

Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox

Überlegungen zur Weiterentwicklung der transzendentalen Dialektik *

VON RICHARD SCHAEFFLER

In der Sprache der Religion spielen offensichtlich paradoxe Aussagen eine wichtige Rolle, d. h. Aussagen, die das logisch Unvereinbare zusammenspannen. Dies ist schon in der Antike bemerkt worden; Heraklit hat diesen Befund in Formulierungen wie dieser zum Ausdruck gebracht: „Der Gott ist Tag – Nacht, Frost – Hitze, Sattheit – Hunger“ (Heraklit B 67). Und er hat daraus die Folgerung gezogen, daß es unmöglich sei, in einer einfachen Benennung anzugeben, wovon in der Sprache der Religion die Rede ist. „Das Eine, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden“ (Heraklit B 32).

Dieser Befund, der sich durch sehr viele Beispiele aus der Geschichte der Religionen belegen ließe, hat die Philosophen oft zu der Folgerung veranlaßt, entweder müßten sich diese Paradoxien durch geeignete Begriffsunterscheidungen auflösen lassen oder, wo dies nicht möglich ist, bewiesen sie, daß die Religion sinnlose Sätze ausspricht. Denn eine der Bedingungen für sinnvolle Aussagen – ihre oberste negative Bedingung – ist die Vermeidung von Widerspruch. Wo Widersprüche nicht vermieden werden können, ist die Bedingung sinnvollen Sprechens nicht erfüllt. Diese Kritik an der Form vieler religiöser Aussagen, die im Namen eines logischen Gesetzes vorgetragen wird, hat nun die Vertreter religiöser Überlieferungen gewöhnlich dazu veranlaßt, den Nachweis zu versuchen, daß religiöse Rede zwar häufig von paradoxen Redewendungen Gebrauch mache, daß jedoch das in solcher Rede Gemeinte auch in widerspruchsfreien Begriffen und Aussagen zum Ausdruck gebracht werden könne. Die Beseitigung derartiger Widersprüche sei deshalb eine zentrale Aufgabe der Auslegung religiöser Texte.

Wenn wir nun die gegenwärtige Diskussionslage richtig beobachten, scheint hier eine Veränderung vor sich gegangen zu sein. Aus Gründen, von denen sogleich noch zu reden sein wird, zeigt sich heute ein philosophisches Interesse am Paradox, gelegentlich sogar an der Steigerung der Paradoxie bis zur Absurdität. Von seiten der Theologen aber zeigt sich ein Interesse an einer philosophischen Theorie, die das Auftreten von Paradoxien nicht von vorneherein als Ausdruck eines irregeleiteten Denkens beurteilt, sondern auslegt und begrifflich macht.

An dieses Interesse der Philosophen am Paradox und an das Interesse

* Vortrag vor der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S. J. am 1. 12. 1986.

der Theologen an einer philosophischen Theorie der Paradoxie knüpfen die folgenden Ausführungen an. Ihrer Form nach sind sie ein Werkstattbericht, d. h. ein Bericht von einer un abgeschlossenen Forschungsreihe, ihrem Inhalte nach sind sie ein Ausschnitt aus einer beabsichtigten Studie, die wir „Logik der Erfahrung“ nennen. Von einer solchen Logik der Erfahrung meinen wir nun, daß sie auch eine spezielle Logik der Paradoxie-Erfahrung einschließen muß. Daraus ergibt sich der Aufbau der folgenden Ausführungen.

Der *erste* Teil wird unter der Überschrift stehen „Logik der Erfahrung – Beschreibung eines Forschungsprogramms“. Es wird zu zeigen sein, daß im Rahmen dieses Forschungsprogramms auch die spezielle Frage auftritt: Woher kommt es, daß man heute ein philosophisches Interesse daran beobachten kann, Erfahrungen zu beschreiben und zu deuten, bei deren verbalem Ausdruck Paradoxien auftreten? Solche Erfahrungen, die nicht angemessen beschrieben werden können, ohne daß im Begriff oder in der Aussage logisch Unvereinbares miteinander verknüpft wird, heißen „Paradoxie-Erfahrungen“. Worauf, so wird weiterhin zu fragen sein, beruht unter den Bedingungen von heute auch das Interesse von Theologen an einer solchen philosophischen Theorie der Paradoxie-Erfahrung?

Ein *zweiter* Teil wird der Frage gewidmet sein: Welche Funktionen erfüllt das Widerspruchsverbot innerhalb einer philosophischen Theorie, die das Auftreten von Widersprüchen nicht von vorneherein als Anzeichen für Beobachtungsfehler oder Denkfehler des Subjekts oder für trügerischen Schein in der Selbstdarstellung des Objekts beurteilt und deswegen beiseitesetzt? Wie fügt sich diese besondere Funktion, die das Widerspruchsverbot angesichts von Paradoxie-Erfahrungen zu erfüllen hat, in einen Kontext ein mit den allgemeinen Funktionen logischen Denkens überhaupt und spezieller mit den allgemeinen Funktionen des logischen Widerspruchsverbots?

Ein *dritter* Teil wird „Felder möglicher Erprobung“ heißen. Denn eine Theorie, die dazu bestimmt ist, Erfahrung begrifflich zu machen, also eine Logik der Erfahrung, wird sich daran bewähren müssen, wie weit es ihr gelingt, Zeugnisse der Erfahrung angemessen zu beschreiben und zu deuten. Und eine spezielle Theorie, die dazu bestimmt ist, Paradoxie-Erfahrungen begrifflich zu machen, wird sich daran bewähren müssen, inwieweit sie die Eigenart und Bedeutung gerade dieser Art von Erfahrung verständlich machen kann. Da es aber, wie wir schon andeuteten, insbesondere religiöse Erfahrungen sind, bei deren Beschreibung immer wieder Paradoxien aufgetreten sind, werden gerade die Zeugnisse religiöser Erfahrung zu einer Herausforderung an die Philosophie. Denn eine Logik der Erfahrung, die auch eine Logik der Paradoxie-Erfahrung einschließen muß, wird an solchen Zeugnissen religiös verstandener Paradoxie-Erfahrung eine Bewährungsprobe finden.

ERSTER TEIL:

Logik der Erfahrung – Beschreibung eines Forschungsprogramms

1. Zum Verständnis der Aufgabe einer Logik der Erfahrung

Der Ausdruck „Logik der Erfahrung“ klingt befremdlich. Aber er beruht auf einer Einsicht, die kaum bestritten wird. Sie besagt: Erfahrung ist mehr als ein ungeordnetes Aggregat von Eindrücken. Erfahrung macht man nicht, indem man passiv abwartet, was sich zeigt. Erfahrung ist, modern gesprochen, immer schon „verarbeitete“ Information. Und diese Verarbeitung von Information geht darauf aus, Ordnung zu stiften. Im Chaos nämlich wäre keine Erfahrung möglich. Wo alles geschehen könnte, hat nichts Bedeutung. Erfahrung setzt deswegen voraus, daß es Alternativen gibt, die durch diejenigen Inhalte, die man in der Wahrnehmung zu sehen bekommt, entschieden werden. Alternativen aber gibt es nur in strukturierten Zusammenhängen. Daraus folgt: Damit Erfahrung möglich sei, sind Strukturen nötig. Strukturen aber, innerhalb derer Informationselemente eine Stelle finden und dadurch eine Bedeutung gewinnen, bauen sich vor unserem Anschauen und Denken nicht ohne unser eigenes Zutun auf. Dieses unser eigenes Zutun aber darf nicht regellos sein, weil sein Ergebnis gerade ein geregelter Zusammenhang sein soll. Es sind also Regeln, formgebende Gesetze des Anschauens und Denkens nötig, wenn Erfahrung möglich sein soll. Solche Formgesetze lassen sich in einer Logik beschreiben. Eine Logik der Erfahrung, wie sie in dem hier angedeuteten Forschungsprogramm versucht wird, hat also die Formgesetze zu beschreiben und daraus die Verfahrensregeln abzuleiten, die Erfahrung möglich machen.

Was müssen nun diese Formgesetze näherhin leisten? Subjektive Eindrücke und daraus gebildete subjektive Ansichten auf dem Felde der Theorie, auf dem praktischen Felde subjektive Handlungsantriebe und aus solchen Antrieben resultierende Absichten sagen zunächst noch wenig über das Wirkliche aus. Um ihnen Auskünfte über das Wirkliche abzugewinnen, müssen sie transformiert werden, und zwar so, daß man darauf Begriffe anwenden, Urteile fällen kann. Erst im Verlaufe dieses Umformungsprozesses erlangen Ansichten und Absichten, die zunächst etwas rein Subjektives sind, Anspruch auf objektive Gültigkeit. Jene Formgesetze, die in einer Logik der Erfahrung beschrieben werden sollen, machen aus der Abfolge subjektiver Erlebnisse erst den Kontext objektiv gültiger Erfahrung.

Dabei muß betont werden, daß im hier erörterten Zusammenhang von Erfahrungserkenntnissen die Rede sein soll. Erfahrung ist eine Weise, wie das Wirkliche sich uns zeigt. Worin besteht das Unterscheidungsmerkmal dieser besonderen Weise? Wirkliches, über das wir objektiv gültige Aussagen machen, kann sich uns im reinen Denken zeigen, z. B.

dann, wenn wir aus dem reinen Begriff der Zahl die Folgerung ziehen, daß es keine „größte Zahl“ geben kann, sondern daß jeder erreichte Schritt auf der Zahlenreihe einen weiteren, nächsten Schritt des Zählens offen läßt. Erfahrung dagegen ist eine solche Weise der Selbstdarstellung von Wirklichkeit, die es ausschließt, daß wir im reinen Denken vorweg entscheiden, was sich uns zeigen wird. Nicht einmal dann, wenn wir gewisse Erfahrungen planmäßig herbeiführen, z. B. im Experiment, ist der Inhalt dieser Erfahrung durch reines Denken präjudizierbar. Was wir herbeiführen können, ist das Daß der Erscheinung, und zwar einer solchen Erscheinung, daß sie geeignet ist, Alternativen der Theorie zu entscheiden. Aber eben den Ausfall dieser Entscheidung, z. B. die Bestätigung oder Falsifikation einer Theorie, präjudiziert ein geeignet angelegtes Experiment nicht. Eine Logik der Erfahrung wird also zwar davon sprechen müssen, daß Eigentätigkeit nötig ist, selbsttätige Umformung subjektiver Eindrücke und Antriebe, wenn Erfahrung möglich sein soll. Sie wird aber zugleich davon sprechen müssen, daß und warum diese Selbsttätigkeit des Subjekts der Wirklichkeit nicht vorschreiben kann, was sie uns sagen soll.

Gerade aber hier liegt ein wichtiges Problem für jede Logik der Erfahrung. Wie ist die Gesetzmäßigkeit eines Zusammenhanges möglich, die wir durch die Formen unseres Anschauens und Denkens unseren Erfahrungsinhalten aufprägen, ohne daß wir damit beständig dem Wirklichen ins Wort fallen und dadurch gerade verhindern, daß es sich von sich selber her zeigt?

2. Die Funktion des Widerspruchsverbots im Kontext einer Logik der Erfahrung

Der „Satz vom Widerspruch“, der etwa auf folgende Weise formuliert werden kann: „Jeder Satz, der einen Widerspruch einschließt, ist unwahr; jeder Satz, dessen Bestreitung einen Widerspruch einschließen würde, ist wahr“ wird hier „Widerspruchsverbot“ genannt, nicht als ob dieser Satz dem Denken etwas „verbieten“ wollte, was es dürfte und könnte, wenn es nur dieses „Verbot“ nicht gäbe. Der Sinn der Rede vom „Verbot“ besteht nur darin, zu zeigen: Der Satz vom Widerspruch sagt primär, was nicht geschehen darf, wenn das Denken formal kohärent, material zum Gegenstandsbezug fähig, transzendental zur Gegenstandskonstitution geeignet sein soll. Deshalb sind alle Regeln, die aus diesem Satz folgen, Abgrenzungsregeln, die wiederum sagen, wie der Denkende nicht verfahren darf, wenn er wahrheitsfähig bleiben will.

