

II Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie: Die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung überhaupt, und die Freilegung der Gründe mißlingender Gegenstandskonstitution

1. Die Erfahrung und ihre Bedingungen – traditionelle Funktionsbestimmung

Die allgemeine Transzentalphilosophie hat die Bedingungen zu bestimmen, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt. Daraum sei zunächst die seit Kant traditionell gewordene Weise in Erinnerung gerufen, wie die Funktion dieser Bedingungen bestimmt wird.

Erfahrung ist jene Begegnung mit der Wirklichkeit, an der alle unsere theoretischen Ansichten und praktischen Absichten sich bewähren müssen. Dadurch unterscheidet sie sich von allen Theorien, Modellen und Projekten, die das Subjekt sich selber gemacht hat. Um Maßstab einer solchen Bewährung zu sein, müssen die Inhalte der Erfahrung objektive Geltung beanspruchen. Dadurch unterscheidet die Erfahrung sich von bloß subjektiven Erlebnissen, Impressionen und Imaginationen. Dennoch kommt Erfahrung weder ohne subjektive Erlebnisse noch ohne theoretische Reflexionen zustande. Sie ist das Ergebnis einer theoriegesteuerten Verarbeitung von Erlebnissen.

Diese Verarbeitung geschieht durch Anschauungsformen, Begriffe und Ideen. Diese haben transzendentale (Erfahrung ermöglichende) Bedeutung, indem sie darauf abzielen, dem jeweiligen Inhalt eine eindeutige Stelle in Raum und Zeit und im Gefüge von Dingen und Eigenschaften, von Bedingungen und Folgen zuzuweisen. So wird ein geordneter Kontext aufgebaut, der dazu bestimmt ist, sich zur Universalität zu erweitern (die regulative Idee einer »Welt«).

Die geordnete Ganzheit der Welt (als einer regulativen Idee) steht in Korrelation zur widerspruchsfreien Einheit des Aktes »Ich denke«. Nur was formal auf widerspruchsfreie Weise gedacht wird, findet seinen eindeutigen »Ort« im Ganzen der Welt. Nur wenn den Inhalten eine eindeutige Stelle in Raum und Zeit und im Gefüge der

Kategorien zugewiesen werden kann, ist auch die formale Einheit des Aktes »Ich denke« gesichert. Das bedeutet im Umkehrschluß: Das auf formal widersprüchliche Weise Gedachte findet keinen eindeutigen »Ort« im Ganzen der Welt. Unverbundenen »Welt-Aspekten« entsprechen ebenso unverknüpfte Akte des »Hinblicks« auf die Welt (»Welt-Perspektiven«). Solange deshalb die eindeutige Verortung der Inhalte im Ganzen der Welt nicht gelingt, ist auch die formale Einheit des Aktes »Ich denke« nicht erreichbar. Der Aufbau der einen, allumfassenden Welt durch die Regeln des Verstandes wird so zum »Probierstein« für die Einheit des Ich. Wo diese »Probe« nicht gelingt (z. B. deshalb, weil die »Natur« und die »Welt der Zwecke« sich aufgrund ihrer Strukturverschiedenheit nicht als Teile einer einzigen, durch gemeinsame Verstandesregeln aufgebauten Welt begreifen lassen), gerät auch die Einheit des Aktes »Ich denke« in einen Widerspruch mit sich selbst, der nur durch Postulate aufgehoben werden kann.

2. Erste Schritte einer Weiterentwicklung

Anschauungsformen, Begriffe und Ideen sind dazu bestimmt, Erfahrung möglich zu machen, nicht dazu, sie als überflüssig erscheinen zu lassen. Doch erschöpft sich die Erfahrung nicht darin, eine vorgegebene formale Struktur fortschreitend mit Inhalten zu füllen, sondern wirkt verändernd auf die Formen der Anschauung und des Denkens zurück. Das bekannteste Beispiel dafür ist die durch Erfahrung erzwungene Veränderung der Raumanschauung und des Kausalitätsbegriffs beim Übergang zur neuzeitlichen Wissenschaft.

Deshalb beruht Erfahrung auf einem Wechselverhältnis von Formen und Inhalten: Formen des Anschauens und Denkens machen Erfahrung möglich; Inhalte der Erfahrung wirkend verändernd auf diese Formen zurück. Dadurch werden neue Formen der Erfahrung möglich gemacht. Das eindimensionale Verhältnis von Frage und Antwort¹ entfaltet sich zum Dialog mit der Wirklichkeit.

Daraus folgt für den Begriff der Erfahrung: Erfahrung ist jene Begegnung mit der Wirklichkeit, in der diese unserem Anschauen und Denken auf solche Weise gegeben wird, daß sie sich diesen Formen gegenüber als »je größer« erweist, d. h. eine Veränderung dieser

¹ Vgl. KdrV B XIIIIf.

Formen erforderlich macht. Durch diese Veränderung wird das, was wir mit den bisherigen Formen unseres Anschauens und Denkens erfaßt haben, nicht ausgelöscht, aber auf neue Weise verständlich gemacht.

In Abwandlung eines bekannten Ausspruchs von Kant könnte man deswegen formulieren: Alsdann sagen wir, wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir in unserem Anschauen und Denken auf solche Inhalte stoßen, die dessen Umgestaltung als nötig erweisen und aufgrund dieser Umgestaltung auch längst Gewußtes in neuem Lichte erscheinen lassen.

Eine weiterführende Anmerkung:

Die theologisch gemeinte Aufforderung des Apostels Paulus hat zugleich transzentalphilosophische Bedeutung: »Lasset euch nicht in das Schema der (jeweils) gegenwärtigen Epoche pressen, sondern lasset euch umgestalten in der Erneuerung des Denkens, damit ihr abschätzen könnt, was das Gottgewollte ist, das Gute und Zustimmungswürdige und Vollkommene.²:

Die sittliche und die religiöse Erfahrung erscheinen so als ausgezeichnete Fälle von »horizontverändernden Erfahrungen« überhaupt.

3. Eine neue Anforderung an die transzendentale Methode

Die allgemeine Transzentalphilosophie, die die Bedingungen benennt, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, kann von der Überzeugung ausgehen: Überall, wo Erfahrung wirklich geschieht, erweist sie sich eben dadurch auch als möglich. Folglich kann aus der Wirklichkeit der Erfahrung darauf geschlossen werden, daß die Bedingungen, von denen diese Möglichkeit abhängt, auch gegeben sind. Insoweit verhilft die allgemeine Transzentalphilosophie zwar dazu, die Erfahrung zu verstehen, gibt aber keinen Maßstab ihrer Kritik an die Hand.

Der Problemstand verändert sich, wenn damit gerechnet wird, daß die Strukturen des Anschauens und Denkens, von denen die Möglichkeit der Erfahrung abhängt, vielfältig und historisch variabel sind. Denn dann läßt sich fragen, ob jede dieser Bedingungs-Konstellationen ihre transzendentale, Erfahrung ermöglichte Funktion im

² Röm. 12,2.

Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie

gleichen Maße erfüllt. Es könnte sein, daß dies nicht der Fall ist, so daß die »transzendentale Funktionstüchtigkeit« dieser Formen des Anschauens und Denkens Grade hat und im Laufe der historischen Entwicklung größer oder auch kleiner werden kann.

Diese Frage wird besonders dringlich, wenn nach Möglichkeiten gesucht wird, historisch gewachsene Überlieferungsgemeinschaften, in denen eine bestimmte »Formatio Mentis« weitergegeben wird, untereinander kritisch zu vergleichen. Schon an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung wurde darauf aufmerksam gemacht, daß eine »Philosophische Einübung in die Theologie« unter anderen Aufgaben auch die zu erfüllen hat, einen ebenso verständnisvollen wie kritischen Dialog zwischen Überlieferungsgemeinschaften, besonders religiösen, möglich zu machen (s. Band I, »Ergebnisse und offene Fragen«, S. 397–429, insbes. S. 424 ff.). Daraus ergibt sich die Frage, ob die transzendentale Methode, wie sie hier beschrieben wurde, auch diese Aufgabe erfüllen kann, oder ob dazu auf die traditionelle metaphysische Gotteslehre zurückgegriffen werden muß.

Die metaphysische philosophische Gotteslehre wurde unter anderem auch deswegen für nötig gehalten, weil sie einen kritischen Maßstab bereitstellt, an dem die Gottesvorstellungen der unterschiedlichen Religionen gemessen werden können. Diese Notwendigkeit eines kritischen Vergleichs bleibt aber auch dann erhalten, wenn man der Überzeugung ist, daß diejenige Wirklichkeit, »die alle Gott nennen«, nur in der religiösen Erfahrung originär gegeben ist. Denn die Differenz der Gottesvorstellungen, die faktisch vertreten werden, verlangt auch dann eine Entscheidung, wenn vorausgesetzt werden darf, daß jede von ihnen aus religiösen Erfahrungen hervorgegangen ist. Erfahrungen sind insofern keine inappellablen Instanzen, sondern müssen daraufhin untersucht werden, ob es dem Subjekt gelungen ist, auf den Anspruch der Wirklichkeit, den es vernommen hat, in seinem Anschauen und Denken eine angemessene Antwort zu geben. Kritik an Erfahrungen und deswegen auch an deren überlieferten Zeugnissen ist möglich, wenn sie den Charakter einer hermeneutischen Kritik hat, die dem Kritisierten dazu verhilft, den Anspruch des Wirklichen, dem er in seinem Anschauen und Denken antworten wollte, angemessener zu verstehen und defiziente Weisen seines Erfahrens zu erkennen und zu überwinden. Auf solche Weise kann auch ein interreligiöser Dialog zustandekommen, der den Willen zum Verstehen des Fremden mit der kritischen Überprüfung des von ihm erhobenen Wahrheitsanspruchs verbindet. Es ist

daher zu prüfen, was eine transzendentale Theorie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung untersucht, zur Ermöglichung eines solchen verständnisvoll-kritischen Dialogs beitragen kann.

a) *Der interreligiöse Dialog als Anlaß zu einer kritischen Reflexion auf die Bedingungen gelingender Gegenstandskonstitution*

