, nur die *Form* des Anschauens und Wahrnehmens betreffen können, während alle angeschauten *Inhalte* den Charakter von rein subjektiven »Empfindungen« haben, die erst dem Verstand als »Materialien« für seine gestaltende Tätigkeit dienen. Im Unterschied zum Verfahren Kants wird im folgenden versucht werden, die Axiome und Antizipationen auf die Tätigkeiten des Anschauens und Wahrnehmens selber zurückzuführen, statt sie dem Verstande zu entlehnern.

Trotz dieses Unterschiedes zu Kant wird es sich empfehlen, zunächst einem Hinweis zu folgen, den Kant gegeben hat, der bei ihm aber unentfaltet geblieben ist. Das Gesetz allen Anschauens lässt sich in »Axiomen« formulieren, die von allem zeitlichen Wechsel unabhängig sind. Die Wahrnehmung dagegen verknüpft die augenblickshafte Anschauung mit Inhalten der Erinnerung und der Erwartung. Ihre Gesetze haben deswegen den Charakter von »Antizipationen«. Wir sehen z. B. der aufspringenden Knospe, die wir wahrnehmen, die kommende Blüte schon an. Oder wir nehmen die Wolke, die sich vor unseren Augen auftürmt, als eine Gewitterwand wahr, die sich alsbald mit Blitzen und Regenschauern entladen wird. Ist diese Unterscheidung einmal getroffen, dann kann man versuchen, die Axiome und Antizipationen auf solche Weise neu zu formulieren, daß ihr Bezug zu den Inhalten des Anschauens und Wahrnehmens deutlicher hervortritt.

Für eine solche Neuformulierung habe ich in »Erfahrung als Dialog« einen Vorschlag gemacht: »Alle Inhalte der Anschauung sind gestaltete Größen und gehen als solche aus der Antwort hervor, die wir durch den synthetischen Akt des anschauenden Auffassens auf den Anspruch des Wirklichen geben«;⁹ »Alle Inhalte der Wahrnehmung sind Phasen in einem Dialog zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der Wirklichkeit und enthalten daher in sich den Niederschlag früherer und die Antizipation kommender Wahrnehmungsweisen.«¹⁰ Der an dieser Stelle vorgeschlagene Begriff des »antwortenden Gestaltens«

⁸ Vgl. KdrV A 162–176.

⁹ EaD 334.

¹⁰ EaD 337f.

scheint sich in erster Linie für eine Anwendung auf das »Axiom der Anschauung« zu eignen. Das aber wird nicht ohne Einfluß auf das Verständnis der »Antizipationen der Wahrnehmung« bleiben.

Dieser Vorschlag setzt freilich voraus, daß die Axiome und Antizipationen in engerer Beziehung zur Sinnlichkeit gesehen werden, als dies bei Kant geschieht. Denn die Anschauung und Wahrnehmung sind, im Unterschied zum Verstand, immer auf das Konkrete gerichtet, und ihre Gestaltungskraft ist nicht auf das rein Formale, gegenüber aller Differenz der Inhalte Indifferente beschränkt. Daraus ergibt sich eine veränderte Weise, die beiden Anschauungsformen, den Raum und die Zeit, zu beschreiben. Und erst aufgrund dieser neuen Beschreibung wird auch die hier vorgeschlagene Neuformulierung ihrer jeweiligen Grundgesetze plausibel.

b) Anschauen als antwortendes Gestalten

»Anschauen«, so sagt das soeben formulierte Axiom, heißt schon »antworten«. Aus dieser Antwort gehen Gestalten hervor, die wir anschauend erfassen. Wir erfassen nichts, was nicht schon Gestalt hätte. Mag beispielsweise unsere Netzhaut isolierten »Reizen« ausgesetzt sein oder nicht: das zu entscheiden, ist eine Aufgabe des Physiologen. Als sinnhaft anschauende Wesen wissen wir davon nichts. Was wir anschauen, ist immer schon Gestalt. Und es ist die gestaltende Kraft unserer Sinne, die diese Gestalten hervorbringt. Aber dieses Gestalten ist Antwort. »Anschauen« heißt nicht: in schöpferischer Phantasie Vorstellungen hervorbringen. »Anschauen« heißt: so genau wie möglich einem Anspruch entsprechen, der von den Gegenständen ausgeht. Das erfordert jene Beharrlichkeit des Hinblickens und jene immer neue Korrektur unserer Sichtweise, die ich bei den Malern am Bodensee beobachtet habe.

α) Die Raum-Anschauung

Bei Kant ist die Raum-Anschauung primär auf das umfassende Ganze gerichtet, in dem alles, was uns zum Gegenstand wird, seine Stelle finden muß. Dieses vorwiegende Interesse am einen, allumfassenden Raum ist verständlich. Denn hier wird jenes Ganze der Welt mit den Sinnen angeschaut, das die Vernunft durch ihre Idee als Zielpunkt viel-

fältiger Verknüpfungstätigkeiten des Verstandes begreift. Der angeschaute Raum, so könnte man sagen, 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. Aber dieses Vernunft-Interesse kann zu einer sachfremden Überformung dessen führen, was gerade die Eigenart der Anschauungsform ausmacht. Denn die gestaltende Kraft des Anschauens bezieht sich nicht nur auf das umfassende Ganze des Raums, sondern auch und vor allem auf die vielfältigen räumlichen Gestalten der Dinge, die sich in diesem Raum bewegen und einander begegnen.

Erst wenn wir diese Gestalten der Dinge erfaßt haben, können wir unseren Blick für ihre Korrelationen schärfen und dann lernen, an diesen Korrelationen trotz all ihrer Verschiedenheit eine gemeinsame Struktur abzulesen, durch die sie sich dem Raum als dem Gesamtgefüge solcher Korrelationen einfügen. Dieser methodische Vorrang des Erfassens räumlicher Gestalten vor der Frage nach dem »einen Raum« hat Folgen für das Verständnis der »Anschauungsformen«. Sie sind gestaltende Kräfte, die zunächst die Weise bestimmen, wie einzelne Dinge und dann einzelne Relationen uns gegenüberstehen; und erst zuletzt beziehen sie sich auf das Ganze der Gegenstandswelt. Wir schauen nicht zuerst »den« Raum an, um dann sekundär den einzelnen Dingen ihren Ort in ihm zuzuweisen; wir schauen zuerst die Raumgestalt von Dingen an, um dann sekundär einen Blick dafür zu gewinnen, auf welche Weise sie im Raum sind und sich im Raum bewegen. Kurz: Die Raum-Anschauung ist nicht angeboren, sondern wird erlernt, eingeübt und immer neu an dem, was Raum ist und geschieht, überprüft und weiterentwickelt.

Darum ist der angeschaute Raum nicht der nach mathematischen Regeln konstruierte, sondern der von individuellen Gestalten erfüllte, ihnen die ihnen gemäßen Orte einräumende Raum. Was in ihm keine eindeutig bestimmbarer Stelle findet, steht im Verdacht, bloßes Gebilde subjektiver Phantasie zu sein. Aber dieses »Stelle-Finden« setzt eine Raum-Struktur voraus, die der Vielfalt dessen angemessen ist, was diesen Raum erfüllt. Die Gestaltungskraft der Anschauung, die dieses Raumgefüge hervorbringt, ist darum immer wieder daraufhin zu prüfen, ob sie jenes Gefüge von Orten und Bahnen entstehen läßt, das der Eigenart der Inhalte entspricht, die wir in diesem Raum anzuschauen bekommen.

β) Die Zeit-Anschauung

Was soeben von der Raum-Anschauung gesagt worden ist, gilt auch von der Zeit-Anschauung: Bei Kant ist die Anschauung der Zeit ebenso wie die des Raumes primär auf jenes Ganze bezogen, in dem alles, was geschieht, datierbar sein muß, also auf »die« Zeit, von der man im Singular sprechen kann und muß. Das vorwiegende Interesse richtet sich auf die eine, allumfassende Zeit im Unterschied von den »Zeiten«, deren Eigenart von den Inhalten her definiert wird (so etwa wenn man vom 17. Jahrhundert als der »Zeit der Religionskriege« spricht oder von unserer Gegenwart als dem »technischen Zeitalter«). Und wie beim Raume, so wird auch bei der Zeit dieses vorwiegende Interesse Kants und anderer Philosophen an der einen, allumfassenden Zeit daraus verständlich, daß in der Zeit-Anschauung wiederum das Ganze der Welt sinnhaft anschaulich wird, diesmal freilich unter einem speziellen Gesichtspunkt: Es ist die Welt als allumfassender Ereignis-Zusammenhang, der in der Einheit der Zeit seine anschauliche Erscheinungsgestalt findet.

Aber auch hier ist zu betonen: Was primär wahrgenommen wird, ist nicht »die« im Singular verstandene Zeit, sondern die konkrete Verlaufsgestalt eines je konkreten Geschehens, z. B. die Verlaufsgestalt einer Melodie, sodann aber eine Fülle ebenso konkreter Korrelationen zwischen solchen Geschehnisreihen, z. B. zwischen dem Rhythmus der Schritte eines Wanderers und der Melodie eines dabei gesungenen Wanderliedes. Erst wenn wir diese Verlaufsgestalten und Rhythmen konkreter Ereignisabläufe erfaßt haben, können wir unseren Blick für den Zusammenklang oder die Disharmonie solcher Verlaufsgestalten und Rhythmen schärfen und schließlich lernen, an ihnen, bei all ihrer Verschiedenheit, eine gemeinsame Struktur abzulesen, durch die sie sich der Zeit als dem Gesamtgefüge solcher Korrelationen einfügen.

Auch die Zeit-Anschauung erweist sich als gestaltende Kraft. Sie bestimmt zunächst die Weise, wie sich vor unseren Augen und Ohren aus der Fülle dessen, was geschieht, identifizierbare Gegenstände aufbauen, einzelne Dinge, die wir an der Zeitgestalt ihres Erscheinens erkennen. So erkennen wir einen Sprecher, auch wenn wir ihn nicht sehen, an Klanggestalt und Rhythmus seiner Sprachmelodie wieder. Erst in einem zweiten Schritt fragen wir nach Relationen zwischen Dingen und Personen, die ihr Sein in unterschiedlichen Zeitgestalten vollziehen, und stellen dann beispielsweise die Frage, ob sie in der Unter-

schiedlichkeit ihrer Lebensrhythmen zur Begegnung miteinander fähig sind oder beziehungslos »nebeneinander herleben«. Dann suchen wir nach den kostbaren Stunden, in denen solche Begegnungen geschehen können, und nach begrenzten Fristen einer möglichen Zeitnossenschaft, die solche Stunden zuläßt. Und erst zuletzt beziehen wir diese Fristen und Stunden auf das Ganze, dem alle Ereignisse und Ereignis-Konfigurationen eingefügt sind. Wir schauen nicht zuerst »die« Zeit an, um dann sekundär den einzelnen Ereignissen ihr »Datum« in dieser einen, allumfassenden Zeit zuzuweisen; wir schauen zuerst die Zeitgestalt von Ereignis-Konfigurationen an, um dann sekundär sehen zu lernen, auf welcher Weise sie »in der Zeit« sind und geschehen und in ihr ihre Fristen und Stunden finden. Kurz: Die Zeit-Anschauung ist nicht angeboren, sondern wird erlernt, eingeübt und immer neu an dem, was Zeit ist und geschieht, überprüft und weiterentwickelt.

Darum ist die angeschaute Zeit ebenso wie der angeschaute Raum nicht ein nach mathematischen Regeln konstruiertes, gegen die Differenz der Inhalte indifferentes Maß-System, sondern das von individuellen Ereignisreihen und ihren je besonderen Zeitgestalten erfülltes Gefüge, das ihnen die ihrer Eigenart entsprechenden Fristen und Stunden einräumt. Die Gestaltungskraft jener Anschauung, die dieses Zeitgefüge hervorbringt, ist immer wieder daraufhin zu prüfen, ob sie jenes Gefüge von Fristen und Stunden entstehen läßt, das der Eigenart jener Inhalte entspricht, die wir in dieser Zeit anzuschauen bekommen.

γ) Die besondere Bedeutung des »inneren Sinns«

Raum-Anschauung und Zeit-Anschauung zeigen mannigfache Übereinstimmungen. Ein wesentlicher Unterschied freilich besteht zwischen den beiden Anschauungsformen. Auf diesen Unterschied hat Kant dadurch hingewiesen, daß er die Fähigkeit zur Raum-Anschauung den »äußersten Sinn«, die Fähigkeit zur Zeit-Anschauung aber den »inneren Sinn« genannt hat. Alles, was uns »draußen«, in der Objektwelt begegnet, tritt uns als Raumgestalt und bezogen auf seinen Ort im Raum gegenüber. Das Subjekt dagegen und deshalb alles, was »drinnen« ist, wird in seinem Verhältnis zum Raum als etwas Unräumliches erlebt, wie ein unerstreckter Punkt, auf den freilich alle Raum-Punkte perspektivisch bezogen sind. Im Gegensatz dazu ist zeitliche Erstreckung kein unterscheidendes Merkmal der Außenwelt. Das Subjekt nimmt nicht nur Ereignisreihen in der Objektwelt wahr; sondern es

nimmt auch sich selber als veränderlich wahr und erfährt sich damit als ein Identisches, das wechselnde Zeitpunkte überdauert, solange »seine Zeit« noch nicht abgelaufen ist. Nicht nur das »Draußen«, sondern auch das »Drinnen« hat seine Frist und Stunde. Auch die Zustände des Bewußtseins selbst haben ihre Rhythmen und Verlaufsgestalten. Die Zeit des »inneren Sinns« oder, mit Husserl gesprochen, die Zeit des »inneren Zeitbewußtseins«¹¹ ist nicht die gleichförmig verlaufende, gegen ihre wechselnden Inhalte indifferente Maßzeit, die wir konstruieren, indem wir eine Abfolge gleicher Einheiten abzählen. Sie verläuft in Rhythmen, hat ihre »ritardandi« und »accelerandi« und ihre »hervorgehobenen Augenblicke und Stunden«. Deren Kostbarkeit beruht darauf, daß sie, wenn wir sie streichen lassen, durch noch so viele andere Zeiteinheiten nicht mehr eingeholt werden können.

Dabei hat die »innere« Zeit einen methodischen Vorrang vor der »äußeren«. Denn nichts kann uns als Gegenstand der Außenwelt zum Bewußtsein kommen, ohne zugleich zum Moment unseres Selbstbewußtseins zu werden. Und jede Veränderung, die wir in der Außenwelt wahrnehmen, hat eine Entsprechung in der inneren Veränderung unseres Selbstbewußtseins. Wenn wir uns daher an Ereignisse in der Außenwelt erinnern oder künftige Ereignisse erwarten, erinnern wir uns zugleich an frühere Zustände unseres eigenen Bewußtseins und erwarten dessen kommende Veränderung. Darum ist für alle Weisen, wie wir die Zeit erleben, diejenige Zeit, die wir in *uns selber* wahrnehmen, zugleich jener umfassende Zusammenhang, dem wir auch alle Wahrnehmungen *der Außenwelt* einordnen. Nur wenn wir von der Weise absehen, wie die Zeit uns zum Bewußtsein kommt, und uns »auf den Standpunkt eines äußeren Betrachters stellen«, bildet die abstrakte Maß-Zeit, die unsere Uhren und Kalender uns anzeigen, den umfassenden Zusammenhang, innerhalb dessen wir auch unsere Akte des Anschauens und Wahrnehmens datieren. Für unser unmittelbares Zeit-Bewußtsein dagegen ist die innere Zeit mit ihren eigenen Rhythmen und Verlaufsgestalten das Maß, mit dem wir alle wahrgenommenen Ereignisreihen der Außenwelt, ihre Rhythmen und Verlaufsgestalten messen. *Hier wird jene Einheit des Ich sinnhaft wahrgenommen*, die die Vernunft als Idee, d. h. als Zielpunkt vielfältiger Verknüpfungstätigkeiten des Verstandes begreift.

Die Zeit, die wir nicht konstruieren, sondern wahrnehmen, ist

¹¹ Edmund Husserl, Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Halle 1928.

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. Aber dieses Ich ist kein »abstrakter Ich-Punkt«, und der Zusammenhang, den es aufbaut, ist kein inhalts-indifferentes Maßsystem. Vielmehr ist dieses Ich ein jeweils konkretes Subjekt, das sich und die Formen seines Anschauens und Denkens an den Inhalten entwickelt, die es erlebt und in Inhalten objektiv gültiger Erfahrung verwandelt. Und die Aufgabe, die Einheit dieses Ich zu wahren oder, wenn sie an der Disparatheit seiner Erlebnisinhalte zu zerbrechen droht, wiederherzustellen, ist nicht die Aufgabe, eine Distanz solcher Art zu gewinnen, daß dieses Ich vom Wechsel seiner Inhalte völlig unbetroffen bleibt. Es ist die Aufgabe, aus der Korrespondenz zwischen dem erfahrenen Anspruch der Dinge und den darauf antwortenden Akten des Gestaltens die Einheit einer Biographie aufzubauen. In der charakteristisch gestalteten Einheit dieser Biographie muß alles seine Stelle finden, was für uns als wirklich geschehen gelten soll, statt nur geträumt oder ein Produkt spielerischer Einbildungskraft zu sein.

Wie der angeschaute Raum, im Unterschied zur mathematischen Raum-Konstruktion, ein Gefüge von Orten und Bahnen ist, die Begegnungen zwischen verschiedenen Seienden möglich machen, so ist die angeschaute im Unterschied zur konstruierten Zeit ein Gefüge von Stunden und Fristen. Diese machen es möglich, daß Ereignisreihen mit unterschiedlichen Rhythmen und Zeitgestalten einander begegnen. Das gilt zunächst für denjenigen Zeit-Rhythmus, der für unseren eigenen Lebensvollzug charakteristisch ist. Ihm begegnen die Zeit-Gestalten, in denen das Dasein unserer möglichen Objekte sich vollzieht. Diejenige Zeit-Struktur, in der wir unser eigenes Leben vollziehen, zeichnet unseren möglichen Begegnungen mit Objekten mit zuweilen ganz anderer Zeit-Gestalt die kostbaren Stunden und flüchtigen Fristen vor. Erfahrung ist möglich, sofern unsere Lebenszeit zugleich das Gefüge möglicher Begegnungen mit der Welt-Wirklichkeit vorzeichnet. Nur so kann das Ich sich an den Gegenständen seiner Erfahrung entwickeln und gerade in dieser seiner biographischen Entwicklung seinen besonderen Charakter manifestieren.

Erst innerhalb dieses Geflechts von Begegnungen zwischen dem Ich und seinen Objekten wird für uns auch sichtbar, wie die Gegenstände sich untereinander durch die unterschiedlichen Zeit-Rhythmen

ihres Lebensvollzuges unterscheiden und dennoch in der umgreifenden Zeit die Stunden und Fristen ihrer Begegnung finden. Dann sieht der Betrachter den je individuellen Zeit-Gestalten, in denen verschiedene Seiende ihren *actus essendi* vollziehen, die Chancen und Gefahren solcher Begegnungen an und liest an ihrem gegenwärtigen Modus *essendi* die Spuren ergriffener oder versäumter Chancen, vermiedener oder durchlittener Gefahren ab. Und er erkennt an diesen konkreten zwischen-individuellen Begegnungen die Struktur der umfassenden Zeit, in der solche Begegnungen möglich sind.

Aber auch hier, wie schon beim Raume, muß hinzugefügt werden: Es sind die Inhalte, an denen die Struktur des umfassenden Kontextes, in diesem Falle der Kontext der Zeit, sich bewähren muß. Die gestaltende Kraft, die eine Fülle von Eindrücken zu solchen Verlaufsgestalten zusammenfaßt, ist die Wahrnehmung. Ohne die Gestaltungskraft der Wahrnehmung könnte aus dem flüchtigen Spiel der Erlebnisse, die sich in unserem Bewußtsein ablösen, nicht die fest umrissene und wiedererkennbare Raum- und Zeit-Gestalt »auftauchen«, die wir wahrnehmen. Aber alle Gestaltungskraft des Anschauens und Denkens muß »responsorisches Gestalten« bleiben und ist deshalb immer wieder daraufhin zu prüfen, ob sie den Rhythmen und Verlaufsgestalten der innerlich und äußerlich wahrgenommenen Ereignisse den angemessenen Rahmen bereitstellen kann.

c) *Die »je größere Wahrheit« und die Wahrnehmung als Phase im Dialog*

Man kann, wie Kant dies tut, die Weise, wie die Zeit und alle Ereignisse in ihr uns gegeben sind, eine »Anschauung« nennen. Dann betont man die »Anschaulichkeit«, mit der uns zeitliche Verlaufsgestalten, ihre Rhythmen und Fristen gegeben sind, im Unterschied von der Unanschaulichkeit des Begriffs. Und zugleich macht man durch diesen Sprachgebrauch die Gemeinsamkeiten deutlich, die zwischen dem Erfassen des Raumes und dem der Zeit besteht. In beiden Fällen handelt es sich um »Anschauungsformen« (vgl. o. S. 29). Man kann aber auch dem an früherer Stelle erwähnten Hinweis Kants folgen und zwischen »Anschauung« und »Wahrnehmung« unterscheiden. Dann lenkt man die Aufmerksamkeit darauf, daß die Anschauung es immer mit dem Gegenwärtigen zu tun hat, die Wahrnehmung dagegen Erinnerung

und Erwartung mit dem gegenwärtig Angeschauten verbindet: Wir sehen den Raubvogel im Flug und nehmen die Zeitgestalt dieses Fluges nur dadurch wahr, daß wir den Vogel »vom Himmel herabstoßen« sehen und ihm »die Richtung auf das Beutetier ansehen«, das er »sogleich in seinen Fängen halten wird«. Solches Woher und Wohin wird nicht als Gegenwart angeschaut, sondern erinnernd und erwartend mit der Gegenwart verknüpft.

Trotz dieses Unterschiedes gibt es eine wesentliche Gemeinsamkeit beider Arten des Gestaltens. In beiden Fällen gehen die Inhalte, die wir stets als gestaltete Größen anschauen und wahrnehmen, aus unserer gestaltenden Tätigkeit erst hervor. Aber in beiden Fällen hat diese gestaltende Tätigkeit den Charakter einer Antwort, die wir auf einen Anspruch zu geben versuchen. Das antwortende Gestalten der Anschauung, so hat sich gezeigt, ist zwar »immer schon« geschehen, sobald uns irgendetwas zum Bewußtsein kommt. Aber es unterscheidet sich vom freien Spiel der Einbildungskraft dadurch, daß es immer neu am Angeschauten Maß nimmt, um die hervorgebrachte Gestalt kritisch zu überprüfen. Und Gleiches gilt von jenem wahrnehmenden Gestalten, durch das wir, statt isolierte Ereignisse wahrzunehmen, Rhythmen und Verlaufsgestalten erfassen und sie immer schon dem Kontext der Zeit einfügen. Auch dieses aktive Gestalten, das wir wahrnehmend vollziehen, nimmt immer neu am Wahrgenommenen Maß, um zu prüfen, ob es wirklich den Eigenrhythmus und die spezifische Verlaufsgestalt der wahrgenommenen Ereignisse angemessen erfaßt und daraus denjenigen Kontext aufgebaut hat, in dem das Wahrgenommene seine Eigenart unverstellt zur Geltung bringen kann.

Das impliziert einen scheinbar paradoxen Sachverhalt: Inmitten der Antwort, die wir geben, wird uns ein Anspruch vernehmbar, der »größer« ist als unsere Antwort. Dieser Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, ist das »erste Wort«, das den Dialog eröffnet. Und zugleich ist er immer wieder das »letzte Wort«, durch das der Gegenstand unsere Antwort als vorläufig und überbietungsbedürftig erweist und sich ihr gegenüber als der »je größere« zu erkennen gibt. An ihm müssen wir immer neu unsere Antwort kritisch messen. Damit aber bricht dieser Anspruch den Dialog nicht ab, sondern treibt ihn voran.

Sobald uns deutlich wird, daß die Raum- und Zeit-Gestalten, die wir anschauend und wahrnehmend hervorbringen, vorläufige und überbietungsbedürftige Antworten auf einen »je größeren« Anspruch sind, gewinnen wir einen neuen Blick auf die Gestalten, in denen das

Wirkliche uns anschaulich begegnet: Wir sehen ihnen die Herkunft aus unseren früheren Versuchen antwortenden Gestaltens an und lesen an ihnen die Zukunft neuer Weisen des uns aufgetragenen Gestaltens ab. Man sieht der begegnenden Wirklichkeit schon an, daß sie durch ihren Anspruch das wahrnehmende Subjekt verändern und dann zu neuen Weisen des Wahrnehmens fähig machen kann. Gemessen an dem Ziel, auf das alles Bemühen der Gestaltung ausgerichtet ist, erweist jede angeschaute und wahrgenommene Gestalt sich als Phase in einem Dialog, der eine offene Zukunft noch vor sich hat.

An diesem Verhältnis zwischen der Gestaltungstätigkeit, die wir anschauend und wahrnehmend vollziehen, und dem Anspruch, dem wir dadurch zu entsprechen versuchen, wird deutlich: *Transzendentale Ästhetik ist mehr als bloße Wahrnehmungpsychologie*. Gewiß ist sie der Psychologie dadurch vergleichbar, daß sie es nicht mit einem abstrakten Ich-Punkt zu tun hat, sondern mit einem konkreten Subjekt und seiner Biographie. Und dieses konkrete Subjekt lebt nicht in einer wiederum abstrakten Zeit: der Maßzeit der Mathematiker, die gegen alle Differenz ihrer Inhalte indifferent ist, sondern in einer konkreten Lebenszeit mit ihren begrenzten Fristen und kostbaren Stunden. Diese dürfen nicht versäumt werden, wenn Begegnungen mit der Wirklichkeit möglich sein sollen. Aber das spezielle Thema der Transzendentalen Ästhetik ist jenes Verhältnis von Anspruch und Antwort, aus dem die Begegnung mit dem erst hervorgeht, was »objektiv gültig« ist. Durch dieses Moment des »je größeren Anspruchs« taucht aus dem Strom unserer subjektiven Erlebnisse dasjenige auf, was uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung entgegentritt, ja sich unserer subjektiven Auffassungsart immer wieder korrigierend »entgegenwirft«, »se objicit«, und sich auf diese Weise als »Objectum« erweist. Ebenso wie die kantische, hat es auch eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie nicht nur, wie die Psychologie, mit den Zuständen, Tätigkeiten und Inhalten unseres Bewußtseins zu tun, sondern mit den Bedingungen, die die Begegnung mit dem objektiv Gültigen möglich machen. Das soll im folgenden an der »Dialektik der Wahrnehmung« aufgewiesen werden.

