

1. Vorwort

1.1. Formulierung einer Grundannahme

Am Beginn des langwierigen Prozesses, dessen (vorläufigen) Abschluss diese Arbeit bildet, stand eine persönliche Überzeugung, die für meine eigene künstlerische Praxis stets von grundlegender Bedeutung war und sich in der Reflexion auf diesbezügliche Erfahrungen zu bestätigen schien. Auch in der Auseinandersetzung mit Kollegen bzw. mit dem, was gemeinhin als „Leben und Werk“ eines Künstlers/einer Künstlerin bezeichnet wird, stieß ich wiederholt auf Momente, die zur Herausbildung jener Grundannahme führten, die in dieser Arbeit behandelt werden soll.

Im Folgenden möchte ich den damit verbundenen Thesenkomplex darstellen, bediene mich dabei aber einiger Begriffe, die mir in den Anfängen meiner diesbezüglich theoretischen Auseinandersetzung noch nicht zur Verfügung standen:

Die kontinuierliche künstlerische Tätigkeit ist prinzipiell von einem Prozess der strukturellen „Bewusstseinsentwicklung“¹ begleitet, der – je nach Intensität und Qualität der reflexiven Auseinandersetzung – durch mehr oder weniger tiefgreifende, sukzessive Transformationen bestehender Anschauungs- und Denkformen gekennzeichnet ist.

¹ „Entwicklung“ steht hier für die in jedem (offenen!) System feststellbare Tendenz, einen Seins-Zustand „primitiver“ Ordnung zu überwinden und eine „höhere“, d.h. umfassendere Ordnungsstruktur zu entwickeln. Dies geschieht primär, indem eine fortgesetzte Differenzierungsleistung vollzogen wird, und es somit zur Auflösung der Einheit (oder Identität) „niedriger“, d.h. einfach strukturierter Ordnungsmuster kommt. Parallel zu diesem *auflösenden* Moment der Differenzierung, die isoliert betrachtet destruktiv erscheint, findet eine konstruktive Integrationsleistung statt. Dabei werden die Einzelteile der aufgebrochenen Form mit bisher ausgeschlossenen Elementen zu einem neuen integrativen und somit erweiterten System verbunden. Diese neue „Einheit“ kennzeichnet sich vor allem dadurch, dass sie gegenüber bisherigen Systemen nicht nur eine komplexere Innenstruktur aufweist, sondern „alte“ Formen zur Gänze integriert, transformiert und gemäß ihrer eigenen Ordnung funktionalisiert. Dieses neue Ordnungssystem tendiert nun wiederum zur „Selbstauflösung“ und Neu-Formierung auf der sozusagen nächst höheren Ebene. Der dabei beschriebene Prozess kann sich auf gesellschaftlich-sozialer, individueller, psychisch-emotionaler, mentaler, intellektueller sowie „materieller“, also das „Werk“ betreffender Weise ausdrücken, spiegelt jedoch zugleich die jeweilige Ordnung der ihnen zu Grunde liegenden apriorischen Bewusstseinsstrukturen wieder. (Vgl. u.a. Hampden-Turner, 1983. Jantsch, Erich, 1979. Smuts, 1938. Wilber, 1996.) Dementsprechend wird „Bewusstsein“ hier im weitesten Sinne als „transzendentes Bewusstsein“ begriffen, d.h. als „Inbegriff derjenigen Eigenschaften des Bewusstseins“, welche die notwendigen Voraussetzungen für „Erfahrung und Denken“ darstellen. (Vgl. Hügli/Lübcke, 1997, S. 634.)