Die kantische Transzentalphilosophie hat nur wenige Ansätze dafür geboten, unterschiedliche Kulturtraditionen kritisch miteinander zu vergleichen. Deshalb bot sie auch wenig Hinweise darauf, wie ein kritischer Vergleich *religiöser* Traditionen möglich sei. Denn zunächst ging sie von der Annahme aus, da es nur eine einzige Art von Erfahrung gebe, und daß diese auf einen einheitlichen Komplex von Möglichkeitsbedingungen zurückzuführen sei. So formulierte Kant ausdrücklich: »Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhang vorgestellt werden, ebenso wie nur ein Raum und eine Zeit ist³. Doch handelt es sich hier nicht um eine besondere Annahme Kants, sondern um eine als selbstverständlich geltende Prämisse, die Kant mit der traditionellen Metaphysik teilt. Die in sich einheitliche Erfahrung konnte auf einen ebenso einheitlichen Komplex von Bedingungen zurückgeführt werden. In der klassischen Metaphysik wurden diese Bedingungen darin gesehen, daß alles, was zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, in gestufter Weise an den Grund-eigenschaften alles Wirklichen und Möglichen, den »*Passiones generales entis*«, teilhat und sich so als eines (unum), als verschieden von allem anderen (ali-quid), als wahr, gut und schön (verum, bonum et pulchrum) ansprechen läßt. Für Kant lagen die Bedingungen, die alles erfüllen muß, was für uns zum Gegenstand der Erfahrung werden kann, in den Anschauungsformen von Raum und Zeit und den »*Stamm-begriffen*« des Verstandes. Da diese ebenso unveränderlich gedacht wurden wie die »*Passiones entis*« der Scholastiker, fiel der interkulturelle und interreligiöse Vergleich nicht in das Themenfeld der so verstandenen Transzentalphilosophie.

Vor allem unter dem Einfluß von Ernst Cassirer, aber auch im Hinblick auf Edmund Husserls »Phänomenologisches Grundgesetz« haben die Transzentalphilosophen begonnen, mit einer Pluralität strukturverschiedener Erfahrungskontexte zu rechnen, wobei jeweils

³ KdrV A 110.

Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie

einer spezifischen Form derjenigen Akte, in welchen die Gegenstandswelt sich aufbaut, eine je besondere, jeweils »wesens-eigen-tümliche« Art von Gegenständen entspricht. Und die an dieser Stelle vorgeschlagene Theorie der Erfahrung, die diese als einen Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch versteht, führt dazu, nicht nur eine simultane *Pluralität* von Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten anzunehmen, sondern auch deren sukzessive *Variabilität*. Die Formen unseres Anschauens und Denkens gewinnen, so verstanden, erst durch den Versuch, den Anspruch des Wirklichen zu beantworten, ihre je besondere Gestalt und werden durch den »je größeren« Anspruch des Wirklichen immer neu zu einer Umgestaltung herausgefordert.

Für die hier aufgeworfene Frage nach dem interkulturellen und spezieller nach dem interreligiösen Dialog bedeutet dies: Es ist damit zu rechnen, daß nicht nur in der Lebensgeschichte der Individuen, sondern auch in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaften der Dialog mit dem Wirklichen so geführt wird, daß sich dabei je besondere Formen des Anschauens und Denkens herausbilden, sodaß die Wirklichkeit, zu der sich die Mitglieder einer solchen Überlieferungsgemeinschaft verhalten und die den gemeinsamen Gegenstand ihrer Kommunikation und Interaktion bildet, eine jeweils kulturspezifische Gestalt gewinnt. Die Begegnung zwischen Kulturen und besonders zwischen Religionen macht dann den kulturspezifischen Charakter ihrer je besonderen Erfahrungswelten offenbar. Durch solche Überlegungen wird der Vergleich der Kulturen und Religionen zu einem Thema der Transzentalphilosophie⁴.

Doch bleiben dabei folgende Fragen offen: Beschränkt sich der interkulturelle und speziell der interreligiöse Dialog darauf, daß die Mitglieder unterschiedlicher Überlieferungsgemeinschaften sich gegenseitig an die je besondere geschichtliche Prägung ihres Anschauens und Denkens erinnern und sich gegenseitig solche Erfahrungen bezeugen, die den Mitgliedern der jeweils anderen Überlieferungsgemeinschaft nicht originär zugänglich sind? Oder sind auch kritische Anfragen möglich, die die Religionen und Kulturen aneinander richten? Und was kann die Philosophie dazu beitragen, Möglichkeiten und Grenzen einer solchen gegenseitigen Kritik der Kulturen und Religionen zu bestimmen?

Hält man nun daran fest, daß das Wirkliche und sein Anspruch

⁴ Vgl. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit 528–555.

primär in der Erfahrung entdeckt wird, dann erscheint diese unsere Erfahrung wie eine inappellable Instanz. Wenn es aber, aufgrund der Pluralität und historischen Variabilität der Anschauungs- und Denkformen, unterschiedliche Weisen der Erfahrung gibt, dann entsteht der Anschein: Nur der, der durch die je besondere historische Prägung seiner Subjektivität zu einer jeweils bestimmten Form der Erfahrung fähig geworden ist, kann über den Anspruch des Wirklichen, der in dieser Erfahrung vernommen wird, sachgerecht sprechen; jede Kritik »von außen« verfehlt dann, so scheint es, ihren Gegenstand. Kritik wäre dann immer nur unter den Mitgliedern der gleichen kulturellen bzw. religiösen Überlieferungsgemeinschaft möglich; aber sie wäre kein mögliches Thema für den interkulturellen bzw. interreligiösen Dialog. Und da auch das Anschauen und Denken des Philosophen durch die eigene kulturelle Überlieferung geprägt ist, bliebe auch seine Aufgabe darauf beschränkt, sich selbst und seine Hörer und Leser für ein verständnisvolles Hören auf die Selbstbezeugung fremder Kulturen und Religionen zu qualifizieren, aber die Kritik an ihnen dem internen Dialog unter den Angehörigen dieser fremden kulturellen bzw. religiösen Überlieferungsgemeinschaft vorzubehalten.

Die einzige Möglichkeit, diese Konsequenz zu vermeiden, öffnet sich dann, wenn sich an den Selbstzeugnissen kulturspezifischer Erfahrungen ablesen läßt, daß innerhalb dieser Erfahrungen selbst defiziente Formen des Erfahrens und Selbst-Mißverständnisse dessen, der solche Erfahrungen macht, auftreten können. Auf solche Gefährdungen hinzuweisen, wäre dann eine legitime Aufgabe der Philosophie. Und in der Begegnung der Kulturen und Religionen könnte sich herausstellen, daß manche von ihnen für manche dieser Selbst-Gefährdungen besonders anfällig sind und in der Begegnung mit Angehörigen anderer Kulturen und Religionen auf diese Selbst-Gefährdungen aufmerksam werden, vielleicht sogar Wege finden können, diese Gefahren zu überwinden. Der Dialog zwischen Kulturen bzw. Religionen könnte dann Möglichkeiten eröffnen, daß diese voneinander auf kritische Weise lernen – zunächst indem sie je für sich ein kritisches Selbstverständnis ihrer eigenen Überlieferung gewinnen, sodann indem sie einander Möglichkeiten anbieten, das auf solche Weise selbstkritisch geläuterte Zeugnis der jeweils fremden Erfahrung in das Verständnis ihrer jeweils eigenen Überlieferung aufzunehmen. Es ließe sich im Einzelnen zeigen, daß auf diese Weise tatsächlich immer wieder im Verlauf der Geschichte die Kulturen

und Religionen aufeinander eingewirkt und Elemente aus fremden Überlieferungen sich kritisch angeeignet haben. Und eine Philosophie, die gerade im Hören auf das Selbstzeugnis der Kulturen und Religionen auf die Gefahren ihrer eigenen, spezifisch philosophischen Selbst-Gefährdung aufmerksam wird und diese aus ihren Gründen verständlich macht, könnte sich gerade dadurch zugleich als Vermittlerin des interkulturellen und interreligiösen Dialogs bewähren.

Insofern bewährt sich auch im speziell religionsphilosophischen Zusammenhang eine Regel, die schon Platon im Dialog »Theaitetos« aufgestellt hat und die Descartes in seiner »Sechsten Meditation« auf neue Weise angewendet hat: Wer eine angemessene Theorie des (menschlichen) Erkennens aufstellen will, muß zugleich die Möglichkeit des Irrtums aus ihren Gründen begreiflich machen. Daraus ist an dieser Stelle zu folgern: Wer eine angemessene Theorie der spezifisch religiösen Erfahrung aufstellen will, in der allein das Heilige und Göttliche »originär gegeben« ist, muß zugleich begreiflich machen können, daß und warum es Fehlformen dieser Erfahrung und ihrer Auslegung gibt, die dazu führen, daß der religiöse Akt sich auf einen »fingierten Gott« oder auf »falsche Götter« bezieht. Dazu bietet die hier vorgeschlagene Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit einen Ansatz. Denn im Rahmen dieser Theorie gewinnt eine zweite, ebenfalls altbewährte Regel eine neue, konkretere Gestalt: Niemand kann getäuscht werden, wenn er sich nicht selber täuscht (*Nemo fallitur nisi per seipsum*). Angewandt auf den Dialog mit der Wirklichkeit bedeutet dies: Nichts und niemand kann uns täuschen, wenn wir uns nicht zu einer Fehlgestalt des »Verbum Mentis« verführen lassen; dieses ist der gemeinsame Ursprung, aus dem sich sowohl alle objektiv gültigen Erkenntnisse als auch alle trügerischen Meinungen ergeben. Und gerade deshalb, weil auch die trügerische Meinung aus dem Verbum Mentis hervorgeht, kann sie gelegentlich der objektiv gültigen Erkenntnis zum Verwechseln ähnlich sehen.

Solche Fehlgestaltungen betreffen zwar primär den Einzelnen, der Erfahrungen macht und deshalb durch sein Anschauen und Denken den Anspruch des Wirklichen zu beantworten versucht. Aber es ist damit zu rechnen, daß gewisse Formen der Überlieferung die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft für gewisse dieser drohenden Fehlgestaltungen besonders sensibel machen, während andere Überlieferungen die Fähigkeit, derartige Gefahren zu entdecken,

eher herabsetzen. Eine philosophische Theorie, die nicht nur die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung im Allgemeinen beschreibt, sondern auch die für jede Erfahrungsart spezifischen Gefahren ihres Mißlingens, kann deswegen auch einem kritischen Vergleich derartiger Überlieferungen und der sie stützenden Institutionen dienen.