Was hat nun dieses Widerspruchsverbot im Zusammenhang derjenigen Regeln des Anschauens und Denkens zu leisten, die dazu bestimmt sind, Erfahrung möglich zu machen? Das Widerspruchsverbot ist ein Formgesetz. Es sagt, *wie* wir denken und urteilen sollen, nicht *was* wir denken und sagen sollen. Zugleich aber gibt es wenigstens auf negative

Art die Bedingung aller Wahrheit an. Man könnte formulieren: „Sag, was immer du inhaltlich sagen willst, aber sag es der Form nach ohne Widerspruch; denn nur dann kann es als objektiv gültig anerkannt werden.“ (Es kann, es muß nicht. Zum negativen Kriterium der Widerspruchsfreiheit müssen noch andere Kriterien hinzutreten, wenn die objektive Gültigkeit des Gedachten und Gesagten nachgewiesen werden soll.) Die entscheidende Frage ist nun diese: Worauf beruht die Überzeugung, daß alles, was objektiv gültig ist, logisch geordnet und deshalb widerspruchsfrei sein muß? Man könnte ja einwenden: Vielleicht ist die Welt viel ungeordneter, als die Logiker es gerne sähen; vielleicht kommt da viel mehr Unzusammenhängendes, ja sich logisch Ausschließendes vor. Vielleicht hat deshalb ein Denken, das nicht gar so widerspruchsfrei, eindeutig und wohlgeordnet ist, zu dieser Wirklichkeit weit mehr Kontakt als das widerspruchsfreie, eindeutige und wohlgeordnete Denken, das in der Logik beschrieben wird.

Auf diesen Einwand ist zunächst formallogisch zu antworten: Wer widersprüchlich denkt, hebt den Akt des Denkens selber auf. Platon hat dies sehr schön zum Ausdruck gebracht, indem er von einem solchen Menschen sagte, er „vernäht seinem Gegner den Mund“, d. h., er macht diesem Gegner alles Argumentieren unmöglich. „Freundlicherwise jedoch“, so fährt Platon fort, „auch sich selbst“ (Euthyd. 303 e). Ein solcher Mensch macht nicht nur dem andern, sondern auch sich selbst jedes Denken und Sagen unmöglich. Und so versteht man die formallogische Regel: Denke, was immer du inhaltlich willst, aber hebe den Akt des Denkens nicht auf; ihn aber würdest du aufheben, wenn du dir selbst widersprächst.

Dies ist vergleichsweise leicht einzusehen. Schwieriger ist der Übergang von der formallogischen zur materiallogischen Bedeutung des Widerspruchsverbots. Diese besagt: Wer widersprüchlich denkt – sei es, daß er widersprüchliche Elemente in einen Begriff zu fassen sucht [hölzernes Eisen], sei es, daß er widersprüchliche Aussagen zu formulieren versucht [ein Kreis besteht aus vier Geraden], der hat nicht nur nicht gedacht, weil er den Akt des Denkens aufhebt, er hat auch nichts gedacht, von nichts gesprochen, sein Begriff oder seine Aussage trifft auf nichts zu. Diesen Übergang von der formallogischen zur materiallogischen Bedeutung des Widerspruchsverbotes zu beschreiben und zu rechtfertigen, ist eine zentrale Aufgabe der Logik, wenn diese die Funktionen des Widerspruchsverbotes angemessen beschreiben soll. Eine mögliche Antwort (uns scheint sie übrigens die einzig mögliche Antwort) auf dieses Problem scheint die folgende zu sein: Beide Bedeutungen des Widerspruchsverbotes – seine formallogische und seine materiallogische Bedeutung – wurzeln gemeinsam in seiner transzendentallogischen Bedeutung. Wer widersprüchlich denkt, verhindert nämlich gerade jene Transformation subjektiver Eindrücke und Absichten, aus der die mögliche Beziehung auf

Gegenstände erst hervorgeht. Dieser Sachzusammenhang läßt sich noch ein wenig präziser beschreiben: Wer widersprüchlich denkt, verhindert gewisse Zielperspektiven des Denkens überhaupt. Er verhindert zunächst, daß alles, was wir denken, auf das Ziel bezogen wird, die Einheit des Denkaktes zu wahren und immer neu herzustellen. Diese Ausrichtung auf das Ziel, in der Fülle des Angeschauten und Gedachten immer neue Einheit zu stiften und zu wahren, ist die Funktion der „regulativen Idee des Ich“. Wer widersprüchlich denkt, verhindert aber auch, daß das Gedachte eingeordnet wird in jenen geordneten Gesamtzusammenhang, in dem alles, was als objektiv gültig anerkannt werden soll, seine Stelle finden muß. Diese Ausrichtung auf das Ziel, in der Fülle des Angeschauten und Gedachten geordnete Ganzheit zu stiften und zu wahren, ist die Funktion der „regulativen Idee der Welt“. Nur durch die Beziehung auf die Zielbegriffe „Ich“ und „Welt“ werden wir fähig, jene Umformung unserer subjektiven Bewußtseinsinhalte zu leisten, aus der alle objektive Erkenntnis erst hervorgeht. Wer widersprüchlich denkt, hebt darum die Möglichkeit auf, subjektive Eindrücke in Gegenstände objektiv gültigen Denkens und Urteilens zu transformieren. Er hat objektive Geltung unmöglich gemacht. Und eben daraus erklärt sich der Übergang von der formallogischen zur materiallogischen Funktion des Widerspruchsverbots: Weil der auftretende formale Widerspruch die Beziehung des Denkens auf die regulativen Ideen und damit die Gegenstandskonstitution verhindert, verhindert er auch materiallogisch den Gegenstandsbezug.

3. Die Bedeutung der Paradoxie-Erfahrung

Wenn die materiallogische Bedeutung des Widerspruchsverbotes in seiner transzendentallogischen Funktion wurzelt, dann entsteht freilich ein Bedenken. Vor allem in jüngerer Zeit haben Philosophen immer wieder den Verdacht geäußert, wir hätten es in unserem Erkennen, wenn es als objektiv wahr gelten will, und in unserem Handeln, wenn es sich als objektiv gut versteht, immer nur mit derjenigen Welt zu tun, die schon von uns überformt ist, der wir immer schon die Gesetze unseres Anschauens und Denkens, spezieller die logischen Gesetze unserer Informationsverarbeitung, aufgeprägt haben. Unsere Erfahrung, so sagt man, ist wohlgeordnet – aber nur deshalb, weil sie aus verarbeiteter, logisch gestalteter Information besteht, weil sie uns also nur diejenige Wirklichkeit begegnen läßt, die wir schon „gezähmt“, deren möglicherweise chaotischen Charakter wir schon „besiegt“ haben. Und daraus könnte die Folgerung gezogen werden: Logisches Denken gewährt dem Menschen zwar Orientierung, verschafft ihm Klarheit der Alternativen für theoretische Entscheidungen zwischen Ja und Nein oder für praktische Entscheidungen zwischen Gut und Böse – aber dies um den Preis, daß wir es dabei immer schon mit einer von uns überformten Wirklichkeit zu tun haben.

Wird dieser Verdacht einmal laut, dann erscheint das Paradox (noch

einmal sei daran erinnert, was mit diesem Begriff gemeint ist: der Inhalt einer Erfahrung, bei deren Beschreibung und Deutung logische Widersprüche auftreten) wie die Fundstelle der „Wirklichkeit selber“, wie sie aller Umformung durch unser Denken vorausliegt und sich gegen alle derartige Überformung behauptet. Camus, der den Begriff des Paradoxen bis zu dem des Absurden zu steigern versucht, sagt: „Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr: jahrhundertlang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten. Nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst“ (Der Mythos von Sisyphos, dt. Frankfurt 1959, 18). Die Begegnung mit dem Paradoxen erscheint so als die Chance, der Welt zu begegnen, die „wieder sie selbst“ geworden ist; eben damit aber ist diese Begegnung auch für uns die Chance, aus dem geschlossenen System unseres Denkens befreit zu werden.

Solche Befreiung ist für den Menschen sehr nötig. Denn es gibt eine logisch einwandfreie, widerspruchsfreie und kohärent geordnete Auffassung von der Welt, die solcher Art ist, daß das Subjekt dabei völlig überraschungsresistent wird. Was immer geschehen mag, paßt hinein in das vorgeordnete System seines Weltverständnisses. Wer aber ganz überraschungsresistent ist, der ist unbelehrbar. Er verhält sich so, daß er „immer schon weiß“ und „immer schon gesagt hat“, was auch immer er sehen und hören mag. Wer aber auf solche Weise überraschungsresistent und unbelehrbar geworden ist, dem kann nichts Besseres passieren, als daß ihm etwas begegnet, woran seine Orientierung zerbricht. Damit ist nicht nur gemeint, daß ihm etwas begegnet, was er in irgendwelchen Details nicht versteht und nicht angemessen deuten kann, sondern etwas, was ihn zu dem Bekenntnis veranlaßt: „Ich verstehe die Welt nicht mehr“, nämlich nicht nur das einzelne, sondern das Ganze. In freiem Anschluß an eine Stelle bei Hegel läßt sich formulieren: „Wem nie das Hören und Sehen verging, der lernt das Wahrnehmen nie“ (vgl. Phänomenologie des Geistes, Ausg. Glockner II, 108): Nicht nur dies oder das, dieser oder jener einzelne Inhalt, der gehört und gesehen werden könnte, sondern das Hören und Sehen im ganzen, die Fähigkeit, überhaupt noch etwas zu sehen und zu hören, muß offenbar in Erfahrungen der Erschütterung erst einmal verlorengehen, ehe der Mensch fähig wird, die Wirklichkeit so entgegenzunehmen, wie sie selber ist, nämlich so, daß sie all unserer logisch-begrifflichen Überformungen spottet.

Die Chance, der Wirklichkeit in derjenigen Gestalt zu begegnen, in der sie „wieder sie selbst“ geworden ist, enthält noch eine weitere kostbare Möglichkeit: die Möglichkeit zu erfahren, daß unser Geist nicht einfach ein Spiegel der Wirklichkeit ist, nicht nur passiv wiedergibt, was sich ihm zeigt. In all seiner Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit, deren Absurdität alle Versuche scheitern läßt, sie logisch zu überformen, erweist

der Geist sich als selbsttätig: Selbst noch der scheiternde Versuch bezeugt diese seine Selbsttätigkeit.

Eben diese Erfahrung aber macht jenes Glück aus, von dem Camus meint, Sisyphos habe es erlebt; er habe in jener absurd vergeblichen Mühe, zu der er von den Göttern verurteilt worden ist, den Kontrast erlebt zwischen den Forderungen der Vernunft oder des Geistes und der Absurdität der Welt. Dieser Kontrast ist zugleich das Erlebnis seiner eigenen Freiheit gegenüber der Welt und das Erlebnis der Zugehörigkeit dieser Freiheit zu dieser Welt: Der Gegensatz ist notwendig, damit an ihm der menschliche Geist seine eigene Freiheit erfährt. So wird der absurde Stein, den Sisyphos immer neu den Berghang hinaufwälzen muß, gerade dadurch, daß er die Sinnforderung des Geistes scheitern läßt, zu der diesem Geist, dieser konkreten Person Sisyphos, unverwechselbar zugehörigen Sache. „Man muß sich Sisyphos glücklich denken“, lautet der letzte Satz in Camus' „Mythos von Sisyphos“ (Deutsche Ausg. Reclam 101).

Verglichen mit dieser Beschreibung und Deutung von Paradoxie-Erfahrungen erscheint dann eine Transzendentalphilosophie, die doch eine Logik der Erfahrung sein will, wie eine Beschreibung gerade derjenigen Weise des Anschauens und Denkens, durch die der Mensch lernunfähig, überraschungsresistent, erfahrungsunfähig geworden ist. Eine Transzendentalphilosophie, die die Möglichkeit der Beziehung von Subjekt und Objekt auf die Formen des Anschauens und Denkens gründen will, erscheint dann als eine „Logik des Immer-schon-Besserwissens“. Sie erscheint wie eine Beschreibung jenes „Kunstgriffes“, den wir jahrhundertlang erfolgreich geübt haben, des Kunstgriffes nämlich, in der Welt nur die Bilder und Gestalten zu sehen, die wir selbst in sie hineingelegt haben.