Obwohl sich die theoretische bzw. praktische Arbeit des Künstlers/der Künstlerin in dieser Hinsicht nicht von anderen Betätigungsbereichen unterscheidet, bietet sie in hohem Maße die Gelegenheit, sich der allgemeinen Verlaufsgestalt einer so verstandenen „Entwicklung“ gewahr zu werden und auf diese Weise ein „bewusstes Involviertsein in das Projekt der Integration des eigenen Lebens“ zu erfahren.²

Auch im Erfahrungsbereich des sogenannten alltäglichen Lebens begegnen uns die Ausdrucksgestalten der jeweils bestehenden Bewusstseinsstrukturen, d.h. Inhalte, die wir *wahrnehmend* und *begreifend* so *gestalten*, wie es die Formen unseres Anschauens und Denkens erlauben. Darüber hinaus vergrößert die sogenannte „künstlerische“ Auseinandersetzung jedoch die Möglichkeit, die aller Erfahrung vorausliegende Gestaltungsleistung des Bewusstseins zu vergegenwärtigen und dabei zu erkennen, dass diese gestaltende Tätigkeit prinzipiell besteht, d.h. von der subjektiven Einsicht bzw. Entscheidung unabhängig bleibt. D.h.: In den Akten der künstlerischen Gestaltung sowie in der diesbezüglichen reflexiven Betrachtung bieten sich *extra-ordinäre* Gelegenheiten, um sich dessen gewahr zu werden, dass die Formen unseres Anschauens und Denkens „über die kognitive und voluntative Seite [...] hinaus“, die Gesamtheit unserer erfahrbaren Wirklichkeit gleichsam von vorn herein *gestalten*.³

Durch die künstlerische Auseinandersetzung wird somit ein Erkenntnisprozess unterstützt, im Zuge dessen zwischen dem subjektiven Anschauen und Denken und dessen (künstlerischer) Ausdrucksgestalt ein prinzipiell gegebenes Verhältnis aufgedeckt wird. Indem dieses grundlegende Wechselverhältnis einmal als solches erkannt ist, eröffnet sich die Möglichkeit, es von nun an bewusst wahrzunehmen, zu reflektieren und sich angesichts des daraus gewonnenen „Wissens“ nicht nur für einen „Prozess der Selbstbildung“ zu öffnen, sondern auch immer wieder neu dafür zu entscheiden.⁴ D.h.: Im Gewahrsein des

² Vgl. Schneiders, Sandra M.: „The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline“, in: *Studies in Spirituality* 8, 1998, 38-57, zitiert in: Baier, 2006, S. 15.

³ Hier beziehe ich mich auf eine Formulierung, die Karl Baier für die Beschreibung sogenannter „spiritueller Erfahrungen“ gebraucht. Dabei geht es um Gelegenheiten, die über den Rahmen des „Gewohnten“ hinausweisen und somit die Erkenntnismöglichkeiten des sogenannten alltäglichen Erfahrungsspektrums ergänzen können.

(Vgl. Baier, 2005, S. 15.)

⁴ Das, was Gernot Böhme, als die „Lebensform“ des Philosophierens beschreibt, kann in diesem Kontext auch in Zusammenhang mit der „Lebensform“ sogenannter *künstlerischer Erkenntnissuche* verstanden werden: „Philosophie als Lebensform ist ein Weg zur Weisheit, auf dem Wissen eine persönlichkeitsverändernde Wirkung zukommt“ und der dazu führt, dass „man aus dem Wissen heraus handeln kann.“ (Vgl. Böhme, 1994, S. 24.)

Verhältnisses zwischen den subjektiven Bewusstseinsstrukturen und dem gestalteten Inhalt, können Einsicht und Entscheidung sehr wohl dazu führen, dass sich die intensivste Teilhabe an diesem wechselseitigen Dialog zu einer „Bewusstseinsbildung“ entwickelt.⁵ Dabei handelt es sich um das „transformative Geschehen“ eines Zwiegesprächs, im Zuge dessen nicht nur immer neue Inhalte hervorgebracht werden, sondern auch grundlegende Anschauungs- und Denkformen eine mehr oder weniger ausgeprägte Veränderung erfahren.⁶ Die dabei vollzogenen Transformationen beziehen sich somit nicht nur auf eine bestimmte (beispielsweise die künstlerische) Tätigkeit, sondern betreffen das Selbst- bzw. Weltverständnis des Individuums im Ganzen.