*b) Ein noch uneingelöstes Programm:
Die Erklärung von Fehlformen der Erfahrung*

Aus dem Gesagten ergibt sich: Die Transzentalphilosophie hat nicht nur die Aufgabe, die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung aufzuzeigen, also insbesondere jene Strukturen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, durch die es möglich wird, von der bloßen Subjektivität des Erlebens zur objektiv gültigen Erfahrung überzugehen. Zu ihren Aufgaben gehört es auch, mögliche Fehlformen des Erfahrens erkennbar zu machen und aus ihren Entstehungsgründen zu erklären. Nicht immer sind sich die Transzentalphilosophen dieser Aufgabe bewußt gewesen⁵.

Dabei sind zwei Arten solcher Fehlformen zu unterscheiden: Es gibt *fragmentarische Formen* der Erfahrung, die daraus entstehen, daß die Erfahrung ihren dialogischen Charakter verliert. Und es gibt *Fehlgestaltungen*, die daraus entstehen, daß der Erfahrende gewisse Bedeutungsmomente nicht wahrnimmt, die zu jeder Erfahrung gehören. Dann entsteht ein Mißverständnis des Erfahrungsinhalts, das auf sein Anschauen und Denken zurückwirkt, sodaß er sein Verbum Mentis auf unangemessene Weise ausspricht. Das aber hat zur Folge, daß er auch den Akt der Gegenstandskonstitution auf irregeleitete Weise vollzieht.

Unter diesen Arten von Fehlformen der Erfahrung ist die erste vergleichsweise leicht zu erkennen. Wenn die Erfahrung als ein Dialog mit der Wirklichkeit zu verstehen ist, dann kann sie auf zwei-

⁵ Auch in meinem Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« bin ich auf dieses Thema nicht eingegangen. Insofern stellen die nun folgenden Überlegungen eine notwendige Ergänzung des dort Vorgetragenen dar. Anlaß dazu war die Aufgabe, Möglichkeiten eines kritischen Vergleichs der Religionen aufzufinden, obgleich doch in jeder von ihnen religiöse Erfahrungen gemacht und bezeugt werden. Aber die speziell religionsphilosophische Aufgabe, Maßstäbe zur kritischen Würdigung besonderer religiöser Erfahrungen aufzufinden, hat die allgemein transzentalphilosophische Aufgabe in Erinnerung gerufen, zu fragen, ob es Fehlformen gibt, die bei jeder Art von Erfahrung auftreten können, woran man sie erkennt und wie ihr Zustandekommen zu erklären sei.

fache Weise fragmentarisch werden: einmal dadurch, daß dieser Dialog zum Selbstgespräch wird, sodaß das Subjekt zwar den Anspruch eines Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten meint, in Wahrheit aber nur seine eigenen vorgefaßten Meinungen in den Gegenstand »hineinprojiziert« und deshalb an ihm nur »finden« kann, was es »immer schon« gewußt und gesagt hat. Die zweite Weise, wie die Erfahrung fragmentarisch wird, besteht darin, daß das Subjekt unter dem übermächtigen Eindruck des Wirklichen verstummt und folglich nicht mehr zu einer Antwort findet, durch die es den Anspruch des Wirklichen in sein Anschauen und Denken aufnehmen und so für sich und andere zur Sprache bringen könnte. Es wird zu zeigen sein, daß beide Fehlformen auch auf dem Felde der religiösen Erfahrung vorkommen. Dann entartet die religiöse Erfahrung zur »Gottesfiktion«, die sich als »Externalisation« des vermeintlich frommen Bewußtseins erweist, oder zur Überwältigung des Menschen durch »dämonische Mächte«, die dem Menschen die Fähigkeit zu einer eigenverantwortlichen Antwort rauben.

Schwerer zu erkennen sind jene irregeleiteten Formen der Gegenstandskonstitution, die sich daraus ergeben, daß das Subjekt die Aufgabe, die ihm unter dem Anspruch des Wirklichen gestellt ist, falsch versteht und deshalb zu unangemessenen Vollzugsformen des Verbum Mentis verleitet wird und deswegen auch die Gegenstandskonstitution auf irregeleitete Weise vollzieht. Während es dort, wo die Erfahrung ihren dialogischen Charakter verliert, gar nicht zur Gegenstandskonstitution kommt, weil das Subjekt entweder in einem reinen Selbstgespräch verharrt und in seinen vermeintlichen Gegenständen nur seine eigene subjektive Befindlichkeit »nach außen projiziert« oder von seinen Eindrücken so überwältigt wird, daß es verstummt und den Anspruch der begegnenden Wirklichkeit nicht mehr zu beantworten vermag, gibt es andere Fälle, in denen wohl Gegenstände konstituiert werden, aber eines oder mehrere ihrer Bedeutungsmomente verlieren. Dann kommt es zwar noch dazu, daß dem Anschauen und Denken Gegenstände mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen. Aber es handelt sich um eine reduzierte Form von Gegenständlichkeit. Und in einem weiteren Schritt kann der so reduzierte Gegenstand sich verselbständigen und den Charakter eines Schein-Gegenstandes annehmen, der sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schiebt und das dialogische Verhältnis zwischen beiden zum Erliegen bringt. Andere Fehlformen der Gegenstandskonstitution beruhen, wie sogleich zu zeigen sein wird, auf

unzulänglichen Versuchen, solche Ausfallserscheinungen, sobald sie bemerkt werden, zu kompensieren.

Um nun zu verstehen, auf welche Weise es zu solchen Formen fragmentarischer Gegenstandskonstitution und zu den entsprechenden Kompensationserscheinungen kommen kann, hat sich – zunächst überraschenderweise – die alte Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« als ein hilfreicher Leitfaden erwiesen. Das freilich setzt voraus, daß zunächst nicht nur die sprachphilosophischen, sondern auch die transzentalphilosophischen Implikate freigelegt werden, die diesem alten Verfahren der Text-Auslegung, zumeist verborgenerweise, zugrundelagen. Ein solcher Versuch, von einem alten und weithin außer Gebrauch geratenen exegetischen Verfahren transzentalphilosophisch zu lernen, ist an früherer Stelle vorgetragen worden: Den vier Bedeutungsmomenten des geschriebenen oder gesprochenen Wortes liegen vier Bedeutungsmomente der Erfahrung zugrunde, die in diesem Wort bezeugt wird (s. Band I, 363–372). Dabei hat sich zugleich ergeben, daß die offenkundigen Schwächen dieses Auslegungsverfahrens überwunden werden können, wenn man sich bei seiner Anwendung auf seine sprachphilosophischen und vor allem transzentalphilosophischen Implikate besinnt (s. Band I, 168 ff.).

Für die Beantwortung der hier gestellten Frage nach den Gründen, aus denen sich der Verlust wichtiger Bedeutungsmomente jeder Erfahrung, auch und besonders der religiösen, ergeben können, sind auf diesem Wege folgende Hinweise gewonnen worden: Es ist nicht immer leicht, die vier Bedeutungsmomente jeder Erfahrung gleichzeitig im Blick zu behalten und in ein Verhältnis untereinander zu setzen. Gerät aber eines dieser Momente aus dem Blick oder treten sie beziehungslos nebeneinander, dann wird die Eigenart des Anspruchs, unter den das Wirkliche den Erfahrenden stellt, mißverstanden, und die Antwort, die das Subjekt auf diesen Anspruch gibt, wird in die Irre geleitet. Das aber hat, wie sogleich zu zeigen sein wird, die Folge, daß auch der Akt der Gegenstandskonstitution auf eigentümliche Weise fehlgeleitet wird.

Aus dieser transzentalphilosophischen Re-Interpretation der alten Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« ergeben sich Aufgaben sowohl für die allgemeine als auch für die spezielle Transzentalphilosophie. Die allgemeine Transzentalphilosophie hat mit Bezug auf die *Erfahrung als solche* zu zeigen, auf welche Weise aus dem Ausfall der vier Bedeutungsmomente jeder Erfahrung sich Fehlfor-

Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie

men der Gegenstandskonstitution ergeben. Die spezielle Transzentalphilosophie hat den entsprechenden Nachweis für *je besondere Weisen* der Erfahrung zu führen, darunter auch für die religiöse Erfahrung.

4. Eine neue Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie: die Freilegung der Gründe, aus denen Fehlformen der Gegenstandskonstitution hervorgehen

a) *Der mögliche Ausfall des »allegorischen« Bedeutungsmoments*

Unter den Bedeutungsmomenten des Erfahrungsinhalts kann dasjenige ausfallen, das an früherer Stelle das »allegorische« genannt worden ist (s. Band I, 170 ff.), und zwar so, daß nicht nur der konkrete Inhalt dieser Bedeutung unerkannt bleibt, sondern nicht einmal die Aufgabe entdeckt wird, nach ihm zu fragen. Dann wird dem Erfahrenden nicht bewußt, daß die jeweils erfahrene Wirklichkeit stets zugleich »mehr und anderes sagt«, als er gegenwärtig aufzufassen fähig ist. Dann bricht der Dialog mit dem Wirklichen, kaum daß er begonnen hat, ab und der Anspruch dieses Wirklichen an das menschliche Anschauen und Denken wird nicht mehr als jene »Veritas semper maior« begriffen, die das Anschauen und Denken des Subjekts über seine gegenwärtig erreichte Gestalt hinaustreibt. Aus der »Gegenwärtigwerdung« dieser je größeren Wahrheit in der Vorläufigkeitsgestalt ihres Erscheinens wird dann ihre vermeintlich abschließende Gegenwart. Der so gesehene Gegenstand wird dann zum »factum brutum«, das nur festgestellt werden kann, aber keine weiterführende Verstehensaufgabe mehr stellt. Auch auf diese Weise wird eine Erfahrung gemacht und ein Wirkliches entdeckt; aber der Anspruch, den es an das Subjekt richtet, und damit die Maßgeblichkeit, mit der es seinem Urteil gegenübertritt, beschränkt sich auf seine positivistisch verstandene Feststellbarkeit. Und sofern, in einem zweiten Schritt, die solchermaßen »festgestellte Tatsache« den Blick auf alle anderen Bedeutungsmomente des Wirklichen verstellt und zum Maßstab wird, an dem jeder Anspruch auf objektive Geltung gemessen wird, entsteht ein positivistischer »Tatsachenkult«, der die Auf-

gabe, einen weiterführenden Dialog mit dem Wirklichen zu führen, zum Vergessen bringt.