Freilich muß man, wenn man solche Vorwürfe hört und angemessen bewerten will, auch ein Zweites sagen. Es mag ja sein, daß ein Denken ohne Paradox zur bloßen Selbstbestätigung wird und zur Erfahrungsunfähigkeit ausschlägt. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß ein Denken, das nur im Paradox verharret, ohne es auszulegen, stumm wird. Angesichts der ungedeuteten Paradoxie-Erfahrung verschlägt es uns die Sprache. Ohne Metapher gesprochen: Ein solches Denken verliert sowohl die Subjektivität als auch die Intersubjektivität, es verliert die Möglichkeit zum Vollzug des Denkakts und die Möglichkeit zur Mitteilung des Gedachten. Wer sich nur auf Paradoxie-Erfahrungen beruft, mit dem kann man nicht reden, nicht einmal streiten. Das philosophische Interesse, von dem an früherer Stelle gesagt worden ist, es richte sich in der Situation von heute in besonderem Maße auf bezeugte Paradoxie-Erfahrungen, ist also nicht auf das ungedeutete Paradox als solches gerichtet, wohl aber auf die Möglichkeit, es zu verstehen, von der Situation also, in der es uns die Sprache verschlug, zu neuen Weisen des Denkens und Sprechens überzugehen. Eine Transzendentalphilosophie, die Logik der Er-

fahrung bleiben, nicht eine Logik der Erfahrungs-Unfähigkeit werden will, findet also ihre Bewährungsprobe darin, ob sie auch die Erfahrung des Paradoxen aus ihren Möglichkeitsgründen verständlich machen, ob sie zu einer Hermeneutik bezeugter Paradoxie-Erfahrung werden kann.

4. Die religiöse Paradoxie-Erfahrung als ausgezeichnetes Beispiel

Die aufschlußreichsten Beispiele bezeugter Paradoxie-Erfahrung, so wurde schon an früherer Stelle angedeutet, bietet die Überlieferung religiöser Zeugnisse. Die Sprachgestalt dieser Zeugnisse scheint nicht zufällig zu sein. Religiöse Erfahrungen scheinen ihren Zeugen dazu zu nötigen, schon bei ihrer Beschreibung paradoxe Formulierungen zu wählen, d. h., das logisch Unvereinbare zusammen zu nennen. Und solche Paradoxien reproduzieren sich immer wieder bei den Versuchen, das in solchen Zeugnissen Ausgesagte durch Auslegung verständlich zu machen. Auf diesem Befund beruht in einer Situation, in der das Paradox als Fundstelle der Wahrheit und Wirklichkeit gilt, das philosophische Interesse an religiösen Erfahrungszeugnissen. Es richtet sich gerade nicht auf die Beseitigung der Paradoxien, sondern auf ihre möglichst deutliche Beschreibung. Denn nur so kann philosophisch nach den Bedingungen gefragt werden, die gerade diese Art von Erfahrungen möglich machen.

Freilich richtet sich das philosophische Interesse nicht auf das unge deutete Paradox als solches, nicht auf das bloße Verstummen der Vernunft im Angesicht des Unverständlichen, sondern darauf, daß in religiösen Zeugnissen eine Möglichkeit sich auszusprechen scheint, die Paradoxie-Erfahrung als solche zu verstehen. Gerade auf diese befremdliche Weise des Verstehens, das die Paradoxie nicht beseitigt, sondern als Fundstelle für Wahrheit und als Begegnungsort mit der Wirklichkeit be greift, richtet sich das philosophische Interesse.

Vor der Notwendigkeit, das bloße Verstummen der Vernunft im Angesicht paradoxer Erfahrungsinhalte zu vermeiden, steht jedoch nicht nur der Philosoph, sondern auch der Vertreter religiöser Überlieferung. So sehr sich das religiöse Zeugnis immer wieder auf den paradoxen Charakter der religiösen Erfahrung beruft („der Gott ist Tag – Nacht, Hitze – Kälte“, oder christlich gesprochen: Gott ist Retter und Richter zugleich, der Mensch ist Sünder und Gerechtfertigter zugleich), so sehr muß doch das Interesse des religiösen Zeugen darauf gerichtet sein, derartige Paradoxien nicht nur festzustellen, sondern zu verstehen, vor ihnen nicht zu verstummen, sondern in seiner Rede den Inhalt dieser Erfahrung ins Wort zu bringen. Darauf beruht nun das Interesse der Theologen an allen philosophischen Bemühungen, speziell um eine Logik der Erfahrung, sofern diese Bemühungen darauf gerichtet sind, nicht sofort jedes Auftreten von Paradoxien als Anzeichen von Unsinn und Dummheit beiseitezusetzen, sondern Auslegungshilfen an die Hand zu geben, eine Hermeneutik bezeugter Paradoxie-Erfahrung möglich zu machen.

Daraus ergeben sich Leitfragen einer Logik der Erfahrung, die zugleich Leitfragen für ein Gespräch zwischen Philosophie und Theologie darstellen.

1. Wie ist eine Logik der Erfahrung denkbar, die auch eine Logik der Paradoxie-Erfahrung einschließt, d. h. eine Erfahrung, die nicht anders als in paradoxer Rede beschrieben werden kann, die nicht sofort als irreführenden Schein beiseitesetzt, sondern aus ihren Möglichkeitsbedingungen begreiflich macht?

2. Wie ist eine Deutung der Paradoxie-Erfahrung und eine Auslegung von Dokumenten ihrer Bezeugung möglich, die nicht die Vernunft zum Verstummen, sondern den Inhalt derartiger Erfahrungen zum Sprechen bringt?

Die gemeinsame Voraussetzung dafür, daß diese beiden Fragen beantwortet werden können, lautet: Auch bei der Beschreibung und Deutung von Paradoxie-Erfahrungen und bei der Rückfrage nach ihren Gründen behält die Logik – und mit ihr das Widerspruchsverbot – eine unentbehrliche Funktion. Mir scheint, dies muß in der Diskussionslage von heute besonders betont werden. Es gibt ja unter Berufung auf Paradoxie-Erfahrungen eine Art von Haß auf die Vernunft (Platon hat von „μισολογία“ gesprochen), eine Art von Polemik gegen das logische Denken als solches. Demgegenüber muß in Erinnerung gerufen werden: Auch dort, wo Paradoxie-Erfahrungen beschrieben und gedeutet werden sollen, muß gesprochen werden. Ein Sprechen aber, das keine logischen Regeln mehr anerkennen würde, wird zur Produktion bedeutungsloser Lautzeichen, zu einem Lallen, das nichts sagt und von nichts spricht. Überall dort aber, wo die Logik unentbehrlich ist, hat auch das Widerspruchsverbot, eines der obersten Prinzipien jeder Logik, eine unersetzliche Bedeutung. Freilich wird angesichts der Paradoxie-Erfahrung die Bedeutung des Widerspruchsverbotes eine andere sein als die, die man ihm gemeinhin zugesprochen hat. Daraus freilich resultiert eine weitere Frage: Wird eine logische Regel nicht ausgehöhlt, wenn man von einer Veränderung ihrer Funktion zu sprechen versucht? In welchem Sinne kann man, spezieller gefragt, von einer Pluralität und Variabilität der Funktionen des Widerspruchsverbotes sprechen?

ZWEITER TEIL:

Die Aufgabe einer speziellen „Logik der Paradoxie-Erfahrung“ – und eine verwandelte Funktion des Widerspruchsverbots

1. Das Widerspruchsverbot – Pluralität und Variabilität seiner Funktionen

Soeben ist der Verdacht ausgesprochen worden, die Rede von einer Pluralität und Variabilität der Funktionen nehme einer logischen Regel die Eindeutigkeit und damit die unerschütterliche Normativität. Doch ist

in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß das Widerspruchsverbot immer schon eine Mehrzahl von Funktionen erfüllt hat, daß dies auch immer schon von den Logikern gesehen worden ist und daß die Aufgabe der rechten Interpretation des Widerspruchsverbots gerade darin besteht, die Vielheit und Veränderlichkeit dieser Funktionen aus der Eigenart dieses obersten logischen Gesetzes abzuleiten. Dies kann hier nur sehr skizzenhaft geschehen.

a) *Die Unterscheidung von Schein und Wahrheit:* Die primäre Aufgabe des Widerspruchsverbots hat sicher immer darin bestanden, zwischen Schein und Wahrheit zu unterscheiden. Wo Widersprüche in der Wahrnehmung auftreten, da ist Täuschung im Spiel, da verführt, genauer gesagt, der Wahrnehmungsinhalt das deutende Denken zu Fehlurteilen. Das scheinbar an der Oberfläche des Wassers gebrochene Ruder, das dem Auge gebrochen erscheint, während es der tastenden Hand sich als ungebrochen zu erkennen gibt, ist seit der Antike das Beispiel eines Widerspruchs gewesen, der Entscheidung verlangt: Das Ruder kann nur entweder gebrochen oder ungebrochen sein, einer der beiden Sinneseindrücke muß als täuschend beurteilt werden.

b) *Die Unterscheidung von Hinblicken und Anblicken:* In einem zweiten Schritt freilich wird deutlich, daß die Erfahrungswelt eben nicht so eindeutig und widerspruchsfrei ist, wie die Logiker dies sich gelegentlich wünschen. Eine wichtige Aussage Platons lautete: „Da ist nichts Schönes, was nicht zugleich häßlich, nichts Gerechtes, was nicht zugleich ungerrecht, nichts Heiliges, was nicht zugleich frevelhaft“ (Politeia 479 a) wäre. Diese Vermischung der Gegensätze in den Gegenständen unserer Erfahrung hat zur Folge, daß sie, wiederum mit Platon gesprochen, „an den Köpfen zusammengejocht sind, so daß jeweils der, der das eine von ihnen besitzen will, genötigt wird, auch das andere zu haben“ (Phaidon 60 c). Dies gilt so sehr, daß bei der Steigerung des jeweils einen Moments ins Absolute, auch das entgegengesetzte Moment bis ins Absolute gesteigert wird: „Summum ius, summa iniuria“. Wird das Gerechtigkeitsmoment, das in empirisch bestehenden Staatsordnungen enthalten ist, bis zur Absolutheit gesteigert, dann steigert sich auch das Unrechtselement, das in diesen staatlichen Ordnungen impliziert ist, ins Absolute.

Das aber bedeutet: In seiner strikten, sozusagen parmenideischen Gestalt dient das Widerspruchsverbot dazu, die ganze erscheinende Welt als eine Scheinwelt zu beurteilen, deren Unwirklichkeit eben dadurch entlarvt wird, daß man über sie nicht ohne Widersprüche reden kann.

Soll diese Folgerung vermieden werden, dann ergibt sich eine andere Funktion des Widerspruchsverbotes, die in der geläufigen Regel ausgesprochen wird: „Bene iudicat, qui bene distinguit“, „Nur wer gut unterscheidet, der urteilt gut“. Was soll der Urteilende unterscheiden? Er soll die verschiedenen möglichen subjektiven Hinblicke (respectus) unterscheiden, unter denen man die gleiche Sache betrachten kann, und er soll

diesen verschiedenen Hinblicken die ebenso verschiedenen Anblicke (aspectus) zuordnen, die diese Sache bieten kann. Unter je einem Hinblick je ein Anblick; jeder dieser Anblicke ist widerspruchsfrei, und ihr Verhältnis untereinander verliert den Anschein der Widersprüchlichkeit, wenn man zeigt, daß das gleiche Prädikat der gleichen Sache nicht zur selben Zeit und in derselben Hinsicht zugesprochen und abgesprochen werden muß, sondern unter je einem Hinblick zugesprochen werden kann, unter je einem anderen Anblick aber abgesprochen werden muß.

c) *Eine erkenntniskritische Konsequenz?* Aus diesem Verfahren, das den erscheinenden Widerspruch aufhebt, ergibt sich freilich ein neues Problem. Offensichtlich sind ja nicht nur die verschiedenen Anblicke der Sache voneinander verschieden, sondern die Sache selbst von jedem Anblick, den sie, jeweils abhängig von einem subjektiven Hinblick des Betrachters, zeigt. Gerade die Vielheit der Aspekte beweist, daß keiner von ihnen mit der einen Sache identisch ist. Und so kann die Regel vom guten Urteilen durch gutes Unterscheiden zuletzt zu der Auffassung führen, das Widerspruchsverbot verbiete jede Aussage über die Sache selbst und schränke unsere Erkenntnis auf die je verschiedenen Anblicke ein, die die Sache, je nach subjektivem Hinblick, uns darbietet. Auf solche Weise wird das Widerspruchsverbot zur Quelle von Argumenten der Metaphysikkritik, zur Instanz für ein Verbot, über die Sache selbst Aussagen zu machen.