In der entschiedenen und wiederholten Begegnung zwischen dem gestaltenden Subjekt und seinen immer neuen, spezifisch „künstlerischen“ Ausdrucksgestalten, eröffnet sich somit einerseits ein „supplementäres“ bzw. „paralleles“ Erfahrungsspektrum gegenüber der „primären Lebenspraxis“.⁷

Insofern der „Erfahrungsweg“ innerhalb dieses ergänzenden „Feldes“ die Herausbildung einer „Bewusstseinsbildung“ unterstützt und uns somit erlaubt, „Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und nicht nur zu objektivieren“⁸, ist sie mit dem vergleichbar, was zumeist als sogenannter „spiritueller Erfahrungsweg“⁹ bezeichnet wird. Andererseits – und ebenso wie in

⁵ Was hier gemeint ist, beschreibt Eckard Wolz-Gottwald in Bezug auf die philosophische Lebenspraxis, die er als Transformationsweg des Bewusstseins begreift. (Vgl. Wolz-Gottwald, 1999.)

⁶ siehe Anm. 5.

⁷ Vgl. Oevermann, in: Rhode-Dachser, 2003, S. 149.

Hier ist „Supplementarität“ bzw. „Parallelität“ sowohl in Bezug auf biologistische, animalisch-triebhaftere und zweckgebundene (Er-) Lebensformen gemeint; als auch hinsichtlich der Gesamtheit sogenannter Alltagserfahrung.

⁸ Vgl. Elbersfeld, 2004, S. 382.

⁹ Zur wissenschaftlichen Klärung der Definitionsmöglichkeiten von „Spiritualität“ sei an dieser Stelle vor allem die Lektüre des von Karl Baier herausgegebenen *Handbuchs Spiritualität* empfohlen. Dieses umfangreiche Werk gibt Aufschluss über die aktuellsten Tendenzen der multidisziplinären Spiritualitätsforschung und bietet einen Überblick über die unterschiedlich akzentuierten Auffassungen des oftmals problematisch erscheinenden „Spiritualitäts“-Begriffs. An dieser Stelle sei lediglich darauf hingewiesen, dass sich die Auseinandersetzung mit der Frage, wodurch „Spiritualität“ definiert ist, in Westeuropa bereits im 17. Jhd. als eigene wissenschaftliche Disziplin herauskristallisierte. Heute wird Spiritualitätsforschung jedoch nicht mehr nur im Rahmen der ursprünglichen „Theologie der Spiritualität“ betrieben, sondern steht in Verbindung mit einem „Theorien- und Medienpluralismus“, der davon zeugt, dass der „Spiritualitäts“-Begriff in „praktisch allen theologischen Fächern“ sowie im Rahmen „nicht-theologischer akademischer Disziplinen [...] eine mehr oder weniger große Rolle“ spielt. (Vgl. Baier, 2006, S. 11f.) Angesichts dieses Hinweises sollte verständlich sein, warum an dieser Stelle auf eine exaktere Definition verzichtet wird. Gemäß eines anthropologischen Zugangs kann „Spiritualität“ jedoch als „die Erfahrung, Entwicklung und Gestaltung“ einer „Bezogenheit auf eine letzte Wirklichkeit“ betrachtet werden, d.h. eine zum Menschen gehörende, „aktive und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letzteinsichten her“. (Vgl. Balthasar, Hans Urs von: *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche*, in: Ders.: *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, S. 247-263, zitiert in: Baier, 2006, S. 14f.)

Bezug auf den Möglichkeitsbereich sogenannter „spiritueller Erfahrung“ – wirkt sich jede Erkenntnis, die auf spezifischem „künstlerischem Felde“ gewonnen wurde, auf die vielgestaltigen Erfahrungen und Betätigungen des Gesamtbereichs möglicher Erfahrung aus.

Spezifische Erfahrungen führen somit nicht nur zur Erschließung neuer („künstlerischer“ oder „spiritueller“) Erfahrungsgestalten bzw. -inhalte, die *innerhalb* des jeweils spezifischen Möglichkeitsbereichs von Erfahrung relevant sind. Vielmehr fördern sie die Gewährwerdung derjenigen Bewusstseinstätigkeit, mittels derer Erfahrung prinzipiell *gemacht wird*, und führen somit zu einer Veränderung, Erweiterung und „Entwicklung“ der *Form*, in der Erkenntnis – unabhängig vom jeweiligen Erfahrungsfeld – möglich ist.¹⁰