Kommt auf solche Weise jener stets weiterreibende Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch, der »Erfahrung« heißt, zum Erliegen, dann tritt das positivistisch verstandene »Faktum«, als das vermeintlich »allein Objektive«, an die Stelle des Wirklichen und hindert den, der dieses Faktum »festgestellt« hat, daran, den stets weiterführenden Anspruch des Wirklichen zu vernehmen. Auf solche Weise wird das »Faktum«, gerade weil es für das allein Wirkliche gehalten wird, zum Scheingegenstand, der sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schiebt und den Dialog zwischen beiden zum Erliegen bringt. Und der so konstituierte Gegenstand wird, statt Ort der Begegnung mit der »je größeren Wahrheit« zu sein, zum Konstrukt, das an die Stelle des Wirklichen tritt und das dialogische Verhältnis zwischen ihm und dem erfahrenden Subjekt verhindert.

Bemerkt das Subjekt dann, daß es den Anspruch des Wirklichen auf diese Weise nicht angemessen erfaßt und beantwortet hat, so kann es zu einer eigentümlichen Kompensation dieses Mangels kommen. Der Bedeutungs-Überschuß des Erfahrenen gegenüber seiner bloßen Feststellbarkeit wird dann ausschließlich darin gesucht, daß es seinen Betrachter zum freien Spiel seiner Vorstellungskraft anregt. Daß der Inhalt der Erfahrung »mehr und anderes sagt«, als eine bloße Tatsachenfeststellung zu sehen vermag, wird dann als die Fähigkeit des Wirklichen verstanden, im Menschen die schöpferische Gestaltungskraft der Imagination freizusetzen. Auch auf solche Weise wird eine Erfahrung gemacht und Wirkliches entdeckt. Aber der Anspruch, den dieses Wirkliche an das erfahrende Subjekt richtet, wird auf diese Stimulation der Einbildungskraft reduziert. (Kant hat darin ein wesentliches Moment der ästhetischen Erfahrung gesehen.) Auf solche Weise freilich entsteht eine »Allegorese des Wirklichen«, die an die allegorisierende Willkür mancher Textausleger erinnert, die in den Text »hineinlesen«, was sie ihm abzugewinnen meinen. Und sofern das solchermaßen »ästhetisch reduzierte« Objekt den Blick auf alle anderen Bedeutungsmomente des Erfahrungsinhaltes verstellt und dadurch die kritische Selbst-Überprüfung unserer Vorstellungstätigkeit verhindert, wird es wiederum zum Scheingegenstand, der an die Stelle der Wirklichkeit tritt und das Subjekt daran hindert, im Dialog mit ihr jenen Anspruch zu vernehmen, durch den sich das Wirkliche von allen bloßen Imaginationen unterscheidet. Dabei kann man nicht selten beobachten, daß gerade mit einem

positivistischen Tatsachenverständnis sich, als dessen Kompensation, ein ungezügeltes Spiel der ästhetischen Phantasie verbindet.

b) Der mögliche Ausfall des »historischen« Bedeutungsmoments

Der soeben beschriebene wechselseitige Umschlag von »Tatsachenkult« und »ästhetischer Allegorese des Wirklichen« kann dazu führen, daß ein zweites Bedeutungsmoment des Erfahrungsinhalts ausfällt, das an früherer Stelle das »historische« genannt worden ist (s. Band I, 172 f.), und zwar wiederum in dem Sinne, daß nicht nur der jeweils konkrete Inhalt dieses »sensus historicus« verborgen bleibt, sondern nicht einmal die Aufgabe entdeckt wird, nach ihm zu fragen. Dann entsteht im Dialog mit dem Wirklichen ein eigentümlicher Gedächtnisverlust.

Dieser kann auf zweifache Weise auftreten: Entweder meint der, der eine Erfahrung gemacht hat und sie mit ähnlichen Erfahrungen vergleicht, an den konkreten Fällen die Regel gefunden zu haben, der, wie er nun annimmt, auch alle weiteren Erfahrungen dieser Art werden folgen müssen. Die Aufgabe, das Faktum auf seine Bedeutung hin auszulegen, scheint dann ein für allemal erfüllt zu sein. Die Inhalte bisheriger Erfahrung werden zu austauschbaren Beispielen für eine erkannte Regel, die auch durch alle kommenden Erfahrungen nur bestätigt werden kann. Wenn aber alle derartigen Beispiele nur die gleiche Regel veranschaulichen, kann jedes einzelne von ihnen schließlich vergessen werden, sofern man nur die Regel hinlänglich deutlich erfaßt hat. Die Erinnerung an die »Fälle« ist dann allenfalls von propädeutisch-didaktischem Nutzen, hat aber für sich genommen keinen eigenen Erkenntniswert.

Oder der Erfahrende ist sich der jeweils besonderen, nicht austauschbaren Bedeutung jeder einzelnen Erfahrung bewußt. Aber die Bereitschaft, sich durch das Wirkliche und seinen Anspruch immer neu zu immer neuartigen Antworten herausfordern zu lassen, läßt alle früheren Phasen des Dialogs als überholt und unmaßgeblich erscheinen. Statt in der Kontinuität eines dialogischen Prozesses der einen Wahrheit der Sache auf der Spur zu bleiben, ist der Erfahrende ganz an den immer neuen Augenblick der Begegnung mit diesem Wirklichen hingeben. Statt die je neue Erfahrung im Lichte der Erinnerung, die erinnerte Erfahrung im Lichte der neuen Begegnung mit dem Wirklichen auszulegen, hat er am je gegenwärtigen Verhältnis von Anspruch und Antwort genug. Weil aber diese je gegenwärtig

tige Begegnung schon im nächsten Augenblick vergangen ist und vergessen wird, kommt auf diese Weise weder die Identität der Sache in der Diversität ihrer Erscheinungsgestalten in den Blick noch die Identität des Ich im Wechsel seiner Weisen, die Sache aufzufassen und zu begreifen. Das einmal Entdeckte gewinnt keine Art von Denkwürdigkeit; und das neu Erfahrene gewinnt keine für die Zukunft maßgebliche Orientierungskraft. Diese Einstellung wird seit der Antike mit dem Begriff der »Neugier« verbunden, die den jeweils neuen Aspekt des Wirklichen mit leidenschaftlicher Hinnahmebereitschaft auffaßt, ihn aber sogleich wieder vergißt, wenn er, gemessen am jeweils nächsten Neuen, »alt« geworden zu sein scheint und deshalb keine Aufmerksamkeit mehr verdient. Diese Art von Neugier (curiositas) ist das gerade Gegenteil jenes »Verlangens nach Wissen«, das Aristoteles, im ersten Satz seiner »Metaphysik«, als Quelle allen Erkennens beschrieben hat.

Und wiederum ist hinzuzufügen: Auch auf diese Weise wird Erfahrung gemacht und Wirkliches entdeckt. Aber der Gegenstand der Erfahrung wird auf seinen jeweils jüngsten Augenblicks-Aspekt reduziert und kein umfassender Kontext aufgebaut, innerhalb dessen eine hermeneutische Wechselbeziehung zwischen diesen Aspekten zustandekommen könnte. Denn wo jeder dieser Aspekte sich selber genug ist, wird die Aufgabe der Auslegung nicht nur nicht erfüllt, sondern nicht einmal als Aufgabe wahrgenommen. Darum erschöpft sich bei solcher Weise des Erfahrens die Maßgeblichkeit, mit der das Wirkliche den Erfahrenden und sein Urteil in Anspruch nimmt, also die Wahrheit der Sache, in ihrer aus allen Kontexten gelösten jeweiligen Erscheinungsgestalt. Sofern nun der auf seinen Augenblicks-Aspekt reduzierte Gegenstand das Subjekt daran hindert, in beharrlicher Bemühung jenen Dialog mit dem Wirklichen zu führen, durch den es der einen Sache und ihrem Anspruch im Wechsel ihrer Erscheinungsformen auf der Spur bleiben könnte, verselbständigt sich dieser Augenblicks-Aspekt zum Scheingegenstand, der sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schiebt und den Blick auf sie verstellt.

Auch in diesem Falle kommt es vor, daß der Erfahrende sich dessen bewußt wird, daß er auf solche Weise den Anspruch des Wirklichen nicht angemessen erfaßt und zur Sprache gebracht hat. Und auch dann kann es zu einer eigentümlichen Kompensation dieses Mangels kommen. Dann wird versucht, die bleibende Denkwürdigkeit jeder Begegnung mit dem Wirklichen, die durch keine kommen-

de Erfahrung, die wir mit der gleichen Wirklichkeit machen, jemals ihre Bedeutung verlieren kann, in einem Akt »imaginativen Sich-zurück-Versetzens« in die Vergangenheit freizulegen. Und je deutlicher sich der Erfahrende dessen bewußt wird, daß er, aufgrund der veränderten Weise seines Anschauens und Denkens, die Erfahrung von damals nicht zu wiederholen vermag, desto schmerzlicher wird ihm der fiktive Charakter einer solchen rückwärts gewandten Imagination klar. Der Kontext seiner Erfahrungen von »damals« erscheint ihm dann wie ein verlorenes Land, das er nicht mehr betreten kann; und die Denkwürdigkeit der damals gemachten Erfahrung verbindet sich mit dem Bewußtsein von ihrer Unwiederbringlichkeit. Die Erinnerung wird dann (wie dies auch manche Historiker beschreiben) zu einer »Fahrt ins Totenreich«, dessen Reichtümer sich zwar beschreiben, vielleicht sogar bewundern lassen, aber nicht ins Leben zurückgerufen werden können. Und der neue Blick auf die Gegenwart, der sich von dort her gewinnen läßt, erschöpft sich darin, auch deren Flüchtigkeit, eben deswegen freilich auch ihre Kostbarkeit deutlich werden zu lassen. Der Erfahrende wird so zum Historiker seines eigenen Lebens, der auch seine »Gegenwart von heute« als die »Vergangenheit von morgen« begreift und sich zu der Mühe veranlaßt sieht, auch die Fülle des erlebten Augenblicks in die Form des Dokuments zu bringen, das kommenden Betrachtern bezeugt, was für sie nicht mehr sein wird.