Es sei an dieser Stelle gestattet, wenigstens umrißhaft anzudeuten, welche theologischen Folgerungen gezogen werden müßten, wenn der soeben beschriebene philosophische Diskussionsstand den Abschluß der Debatte darstellen würde, die um Bedeutung und Funktion des Widerspruchsverbotes geführt wird. Der Mensch als Sünder und Gerechter zugleich, Gott als Retter und Richter zugleich, diese theologischen Aussagen können zwar, gemäß der Regel „Nur wer gut unterscheidet, der urteilt gut“, so verstanden werden, daß sie verschiedene Aspekte dessen beschreiben, was Gott ist bzw. was der Mensch ist. Betrachte ich den Menschen unter dem Gesichtspunkt, was er durch seine Werke aus sich gemacht hat, so zeigt er sich als Sünder, und Gott begegnet ihm als Richter; betrachte ich ihn unter dem Gesichtspunkt, was Gottes ungeschuldete Gnade aus ihm macht, so zeigt er sich als Gerechtfertigter, und Gott erweist sich an ihm als Retter. Aber, so wird daraus gefolgert, was jenes identische Subjekt ist, von dem gesagt werden kann, daß es (je nach respectus und aspectus) Sünder und Gerechter zugleich ist, und was jene identische Wirklichkeit Gottes sei, die sich (je nach Respekt und Aspekt) am Menschen in Gericht und rechtfertigender Gnade mächtig erweist, darüber lassen sich keine Aussagen mehr machen; oder in einer theologisch üblich gewordenen Terminologie gesprochen: Alles Reden von Gott hat es mit dem „Gott für uns“ zu tun, nicht mit einem metaphysisch zu bestimmenden „Gott an sich“. Das Widerspruchsverbot, das die

Unterscheidung der Hinblicke und Anblicke gebietet, verbietet zugleich Aussagen über diejenige Wirklichkeit Gottes und des Menschen, die von all diesen Hinblicken und Anblicken zu unterscheiden ist.

d) *Die Unterscheidung von Weg und Ziel des Erkennens*: Aber der philosophische Diskussionsstand, aus dem eine solche theologische Folgerung gezogen werden muß, stellt nicht den Abschluß der philosophischen Debatte um Funktion und Bedeutung des Widerspruchsverbotes dar. Ein weiterführender Gesichtspunkt lautet immer wieder: Es gehört offensichtlich zur Sache selbst, daß sie verschiedene Hinblicke zuläßt und dann verschiedene Anblicke zeigt. Zwischen ihrem Ansichsein und ihren Aspekten besteht nicht nur Differenz, sondern auch Zusammenhang. Aber wie ist dieser Zusammenhang zu bestimmen? Um ihn zu beschreiben, müßten wir ja die Gesamtheit möglicher Hinblicke sukzessive durchlaufen und so die Gesamtheit möglicher Anblicke der Sache simultan in den Blick fassen können. Dies aber ist uns, wenigstens in dieser Lebenszeit, nicht möglich. Eben deshalb ist es uns, wenigstens in dieser Lebenszeit, auch nicht möglich, von irgendeiner Sache denjenigen Wesensbegriff zu gewinnen, der das, was die Sache ist, erschöpfend zur Darstellung bringt. Thomas von Aquin hat einmal gesagt: „ne muscam quidem“, „nicht einmal eine Mücke können wir in ihrem Wesen adäquat erkennen“. Wohl aber – und damit wird die bloß metaphysikkritische Schlußfolgerung schon überschritten – können wir wissen, daß jeder neue Anblick, den uns die gleiche Sache bei neuen Hinblicken gewährt, uns der intendierten Wesenserkenntnis ein winziges Stück weit näherbringt. Dann aber verstehen wir unser Erkennen als „Erkennen auf dem Wege“, und wir wissen, auf welches Ziel dieser Weg ausgerichtet ist: auf die angemessene Wesenserkenntnis. Wie unser Denken jedoch aussehen wird, wenn wir an dieses Ziel gelangt sein werden, und wie die Sache uns dann sich darstellen wird, wenn wir die Vollendungsgestalt unseres Denkens erreicht haben werden, dafür fehlt uns der Begriff. Noch einmal paradox ausgedrückt: Wir haben keinen Begriff von dem Begriff, mit dem wir die Sache am Ende unseres Weges begreifen werden.

Menschliches Erkennen ist „Erkennen auf dem Wege“, nicht „Erkennen, das an sein Ziel gelangt ist“. Auch daraus kann eine theologische Folgerung gezogen werden: Alles menschliche Bemühen um ein wahres Sprechen von Gott ist „Theologie auf dem Wege“, die sich von der „Theologie der Seligen im Himmel“ unterscheidet. Und auch hier gilt: Wir haben keinen Begriff davon, wie wir denken werden, wenn wir an das Ziel unseres Weges gelangt sind. „Was wir sein werden, ist noch nicht offenbar“, sagt der Apostel (aber er weiß, daß diese Verwandlung unseres eigenen Ich in eine noch ganz unbekannte künftige Gestalt notwendig ist, wenn der Weg der Erkenntnis an sein Ziel gelangen soll. Erst nach dieser Verwandlung nämlich „werden wir Ihn schauen, wie Er ist“ – 1 Joh 3, 2).

Mit solchen Aussagen über Unterschied und Zusammenhang einer

philosophischen bzw. theologischen Erkenntnis „auf dem Wege“ und einer Erkenntnis „am Ziele“ ist über das Widerspruchsverbot folgende Auskunft gewonnen. Das Widerspruchsverbot verbietet uns, bei der unvermittelten Vielheit der Hinblicke und Anblicke, der „respectus“ und der ihnen zugeordneten „aspectus“, stehenzubleiben. Das Widerspruchsverbot gebietet uns statt dessen, die Erkenntnisbemühung auf ein Ziel auszurichten, das dann erreicht sein wird, wenn wir die für uns „auf dem Wege“ unüberschaubare Vielheit der Hinblicke und Anblicke zur Einheit zusammenschauen können. Auch wenn wir, wie schon an früherer Stelle gesagt worden ist, keinen Begriff von dem Begriff haben, mit welchem wir die Sachen dann „am Ziele“ unseres Weges begreifen werden, so gewährt uns der Vorgriff auf dieses Ziel doch eine ordnende Perspektive. An dieser Zielantizipation messen wir jeden erreichten Zustand unserer Erkenntnis, von ihm her bewerten wir ihn als Vorläufigkeitsgestalt dessen, was „noch nicht offenbar“ geworden ist.

2. Eine Krise der traditionellen Funktionsbestimmungen

a) *Schmerzliche Gesprächserfahrungen*: Von traditionellen Funktionsbestimmungen des Widerspruchsverbotes ist die Rede gewesen: Es dient der Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit, der Unterscheidung der Sache selbst in ihrer Einheit von der Verschiedenheit ihrer Aspekte, deswegen auch der Unterscheidung zwischen dem „Selbstsein“ der Sache und der Abhängigkeit ihres Erscheinens von unseren unterschiedlichen „Hinblicken“. Schließlich aber dient das Widerspruchsverbot, wie zuletzt gezeigt worden ist, der Unterscheidung zwischen einem „Erkennen auf dem Wege“ (z. B. einer „Theologia in via“) und einem „Erkennen im Ziele“ (z. B. der „Theologia beatorum“). Es ist nun schon aufregend genug, feststellen zu müssen, daß wir während des ganzen Weges, den wir erkennend durchlaufen, nicht wissen können, wie unser Erkennen „am Ziele“ beschaffen sein wird und wie die Wirklichkeit sich uns dann zeigen wird. Weit aufregender aber ist eine Erfahrung, die wir in unserer Gesellschaft von heute auf schmerzliche Weise machen. Wir machen die Erfahrung von Konflikten und Meinungsverschiedenheiten, die, wie die Erfahrung zeigt, durch Argumente nicht beigelegt werden können. Es gibt Diskussionen, in denen jede der streitenden Parteien sich ständig bestätigt fühlt und meint, sagen zu können: „Das habe ich immer schon gesagt“. Es gibt Diskussionen, in denen jeder den anderen dadurch „versteht“, daß er ihn dem eigenen, zuvor schon fertig bereitliegenden Wirklichkeitsverständnis einordnet.

Es mag als besonders schmerzlich empfunden werden, daß die klassischen Beispiele dafür in den Religionsgesprächen des 16. Jahrhunderts zu finden sind. Gerade wem religiöse Überzeugungen kostbar sind, der wird es besonders bedauern, zu sehen, daß in den zahlreichen Religionsgesprächen der Reformationszeit die Vertreter der damals sich erst ausbil-

denden christlichen Konfessionen sich nicht nur über wichtige Fragen des Glaubensverständnisses nicht einig werden konnten, sondern nicht einmal über die Bestimmung der Streitpunkte selbst. Man war sich nicht einmal darüber einig, worüber man uneinig sei. Und das lag daran, daß jeder Partner den anderen und das, was er meinte und sagte, schon auf eine Weise verstand, die der eigenen Verstehensform einbezogen und eingegliedert war. Ähnliches erleben wir heute in manchen politischen Auseinandersetzungen, in denen politische Überzeugungen längst kennntnisähnlichen Charakter gewonnen haben. Auch hier scheinen Argumente und Gegenargumente sich ohne erkennbaren Fortschritt zu wiederholen, scheint keiner vom anderen etwas lernen zu können, weil er ihn immer schon so „versteh“, daß er dadurch seine eigene Position bestätigt findet.

b) *Versuch einer Deutung. Die Annahme verschiedenartiger Bewußtseins-Strukturen:* Wenn wir nun nicht annehmen wollen, daß in solchen Fällen nur die jeweils eine unter den streitenden Parteien etwas eingesehen hat, was zu der Sache, über die man streitet, gehört, dann wird man geneigt sein, die Regel „Nur wer gut unterscheidet, urteilt gut“ auch auf solche Fälle anzuwenden. Man wird also vermuten, die gleiche Sache zeigte sich verschiedenen Menschen und Gruppen deswegen auf verschiedene Weise, weil diese die gleiche Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Aber im Gegensatz zu anderen Fällen, in denen die Regel „bene iudicat, qui bene distinguit“ dazu führt, die erscheinenden Widersprüche aufzulösen, weil je ein Anblick (Aspekt) der gleichen Sache je einem besonderen Hinblick zugeordnet werden kann, verfehlt diese bewährte logische Anweisung hier ihre Wirkung. Sie setzt nämlich voraus, daß der gleiche Betrachter nacheinander verschiedene Standorte einnehmen kann, um dann zu bemerken, wie die gleiche Sache sich bei veränderter Betrachtungsart auf je verschiedene Weise zeigt. Dies aber, das sukzessive Durchlaufen der unterschiedlichen Standorte und deswegen das sukzessive Gewinnen unterschiedlicher Hinblicke und Anblicke, scheint in den hier geschilderten Fällen nicht mehr möglich zu sein. Die streitenden Parteien „verstehen“ sich gegenseitig immer schon so, daß die andere Seite sich mißverstanden fühlt; es gelingt offenkundig nicht, auch nur versuchsweise den Standort des anderen wirklich einzunehmen.

Nimmt man hinzu, daß sich an dieser Situation auch dann nichts ändert, wenn jede der streitenden Parteien alle Informationen zur Verfügung gestellt erhält, über die die andere verfügt, dann scheint die Folgerung unvermeidlich: Jene Differenz der Überzeugungen, die nicht durch Argumente überbrückt werden kann, beruht nicht auf einem Unterschied an Informations-Elementen, sondern auf einer Differenz an Verarbeitungs-Strukturen. Identische Informationselemente gewinnen einen unterschiedlichen Stellenwert und deshalb eine unterschiedliche Funktion und Bedeutung, wenn sie in unterschiedlich strukturierte Kon-

texte aufgenommen werden. Was diese Kontexte voneinander unterscheidet, ist nicht die Menge der Einzelinformationen, sondern die Art, wie sie kombiniert werden. Diese Kombination aber hat in den hier beschriebenen Fällen, in denen die Argumentation zwar scheitert, aber wenigstens redlich versucht wird, nicht den Charakter subjektiver Assoziationen oder des beliebigen Spiels der Phantasie. Sie folgt Regeln, die für jeden von denen, die an der Diskussion beteiligt sind, als denknotwendig erscheinen. Und eben deswegen scheint dem einen evident und zwingend bewiesen, was dem anderen als falsch und als willkürliche Annahme erscheint.