3. Das dialektische Verhältnis der Wahrnehmung zum Gegenstand

Wir müssen, so hat sich gezeigt, anschauend und wahrnehmend tätig sein, wenn das Wirkliche uns in einer sinnhaft erfaßbaren Gestalt erscheinen soll. Der Anblick, den die Sache uns bietet, setzt unseren Hinblick voraus. Und dieser Hinblick hat den Charakter des Gestaltens. Insofern geben wir dem Wirklichen die Gestalt seines Erscheinens.

Ader jedesmal, wenn dieses »Erscheinen« geschieht, taucht der Gegenstand aus all unseren Tätigkeiten als eine eigenständige, sich uns »entgegenwerfende« Wirklichkeit auf. Dann wird unser neuer Hinblick zum reinen Medium, in dem die Sache uns ihren Anblick gewährt. Anschauend und wahrnehmend geben wir uns diesem Anblick der Sache hin. Die Weise, wie sie selbst sich uns »präsentiert«, also vor uns Gegenwart gewinnt, läßt auch uns aus der Rastlosigkeit unserer vielfältigen Tätigkeit »auftauchen« und zur Gegenwart finden. Dieses Moment der »Gegenwart-Findung« im Anschauen der Sache, die sich uns präsentiert, gehört zu jedem Akt des Anschauens und Wahrnehmens. Doch wird sich an späterer Stelle zeigen, daß dieses Moment speziell bei der ästhetischen Erfahrung besonders deutlich hervortritt (s. u. S. 52 ff.).

Diese Gegenwart, zu der wir im Akt des Anschauens finden, läßt für einen kostbaren Augenblick alle Prozesse des Gestaltens hinter sich. Die »Präsenz« der wahrgenommenen Gestalt läßt uns uns selbst und alles, was wir zu ihrem Erscheinen beigetragen haben, vergessen. Insofern ist ein Moment der Selbstvergessenheit für jeden Akt des Anschauens und Wahrnehmens wesentlich.

Aber gerade wenn es uns gelingt, uns selbstvergessen an das hinzugeben, was sich uns zeigt, bemerken wir alsbald: Die Selbst-Präsentation der Sache enthält einen Anspruch, der uns über die Weise hinaustreibt, wie wir sie gegenwärtig erfassen. Die Gegenwart, zu der wir in der Selbst-Präsentation der Sache gefunden haben, taucht alsbald wieder ein in den Prozeß des weitergeführten Dialogs, den wir mit dem Wirklichen führen. Aber dieser Dialog hat nun seinen Charakter verändert: Der Anspruch der Sache ist nun nicht länger ein bloß unbestimmter Impuls, der erst in unserer Antwort eine bestimmte Gestalt gewinnt. Er geht von einer Wirklichkeit aus, deren Gestalt uns wahrnehmbar vor den Augen steht. Wir gehen den weiteren Weg des Erkennens in der bleibenden Gegenwart der Sache, die sich uns gezeigt

hat. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die Sache uns zeigt, daß sie sich uns auf neue, angemessenere Weise zeigen wird, wenn wir zu einer neuen, angemesseneren Weise des Hinblicks gefunden haben.

Dann wird uns auch rückschauend bewußt, daß die Gestalt, die sich uns zeigt, immer schon aus einem Wechselspiel von »Hinblick« und »Anblick« (»respectus« und »aspectus«) hervorgegangen ist. So können wir der Gestalt, die wir sehen, ihre Herkunft aus einer Geschichte ansehen, an der wir, als Partner eines Dialogs mit dem Wirklichen, wesentlichen Anteil haben. Und wir sehen vorher, daß diese Geschichte eine noch offene Zukunft vor sich hat. Jeder Wahrnehmungsinhalt wirkt auf die Weise, wie wir ihn auffassen, verwandelnd zurück und treibt damit den Dialog mit der Wirklichkeit über seinen gegenwärtig erreichten Status hinaus. Durch diese vorantreibende Kraft macht der Inhalt, den wir erfassen, einen Anspruch geltend, der größer ist als die Weise, wie wir ihn anschauend und wahrnehmend beantworten.

Das Moment der »Veritas semper maior« wird uns nicht erst dort bewußt, wo wir auf die Inhalte unseres Anschauens und Wahrnehmens gedanklich reflektieren, sondern schon im Akt des Wahrnehmens selbst. Wir sehen der angeschauten und wahrgenommenen Gestalt an, daß wir »noch einmal hinsehen« müssen, um an ihr Neues zu entdecken, über das wir bisher »hinwiegesehen« haben. Und bei diesem wiederholten Hinsehen kann uns deutlich werden, daß wir nicht nur inhaltlich neue Details zu entdecken haben, sondern auch die Weise unseres »Hinblicks« ändern müssen, wenn die Sache uns einen neuen »Anblick« bieten soll.

In vielen Fällen reicht ein bloßer Wechsel unseres räumlichen Standortes aus, um unserem Gesichtsfeld eine neue Gestalt zu geben. Schon eine geringfügige Bewegung unseres Körpers kann genügen, um uns sehen zu lassen, wie die verschiedenen Ebenen unseres Gesichtsfeldes sich gegeneinander verschieben, der Vordergrund sich vom Hintergrund ablöst und zwischen beiden der wahrgenommene Gegenstand sein »Tiefenprofil« gewinnt. Oft führen wir solche Bewegungen unwillkürlich aus und nehmen dann die Veränderung unseres Gesichtsfeldes zumeist nicht ausdrücklich wahr. Wir können aber von dieser Möglichkeit auch absichtlich Gebrauch machen, indem wir, um genauer zu sehen, unseren aufgerichteten Oberkörper seitlich hin und her bewegen und dann bemerken: Der Gegenstand löst sich von seinem Vorder- und Hintergrund und tritt uns als dreidimensionaler Körper

gegenüber. Der so wahrgenommene Körper zeigt uns an, daß er eine Rückseite hat, die er uns, bezogen auf unseren gegenwärtigen Standort, verbirgt. Er läßt uns sehen, daß wir ihn in seiner Einheit und Ganzheit, die von all seinen »Aspekten« verschieden bleibt, gerade nicht sehen. Und so bringt schon eine kleine Körperbewegung jenen Prozeß in Gang, durch den der wahrgenommene Gegenstand sich nicht nur von seinem Vordergrund und Hintergrund abhebt, sondern von unserem Wahrnehmen im ganzen. Nur so kann er gegenüber allem, was wir bildend hervorbringen, in seinem Eigenstand »auftauchen«.

Es wird sich zeigen, daß in anderen Fällen ein weit radikalerer, qualitativer »Perspektivenwechsel« notwendig ist, um den Anspruch der Sache angemessener zu erfassen und zu beantworten. Um einen Menschen in seiner Notlage wahrzunehmen, müssen wir nicht nur gewisse, bisher unbeachtet gebliebene Details seines Anblicks ins Auge fassen. Vielmehr ist ein anderer »Blick« notwendig als dazu, die Schönheit eines Sonnenuntergangs wahrzunehmen. Dann aber ändert sich der ganze Kontext, in dem der Gegenstand sich uns zeigt. Wir sehen an ihm nicht nur bisher Ungesehenes, sondern werden genötigt, die Zielvorstellung davon zu ändern, was wir leisten müssen, um den Erfahrungskontext aufzubauen, innerhalb dessen der Gegenstand seinen Anspruch an uns geltend machen kann. Zugleich mit der qualitativen Veränderung unseres Blicks hat sich die regulative Idee jener »Welt« verändert, in der der Gegenstand in seiner neuen Qualität uns begegnen kann. Aus der Welt der schönen Gestalten ist eine Welt der Begegnungen geworden, in denen es von uns abhängt, ob den Dingen und Menschen, die uns begegnen, Möglichkeiten des Daseinsvollzuges zurückgegeben werden, die ihnen bisher verweigert wurden.

In solchen Fällen wird besonders deutlich. Unser Anschauen und Wahrnehmen kann nur gelingen, wenn es sich immer neu am Gegenstand »bilden« läßt und dann auch der »Bildung des Begreifens« neue Aufgaben stellt. Wenn unsere Wahrnehmungsfähigkeit für solches Sehen tauglich werden soll, bedarf sie einer »Kultur«. Alle Versuche aber, unsere Wahrnehmungsfähigkeit zu »kultivieren«, werden davon ausgehen müssen, daß jeder Wahrnehmungsinhalt auf die Weise, wie wir ihn auffassen, verwandelnd zurückwirkt und damit den Dialog mit der Wirklichkeit über seinen gegenwärtig erreichten Status hinaus vorantreibt. In dieser vorantreibenden Kraft macht der Inhalt, den wir erfassen, einen Anspruch geltend, der größer ist als die Weise, wie wir ihn anschauend und wahrnehmend beantworten. An dieser Stelle wird

noch einmal deutlich. Das Moment der »veritas semper maior« wird uns nicht erst dort bewußt, wo wir auf die Inhalte unseres Anschauens und Wahrnehmens gedanklich reflektieren, sondern schon im Akt des Wahrnehmens selbst. Nur so können wir der Gestalt, die wir sehen, den Vorgang ihrer Gestaltung »ansehen«, der sich, als Vorgang der Umgestaltung, in die Zukunft hinein fortsetzen wird.

In der Weise aber, wie die wahrgenommene Gestalt des Wirklichen den Impuls zu ihrer Umgestaltung schon in sich enthält, tritt eine eigentümliche Dialektik zutage, die das Verhältnis des wahrnehmenden Subjekts zu seinen Gegenständen bestimmt. Diese Dialektik soll zunächst allgemein und insofern noch etwas abstrakt beschrieben werden. Das Gesagte wird sogleich deutlicher werden, wenn die Dialektik an den verschiedenen konkreten Formen des Anschauens und Wahrnehmens aufgezeigt werden wird

Einerseits ist es immer das Subjekt, das durch die Weise seines Anschauens und Wahrnehmens aus der Fülle flüchtiger Eindrücke die umrissene und wiedererkennbare Gestalt des Angeschauten und Wahrgenommenen erst zustandekommt. Wenn vor unseren Augen eine solche Gestalt auftaucht, sind immer schon wir, die anschauenden und wahrnehmenden Subjekte, es gewesen, deren gestaltende Kraft dieses »Auftauchen der Gestalt« möglich gemacht hat. Zugleich aber hat dieses Gestalten immer schon den Charakter einer Antwort. Es ist »responsorisches Gestalten« und setzt einen zuvor ergangenen Anspruch des Wirklichen voraus. Darum kommt uns zwar nichts zum Bewußtsein, was nicht aus der gestaltenden Kraft unserer Subjektivität erst hervorgeht. Aber diese gestaltende Kraft selbst käme gar nicht zustande, wenn nicht das Wirkliche uns mit der Maßgeblichkeit seines Anspruchs begegnete.

Andererseits aber ist es immer der Gegenstand, der uns zu jenem gesammelten Hinblick veranlaßt, der nötig ist, wenn aus der Fülle der Eindrücke, die wir empfangen, der Gegenstand des Anschauens gleichsam »auftauchen« soll. Und es ist immer der Gegenstand, der uns zu jenem antwortenden Gestalten hervorruft, das im flüchtigen Vorübergang der Bilder, die unser Vorstellen uns darbietet, jene Rhythmen und Verlaufsgestalten aufbaut, an denen wir die Eigenart des Gegenstandes erkennen. Ohne jene Sammlung, die vom Gegenstand ausgeht, kämen die Tätigkeiten der Synthesis gar nicht zustande, aus denen die angeschauten und wahrgenommenen Gestalten hervorgehen. Andererseits ist es der gleiche Gegenstand, der uns und unserer gestaltenden

Tätigkeit als Maßstab gegenübertritt, an dem unser Anschauen und Wahrnehmen sich immer wieder als unzulänglich erweist und so zur Umgestaltung genötigt, aber auch befähigt wird.

Aber der wahrgenommene Gegenstand ist nicht nur der Grund unserer Wahrnehmungsfähigkeit und ihrer jeweils konkreten, im Lauf unserer Geschichte sich ausformenden Gestalt; er ist auch die Grenze, an der diese Fähigkeit endet. Wir sehen ihm an, daß wir mit unseren Versuchen an kein Ende kommen werden, ihm in responsorischem Gestalten die Formen seines Erscheinens zu bereiten. Was wir an ihm anschauen und wahrnehmen, ist niemals das Ganze dessen, was es an ihm zu sehen gibt. Und darin kündigt sich an: Alles Anschauen und Wahrnehmen bleibt hinter dem Anspruch des Angeschauten und Wahrgekommen zurück; es stößt an dem Anspruch, durch den es hervorgerufen wird, zugleich an seine Grenze. Wir sehen dem Gegenstand nicht nur an, daß es an ihm mehr zu sehen gibt, als wir gegenwärtig sehen; wir sehen ihm auch an, daß das, was er ist, sich jedem Anschauen und Wahrnehmen immer wieder entziehen wird. Der Gegenstand zeigt sich uns so, daß er zugleich erkennen läßt: Er wird gegenüber jeder Weise, wie er sich zeigt, seine Vorbehaltenheit wahren. Der Gegenstand bildet so, in der »Un-Einholbarkeit« seiner »stets größeren Wahrheit«, zugleich die Grenze, an der jede Weise, wie wir ihn erfassen, sich als unzulänglich erweist.

Diese Dialektik des Wahrnehmens kann, in einer Kurzformel, so beschrieben werden: *Bei jeder Art des Wahrnehmens entdecken wir am Gegenstand die Kontingenz unserer Wahrnehmungsfähigkeit im ganzen.* Wir sind auf den Gegenstand als den Grund dieser Fähigkeit verwiesen und erfahren an ihm zugleich deren Grenze.

Und schon im Wahrnehmen zeichnet sich ab, daß dieses Verhältnis sich beim Versuch des Begreifens wiederholen wird: Es ist der Gegenstand, der »uns zu denken gibt«; und es ist der gleiche Gegenstand, der uns erfahren läßt, daß kein Begriff ihn in dem, was er ist, erschöpfen wird. Wir lernen den Gegenstand gerade darin zu begreifen, daß er in dem, was er ist, durch keinen Begriff erschöpfend erkannt werden kann. Alle Dialektik der Ideen und Begriffe ist schon in der Dialektik des Wahrnehmens vorgezeichnet und findet an ihr, wie noch zu zeigen sein wird, immer neu ihr Maß.

4. Die Kultur des Wahrnehmens, eine vielgestaltige Aufgabe

Alles Wahrnehmen, so hat sich gezeigt, schließt die Antizipation einer Zukunft ein. Wir sehen der Gestalt, die wir anschauend bzw. wahrnehmend erfassen, neue, noch unerfüllte Aufgaben des Anschauens und Wahrnehmens an. Wir bemerken, daß wir »noch einmal hinsehen« müssen, um die angemessene Perspektive erst zu finden, unter der wir die Sache betrachten müssen, um inhaltlich genauer zu erfassen, »auf welche Weise sie gesehen werden will«. Und wir sehen vorher, daß wir in dem Maße, in welchem uns das gelingt, nicht nur diesen bestimmten Gegenstand, sondern die Wirklichkeit im ganzen auf neue Weise wahrnehmen werden.

In solchen Erfahrungen wird deutlich: Das angemessene Anschauen und Wahrnehmen will erst gelernt sein, wenn wir fähig werden wollen, den Anspruch der Sache zu erfassen und zu beantworten. Um in einem Dialog mit dem Wirklichen einzutreten, ist es nötig, unsere Wahrnehmungsfähigkeit zu »bilden«, und zwar im ursprünglichen Sinne des Wortes als »formatio mentis«. Diese »Formung« setzt zwar eine Reihe von physischen und psychischen Verhaltensfähigkeiten schon als gegeben voraus. Aber diese naturhaft gegebenen Fähigkeiten müssen »kultiviert« werden, wenn das Wahrnehmen gelingen soll.

a) *Das ethische Wahrnehmen*

Das bekannteste Beispiel jenes »antwortenden Gestaltens«, das zu jeder Wahrnehmung gehört, ist jene Wahrnehmung, in der sich uns das »Antlitz des Anderen« zeigt. Wir müssen schon aktiv gestaltend tätig gewesen sein, wenn die Weise, wie wir einen Menschen wahrnehmen, sich vor unseren Augen als »Antlitz« konfiguriert, dem wir ansehen, was es von uns fordert. Wenn wir z. B. einem jungen Menschen ins Angesicht schauen, sehen wir ihm an, welche noch unverwirklichten Möglichkeiten in diesem Menschen stecken, und werden uns der Verpflichtung bewußt, ihm bei der Realisierung dieser Möglichkeiten Hilfe zu leisten. In anderen Fällen sehen wir dem Antlitz, mit dem ein Mensch uns anblickt, die Wunden an, die das bisherige Leben ihm geschlagen hat und die er nicht ohne fremde Hilfe überwinden kann. So werden wir unserer Verpflichtung bewußt, ihm zur Heilung dieser Wunden beizustehen. Wir sehen dies dem Antlitz an, das wir wahrnehmen; und

wir sehen vorher, daß wir ihn, uns selbst und die Welt »mit neuen Augen sehen« werden, wenn wir uns diesem Auftrag nicht entziehen.

An diesem Beispiel zeigt sich besonders deutlich der Zusammenhang von angeschauter Raumgestalt und wahrgenommener Zeitgestalt. Das Antlitz mit seiner charakteristischen Physiognomie ist eine räumliche Gestalt. Es bedarf einer eigenen Fähigkeit zum »Gestalt-Sehen«, um diese Physiognomie anschauend zu erfassen und bei erneutten Begegnungen wiederzuerkennen. Und es ist eine eigene Leistung »responsorischen Gestaltens«, wenn es uns gelingt, aus der Fülle der Aspekte, unter denen ein Mensch sich uns zeigt, die identifizierbare Einheit einer solchen Physiognomie aufzubauen. Aber diese raumhafte Gestalt trägt zugleich die Spuren einer Geschichte an sich. Die wechselnde Mimik, mit der ein Mensch auf Situationen seines Lebens reagiert hat, der Ausdruck von Freude und Schmerz, von froher Überraschung und Schrecken, von angespannter Angst und entspanntem Aufatmen hat sich diesem Antlitz als dauerhafter physiognomischer Ausdruck eingegraben, lässt aber zugleich seine Herkunft aus wechselnden Lebenssituationen noch erkennen. Und der wahrnehmende Blick liest an ihr die Zeitgestalt einer Geschichte ab, die sich in die Zukunft hinein fortsetzen wird.

Diese Geschichte ist nicht gleichförmig verlaufen, sondern hatte ihre qualitativ herausragenden und deswegen unvergesslichen Stunden, in denen zugleich die Entscheidung darüber fiel, was dieser Mensch künftig als besonders bedeutsam erfahren und als neuen Anlaß von »Freude und Hoffnung, von Trauer und Furcht«¹² erleben wird. In den spezifischen Rhythmus dieser Geschichte ordnet auch derjenige Betrachter sich ein, der den Blick, mit dem der Andere ihn anschaut, als Aufforderung erfährt, in diese Geschichte tätig einzugreifen. Er erfaßt die kostbare Stunde, in der dem Menschen, der uns hier begegnet, die gerade für ihn notwendige Hilfe geleistet werden kann. Dann sieht der Wahrnehmende dem Antlitz des Anderen an: »Das meint mich; und mit der Weise, wie ich mich zu diesem Anderen verhalte, entscheide ich zugleich über mich selbst und über das Urteil, das ich im Gewissen über mich selbst werde sprechen müssen.« *Die wahrgenommene Zeitgestalt der fremden Geschichte lässt so auch den, der sie wahrnimmt, die Gestalt seiner eigenen Geschichte erkennen: den*

¹² Vgl. die Erklärung »Gaudium et spes« des 2. Vatikanischen Konzils.

Rhythmus der »kostbaren Stunden« und der Phasen der Stetigkeit, in denen die gefällten Entscheidungen sich bewähren müssen.

Es ist kein Zufall, daß soeben *der Blick für ethisch verpflichtende Aufgaben* als Beispiel dafür gewählt wurde, wie zu jeder Wahrnehmung zwei Momente gehören: die Entdeckung neuer Aufgaben, aber auch das Bewußtsein davon, daß wir selbst eine Veränderung erfahren werden, wenn wir uns auf diese Aufgabe einlassen. Denn in der spezifisch sittlichen Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen, tritt am deutlichsten hervor, was »Anspruch« bedeutet und inwiefern das Vernehmen und noch mehr das Erfüllen eines solchen Anspruchs auch das Subjekt verändert, das diesen Anspruch vernimmt und zu erfüllen versucht. Der Anspruch geht immer von der Person oder Sache aus, der wir begegnen. Aber wer diesen Anspruch wahrnehmen will, muß seinen Blick für die Raum- und Zeitgestalt der begegnenden Wirklichkeit geschärft und geschult haben, um an ihr abzulesen, auf welche Weise die gegenwärtige Begegnung, in die der Wahrnehmende eintritt, ihren »Ort« in der Geschichte dieser Wirklichkeit findet und zugleich Bedeutung für seine eigene Geschichte gewinnen wird.

Wird der Gegenstand auf spezifisch sittliche Weise wahrgenommen, dann treten folgende *Aufgaben* besonders deutlich hervor, die er dem wahrnehmenden Subjekt stellt:

- (a) *Dem Wirklichen Möglichkeiten ansehen* und sich vorstellen, was deren Verwirklichung für den Gegenstand bedeuten würde: »was aus ihm werden könnte, wenn ...«.

Wer keine Möglichkeiten sieht, entzieht sich der Erfahrung der Pflicht durch die scheinbar realistische Feststellung: »Da kann man nichts machen.«

- (b) *Dem Wirklichen die verkümmerte oder verletzte Gestalt ansehen*, die anzeigt, daß aus ihm »nicht werden durfte, was aus ihm hätte werden können«.

Darin liegt der Impuls zu dem Gedanken: »Das kann doch so nicht bleiben«. Und entgegengesetzte Eindrücke des »glücklich gestalteten Lebens« führen zu der Überzeugung: »Es muß auch nicht so bleiben«. Wer nicht fähig ist, der wahrgenommenen Gestalt ihre Geschichte anzusehen, in deren Verlauf sich dem Wahrgenommenen Möglichkeiten eröffnet, verschlossen und neu geöffnet haben, erfaßt nicht die Kostbarkeit der Stunde, die er tätig ergreifen soll.

- (c) Von hier aus *das Erlebnis der »Betroffenheit«*: »Das betrifft (meint) mich«.

Anmerkung: Der Begriff der »Betroffenheit« ist bei Praktikern beliebt wegen der Motivationskraft des Erlebens, die er anzeigt – bei den Theoretikern aber verachtet (»Betroffenheitslyrik«) wegen des Mangels an Kriterien zur Unterscheidung zwischen dem objektiv Verpflichtenden und dem unverbindlichen und zugleich manipulierbaren Gefühl. Aber es bleibt festzuhalten: Ohne Erlebnis der Betroffenheit gelingt der Übergang nicht vom anonymen »Man sollte ...« zum personalen »Du sollst«.

- (d) *Ein neuer Blick auf die Wirklichkeit*

Die verletzte oder verkümmerte Wirklichkeit, die uns »betroffen« macht, aber auch entgegengesetzte Eindrücke, die uns zeigen: »Es könnte auch anders sein«, rücken so sehr ins Zentrum unseres Blickfeldes, daß alles Andere im Lichte dieses einen Erlebnis-Inhalts gesehen wird: »So steht es mit der Welt, daß so etwas möglich ist«.

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.

Diese Reihe von Erlebnissen führt mich von der rein deskriptiven Feststellung, daß das Wirkliche in seiner Bestimmtheit und Beschränktheit von einer weiten Sphäre des Möglichen umgeben ist, über das unpersönliche Werturteil: »Das kann nicht so bleiben«, und über das subjektive Gefühl »Das meint mich« zur Frage nach der *Aufgabe, die das Wirkliche mir stellt*.

Am gleichen Beispiel lässt sich deutlich machen: Wo die Fähigkeit zu solchem Wahrnehmen verkümmert, gehen alle sittlichen Imperative mitsamt ihren Begründungen ins Leere. *Nur wer das Wahrnehmen lernt* – in diesem Falle ein spezifisch sittliches Wahrnehmen – *kann durch Belehrung überzeugt werden*.

Dann freilich, wenn wir dieses Wahrnehmen gelernt haben, ist es nötig, in einem zweiten Schritt kritisch zu überprüfen, ob wir inmitten der Subjektivität solchen Wahrnehmens objektiv Gültiges entdeckt haben. Es könnte ja auch sein, daß wir eine bloß subjektive Stimmungs-

lage, in die das Wahrgenommene uns versetzt hat, mit objektiv Verpflichtendem verwechselt haben. Um solche Verwechslungen zu vermeiden, sind unterscheidende Begriffe nötig und die Kraft zum sittlichen Urteil. Aber Begriffe und Urteile sind dazu da, Erfahrung möglich zu machen, nicht dazu, sie zu ersetzen. Erfahrung aber, auch die spezifisch sittliche Erfahrung, beginnt immer mit der Konkretheit des Anschauens und Wahrnehmens und wird zur realitätsfernen Konstruktion, wo sie sich nicht immer neu am Angeschauten und Wahrgenommenen überprüft.

Aber das gilt nicht nur für die Entdeckung moralischer Aufgaben, sondern für alle Felder unserer Erfahrung. Überall ist eine »Kultur der Wahrnehmung« nötig, wenn wir fähig werden sollen, sinnenhafte Eindrücke so in unser Bewußtsein aufzunehmen, daß sie uns Aufgaben des Gestaltens erkennen lassen, und zugleich diese Aufgaben so zu erfahren, daß sie uns nötigen, die Weise, wie wir sie perzipieren, als vorläufig und überbietungsbedürftig zu beurteilen. Die »je größere Wahrheit« kann ihre vorantreibende Funktion nur erfüllen, wenn sie inmitten der Ergebnisse unseres anschauenden und wahrnehmenden Gestaltens zur Geltung kommt.

b) Das ästhetische Wahrnehmen

Besonders deutlich wird dieses Moment des vorantreibenden Anspruchs bei der *ästhetischen Wahrnehmung*. Nicht erst in der Hervorbringung von Kunstwerken, sondern schon im Wahrnehmen ist ein Akt antwortenden Gestaltens am Werke. Der Künstler muß eine Landschaft, die er sieht, schon auf spezifisch ästhetische Weise wahrnehmen, um ihr den Impuls zur bildnerischen Gestaltung abzugewinnen. Aber auch wer keine Kunstwerke schafft, sondern nur ein »schlichter Betrachter« von Kunstwerken ist, macht die Erfahrung: Was er auf der Leinwand vor sich hat, wird erst durch die Weise, wie er es sieht, zu jenem Bild, dessen ästhetische Qualität ihn begeistert. Und der an solchen Kunstwerken geschulte Blick entdeckt auch in der Natur die Möglichkeit »gestaltenden Sehens«, auch wenn daraus keine neuen Kunstwerke hervorgehen. Die ästhetisch bedeutsame Gestalt geht aus dem spezifisch ästhetischen Blick auf die Wirklichkeit erst hervor. Dann aber bemerkt auch der »schlichte Betrachter«, was dem Künstler längst bewußt ist: Die Fähigkeit, gegebenen Erscheinungen Möglichkeiten

antwortenden Gestaltens anzusehen, wächst mit ihrem Gebrauch. Darum bewährt sich die Fähigkeit zur ästhetischen Wahrnehmung darin, daß sie bei wiederholtem Hinblick neue Möglichkeiten solchen Gestaltens entdeckt.