Auch auf solche Weise wird Erfahrung gemacht und Wirkliches entdeckt. Aber der Gegenstand der Erfahrung wird auf seine Funktion reduziert, ein Objekt des Erinnerns zu sein (und sei es des künftigen Erinnerns an das dann zum Gestern gewordene Heute). Und der Anspruch, den das Wirkliche an das erfahrende Subjekt richtet, beschränkt sich auf den Appell: »Vergiß mich nicht, wenn ich nicht mehr bin, und denke daran, daß auch du nicht mehr sein wirst«. Und sofern dieses »Memento mortuorum« alle anderen Bedeutungsmomente des Wirklichen verdeckt und die »Gegenwärtigwerdung« dieses Wirklichen auf seine bloße Präsenz im Bewußtsein des Erinnernden beschränkt, verhindert es den jeweils gegenwärtigen und zukunftsoffenen Dialog und wird so zum Schein-Gegenstand, gleichsam zum »Schatten«, der an die Stelle der »Lebenden« tritt. Wiederum kann man nicht selten beobachten, daß gerade die enttäuschte Neugier, der das »Neue von gestern« schon heute nichts mehr zu sagen vermag, in die Haltung einer solchen »Nekrophilie« umschlägt: Das Wirkliche erscheint dem, der diese Haltung einnimmt,

erst in dem Augenblick und in dem Maße teuer und liebenswert, in dem es aus dem gegenwärtigen Leben geschieden und zum Gegenstand der Totenklage geworden ist.

c) *Der mögliche Ausfall des »anagogischen« Bedeutungsmoments*

Der soeben beschriebenen Reduktion des Gegenstandes teils auf seine je augenblickhaft wahrnehmbare Erscheinungsgestalt, teils auf seine zwar fortdauernde, aber bloß intramentale Gegenwart im Gedächtnis steht jenes dritte Bedeutungsmoment jeder Erfahrung gegenüber, das an früherer Stelle das »anagogische« genannt worden ist. Denn zur Erfahrung gehört stets ein Moment des Unvorhersehbaren, das sich in gewissen Fällen bis zum »Exorbitanten« steigern kann, das denjenigen, der die Erfahrung macht, aus dem »Geleise« (orbita) seiner bisher bewährten Welt- und Lebensorientierung wirft. Deshalb verlangt die Erfahrung vom Subjekt stets, wenn auch in unterschiedlichem Grade, ein Sich-Loslassen in seine noch unbekannte Zukunft hinein. Das aber ist nur möglich, weil der Erfahrende sich dem Wirklichen, das sich ihm in der Erfahrung gezeigt hat, auch für die Zukunft anvertrauen kann. Ein solches Vertrauen kann er nur gewinnen, weil jede einzelne Erfahrung nicht nur eine »Annäherung« an das Wirkliche darstellt, sondern dessen »Vergegenwärtigung« enthält (s. Band I, 125). Trotz aller Vorläufigkeit der Weise, wie es sich zeigt, ist das Wirkliche jeweils als ganzes in jeder Erfahrung gegenwärtig. Darum verleiht die Begegnung mit diesem Wirklichen dem Subjekt die Gewissheit: Kommende Weisen, wie dieses Wirkliche seinen Anspruch geltend machen wird, werden nichts von dem außer Kraft setzen, was ihm in früheren Begegnungen mit ihm einsichtig geworden ist. Nur so tritt die Einheit des Wirklichen in der Verschiedenheit der Weisen hervor, wie es sich in der Abfolge der Erfahrungen zeigt. Nur dadurch schließen sich die verschiedenen Phasen im Dialog mit diesem Wirklichen zur Einheit eines Weges zusammen, der »nach oben führt« (an-agei), d. h. die Eigenart dieses Wirklichen und seines Anspruchs stufenweise immer deutlicher und auf immer inhaltsreichere Weise erkennen lässt.

Nun aber kann hinzugefügt werden: Es ist dieses anagogische Bedeutungsmoment der Erfahrung, das dem Subjekt eine Selbstkritik möglich macht, die nicht in Skepsis umschlägt. Der Erfahrende kann in aller Gelassenheit mit der Möglichkeit rechnen, daß er seine bisher gewonnenen Ergebnisse rückschauend als Irrtümer wird beur-

teilen müssen. Denn er ist gewiß, daß die Sache, an die er sich hingibt, ihm den Weg in die Zukunft öffnen wird: Er wird auch in seinen Irrtümern immer wieder jenes vorantreibende Moment erkennen können, durch das der »je größere« Anspruch des Wirklichen ihn über diese Irrtümer hinausführen wird. Der Gegenstand selbst in derjenigen Gestalt, in der er jeweils für den Erkennenden gegenwärtig geworden ist, enthält die Garantie dafür, daß die einmal gemachte Erfahrung, auch wenn sie vielleicht zunächst falsch aufgefaßt worden sein sollte, einen »Wahrheitskern« enthält, der zwar im Lichte neuer Erfahrungen jeweils neu verstanden werden muß, aber, jenseits des Wechsels solcher Interpretationen, seine bleibende Maßgeblichkeit behalten wird. Auf diesem Vertrauen beruht auch aller Fortschritt der Wissenschaft. Denn auch sie kann nur voranschreiten, wenn sie nicht beständig »von vorne anfängt«, sondern gewiß sein darf, daß keine mit methodischer Strenge einmal gewonnene Erkenntnis durch später notwendig werdende Korrekturen ganz ungeschehen gemacht werden kann, sondern daß sie, auf welchem dialektischen Wege auch immer, in der künftig erkannten Wahrheit »aufgehoben« bleibt (verneint, aufbewahrt und auf eine höhere Stufe emporgehoben).

Fällt dieses Zutrauen fort, dann schlägt der »methodische« Skeptizismus der Wissenschaft, die jede ihrer Behauptungen für eine künftige Überprüfung offenhält, in den »dogmatischen« Skeptizismus um, der in den jeweiligen »Erkenntnissen von heute« nichts anderes mehr zu sehen vermag, als jene Irrtümer, die die »Wissenschaft von morgen« durchschauen wird. Wenn nämlich der Erfahrende die Kontinuität seines Erkenntnisweges nicht mehr durch den Gegenstand selbst garantiert sieht, muß er selber durch die Methode seines Vorgehens dafür sorgen, daß er nicht beständig neue »erste Schritte« tut, sondern jeweils einen Schritt vor den anderen setzen kann. Das Bewußtsein, bei aller Vielfalt seiner Beobachtungen und Reflexionen der »je größeren« Wahrheit auf der Spur zu bleiben, ist dann abhängig von der jeweils gewählten Methode. Da aber derartige Erkenntnismethoden stets bewährungsbedürftig sind und unter Korrektur-Vorbehalt stehen, gelten auch die Ergebnisse, zu denen sie führen, stets nur »bis auf weiteres« und insofern »auf Widerruf«. Das gilt auch für den Maßgeblichkeitsanspruch der bisher gewonnenen Erfahrung. Und der Gegenstand dieser Erfahrung, die »Sache selbst«, erscheint dann als der bloße Inhalt einer solchen hypothetischen und jederzeit widerruflichen »Setzung«.

Auch auf diese Weise werden Erfahrungen gemacht und wird Wirklichkeit entdeckt. Aber wenn man dem Gegenstand der Erfahrung das Bedeutungsmoment der Verheißung nicht ansieht, sodaß er, so gesehen, das in ihn gesetzte Vertrauen nicht rechtfertigt, ist auch er seinerseits ein bloß hypothetisch und bis auf Widerruf angenommener Gegenstand. Die Weise, wie er dem Subjekt gegenübertritt, erschöpft sich dann darin, daß er diesem vor Augen führt, zu welchem Ergebnis seine Erkenntnisverfahren geführt haben. »Gegenstandskonstitution« bedeutet dann nur, daß aus den Prämissen und Verfahren, die der Erkennende anwendet, ein Ergebnis hervorgeht, das ihm nun mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt. Und dieser Maßgeblichkeitsanspruch reduziert sich seinerseits darauf, daß das Subjekt die Konsequenzen bejahen muß, die sich aus seinem eigenen methodischen Vorgehen ergeben – und auch dies nur solange, wie es an dieser seiner Vorgehensweise festhalten will.

Es ist deutlich, daß insbesondere ein positivistisches Tatsachenverständnis die Neigung begünstigt, von einem naiven Vertrauen in die »Tatsachen« zu einem solchen System stets widerruflicher Setzungen überzugehen. Sobald nämlich der Forscher bemerkt, daß die scheinbar so problemlose »Feststellung von Tatsachen« stets einen systematischen Zusammenhang voraussetzt, innerhalb dessen Tatsachen von Fiktionen oder Täuschungen unterschieden werden können, und daß dieser systematische Kontext durch die jeweils benutzte Methode definiert wird, liegt für ihn die Folgerung nahe, daß die Wahl einer anderen Methode auch andere Kriterien für die Feststellung von Tatsachen zur Folge haben würde und daß deshalb die Anerkennung von Tatsachen ebenso widerruflich ist wie die Entscheidung für ein bestimmtes methodisches Vorgehen.

Der so auf eine hypothetische, jederzeit widerrufliche »Setzung« reduzierte Gegenstand kann sodann, in einem zweiten Schritt, für das allein Wirkliche gehalten werden: »Wirklich« ist, was im Rahmen eines je bestimmten methodischen Vorgehens festgestellt werden kann und im Rahmen des gleichen Verfahrens weitere Schritte der Untersuchung vorzeichnet. Was nicht innerhalb dieses Verfahrens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden kann, gilt als nicht existent. Man kann in solchen Fällen von einem »szientistisch reduzierten« Wirklichkeitsverständnis sprechen. Für ein solches Wirklichkeitsverständnis schiebt sich die »festgestellte Tatsache«, die durch das Untersuchungsverfahren definiert ist, an die Stelle der Wirklichkeit und läßt andere Weisen, wie das Wirkliche

Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie

das erkennende Subjekt in Anspruch nehmen könnte, »bis auf weiteres« (d. h. bis zum Entschluß, durch neue Methoden die Bedingungen für die Anerkennung von »Tatsachen« neu zu definieren) nicht zu. Damit aber ist die so verstandene Tatsache von einem Konstrukt nicht mehr zu unterscheiden, das den Dialog mit dem Wirklichen verhindert, und wird so zum Schein gegenstand, der sich zwischen das Subjekt und die Welt seiner Erfahrung geschoben hat.