Es scheint also, daß die durch Argumente nicht überbrückbare Differenz von Überzeugungen auf einer Divergenz von Denknötigkeiten beruht, die ihrerseits auf eine Differenz von Bewußtseinsstrukturen schließen läßt. Dieser Satz ist im hier vorgetragenen Zusammenhang nicht psychologisch, sondern transzendentalphilosophisch gemeint. Die Strukturen des Anschauens und Denkens sind es ja, die dadurch transzendente Bedeutung gewinnen, daß sie erst die Kriterien bereitstellen, um zwischen subjektiven Ansichten bzw. Absichten und dem objektiv Wahren bzw. Guten zu unterscheiden. In den hier beschriebenen Diskussionslagen aber sind eben diese Kriterien offensichtlich auf verschiedene Weise gesetzt. Was dem einen als objektiv gültig erscheint, als Ausfluß einer Informationsverarbeitung nach denknotwendigen Regeln, das erscheint dem anderen als subjektiv-willkürliche Vorstellung, deren Fehlerhaftigkeit aus empirischen Bedingungen (z. B. aus affektiven Befangenheiten, aus gesellschaftlich-historischen Abhängigkeiten, aus kulturellen Traditionen usw.) erklärt werden muß. Argumentativ nicht beilegbare Konflikte in einer Gesellschaft scheinen so auf einer Differenz der Kriterien zur Unterscheidung des objektiv Gültigen zu beruhen, welche Differenz ihrerseits einen Unterschied derjenigen Strukturen des Anschauens und Denkens erkennen läßt, auf denen die Transformation subjektiver Eindrücke in objektiv gültige Erkenntnisse allererst beruht.

Dies aber hat zur Folge, daß es je einem Bewußtsein von je bestimmter Struktur nicht möglich ist, jenen „Standort“ einzunehmen, von dem aus sich die gleiche Wirklichkeit einem anders strukturierten Bewußtsein anders zeigt. Die verschiedenen „Standorte“ befinden sich – wenn es gestattet ist, die Metapher von „Orten“ noch ein wenig beizubehalten – nicht im gleichen Raume. Sie werden nicht mehr von einem gemeinsamen System der „Orte“ und der „Ortsveränderungen“ umgriffen. Da es sich um eine Differenz der Strukturen handelt, stellen sich alle „Orte“ und „Ortsveränderungen“ je in der einen Perspektive anders dar als in der anderen.

c) *Eine neue Funktion des Widerspruchsverbots. Die Offenhaltung einer Zukunft der Welt:* In solchen Fällen ist deutlich: Wenn es verschiedenen strukturierte Weisen des Anschauens und Denkens gibt, dann ist keine von ihnen schlechthin notwendig, auch wenn jede von ihnen für den, des-

sen Bewußtsein durch sie geprägt wird, der Grund aller Denknöwendigkeiten ist. Was „je für den Betroffenen“ notwendig und nicht anders denkbar erscheint, muß, gerade wegen der Konkurrenz von Denknöwendigkeiten, als „an sich“ nicht notwendig, sondern als kontingent verstanden werden. Alles Kontingente aber darf und muß nach seinen Gründen befragt werden. Die Divergenz von Denknöwendigkeiten und die ihr zugrunde liegende Differenz von Bewußtseinsstrukturen läßt also die Frage entstehen: Welcher Art sind die Kräfte, die ein Bewußtsein prägen? Können diese Kräfte in einer psychologischen, soziologischen, historischen Theorie beschrieben werden? Sind es empirische Kräfte, aus denen nach empirischen Regeln die jeweilige Bewußtseinsstruktur abgeleitet werden kann? Oder muß hier nach anderen, nicht empirischen Prägekräften gesucht werden?

Ehe diese Frage erörtert werden kann, muß jedenfalls festgehalten werden: Im hier beschriebenen Kontext gewinnt das Widerspruchsverbot noch einmal eine veränderte Funktion. Es verbietet die Annahme, die Differenz von Bewußtseinsstrukturen, aus der eine Divergenz von Objektivitätskriterien und Denknöwendigkeiten folgt, sei ein nicht weiter befragbares Faktum, mit dem der Erkenntnistheoretiker sich abzufinden habe. Und wenn dieses Faktum auf Gründe zurückgeführt werden kann, die das Bewußtsein verschiedener Individuen und Gruppen auf verschiedene Weise prägen, dann verbietet das Widerspruchsverbot die Annahme, ein Weltzustand, in welchem das Bewußtsein verschiedener Individuen und Gruppen der Wirksamkeit verschiedener „strukturprägender Realfaktoren“ unterliegt, könne auf die Dauer bestehen bleiben. Es gebietet statt dessen eine solche Welt als vorläufig und überwindungsbedürftig zu beurteilen. Es gebietet deshalb die Antizipation einer Zukunft, einer real veränderten Welt, in welcher diejenigen Kräfte nicht mehr wirken, die jetzt verhindern, daß Menschen ihre Meinungsverschiedenheiten durch Argumente beilegen können. Und es verlangt, die objektive Geltung jedes Erfahrungsinhaltes als Antizipation einer solchen Zukunft auszulegen.

3. Die Frage nach den „strukturprägenden Realfaktoren“ als Methodenproblem

a) *Empirische Theorien als Ausdruck eines „Dogmatismus des Erklärens“:* Die nächstliegende Antwort auf die Frage, welcher Art jene Realfaktoren seien, die das Bewußtsein verschiedener Menschen auf je unterschiedliche Weise prägen, wird lauten: Es handelt sich um empirische Bedingungen, deren Wirksamkeit in einer empirischen Theorie beschrieben werden kann. Freilich macht diese Antwort eine Voraussetzung: Empirische Bedingungen und ihre empirischen Folgen werden im Bewußtsein des Interpreteten durch eine empirische Theorie verknüpft. Die Form dieser Verknüpfung und damit die Kriterien für die objektive Geltung der

Erklärungsversuche werden durch die Bewußtseinsstruktur des Interpreten vorgezeichnet. Diese Bewußtseinsstruktur des Interpreten wird dabei fraglos vorausgesetzt, während die des Interpretierten, sofern sie von der des Interpreten abweicht, als fehlerhaft beurteilt werden muß. Die empirische Theorie, die fremde, abweichende Bewußtseinsstrukturen aus empirischen Gründen nach empirischen Regeln ableitet, wird so zur Theorie von Fehlgestaltungen des fremden Bewußtseins. Der Interpret verhält sich dann zum Interpretierten ähnlich, wie sich der Psychiater zum Patienten verhält. Was der Patient sagt, gilt, weil es eine ganz andere Art der Ideenverknüpfung enthält als die, von der das Denken des Psychiaters geprägt ist, selbstverständlich als falsch. Nichtsdestoweniger ist das, was der Patient sagt, für den Psychiater äußerst aufschlußreich: nicht weil er vom Patienten etwas über diejenigen Gegenstände zu erfahren hofft, von denen dieser spricht (daß es sich dabei um Wahnvorstellungen handelt, ist von vorneherein gewiß). Aufschlußreich sind die Aussagen des Patienten für den Psychiater deshalb, weil sie ihm anzeigen, welcher Art die Fehlgestaltung im Denken des Patienten ist und auf welche Art von Ursachen diese Fehlgestaltung zurückgeführt werden muß.

b) *Eine Folge. Der „Skeptizismus des Verstehens“*: Der Dogmatismus des Erklärens, der von vorneherein dessen gewiß ist, daß jene Gesetzmäßigkeit des Anschauens und Denkens, durch welche der Interpret hypothetische Bedingungen mit beobachteten Folgen verknüpft, allein Objektivität garantieren könne, verbindet sich notwendig mit einem Skeptizismus des Verstehens. Der Erklärende versteht ja das Bewußtsein des anderen als defizienten Modus seiner selbst, um dessen Defekte empirisch zu diagnostizieren, im glücklichen Falle sodann zu therapieren. Das aber bedeutet: Aussagen, die einem solchen defizienten Bewußtsein als hinlänglich begründet und objektiv gültig erscheinen, sind für den Interpreten nur als Symptom interessant, nicht hinsichtlich ihres Bedeutungsgehaltes (hinsichtlich dessen, was der Interpretierte sagt), sondern nur hinsichtlich ihrer Denk- und Aussagegestalt (hinsichtlich der Weise, wie der Interpretierte denkt und spricht). Fremde Denknöwendigkeiten geben dem Betrachter unter dieser Voraussetzung inhaltlich nichts zur Kenntnis, sondern geben ihm nur Aufschluß über die zerstörerische Wirkung derjenigen Einflüsse, denen der jeweils andere ausgesetzt ist. Der Interpret findet nichts zu verstehen, gerade weil er alles erklären kann.

c) *Eine neue Funktion des transzendentalen Kritizismus. Die Unterscheidung zwischen „Bedingungen“ und „zureichenden Gründen“ des Gegenstandsbezugs*: Es ist immer schon die Aufgabe der „logike techne“ gewesen, den dritten Weg zu zeigen, der über die Doppelgefahr einer Überschätzung der begründenden Rede auf der einen Seite und einer Verachtung des Arguments auf der anderen Seite hinausführt (vgl. Platons Ausführungen über die „logike techne“ als Überwindung des gemeinsamen Grundes zweier Fehlhaltungen, von denen ja die eine „τὸ

ἄγαν πιστεύειν τῷ λόγῳ“, die andere aber „μισολογία“ nennt, Phaidon 89 d – 90 b). Immanuel Kant hat diese Aufgabenstellung neu aufgegriffen, als er seinen transzendentalen Kritizismus als den dritten Weg entwarf, der über die Doppelgefahr von Dogmatismus und Skeptizismus hinausführen sollte. Wo aber diese Doppelgefahr von Dogmatismus und Skeptizismus in veränderter Gestalt wiederkehrt, wird auch der transzendente Kritizismus auf veränderte Weise seine altbekannte Aufgabe erfüllen müssen.

Nun besteht der erste und wichtigste Akt des transzendentalen Kritizismus stets darin, zwischen Erkenntnisbedingungen und Erkenntnisgegenständen zu unterscheiden. Immer wenn wir von Erkenntnisbedingungen sprechen, machen wir sie zu etwas, worauf unsere Aussage sich bezieht, behandeln wir sie also wie Erkenntnisgegenstände. Daraus aber resultieren, wie Kant gezeigt hat, Widersprüche, die sich nur auflösen lassen, wenn wir uns bewußt machen, daß wir, wenn wir auf Erkenntnisbedingungen reflektieren, in unvermeidlich gegenständlicher Form von dem gesprochen haben, was kein Gegenstand ist. Darum ist zwar der Widerspruch, der bei dem Versuch, die transzendentalen Bedingungen möglichen Gegenstandsbezugs zu benennen, notwendig auftritt, keine Folge vermeidbarer Fehler, sondern eine unvermeidbare gerade diesem Thema angemessene Redeform. Aber das Widerspruchsverbot bleibt auch hier in Kraft. Es verbietet, den notwendig auftretenden Widerspruch als Spiegelung einer Eigenschaft aufzufassen, die den transzendentalen Erkenntnisbedingungen zuzusprechen wäre. Nicht die Sache, von der zu sprechen ist, ist widersprüchlich, sondern die Weise, wie wir von ihr sprechen, zeigt eine unvermeidliche widersprüchliche Form. Und diese widersprüchliche Form wird aufgehoben, wenn wir einsehen, daß unser unvermeidlicherweise gegenständliches Denken und Sprechen der Sache, von der hier zu sprechen ist, unangemessen bleibt. Neben den vier an früherer Stelle genannten Funktionen des Widerspruchsverbots zeigt sich hier eine fünfte. Zur Unterscheidung von Sein und Wahrheit, zur Unterscheidung der Sache selbst von ihren Aspekten, zur Unterscheidung der Weise, wie sich die Sache dem Denken „auf dem Wege“ zeigt, von der Weise, wie sie sich ihm „am Ziele“ zeigen wird, schließlich zur Unterscheidung zwischen dem gegenwärtig erfahrbaren Zustand der Welt und ihrer offenzuhaltenden Zukunft, tritt die weitere Unterscheidung zwischen der notwendigen, aber unangemessenen Form, wie wir von den transzendentalen Erkenntnisbedingungen sprechen, (der unvermeidlich unangemessenen Gegenständlichkeit dieses Sprechens) und der Eigenart dieser Bedingung selbst (ihrer wesentlichen Ungegenständlichkeit).