Die damit verbundenen Veränderungen bzw. Erweiterungen spiegeln sich demnach nicht nur im jeweiligen Kontext wieder (z.B. in der künstlerischen Werkgenese), sondern definieren die Art und Weise, wie das betreffende Individuum „Wirklichkeit“ als solche erlebt, begreift und im Zuge dessen gestaltet.¹¹

1.1. Die Frage nach dem Kontext

Auf der Suche nach einem geeigneten theoretischen Kontext, der es mir ermöglichen würde, eine so weitgefasste These im Rahmen einer wissenschaftlichen Diplomarbeit zu überprüfen und dabei auch in hinreichender Weise argumentativ zu begründen, stieß ich auf unerwartete Schwierigkeiten. Diese begegneten mir sowohl im Zusammenhang meiner intensiven Literaturrecherche, als auch in diesbezüglichen Gesprächen mit Sachverständigen der unterschiedlichsten Bereiche.

Karl Baier spricht in Bezug auf „allgemeinmenschliche Spiritualität“ von einer „universalen Kategorie“ die mittlerweile von allen Religionsgemeinschaften „weitgehend akzeptiert“ wird. (Vgl. Baier, 2006, S. 14f.)

¹⁰ Auch aus entwicklungspsychologischer Perspektive findet „überall“ (und „gleichzeitig“), also sowohl im künstlerischen als auch im gesamten „außerkünstlerischen“ Bereich eine vielschichtige („pluridimensionale“) Entwicklung fortschreitender Differenzierung, Integration und Einheit statt. (Vgl. u.a. Gardner, 1989, S. 187f. Gremmler-Fuhr, 2006. Wilber, 2001.)

¹¹ Was hier als „künstlerisches“ oder „spirituelles Erfahrungsfeld“ umschrieben wird, ist somit nicht durch eine einschränkende Definition erfassbar, sondern kennzeichnet sich gerade dadurch, dass es alle Lebensbereiche „durchzieht“, unsere „mannigfaltigen Erfahrungen und Betätigungen [...] mindestens hintergründig bestimmt“ und sich somit in einer „Durchstimmtheit des Lebens“ bemerkbar macht. (Vgl. Baier, 2006, S. 15.)

Mein Anliegen, die prinzipielle Verlaufsgestalt eines für mich gewissermaßen *selbstverständlichen* (künstlerischen) Prozesses zu beschreiben, schien dabei vor allem an den von mir verwendeten Begrifflichkeiten zu scheitern. Diese sprachliche Problematik zeigte sich bereits darin, dass zu vielen der von mir verwendeten Stichworte nahezu keine spezifischen und zugleich umfassenden literarischen Quellen zu finden waren.

Beispielsweise werden im Bereich der theoretischen Kunstbetrachtung die transformierenden Mechanismen sogenannter „künstlerischer Prozesse“ primär exemplarisch beschrieben, also in engem Bezug zu einem konkreten Werk, einer konkreten Kunstform oder einem konkreten Künstler, ohne jedoch hinsichtlich ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeiten untersucht. Da ich aber den Verlauf einer „Entwicklung“ untersuchen wollte, die sich *grundsätzlich*, d.h. unabhängig von der individuellen Einsicht und Entscheidung vollzieht und höchstens durch subjektives Gewahrsein unterstützt wird, konnten mir derartige Quellen kaum weiterhelfen.

Auch der Terminus der „künstlerischen Entwicklung“ führte mich kaum zu den gewünschten Ergebnissen. Obwohl sich der „Entwicklungs“-Begriff gerade im psychoanalytischen, psychotherapeutischen und psychosozialologischen Kontext häufig wiederfindet und auch mit künstlerischer Tätigkeit in Zusammenhang gebracht wird, bleiben allgemeine Analysen diesbezüglicher Prozessverläufe weitgehend aus. Zwar ist die künstlerisch-gestalterische Praxis innerhalb dieses Wissenschaftsbereichs fraglos als förderlich anerkannt – ihr entwicklungsförderndes Potential wird jedoch nur *innerhalb* des (psycho-)somatischen, (psycho-)emotionalen, (psycho-)mentalen und (psycho-)sozialen Erfahrungsspektrums gesehen und nicht mit Transformationen grundlegender Bewusstseinsstrukturen in Verbindung gebracht.¹² Selbst dort, wo auf die Beziehungen zwischen sogenannten „künstlerischen“ und „spirituellen Erfahrungsfeldern“ geblickt wird und die diesbezüglich möglichen Erfahrungen als wesentlich menschlich thematisiert werden, stehen vor allem deren