Es ist möglich, daß das Subjekt sich, in seiner Eigenschaft als »Forschersondern«, mit diesem Ergebnis zufriedengibt. Es ist aber auch möglich, daß es, als »konkret lebender Mensch«, darin das nicht wiedererkennt, was ihm widerfährt, wenn es Erfahrungen macht. Aus diesem Ungenügen an einem Erfahrungsverständnis, das den erfahrenen Gegenstand auf das hypothetisch entworfene Ergebnis eines hypothetisch angewandten Erkenntnisverfahrens reduziert, entstehen wiederum Versuche, diesen Mangel zu kompensieren. Dann entsteht der Versuch, das »anagogische« Bedeutungsmoment, das der wissenschaftlichen Empirie unzugänglich zu sein scheint, anderen, besonderen Erfahrungsarten zu reservieren, vor allem der religiösen und spezieller der mystischen Erfahrung. Hier hofft man, einer Wirklichkeit zu begegnen, die eine aller Vorläufigkeit und Korrekturbedürftigkeit enthobene Verheißung enthält und darum das Vertrauen des Erfahrenden rechtfertigt – sei es einer besonderen, von allem Welthaften verschiedenen Wirklichkeit, sei es einer Bedeutungstiefe, die allem Wirklichen innenwohnt. Auch und gerade der Anspruch, unter den die so erfahrene Wirklichkeit den Menschen stellt, ist »Veritas semper maior«, d. h. ein Anspruch, der jeden Versuch einer menschlichen Antwort stets übersteigt. Aber diese Überlegenheit der Wahrheit über die menschliche Weise, sie zu begreifen, gewinnt hier eine besondere Gestalt: Sie wird als eine Weise der Zwendung erfahren, die dem Menschen Anteil an ihrer zeit-enthobenen Ewigkeit gewährt. Mag die ästhetische Erfahrung den Menschen dem freien Spiel seiner Vorstellungskraft überlassen, mag die wissenschaftliche Empirie ihn den bloßen Produkten seiner stets auf Widerruf angewandten Erkenntnisverfahren begegnen lassen: Hier endlich, so meint man, wird das Wirkliche, das sich zeigt, als das Geheimnis offenbar, das nicht begriffen zu werden braucht, weil es in seiner alles Begreifen übersteigenden Bedeutungsfülle sich dem Menschen so zuwendet, daß es dessen Unterwegssein zur Ruhe kommen läßt.

Daraus wird verständlich, daß gerade solche Menschen, die in

der Wissenschaft den bloß hypothetischen Charakter aller Forschungsergebnisse betonen und jederzeit zu deren Widerruf bereit sind, wenn neue Entdeckungen dies verlangen, in ihr keinen hinlänglichen Grund ihres Vertrauens entdecken und daher nicht selten mit besonderer Leidenschaft nach religiösen, insbesondere nach mystischen Erfahrungen suchen. Hier hoffen sie zu finden, was bleibende Gültigkeit besitzt.

Und doch lassen derartige Versuche nur allzu häufig erkennen, daß sie Ergebnisse einer fragwürdigen Kompensation des erfahrenen Mangels sind. Das zeigt sich schon daran, daß die auf solche Weise gesuchten und gefundenen Erfahrungen gewöhnlich von aller Kritik ausgespart bleiben. Schon die Frage nach Kriterien, die es gestatten, auf diesem Gebiete zwischen objektiv gültigen Erfahrungen und beliebigen Phantasieprodukten zu unterscheiden, gilt dann als Folge einer unsachgemäßen Übertragung von Kategorien, die auf dem Gebiet der Wissenschaft unerlässlich, auf dem Gebiete der Religion aber unanwendbar seien – so als gäbe es nicht gerade hier besonders erschreckende Produkte einer ungezügelten Einbildungskraft. Vor allem aber hat die strikte Unterscheidung zwischen überprüfbarer wissenschaftlicher Hypothese und einer religiösen Erfahrung, die, wie man irrigerweise annimmt, einer solchen Überprüfung weder bedarf noch zugänglich ist, zur Folge, daß beide »Erfahrungswelten« entweder bis zur Beziehungslosigkeit auseinanderfallen oder die religiöse Erfahrung dazu dienen muß, die gewagtesten, oft wirklich unsinnigsten Hypothesen, die keiner wissenschaftlichen Überprüfung standhalten, mit der Würde religiöser Weisheit auszustatten. Die so verstandene religiös-mystische Erfahrung löst keine Bewegung des Fragens mehr aus, sondern bringt alles Fragen zur Ruhe. Sie wird durch andere Weisen des Erfahrens nicht ausgelegt und legt sie nicht aus, sondern setzt sich an ihre Stelle.

Dabei braucht, bei aller gebotenen Vorsicht, nicht bestritten zu werden, daß auch auf diese Weise Erfahrungen gemacht werden und Wirklichkeit entdeckt wird. Aber es fehlt dieser Art von Erfahrung nicht nur das Merkmal, das es gestatten würde, zwischen Wahn und Wirklichkeit zu unterscheiden, sondern damit zugleich auch die Möglichkeit, das Erfahrene so zu bezeugen, daß der Hörer zu einer kritisch-verantworteten Zustimmung fähig wird. Das Verbum Oris, das der, der solche Erfahrungen gemacht hat, an andere Menschen richtet, beschränkt sich darauf, ihn von der Unzulänglichkeit seiner bisher gewonnenen Erkenntnis, vor allem der wissenschaftlichen, zu

überzeugen und ihm die »höhere Weisheit der Erleuchteten« anzubieten, die diesen Mangel hinter sich läßt. »Gegenstandskonstitution«, wenn dieser Begriff hier überhaupt noch gebraucht werden kann, reduziert sich hier auf die Produktion von Symbolen – seien es anschauliche Bildgestalten wie »Mandalas«, seien es Körperbewegungen wie rituelle Tänze, seien es auch Begriffe. Diese sind dazu bestimmt, die Erleuchtung, die dem Menschen widerfahren ist und den Hörern seines Zeugnisses widerfahren soll, auszudrücken und den Menschen für den neuen Empfang solcher Erleuchtung zu disponieren. Und es geschieht leicht, daß die so aufgebaute Symbolwelt den Blick auf die dem »gewöhnlichen Auge« sichtbare »Alltagswelt« verstellt. Diese wird dann zur »Scheinwelt« abgewertet, die die Mühe nicht lohnt, zu ihr in ein dialogisches Verhältnis einzutreten: die (vermeintlich) »mystische« Erfahrung schließt eine »andere Welt« auf, die sich an die Stelle der Alltagswelt setzt und jede Forderung, die »neue Erkenntnis« auch an alltagsweltlichen Erfahrungen zu bewähren, als bloßen Rückfall auf eine »überwundene Bewußtseinsstufe« erscheinen läßt.

Die so verstandene mystische Erfahrung bringt dann den Dialog mit dem Wirklichen zum Erliegen, und die mystischen Symbole setzen sich als eine Welt von Scheingegenständen an die Stelle der Wirklichkeit.

*d) Der mögliche Ausfall
des »tropologischen« Bedeutungsmoments*

Es ist von jeher das »tropologische« Bedeutungsmoment der Erfahrung gewesen, das die Menschen vor einem theoretischen Skeptizismus ebenso bewahrt hat wie vor esoterischem Schwärmtum. Selbst wer vom dem Zweifel geplagt ist, ob nicht alles theoretische Erkennen auf die hypothetische »Setzung« der Produkte des eigenen Erkenntnisverfahrens beschränkt ist, und auch wer allen Angeboten »höherer Weisheit« mißtraut, die diesen Mangel zu beheben verspricht, pflegt ein Kriterium der »Wirklichkeitsnähe« seiner Erkenntnis anzugeben: Er ist sicher, daß er in seiner Erfahrung Wirkliches erfaßt hat, wenn er sich dessen bewußt wird, welche Anforderungen an seine Praxis der Inhalt seiner Erfahrung an ihn richtet, und welches Umdenken von ihm verlangt ist, wenn er diesen praktischen Anforderungen genügen will. Als Kennzeichen des Wirklichen im Gegensatz zum Fiktiven gilt es dann, daß es »praxis-

bedeutsam« ist und in diesem Zusammenhang auch eine Neu-Orientierung des Denkens von uns verlangen kann.

Doch ist daran zu erinnern, daß der Hinweis auf die »Praxis-Relevanz« der Erfahrung nur einen Teilapekt ihres »tropologischen Bedeutungsmoments« sichtbar macht. Schon Platon hat darauf hingewiesen, daß auch für die reine Theorie eine »Umwendung der ganzen Seele« gefordert ist, wenn wir nicht bei der bloßen Beschreibung von Phänomenen und bei der Feststellung gewisser Regelmäßigkeiten ihrer Abfolge stehenbleiben wollen, sondern die Eigenart des Wirklichen zu bestimmen versuchen, das sich uns in der Erfahrung zeigt. Das gilt auch dann, wenn wir daran zweifeln mögen, ob wir mit Platon diese Eigenart des Wirklichen darin sehen müssen, »Abbild« eines idealen »Urbilds« zu sein. Auch wenn wir das Verhältnis der Erscheinungen zu dem, was in ihnen Gegenwart für uns gewinnt, anders zu bestimmen versuchen, bleibt die Einsicht erhalten: Wir bringen die angemessene Weise, die Dinge zu sehen, nicht als selbstverständliche Voraussetzung mit, um dieses unser Wirklichkeitsverständnis nur mit immer neuen Erfahrungs-Inhalten zu füllen, sondern werden durch diese Erfahrungsinhalte immer neu dazu gezwungen, uns zu einer Veränderung unserer Anschauungs- und Denkformen herausfordern zu lassen. Und erst einem Denken, das sich zu einer solchen Umgestaltung herausfordern läßt, wird auch deutlich, welche Ansprüche das Wirkliche an unsere Praxis stellt. Die Aufforderung des Apostels Paulus, die in speziell religiösen Zusammenhängen formuliert worden ist, macht zugleich eine allgemeine Bedingung praxis-anleitenden Denkens deutlich: »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, damit ihr fähig werdet, zu beurteilen, was ... das Gute ist, das Zustimmungswürdige, das Vollkommene«⁶. Ohne Bereitschaft, sich im Denken umgestalten zu lassen, gibt es auch keine Urteilsfähigkeit in Sachen der Praxis.