Das aber bedeutet für die Frage nach den „strukturprägenden Realfaktoren“: Selbstverständlich ist damit zu rechnen, daß es Täuschungen der Wahrnehmung und Fehler des Denkens gibt. Selbstverständlich ist damit zu rechnen, daß psychologische, soziale, historische Bedingungen das

Anschauung und Denken von Individuen oder ganzen Gruppen so beeinflussen, daß derartige Fehler nicht mehr als Fehler bemerkt werden, sondern sogar, gemeinsam begangen, gruppeninterne Gemeinsamkeit der Überzeugungen begründen. All dies ist möglich, ja es ist sogar häufig der Fall, und all diese Fälle bieten ein weites Anwendungsfeld für empirische Theorien der Diagnose und der Therapie. Aber all diese empirischen Theorien haben es ausschließlich mit Hindernissen zu tun, die der Ausübung eines Anschauens und Denkens von bestimmter Struktur in den Weg treten können, oder mit den empirischen Gründen, von denen die Beseitigung solcher Hindernisse erwartet werden kann. In klassischer Terminologie gesprochen: Gegenstand einer solchen empirischen Theorie ist das „prohibens“ bzw. das „removens prohibens“ für die Ausübung derjenigen Anschauungs- und Denktätigkeiten, die die Transformation subjektiver Eindrücke und Antriebe, Ansichten und Absichten in objektiv gültige theoretische bzw. praktische Erkenntnisse möglich machen. Was sie erklären, ist nicht die Eigenart und Funktion der transzendentalen (Objektivität möglich machenden) Strukturen selbst, sondern nur das, was den entsprechenden Funktionen des Anschauens und Denkens in den Weg tritt oder aus dem Weg geräumt wird. Der „Dogmatismus des Erklärens“ verwechselt insofern Bedingungen des Gegenstandsbezugs (die Beseitigung von Hindernissen) mit ihren zureichenden Gründen. Und er verwechselt Bedingungen mit Gründen, weil er für mögliche Gegenstände empirischer Erkenntnis hält, was als deren ungegenständlicher Möglichkeitsgrund verstanden werden muß. Und weil dieser Dogmatismus empirisch erklären will, was nur transzendental verstanden werden kann, d. h. was nicht im schon eröffneten Horizont des Anschauens und Denkens vorkommt, sondern diesen Horizont allererst eröffnet und an der Weise, wie er geöffnet ist, abgelesen werden muß, darum schlägt dieser Dogmatismus des Erklärens unvermeidlich in den Skeptizismus des Verstehens um. Der Kritizismus, der an der Unterscheidung zwischen Erkenntnisbedingungen und Erkenntnisgegenständen konsequent festhält, vermeidet die eine wie die andere Fehlhaltung.

d) *Das Problem „strukturverändernder Erfahrungen“*: Diese Unterscheidung des transzendentalen Kritizismus ist nun freilich solange leicht festzuhalten, wie die Formgesetze des Anschauens und Denkens, die Anschauungsformen von Raum und Zeit, die Stammbegriffe des Verstandes und die Ideen der Vernunft, als die letzten, nicht weiter erklärungsbedürftigen Bedingungen dafür gelten, daß die Transformation subjektiver Ansichten und Absichten in objektiv gültige Erkenntnisse gelingen kann. Werden aber diese Strukturen selber als kontingent und damit erklärungsbedürftig verstanden, dann erhebt sich die Frage neu, auf welche Weise soll von Bedingungen gesprochen werden, die einerseits transzendental (nicht empirisch) sein sollen, andererseits als real und wirksam (nämlich bewußtseinsprägend) gedacht werden müssen? Wie

soll und kann von einer Wirklichkeit und ihrer Wirksamkeit gesprochen werden, die nicht empirisch-gegenständlicher Natur ist, andererseits aber nicht in der reinen Formalität und Funktionalität der Akte des Anschauens und Denkens sich erschöpft? Wenn der Versuch, von einer derartigen Wirklichkeit und Wirksamkeit zu sprechen, nicht in unkontrollierte Schwärmerei entarten soll, scheint nur ein Ausweg offenzubleiben: es muß Erfahrungen geben, an denen sich die gesuchten strukturprägenden Realfaktoren als wirksam erweisen, und zwar so, daß eine neue Prägung des Bewußtseins und mit ihr eine neue Notwendigkeit des Denkens und neue Objektivitätskriterien erst entstehen. Gesucht ist mit anderen Worten eine Erfahrung, die transzendental heißen kann, weil aus ihr erst die konkrete Gestalt jener menschlichen Akte des Anschauens und Denkens hervorgeht, die eine je konkrete Gestalt des Bezugs zu Objekten möglich macht.

Folgt man diesem Hinweis, dann wird folgende Hypothese wahrscheinlich: Es sind die Paradoxie-Erfahrungen, die solche Strukturen ändern, weil an bestimmten Erfahrungsinhalten, die innerhalb einer gegebenen Form des Anschauens und Denkens auftreten, diese Form als ganze zerbricht und in veränderter Form wiederhergestellt werden kann. Trifft diese Hypothese zu, dann ist zu folgern: Wir müssen solche Erfahrungen beschreiben, um zu verstehen, daß andere Individuen und Gruppen anders denken als wir. Wir müssen begrifflich machen, wie in der Erfahrung des Paradoxen eine gegebene Form des Anschauens und Denkens zerbrach, eine andere, also historisch konkrete Form des Anschauens und Denkens entstand: sei es unsere eigene, die anderen, die diese Erfahrung nicht gemacht haben, fremd bleibt, sei es eine fremde, die uns, weil wir diese Erfahrung nicht gemacht haben, unverständlich erscheint. Und so entsteht, in der Krise traditioneller Funktionsbestimmungen des Widerspruchsverbotes, von der soeben die Rede war, ein neuer Grund für das philosophische Interesse am Paradox und an seiner Deutung.

4. Strukturelle Bedingungen der Paradoxie-Erfahrung:

Die synoptische Anschauung und der dialektisch-antizipatorische Begriff

Zunächst seien die Ergebnisse des bisher durchlaufenen Gedankengangs zusammengefaßt: Wenn diejenigen Formgesetze, auf denen die Möglichkeit objektiver Geltung von Begriffen und Urteilen beruht, nicht gerade Verblüffungsresistenz erzeugen und letztlich Erfahrungsunfähigkeit bewirken sollen, wenn diese Formgesetze uns nicht auf eine Weise „sichern“ sollen, die uns unbelehrbar macht, dann muß mit der Möglichkeit von Erschütterungserfahrungen gerechnet werden. Diese werden, sobald man sie zu beschreiben versucht, immer in Aussagen beschrieben werden müssen, die das logisch Unvereinbare miteinander verflechten. Also darf nicht jeder Widerspruch als Anzeichen für trügerischen Schein

oder für Fehler der Wahrnehmung und des Denkens erklärt werden; manche Arten des Widerspruchs in der Aussage gehören zur angemessenen Beschreibung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen, die im Erkenntnisvorgang unentbehrlich sind.

Aber selbstverständlich ist nicht jede Verflechtung von Gegensätzen, nicht jede Paradoxie dazu geeignet, das Anschauen und Denken in eine neue Form zu prägen. Manche Paradoxie-Erfahrung bringt die Vernunft zum Verstummen, zerstört den Akt des Denkens und mit ihm die Subjektivität, die Möglichkeit des Verstehens, und mit ihr die Intersubjektivität, schließlich die Möglichkeit objektiver Geltung des Gedachten. Wenn eine Paradoxie-Erfahrung nicht auf solche Weise zerstörend wirken soll, muß sie deutbar sein. Und wenn eine solche Deutung objektiv gültig und von subjektiver Willkür unterscheidbar sein soll, wird sie ihrerseits Widersprüche vermeiden müssen. Eine widerspruchsfreie Deutung von Erfahrungen, für deren Beschreibung freilich der Widerspruch konstitutiv bleibt, kann nun nur dadurch erzielt werden, daß der Inhalt dieser Erfahrung als die Real-Antizipation einer Zukunft verstanden wird, die alle paradoxe Verflechtung von Gegensätzen hinter sich lassen wird. Dann entspricht der Real-Antizipation der Zukunft im paradoxen Inhalt der Erfahrung die Ideal-Antizipation der gleichen Zukunft im dialektischen Begriff. Dieser dialektische Begriff ist von solcher Art, daß er die Notwendigkeit, den paradoxen Erscheinungsinhalt in widersprüchlichen Aussagen zu beschreiben, als Hinweis darauf begreift, daß in diesem Ereignis die Zukunft real antizipiert worden sei. Oder kurz: Nicht jede Paradoxie bietet die Chance, die Gefahren der Selbstverfangenheit, Unbelehrbarkeit und Erfahrungsunfähigkeit zu überwinden, sondern nur diejenige Paradoxie-Erfahrung, die sich im dialektischen Begriff als Real-Antizipation einer Zukunft deuten läßt.

Damit ist schon gesagt: Erfahrungen dieser Art verlangen eine spezifische Form der Anschauung und eine spezifische Leistung des Begreifens.

Sie verlangen nicht nur, daß der Inhalt der Wahrnehmung in die Formen von Raum und Zeit eingeordnet wird. Wenn der Erfahrungsinhalt die bisher wohlbewährten Formen unseres Anschauens und Denkens erschüttern soll, dann muß schon die Wahrnehmung das leisten, was Platon „Synopsis“ genannt hat, die Fähigkeit der „Zusammenschau“ dessen, was „zugleich mit seinem Gegenteil in die Wahrnehmung fällt“ (Politeia 524 d). Und Platon war der Meinung, begabt für die Philosophie sei der, der zu solcher synoptischer Form der Wahrnehmung fähig sei. „ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ.“ „Wer zur Synopse fähig ist, ist dialektisch begabt, wer jenes nicht ist, ist auch dieses nicht“ (Politeia 537 c). Einer solchen Anschauungsform entspricht ein Begriff, dessen Funktion sich nicht darin erschöpft, aus einer Fülle von Wahrnehmungsinhalten Gemeinsamkeiten hervorzuheben und von Differenzen abzusehen. Gefordert ist statt dessen der antizipatorische Begriff, der eine Sache da-

durch begreift, daß er deutlich macht, „worauf es mit ihr hinauswill“.

Die synoptische Anschauung und der dialektisch-antizipatorische Begriff scheinen Minimalerfordernisse dafür zu sein, daß unser Anschauen und Denken zur Paradoxie-Erfahrung fähig wird. Eine Logik der Erfahrung, die auch die Erfahrung des Paradoxen auf ihre Möglichkeitsgründe hin auslegen soll, muß die Paradoxie der Erfahrungsinhalte ohne Entschärfung beschreiben, diese Inhalte aber als Real-Antizipationen einer widerspruchsfreien Zukunft auslegen. Dazu ist ein Denken erforderlich, das mit der Zusammenschau von Gegensätzen beginnt – also eine solche Zusammenschau nicht „verbietet“ – aber die Aufhebung dieser Verflechtung von Gegensätzen in Gedanken vorwegnimmt und diese Zukunft in den Erscheinungen real antizipiert findet.

In diesem Zusammenhang hat das Widerspruchsverbot nicht die Funktion, das Auftreten von Widersprüchen als Anzeichen für trügerischen Schein zu beurteilen; wohl aber hat es die Funktion, die Aufhebung dieser Widersprüche für eine Zukunft zu fordern und diese Zukunft in Gedanken vorwegzunehmen und in den Erscheinungen antizipiert zu finden.

DRITTER TEIL:

Felder möglicher Bewährung

Mehrfach im hier vorgetragenen Gedankengang war von einem philosophischen Interesse an der Paradoxie-Erfahrung die Rede. Von ihr wurde erwartet, daß sie eine Chance eröffne, uns aus der Selbstverfangenheit eines verblüffungsresistenten und erfahrungsunfähigen Denkens zu befreien; von ihr wurde erwartet, daß sie die Umprägung menschlichen Anschauens und Denkens verständlich macht, aus der für den, der diese Erfahrung gemacht hat, neue Notwendigkeiten des Denkens und neue Kriterien der Objektivität entspringen. Derartige Überlegungen könnten den Anschein erwecken, als müßte man derartige Erfahrungen ersinnen, weil man daran interessiert ist, aus der Selbstverfangenheit des Denkens befreit zu werden und argumentativ nicht beilegbare Dissense in der Gesellschaft wenigstens zu verstehen. Es ist aber nicht nötig, derartige Erfahrungen sich auszudenken. Man kann Beispiele für sie anführen. Ausgezeichnete Beispiele für solche Erfahrungen, die nur möglich sind, wenn die Anschauung synoptisch und der Begriff dialektisch ist, finden sich auf zwei Erfahrungsfeldern: auf dem Felde der sittlichen und auf dem der religiösen Erfahrung. An ihrer Deutung findet deshalb jede Logik der Paradoxie-Erfahrung ihre Bewährungsprobe. Wie muß, so wird man fragen müssen, eine Logik der Erfahrung aussehen, wenn sie geeignet sein soll, die sittliche Erfahrung und die religiöse Erfahrung ohne Verkürzung ihrer paradoxen Gestalt angemessen zu beschreiben? Und es wird zu zeigen sein: Bei jeder Deutung der sittlichen wie der reli-

giösen Erfahrung gewinnt das Widerspruchsverbot die Funktion, die dialektische Aufhebung jener Gegensatz-Verflechtungen für die Zukunft zu fordern, die für die Inhalte dieser Erfahrungen charakteristisch ist.