Ein großer Teil der »Kunsterziehung« an unseren Schulen ist nicht an der Aufgabe zu messen, neue Generationen junger Künstler heranzubilden – auch wenn in der schulischen Kunsterziehung die Anleitung zur aktiven Bildgestaltung oft zu eindrucksvollen Ergebnissen führt. Vielmehr ist der »Bildungswert« eines solchen Unterrichts daran zu messen, ob es den Unterrichtenden gelungen ist, auch solchen Schülern, die bei ihren Versuchen bildnerischen Gestaltens nur sehr bescheidene Ergebnisse erzielen, jenen Blick zu schärfen, der sie befähigt, am jeweiligen Objekt ihre Möglichkeiten eines ästhetischen Anschauens und Wahrnehmens zu entdecken und zu entwickeln. Denn schon im bloßen Anschauen und Wahrnehmen des ästhetisch Bedeutsamen ist ein Moment »responsorischen Gestaltens« am Werke. Die Fähigkeit zu solchem Wahrnehmen ist es, die der Kunsterzieher »kultivieren« will. Ohne solche Kultur des ästhetischen Wahrnehmens wird die Fähigkeit zur ästhetischen Erfahrung nicht gewonnen.

Wird der Gegenstand auf spezifisch ästhetische Weise angeschaut, dann treten folgende *Aufgaben* besonders deutlich hervor, die er dem anschauenden Subjekt stellt:

- (a) Den Blick schärfen für das »Auftauchen« der Gestalt aus der Alltagswelt, in der sie nicht vorkam, und für ihre Morphogenese, die sich vor unseren Augen vollzieht. Ein Beispiel: das Aufspringen einer Knospe, aus deren Schale sich die Gestalt der Blüte erst »befreit«.

Ist unser Blick an solchen Phänomenen einmal geschult, dann sehen wir auch in anderen Fällen der gleichsam »fertigen« Gestalt den Vorgang der Gestaltwerdung noch an. Was uns als Schönheit der Gestalt fasziniert, ist diese »Gestalt gewordene Gestaltung«, die sich vor unserem Auge ereignishaft präsentiert. Die »Emergenz« der Gestalt aus dem Prozeß der Gestaltung und die Weise, wie sie sich dem Betrachter »präsentiert«, macht auch diesen fähig, sich aus der Vielfalt seiner Tätigkeiten in die Gegenwart des anschauenden Verweilens zu sammeln.

- (b) Sich bereit machen für die Unterbrechung des Erlebnisstromes und für die Aufforderung zum anschauenden Verweilen. »Bleib dir der Kostbarkeit dieses Augenblicks bewußt und laß ihn nicht

verstreichen, ehe du gesehen und gehört hast, was sich hier zeigt.« Wer sich so unterbrechen läßt, erfährt erst (und vielleicht zum ersten Mal), was »Gegenwart« ist.

Ein Hinweis: Es gibt Werke der bildenden Kunst, die in besonderem Maße geeignet sind, unseren Blick für die »Ästhetik der gestaltgewordenen Gestaltungskraft« zu schärfen (z. B. Feiningers »Stadtkirche in Halle« oder das Schloß »La Roche Guyon« von Braque). In anderen Fällen macht uns das Kunstwerk zu Augenzeugen des Vorgangs, in welchem die Struktur, die das Blickfeld beherrscht, alle besonderen Gestalten von Dingen und Menschen aufsprengt oder einschmilzt und zu ihren bloßen Spiegelungen macht (vgl. Feiningers »Stadt im Mondlicht« oder Paul Klees »Traumstadt«). An Kunstwerken wie den genannten kann man lernen, zu sehen, wie die vermeintlich »fertige Gestalt« der Gegenstände, die wir wahrnehmen, aus dem Prozeß der Gestaltbildung und Gestaltauflösung und Neugestaltung hervorgegangen ist und sich uns so »präsentiert«, daß sie uns in der Flüchtigkeit der Zeit zur Gegenwart der Anschauung sammelt.

Wer dies in der Betrachtung von Kunstwerken gelernt hat, wird auch bei anderen Gelegenheiten hellsichtig für die Emergenz der Gestalt aus den Vorgängen, aus denen sie hervorging und die alsbald zu ihrer Auflösung führen werden.

Die ästhetisch wahrgenommene Zeit ist ein Gefüge von »kostbaren Stunden«, in denen das »Wunder« dieser Emergenz geschah, die Flüchtigkeit unseres Lebens unterbrach und eine Gegenwart stiftete, die im Fortgang der Zeit unvergänglich bleibt.

Erst wenn die Sensibilität für diese Qualität des ästhetisch Wahrgekommenen geschärft ist, kann der Lehrende in einem zweiten, freilich notwendigen Schritt versuchen, seinen Schülern Kriterien der ästhetischen Urteilskraft zu vermitteln. Die Kraft zu diesem ästhetischen Urteil ist nötig, um die subjektive ästhetische Begeisterung, die der Gegenstand unseres Anschauens in uns auslösen kann, selbstkritisch zu überprüfen und von »Geschmacksverirrungen« zu unterscheiden. Und erst durch diese Unterscheidung wird der Schritt von der Subjektivität der Wahrnehmung zur objektiven Geltung der Erfahrung vollzogen. Aber alle »Regeln des guten Geschmacks« bleiben unserer ästhetischen Erfahrung äußerlich, wenn sie sich nicht zugleich als Anleitungen zur ästhetischen Wahrnehmung bewähren.

c) *Der geschulte Blick des Forschers*

Selbst die wissenschaftliche Empirie kommt ohne eine Kultur der Wahrnehmung nicht aus. Dabei handelt es sich zunächst um die Fähigkeit, rasch und zugleich exakt aufzufassen, was sich zeigt und für eine nachfolgende wissenschaftliche »Auswertung« maßgeblich werden kann. Denn nicht selten sind es vergleichsweise flüchtige Erscheinungen, denen die Kriterien abgewonnen werden müssen, an denen Alternativen der Deutung entschieden werden können. Aber diejenige Kultur des Wahrnehmens, die für das wissenschaftliche Beobachten notwendig ist, beschränkt sich nicht auf die Steigerung von Raschheit und Genauigkeit. Der geübte Blick des Forschers zeigt sich auch daran, daß er gegebenen Erscheinungen die *Fragestellung* ansieht, von der er sich bei der Deutung des Phänomens leiten lassen kann, oder daß er intuitiv die *Relevanz des Phänomens* zur Entscheidung von Deutungsalternativen erfaßt.

Dabei spielt das Sehen von Differenzen eine wichtige Rolle. (Ein mir bekannter Professor für Klassische Archäologie pflegte seine Erfahrung in der ein wenig resignativen Formulierung zusammenzufassen: »Für wen in der Wahrnehmung alle Tonscherben gleich aussehen, der wird auch durch Belehrung kaum zum Archäologen werden.«) Ebenso wichtig ist das Wahrnehmen von Regelmäßigkeiten, z. B. von zeitlichen oder auch räumlichen Rhythmen, und von Abweichungen, z. B. Rhythmusstörungen. Ohne diese Art von Wahrnehmung geht die Frage nach dem Gesetz, das die beobachtete Regelmäßigkeit erzeugt, oder nach Rahmenbedingungen, auf die die Abweichung zurückgeführt werden muß, ins Leere.

Die Beispiele ließen sich vermehren. Immer wieder würde sich zeigen: Von einem geübten Blick geleitet, braucht der Forscher nicht wahllos Daten zu sammeln, um aus deren großer Menge sekundär diejenigen auszuwählen, die für sein Forschungsprogramm bedeutsam werden könnten. Er erfaßt schon im schlichten Wahrnehmen, worauf er beim zweiten oder dritten Hinblick wird achten müssen, um seine Frage deutlicher zu stellen und seine Antwortversuche kritisch zu überprüfen.

Deshalb ist der Lehrer einer Wissenschaft in einer wichtigen Hinsicht dem Kunsterzieher vergleichbar: Ehe er seinen Schülern Geschicklichkeit in der Anwendung von Regeln beibringen kann, muß er ihnen die Fähigkeit vermitteln, mit sicherem Blick aus der Fülle der

Erscheinungen das jeweils für den Fortgang der Forschung Bedeutsame herauszufinden und für die Entwicklung der eigenen Fragestellung und Methode fruchtbare zu machen. »Kultur der Wahrnehmung« ist auch für den Lehrer der Wissenschaft ein wesentliches Bildungsziel. Freilich handelt es sich um eine andere Art des Wahrnehmens als die ästhetische. Das liegt daran, daß der Blick des Forschers andere Aufgaben zu erfüllen hat als der Blick des Künstlers oder des Kunstbetrachters.

Wer die Phänomene mit dem Blick des Forschers wahrnimmt, dem stellen sich vor allem folgende *Aufgaben*:

- (a) Gefordert ist zunächst ein Blick für die Regelmäßigkeiten, die unsere Erfahrungswelt uns darbietet, sodann aber eine geschärzte Sensibilität für das Überraschende, das diese Regelmäßigkeiten zu durchbrechen scheint. Dann sagen wir: »Das kann doch nicht wahr sein.« Aber gerade das, was sich unserem bisher bewährten Orientierungsrahmen nicht einfügt, wird für den Forscher zum aufschlußreichen Phänomen, dessen Deutung ihm, weit über den Einzelfall hinaus, neue Einsichten aufschließen kann: »Lehrreich ist, was nicht zu erwarten war.«

Ein Beispiel dafür sind die (scheinbaren) Schleifenbahnen, die die Planeten auf dem Hintergrund der (scheinbaren) Himmelskuppel beschreiben und die den Anlaß bildeten, ihnen den Namen »Irrsterne« zu geben (Planet, von »planáomai«, ich irre umher). Sie ließen sich durch das Modell konzentrisch um die Erde kreisender Planetensphären nicht erklären und haben die Astronomen veranlaßt, zunächst Zusatzhypthesen zu bilden (Theorien von »Epizyklen«, die um Mittelpunkte kreisen, die ihrerseits auf die zyklischen Planetensphären »aufgesetzt« sind und die Planeten tragen). Schließlich erwies sich ein anderes Gesamtmodell des Planetensystems, ein nicht mehr geozentrisches, sondern heliozentrisches System, als besser geeignet, die scheinbare Regellosigkeit der »Irrstern-Bahnen« auf eine Regel zu bringen. Das Beispiel zeigt: Ohne einen scharfen Blick für die scheinbare Unregelmäßigkeit hätten die Forscher weder die Frage nach einer besseren Erklärung gestellt noch eine neue Antwort gefunden. Wer sich nicht für überraschende Wahrnehmungen offenhält, hat weder Anlaß, neue Theorien zu entwerfen, noch Kriterien, um solche Entwürfe zu überprüfen.

- (b) Gefordert ist sodann die Fähigkeit, überraschende Beobachtungen dieser Art zunächst mit anderen ihrer Art zu vergleichen (also z. B. festzustellen, daß nicht nur einer unter den Planeten derarti-

ge »Schleifenbahnen« durchläuft, sondern alle); sodann aber gilt es, auch die bisher bekannten und scheinbar befriedigend gedeuteten Phänomene in Beziehung zu denen zu setzen, die, weil sie bisher nicht gedeutet werden konnten, als bloße Störungen im Regelsystem erscheinen. Ehe auch nur die Frage nach einer neuen Deutung gestellt werden kann, muß der Blick dafür geschärft werden, daß auch überraschende Ereignisse nicht isoliert und beziehungslos auftreten, sondern Teile eines umfassenden Beziehungs-zusammenhangs sind. Dieser ist so gestaltet, daß er vertraute und überraschende, überzeugend gedeutete und bisher ganz unverständliche Erscheinungen miteinander verbindet. Wenn so-eben gesagt wurde: »Lehrreich ist, was nicht zu erwarten war«, dann muß jetzt hinzugefügt werden: »Was bloß überrascht, ohne als Glied von Zusammenhgen wahrgenommen zu werden, kann nicht ›belehren‹, sondern nur verwirren.«

Von welcher Art dieser Zusammenhang ist, ist eine Frage, die erst das begriffliche Denken beantworten kann. Aber wer dem einzelnen Phänomen nicht unmittelbar ansieht, daß es nur aus derartigen Beziehungen heraus angemessen verstanden werden kann, der wird alle theoretischen Beschreibungen dieses Zusammenhangs für realitätsferne Konstruktionen halten.

Aus dieser Aufgabenstellung des wissenschaftlichen Wahrnehmens erklärt sich auch die für die neuzeitliche Wissenschaft spezifische Raum- und Zeit-Anschauung. Der homogene und deshalb gegen die Differenz seiner Inhalte indifferente Raum und die ebenso homogene und inhalts-indifferente Zeit, in die der Forscher seine »Meßdaten« einträgt, sind nicht der Raum und die Zeit unseres alltäglichen Wahrnehmens (s.o. S. 30). Es bedarf einiger Bemühungen, seinen Blick so zu schulen, daß er von den konkreten Rhythmen und Fristen der beobachteten Ereignis-abfolgen ebenso absieht wie von den konkreten Orten und Bahnen der wahrgenommenen Gegenstände und sich darauf konzentriert, das umfassende raumzeitliche Bezugsfeld wahrzunehmen, dem alle wahrnehmbaren Raum- und Zeitgestalten eingeschrieben sind. Nur wer den einzelnen Inhalten seiner Wahrnehmung »ansieht«, daß sie in diesem Bezugsfeld ihre Stelle finden, gewinnt den Blick für Regelmigkeiten, aber auch für deren überraschende Unterbrechung, für Zusammenhge, denen alles Wahrgenommene eingefügt ist, aber auch für das unverwechselbar Individuelle, das mehr ist als die Funktion, die es

in solchen Zusammenhängen erfüllt. Und nur wer diesen Blick gewonnen hat, wird fähig, an die wahrgenommenen Inhalte diejenigen Fragen zu stellen, um deren Beantwortung die Wissenschaft sich bemüht.

Derjenige Raum und diejenige Zeit, 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 die Frage nach Eigenstand und Beziehung der wahrgenommenen Gegenstände möglich. Es wird sich zeigen, daß diese spezifische Weise der Raum- und Zeitanschauung dem Forscher die Idee der »Welt« vorzeichnet und damit auch den wissenschaftlichen Gebrauch der Kategorien bestimmt.

d) *Die religiöse Wahrnehmung und die »Öffnung des Auges«*

Vergleichbares gilt auch für die religiöse Erfahrung. Gerade hier tritt das dialogische Moment besonders deutlich hervor, das zu jeder Erfahrung gehört. Dieses dialogische Moment ist schon im ersten Akt der Wahrnehmung wirksam: Man sieht, so wurde an früherer Stelle gesagt, der begegnenden Wirklichkeit schon an, daß sie durch ihren Anspruch das wahrnehmende Subjekt verändern und dann zu neuen Weisen des Wahrnehmens fähig machen kann. Für die religiöse Erfahrung bedeutet dies: Jener Dialog mit der Wirklichkeit, der dazu führt, daß das Heilige zum Gegenstand unserer Erfahrung wird, beginnt schon mit einer spezifischen Art des Wahrnehmens. Man muß das Wirkliche schon auf eine bestimmte Weise wahrnehmen, um ihm anzusehen, daß sein Anspruch uns verändern und dann dazu fähig machen kann, in bestimmten Erscheinungen die Gegenwart des Heiligen wahrzunehmen.

Frage man nach dem unterscheidenden Merkmal der religiösen Wahrnehmung, so liegt es zunächst nur in der gesteigerten Intensität eines Moments, das zu jeder Wahrnehmung gehört. Dieses wurde an früherer Stelle auf die Kurzformel gebracht: Bei jeder Art des Wahrnehmens entdecken wir am Gegenstand die Kontingenz unserer Wahrnehmungsfähigkeit im ganzen. Wir sind auf den Gegenstand als den Grund dieser Fähigkeit verwiesen und erfahren an ihm zugleich deren Grenze (vgl. o. S. 47).

Dafür sei hier zunächst nur ein Beispiel gegeben, das in seiner cha-

rakteristischen Doppelgestalt die soeben erwähnte Einheit von Grund und Grenze deutlich macht:

Die einbrechende Nacht, die unsere Orte und Wege unsichtbar macht, uns aber die Orte und Bahnen der Sterne wahrnehmen lässt, und dann, als entgegengesetztes Erlebnis, der Morgen, an dem die Sterne »sterben« und unsere Alltagswelt wieder »auf-taucht«.

Das Tageslicht, das das Alltägliche sichtbar macht, macht seinen kosmischen Kontext unsichtbar, obgleich es ohne die umfassende Ordnung des Kosmos auch unsere Alltagswelt nicht gäbe. Und umgekehrt: Die einbrechende Nacht, die die Sterne aufleuchten lässt, macht die Orte und Wege, auf denen wir stehen und gehen, unsichtbar.

Dabei bemerken wir: So ist das Leben. Immer wieder erweist die »Weisheit des Alltags« sich als »Torheit«, wenn es um die Bedingungen geht, auf denen dieses Leben beruht. Aber auch umgekehrt: Immer wieder haben vor allem Spötter festgestellt, daß die Weisheit, der sich die Tiefendimension des Lebens erschließt, zur Torheit gegenüber den konkreten Aufgaben wird, die der Alltag uns stellt.

Sind wir einmal durch Wahrnehmungen dieser Art auf die Verflechtung des Gegensätzlichen aufmerksam geworden, dann entdecken wir Vergleichbares auch an anderen Inhalten unserer Erfahrung. Besonders aufschlußreich für unser Selbstverständnis können dann Erfahrungen wie die folgenden werden:

- (a) Gesammeltes Hören verlangt die Stille, in der es nichts zu hören gibt. Wird aber diese Stille eigens wahrgenommen (z. B. in der »Stunde des Pan«, der Mittagsshitze, in der sich »kein Lüftchen bewegt«), kann sie den »panischen Schrecken« auslösen: Wir erschrecken vor dem, was kein Gegenstand ist und keiner werden kann, woraus aber alles kommt und wohinein alles versinkt, was sonst vertrauter Gegenstand der akustischen Wahrnehmung gewesen ist.
- (b) Der Atem, der mich belebt, in dem ich ihn einatme, führt mich zum Erstickungstod, wenn ich ihn nicht ausatmen kann.

Auch hier deuten partielle Erlebnisse das Ganze. So steht es mit meinem Leben. Was mich in der einen Hinsicht hellsichtig macht, wie das Licht des Tages, macht uns für andere Aspekte unserer Erfahrungswelt, z. B. die Sterne, blind. Was uns befähigt, Klanggestalten und ihre Ei-

genart wahrzunehmen, wie die Stille, die dem gesammelten Hören vorausgehen muß, kann uns wie ein Abgrund erscheinen, in dem alles Gestaltete in jedem Augenblick versinken kann. Was mir das Leben schenkt, wie die Atemluft, muß ich hergeben, wenn es mir nicht zum Tode werden soll.

Es ist deutlich, daß das Moment der Identität von Grund und Grenze, das zu jeder Wahrnehmung gehört, bei der religiösen Wahrnehmung aufs höchste gesteigert ist. Diese »Steigerung« besteht darin, daß gewisse Inhalte der Wahrnehmung uns anzeigen: So steht es nicht nur um dieses und jenes Teilgebiet unseres Lebens und Erkennens, sondern um dieses als ganzes. Es muß an dieser Stelle genügen, dafür ein einziges Beispiel zu nennen, das in religiösen Texten besonders häufig erwähnt wird: Das Licht ist nicht nur die Bedingung einzelner Akte des Sehens, sondern die Bedingung des Sehens überhaupt. Aber zugleich ist es, als blendendes Licht, die Grenze unserer Wahrnehmungsfähigkeit. Ob es »unsere Augen hell macht«, sodaß wir sehen, oder ob es sie zu einer physiologischen Überreaktion anregt, durch die es seine eigene Sehfähigkeit zerstört, ist eine offene Alternative. Und wir nehmen, wenn wir dafür einmal sensibel geworden sind, in jedem Akt des Sehens diese offene Alternative wahr.

Dann aber »gehen uns die Augen auf«, sodaß wir am konkreten Ereignis des Sehens wahrnehmen, wie es mit uns und unserer Erfahrungswelt im ganzen bestellt ist: Wenn sich uns überhaupt etwas zeigt und nicht vielmehr alles in der Überhelle eines verzehrenden Lichts untergeht, ist das jedesmal die Folge davon, daß eine offene Alternative entschieden worden ist. Und diese Entscheidung liegt all unserer Erkenntnisbemühung ermöglicht voraus. Sie muß schon gefallen sein, wenn das »Licht« unserer Erkenntnis uns nicht blenden, sondern zum Sehen fähig machen soll.

Das aber verweist uns auf das allem menschlichen Sehen vorausliegende Wirken einer Entscheidungsmacht, die sich unserem Einfluß entzieht. Jeder Akt des Sehens, der uns gelingt, wird selber zur Fundstelle, an der wir das Wirken dieser Macht entdecken, die uns zum Sehen befähigt, statt uns erblinden zu lassen. Dann werden wir uns dessen bewußt, daß wir unsere Wahrnehmungsfähigkeit ihr verdanken. Diejenige Entscheidungsmacht, der wir uns gerade in unserer eigenen Subjektivität verdanken und deren Wirksamkeit wir deshalb in allem, was uns sichtbar wird, wiedererkennen, wird in der Sprache der Religion »das Heilige« genannt. So wird das Licht, das uns sehen macht,

das uns aber auch blenden könnte, zum »Bild«, d.h. zur erfahrbaren Gegenwartsgestalt des Heiligen und damit zum Gegenstand eines spezifisch religiösen Wahrnehmens.

Damit verbindet sich ein zweites unterscheidendes Merkmal der spezifisch religiösen Wahrnehmung: das Moment einer Gegenwart, die Vertrauen stiftet und zugleich eine selbstlose Freude an der »je größeren« Wirklichkeit hervorruft. Wir sehen es dem Gegenstand dieser Wahrnehmung an, daß er, wie jeder wahrgenommene Gegenstand, eine Veränderung unseres Sehens bewirken wird. Aber wenn es sich um ein religiöses Wahrnehmen handelt, dann sehen wir dem Gegenstand zugleich an, daß wir uns dieser Veränderung anvertrauen können, ohne um unsere Identität besorgt zu sein. Das Erfassen der »je größeren Wahrheit«, das zu jeder Wahrnehmung gehört (s. o. S. 40 ff.), wird hier zur Quelle einer Freude, die alle ängstliche Sorge hinter sich läßt. Wer die Dinge »mit religiösem Auge« sieht, dem wird evident: Es ist gut, daß die Wahrheit größer ist als alles, was wir zu erfassen vermögen. Und es ist für uns selber heilsam, wenn wir ihr gegenüber alle Absicht auf Selbstbehauptung überwinden und uns von ihr an die Grenze unserer Wahrnehmungsfähigkeit führen lassen, weil nur so für uns »sichtbar« wird, was alle Grenzen unseres Sehens überschreitet.

Wie jede Art des Wahrnehmens, so bedarf auch die soeben ange deutete spezifisch religiöse Wahrnehmung einer »Kultivierung«, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll. Aber die Eigenart der religiösen Wahrnehmung verlangt zugleich Klarheit über die Grenzen, die allen Versuchen gezogen sind, den dafür geeigneten Blick durch eigene Anstrengung zu gewinnen. Die »Öffnung des Auges« ist im religiösen Zusammenhang immer unerzwingbares Geschenk. Und es gibt besondere religiös bedeutsame Wahrnehmungen, für die der Mensch, seinem eigenen Selbstverständnis nach, nicht durch Veranlagung und durch deren Kultivierung fähig wird, sondern durch Erwählung und einen damit verbundenen Auftrag, zu bezeugen, was anderen Menschen verborgen ist. Gerade dieses Zeugnis aber kann anderen Menschen Möglichkeiten religiösen Wahrnehmens aufschließen. Nicht selten sind es Berichte von außergewöhnlichen religiösen Wahrnehmungen, an denen wir auch unser ganz alltägliches Wahrnehmen so »bilden«, daß wir für die Gegenwart und Wirksamkeit des Heiligen sensibel werden.

Der Dienst an der speziell religiösen »Öffnung der Augen« stellt also im Verhältnis zu anderen Weisen einer »Kultur der Wahrnehmung« einen Grenzfall dar. Um die Möglichkeiten dieses Dienstes

nicht falsch einzuschätzen, aber auch um die Eigenart gerade dieses Dienstes genauer zu bestimmen, sei es erlaubt, diesen Grenzfall etwas ausführlicher zu beschreiben.

5. Die Kultur der spezifisch religiösen Wahrnehmung

a) Eine methodisch wichtige Unterscheidung: Religiöse Wahrnehmung ist nicht »Gotteswahrnehmung«

Wenn von der »Kultivierung« der Fähigkeit zur religiösen Wahrnehmung die Rede ist, die einen wesentlichen Teil der »religiösen Bildung« ausmacht, dann ist es von entscheidender Bedeutung, sich über das »Bildungsziel« dieser Bemühungen klar zu werden. Dazu aber scheint folgende Unterscheidung unerlässlich zu sein: »Religiöse Wahrnehmung« ist eine Weise, die Weltwirklichkeit wahrzunehmen. Über die Möglichkeit einer »Gotteswahrnehmung« ist damit nichts gesagt. Aber falls es jemals Menschen gegeben hat oder solche heute noch gibt, die Gott mit ihren Augen gesehen, seine Anrede mit ihren Ohren gehört, die ihnen aufgelegte Hand Gottes mit ihrem Tastsinn gespürt haben, ist die Fähigkeit zu solchem Wahrnehmen Ausdruck einer göttlichen Erwählung, durch die diese Menschen, z. B. Propheten und Apostel, sich von den übrigen Menschen unterscheiden. Und keine Bemühung um »Bildung« und »Kultivierung« unserer Wahrnehmungsfähigkeit kann herbeiführen, was der göttlichen Freiheit vorbehalten ist und als Frucht einer »Erwählung« verstanden werden muß.

Der Unterschied zwischen religiöser Wahrnehmung und »Gotteswahrnehmung« lässt sich durch folgende Beispiele erläutern: Wir, die wir keine außerordentliche Berufung zur Gotteswahrnehmung für uns in Anspruch nehmen, sehen nicht, wie Jesaja, »den Herrn im Tempel thronen«¹³. Wir werden nicht, wie Petrus, Johannes und Jakobus, zu Augenzeugen der Verklärung Jesu auf dem Berge.¹⁴ Wir hören nicht, wie Saulus vor Damaskus, daß Gott uns beim Namen ruft und uns eine Frage stellt, die unser Leben verwandelt: »Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich?«¹⁵

¹³ Jes 6,1.