Fällt dieses tropologische, zur Umwendung auffordernde Moment der Erfahrung aus, dann wird diese zu einem bloßen Sammeln von »Material«, das wir in den immer gleichen Formen unseres Anschauens und Denkens »unterbringen«. Daß auf diese Weise ein defizienter Modus von Erfahrung zustandekommt, hat schon Hegel betont: »Die eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dies ruhende Element von außen her eingetaucht, dies ist ... ein einfärbiger Formalismus«,

⁶ Röm 12,2.

Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie

der überdies »diese Eintönigkeit und abstrakte Allgemeinheit für das Absolute« hält⁷. Die bloße Allgemeinvorstellung, die aus großen Materialmengen gemeinsame Merkmale heraushebt, ist weder Erfahrung im vollen Sinne des Wortes, noch beschreibt sie das »Wesen« der Dinge, sondern läuft darauf hinaus, sich gegen die verwandelnde Kraft der Erfahrung immun zu machen.

Auch in diesem Falle braucht nicht bestritten zu werden, daß auch auf solche Weise Erfahrungen einer gewissen Art gemacht werden und Wirkliches entdeckt wird. Aber es handelt sich um eine defiziente Form von Erfahrung, und aus ihr ergibt sich eine reduzierte Form der Gegenstandskonstitution: Der Gegenstand, als bloßes »Material« verstanden, an dem das Subjekt die Bestimmungskraft seiner Anschauungs- und Denkformen bewährt, wird zum wehrlosen Objekt einer theoretischen und praktischen Gestaltung durch das Subjekt, das dieses Objekt für seine theoretischen Entwürfe und praktischen Projekte »auswertet«. Und an die Stelle des Dialogs mit dem Wirklichen tritt die bloße Geschicklichkeit dessen, der in solchem Auswerten zeigt, daß er »seinen Gegenstand beherrscht«.

Auf solche Weise zeigt sich, daß die bloße Forderung, das Wissen müsse »praxisrelevant« sein, nicht ausreicht, um diese defiziente Weise der Beziehung zum Wirklichen zu überwinden. In der Praxis nicht weniger als in der Theorie wird der zum bloßen »Material der Gestaltung« depotenzierte Gegenstand unfähig, den Erfahrenden zu einer Umgestaltung seines Denkens herauszufordern. Und wenn der Erfolg eines solchen Umgangs mit dem Wirklichen für ein hinreichendes Kriterium der »objektiven Geltung« unserer Entwürfe und Projekte gehalten wird, wird das »Objekt«, das sich auf solche Weise beherrschen läßt, zum Scheingegenstand, der sich an die Stelle des Wirklichen setzt und den Anspruch dieses Wirklichen nicht mehr vernehmbar werden läßt.

Auch in diesem Zusammenhang kann es zu Versuchen kommen, den Mangel dieses Verhältnisses zur Wirklichkeit zu kompensieren. Die Suche nach dem Wirklichen, das sich der Verwandlung in ein bloßes »Datenmaterial« für die »Verarbeitung« durch die »Programme« unseres theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs widersetzt, wird dann zum Hunger nach dem »Exorbitanten«, das unser Anschauen und Denken »aus dem Geleise (orbita) wirft«. Kier-

⁷ Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, Ausgabe Glockner II,21.

kegaards Leidenschaft des Paradoxen und sogar Camus' Hoffnung, in der Erfahrung des Absurden jenes eigenartige »Glück« zu erleben, das er in seinem »Mythos von Sisyphos« beschreibt, waren noch von dem Willen getragen, zugleich eine Verwandlung der Vernunft zu erreichen – sei es bei Kierkegaard im »Sprung« von der ästhetischen zur ethischen und von dort zur religiösen Erfahrung, sei es bei Camus in einem neuen Selbstbewußtsein der Vernunft, die noch im machtlosen Protest gegen das Absurde sich ihrer Selbstgesetzgebung bewußt wird. Geht dieser Wille jedoch verloren, dann wird die Begegnung mit jener Übermacht des Wirklichen zum Selbstzweck, weil diese Übermacht, wie man meint, aller Versuche spottet, auf sie durch die Anstrengung des Anschauens und Begreifens zu antworten. Das Streben, einer Wirklichkeit zu begegnen, die größer ist als die Weise, wie wir sie zu fassen vermögen, nimmt Züge des Rauschhaften an. Und nicht selten werden physische Mittel eingesetzt, um diesen Rausch herbeizuführen. Die »große Reise« (trip) gilt dann als Ausweg aus einer durch die Übermacht der Ratio gezähmten und zugleich zur Scheinwelt herabgesetzten Gegenstandswelt. An die Stelle des »tropos«, der »Umwendung«, der Vernunft tritt ihre bewußt herbeigeführte Auslöschung.

Gerade Menschen, die diesen Weg zu gehen versuchen, sprechen oft in einem emphatischen Sinn von »Erfahrungen«, die sie machen, und von der »höheren, wahren Wirklichkeit«, die sich ihnen dabei erschließe. Und doch zeigt sich gerade hier besonders deutlich, daß bei solchen Versuchen einer Kompensation die Grenze zwischen Wahn und Wirklichkeit verschwimmt und der Mensch, der solche Erfahrungen sucht, sich eine Welt von Scheingegenständen aufbaut, die ihm den Zugang zum Wirklichen verstellen und den Dialog mit ihm verhindern.

e) *Ein Rückblick auf die verschiedenen Formen fehlgeleiteter Weisen der Erfahrung*

Der soeben gebotene Überblick über Fehlformen der Erfahrung und das Entstehen von Schein-Gegenständen könnte sich ausnehmen wie eine Sammlung beklagenswerter Symptome eines Kulturverfalls. Die Absicht dieser Darstellung war jedoch eine andere. Hier wie in anderen Fällen kann gerade an Ausfallserscheinungen, die sich beobachten lassen, die unersetzliche Funktion gewisser Bedeutungsmomente deutlich gemacht werden, die zu jeder Erfahrung gehören

Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie

und bewußt gehalten werden müssen, wenn Erfahrung und mit ihr die Konstitution ihrer Gegenstände gelingen soll.

Das gilt, wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird, auch für die religiöse Erfahrung. Auch sie ist durch jene vier Bedeutungsmomente bestimmt, die zu jeder Erfahrung gehören. Und die alte Lehre von der vierfachen Bedeutung Heiliger Schriften verweist nicht nur darauf, daß an jedem sprachlichen Ausdruck diese Bedeutungsmomente unterschieden werden können, sondern konnte zugleich als Leitfaden dienen, um die gleichen Bedeutungsmomente an jeder Erfahrung aufzuweisen. Denn die vierfache Bedeutung alles *Gesprochenen* beruht darauf, daß die *Erfahrung*, die im sprachlichen Ausdruck mitgeteilt wird, diese vier Bedeutungsmomente in sich enthält. Und gerade im religiösen Zusammenhang gilt: An Ausfallserscheinungen tritt besonders deutlich hervor, warum diese Bedeutungsmomente nicht fehlen dürfen, wenn Erfahrung gelingen soll. Dieser Hinweis ist im religionsphilosophischen Zusammenhang besonders wichtig, weil sich auf diese Weise Fehlformen des Religiösen verständlich machen lassen. Wer sich daher auf religiöse Erfahrung beruft, kann durch diese Hinweise die Möglichkeit gewinnen, derartige Fehlformen nicht nur zu erkennen, sondern auch zu vermeiden. Darin, eine derartige selbstkritische Reflexion der Zeugen religiöser Erfahrung möglich zu machen, liegt eine wichtige Aufgabe der Religionsphilosophie und spezieller des philosophischen Sprechens von Gott. Das wird sich zeigen, wenn im Folgenden teils von irregelgeleiteten, teils von mißverstandenen Formen der religiösen Erfahrung die Rede sein wird. Dabei wird sich zeigen, daß der transzentalphilosophische Hinweis auf die Gefahr fragmentarisch bleibender oder fehlgestalteter Erfahrung einen neuen, fruchtbaren Ansatz für eine »Philosophische Einübung« in alle vier eingangs genannten »Traktate« der Fundamentaltheologie bietet. In besonderer Weise aber gilt dies für die philosophische Einübung in die Gotteslehre. Denn deren primäre Aufgabe besteht nicht darin, aus einem von aller Religion unabhängigen philosophischen Begriff, den der Philosoph für einen Gottesbegriff hält, Kriterien für ein richtiges oder falsches Reden von Gott abzuleiten. Sie besteht vielmehr darin, dem Zeugen religiöser Erfahrung Mittel an die Hand zu geben, mit deren Hilfe er die Aufgabe seines eigenen, religiösen Sprechens von Gott klarer erfaßt und sich gegen fehlgeleitete Formen seines eigenen, religiösen Erfahrens wirksamer schützen kann. Und sofern gewisse religiöse Überlieferungen die Wachsamkeit gegenüber diesen Gefahren stei-

gern, andere Überlieferungen derartige Fehlbildungen eher begünstigen, macht eine philosophische Theorie, die die Quellen dieser Selbstgefährdung der Religion aufdeckt, einen kritischen Vergleich religiöser Überlieferungen möglich und kann zugleich einen Dialog zwischen ihnen vermitteln, in dem die Religionen sich gegenseitig bei der Überwindung derartiger Gefahren Hilfe leisten.

Zweites Teilergebnis

Die traditionelle philosophische Gotteslehre konnte, auf der Grundlage der Ontologie, Gottesbegriffe entwickeln, die sich zugleich dazu eigneten, als Maßstäbe für einen kritischen Vergleich der Religionen zu dienen. Demgegenüber erscheint es zunächst als zweifelhaft, ob die Transzentalphilosophie zur Erfüllung dieser Aufgabe fähig sei. Denn in allen Religionen werden religiöse Erfahrungen gemacht und bezeugt; darum scheinen sie alle diejenigen Bedingungen zu erfüllen, die diese Erfahrungen möglich machen und von denen die Transzentalphilosophie handelt.