1. Die sittliche Erfahrung

In der sittlichen Erfahrung wird die absolute Verpflichtungskraft einer konkreten Handlungsmöglichkeit entdeckt, die in einer konkreten Situation sich darbietet. Diese Erfahrung enthält einen Widerspruch, der Kant daran gehindert hat, eine Theorie der sittlichen Erfahrung zu entwickeln. Die Schwierigkeit hat Kant in dem Satz zum Ausdruck gebracht: „So scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der [. . .] die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte und auf welchen die übersinnliche Idee des sittlich Guten, das darin in concreto dargestellt werden soll, angewandt werden könne“ (Kritik der praktischen Vernunft A 120). Dieser Versuch einer „Anwendung“ oder gar „Darstellung in concreto“ erscheint deswegen „widersinnisch“, weil alles, was wir tun können, höchst bedingt und höchst relativ ist, während die Pflicht uns unbedingt in Anspruch nimmt. Sittliche Erfahrung ist stets Erfahrung von der absoluten Verpflichtungskraft relativer Handlungsmöglichkeiten.

Es ist zum Verständnis der sittlichen Erfahrung von entscheidender Bedeutung, dieses Paradox nicht zu entschärfen, keine der beiden gegensätzlichen Aspekte dieser Erfahrung herabzumindern. Da besteht zunächst die Versuchung, die Relativität konkreter Handlungsmöglichkeiten aus dem Auge zu verlieren und sich an der Absolutheit der sittlichen Verpflichtung gleichsam zu berauschen. Es ist so wunderschön, von der Pflicht zu sprechen, ein guter Mensch zu sein – und es ist oft so peinlich trivial, sich darüber Rechenschaft zu geben, was man wirklich an guten Taten tun kann. Die Menschenliebe im allgemeinen ist immer etwas Begeisterndes, aber der konkrete Mensch in der Nachbarschaft, der Bettler an der Ecke, der hilfsbedürftige und zugleich vielleicht höchst unsympathische Mensch, der meine Hilfe in Anspruch nimmt – und mir doch zugleich den Eindruck vermittelt, daß das, was ich für ihn tun kann, ihm nicht endgültig aus einer Misere hilft – der hat nichts Begeisterndes an sich. Und die Versuchung besteht darin, um der Absolutheit der sittlichen Ideen willen ins Abstrakte zu entfliehen.

Eine andere Versuchung freilich besteht darin, sich die Relativität dessen, was wir handelnd bewirken können, in solcher Weise bewußt zu machen, daß daraus der Anschein entsteht, auch die Verpflichtung zur Tat sei nur relativ. Es trifft ja zu, daß alles, was wir tun oder lassen, von höchst endlichem Wert oder Unwert ist, und daß das meiste, was wir an Gutem oder Bösem ins Werk setzen können, hinsichtlich seiner Folgen durch andere gute oder böse Taten kompensiert werden kann. Und dadurch entsteht leicht der Eindruck, auch unsere sittlichen Pflichterfüllun-

gen und Pflichtwidrigkeiten, unsere Leistungen und Versäumnisse, könnten gegeneinander aufgerechnet werden. Für die Handlungsfolgen gilt dies in weitem Maße, aber auch für den sittlichen Wert der Handlungen selbst? Worauf aber soll der beruhen und wie soll er erfahren werden?

Die sittliche Erfahrung zeigt hier erneut ihre Paradoxie. Die konkrete Handlungsmöglichkeit, an der sich entscheidet, ob ich meine Pflicht tue oder versäume, ist mitsamt ihren stets bedingten und relativen Folgen nicht einfach ein Fall neben anderen Fällen, unter Dutzenden ihresgleichen, sondern so, wie sie sich mir in der Situation darbietet, jeweils „der entscheidende Fall“, an dem sich „ein Ganzes entscheidet“. Es gibt offenbar Erfahrungsinhalte, die dort, wo sie sich zeigen, uns so in Anspruch nehmen, daß sich an ihnen die Findung oder der Verlust der sittlichen Identität des Handelnden im ganzen entscheidet – und zwar ganz ohne Rücksicht darauf, daß die Ergebnisse der Handlung stets von relativem Wert oder Unwert sind.

Wir können uns, und dies macht die Paradoxie besonders deutlich, die unbedingte Verpflichtung einer bestimmten Handlungsmöglichkeit nicht dadurch klarmachen wollen, daß wir uns vormachen, wir schüfen dabei die vollkommene Welt; aber wir können auch nicht unter Berufung darauf, daß wir eben die absolut gute Welt nicht schaffen können, uns vormachen, die einzelne Tat sei deswegen in sittlicher Hinsicht „nicht so wichtig“.

Dieser Widerspruch zwischen dem bedingten und relativen Wert konkreter Handlungsmöglichkeiten und der absoluten Verpflichtung, mit der diese Handlungsmöglichkeit uns sittlich in Anspruch nehmen kann, ist nicht anders auszulegen und aufzuheben als durch den dialektischen Begriff. Dieser nämlich begreift die konkrete Handlungsmöglichkeit als die Real-Antizipation einer Zukunft, in der die Identität des Täters mit seiner Tat wirklich erreicht sein wird. Aber es handelt sich um Antizipationen, nicht um die erreichte Zukunft selbst. Wir können zwar, um uns die absolute Verpflichtungskraft deutlich zu machen, sagen: „Handle so, daß diese Tat die letzte deines Lebens sein dürfte“. Aber auch diese Überlegung entbindet uns nicht von der Sorge für den kommenden Tag, weder für uns noch für unsere Mitmenschen. Es gilt auch der zweite Imperativ: „Handle so, daß du das Morgen schon heute verantworten kannst“.

Aber mit dieser antizipatorischen Auslegung der sittlichen Erfahrung ist deren Paradoxie noch nicht aufgehoben. Sie kennt noch eine zweite, radikalere Stufe, und diese Stufe der Paradoxie ist es, unter der Kant besonders gelitten hat. Er hat bemerkt, daß die einzelne sittliche Tat nicht genügt. Es handelt sich ja in sittlicher Hinsicht nicht darum, in einer im ganzen sittlich billigen Welt einzelne Mißstände zu beheben, einzelne Überschüsse an Gutem zu erzeugen. Die Welt im ganzen scheint

sittlich gestört zu sein. In ihr wirken eigenartige Mechanismen, die uns immer wieder um die gute Wirkung unserer gutgemeinten Taten betrügen. Reinheit der Gesinnung garantiert, wie Kant schmerzlich anmerkt, nicht den Erfolg unserer Taten, im Gegenteil: Gewissenhaftigkeit scheint die Effizienz der Handlung zu mindern, Gewissenlosigkeit scheint sie zu vermehren.

Also müßte die Welt als solche eine andere werden. Sie müßte in eine moralische Ordnung gebracht werden, eine Ordnung, in der gute Taten stets auch gute Folgen haben. Aber die Erfahrung lehrt: Wer die gute Welt machen will, macht die Welt oft erst wirklich schlimm. Oder radikaler gesagt: Wer den Himmel auf Erden herstellen will, pflegt die Hölle auf Erden herzustellen. Kant hat diesen Vorgang beim Umschlag der Französischen Revolution von einer aus Moralität hervorgehenden Politik in den Terror so schmerzlich erfahren, daß er urteilen zu müssen glaubte: „... daß ein wohldenkender Mensch“ auch bei besserer Aussicht auf Erfolg, „zum zweitenmale [...] das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde“ (Der Streit der Fakultäten A 143f).

Dann aber entsteht die Paradoxie, daß wir uns die moralische Weltordnung zugleich zum sittlichen Zweck setzen müssen und sie nicht als Erfolg unserer Handlungen erwarten können. Die Zukunfts-Antizipation aber, durch die dieser Widerspruch aufgelöst werden kann, ist nicht mehr die Antizipation in der Idee (d. h. in der Zielvorstellung von der Erfüllung einer selbstgesetzten Aufgabe der Vernunft), sondern die Antizipation in der Hoffnung: Wenn ich sittlich handeln soll, muß ich hoffen dürfen, durch meine sittlichen Taten der Heraufkunft einer moralischen Weltordnung zu dienen, die nicht aus meiner Leistung entspringt, sondern aus dem moralischen Weltregiment einer allmächtigen Weltursache.

Es kommt hier nicht darauf an, Kants Theorie der Sittlichkeit und den Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie darzustellen und zu würdigen. Aber im Rückgriff auf Kant konnte gezeigt werden: Eine Logik der sittlichen Erfahrung wird zeigen müssen, wie ein Anschauen und ein Denken seiner Form nach beschaffen sein muß, wenn es fähig sein soll, konkrete Situationen und Handlungsmöglichkeiten als Real-Antizipationen einer Zukunft der Hoffnung erfahrbar zu machen.

2. Die religiöse Erfahrung

Die Gegensätze, die im Inhalt der religiösen Erfahrung untereinander verbunden sind, so daß diese Erfahrung nur in widersprüchlichen Aussagen angemessen beschrieben werden kann, können hier nur in kurzen Stichworten genannt werden. Der auffälligste Widerspruch besteht darin, daß in dieser religiösen Erfahrung eine Wirklichkeit als gegenwärtig sich zeigt, die zugleich Grund und Grenze eines ganzen Erfahrungsbereichs ist, im Extremfall Grund und Grenze von allem, was ist. Diese universelle, in allen Einzelhalten des entsprechenden Erfahrungsbe-

reichs oder der Welterfahrung überhaupt gegenwärtige Wirklichkeit, gewinnt in bestimmten Erscheinungen eine partikuläre, unterscheidbare Weise ihrer Präsenz. So kann jene göttliche Kraft des Lebens, die überall, wo Pflanzen wachsen, wo Nahrung dem, der sie aufnimmt, zur Lebenskraft wird, wo Tiere und Menschen sich fortpflanzen, gegenwärtig und wirksam ist, eine partikuläre, ausgegrenzte Gegenwartsgestalt gewinnen in heiligen Handlungen, an heiligen Orten, zu heiligen Zeiten, die eben diesem göttlichen Grund allen Lebens geweiht sind. Hierophantische Sondergestalten verleihen dem Omnipräsenten eine partikuläre, sakral ausgezeichnete, all seinen profanen Gegenwartsgestalten antithetisch zugeordnete Weise der Präsenz. Die spannungsreiche Zuordnung des Sakralen und des Profanen beruht ja nicht etwa darauf, daß das Profane in religiöser Hinsicht belanglos wäre, sondern im Gegenteil darauf, daß die jeweils in Betracht kommende Profansphäre in jener heiligen Wirklichkeit gründet, die in der sakralen Sondergestalt ihre ausgezeichnete, wirksame, religiös erfahrbare Gegenwart findet.

Mit dieser Gegensatz-Einheit von Omnipräsenz und partikulärer Gegenwart in einer sakral ausgezeichneten Sondergestalt verbindet sich eine zweite Gegensatz-Einheit: in der Begegnung mit dem in sakraler Sondergestalt gegenwärtigen tragenden Grund des Ganzen – sei es das Ganze eines bestimmten Lebensbereichs, etwa des Stammes oder der Stadt, oder auch der Fruchtbarkeit von Acker, Vieh und menschlichem Leben – gerät die profane Welt zugleich an ihre gefährdende Grenze. Dort, wo Gott oder das Heilige in sakral ausgezeichnete Weise präsent sind, werden Existenzbegründung und Tötungsmacht in unlöslicher Einheit erfahren. Selbst im Neuen Testament wird berichtet, daß die Mutter Jesu auf den Anruf „Sei gegrüßt, du Begnadete“, mit dem äußersten Schrecken reagierte: „Und sie wurde von Schrecken geschüttelt“ (Lk 1, 29).

Und mit dieser Einheit von Existenzbegründung und Tötungsmacht hängt eine dritte Gegensatz-Einheit zusammen: die Wirklichkeit der profanen Welt würde, religiös verstanden, vergehen, wenn das Heilige und Göttliche ihr in die absolute Ferne entzogen wäre; sie würde aber auch nicht fähig sein, fortzubestehen, wenn das Heilige und Göttliche sich ihr unverstellt zeigte. „Kein Mensch schaut Gott und lebt.“ Die sakral ausgezeichnete Sondergestalt für die Gegenwart des Heiligen ist darum stets Erscheinung und Verhüllung zugleich. Die „Herrlichkeit“, in der die Gottheit strahlend erscheint und sich den Menschen als gegenwärtig zeigt, ist zugleich der Mantel, in den sie sich hüllt.