¹⁴ 2 Petr 1,16.

¹⁵ Apg 9,4.

Das »Bildungsziel« einer »Kultivierung der religiösen Wahrnehmungsfähigkeit« ist deshalb bescheidener zu bestimmen: Der Mensch soll fähig werden, die Welt im ganzen oder bestimmte ihrer »Teile« so wahrzunehmen, daß es ihm möglich wird, in den Inhalten ganz alltäglicher Erfahrung die Spuren des Heiligen zu entziffern und die erfahrene Weltwirklichkeit als die Gestalt zu begreifen, in denen das Heilige für uns gegenwärtig und erfahrbar wird. Das Heilige selbst bleibt vom Wahrgenommenen so unterschieden, wie der Bedeutungsgehalt von seiner Erscheinungsgestalt. Es ist insofern die »Hermeneutik der Weltwirklichkeit«, die einem solchen Wahrnehmen den Zugang zum Heiligen erschließt.

Aber Berichte von außergewöhnlichen Ereignissen der »Gotteswahrnehmung« enthalten auch Momente, die wir in unserer eigenen Erfahrung wiedererkennen. Solche Berichte sprechen immer wieder davon, daß Propheten und Apostel an die Grenze ihrer Wahrnehmungsfähigkeit geführt wurden, ehe sie mit einer neuen Öffnung der Augen beschenkt werden konnten. Dem Propheten Jesaja werden die Lippen mit glühender Kohle verbrannt, ehe er zu einem neuen Sprechen fähig wird.¹⁶ Saulus stürzt erblindet zu Boden, ehe er fähig wird, seinerseits zum Führer der Blinden zu werden. Die Apostel auf dem Berg der Verklärung geraten in eine »Lichtwolke«¹⁷, deren Leuchten ihnen alle Gegenstände verhüllt. Solche Berichte können uns, die wir keine Propheten oder Apostel sind, dafür sensibel machen, daß auch uns gewisse Inhalte unserer alltäglichen Welterfahrung an jene Grenze führen können, an der wir bemerken: Wir sind unserer eigenen Fähigkeit zum Vernehmen und zum Antworten nicht mächtig, wir könnten unter dem Einfluß gewisser Erfahrungen auch blind und stumm werden, sodaß die Welt im ganzen uns versinkt. Und wenn uns dann die Augen wieder geöffnet werden, die Zunge wieder gelöst wird, dann begreifen wir das als Geschenk einer Freiheit, über die wir nicht verfügen.

Dadurch werden wir nicht zu Propheten oder Aposteln, die fähig wären, Gott mit den Sinnen wahrzunehmen. Aber die Berichte über das, was Propheten und Apostel erfahren haben, können für uns zu Schulen werden, in denen wir jenes Wahrnehmen lernen, das nicht an die besondere Berufung der Apostel und Propheten gebunden ist: das Wahrnehmen der Weltwirklichkeit als derjenigen Erscheinungsgestalt,

¹⁶ Jes 6,6f.

¹⁷ Mt 17,5.

deren Bedeutungsgehalt das Heilige ist, dem wir uns gerade dort anvertrauen können, wo es uns an unsere Grenze führt.

b) *Die religiös wahrgenommene Welt:
ein Ensemble von Bildern des Heiligen*

Was wir auf religiöse Weise anschauen und wahrnehmen, erweist sich immer wieder als eine Verflechtung von Gegensätzen. Dadurch aber wird es nicht zum trügerischen Schein, sondern verweist über sich selber hinaus und zeigt etwas an, was von dem Gesehenen und begrifflich Erfassten verschieden ist. Aber was hier angezeigt wird, wird uns nur in dem bekannt, was wir sehen und begreifen. So wird das Gesehene und Begriffene transparent für den nicht wahrnehmbaren und nicht begreifbaren Grund seines Erscheinens. *Für die religiöse Wahrnehmung gewinnt alles, was wir erfahren, die Qualität des Bildes.* Dessen Funktion beruht nicht auf Ähnlichkeit mit dem, was es bedeutet, sondern auf seiner Vergegenwärtigung (Repräsentation). Das Bild macht es uns möglich, uns gegenwärtig zu dem zu verhalten, was sich dem Zugriff des Anschauens und Begreifens entzieht. Daß alle Inhalte unserer Erfahrung diesen Charakter des Bildes annehmen können, ist der Grund, der alle von uns hervorgebrachten Bild-Reden und Bild-Gestalten erst möglich macht.

Werden die Gegenstände auf spezifisch religiöse Weise wahrgenommen, dann werden an ihnen die *Aufgaben* ablesbar, die sie dem Wahrnehmenden stellen.

(a) Zunächst gilt es hellsichtig zu werden dafür, daß das Wahrge nommene eine Verheißung enthält, die es selber nicht einlösen kann. Es macht uns zum Sehen fähig, »erleuchtet die Augen« und läßt uns so auf Einsicht hoffen; aber es wird zur Quelle der Verblendung, die uns zu Scheineinsichten verführt, wenn wir dem Wahrge nommnen nicht kritisch begegnen. Religionen kennen die Gefahren der Idolatrie, die das Bild mit dem verwechselt, was es gegenwärtig macht, und ihm so ein »Übermaß an Vertrauen« entgegenbringen. Sie kennen aber auch die Gefahr des Ikonokasmus, der aus der Enttäuschung dieses »Übermaßes an Vertrauen« entsteht und dann in eine »Verachtung der Bilder« umschlägt. Die erste Aufgabe des Wahrnehmenden ist es darum, für jene Transparenz sensibel zu werden, durch die das Bild seine Aufgabe er-

füllt: Gegenwartsgestalt dessen zu sein, was sich dem unmittelbaren Hinblick entzieht.

- (b) Wer das Wirkliche als Bild erfaßt, hat die Aufgabe, es zu deuten. Eine bewährte Deutung der religiös verstandenen Bilder besagt: Was in den Bildern gegenwärtig wird, wird »das Heilige« genannt. Dieses ist Grund und zugleich die Grenze aller unserer Lebensvollzüge. Denn Bilder sind nur möglich, weil sie auf das Abgebildete verweisen. Aber die gesamte Welt der Bilder vergeht, wo das Abgebildete selber sich ankündigt. Deshalb ist die menschliche Reaktion auf sein Erscheinen die Einheit von Faszination und Schrecken.¹⁸

Ereignisse, in denen das Abgebildete in der Welt seiner Bilder erfahrbare Gegenwart gewonnen hat, sind Entstehungsgrund von Ort und Stunde des Festes (Der Stein, auf dem Jakobs Haupt gelegen hatte, als er »den Himmel offen sah«, wird als Denkstein aufgerichtet und für spätere Generationen zum Ort der Festfeier¹⁹). Das Fest ist Ort und Stunde, die späteren Generationen die Teilhabe an der geschehenen Zuwendung des Heiligen möglich machen. Darum ist das Fest zugleich der Ursprung der religiösen Raum- und Zeitanschauung.

Der religiös wahrgenommene Raum und die religiös wahrgenommene Zeit sind Beziehungsgefüge von Bahnungen, die zu Orten der Wiederbegegnung mit dem Heiligen führen; bzw. von Fristen, die die Stunden dieser Wiederbegegnung miteinander verknüpfen.

Die frühesten Kalender sind Festkalender.

Wichtige Straßen sind ursprünglich Pilgerstraßen.

c) *Der Gottesdienst als Schule der religiösen Wahrnehmung*

Soeben hat sich gezeigt: Berichte über religiöse Erfahrungen anderer Menschen, vor allem über solche Erfahrungen, die uns fremdartig bleiben und uns zugleich an wichtige Momente des eigenen Erfahrens erinnern, sind wichtige Hilfen, um das eigene religiöse Wahrnehmen zu lernen. Sie können uns die Augen öffnen für Vorgänge, in denen auch für uns die Gestalt unserer Erfahrungswelt durchscheinend wird für die Gegenwart des Heiligen. Aber religiöse Erzählungen sind nicht die

¹⁸ Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau 1917.

¹⁹ Gen 35,14.

einzigsten Schulen dieser besonderen Wahrnehmungsart. Auffallend oft in der Religionsgeschichte ist das, was »Erwählte« erfahren haben, zum Inhalt eines Gedenkens geworden, das nicht nur im Bewußtsein der Individuen vollzogen wird, sondern in der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde. Dort gewinnt das, wovon die Berichte sprechen, eine abbildhafte, aber reale Gegenwart. Im liturgischen Sprechen und Handeln der Gemeinde ereignet sich die Re-Präsentatio dessen, wovon die liturgischen Texte sprechen.

An dieser Re-Präsentatio sind die Feiernden durch ihr Sprechen und Tun aktiv beteiligt. Sie haben nicht wie Jesaja die Seraphim singen gehört. Aber sie singen ihnen im Gottesdienst das »Dreimal Heilig« nach. Und indem sie das tun, machen sie selbst die Erfahrung, daß das Aussprechen des göttlichen Namens die menschliche Antwort auf die Weise ist, wie Gott selber sich anrufbar gegenwärtig macht. In dieser Antwort wird die Gegenwart Gottes erfahrbar und wirksam. Die Feiernden haben nicht wie die Apostel die Stimme aus der Wolke gehört: »Dieser ist mein geliebter Sohn, auf ihn sollt ihr hören.«²⁰ Aber sie machen sich diese Aufforderung zueigen, indem sie vor der Verlesung des Evangeliums Bekenntnisworte ausrufen wie z.B.: »Ehre sei Dir, o Herr!« und nach der Verlesung antworten »Lob sei Dir Christus!«. Darin aber machen sie selbst die Erfahrung: Der Auftrag, auf den »geliebten Sohn« zu hören, wird nicht im bloßen akustischen Aufnehmen erfüllt, sondern erst dadurch, daß das vernommene Wort seine Hörer zum Dienst an der Ehre Gottes und zum liturgischen Lob seines Sohnes befähigt. In der Antwort, die die Feiernden geben, wird ihre Ermächtigung zu solchem Dienst an ihnen wirksam und für sie erfahrbar. Schließlich noch ein drittes Beispiel: Die Feiernden hören nicht wie Paulus, daß Christus sie beim Namen ruft, aber sie geben, still oder in Worte gefaßt, vom liturgischen Bußakt am Anfang bis zum »Ite Missa est« am Ende der Liturgie die fragende Antwort, die Paulus auf diesen Anruf Christi gegeben hat: »Herr, was willst Du, daß ich tun soll?« Erst indem die Feiernden sich zu diesen und anderen Weisen der Antwort gerufen wissen, erschließt sich ihnen der Bedeutungsgehalt des vernommenen Wortes. Und erst so wird für sie zur realen Gegenwart, was sonst nur erinnerte Vergangenheit bliebe.

Die Antwort, die die Gemeinde gibt, hat ihre eigene Gestalt. Und die Religionsgeschichte lehrt, daß in den verschiedensten Religionen

²⁰ Mt 17,5.

um die rechte Gestalt dieser Antwort gerungen wird. Daraus erklärt sich, daß immer wieder Reformen der Gottesdienstgestalt als notwendig beurteilt und dann nach oft heftigen Diskussionen durchgeführt werden. Die Gestalt des Gottesdienstes ist das Ergebnis einer von der Gemeinde und ihren Autoritäten in Verantwortung vollzogenen Gestaltung. Aber dieses Gestalten ist nicht der frei-schöpferischen Phantasie der Feiernden überlassen, sondern hat den Charakter »antwortenden Gestaltens«. Es ist daran gebunden, Antwort zu sein, die freilich das, worauf sie antwortet, die geschehene Selbst-Manifestation des Heiligen, erst an den Feiernden wirksam werden läßt. So wird an der Gestalt des Gottesdienstes öffentlich sichtbar, was jenes »antwortende Gestalten« bedeutet, das auch außerhalb des Gottesdienstes zur Eigenart jeder religiösen Wahrnehmung gehört. Und sofern »antwortendes Gestalten« auch die Vollzugsform anderer, ganz profaner Erfahrungsarten bestimmt, kann die religiöse Erfahrung, zu der der Gottesdienst anleitet, auch zu einem spezifischen Verständnis der profanen Erfahrungen beitragen.

Im Gottesdienst wird also ein Verständnis überliefelter Berichte gewonnen, das zugleich den Auftrag der Feiernden erkennen läßt. Dieser Auftrag besteht darin, der gegenwärtigen Wirksamkeit dessen zu dienen, wovon diese Berichte sprechen. Aber damit zugleich wird der Blick der Feiernden für ihre eigenen, außergottesdienstlich-alltäglichen Erfahrungen geschräft, sodaß deren religiöse Bedeutung erfaßt werden kann.

Für den Christen können Wasser, Brot und Wein zur »materia sacramenti« werden, d. h. zur naturalen Grundlage eines Geschehens, in dem Gottes Gnade am Empfänger wirksam wird. Von daher gewinnen diese Welt-Elemente auch außerhalb der Sakramentsfeier ihre besondere Würde. In anderen religiösen Kontexten sind es andere Teile der Erfahrungswelt, die als »materiae possibilis transfigurationis« wahrgenommen werden, d. h. als naturale Grundlagen eines Geschehens, in welchem sie durchscheinend werden für die Gegenwart des Heiligen. Auf ihnen liegt dann, wie Eliade das nannte, der »hierophantische Akzent«²¹. Was diesen »Akzent« trägt, begegnet dem Wahrnehmenden so, daß dieser nicht nur dem Gegenstand die Möglichkeit ansieht, in eine Erscheinungsgestalt des Heiligen transfiguriert zu werden, son-

²¹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, deutsch: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, 122.

dern zugleich damit rechnet, daß in diesem kommenden Ereignis ihm selber die Augen zu einem neuen Sehen geöffnet werden. Er sieht dem Gegenstand die Fähigkeit an, auch das Subjekt, dem er sich zeigt, zu verwandeln.

d) Was die religiöse Wahrnehmung als »Grenzfall« lehren kann

Die religiöse Wahrnehmung, so wurde an früherer Stelle gesagt, ist ein Grenzfall unter den verschiedenen Arten von Wahrnehmung (s. o. S. 58 ff.). Aber sie ist, gerade in ihrer Besonderheit, ein lehrreicher Grenzfall, an dem die »Kultur der Wahrnehmung« auch auf anderen Gebieten Orientierung gewinnen kann. Das liegt einerseits daran, daß einige Momente, die zu jeder Wahrnehmung gehören, bei der speziell religiösen Wahrnehmung besonders deutlich hervortreten, vor allem jene Dialektik, in der sich der Grund unserer Wahrnehmungsfähigkeit zugleich als deren Grenze erweist (s. o. S. 43 ff.). Vielleicht noch wichtiger ist das zweite der oben genannten Unterscheidungsmerkmale der religiösen Erfahrung: Sie vermittelt gerade dort, wo wir an die Grenze unserer Wahrnehmungsfähigkeit stoßen, eine Freude daran, jener Wahrheit begegnet zu sein, die »größer« ist als unsere Fähigkeit, sie zu erfassen. Diese selbstlose Freude verbindet sich mit der Hoffnung, daß uns dort, wo unsere Wahrnehmungsfähigkeit endet, zugleich eine Verwandlung bevorsteht, der wir uns anvertrauen können, weil sie uns zu neuen Weisen des Sehens und Begreifens fähig machen wird. Wer im speziell religiösen Kontext diese Einheit von selbstloser Freude und hoffnungsvoller Zuversicht erfahren hat, wird sich auch auf anderen Gebieten, z. B. bei der Wahrnehmung des Schönen und Guten, jenen Kontingenzerfahrungen nicht entziehen, die zu jeder Wahrnehmung gehören. Was der Grenzfall der religiösen Wahrnehmung lehren kann, ist jener *Mut zur Zukunftsoffenheit der eigenen Geschichte*, ohne den auch keine andere Wahrnehmung angemessen erfaßt und in objektiv gültige Erfahrung verwandelt werden kann.

Im speziell religiösen Zusammenhang stammt dieser Mut zur Zukunftsoffenheit der eigenen Geschichte von dem Vertrauen, daß das Heilige, das den Menschen immer wieder an seine Grenze führt, sich gerade an dieser Grenze als »treu« erweisen und den Menschen zu einer neuen Weise des Lebens umgestalten wird. Die religiöse Wahrnehmung sieht es der jeweils erreichten kritischen Phase der eigenen

Lebensgeschichte schon an, daß sie die Verheißung einer neuen, lebenspendenden Zuwendung des Heiligen schon in sich enthält. An späterer Stelle wird zu prüfen sein, ob dieses Spezifikum der religiösen Wahrnehmung nicht ein Licht auf diejenige Dialektik wirft, die zu jeder Art von Wahrnehmung gehört.

Freilich ist wiederum hinzuzufügen, was schon bei anderen Weisen des Wahrnehmens gesagt worden ist: Wenn wir das Wahrnehmen gelernt haben, stellt sich uns die Aufgabe, in einem zweiten Schritt das Wahrgenommene kritisch zu überprüfen. Jede Art des Wahrnehmens, das ästhetische oder das moralische Wahrnehmen und sogar die wissenschaftliche Beobachtung, unterliegt ihren eigenen Gefahren, subjektive Befangenheiten mit den objektiv gültigen Weisen zu verwechseln, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt. Und jedesmal sind Begriff und Urteilskraft nötig, um diese Aufgabe kritischen Prüfens zu erfüllen. Das gilt für die religiöse Erfahrung in ausgezeichnetem Maße. Gerade hier droht die Gefahr, daß das Wahrgenommene subjektive Stimmungen erzeugt, z.B. solche der Angst oder auch der Begeisterung, die wir dann mit dem objektiv gültigen Anspruch des Heiligen verwechseln. Ohne den kritischen Begriff und ohne die Urteilskraft, die diesen Begriff auf das Wahrgenommene bezieht, gelingt der Übergang von der Subjektivität des Wahrnehmens zur objektiv gültigen Erfahrung auf keinem Gebiete, auch nicht auf dem Felde der Religion. Und auf jedem Felde der Erfahrung ist zu prüfen, wie Begriffe geartet sein müssen, um diesen Übergang vom bloß Subjektiven zum objektiv Gültigen möglich zu machen. Die Ethik oder Ästhetik verlangt andere Begriffe als die wissenschaftliche Theorie. Es bedarf deswegen einer eigenen Untersuchung, um zu bestimmen, welche Art von Begriffen die Religion nötig hat, wenn sie einerseits Anspruch auf objektive Geltung erheben, andererseits nicht dem »fremden Gesetz« der Wissenschaft, der Moral oder auch der Ästhetik unterworfen werden soll. Aber auch in diesem Falle gilt: Begriffe und ihre Anwendungsregeln gehen ins Leere, wenn sie nicht auf die Eigenart des Wahrnehmens, hier also auf die spezifisch religiöse Wahrnehmung, bezogen bleiben und sich an ihr als Angebote kritischer Auslegung bewähren.

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 findet²², begründet die Notwendigkeit einer solchen Kunst durch Hinweis auf eine schmerzhliche 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, »ἀγάν πιστεύειν«, das früher oder später enttäuscht wird und dann in »Vernunftverachtung«, »μισολογία«, umschlägt²³. Um diesen Umschlag zu vermeiden, ist es nötig, zunächst die prinzipielle Schwäche des Logos, »τὸ ἀσθενές τοῦ λόγου«, zu erfassen, um sodann zu ent-

²² Phaidon 90b.

²³ 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. »Πητόν οὐδαμῶς ἔστιν«²⁴.

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 Verführungs-kraft sophistischer Scheinargumente und hat diesem Thema eine eigene Schrift gewidmet »Περί σοφιστικῶν ἐλέγχων«²⁵. 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 Schein-argumente 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«, *ὅργανον*, 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-

²⁴ 7. Brief 341c.

²⁵ Aristoteles, Opera I,167 ff.

kommen wir zur Antwort: Es liegt an der Schwäche unseres Denkens, daß wir nicht denken können, was Gott bewirken kann²⁶.

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 aufbaute²⁷. 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 »Transzentalphilosophie der Alten« war Ontologie²⁸. Sie beschrieb die allgemeinsten Eigenschaften aller Seienden, die »Passiones generales entis«. Die neue, kantische Transzentalphilosophie ist »Analytik des Verstandes«²⁹, d. h. Analyse seiner wesentlichen Funktionen bei dem Aufbau der Gegenstandswelt. Und als solche ist sie »transzendentale Logik«, weil es die Gesetze

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

²⁷ KrV A 1.

²⁸ KrV B 113.

²⁹ KrV A 247.

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

Der Verstand erfüllt diese transzendentale 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 transzendentale 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 gegenüberstehen 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 gestaltet³⁰. 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.

³⁰ G. F. W. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ausg. Glockner II, 36f.

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 Logoik (τέχνη περὶ τοὺς 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 »transzental« 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 Denkimpuls 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 »transzendentale Logik« annehmen muß, wenn sie diesem Grundgedanken folgen will. Aber schon jetzt kann gesagt werden: Eine transzendentale 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 transzendentale Lehre von Ideen und Begriffen eine höhere Bedeutung, als dies in den bisherigen, traditionellen Formen der Transzentalphilosophie 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«, transzendentale Bedeutung, d.h. sie betrifft die Bedingungen, von denen die Möglichkeit abhängt, daß uns Gegenstände unserer Theorie und Praxis gegenüberstehen.

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 transzendentale 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 Angeschauten 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 transzendentale 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 selbtkritisch überprüfen können.

3. Zu den transzendentalen Ideen

Ideen benennen Bedingungen, die alles erfüllen muß, was uns als Gegenstand gegenüberstehen 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 bestimmbarer 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 wird³¹.

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

³¹ 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 sinnhaft 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 sinnlichen 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 angeschauten 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 Selbstingabe 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 Gleicher 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; 81f.). 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« gegenüberstehen 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. 48f.). 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 anschaubaren 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 transzendentale 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 *Tύχη* findet die Unverwechselbarkeit des eigenen *Δαίμον* ihre auch für den Betrachter zugängliche Gestalt. Denn was einem Menschen äußerlich widerfährt (*τυγχάνει*), wirkt auf ihn nur auf eine Weise, die seine Eigenart, den ihn regierenden *Δαίμον*, 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 rationis). 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 »Kontingenz« endlicher Wesen – kein bloßes »Gedankending« beruhend auf der Denkbarkeit ihres Nichtseins, sondern Folge ihrer Angewiesenheit 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 Kontingenz unserer eigenen Existenz und aller Inhalte unserer Erfahrungswelt begreiflich zu machen.

αβ) Der Begriff der »Kontingenz«

Wo Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfallen, sodaß das faktisch Wirkliche zugleich das einzige 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 *Kontingenz*. 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 Kontingenz 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 Kontingenz 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 ebensosehr 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 einzige 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 Substanz³²; 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 läßt³³. *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-

³² Baruch Spinoza, *Ethica*, pars I, Propositio XIV.

³³ Ibid. Propositio XV.

ster«³⁴. 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«³⁵. Dieses Verhältnis der Substanzen untereinander aber beruht darauf, daß Gott bei der Er-schaffung jeder einzelnen an jede andere gedacht hat³⁶.

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

³⁴ G. W. Leibniz, Monadologie, nr. 7.

³⁵ Ibid. nr. 56.

³⁶ 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 so gleich 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 liegt; der Mensch »muß einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge«³⁷. 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

³⁷ KdrV A 546.

stehen«³⁸. 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

³⁸ 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 Energie menge, z. B. in der noch schwachen Frühjahrsonne, 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 Moralpsychologie 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 le-

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 Denkbarkeit 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«³⁹. 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

³⁹ KdrV A 556.

einer Sache oder Person als dasjenige versteht, was allem Wandel enthoben 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 Folge, daß wir nur dann für diesen Charakter Verantwortung haben können, wenn wir uns einen solchen Charakter durch eine Handlung gegeben haben, die allen Phasen unserer Lebensgeschichte vorausgeht und insofern »außerhalb aller Zeitbestimmung« liegt. Die unmittelbare Folge der intelligiblen Handlung ist dann ein »intelligibler Charakter« 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 einzige Handlung »außerhalb aller Zeitbestimmung« stattfindet und deren 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 praktischen 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 Substanzbegriffs 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 »intelligiblen Charakter« nicht von dem Zwang der Fremdbestimmung befreit. Freiheit, die nur außerhalb aller Zeit ausgeübt werden kann, überläßt 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 deutlicher hervorgetreten sind, zeigen an: Nicht die Einführung des Begriffs »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 Moralpsychologie. Das Verhalten eines Menschen, vor allem seine Reaktion auf die Herausforderungen seiner Le-

benssituation, zeigt den Charakter dieses Menschen an. Aber was so-
eben 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 »Cha-
rakter«, d. h. eine Weise, wie sie fremde Einflüsse rezipieren und in
Weisen ihres Seinsvollzugs übersetzen. Und schon jetzt kann hinzuge-
fügt werden: Erst durch die aneignende Eigentätigkeit der Substanz er-
reicht die wirkende Ursache ihre Wirkung. *Ohne den Begriff des Cha-
rakters lässt sich die Wirksamkeit einer Ursache nicht verständlich
machen.*

Entsprechendes gilt vom Begriff der Substanz. Endliche Seiende
bewahren ihren »Eigenstand« nicht dadurch, daß sie aus aller Wechsel-
wirkung mit anderen endlichen Substanzen »ausgespart« bleiben, son-
dern 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 »Kau-
salität« korrelative Begriffe sind, die nur durch ihre gegenseitige Bezie-
hung Bedeutung gewinnen (s. o. S. 87 f.). Nun aber ist deutlich gewor-
den: 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 da-
durch seine »Substantialität« erkennen.

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

An früherer Stelle wurde gesagt: Die Raumgestalt eines wahrgenom-
menen Gegenstandes, seine Kontur und sein Ort im Raum, ist die
sinnenhafte perzipierbare Erscheinung seines unverwechselbaren Ei-
genstands 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. 90f.). 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 ist das Antlitz des Anderen, das wir wahrnehmen⁴⁰. 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.

⁴⁰ 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 abweichenches 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« abzugeben, 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 unbetroffen 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 Wesens-eigenart 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 bewahren ihren Eigenstand im Sein nicht dadurch, daß ihr »Wesenskern« aller Veränderung entzogen 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 unbetroffen bliebe, 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 bestimmbarer Weise hervor. Aber diese Gestaltgebung ist kein frei-schöpferisches 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 anntut, 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, bewahren 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 Lebensorfähigkeit 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 Transzentalphilosophie. 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 responsoriisch 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 betreffen⁴¹, 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 bedeutsungslos gemacht werden könnte«⁴². 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«⁴³. Darum können wir es verantworten, uns für eine zukunftsoffene 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-

⁴¹ EaD, S. 334 ff., vgl. o. S. 33.

⁴² EaD, S. 353.

⁴³ 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 Wirken- den 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 begriffenen 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«⁴⁴. 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 ermöglicht 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:

⁴⁴ 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 »genauerer 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 werden⁴⁵.