Doch zeigt eine nähere Betrachtung: Die allgemeine Transzentalphilosophie hat nicht nur die Bedingungen zu beschreiben, die immer schon erfüllt sind, wenn Erfahrung geschieht; sie kann eben-dadurch auch Kriterien gewinnen, an denen sich gewisse Fehlformen der Erfahrung diagnostizieren lassen. Diese Aufgabe tritt deutlicher hervor, wenn die Aufmerksamkeit sich nicht ausschließlich auf das *Ergebnis* konzentriert, das aus der Transformation subjektiver Erlebnisse mit Hilfe von Anschauungsformen, Begriffen und Ideen hervorgeht, sondern den *Vorgang* der Gegenstandskonstitution in die transzendentale Betrachtung einbezieht, der zu diesen Ergebnissen führt.

Diese Konstitution der Erfahrungsgegenstände wird durch jene »Grundsätze des reinen Verstandes« geleitet, für die im Ersten Band der hier vorgelegten Untersuchung eine Neuformulierung vorgeschlagen worden ist (s. Band I, S. 113 ff.). Die entscheidende Differenz dieser neuen Formulierung gegenüber der kantischen ergab sich aus der Beobachtung, daß der Anspruch des Wirklichen sich gegenüber den Antwort, die das Subjekt in den Akten seines Anschauens und Denkens gibt, als »je größer« erweist und damit den je einzelnen Akt dieser Antwort für einen zukunftsoffenen »Dialog mit der Wirklichkeit« offenhält. Das entscheidende Problem einer solchen Be-

trachtung besteht darin, wie die Zukunftsoffenheit dieses Dialogs mit der objektiven Geltung und bleibenden Maßgeblichkeit jeder einzelnen Erfahrung zusammenzudenken sei.

Um diese Frage zu beantworten, mußte auf vier Bedeutungsmomente geachtet werden, die jedem Inhalt der Erfahrung zukommen und zugleich die Vielfalt der Erfahrungen zur Einheit eines dialogischen Erkenntnisweges zusammenschließen. Als Leitfaden zur Auffindung dieser vier Bedeutungsmomente erwies sich die alte theologische Lehre vom »Vierfachen Sinn der Heiligen Schriften« hilfreich. Denn was die Vertreter dieses exegetischen Verfahrens als vier Charakteristika von *Schriften* (und allgemeiner: von Zeugnissen religiöser Erfahrung) deutlich machen konnten, läßt sich darauf zurückführen, daß die *Erfahrung selbst* diese vier Bedeutungsmomente aufweist.

Der Inhalt jeder einzelnen Erfahrung gewinnt seine objektive Geltung und bleibende Maßgeblichkeit gerade dadurch, daß in ihm ein Bedeutungsgehalt antizipatorisch präsent wird, der erst im Lichte weiterer Erfahrungen, die mit dem gleichen Gegenstande gemacht werden, in voller Ausdrücklichkeit hervortritt. Darum muß jede einmal gemacht Erfahrung vom Subjekt, im weiteren Verlauf seines Dialogs mit der Wirklichkeit, »neu gelesen« werden und bringt dadurch jeweils »etwas Anderes zum Vorschein« (»alla agoreuei«). Dieses »allegorische« Bedeutungsmoment der Erfahrung verbindet sich mit dem »anagogischen«, sofern jede einzelne Erfahrung das Subjekt dessen gewiß werden läßt, daß sie durch keine kommende Erfahrung ihrer Bedeutung beraubt werden wird, wohl aber, kommende Erfahrungen deutend und durch sie neu verständlich gemacht, die Vielfalt der Erfahrungen zu einem Weg zusammenschließt, der »nach oben führt« (»an-ägei«). Es ist gerade dieses anagogische Bedeutungsmoment der Erfahrung, das die bleibende Maßgeblichkeit jeder einzelnen mit der Zukunftsoffenheit des Dialogs vermittelt. Ebenda durch behält jede einzelne Erfahrung, in ihrer konkreten Bedingtheit durch Zeit und Umstände, ihre bleibende Denkwürdigkeit (ihr »historisches« Bedeutungsmoment) und hält doch das Subjekt dafür offen, immer wieder durch neue Erfahrungen zu einer »Umgestaltung des Denkens« aufgerufen zu werden (und so das »tropologische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung zu entdecken).

Nun zeigt sich, daß gewisse Fehlformen der Erfahrung entstehen, wenn jeweils eines dieser Bedeutungsmomente ausfällt. Wird in jeder einzelnen Erfahrung das Moment der »je größeren Wahr-

heit« nicht mit-erfahren, durch das sie auf kommende Erfahrungen verweist, in deren Licht sie »Neues sagen« wird, dann entsteht ein positivistischer »Tatsachenkult«. Wird demgegenüber, zugunsten der Zukunftsoffenheit des Dialogs, die bleibende Denkwürdigkeit der einzelnen, an Zeit und Umstände gebundenen Erfahrung mißachtet, dann entsteht die Illusion eines abschließenden Wissens, das den einzelnen Erfahrungsinhalten nur noch den Rang von »Beispieldfällen« unter einer schon bekannten Regel zugesteht. Geht dann, unter dem Eindruck des Widerstands, den die Erfahrungsinhalte dieser Subsumption unter *a priori* gewußte Regeln entgegensem, das Vertrauen in die Kontinuität eines »nach oben führenden Weges« verloren, dann verwandelt sich der Inhalt des Wissens in eine stets widerrufliche Hypothese. Wird schließlich das tropologische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung nicht entdeckt, dann tritt an die Stelle des Dialogs mit der Wirklichkeit der Versuch, den Erfahrungsinhalt in ein bloßes »Material« zu verwandeln, das je nach theoretischen und praktischen Programmen »auszuwerten« ist.

Aber auch die versuchte Kompensation dieser Fehlgestaltungen der Erfahrung kann zur Konstitution neuer Scheingegenstände führen, die sich zu ganzen Scheinwelten zusammenschließen. Das geschieht beispielsweise dann, wenn das Ungenügen am »Tatsachenkult« zu einer »ästhetischen Allegorese« führt, die alle begegnende Wirklichkeit in ein bloßes Gefüge von Anlässen für das freie Spiel der ästhetischen Phantasie verwandelt, oder wenn das Ungenügen an dem bloßen Wechsel jeweils »neuer« und alsbald »alt« gewordener Wirklichkeitsaspekte dazu führt, daß die bleibende Denkwürdigkeit jeder einzelnen Erfahrung nur noch darin gesucht wird, dem Nicht-Mehr-Wirklichen einen Ort in der wehmütigen Erinnerung zu bewahren. Auf ähnliche Weise kann der zutreffende Eindruck, daß das Wirkliche sich nicht in den stets widerruflichen »Setzungen« einer durch wechselnde Methoden bedingten Hypothese erschöpfen kann, eine Sehnsucht nach »mystischen« Erfahrungen entstehen lassen, an denen gemessen die »Alltagswelt« zur »Scheinwelt« versinkt. Oder der ebenso berechtigte Eindruck, daß das Wirkliche seinen Anspruch nur geltend machen kann, indem es das Subjekt zur Veränderung seines Anschauens und Denkens herausfordert, kann zur Sehnsucht nach einer rauschhaften Weise der »Bewußtseins-Erweiterung« führen, die sich in Wahrheit als versuchte »Auslöschung der Vernunft« erweist.

Es wird sich zeigen, daß alle diese Ausfallserscheinungen auch

Eine Aufgabe der allgemeinen Transzentalphilosophie

auf dem speziellen Gebiet der religiösen Erfahrung auftreten können und dann spezifische Fehlgestaltungen dieser Erfahrung erzeugen. Diese ihrerseits haben zur Folge, daß an die Stelle des Dialogs mit der Wirklichkeit des Heiligen und ihrem Anspruch der Aufbau von (vermeintlich religiösen) Scheingegenständen tritt.

Der kritische, aber nicht skeptische Gebrauch des Begriffs »*Veritas semper maior*« bildet zugleich die entscheidende Bewährungsprobe, an der sich zeigen muß, ob von dem hier versuchten Ansatz aus eine »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« geleistet werden kann. Denn die auf allen Feldern der Erfahrung beobachtbare Differenz zwischen dem Anspruch, den das Wirkliche an uns richtet, und der Weise, wie wir diesen Anspruch in unserem Anschauen und Denken beantworten, ist unendlich, wenn es sich um den Anspruch der göttlichen Wirklichkeit handelt. Daraus entsteht die Frage, ob angesichts dieser unendlichen Differenz zwischen Anspruch und Antwort jeder Versuch, »adäquat« von Gott zu reden, von vorne herein vergeblich ist. Selbst der Begriff einer »Annäherung« unseres Denkens an die Wirklichkeit Gottes läßt nicht nur die Gefahr eines historischen Relativismus entstehen, sondern erscheint grundsätzlich widersprüchlich, weil eine unendliche Differenz nicht durch irgendwelche Veränderungen des Endlichen verringert werden kann. Wenn aber sowohl der Begriff der »Adäquation« als auch der der »Annäherung« sich in diesem Falle als unanwendbar erweist, entsteht die Frage: Zeigt der Begriff der »*Veritas semper maior*« eine Grenze an, an der alles begriffliche Denken endet und die Gottesbeziehung zu einer Sache irrationaler Gefühle wird? Oder gibt es eine Weise des Denkens und Sprechens, die dieser unendlichen Differenz auf angemessene Weise »korrespondiert« und sich dieser Korrespondenz durch Argumente vergewissern kann? Bernd Irlenborn hat in seiner Dissertation »*Veritas semper maior*« kritische Anfragen dieser Art an mein Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« gerichtet. Da ich in den Jahren seit dem Erscheinen dieses Buches meinen methodischen Ansatz weiterentwickelt habe, kann ich hoffen, daß die nun folgenden Ausführungen zugleich eine Antwort auf diese Anfragen enthalten (s. u. S. 76–90, 272–283, 390–404).