Diese und ähnliche Gegensatzeinheiten müssen zunächst in der Wahrnehmung, im Auffassen der anschaulichen Gegenwartsgestalt des Heiligen und Göttlichen, „zusammengeschaut“ werden. Und auch hier entspricht der synoptischen Anschauung der dialektische Begriff, der die hierophantischen Sondergestalten auszulegen vermag – freilich auf eine Weise, die sich von der Auslegung der sittlichen Erfahrung qualitativ un-

terscheidet. Einerseits nämlich ist der dialektische Begriff, der die religiöse Erfahrung auslegen soll, anamnetischer Begriff, andererseits ist er antizipatorischer Begriff. Anamnetisch ist dieser Begriff jedoch nicht im Sinne des platonischen Denkens, das sich von der Gegensatz-Einheit der Phänomene an die widerspruchsfreien Urgestalten erinnern läßt, an denen alle Erscheinungswirklichkeit ihren Halt findet; anamnetisch ist er vielmehr in dem Sinne, daß er sich von dieser Gegensatz-Einheit der sakralen wie der profanen Gegenwartsgestalten des Heiligen an Ureignisse erinnern läßt, in welchen vor aller Zeit und dennoch in einem Nacheinander dasjenige geschah, was im Inhalt der religiösen Erfahrung sowie der in ihrem Lichte verstandenen Alltagserfahrung als paradoxes Zugleich begegnet.

So begegnet, um nur das wichtigste Beispiel zu nennen, in allen profanen Erfahrungen vom Leben, aber auch in seinen sakralen Sondergestalten, etwa in den Riten und Festen der Fruchtbarkeit, eine eigentümliche Verschlingung von Leben und Tod. „Vivimus moriendo et morimur vivendo“. Das Leben, das wir mit jedem Atemzug neu empfangen, wird uns niemals zum dauernden Besitz, sondern muß mit jedem ausgeatmeten Atemzug wieder verschenkt werden. Und auch im geistigen und sittlichen Zusammenhang ist Leben Selbstfindung immer nur in dem Maße, in welchem es zugleich Selbsthingabe ist. Wollen wir unsere Erfahrungen vom Leben beschreiben, so müssen wir in paradoxer Verflechtung Gegensätzliches zugleich sagen.

Der religiös-dialektische Begriff ist nun anamnetischer, erinnernder Begriff, indem er in der Gegensatz-Einheit solcher Erfahrungsinhalte ein Urgeschehen bezeugt findet, in welchem beispielsweise, wie dies in vielen Religionen berichtet wird, ein Gott sein Leben verschenkte, sich selbst in den Tod dahingab (nach anderen Mythen: von anderen Göttern getötet wurde), damit die Welt das Leben habe. Aus dem Tode der Gottheit entstanden, ist darum das Leben dazu bestimmt, sich in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Tode zu vollenden und so „für die Vielen“ hingegeben zu werden. Der anamnetisch-dialektische Begriff führt so die Gegensatz-Einheit, durch die die gegenwärtige Erfahrung (z. B. die Erfahrung vom Leben) bestimmt ist, auf Ereignisse zurück, in welchen die Glieder dieser Gegensatz-Einheit ins Nacheinander expliziert waren (zuerst der Tod des Gottes, dann das Leben der Welt, schließlich das Sterben der Individuen in der Welt, der Pflanzen, Tiere und Menschen, als Vollendung ihrer Gemeinschaft mit dem sterbenden Gott, zuletzt eben dadurch ihre Gemeinschaft mit den Vielen, ja Ungezählten, für die auch die Pflanzen, Tiere und Menschen nun, in der Gemeinschaft mit dem Gott, ihr Leben verschenken).

Entscheidend aber bleibt für den religiös-anamnetischen Begriff, daß das Ereignis, das „im Anfang“ geschah und der Weltwirklichkeit in ihrem sakralen wie in ihrem profanen Bereichen die bleibend paradoxe Gestalt

einprägte, den Charakter einer offenen Entscheidung gehabt hat. Ob aus dem Tode des Gottes das Leben der Welt hervorgehen werde, oder ob, durch eben diesen Tod der Gottheit, die Welt, noch ehe sie entstand, in den Abgrund des Todes versinken würde, dies war „im Anfang“ eine noch offene Alternative – und es ist in jeder kultischen Vergegenwärtigung dieser Ereignisse wieder eine offene Frage, so daß die Riten des Lebens mit Furcht und Zittern gefeiert werden. Die offene Frage aber ist durch die Willensentscheidung einer Willensmacht, das „Nutum“ eines „Numen“ entschieden worden.

Und auf diese Willensentscheidung einer Willensmacht gründet sich deswegen im religiösen Verständnis auch die hoffende Zukunfts-Antizipation. Wie „vor aller Zeit“ durch die Entscheidung einer Willensmacht der Tod des Gottes nicht zum Tode, sondern zum Leben der Welt wurde, so wird „am Ende der Tage“ die Gegensatz-Einheit von Tod und Leben aufgehoben zugunsten jenes „Ja ohne Nein“, in welchem das Leben endgültig den Sieg über den Tod davontragen wird. Weil aber Willensentscheidungen von Willensmächten weder durch menschliche Leistung herbeigeführt noch durch Herleitung aus Gründen als notwendig erwiesen werden können, darum hat diese Zukunftsantizipation den Charakter der reinen Hoffnung, deren Erfüllung der Mensch nicht erzwingen kann.

Eine Logik der religiösen Erfahrung wird also zeigen müssen, wie ein Anschauen und Denken seiner Form nach beschaffen sein muß, um konkrete, unterscheidbare Erfahrungsinhalte als die „Real-Repräsentationen“ einer Vergangenheit „vor aller Zeit“ und als Real-Antizipationen einer Zukunft „am Ende der Tage“ begreiflich zu machen, wobei in jeder derartigen Real-Repräsentation und Real-Antizipation die Willensentscheidung einer Willensmacht Gegenwart gewinnt, von der Heil und Unheil der Welt im ganzen abhängt.

3. Gemeinsame Erfordernisse einer Logik der sittlichen und der religiösen Erfahrung

Es ist deutlich, daß eine Logik der Erfahrung, die auch eine Logik der sittlichen und der religiösen Paradoxie-Erfahrung einschließen soll, jene Minimalerfordernisse erfüllen muß, von denen an früherer Stelle die Rede war. Gefordert ist in beiden Fällen die synoptische Anschauung, die erfaßt, wie es zu den Möglichkeitsbedingungen der sittlichen wie der religiösen Erfahrung gehört, daß in der sittlichen Situation wie im hierophantischen Ereignis Entgegengesetztes zugleich in die Wahrnehmung fällt. Gefordert ist in beiden Fällen der dialektisch-antizipatorische Begriff, der erfaßt, daß im Inhalte der sittlichen wie der religiösen Erfahrung eine Zukunft real antizipiert ist und daß die Deutung dieser Erfahrung nur gelingen kann, wenn die gleiche Zukunft in Gedanken antizipiert wird.

Aber offensichtlich sind die synoptische Anschauung und der dialektisch-antizipatorische Begriff nur die notwendigen, nicht schon die zureichenden Bedingungen eines Anschauens und Denkens, das zur sittlichen bzw. religiösen Erfahrung fähig ist. Es bedarf weiterer Untersuchung, um zu klären, worauf es beruht, daß in der sittlichen wie in der religiösen Erfahrung der je konkrete Inhalt zwar durchaus unter eine allgemeine Regel fällt (z. B. unter die sittliche Norm, oder, im religiösen Zusammenhang, unter die Regel von der Wiederkehr identischer Urereignisse in immer neu abgewandelten Abbildereignissen), daß aber dennoch der einzelne Erfahrungsinhalt nicht der vertretbare, sondern der jeweils „entscheidende Fall“ ist, an dem sich jeweils ein Ganzes entscheidet.

Zu klären sind weiterhin die Bedingungen dafür, daß diese Entscheidung als offen erfahren wird, so daß ihr positiver Ausgang aus keiner allgemeinen Regel der Notwendigkeit hergeleitet werden kann. Das sittlich handelnde Subjekt, das in einer konkreten Handlungsmöglichkeit die Chance zu entdecken meint, die eigene sittliche Identität zu finden, die Identität des Handelnden mit seiner Handlung wirksam zu antizipieren, kann in eben dieser Lage auch durch einen sittlichen Fehlgriff die eigene Identität verlieren – und dies auf eine durch keine andere sittlich positive Handlung kompensierbare Weise. Und der religiöse Mensch, der angesichts des hierophantischen Ereignisses sich dem Heiligen und seiner heilschaffenden Macht so anvertrauen will, daß „für ihn“ geschieht, was „im Anfang“ geschah und „am Ende der Tage“ seine Vollendung finden wird, kann sich in einer religiösen Fehlhaltung so am Heiligen vergreifen, daß die Gabe des Lebens ihm zum Tode gereicht – und dies wiederum auf eine Weise, die durch keinen anderen religiösen Akt kompensiert werden kann. („Es fand sich, daß für mich eben das Gebot, das zum Leben gegeben ist, zum Tode gereichte“, Röm 7, 10.) Zu prüfen ist vor allem, wie diejenige sittliche bzw. religiöse Erfahrung beschaffen ist und auf welchen Möglichkeitsbedingungen sie beruht, an denen ein solcher Zusammenbruch der gesamten sittlichen bzw. religiösen Existenz und ihres Erfahrungshorizonts nicht ausschließlich auf vermeidbaren Fehlern der sittlichen bzw. religiösen Entscheidung beruht, sondern darauf, daß diese Weisen der Erfahrung als solche an ihre Grenze geführt werden. (Zu untersuchen sind also Strukturen, die eine Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs, aber auch des religiösen Verstehens möglich machen und dessen Aufhebung in Postulaten der Hoffnung erfordern.)

Eine Logik der Erfahrung, die sich in der Auslegung sittlicher und religiöser Erfahrungen bewährt, ist also in der Tat ein noch offenes Forschungsprogramm. Entscheidend scheint mir dabei zu sein: Eine Theorie, die aufweisen will, wie Anschauungs- und Begriffsformen gestaltet sein müssen, um derartige Erfahrungen möglich zu machen, wird sich immer wieder daran bewähren müssen, konkrete Zeugnisse bezeugter Erfahrung auszulegen, nicht solche vermeintlichen Erfahrungen, die der

Philosoph sich selber ausgedacht hat. Immer neu wird sich zeigen, daß die Hermeneutik – also die Verstehenslehre und Auslegungskunst – auch in diesem Zusammenhang die Bewährungsprobe jeder Transzendentalphilosophie bleiben wird. In meiner Untersuchung „Fähigkeit zur Erfahrung“ habe ich Proben einer solchen hermeneutischen Bewährung gegeben.

Worum es dabei geht, das läßt sich am deutlichsten sagen, indem man philosophisch auf eine sehr außergewöhnliche biblische Formulierung reflektiert. Ich meine den Satz des Apostels Paulus, der eine „Umprägung zur Neuheit des Denkens“ für nötig hält, wenn die Fähigkeit zum Urteil über „das Zustimmungswürdige, das Vollkommene, das Gott Wohlgefällige“ möglich sein soll (Röm 12, 2). Dabei führt Paulus eine solche Umprägung des Denkens aus dem „Schema dieser Weltzeit“ in eine neue, das objektiv gültige Urteil über das rechte Verständnis des göttlichen Willens erst ermöglichende Gestalt, auf einen strukturprägenden Realfaktor eigener Art zurück: auf die göttliche Gnade, an deren paradox erscheinendem Verkündigungswort der Mensch zu Fall kommt, durch deren Wirksamkeit er sich aber neugestaltet erhebt.

Die Exegese eines biblischen Satzes ersetzt keine philosophische Theorie. Aber eine philosophische Theorie kann und muß sich daran messen lassen, ob sie sich als tauglich erweist, solche Erfahrungen angemessen zu beschreiben und zu deuten, in welchen Neuprägung des Denkens geschieht und damit neue Kriterien des Urteils gesetzt werden. Dies werden stets Paradoxie-Erfahrungen sein. Darum geht es für eine solche Theorie nicht darum, den Widerspruch aufzulösen, der bei der Beschreibung und Deutung solcher Erfahrungen unvermeidlich auftritt, sondern darum, ihn in seiner antizipatorischen Bedeutung zu begreifen. Nur so wird eine Logik der Erfahrung das leisten können, was ihr aufgetragen ist: Formgesetze des Anschauens und Denkens freizulegen, die nicht Überraschungsresistenz und Unbelehrbarkeit erzeugen, sondern Erfahrung möglich machen.