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-*

⁴⁵ (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 zukunftsoffenen 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 beschrieben⁴⁶. 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-

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

tretbar 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 müßten, 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: Ebensowenig 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« genannt⁴⁷.

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,

⁴⁷ KdP V 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 Selbstingabe 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 Verstandeskategorien

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 das 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-

ischen 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«.

3) »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«⁴⁸ – oder in der Sprache des Neuen Testaments formuliert: »Weil du über Weniges getreu gewesen sind, werde ich dich über Vieles setzen«⁴⁹. Diese Beschreibung

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

⁴⁹ 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 Verheilung 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«⁵⁰.

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

⁵⁰ 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 Vergegenwärtigungs-gestalt ist die Sonne, in deren lebenspendender oder auch tödender 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«⁵¹. Dieser den Ursprung von allem repräsentierenden Gestalt entspricht als Vergegenwärtigungssereignis 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

⁵¹ Ps 97,5 ff.

der Winter-Sonnwende gefeiert werden, den Charakter kosmogonischer Begehung, in denen der Ursprung von allem für die Feiernden 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 verschiedenen 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« lebenshaftend 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 beruht⁵².

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-

⁵² 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 Ausfallserscheinungen 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«⁵³. 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

⁵³ 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 sinngleich 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 Unübersetbarkeit 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 gegenüberreten 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, gegenübertreten. Und die Freiheit unseres Urteils, kraft derer wir zur kritischen Auslegung der Erscheinungen fähig sind, erweist sich als »befreende 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 »befreiernder 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 »befreiernde 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 »befreiernde 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.

Dritter Teil: Unvermeidlich auftretende Widersprüche und ihre Auslegung – eine Neufassung der transzentalen Dialektik

In den beiden Abschnitten des ersten bzw. zweiten Teils über die »Dialektik der Wahrnehmung« und »Dialektik des Begreifens« (S. 43 ff. bzw. S. 118 ff.) ist die Vokabel »Dialektik« in einem Sinne gebraucht worden, der vom traditionellen Begriffsgebrauch abweicht. Doch bestand die Absicht nicht darin, willkürlich einen neuen Sprachgebrauch einzuführen. Vielmehr galt es, an den in der Tradition entwickelten Weisen, den Begriff »Dialektik« zu gebrauchen, eine Entwicklung abzulesen, der das hier vorgeschlagene Verständnis von »Dialektik« sich unter neuen philosophiehistorischen Bedingungen einordnen will. Um diese Möglichkeit zu prüfen, soll ein Blick auf diese Begriffsgeschichte zurückgeworfen werden.

1. Zur Geschichte des Begriffs »Dialektik«

a) Platons Dialektikverständnis

Für Platon ist »Dialektik« (»Dialektiké téchne«) zunächst die Kunst der Dialogführung (»dialégesthai«). Dabei gilt die Unterschiedlichkeit der Meinungen, die wir im Dialog austauschen, als Folge einer Mehrdeutigkeit der Phänomene. (»Da ist nichts Schönes, das nicht zugleich häßlich wäre, nichts Gerades, das nicht zugleich ungerade, nichts Heiliges, das nicht zugleich frevelhaft wäre«)⁵⁴. Diese Verflechtung von Gegen-sätzen muß zunächst der »Synoptikós« wahrnehmen⁵⁵. Erst dann wird es dem »Dialektikós« möglich, sie als Anzeichen dafür zu deuten, daß die Phänomene in sich haltlos sind (»irgendwo herumwogen zwischen

⁵⁴ Politeia 479a.

⁵⁵ Politeia 537c.

Nichtsein und reinem Sein«)⁵⁶. Sie sind nur dadurch existenzfähig, daß sie am »reinen Sein« der Ideen ihren »Halt gewinnen«; »échein« heißt nicht nur »haben«, sondern auch »sich halten«; »met-échein« ist deshalb nicht nur »mit-haben«, was wir gewöhnlich mit »Teilhabe« übersetzen, sondern auch »sich mit-halten«, seinen Halt an einem Anderen gewinnen.

So verstanden ist die Lehre von der »Met-Hexis« das Zentralstück der platonischen Dialektik. Denn sie ist die Auslegung der Gegensatz-Verflechtung, die wir an allen Phänomenen beobachten können, und zugleich die Aufhebung des Anscheins, darin liege ein logischer Widerspruch. Die Gegensatz-Einheit der Phänomene ist die notwendige Folge davon, daß sie von den Ideen verschieden sind und doch zugleich an ihnen ihren Halt finden. Dialektik ist diejenige Methode, durch die das Denken sich von den Phänomenen auf die Ideen verweisen läßt⁵⁷. Das geschieht, indem der Mensch sich in jene Bewegung »hinein-denkt« (ἐννοεῖ), die durch die Gegensatz-Einheit der Phänomene ausgelöst wird und die gegensatzfreie Einheit der Idee zu ihrem Ziele hat. So erfaßt das dialektische Denken das Wesen der Dinge als dasjenige, »worauf es mit ihnen hinauswill«⁵⁸.

Von den Ideen her gesehen kann man das gleiche Verhältnis so beschreiben: Die Ideen sind von den Erscheinungen »getrennt« (χωριστά) und gewinnen doch in ihnen für uns ihre Gegenwart (παρουσία), die wir immer wieder ereignishaft erfahren. Darum fungieren die Erscheinungen als »Bilder« (εἰδώλα) der Ideen: Sie zeigen sich uns so, daß sie zugleich auf das verweisen, was sie nicht sind, sondern bedeuten, und was nur durch sie für unser Begreifen zugänglich wird.

Der späte Platon hat seine Aufmerksamkeit darauf konzentriert, daß auch die Ideen nicht ohne Widersprüche gedacht werden können. Die »obersten« Ideen, das Seiende, das Eine, das Schöne, das Wahre und das Gute, schließen sich gegenseitig ein. Ihre Begriffe sind deshalb austauschbar: Alles, von dem gesagt werden kann, es sei wahr, kann auch »gut« genannt werden und umgekehrt. Nun besagt eine Regel der Logik: Begriffe, die man untereinander austauschen kann, sind be-

⁵⁶ Politeia 479d.

⁵⁷ (»Die dialektische Methode allein ist dorthin [zu den Ideen] unterwegs«, Politeia 533c).

⁵⁸ ποῦ δρέγονται, ibid. 439b.

deutungsgleich. Aber von den »obersten Ideen« gilt das nicht. Das Eine ist zwar seiend, aber es ist nicht »das Seiende«, das Wahre ist gut, aber nicht »das Gute«. Jede dieser Ideen ist, was die andern sind, und ist es zugleich nicht. In ihrem Verhältnis zueinander sind Sein und Nichtsein »durch sie alle hindurchgewoben«⁵⁹. So verweisen nicht nur die Phänomene auf die Ideen, sondern die Ideen selber verweisen über sich hinaus auf eine Wirklichkeit, die über alle Aussagbarkeit hinausliegt, aber alles Aussagen möglich macht, das *Ἄρρητον*. Diesen Verweisungszusammenhang nachzuzeichnen, wird für den späten Platon zur zentralen Aufgabe der Dialektik.

b) *Dialektik bei den mittelalterlichen Aristotelikern*

Für die mittelalterlichen Aristoteliker ist die Dialektik die Kunst, die scheinbare Widersprüchlichkeit der Erscheinungen durch geeignete Unterscheidungen aufzulösen (»Bene iudicat, qui bene distinguit«). Insofern fällt sie einerseits mit der Logik zusammen. Andererseits ist sie die Kunst, im Konflikt der Meinungen zu zeigen, daß jede der streitenden Parteien etwas an der Sache gesehen hat, freilich nicht selten einen beschränkten Aspekt der Sache für deren Wesen hält. Die Unterscheidung zwischen dem einen Wesen und der Vielzahl beschränkter Aspekte macht es möglich, die Vertreter divergierender Überzeugungen zu verstehen, zugleich aber ihre Einseitigkeiten zu korrigieren. So wird die Dialektik wieder, was sie zu Anfang war: Die Kunst der Dialogführung. In diesem Sinne wird sie innerhalb des propädeutischen »Trivium« als dritte »Kunst« nach der Grammatik und der Rhetorik gelehrt.

Strittig bleibt dabei, ob alle Widersprüche, die sich uns in der Erfahrung zeigen, durch derartige Unterscheidungen aufgelöst werden können (dann gilt die Regel: »per omnia ad dialecticam configere«), oder ob es »Geheimnisse« gibt, die zwar »an sich« widerspruchsfrei sind, aber »für uns« nur durch widersprüchliche Bestimmungen gedacht werden können. Als Beispiel dafür wird häufig die »rückwirkende« Vergebung der Sünden angeführt, die einerseits dem Sünder seine Unschuld zurückgibt, andererseits nie ungeschehen machen kann, was er an Bösem getan hat. Weil dieser Widerspruch nicht aufgehoben werden kann, erscheint die Sündenvergebung den »Weisen dieser Welt«

⁵⁹ Sophistes 259–260.

als undenkbar. Weil aber die Botschaft von der Vergebung der Sünden für die Glaubenden zum Zentrum der christlichen Botschaft gehört, wird sie umgekehrt zum Hauptargument der »Anti-Dialektiker« unter den christlichen Theologen: Angesichts der christlichen Gnadenbotschaft stößt die Logik mit ihrem Prinzip vom »ausgeschlossenen Widerspruch« an ihre Grenze, und alle Versuche, den Widerspruch im Begriff der Sündenvergebung aufzuheben, erweisen sich als vergeblich.

c) Kants Dialektikverständnis

Auch für *Kant* hat die Dialektik es mit der Auslegung von Widersprüchen zu tun, wobei Kant zunächst solche Widersprüche ausscheidet, die aus der Nachlässigkeit von »Stümpern« oder aus der Irreführungsabsicht von »Sophisten« entstehen⁶⁰. Als Thema der Dialektik gelten dann nur solche Widersprüche, die unvermeidlich auftreten. Dann aber sind sie für die Erkenntnis nützlich, indem sie uns auf einen »Schein« aufmerksam machen, den wir zwar ebenfalls nicht vermeiden können, der uns aber nicht mehr täuscht, wenn wir seine Herkunft erfaßt haben.

(1) Innerhalb des *theoretischen Vernunftgebrauchs* entsteht ein Schein, der unvermeidlich ist, weil er auf den gleichen Bedingungen beruht, die die Erkenntnis möglich machen. Darum heißt er »transzendentaler Schein«⁶¹. Zu den Bedingungen allen Erkennens gehören vor allem die Ideen, d.h die Vorstellungen von den Zielen, auf die die Vernunft unsere Verstandestätigkeit ausrichtet. Ideen sind unerlässlich, wenn Erkenntnisgewinnung möglich sein soll. Der transzendentale Schein beruht nun auf der Verwechslung von Ideen (Zielvorstellungen der Vernunft) mit Gegenständen der Erkenntnis. Dieser Schein entsteht notwendig, weil das Denknotwendige uns unvermeidlich als notwendig existierend erscheint.

Die Dialektik hat die Aufgabe, diesen Schein aufzuklären. Deshalb kann sie »Logik des Scheins« genannt werden⁶². Denn dieser Schein täuscht uns nicht mehr, wenn wir einsehen: Die Unerlässlichkeit der Ideen für den Erkenntnisvorgang beweist zwar, daß wir nicht vermei-

⁶⁰ KdP V 292.

⁶¹ KdrV A 295 ff.

⁶² KdrV A 293.

den können, diese Ideen zu denken; aber diese Art von Denknotwendigkeit beweist nicht, daß ihnen ein notwendig existierendes Seiendes entspricht. Auftretende Widersprüche zeigen an, daß wir in Gefahr geraten sind, diesen Unterschied zwischen der Denknotwendigkeit von Ideen und der vermeintlichen Seinsnotwendigkeit gewisser ebenfalls nur vermeintlicher Gegenstände zu vergessen. Ideen (Seele, Welt, Gott) sind denknotwendig, weil sie aller Erkenntnisbemühung die Ziele vorzeichnen. Aber diese Zielvorstellungen sind keine Gegenstände, die außerhalb des Erkenntnisvorgangs irgendwo existieren. Sie sind Erkenntnisbedingungen, nicht Erkenntnisgegenstände.

Weil die auftretenden Widersprüche uns an diesen vergessenen Unterschied erinnern, sind sie »wohltätige Verirrungen«⁶³. Denn durch die Widersprüche, in die wir geraten, werden wir zugleich vor der Gefahr geschützt, unsere »Seele« und ihre Freiheit, die Welt und ihr Ziel, aber auch Gott und sein Wollen und Wirken dort zu suchen, wo sie nicht zu finden sind: unter den Gegenständen unseres Erkennens. Statt dessen werden wir den Endzweck der Welt, die Freiheit des Ich und die Macht und Heiligkeit Gottes dort suchen und finden, wo wir einer anderen Dialektik begegnen: der Dialektik der Pflicht.

(2) Denn auch im *praktischen Vernunftgebrauch* treten Widersprüche auf. Aber sie beruhen nicht auf einer Verwechselung, die wir durchschauen und dann beseitigen könnten, sondern entstehen daraus, daß die moralische Pflicht von uns zweierlei zugleich verlangt: Wir sollen aus *reiner moralischer Gesinnung* handeln, und diese unsere Handlungen sollen zugleich in der Welt *wirksam* werden, um einen uns aufgetragenen sittlichen Zweck zu »befördern«, d.h. zu seiner Verwirklichung beizutragen. Kant sieht diesen Zweck in einer »moralischen Weltordnung«, d.h. in einer Welt, in der niemand mehr unschuldig leiden wird, sondern das Glück eines jeden dem »proportioniert« ist, was er durch sein moralisches Handeln verdient hat.

Der Widerspruch des sittlichen Gebots besteht nun darin, daß die Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung von den Bedingungen für die Wirksamkeit der Tat verschieden sind. Das hat zur Folge, daß in der Welt, wie sie ist, die Gewissenlosen mehr Aussicht auf Erfolg haben als die Gewissenhaften. Darum wird oft genug derjenige, der seine Gesinnung rein erhalten will, in der Konkurrenz mit den Gewissenlosen auf Wirksamkeit der Handlung verzichten müssen, derjenige aber, der

⁶³ KdpV A 193.

wirksam handeln will, gezwungen sein, gewisse Kompromisse hinsichtlich der Reinheit der Gesinnung einzugehen. Dann aber erscheint das Sittengesetz, das von uns die Reinheit der Gesinnung und zugleich die Wirksamkeit der Tat verlangt, »auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch zu sein«⁶⁴.

Dieser Anschein und der Widerspruch, auf dem er beruht, kann nicht durch bloße Unterscheidungen aufgelöst werden (z. B. die Unterscheidung zwischen Zielvorstellungen und Gegenständen). Die Auflösung dieses Widerspruchs erfordert Annahmen, die Kant »Postulate« nennt. Das Wichtigste dieser Postulate lautet: Wir dürfen unsere Pflichten »als göttliche Gebote« verstehen⁶⁵, d. h. als Aufträge (mandata), die Gott uns anvertraut (commendat). Daraus aber folgt: Wir dürfen, indem wir unsererseits uns diesem Vertrauen Gottes anvertrauen, gewiß sein, daß er den Weltlauf so ordnet, daß sich zuletzt herausstellen wird: Keine Bemühung, seinen Willen zu erfüllen, ist ganz vergeblich gewesen. Jede gute Tat hat auf einem Wege, den wir nicht zu kennen brauchen, einen Beitrag dazu geleistet, Gottes gute Absichten mit der Welt ihrer Erfüllung näherzubringen. Das gilt vor allem für Gottes Absicht, eine »moralische Weltordnung« herbeizuführen. Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs kann also nicht anders aufgelöst werden als durch die Gewißheit, mit jeder sittlichen Pflicht, die wir erfahren, in den Dienst an dieser göttlichen Absicht genommen zu sein

d) Hegels Dialektikverständnis

Bei Hegel gewinnt die Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs jene ontologische Bedeutung zurück, die sie bei Platon gehabt hatte. Auftretende Widersprüche zeigen nicht nur einen »Schein« an, der sich aus einer Verwechslung von regulativen Ideen mit möglichen Gegenständen der Erkenntnis ergibt. Vielmehr gehört der Widerspruch zum Wesen der Dinge selbst. Er ist die Manifestation des ihnen immanenten Prinzips, aus dem sich ihre geschichtliche Entwicklung ergibt. Hegel sieht dieses Prinzip in jenem »Geist«, der den ihm zugehörigen Gegensatz aus sich hervortreibt: jenes »Andere«, das, als das ihm wesentlich zugehörige Andere, das »Andere seiner selbst« genannt wer-

⁶⁴ KdpV A 204.

⁶⁵ KdpV A 232.

den kann⁶⁶. Nur in der Hervorbringung dieses »Anderen seiner selbst« kommt der Geist zur Erscheinung⁶⁷. Dieser Vorgang hat den Charakter einer Kosmogenie und zugleich einer Theogonie. Der Geist bringt die von ihm verschiedene, ihm gegenüber »andere« Welt hervor, um sich in ihr zu manifestieren und in diesem »Anderen seiner selbst« nicht nur für uns, sondern vor allem sich selber offenbar zu werden. Erst so aber wird er, was er als Geist seinem Wesen immer schon ist: jenes Wesen, das wesentlich »für sich« ist, also sich selber offenbar ist und die Geschichte seines Wirkens in Schöpfung und Erlösung der Welt als seine eigene Geschichte begreift. Die »Phänomenologie des Geistes« zeichnet dieses »Zur-Erscheinung-Kommen« des Geistes nach.

Auf solche Weise verbindet sich bei Hegel die ontologische Bedeutung der Dialektik mit der gnoseologischen: Der ontologische Prozeß der Kosmogenie ist fundiert in dem gnoseologischen Prozeß, in welchem der Geist für sich selbst – und sekundär auch für uns – seine Erscheinung findet. Und der gnoseologische Prozeß mündet wiederum ein in den ontologischen: in die Selbstrealisierung des Geistes. Der Weg dieser Realisierung führt vom »An-sich-Sein« über das »Für-uns-Werden« (»uns bewußt werden«) zum »Für-sich-Sein« (zum entfalteten Selbstbewußtsein des Geistes). Dann erst ist der Geist im ursprünglichen und vollen Sinne des Wortes »an und für sich«⁶⁸.

2. Eine vergleichende Rückschau und ein Vorschlag eines neuen Verständnisses von Dialektik

a) Der leitende Gesichtspunkt des Vergleichs von »Sein« und »Erscheinen«

Überblickt man die vielfältigen Weisen, wie in der Geschichte der Philosophie die Aufgabe der Dialektik bestimmt worden ist, dann fällt zunächst auf, daß zu den zentralen Themen der Dialektik stets das Verhältnis von Sein und Erscheinen gerechnet worden ist. Was die Dinge sind, wird in der Weise, wie sie sich zeigen, offenbar gemacht und zugleich verhüllt. Man kann die Dinge nicht erkennen, ohne auf ihre Er-

⁶⁶ Hegel, Philosophie der Geschichte, Ausg. Glockner XI, 415 f.

⁶⁷ Hegel, System der Philosophie, Ausg. Glockner X, § 549, 427.

⁶⁸ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 27–28.

scheinung zu blicken, aber auch nicht ohne über diese Erscheinungen durch eine kritische Auslegung hinauszugehen. Auftretende Widersprüche zeigen an, daß unser Erkennen sich noch im Bereich auslegungsbedürftiger Erscheinungen bewegt. Die Dialektik aber hat die Aufgabe, begreiflich zu machen, auf welche Weise derartige Widersprüche entstehen und wie sie aufgehoben werden können. Gelingt dies, dann haben wir den Schritt von der Erscheinung zum Sein vollzogen.

Die weiterführenden Fragen lauten dann: Worauf beruht die Differenz zwischen Sein und Erscheinen, die sich bis zum Gegensatz steigern kann? Und worauf beruht ihre Beziehung? Ist dieses Erscheinen für die Dinge wesentlich? Und welche Rolle spielen dabei die Subjekte, denen die Erscheinungen zur Kenntnis gelangen? Aus der Verschiedenheit der Antworten, die auf diese Fragen gegeben werden können, ergeben sich die soeben dargestellten unterschiedlichen Weisen, die Aufgabe der Dialektik zu verstehen.

b) Sein und Erscheinen – Deutungen ihrer Differenz und Beziehung

In einer Tradition, die sich als sehr dauerhaft erwies und von Platon bis zum jungen Kant reichte, wurde die *Differenz* zwischen Sein und Erscheinen auf die Differenz zweier Weisen des Seienden (δύο εἰδη τῶν ὄντων) zurückgeführt⁶⁹: Was die Dinge wirklich sind, also ihr Wesen, ist unkörperlich, unveränderlich und ewig. Aber die Weise, wie sie sich uns zeigen, ist körperlich und darum veränderlich und vergänglich. Dabei erfassen wir das Körperliche mit unseren Sinnen, es ist »sensibel«, das Unkörperliche mit unserem Verstand, es ist »intelligibel«. In diesem Sinne spricht noch der frühe Kant, wenn er die Körperwelt meint, vom »mundus sensibilis«, wenn er die Welt ewiger Wesenheiten meint, vom »mundus intelligibilis«⁷⁰. Dabei ist das Körperliche, mit den Sinnen Erfaßbare der Ausgangspunkt der Erkenntnisbewegung, das Unkörperliche, Intelligible aber ihr Ziel.

⁶⁹ Phaidon 79a.

⁷⁰ (So noch im Titel seiner sogenannten »Dissertation« von 1770, die in Wahrheit seine Antrittsdisputation als neu ernannter Professor gewesen ist: »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis«).

Die Beziehung zwischen beiden aber, die es möglich macht, erkennend von den Erscheinungen zum Sein der Dinge aufzusteigen, konnte innerhalb dieser Tradition verschieden gedeutet werden: entweder als eine für beide »Welten« kontingente Beziehung, die ihnen von außen, durch eine dritte Größe, aufgeprägt wird, oder als eine wenigstens für den mundus sensibilis notwendige, aus seiner Eigenart resultierende Beziehung. Der ersten Auffassung entspricht die Deutung *Platons*, wonach diese Beziehung auf die Tätigkeit des »Demiurgen« zurückgeht, der, als er die Sinnenwelt erschuf, dabei »auf die Ideen geblickt hat«. Die Dialektik ist, so verstanden, die Kunst, die Spuren nachzuzeichnen, die dieser Blick des Demiurgen, der auf die Ideen gerichtet war, den Körperdingen eingestiftet hat, als er sie schuf⁷¹. Der zweiten Auffassung entspricht die Deutung des *Aristoteles*, wonach alle materiellen Dinge aus Stoff und Form bestehen. Die mittelalterlichen Aristoteliker haben daraus die Folgerung gezogen: Die Form verleiht den Körperdingen ihr »Was-Sein«, ihre »quidditas«. Diese Form ist unveränderlich und macht den Gegenstand der Verstandeserkenntnis aus. Da es sich aber um Körperdinge handelt, die auf solche Weise »geformt« sind, ist das Objekt der Verstandeserkenntnis die »quidditas rei sensibilis«. Nach dieser aristotelischen Auffassung ist der zentrale Akt des Erkennens nicht, wie bei Platon, die Synopsis von Gegensätzen und ihre dialektische Auslegung, sondern die »abstractio formae a materia«, das gedankliche Herauslösen der ewigen Form aus ihrer zeitlich-materiellen Erscheinungsgestalt⁷².

Das Verständnis von »Sein« und »Erscheinen« änderte sich erst, als *Kant* in dem Jahrzehnt, das auf seine »Dissertation« folgte, in den Jahren 1770–1781, die Rolle des Subjekts im Erkenntnisvorgang auf neue Weise bestimmte. Das Subjekt ist nicht nur Betrachter der Gegenstandswelt und kann dabei verschiedene »Standorte« einnehmen. Es bringt die Gegenstände, die ihm mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen, erst hervor; und es leistet diese *Gegenstandskonstitution*, indem es die subjektiven Eindrücke, die es empfängt, einem Zusammenhang einordnet, dessen Struktur es selbst durch die Formen seines Anschauens und Denkens bestimmt. Erst so werden aus diesen subjektiven Eindrücken Objekte, an denen wir unsere Ansichten und Absichten kritisch überprüfen können und müssen.

⁷¹ Timaios 79a.

⁷² Thomas von Aquin, Sth. I, Pars I quaestio 84 art 1.

Für das Verhältnis von »Sein« und »Erscheinen« bedeutet dies: Nicht nur das, was wir mit den Sinnen auffassen, ist einer Perspektive eingeordnet, die sich aus der Eigenart unserer Sinnesorgane und aus unserem Standort ergibt. Auch das, was wir mit dem Verstande erkennen, ist Ergebnis unserer subjektiven Eigentätigkeit. Wir sind es, die durch unsere Begriffe, geleitet von Ideen, den Kontext aufbauen, in dem alles, was uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung begegnen kann, seine Stelle finden muß. Was auf solche Weise *durch uns* konstituiert wird, ist auch nur *für uns* gegeben. »Für uns« zu sein aber ist das Kennzeichen der Erscheinung, darum ist nicht nur die Körperwelt, sondern auch die Welt der Objekte des Verstandes eine Welt von Erscheinungen, während das »An-sich« der Dinge von uns zwar vorausgesetzt werden muß, aber nie zum Gegenstand theoretischer Erkenntnis werden kann.

Die *Differenz* von Sein und Erscheinen ist, so verstanden, die Differenz zwischen »an sich« und »für uns«. Die *Beziehung* zwischen beiden aber beschränkt sich für unser theoretisches Wissen darauf, daß wir die Erscheinung einem Seienden zuschreiben müssen, dessen Erscheinung sie ist. Denn sonst müßten wir annehmen, daß es Erscheinungen gibt, ohne daß etwas da ist, das erscheint. Aber das Sein, auf das wir so die Erscheinung beziehen, erscheint selber nicht und entzieht sich darum auch unserm Begreifen. Auftretende Widersprüche ergeben sich nun daraus, daß wir diese Grenze zu überspringen versuchen. Das geschieht insbesondere dadurch, daß wir die Denknotwendigkeit einer logischen Erkenntnisbedingung mit der ontologischen Sachnotwendigkeit eines vermeintlichen Erkenntnisgegenstands verwechseln. Dann lehrt uns die Dialektik, uns erneut an die Differenz zwischen Sein und Erscheinen zu erinnern⁷³.

Eine andere Qualität erhält das Problem von Sein und Erscheinen auf dem Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs. Hier treten Widersprüche nicht durch vermeidbare Fehler des Denkens auf, sondern betreffen die *regulative Kraft der sittlichen Idee selbst*. Zwar kann man sich eine Welt, in der niemand unschuldig leidet, widerspruchsfrei denken. Aber sobald aus dieser Zielvorstellung Regeln einer Praxis abgeleitet werden sollen, die dieses Ziel »befördert«, ergibt sich der Widerspruch des Auftrags, den Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung

⁷³ Vgl. die »Antinomien der reinen Vernunft« und ihre Auflösung: KdrV A 406–567, vor allem die »Schlußanmerkung« A 565–567.

und zugleich den Bedingungen für die Wirksamkeit der Tat Rechnung zu tragen. Das Postulat aber, mit dem Kant diesen Widerspruch aufzuheben versucht, die »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«, enthält Momente, auf deren Tragweite Kant selbst nicht in jeder Hinsicht aufmerksam geworden zu sein scheint.

Über Kant hinausgehend, wird man diese Implikate des von ihm formulierten Postulats in folgender Weise explizieren können: Es ist unsere eigene Vernunft, die uns die sittlichen Pflichten vorschreibt. Wenn wir nun diese Pflichten »als göttliche Gebote« verstehen sollen, dann wird die Selbstgesetzgebung der Vernunft zur Erscheinungsgestalt, und was in ihr erscheint, ist die Gesetzgebung Gottes. Daß die Autonomie der menschlichen Vernunft noch zur Erscheinungswelt gehört, wird durch die Widersprüche deutlich, in die diese Vernunftgesetzgebung uns verwickelt. Daß aber das, was in dieser menschlichen Vernunftautonomie zur Erscheinung kommt, die göttliche Gesetzgebung ist, zeigt sich daran, daß nur ein Gesetzgeber, auf den das Naturgesetz ebenso zurückgeht wie das Sittengesetz, einen Zustand herbeiführen kann, in welchem das Glück eines jeden seiner sittlichen Qualität »streng proportioniert« ist.

Kant selbst hat von seiner »Religionsschrift« an Versuche unternommen, diesen bei ihm nur angedeuteten Gedanken näher auszuführen. Daß die Vernunftautonomie des Menschen die Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung ist, zeigt sich bei ihm z. B. dadurch, daß er das Urteil, das wir im Gewissen über uns selber sprechen, als die Erscheinungsgestalt eines »in uns wohnenden göttlichen Geistes« verstand, der sich dadurch als unser Richter und zugleich als unser Retter erweist⁷⁴. Äußerungen dieser Art finden sich nicht nur in der Religionsschrift, sondern auch an anderen Stellen bei Kant, aber verstreut über unterschiedliche Werke und ohne ersichtliche systematische Verknüpfung. Doch erklärt sich von solchen Ansätzen aus Kants sonst etwasrätselhafte Bemerkung im »opus postumum«: »Die transzendentale Theologie ist der höchste Standpunkt der Transzentalphilosophie«⁷⁵.

Was auf solche Weise bei Kant in verstreuten Bemerkungen ange-

⁷⁴ Vgl. R. Schaeffler, Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Kant, in: F. Marty/F. Ricken, Kant über Religion, Stuttgart 1992.

⁷⁵ Vgl. R. Schaeffler, Der höchste Standpunkt der Transzentalphilosophie, in: Th. Schmidt/S. Wiedenhofer, Religiöse Erfahrung, Freiburg 2010.

deutet wird, wird von *Hegel* zur zentralen These erhoben: Das endliche Subjekt mitsamt der Gegenstandswelt, die es aufbaut, ist Erscheinung; und was dabei zur Erscheinung kommt, ist das Göttliche, von Hegel verstanden als das Leben des Geistes. Dieser muß in sich selbst den Unterschied des »An-sich« und des »Für-uns« setzen, um zuletzt zu sich selber zu kommen und so »für sich« zu werden⁷⁶. Auf die eingangs gestellte Frage, worauf Differenz und Beziehung von Sein und Erscheinungen beruhen, ist daher im Sinne Hegels zu antworten: Alles, was wir in unserer »Erfahrung des Bewußtseins«⁷⁷ als Differenz und Beziehung von Sein und Erscheinen erfahren, ist in diesem Leben des Geistes begründet, der sich in sich selber entzweit, um auf bewußte Weise zu sich zurückzukehren. Alle Widersprüche, die im Leben der endlichen Subjekte und ihrer Objektwelt auftreten, sind als die Erscheinungsgestalten dieser Selbst-Entzweiung des Geistes auszulegen. Die Möglichkeit aber, diese auftretenden Widersprüche auf ihren Ursprung hin auszulegen und schließlich aufzuheben, beruht darauf, daß sie nur Phasen in der Bewegung sind, durch die der Geist zu sich selber zurückkehrt. Auf die Frage schließlich, worin die Rolle der endlichen Subjekte in diesem Prozeß besteht, ist zu antworten: Ihre Bedeutung beschränkt sich darauf, daß sie, ebenso wie die endlichen Objekte, Momente in dieser Selbstbewegung des Geistes sind. Diejenige Theorie, die dieses Leben des Geistes beschreibt, ist es, die »Dialektik« genannt wird.

c) Weiterführende Fragen und ein neuer Vorschlag

Zeichnet man den Weg, den die philosophische Reflexion auf »Sein« und »Erscheinen« bisher durchlaufen hat, auf solche Weise nach, dann stellt sich die weiterführende Frage: Ist dieser Weg, so wie er bisher verlaufen ist, unumkehrbar? Und ist das Verständnis von Dialektik, das Hegel entwickelt hat, das unüberbietbare Endergebnis dieses viele Generationen umfassenden Denkweges? Darauf kann an dieser Stelle nur mit zwei Thesen geantwortet werden, die zugleich die Richtung angeben, in der weiter nach dem angemessenen Verständnis von Dialektik gefragt werden soll.

⁷⁶ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 27–28.

⁷⁷ So der ursprünglich geplante Titel des Werkes, das später unter dem Titel »Phänomenologie des Geistes« erschienen ist.

(1) Unumkehrbar erscheint *Kants Schritt* von einer Beschreibung des Subjekts als eines bloßen Betrachters, dem die Gegenstände als gegebene Größen gegenüberstehen, zu einer Beschreibung des aktiven Anteils, der dem Subjekt bei der Konstituierung der Gegenstände zu kommt. Korrekturbedürftig dagegen erscheint das von Kant gezeichnete Bild vom menschlichen Verstande als dem »Gesetzgeber«, dem die Gegenstandswelt unterworfen ist, ohne an der Weise, wie sie dem Subjekt gegenübertritt, ihrerseits auf andere Weise beteiligt zu sein, als durch isolierte »Sinnesaffektionen«, deren Verknüpfung dem erkennenden Subjekt überlassen bleibt. In den hier vorgetragenen Überlegungen wurde eine andere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Subjekt und seinen Objekten vorgeschlagen. Der Ausdruck »antwortendes Gestalten« diente dazu, die Eigenart dieser anderen Verhältnisbestimmung anzudeuten.

(2) Das Modell vom »Gesetzgeber« scheint dem menschlichen Subjekt eine Rolle zuzuweisen, die die Grenzen des Menschlichen überschreitet. Dann ist es konsequent, mit Hegel die Gegenstandskonstitution einem als göttlich gedachten »Geist« zuzuschreiben und das menschliche Subjekt mit allem, was es leistet, als ein bloßes Moment im Leben dieses Geistes zu begreifen. »Dialektik« ist dann die Beschreibung der Weise, wie der Geist zu seiner Erscheinung kommt, also »Phänomenologie des Geistes«.

Versteht man dagegen das Verhältnis des endlichen Subjekts zu seinen endlichen Objekten als ein dialogisches Verhältnis, dann ergibt sich *ein anderes Verständnis von Dialektik* und eine andere Beschreibung des Verhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher »Gegenstandskonstitution«: Der auftretende Widerspruch, den es dialektisch auszulegen und aufzuheben gilt, besteht darin, daß wir immer schon anschauen und denken und also antworten müssen, um den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen, daß wir aber inmitten dieser unserer Antwort den Anspruch des Wirklichen als »je größer« erfahren. Aufgabe der Dialektik ist es, in den vielfältigen Formen von Widersprüchen, in die wir geraten, wenn wir diese Aufgabe erfüllen wollen, die vorantreibende Kraft der »je größeren Wahrheit« zu erkennen, die uns nötigt, die Formen unseres Anschauens und Denkens zu verändern, und zugleich den Grund zu entdecken, der es uns möglich macht, uns dieser vorantreibenden Kraft anzuvertrauen.

3. Ein neues Verständnis der Dialektik

a) *Die Dialektik der Wahrnehmung*⁷⁸

Die Aufgabe, unvermeidlich auftretende Widersprüche auszulegen und aufzuheben, und damit die Notwendigkeit, eine Methode dialektischen Denkens zu entwickeln, die dieser Dialektik der Erkenntnisgegenstände entspricht, ergab sich für Kant erst dort, wo von Ideen die Rede war. Im hier vorgetragenen Gedankengang dagegen war an früherer Stelle von einer »Dialektik der Wahrnehmung« die Rede, die sich aus der Gegensatz-Einheit von Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsgegenstand ergibt (s. o. S. 44 f.). Die Wahrnehmung, so wurde dort gesagt, unterscheidet sich von der bloßen Anschauung dadurch, daß sie jede Gestalt, die sich ihr zeigt, als Phase in einem Prozeß erfaßt, beispielsweise den Vogel im Flug, die Knospe im Aufblühen. In jedem Akt der Wahrnehmung wird mit-wahrgenommen, daß es an der gleichen Sache in Zukunft mehr und anderes zu sehen geben wird, als heute gesehen werden kann. Ebenso wichtig wie die Veränderungen, denen das Objekt der Wahrnehmung unterliegt (wie die aufbrechende Knospe), sind jedoch die Veränderungen, die am wahrnehmenden Subjekt vor sich gehen. Wir »schulen« unseren Blick an den Gegenständen, die sich uns zeigen, und »sehen den Gegenständen an«, daß sie von uns eine Veränderung unserer Wahrnehmungsweise »verlangen« und uns, wenn wir diesem »Verlangen« nachkommen, auf neue Weise erscheinen werden.

Nicht erst in Akten der Reflexion und Begriffsbildung, sondern schon im Akt sinnhaften Wahrnehmens wird so erfaßt, daß die Wahrheit der Dinge »je größer« ist als die Weise, wie wir sie je gegenwärtig erfassen. Die Dialektik der Wahrnehmung beruht darauf, daß die Differenz zwischen dem, was wir aktuell wahrnehmen, und dem, was es künftig wahrzunehmen gilt, in jedem Akt des Wahrnehmens, mit-wahrgenommen wird. Wir sehen den Dingen an, daß wir noch nicht alles sehen, was es an ihnen zu sehen gibt, und halten uns deswegen für neue Eindrücke offen, die die Weise, wie wir eine Sache oder einen Sachverhalt erfassen, verändern werden.

»Responsorisches Gestalten« erschöpft sich deswegen nicht darin, daß wir auf einzelne Ansprüche des Wirklichen, die wir erfassen, durch

⁷⁸ S. o. S. 43 ff.

einzelne Akte des Anschauens und Denkens eine Antwort geben. Wir geben der Weise, wie uns der Anspruch der Dinge vernehmbar wird, durch unsere Antwort erst ihre erfahrbare Gestalt. Aber diese Antwort ist Teil eines zukunfts-offenen Dialogs: Die inmitten unserer Antwort wirksam gegenwärtige je größere Wahrheit verändert unseren Blick auf die Dinge, und dem veränderten Blick zeigt das Wirkliche und sein Anspruch sich auf eine veränderte Weise.

»Dialektik« ist, so verstanden, eine Folge davon, daß die »Wahrheit der Dinge«, d. h. ihre Maßgeblichkeit, für unser Anschauen, Wahrnehmen und Denken inmitten dieser unserer Antwort schon gegenwärtig und wirksam ist, zugleich aber diese Antwort als vorläufig und der Umgestaltung bedürftig erweist. Was an früherer Stelle »Kultur der Wahrnehmung« genannt wurde, d. h. die bewußte Bemühung um eine Umgestaltung unserer Wahrnehmungsfähigkeit, die dem Anspruch des Wahrgenommenen gerecht werden soll, ist eine Folge dieser Dialektik.

b) *Die Dialektik des Begreifens*⁷⁹

Was auf solche Weise schon im Akt der Wahrnehmung impliziert ist, wird durch Begriffe und Ideen kritisch ausgelegt. Das aber ist nur möglich, wenn nicht nur unser Wahrnehmen, sondern auch unser Begreifen sich dafür offenhält, unter dem Anspruch der Dinge umgestaltet zu werden.

Die Begriffe des Verstandes, so hat sich gezeigt, sind nötig, um die Inhalte unserer Wahrnehmung kritisch auszulegen. Dabei bezieht sich diese Kritik in einem ersten Schritt auf die Wahrnehmungen, die das, was die Dinge sind, ihre »quidditas«, zwar anzeigen, aber zugleich verhüllen. Um der Wahrnehmung den Hinweis auf diese »quidditas« abzuzugewinnen, ordnen wir sie einem geordneten Kontext ein, den wir, geleitet von den Ideen der Vernunft, durch unsere Verstandesbegriffe aufzubauen. Dann aber bemerken wir: Der Gegenstand muß sich nicht nur aus der Struktur der Weise, wie wir ihn anschauen, sondern auch aus dem Netzwerk unserer Begriffe immer wieder befreien, um uns als Instanz der kritischen Selbstbeurteilung gegenüberzutreten und zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« zu nötigen (s. o.).

⁷⁹ S. o. S. 118 ff.

S. 121). Nicht nur für die transzendentale Ästhetik, sondern auch für die transzendentale Logik gilt: Ihr zentrales Problem ist jene »Emergenz«, kraft derer der Gegenstand aus unserem Denken auftaucht, obgleich er ohne die begriffliche Strenge des Denkens sich nicht von subjektiven Deutungseinfällen unterscheiden ließe.

In diesem »Auftauchen« wirft der begriffene Gegenstand sich unserem Begreifen auf vergleichbare Weise entgegen, wie der wahrgeommene Gegenstand sich unserem Wahrnehmen entgegenwirft (se nobis objicit). Darauf beruht seine Objektivität. Nur so gewinnt der Gegenstand, der sich ohne unsere »Arbeit des Begriffs« nicht von unseren subjektiven Vorstellungen unterscheiden ließe, jenen Eigenstand zurück, aus dem heraus er uns als Maßstab unserer kritischen Selbstbeurteilung gegenübertritt und uns zur Umgestaltung unseres Denkens nötigt. Nicht nur gegenüber dem Wahrnehmen, sondern auch gegenüber dem Denken erweist die Wahrheit der Dinge ihre vorantreibende Kraft. Daß es notwendig, aber auch möglich ist, diese vorantreibende Kraft zu begreifen und so ihrem Anspruch denkend zu antworten, ist eine Folge der Dialektik des Begriffs, die sich ihrerseits aus der Dialektik des begriffenen Gegenstands und seiner »Emergenz« ergibt.

c) *Die Dialektik der Ideen*

Die Anschauungsformen von Raum und Zeit, so hat sich gezeigt, sind Weisen, wie die Ideen der »Welt« und des »Ich« unseren Sinnen anschaulich gegeben sind: nicht als Gegenstände neben anderen Gegenständen, sondern als Horizonte, in denen alles, was sich uns zeigen soll, seine Stelle finden muß. Die Begriffe des Verstandes aber sind Weisen, wie wir die Aufgaben erfüllen, die uns durch diese Ideen vorgezeichnet sind: die Aufgabe, jeder Erfahrung seine eindeutige Stelle in der Welt zuzuweisen, und die Aufgabe, die einzelnen Akte des Anschauens und Denkens in die Einheit unseres Bewußtseins und seiner Geschichte einzuordnen.

Nun hat sich gezeigt, daß die Gegenstände sich immer wieder aus dem Gefüge unserer Anschauungs- und Begriffsformen befreien müssen, wenn sie uns in »widerständiger Eigenständigkeit« gegenüberstehen sollen. Daraus ist die Folgerung zu ziehen: Die Erfüllung der Aufgaben, die die Vernunft uns durch ihre Ideen vorzeichnet, ist zwar die notwendige Bedingung, aber für sich genommen noch nicht der zu-

reichende Grund dafür, daß Gegenstände sich uns zeigen. All das, was wir in Erfüllung unserer Aufgaben leisten, macht das Ereignis der »Emergenz« der Gegenstände möglich, nimmt ihm aber nicht seine Kontingenz. Freilich darf dieses Ereignis weder unsere Sinne blind noch unseren Verstand stumm machen, wenn Erkenntnis möglich bleiben soll. Wohl aber gehen aus diesem kontingenten Ereignis unsere Aufgaben in jeweils veränderter Gestalt hervor.

Nicht nur unsere Anschauungsformen und Begriffe, sondern sogar die Ideen, also jene Zielvorstellungen, von denen wir bei unserer Begriffsbildung geleitet werden, entwickeln sich im Verlauf des Dialogs mit der Wirklichkeit. Diese Veränderung betrifft sowohl die Zielvorstellung von der Erfüllung der Aufgabe, alle Erkenntnisgegenstände in die umfassende geordnete Ganzheit einer »Welt« einzuordnen, als auch die Zielvorstellung vom Aufbau der widerspruchsfreien Einheit des ebenfalls allumfassenden Aktes »Ich denke«.

Um dies verständlich zu machen, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Idee der »Welt« eine vielfältige Gestalt annehmen kann. Die »Natur«, also jenes umfassende Ganze, dem die neuzeitliche Wissenschaft alle Phänomene einordnet, ist anders strukturiert als die Welt der ästhetischen Erfahrung, in der alle Manifestationen des Schönen sich gegenseitig »beleuchten«, d.h. in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung treten. Von wiederum anderer Art ist die Welt, in der verpflichtende Handlungsmöglichkeiten (Pflichten) in ein Verhältnis zueinander treten. (Kant hat sie eine »Welt der Zwecke« genannt und war überzeugt, ihr Verhältnis untereinander als ihre gemeinsame Beziehung auf einen »Endzweck« beschreiben zu können.) Und nochmals einer gesonderten Untersuchung bedarf die religiös erfahrene Welt, innerhalb derer die unterschiedlichen Manifestationen des Heiligen so in Beziehung zueinander treten, daß der gleiche Gott in seinen unterschiedlichen Manifestationen wiedererkannt, aber auch von anderen Göttern, auch von »falschen Götzen«, unterschieden werden kann. Denn auch diese haben ihre Art der »Theophanie«. Und an der besonderen Struktur der religiösen Welt müssen die Gründe abgelesen werden, die es verständlich machen, daß die Theophanien falscher Götter auf den, der sie wahrnimmt, eine spezifisch religiöse Faszinationskraft ausüben können. Wer aber die Struktur der religiösen Welt angemesen begriffen hat, gewinnt daraus zugleich Kriterien, um die Spuren der Wirksamkeit des wahren Gottes von der Faszinationskraft falscher Götter zu unterscheiden.

Die Dialektik in der Idee der Welt ergibt sich nun aus einer spezifischen Weise der »Emergenz«: Innerhalb je einer Welt treten Erscheinungen auf, die in einer anderen »heimisch« sind, aber im neuen Erfahrungszusammenhang ihren Anspruch auf spezifische Weise geltend machen. Und diese Dialektik hat zur Folge, daß nicht nur die Anschauungsformen und Begriffe, sondern auch die Ideen für eine Veränderung in der Geschichte offen sind. Es sei erlaubt, dafür an dieser Stelle ein Beispiel zu geben.

d) Ein Beispiel und was es lehrt

Der aus dem Evangelium bekannte »Mann, der auf dem Wege war, von Jerusalem hinunter nach Jericho, und der auf diesem Wege unter die Räuber fiel«⁸⁰, ist zunächst ein Glied in einer Kette von Ursachen und Wirkungen, die in nüchternem theoretischen Vernunftgebrauch geklärt werden müssen: Zu den Bedingungen des Raubüberfalls gehörte es, daß der Weg durch eine unübersichtliche Schlucht führte, die Räuber den Aufenthalt erleichterte, aber zwei Handelsstädte verband, in denen vergleichsweise viel Geld erworben und ausgegeben wurde. So konnten Räuber mit »lohnenden Opfern« rechnen und legten sich deswegen gerade hier auf die Lauer. Dieser Gesichtspunkt trieb Passanten zu erhöhter Eile an – so auch den Priester und den Leviten, die »vorrübergingen«. Sie haben den »Fall« ganz richtig in diesen Kontext eingeordnet. Zu den Folgen des Raubüberfalls aber gehörte, daß der Mann »seiner Mittel beraubt halbtot am Wege lag«, also sich nicht selber helfen konnte. Wenn aber jemand wissen wollte, welche Ursachen ausreichend wären, um für diesen Mann Rettung zu bewirken, dann lautete die Antwort: Wer ihn retten will, muß ein desinfizierendes Mittel und einen heilenden Verband für seine Wunden beschaffen (»Öl und Wein«), ihm ein sicheres Quartier für die nächsten Nächte (eine »Herberge«) besorgen und das dafür nötige Geld aufwenden. So gesehen, wird das Opfer des Überfalls zunächst in ein Gefüge von Ursachen und Wirkungen, Mitteln und Folgen ihrer Anwendung eingeordnet, wie jeder andere Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis oder einer technischen Effizienzabschätzung auch.

⁸⁰ Luk 10,36 ff.

Auch der »Fremde aus Samaria« hat den Inhalt seiner Erfahrung zunächst als Glied einer Welt gesehen, die am Leitfaden der Begriffe »Ursache und Wirkung« aufgebaut war, und ihn in diesen Kontext ganz sachgerecht eingeordnet. Das wird aus der Zweckrationalität seines Handelns deutlich. Er wußte, daß Eile geboten war, um die schützende Herberge zu erreichen. Für den reisenden Samariter aber tauchte aus diesem Kontext der Notleidende in einer völlig neuen Qualität auf: als Quelle eines sittlich verpflichtenden Anspruchs. Diesen Anspruch beantwortete er zunächst durch das Bewußtsein »das meint mich«, und sodann durch die Einsicht: »Für mich steht hier das Ganze meiner sittlichen Existenz auf dem Spiel. Hier eröffnet sich mir die Chance, durch ungeteilte Selbstingabe mich selber zu finden, aber auch die Gefahr, durch Verweigerung mich selbst zu verlieren.« Diese Einsicht ließ dem Samariter keinen Raum mehr für die abwägende Frage, wieviel Zeit er für die Sorge um den Verletzen aufwenden müsse und ob das, was er leisten konnte, die Unterbrechung seiner Geschäftsreise wirklich lohne, oder für die Frage, wieviel Geld der Herbergsvater ihm bei seiner Rückkehr wohl abverlangen werde, nicht einmal für die Frage, wie groß die Gefahr sei, nun selber zum Opfer der in der Nachbarschaft des Ortes lauernden Räuber zu werden.

Die sittliche Erfahrung, die der Samariter gemacht hat, verdankte sich so einer spezifischen »Emergenz« ihres Gegenstandes.

An diesem Beispiel kann eine allgemeine Einsicht deutlich gemacht werden: Wenn unser Anschauen und unser Denken, wie sich gezeigt hat, einer notwendigen Dialektik unterliegen, aus der sie jeweils historisch verändert hervorgehen, dann ist zu vermuten, daß dies auch und sogar in erster Linie von den Ideen gilt, die als »regulative Prinzipien« diesem Anschauen und Denken die Gesetze vorschreiben. Und wenn sich weiterhin gezeigt hat, daß die Dialektik des Wahrnehmens und Begreifens auf einer zweifachen »Emergenz« beruht, dann wird dies auch von der Dialektik der Ideen gelten: Ideen sind Zielvorstellungen von der Erfüllung der Aufgaben, die die Vernunft uns stellt, um unser Anschauen und Denken zur Begegnung mit Gegenständen fähig zu machen. Und es sind diese Aufgaben, die einen unvermeidlichen Widerspruch implizieren, der nur durch Postulate der Hoffnung aufgehoben werden kann.

4. Ideen als Zielvorstellungen von der Erfüllung der Aufgaben der Vernunft: drei Schritte zur Erkenntnis ihrer Dialektik

Diese Dialektik der Vernunftaufgaben zeigt sich in drei Schritten des Erkennens und Wollens, an die sich jeweils Konsequenzen und weiterführende Fragen anschließen. Die Abfolge dieser Schritte kann in folgender Weise nachgezeichnet werden:

- a) *Erster Schritt: Eine Erfahrung:
Alles Gegebene verwandelt sich in Aufgegebenes*

Der *erste Schritt* besteht in der Erfahrung, daß alles, was uns »gegeben« wird, sich alsbald in ein »Aufgegebenes« verwandelt. Deshalb folgen wir in unserem Erkennen und Wollen überhaupt gewissen Ideen, d.h. verpflichtenden Zielvorstellungen.

Nichts kann in unserer Theorie und Praxis »für uns« werden, ohne daß wir an diesem Vorgang aktiv beteiligt wären. Dabei müssen wir strenge Regeln unserer eigenen Vernunft befolgen, vor allem die Regeln der Logik, die unser Erkennen und Handeln der subjektiven Willkür entziehen und dem, was wir erkennend und handelnd hervorbringen, »objektive Gültigkeit« verleihen. Die Aufgaben, die wir uns stellen müssen, um unserem Erkennen und Wollen objektive Geltung zu geben, werden uns durch die Vernunft vorgezeichnet, die als »allgemeine Menschenvernunft« dem Belieben der Individuen entzogen ist. Aber die Erfüllung dieser Aufgaben ist den Individuen aufgegeben und kann ihnen von niemandem abgenommen werden. Auf diesem Bewußtsein der Unvertretbarkeit beruht es, daß wir uns unserer Individualität bewußt werden. Solche Aufgaben, die zwar der allgemeinen Menschenvernunft entstammen, aber uns als Individuen gestellt sind, lassen aus der Fülle der Eindrücke, die wir empfangen, uns selbst in unserer Subjektivität »auftauchen«. Erst so entsteht der Adressat, an den die Dinge, die sich uns zeigen, ihren Anspruch auf theoretische und praktische Maßgeblichkeit richten.

b) *Eine Frage: Welche Aufgaben stellt sich die Vernunft?*

Auf diesen ersten Schritt folgt die Frage, von welcher Art die Aufgaben sind, die unsere Vernunft uns stellt, um uns zur Begegnung mit Gegenständen fähig zu machen. Und die Antwort lautet: Es sind Aufgaben des Ordnens und Gestaltens. »Sapientis est ordinare«, sagten die Alten. Deshalb folgen wir in unserem Erkennen und Wollen den beiden Ideen der »Welt« und des »Ich«.

Nur in geordneten Kontexten wird das, was sich uns zeigt, »lehrreich«, d. h. für kommende Erfahrungen orientierungskräftig, und »aufschlußreich«, d. h. neue Wege des Suchens und des Findens aufschließend. In Chaos wäre alles möglich, vieles für den Augenblick faszinierend, aber nichts über die konkrete Situation hinaus »denkwürdig«, d. h. bleibend bedeutsam und immer neu bedenkenswert. Nur als Glied eines umfassenden geordneten Zusammenhangs, also einer »Welt«, kann das, was sich uns einmal gezeigt hat, sich der Zufälligkeit wechselnden Erlebens und der Beliebigkeit flüchtiger Einfälle als Maßstab des Wahren und Falschen gegenüberstellen. Und nur so kann aus der Flüchtigkeit unseres Erlebens der Gegenstand in seinem widerständigen Eigenstand »auftauchen«.

Dann gilt die Regel: Objektiv gültig ist das, worauf man in immer neuen Situationen neu zurückkommen kann, um je gegenwärtige Eindrücke und Einfälle kritisch zu überprüfen. Solches »Zurückkommen« aber setzt einen zweiten geordneten Zusammenhang voraus: die Einheit des Ich, dessen Identität sich im Wechsel des Erlebten wiedererkennen lässt. Gelingt es uns nicht, aus der Vielfalt unserer Erlebnisse die Einheit dieses Ich und seiner Geschichte aufzubauen, dann kann nichts für uns bleibende Bedeutung gewinnen und sich als objektiv gültig erweisen. Nur als Phase in der Geschichte des Ich lassen die Inhalte objektiv gültigen Erkennens sich von der bloßen Subjektivität flüchtigen Erlebens unterscheiden. Darum zeichnet die Idee des »Ich« uns eine Aufgabe des Ordnens und Gestaltens vor, die für das »Auftauchen« der Gegenstände ebenso unerlässlich ist wie die Idee der »Welt«.

- c) *Zweiter Schritt: Alle Aufgaben der Vernunft zielen auf eine neues Gegebensein der Gegenstände ab*

Ist auf diese Weise geklärt, warum wir uns in unserem Erkennen und Wollen überhaupt an Ideen orientieren müssen und welches diese unerlässlichen Ideen sind, dann wird ein *zweiter Schritt des Erkennens* möglich. Dieser besteht in der weiterführenden Erfahrung, daß alles, was uns als den erkennenden und wollenden Subjekten *aufgegeben* ist, darauf abzielt, eine neue Weise des *Gegebenseins* möglich zu machen.

Die Erfüllung unserer Aufgaben kann nur gelingen, wenn das, was wir erkennend und handelnd tun, uns nicht zu Herren unserer Gegenstandswelt macht, sondern zu ihren Dienern. Alles, was wir erkennend und wollend leisten, hat die Freisetzung der Gegenstände in ihren von uns unabhängigen Eigenstand zum Ziel. Ob unsere theoretische und praktische Eigenaktivität uns wirklich zur Begegnung mit Gegenständen fähig gemacht hat, muß sich daran zeigen, daß der Gegenstand sich zuletzt unserem Erkennen und Wollen in eigenständiger Maßgeblichkeit gegenüberstellt. Das Für-uns-Werden des Gegenstands kommt zwar nicht ohne unsere Eigentätigkeit zustande. Aber es erschöpft sich nicht darin, unsere Leistung zu sein. Daß wir nicht bei unseren eigenen Konstrukten stehengelassen werden, daß sich uns statt dessen etwas zeigt und nicht vielmehr nichts, bleibt immer ein kontingentes und nicht selten überraschendes Ereignis. Die Ideen der Welt und des Ich zeichnen uns die Aufgabe vor, den Raum freizumachen, in dem dieses kontingente Ereignis geschehen kann.

Wir mißverstehen daher die regulative Kraft der Ideen und damit die Aufgaben, die sie uns stellen, wenn wir meinen, diese Kontingenz des Ereignisses durch die Notwendigkeit eines von uns selbst erzielten Resultats überwinden zu können. Was heute häufig und mit Recht als »Herrschaftswissen« kritisiert und für eine Reihe offenkundiger Selbstgefährdungen des Menschen in einer »technisierten Welt« verantwortlich gemacht wird, wird zu Unrecht dem Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Subjekts als einem solchen angelastet. Es ist nicht die Folge seines in der Neuzeit neu gewonnenen Selbstbewußtseins, sondern eines folgenreichen Selbst-Mißverständnisses. Gerade wenn wir entdeckt haben, daß sich für uns alles Gegebene sogleich in ein Aufgegebenes verwandelt, kommt es darauf an, die Eigenart unserer Aufgabe recht zu erfassen. Dazu aber müssen wir begreifen, daß alles, was uns *aufgegeben* ist, darauf abzielt, eine neue Weise möglich zu ma-

chen, wie der Gegenstand uns *gegeben* wird, und daß wir zuletzt vor der neuen Gegebenheit des Gegenstandes selbstkritisch zurücktreten müssen. Nur dieses Zurücktreten läßt aus der Vielfalt unsere Reflexionen und Konstruktionen das Wirkliche zu jener Objektivität »auftauchen«, kraft derer es sich uns und all unseren Ansichten und Absichten als Maßstab unserer kritischen Selbstbeurteilung »entgegenwirft« (objicitor), und uns so zum Objekt werden kann.

- d) *Eine Folgerung: Alles Ordnen und Gestalten dient der Öffnung eines Begegnungsraums, der eine zukunftsoffene Geschichte möglich macht*

Das, was soeben »Zurücktreten« genannt worden ist, ist kein sekundärer Akt einer moralisch motivierten Mäßigung, die zu den primären Akten des Ordnen und Gestaltens hinzuträte. Vielmehr kann alles Ordnen und Gestalten sein Ziel nur erreichen, wenn es von vorne herein den Charakter des »Raumgebens« hat, das den Gegenständen die Möglichkeit einräumt, den ihnen gemäßen Ort im Beziehungsgefüge manifester Begegnungen mit anderen Gegenständen zu finden. Die Anschauungsformen von Raum und Zeit, aber auch die Verstandesbegriffe der Substanz und der Kausalität, durch die wir unseren Versuchen der Lozierung im Raum und der Datierung in der Zeit objektive Geltung verschaffen, sind dazu bestimmt, den Gegenständen den ihrer jeweiligen Eigenart entsprechenden Begegnungsraum und das entsprechende Gefüge der Fristen und Stunden einzuräumen. Alle »apriorischen Gesetze« des Anschauens und Begreifens sind daran zu messen, inwieweit sie dem »kontingenten Ereignis« dienen, von dem an früherer Stelle die Rede war und das als das »Auftauchen« des Gegenstands aus den Vorstellungen und Konstrukten des Subjekts bezeichnet worden ist.

Das schließt ein, daß wir uns jedesmal, wenn der Gegenstand sich zeigt, für eine Veränderung unseres Anschauens und Denkens offenhalten. Die »Welt«, die wir durch unsere Begriffe aufbauen, ist eine geschichtlich sich entwickelnde Welt. Und es ist der Dialog des Subjekts mit seinen Gegenständen, aus der die geordnete Ganzheit der Welt in ihrer jeweils geschichtlich bestimmten Konkretheit immer neu hervorgeht. Und Gleiches gilt für die Einheit des Ich, die immer neu dem Wandel abgerungen werden muß, der diesem Ich im Dialog mit der Wirklichkeit widerfährt.

Aber immer wieder wird sich zeigen: Sich für den Wandel unserer Anschauungsformen und Begriffe und sogar unserer Ideen offenzuhalten, ist etwas anderes, als ihre Maßgeblichkeit zu bestreiten. Was wir einmal wirklich gesehen (und uns nicht nur so vorgestellt) haben, was wir einmal begriffen (und uns nicht nur so ausgedacht) haben, bleibt der Maßstab, an dem wir unsere subjektiven Ansichten und Absichten messen müssen. Das einmal Erkannte bedarf neuer Auslegung; aber es wird nie außer Kraft gesetzt. Auch die jeweils neue Gestalt unserer Ideen muß sich durch kritische Auslegung des bisher Wahrgekommenen und Begriffenen bewähren. Die Wahrheit der Dinge zeigt sich uns nicht abseits von unseren Begriffen, durch die wir unseren Wahrnehmungen objektive Geltung verleihen, aber auch nicht abseits von den Ideen, die unseren Begriffsgebrauch leiten. Sie zeigt sich *in* unseren Ideen, Begriffen und Wahrnehmungen als das vorantreibende Moment ihrer Umgestaltung und zugleich als Moment ihrer Bewahrung und bleibenden Denkwürdigkeit.

- e) *Dritter Schritt: Das Subjekt ist bei der Erfüllung seiner Aufgaben einer radikalen Selbstgefährdung ausgesetzt, die nur im Lichte des Gottespostulats überwunden werden kann*

Der dritte Schritt des Erkennens besteht in der Einsicht, daß das Subjekt gerade dann, wenn es seine Aufgabe richtig versteht, einer radikalen Selbstgefährdung ausgesetzt ist und daß es diese Selbstgefährdung nur überwinden kann, wenn es diese Aufgaben im Lichte des Gottespostulates »als göttliche Gebote« begreift.

Die zweifache Erfahrung, daß sich für unser theoretisches und praktisches Erkennen alles Gegeben alsbald in ein Aufgegebenes verwandelt, daß aber die Aufgaben, die wir in unserem Anschauen und Denken zu lösen versuchen, dem Ziel dienen, zuletzt der Selbstpräsentation des Gegenstandes, seiner »Emergenz« aus all unseren Reflexionen und Konstruktionen zu dienen, hat eine zweifache Selbstgefährdung unserer Vernunft zur Folge.

Um unserer Aufgabe des Ordnens und Gestaltens gerecht zu werden, verlangen wir von uns selbst, all das, was in unserer Erfahrungswelt als Unordnung und Störung der Gestalt aussieht, als irreführenden Schein zu beurteilen und durch geeignete Auslegung auf das Geordnete und Wohlgestaltete zurückzuführen. Und diese Forderung

an uns selbst wird zur Forderung an die Gegenstandswelt: Wir verlangen von allem, was uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung gegenübertritt, jenes Maß an Rationalität, das es uns gestattet, in unserer Gegenstandswelt die Spuren jenes Ordnens und Gestaltens wiederzuerkennen, zu dem wir uns verpflichtet wissen. Wollten wir diese Forderung an unsere Gegenstandswelt mit geringerer Strenge erheben, dann käme das einer pflichtwidrigen Selbstdispensation von der Erfüllung unserer Aufgabe gleich.

Was in jüngerer Zeit oft als »Herrschaftsanmaßung der Vernunft« kritisiert wird, die den Anspruch erhebt, der Natur wie der »Welt der Zwecke« das Gesetz vorzuschreiben, erweist sich so als Ausdruck eines Ethos, das nicht »entschärft« werden darf, wenn das denkende und wollende Subjekt seiner Aufgabe nicht untreu werden soll. Das aber bedeutet im Umkehrschluß: Es ist gerade das Ethos des erkennenden und wollenden Subjekts, aus dem die Gefahr entspringt, die eigene intellektuelle Leistung nicht nur für die notwendige Bedingung, sondern zugleich für den zureichenden Grund der Begegnung mit Gegenständen zu halten und für die Kontingenz jenes Ereignisses blind zu werden, das mehrfach im hier vorgetragenen Gedankengang als »Emergenz des Gegenstandes« bezeichnet worden ist.

Sobald das Subjekt jedoch diese Gefahr erkennt und zu vermeiden versucht, setzt es sich der entgegengesetzten Selbstdgefährdung aus: Die berechtigte Absicht, den Gegenständen, die sich uns zeigen wollen, nicht ins Wort zu fallen, begünstigt dann eine Neigung, die Bemühung des Ordnens und Gestaltens an irgendeiner Stelle abzubrechen oder sich selber Ausnahmen von der Pflicht zu strenger Rationalität zu gestatten. Dann vergißt man, daß die Dinge nicht »reden« können, wenn die Vernunft schweigt, sondern darauf angewiesen bleiben, daß wir sie denkend »zur Sprache bringen«. Die zweifellos nötige Demut angesichts der je größeren Wahrheit der Dinge darf nicht dazu führen, den Gegenständen auf ihrem »Weg zum Erscheinen« den Dienst zu verweigern, den nur die Vernunft ihnen leisten kann.

Die Frage, wie das Subjekt sich selbst verstehen muß, um diese zweifache Selbstdgefährdung zu vermeiden, läßt die Aktualität der Antwort erkennen, die Kant unter den Bedingungen des späten 18. Jahrhunderts auf eine vergleichbare Frage gegeben hat. Damals ging es um die Frage, wie jener Umschlag von der Moralität in den Terror vermieden werden kann, der die Zeitgenossen der Französischen Revolution erschreckte. Heute geht es um die Frage, wie es vermieden werden

kann, daß gerade aus dem Bewußtsein von der Pflicht, die dem erkennenden und wollenden Subjekt vorgeschrieben ist, der Wille zu einem »Herrschaftswissen« entsteht, der sein eigenes Ziel notwendig verfehlt. Kants Antwort aber war von der Überzeugung geleitet, daß die Lösung nicht darin bestehen kann, unser Bewußtsein von unserer Pflicht, besonders von der Verpflichtung zum politischen Handeln, zu mildern, sondern nur darin, diese Verpflichtung auf neue Weise auszulegen. Diese Auslegung bestand im »Verständnis unserer Pflichten als göttliche Gebote« (KdP V A 233, wiederholt Rel A 229). Es gilt zu prüfen, ob und auf welche Weise diese kantische Antwort in die veränderte Problemsituation von heute übersetzt werden kann.

Die in Sinne Kants verstandenen Pflichten begründen das Vertrauen, Gott als der Auftraggeber, der uns seine »Mandata« anvertraut hat, werde den Lauf der Dinge so ordnen, daß die Taten, durch die wir seine Aufträge erfüllen, auf einem Wege, den wir nicht zu kennen brauchen, auch zur Erfüllung seiner göttlichen Absicht beitragen. Die Erfüllung unserer Pflichten ist, so verstanden, nicht unmittelbar die Ursache für die Realisierung der göttlichen Absicht; aber wir leisten einen Beitrag dazu »vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur«⁸¹, der unsere guten Taten als einen Dienst annimmt, den er selber zum guten Ende führt. Auf diese Weise wird eine Selbstkritik des sittlichen Subjekts möglich, die nicht zum moralischen Skeptizismus führt, sondern im Gegenteil zur der Gewißheit, daß nichts, was aus moralischer Gesinnung geschieht, vergebens getan ist.

Diese kantische Antwort bleibt auch dann in Kraft, wenn sie, in einer veränderten philosophiehistorischen Situation, neu interpretiert werden muß.

f) Das Gottespostulat und seine neue Gestalt

Für Kant lag das maßgebliche Beispiel sittlicher Verantwortung in der Verpflichtung zur politischen Praxis. Hier sollte die Vernunft als gemeinsame Vernunft im freien Konsens der Bürger öffentlich und damit zugleich weltgestaltend wirksam werden. Wenn wir daher unsere einzelnen Pflichten als göttliche Gebote verstehen dürfen, dann findet die göttliche Absicht, auf deren Realisierung alle göttlichen Gebote aus-

⁸¹ KdP V A 207.

gerichtet sind, ihre Erscheinungsgestalt in dem gemeinsam intendierten »Endzweck«, auf den das gemeinschaftliche politische Handeln freier Subjekte ausgerichtet ist. Dieser Endzweck besteht in der Aufführung einer Welt, in der niemand mehr unschuldig leidet, sondern das Glück jedes einzelnen dem, was er durch seinen moralischen Lebenswandel verdient, »streng proportioniert« ist.

Kurz: Die Orientierung am politischen Handeln hat Kant dazu veranlaßt, die göttliche Absicht als einen »Endzweck« zu denken, dem alle moralisch denkenden Menschen ihre Zustimmung geben müssen. Diese Zustimmung bleibt der notwendige Ausdruck des moralischen Pflichtbewußtseins, auch wenn sich bei dem Versuch, diese Pflicht zu erfüllen, herausstellt, daß in der Welt, wie sie ist, moralische Gesinnung nicht den Erfolg der Handlungen garantiert. Nur das Vertrauen in Gottes uneingeschränkt moralischen und zugleich ebenso uneingeschränkt weltwirksamen Willen kann uns dessen gewiß machen, daß gute Handlungen – oft auf uns ganz unbekannten Wegen – zur Erreichung des sittlichen Endzwecks beitragen.

In der heutigen moralphilosophischen Diskussion hat sich zwar die Einsicht bestätigt, daß gerade die politische Praxis die Selbstgefährdungen der menschlichen Vernunft besonders deutlich hervortreten läßt. Der Terror der Jakobiner ist nicht das einzige Beispiel dafür geblieben, daß gerade der Wille zur Strenge moralischen Pflichtbewußtseins eine terroristische Praxis auslösen kann, die um so hemmungsloser ausgeführt wird, als sie sich selbst als Ausdruck kompromißloser Reinheit der sittlichen Gesinnung versteht. Doch hat die Frage nach den Ursachen dieses Umschlags zu der Einsicht geführt: Die Gefahr entsteht nicht erst dort, wo die politische Praxis beginnt, sondern entstammt der Eigenart des Denkens, aus der diese Praxis hervorgeht. Eine Vernunft, die zunächst auf rein theoretischem Felde die Gesetzgebung über die Gegenstandswelt beansprucht und dabei nicht selten den Phänomenen Gewalt antut, schafft erst die Voraussetzungen für eine Praxis, die auch auf gesellschaftlichem Felde im Namen der Vernunft jeden Widerstand gewaltsam zu brechen bereit ist. Und das Erschrecken über die so ermöglichte gesellschaftliche Gewalt schlägt auf ihre theoretischen Prämissen zurück und stellt jenen Willen zur Rationalität, von dem an früherer Stelle die Rede war, unter den Verdacht, der Ursprung aller Übel zu sein. Der heute vielfach proklamierte »Tod des Subjekts«⁸²

⁸² R. Schaeffler, Christliche Philosophie und neuzeitliche Subjektivität, oder: späte

spiegelt diesen Vorgang, in welchem, um es mit Platon zu sagen, ein maßloses Vertrauen in das rationale Argumentieren (ἀγάν πιστεύειν τοῖς λόγοις) in eine Geringsschätzung aller Rationalität (μισολογία) umschlägt⁸³.

In dieser Lage erscheint es zweifelhaft, ob Kant wohlberaten war, seine Postulatenlehre am Leitfaden der Kategorien »Mittel« und »Zweck« zu entwickeln und die göttliche Absicht in einem »Endzweck« zu suchen, dem unsere Handlungen als Mittel zugeordnet werden können. Die Art, wie sich die Selbstgefährdung der Vernunft, die aller politischen Praxis vorausgeht, heute darstellt, legt es nahe, das orientierende Beispiel für das Verständnis sittlicher Verpflichtung in jener Aufgabe zu suchen, die dem theoretisch und praktisch urteilenden Subjekt schon vor aller Praxis gestellt ist: in jenem Ordnen und Gestalten, das wir durch unsere Anschauungsformen und Begriffe vollziehen. Dabei geht es nicht darum, daß unsere Vernunft Zwecke definiert und wir nach geeigneten Mittel suchen, um sie zu erreichen, sondern, wie sich gezeigt hat, um ein »Raumgeben«, das es dem Gegenstand gestattet, gegenüber all unserem Vorstellen und Begreifen seinen widerständigen Eigenstand zur Geltung zu bringen. Das aber muß, wenn es nicht von vorne herein vergeblich sein soll, in jedem Akt des Erkennens und Wollens geschehen, nicht erst am Ende einer langen Reihe von Bedingungen und Folgen. Überall dort, wo unsere Erkennen und Wollen nicht in seine subjektiven Ansichten und Absichten verstrickt bleibt, hat jene Emergenz des Gegenstandes sich schon ereignet, die die Voraussetzung allen objektiven Geltens ist.

Das Vertrauen darauf, daß unser Wahrnehmen und Begreifen dieser Emergenz des Gegenstandes dienen *kann* und trotz aller Selbstgefährdung unserer Vernunft immer wieder dienen *wird*, beruht darauf, daß wir die wirksame Realisierung der göttlichen Absicht nicht von unserer intellektuellen Leistung erwarten, sondern hoffen dürfen, daß wir in unserem stets unzulänglichen Wahrnehmen und Begreifen Zeichen *jenes göttlichen Schöpfungswillens setzen*, der an allen Geschöpfen als ermächtigende Macht und als freisetzende Freiheit wirksam wird. Ermächtigende Macht und freisetzende Freiheit müssen das Verhältnis des Subjekts zu seinen Gegenständen bestimmen, wenn un-

Trauer um einen überwundenen Feind, in: M. Zichy/H. Schmidinger (Hrsg.), *Tod des Subjekts?*, Innsbruck 2005, 24–36.

⁸³ Phaidon 89 d.

ser Denken und Handeln seiner Aufgabe gerecht werden will. Das aber ist nur möglich, wenn wir unser Denken und Wollen als die Erscheinungsgestalt verstehen dürfen, in der das Wirken Gottes erfahrbare Gegenwart gewinnt. *Denn dieses göttliche Wirken ist immer schon das, was menschliches Wirken nur abbildhaft bedeutet: ermächtigende Macht und freisetzende Freiheit.* Dies sind die beiden Wesenseigenschaften desjenigen Gottes, den wir postulieren müssen, wenn die Aufgaben, die uns als erkennenden und wollenden Subjekten gestellt sind, erfüllbar sein sollen.

5. »Freiheit, die frei macht« und »Macht, die ermächtigt«: Wesenseigenschaften Gottes im Kontext einer neu verstandenen Postulatenlehre⁸⁴

a) Zur Problemlage

Von Descartes über Kant bis Hegel (und darüber hinaus) ist es die Leitfrage der Transzentalphilosophie gewesen: »Worauf beruht es, daß uns Objekte mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen?« Diese Frage wurde als die Frage verstanden, was das Subjekt leisten müsse, wenn es aus seinen subjektiven Befangenheiten befreit und zugleich fähig werden soll, aus dem Material subjektiver Eindrücke die Welt der Objekte aufzubauen. Insofern ist die neuzeitliche Transzentalphilosophie wesentlich *Subjektivitätstheorie* gewesen. Das leitende Thema der so verstandenen Transzentalphilosophie lautete »*Gegenstandskonstitution*«. Als Ergebnisse dieser Konstitution konnten die Gegenstände keinen Eigenstand gegenüber dem Subjekt beanspruchen, das sie hervorgebracht hatte – vorausgesetzt das Subjekt war bei dieser Konstitution nach allgemeingültigen Vernunftregeln verfahren.

Gegen diese Auffassung von den Bedingungen des Erkennens wird seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts der Einwand erhoben, es

⁸⁴ Die folgenden Ausführungen enthalten die gekürzte Fassung eines Vortrages, den ich unter dem Titel »Freiheit, die frei macht – Zur Weitentwicklung eines transzentalen Gottesbegriffs« im November 2011 in Paderborn gehalten habe. Die ungekürzte Fassung ist in dem Sammelband B. Irlenborn/Ch. Tapp (Hrsg.), Gott und Vernunft, Freiburg 2013 erschienen.

handle sich um ein »Herrschaftswissen«, das aus dem Willen zu einer »Herrschaftspraxis« entspringt, die ihrerseits die Lebensumwelt des Menschen zerstört. Doch gibt es, trotz aller Kritik an einer Transzentalphilosophie, die sich als Subjektivitätstheorie versteht, keinen Weg hinter sie zurück. Wenn einmal entdeckt ist, daß die Welt unserer Gegenstände nicht ohne unser Zutun zustande kommt, kann diese Entdeckung nicht mehr vergessen werden. Aber es ist nötig, über diese Art von Transzentalphilosophie hinauszugehen. Auch eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie wird die Tätigkeit des Subjekts beschreiben, die nötig ist, wenn wir gegenüber unseren subjektiven Ansichten und Absichten kritische Distanz gewinnen und den Maßgeblichkeitsanspruch der Gegenstände entdecken wollen. Aber diese Tätigkeit des Subjekts muß als »antwortendes Gestalten« beschrieben werden. Auch nach dieser Auffassung gibt die Vernunft dem, was uns als Gegenstand gegenübertritt, seine Gestalt. Aber sie tut dies, indem sie einen Anspruch des Wirklichen beantwortet. Und wenn diese Antwort sich, gemessen am Anspruch der Sache, als korrekturbedürftig erweist, entfaltet sich zwischen der Vernunft und dem Wirklichen ein Dialog, der eine offene Zukunft noch vor sich hat.

- (a) Die *erste Leitfrage* einer in diesem Sinne weiterentwickelten Transzentalphilosophie lautet: *Wie gewinnt der Gegenstand gegenüber den Formen, in denen wir ihn anschauen und denken, jenen Eigenstand, kraft dessen er zum Maßstab ihrer Überprüfung werden kann?* Er kann sich uns nur zeigen, wenn wir ihn schon anschauen und denken. Wie kann er sich dann auf eine Weise zeigen, die sich den Formen unseres Anschauens und Denkens nicht einfügt, sondern uns nötigt, diese Formen zu ändern? Wie befreit der Gegenstand sich wieder von der Gestalt, die er durch unser Anschauen und Denken gewonnen hat? Wo dies geschieht, erweist der Gegenstand uns gegenüber einer neuen Form »widerständiger Eigenständigkeit« und in diesem Sinne eine neue Weise, wie er »sich uns mit Maßgeblichkeit entgegenwirft« (se nobis ob-jicit), also eine neue Weise der Objektivität.
- (b) Daran schließt sich die *zweite Frage* an: *Wie gewinnt unser Anschauen und Denken die Fähigkeit, angesichts dieser neuen Weise von Objektivität nicht zu verstummen, sondern zu neuen Anschauungs- und Denkformen zu finden?*

Denn wenn soeben davon gesprochen wurde, daß der Gegenstand sich aus der Gestalt wieder befreien muß, die wir ihm durch unser An-

schauen und Denken gegeben haben, dann ist nun hinzuzufügen: Auch diese Befreiung geschieht nicht ohne unser Zutun, sondern dadurch, daß wir in einem neuen Akt antwortenden Gestaltens einen neuen Kontext aufbauen, in dem der Gegenstand sich uns auf neue Weise zeigen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine weiterführende Deutung des Dialogs mit der Wirklichkeit. *Das dialogische Wechselverhältnis zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstand ist von solcher Art, daß beide sich wechselseitig in ihren Eigenstand freisetzen.* Es ist der Anspruch der Sache, der das Subjekt dazu aufruft, seine subjektiven Ansichten und Absichten kritisch zu überprüfen und so seine eigenen Befangenheiten und Vorurteile durch die Freiheit des Urteils zu überwinden. Und es ist dieses freie Urteil des Subjekts, das die Sache von unseren subjektiven Anschauungen und Begriffen unterscheidbar macht und so erst in ihren Eigenstand freisetzt.

- b) *Freiheit, die frei macht – ein transzentalphilosophischer Gottesbegriff*

Die Grundthesen einer weiterentwickelten Postulatenlehre lauten:

- (a) Der befreiende Charakter des Anspruchs, durch den der Gegenstand uns nicht überwältigt, sondern zur Freiheit des Urteils hervorruft, ist *das Kennzeichen, durch das der Gegenstand sich als erfahrbare Gegenwartsgestalt des befreien göttlichen Anspruchs zu erkennen gibt.*
- (b) Entsprechend ist die Kraft des Subjekts, den Gegenstand nicht durch eine einseitige »Gesetzgebung der Vernunft« zum bloßen Spiegel des Subjekts zu machen, sondern in seinen »widerständigen Eigenstand« freizusetzen, *das Kennzeichen dafür, daß die Gesetzgebung, die die Vernunft kraft ihrer Ideen über die Gegenstandswelt ausübt, die Abbildgestalt ist, in der die freisetzende Gesetzgebung des Schöpfers über seine Schöpfung für uns gegenwärtig und erfahrbar wird.*

Der Begriff »Freiheit, die frei macht« leitet uns an, die Spuren des göttlichen Wirkens in jeder Begegnung mit den Gegenständen unserer Erfahrung zu entdecken.

Freilich gilt hier, wie bei jedem philosophischen Gottesbegriff die Warnung: Ob irgendwelche Begriffe sich dazu eignen, als Gottesbegrif-

fe gebraucht zu werden, lässt sich nur entscheiden, indem man sich auf Zeugnisse religiöser Erfahrung bezieht. Nur wer aus eigener Erfahrung weiß, was er tut, wenn er »Gott« sagt, kann darüber urteilen, ob er in dem, wovon ein philosophischer Begriff spricht, diejenige Wirklichkeit wiedererkennt, die er »Gott« nennt. Deshalb ist zunächst zu fragen: Kann der Begriff »Freiheit, die frei macht« eine Rolle in der Sprache derer spielen, die religiöse Erfahrungen gemacht haben und sie auslegen?

c) »Freiheit, die frei macht« – ein religiöser Gottesbegriff

»Freiheit, die frei macht« ist unzweifelhaft ein bibelgemäßes *Gottesprädikat* und wird in religiösen Erzählungen verwendet. Das bekannteste Beispiel ist der biblische Bericht von der Herausführung Israels aus dem »Sklavenhaus« Ägypten. Gott hat aus freiem Entschluß ein Volk erwählt und aus dem Sklavenhaus Ägypten in die Freiheit geführt.

»Freiheit, die frei macht« ist nicht nur ein Prädikat, das von Gott ausgesagt werden kann, sondern darüber hinaus ein *Gottesname*. Er dient an bevorzugter Stelle zur Selbstbenennung Gottes: »Ich bin der Herr, Dein Gott, der dich aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt hat«⁸⁵. Der Name »Freiheit, die frei macht« dient aber nicht nur zur Selbstbenennung Gottes, sondern wird auch zum Bekenntnisnamen im Munde der Menschen: »Der Gott lebt, der uns aus Ägypten geführt hat«. Dieser Name kann als Eidesname verwendet werden: »So wahr der Gott lebt, der uns aus Ägypten geführt hat«⁸⁶.

Dieser Name erfüllt eine zweifache Funktion: Er ist Ausdruck eines *Wiedererkennens*: Was Gott an den Vätern gewirkt hat, kehrt in immer neuer Gestalt als sein Wirken an den Söhnen und Töchtern wieder. Daran zeigt sich, daß der Gott der Väter auch in der Zeit der Nachfahren immer noch lebt (»Gott lebt, der ...«). Und er ist Ausdruck eines *Unterscheidens*: So hat Josua diesen Namen verwendet: »Ihr müßt wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt«. Und er hat hinzugefügt, worum es bei dieser Unterscheidung geht: »Wollt ihr den Göttern der Väter dienen? Oder denen des Landes?« Und wir dürfen interpretieren:

⁸⁵ Ex 20,1.

⁸⁶ Jer 16,14.

den Göttern der Sippe und der Scholle. Und da die Sippe die Urform der Gesellschaft ist, der Ackerbau die Urform der Wirtschaft, können wir weitergehend fragen: Wollt Ihr den Göttern der Gesellschaft und der Wirtschaft dienen, die alsbald und immer wieder zu Herrschaftsgöttern werden, zu »Göttern Ägyptens«? »Oder wollt ihr dem Gott dienen, der euch aus dem Sklavenhaus geführt hat?«⁸⁷

An diesen Befund schließt sich die Frage an: Ist »Freiheit, die frei macht« auch im spezifisch religiösen Zusammenhang nicht nur ein Gottesname, sondern zugleich ein Gottesbegriff? Um diese Frage zu entscheiden, ist zunächst daran zu erinnern, was Begriffe überhaupt im religiösen Zusammenhang leisten können, vor allem wenn man nicht aus dem Auge verliert, daß Religion es immer mit dem Unbegreiflichen zu tun hat. Auch im religiösen Zusammenhang wird argumentiert, und dazu werden Begriffe gebraucht. Aber weder Begriffe noch Argumente können die Anrufung des Namens ersetzen, durch die der Mensch in die lebendige Beziehung mit der Gottheit eintritt⁸⁸. Darum gilt es, gegenüber einer unkritischen Selbstüberschätzung des Begriffs »die Ehre des Namens zu retten«⁸⁹ (Lyotard).

Aber der religiöse Mensch macht selbst die Erfahrung, daß der Name, so sehr er zur Unterscheidung bestimmt ist, den, der ihn gebraucht, nicht immer vor Verwechslungen bewahrt. Dann entsteht die Gefahr, vor der das zweite Gebot des Dekalogs warnt: »den Namen Gottes nicht auf das Trughafte zu übertragen«⁹⁰. Das abschreckende Beispiel einer solchen Übertragung des Gottesnamens auf das Trughafte ist die Verehrung des »goldenen Jungstiers« (»Kalbes«) durch die Israeliten in der Wüste. Diesem sowohl in Ägypten als auch in Kanaan gebräuchlichen Symbol von Fruchtbarkeit, aber auch von Königsmacht, wandten seine Verehrer sich mit dem Rufe zu: »Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägypten geführt hat.«⁹¹ Sie hatten den Namen Gottes auf das Trughafte von Göttern der Macht und der Frucht-

⁸⁷ Jos 24,15.

⁸⁸ Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Berlin 1917, Neudruck Wiesbaden 1978, 463.

⁸⁹ Jean-Francois Lyotard, Réponse à la question »Qu'est-ce que le postmoderne?«, in: Tumulte, Paris 1982, deutsch in: Wolfgang Welsch, Wege aus der Moderne, Meisenheim 1988, 13–192.

⁹⁰ Gewöhnlich übersetzt als »ihn nicht eitel zu nennen« oder »ihn zu mißbrauchen« – Ex 20,7.

⁹¹ Ex 32,4.

barkeit übertragen. Angesichts solcher Gefahren bewähren sich religiöse Begriffe in dem Maße, in dem sie sich als geeignet erweisen, die Vielfalt religiöser Erfahrungen, die die religiösen Menschen entweder selber machen oder von anderen glaubhaft bezeugt finden, auf ein charakteristisches Prinzip des göttlichen Handelns zurückzuführen und so den Gott in dem, was er wirkt, wiederzuerkennen. Daß dies nicht immer leicht ist und ein erhebliches Maß an Geduld und göttlichem Beistand erfordert, kommt in der Bitte eines Kirchenliedes zum Ausdruck: »Herr, halte uns in Deiner Huld und hilf, daß wir Dich mit Geduld in Deinem Tun erkennen«.

Nun läßt sich zeigen: Vielfache Weisen, wie in der Sprache der Religion von Gott gesprochen wird, bezeichnen Modi seiner befreien den Freiheit. »Freiheit, die frei macht« gehört zu den Unterscheidungsmerkmalen, an denen erkannt werden kann, daß hier wirklich Gott und nicht ein Dämon am Werke gewesen ist. So wird dieser Begriff zu einem Kriterium, um diesen Gott von anderen, vermeintlichen »Göttern« zu unterscheiden. »Jede Macht, die uns berauscht und bannt, ist ein falscher Gott« (Gerhard Krüger).

»Freiheit, die frei macht« erscheint so als das »principium actu um«, also in einem an Aristoteles orientierten Sprachgebrauch als diejenige »göttliche Natur«, die den Übergang von Gottes Sein (seiner esentia) zu seinem Wirken vermittelt. So erweist sich der Begriff »Freiheit, die frei macht« als religiöser Gottesbegriff. Wird dieser Begriff dem Beter angeboten, der aus eigener Erfahrung weiß, was er tut, wenn er »Gott« sagt, dann wird er darin den Gott wiedererkennen, von dem und zu dem er spricht. So kann der Beter bestätigen: »Hoc est, quod dico Deum.«

Vor anderen Begriffen, die dem Beter angeboten werden können, um den Gott zu bezeichnen, auf den seine Verehrung sich bezieht, hat dieser Begriff einen methodischen Vorteil. Es ist ein Begriff, der die Unbegreiflichkeit Gottes nicht aufhebt, sondern deutet: Es ist die Freiheit Gottes, die es unmöglich macht, sein Wirken aus Gründen a priori zu deduzieren. Und es ist ein Begriff, der es möglich macht, sich dem unbegreiflichen Gott anzuvertrauen. Gott macht uns frei, weil Gottes Vertrauen uns »etwas zutraut« (»commendat«): Nur gegen den, der Gottes Aufträgen (seinen »mandata«) zu widerstehen versucht, wendet Gottes Freiheit sich in der Form der Übermacht. Für die »Gerechten« bewährt Gottes Freiheit sich als Freiheit, die frei macht.

Die nächste weiterführende Frage lautet dann: Leistet dieser reli-

giöse Gottesbegriff nicht schon alles, was man von einem Gottesbegriff erwarten kann? Ist es dann nicht überflüssig, noch nach einem philosophischen Gottesbegriff zu suchen? Was kann von einem solchen spezifisch philosophischen Gottesbegriff erwartet werden?

d) *Was kann ein spezifisch philosophischer Begriff leisten, wenn er als Gottesbegriff verwendet wird?*

Ein philosophischer Begriff ist ein zunächst säkularer Begriff. Aber er kann – trotz oder gerade wegen seiner säkularen Herkunft – einem kritischen Selbstverständnis der Religion dienen, wenn er ihr *den universalen Kontext zurückgibt*, den sie beansprucht, den sie aber zu verlieren droht, wo sie zu einem besonderen »Sektor« des menschlichen Lebens geworden ist.

Religiöse Aussagen über Gott, »der gewirkt hat, was im Anfang geschah und im Laufe der Zeit immer neu geschieht« oder »dessen Name angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen«, stehen immer schon im Kontext eines umfassenden Verständnisses der gesamten Erfahrungswirklichkeit. Dieser Kontext aber kann verlorengehen, wenn in einer Gesellschaft »Religion« als bloßer Sektor des gesellschaftlichen und individuellen Lebens verstanden wird, der andere Sektoren neben sich hat. Dann entsteht in dieser Gesellschaft der Eindruck, die Rede von Gott sei nur für die Religion bedeutsam, während es auf anderen Feldern des Lebens notwendig ist, sich einer rein säkularen Sprache zu bedienen. Auch im Leben der Glaubenden selbst spielt eine solche Religion nur noch auf einem begrenzten Sektor ihres Lebens eine Rolle, vor allem in Grenzsituationen, während für jene Frage, deren Beantwortung unseren Alltag bestimmt, religiöse Kriterien kaum noch herangezogen werden.

Nun hat nicht nur die Religion, sondern auch die Philosophie es mit dem »Seienden als solchem und im Ganzen« zu tun. Wenn daher die Religion selber in dem Gott, von dem Philosophen sprechen, denjenigen wiedererkennt, auf den sie sich in spezifisch religiösen Akten der Verehrung und der Verkündigung bezieht, dann eröffnet sich auch für sie eine Möglichkeit, die universale, alle Lebensbereiche umfassende Bedeutung der religiösen Rede von Gott zurückzugewinnen. Aber wenn sich zeigen sollte, daß ein solches philosophisches Sprechen von Gott möglich ist, dann hätte das ein Ergebnis, das auch der Philosophie

zugute käme. Ein wichtiges Thema der Philosophie ist die Beschreibung von Aufgaben, die die Vernunft dem Verstande stellt. Die Zielvorstellungen von der Erfüllung dieser Aufgaben heißen »Ideen«. Diese Ideen können in den Verdacht geraten, realitätsferne Konstrukte der Vernunft zu sein. Religion aber kann ihnen *den Bezug zu Erfahrungen zurückgeben: Was für die Vernunft eine bloße »Idee« ist, das ist für die Religion lebendig erfahrene Gegenwart.*

Dadurch treten Religion und Philosophie in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung. Es wird zu einem Bewährungskriterium für beide, ob diese wechselseitige Auslegung gelingt. Die Frage, die sich daraus ergibt, lautet freilich: Welche Art von philosophischen Begriffen ist es, die als Gottesbegriffe verwendet werden können und dann das weit hin abgebrochene Gespräch zwischen der religiösen Botschaft und unserer säkularen Welt- und Selbsterfahrung neu zu vermitteln vermögen?

- e) »*Et hoc est, quod omnes dicunt Deum*«
oder: *Der Begriff »Freiheit, die frei macht« als Thema des Dialogs zwischen dem Glauben und der Philosophie*

In meinem Vortrag »Sprechen Glaube, Philosophie und Theologie vom selben Gott?« (veröffentlicht in: Philosophisch von Gott reden, Freiburg 2006) habe ich zunächst einige Ausschließungskriterien formuliert, an denen philosophische Gottesbegriffe gemessen werden müssen, um zu entscheiden, ob ein philosophischer Begriff wirklich von Gott und nicht von etwas anderem spricht. Dies aber, so hat sich erwiesen, muß sich daran zeigen, ob solche Begriffe von denen angeeignet werden können, die aus eigener Erfahrung wissen, was es heißt, von Gott zu sprechen.

Einige dieser Kriterien lauten:

- Wer nicht weiß, daß bei der Anrufung des Namens die Ehre Gottes und das Heil des Menschen und der Welt auf dem Spiele steht und daß ein irregeleiteter Versuch, in die Korrelation mit Gott einzutreten, Heil in Unheil verwandeln kann, weiß nicht, was er tut, wenn er *zu* Gott und sekundär *von* Gott spricht.
- Wer nicht weiß, daß die Korrelation zwischen Gott und dem Menschen auf Akten der göttlichen und menschlichen Freiheit beruht,

spricht nicht vom selben Gott, von dem der biblische Glaube spricht.

- Wer nicht weiß, daß die christliche Weise, zu Gott und von Gott zu sprechen, auf der »eschatologischen Ansage der Stunde« beruht, in der die Zeiten und mit ihnen Gesetz und Propheten »zur Fülle gelangen«, hat nicht mehr vom selben Gott gesprochen, von dem der christliche Glaube spricht.

Der hier vorgeschlagene Begriff – »Freiheit, die frei macht« – scheint den genannten Kriterien besser zu entsprechen als die »klassischen« Gottesbegriffe (esse subsistens oder ens perfectissimum).

Dieser Begriff trägt der *Kontingenz der menschlichen Freiheit* Rechnung, die auf eine unverfügbare Freiheit Gottes verweist; darum ist dieser Begriff offen für die Frage nach einer Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen und für die weiterführende Frage, ob diese Geschichte *auf eine kommende »Fülle der Zeit« ausgerichtet* ist.

Ein philosophischer Gottesbegriff, so wurde an früherer Stelle gesagt, kann einem kritischen Selbstverständnis der Religion dienen, wenn er ihr den universalen Kontext zurückgibt, den sie beansprucht, den sie aber zu verlieren droht, wo sie zu einem bloßen »Sektor« des menschlichen Lebens geworden ist. Dieses Merkmal trifft auf den Begriff der »freimachenden Freiheit« gerade dann zu, wenn er in dem hier beschriebenen transzentalphilosophischen Sinne gebraucht wird. Denn wenn ohne das Verhältnis von »Befreiung des Subjekts aus seinen Befangenheiten und Vorurteilen« und »Freisetzung des Objekts in seinen Eigenstand« kein Wirkliches uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen kann, dann bestimmt jene Bedingung, von der diese Weise der Begegnung abhängt, unsere gesamte Erfahrungswelt. Und wenn der religiöse Mensch in der so verstandenen »freimachenden Freiheit« den Gott wiedererkennt, den er verehrt, dann wird ihm zugleich deutlich, daß dieser Gott nicht nur einen partiellen »Sektor« seines Lebens bestimmt, sondern sein Dasein und seine Welt im ganzen.

Zugleich aber ist ein solcher Gottesbegriff geeignet, die Religion vor gewissen Ideologisierungen zu schützen, von denen sie immer wieder bedroht wird.

Das Vertrauen auf Gottes befreende Freiheit läßt keinen Raum für Beliebigkeit, die sich der Verbindlichkeit unseres sittlichen Auf-

trags durch Berufung auf die Gnade Gottes entziehen will. Denn dieses Vertrauen richtet sich auf einen Gott, der uns die Erfüllung seines Auftrages zugleich zutraut und anvertraut: des Auftrages, unser Welt so zu gestalten, daß Gottes befreientes Wirken in ihr unverstellt erfahrbar werden kann.

Der Dienst an Gottes befreiender Freiheit rechtfertigt keinen menschlichen Herrschaftsanspruch als »Mittel zu einer kommenden Freiheit« und deshalb keine »provisorische Diktatur der Befreier«. Menschliche Befreiung *bewirkt* nicht die »wahre« Freiheit, sondern kann immer nur auf je neue Weise *erfahrbar* machen, was die befreende Freiheit Gottes immer schon an unserer gesamten Erfahrungswelt und speziell an uns Menschen gewirkt hat.

Die Berufung auf Gottes befreende Freiheit rechtfertigt auch kein Verbot von theoretischer Kritik und praktischem Widerstand gegen menschliche Befreiungsprogramme. Wer sich das Bewußtsein dafür bewahrt, daß alle von Menschen bewirkte Befreiung bloßer, aber auch wirklicher Ektypus der befregenden Freiheit Gottes ist, bewahrt alles menschliche Wirken vor dem immer neuen Umschlag von Anmaßung in Verzweiflung.

Auf solche Weise leitet der philosophische Begriff den Glauben dazu an, die Spuren von Gottes freimachender Freiheit, von der die Glaubenszeugnisse sprechen, überall dort freizulegen, wo sich uns überhaupt etwas zeigt und nicht vielmehr nichts. So wird deutlich, daß die Botschaft nicht eine »religiöse Sonderwelt« beschreibt, sondern auch die profane Erfahrungswelt zu deuten vermag.

Die Botschaft des Glaubens ihrerseits bezeugt der Philosophie, daß der Gott, den der Philosoph nur postulieren kann, sich in Ereignissen manifestiert hat, die zu Inhalten der religiösen Erfahrung geworden sind.

Auf die einleitend gestellte Frage »Freiheit, die frei macht – ein Gottesbegriff?« kann nun die Antwort gegeben werden: Ja – ein solcher Begriff kann ein philosophischer Gottesbegriff werden. Und es ist eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie, die ihm diese Bedeutung verleiht.

Verzeichnis der zitierten Literatur

Bibelstellen

Gen 35,14: zitiert 65
Ex 20,1: zit. 170
Ex 20,7: zit. 121
Ex 32,7: zit. 171
Jos 24,25: zit. 171
Ps 97,5 ff.: zit. 132
Jes 6,1: zit. 62
Jes 6,6f: zit. 53
Jer 16,14: zit. 170
Mt 17,5: zit. 63, 66
Luk 10,30: zit. 156
Luk 19,17: zit. 129
Apg. 9,4: zit. 63
Rom 12,2: zit. 121
2 Petr. 1,16: zit. 62

Aristoteles

Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγγχων – Über sophistische Fehlschlüsse, Opera I, 167 ff., Akademie-Ausg. ed. Immanuel Bekker, Berlin 1831: 72
Nikomachische Ethik, Opera I, 1094 ff.: 136

Cohen, Hermann

Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Berlin 1917, Neudruck Wiesbaden 1978: 171

Eliade, Mircea

Traité d'histoire des religions, Paris 1949, deutsch: Die Religionen und das Heilige (RuH): 67, 135

Gaudium er Spes

Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils, Acta Apostolicae sedis 1966: 49

Verzeichnis der zitierten Literatur

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm

Phänomenologie des Geistes, Ausg. Glockner II: 74, 145, 149

Philosophie der Geschichte, Ausg. Glockner XI: 145

System der Philosophie, Ausg. Glockner X: 145

Husserl, Edmund

Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Halle 1928: 38, 148

Kandinski, Wassily

Über das Geistige in der Kunst: 19

Kant, Immanuel

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781: 17, 18, 29, 33, 72, 81, 100, 101, 103, 142, 148

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788: 30, 125, 142, 143, 164

Klee, Paul

Über die moderne Kunst, Bern-Bümplitz 1945: 19

Leibniz, Gottfried Wilhelm

Monadologie, Philosophische Schriften, Ausg. Gerhardt, Band VI, 607 ff.: 99

Lévinas, Emmanuel

Die Spur des Anderen, Tijdschrift voor filosofie Leuven 1963, aufgenommen in die Sammlung »Die Spur des Anderen«, Freiburg 1983: 107

Totalité et infini, Den Haag 1961: 122

Lyotard, Jean-Francois

Réponse à la question »Qu'est-ce que le postmoderne?«, in: Tumulte, Paris 1982, deutsch in: Wolfgang Welsch, Wege aus der Moderne, Meisenheim 1988: 121

Otto, Rudolf

Das Heilige, Breslau 1917: 65

Petrus Damiani

»De divina omnipotentia«, Migne Patrologia Latina Bd. 145: 73

Platon

Phaidon: 71, 146, 166

7. Brief: 72

Politeia: 139, 180

Sophistes: 141

Timaios: 147

Schaeffler, Richard

Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit – Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg 1995: 16, 33, 117

Aussagen über das, was »im Anfang« geschah, in: Intern. Kath. Zeitschrift »Communio« (1991) 340–351: 131

Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Kant, in: F. Marty/ F. Ricken, Kant über Religion, Stuttgart 1992: 149

Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie, in: Th. Schmidt/ S. Wiedenhofer, Religiöse Erfahrung, Freiburg 2010: 149

Christliche Philosophie und neuzeitliche Subjektivität, oder: späte Trauer um einen überwundenen Feind, in: M. Zichy/H. Schmidinger (Hrsg.), Tod des Subjekts?, Innsbruck 2005: 165

Freiheit, die frei macht, in: B. Irlenborn/Ch. Tapp (Hrsg.), Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers, Freiburg 2013: 167

Spinoza, Baruch

Ethica, Opera, ed. Carl Gebhardt: 98

Sprüche der Väter

deutsch in: Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928: 129

Thomas von Aquin

Summa theologica, pars I: 23, 147

Quaestiones disputatae de anima: 120

Stichwortregister

Die Zahlen nach den Stichworten beziehen sich auf die Seiten dieses Buches, fettgedruckte Seitenangaben bezeichnen solche Seiten, auf denen das Stichwort in einer Überschrift vorkommt.

- Anschauung, Anschauungsformen; auch: Raum und Zeit **11–15, 18 f., 21 f., 22, 29, 32, 34, 76–78, 81, 82 f., 89 f., 104 f., 147, 150, 152 f., 153 f., 157, 161 f., 168 f., 261–26**
- Aufgabe; vor allem: Vernunftaufgabe **12, 20, 32, 39, 48, 45, 50–56, 80–87, 122, 125, 135, 142–146, 152–155, 158, 160, 168, 174**
- Auslegung **19, 24, 26, 77, 78 f., 83, 108, 119 f., 125, 126 f., 139, 146 f., 160 f., 162 f.–164, 174**
- Begegnen, Begegnung **14 f., 20 f., 24, 31, 36 f., 39 f., 45 f., 49–51, 65, 83–85, 90 f., 93, 107, 116, 119, 123, 126 f., 128, 130, 134**
- Bild; auch: Abbild **27, 60 f., 64, 67, 114, 128–132, 135–140, 167**
- Bildung; auch: formatio **45, 48, 56, 61 f., 115 f., 116 f.**
–, speziell: Begriffsbildung **74, 125, 135 f., 155**
- Charakter, charakteristisch **41, 88 f., 91 f., 98, 100, 103, 105, 106, 108, 114, 115, 116 f.**
- Dialektik **23, 43, 68, 82, 86, 118, 121 f., 138, 145**
- Eigenstand; insbesondere: widerständiger Eigenstand **12–14, 21 f., 24–26, 43, 46, 58, 87–90, 98 f., 101, 105 f., 108 f., 111 f., 115, 118–121, 123, 127 f., 130 f., 135–137, 154, 160, 166–169, 175**
- Emergenz; auch: auftauchen **45 f., 53, 59, 85, 118, 119–124, 137, 154–163, 166**
- Freiheit **14–16 f., 24–27, 62 f., 98, 109, 111, 138, 141, 167, 169, 170, 175**
- Gefahr, Gefährdung; auch: Selbstgefährdung **22, 23–27, 69, 160, 162, 165 f., 171 f.**
- Geschichte **17 f., 29–31, 44, 47–50, 68, 75, 91, 104, 108, 110, 114, 122, 135, 144 f., 154, 159, 161, 175**
- Gesetz; auch: Regel **33 f., 55, 73 f., 88, 94, 100 f., 104, 114, 161, 163**
–, speziell: Sittengesetz **108, 144**
- Gesetzgebung **14, 25, 32, 76, 117, 149–151, 165, 168**

Stichwortregister

- Ideen, allgemein 17–19, 24, 34 f., 38, 71, 74–79, 80, 120–123, 140–145, 147, 154, 158, 160, 169, 174
Ideen: Welt 24, 35, 39, 41, 51, 58, 83–86
Ideen: Ich 38 f., 81–84
- Kategorien; auch: Verstandesbegriffe 13, 29, 58, 80, 83, 92, 97, 99, 112, 122 f., 125 f., 132, 153 f., 154, 161
- Kausalität; auch: Ursache 21, 87, 92, 99 f., 105, 107, 109, 113, 118, 121, 127, 129, 132, 135, 161
- Kultur; auch: kultivieren 16, 29, 45, 48, 51–53, 55 f., 62, 125, 135
- Macht; insbesondere: ermächtigende Macht 14, 25, 27, 60 f., 167, 171 f.
- Perspektive; auch: Perspektivenwechsel 21 f., 24, 45, 48, 122, 129, 140
- Postulat 25, 86, 138, 144, 148, 157, 162, 164, 167, 169 f.
- Substanz; auch: Substantialität, Eigenstand 13 f., 21, 24, 43, 87, 92, 98, 108, 127
- Umgestaltung, Gestaltwandel 14, 16, 21, 35 f., 37, 69, 113, 117, 121, 153, 194, 162
- Urteil, urteilen, Urteilskraft 14, 24 f., 49, 51–54, 69, 72, 74, 76, 80, 87, 117, 121, 125, 138, 153 f., 161, 169–171
- Verantwortung 67, 75, 80, 104, 108, 114, 116–118, 124, 126, 160, 164
- Verheißung 64, 69, 110
- Wahrheit; auch: Veritas 15, 22 f., 40, 47, 52, 61, 63, 71, 75 f., 146, 151–153, 156, 162 f.
- Wahrnehmen, Wahrnehmung 29, 32, 40, 48, 67, 71, 88, 106, 180