¹² Während sich die Psychoanalyse beispielsweise mit dem menschlichen Gewahrsein der eigenen Endlichkeit auseinandersetzt und die künstlerische Auseinandersetzung als adäquate „Bewältigungsstrategie“ des damit verbundenen Leidens vorschlägt, wird die diesbezügliche Erfahrung jenseits ihrer im weitesten Sinn „therapeutischen“ und somit „heilenden“ Funktion kaum reflektiert. (Vgl. u.a. Rhode-Dachser, 2003.)

beziehungsstiftenden, sicherheitsspendenden und haltgebenden Eigenschaften im Brennpunkt der Auseinandersetzung. Damit werden diesbezügliche Prozesse jedoch lediglich als Impulsgeber individueller und kollektiver Mythen betrachtet und zugleich zum bloßen Mittel der kulturellen Sinngebung, der psychischen Stabilisierung des Individuums und der entsprechenden gesellschaftlichen Integration degradiert. Indem die „evolvierende“ Bedeutung „künstlerischer“ Erfahrung einerseits gewürdigt, andererseits ausschließlich auf ihre psychologisch feststellbaren Funktionen reduziert wird, findet sich in diesem Kontext keine entsprechende Betrachtung der von mir gesuchten strukturellen „Bewusstseinsentwicklung“.

Im Rückblick auf die Anfänge meiner Recherche zeigt sich jedoch, dass gerade die Orientierung an dem durchaus problematischen Terminus der „Bewusstseinsentwicklung“ zu Ergebnissen führte, die zumindest ansatzweise zur Überprüfung meiner These geeignet schienen. Namentlich im Bereich der Systemwissenschaften und in bestimmten Sektionen der interdisziplinären Forschung (z.B. seitens der „Kognitionswissenschaften“) werden transformative Entwicklungsprozesse vor allem hinsichtlich ihrer prinzipiellen Verlaufsgestalt untersucht und diesbezügliche Ergebnisse mit den Erkenntnissen anderer Wissensgebiete verknüpft. Insbesondere die sogenannte „Transpersonale Psychologie“ hat es sich zur Aufgabe gemacht, eben jene „überindividuellen“ Bewusstseinsstrukturen zu erforschen, die dem Erleben und Erfahren des Individuums als vereinzelte, von anderen unterschiedene, zeitüberdauernde und autonome Identität vorausgesetzt sind.¹³ Obwohl in diesem Kontext eine intensive Vernetzung mit geisteswissenschaftlichen Disziplinen stattfindet, wird der Bereich der Kunst wiederum vor allem exemplarisch oder aus einer – im weitesten Sinne – funktionalistischen Perspektive berücksichtigt.¹⁴ Demgegenüber wird das sogenannte „spirituelle Erfahrungsfeld“ von Seiten der verschiedensten Wissenschaftsbereiche mit großem Interesse untersucht, und nicht nur hinsichtlich

¹³ Hier öffnet sich die Wissenschaft jenen Bereichen, die Abraham Maslow 1967 in einem Brief an Antony Sutich folgendermaßen beschrieben hat: „beyond individuality, beyond the development of the individual person into something which is more inclusive than the individual person, or which is bigger than he is“. (Vgl. Vich, Miles A.: „Some historical sources of the term ‘transpersonal’“, in: *Journal of Transpersonal Psychology* 1988/20/2, S. 107-110, zitiert nach: Leopold, 1995, S.37. sowie: Mayr, 1984. Wilber, 2001.)

¹⁴ Vgl. Waruschewski-Segsneider, 2002. Luhmann, 1995.

einzelner Phänomene, sondern insbesondere in Bezug auf die Möglichkeit struktureller „Bewusstseinsentwicklung“, analysiert.¹⁵

Angesichts dieser Verbindung schien es nun sinnvoll, verstärkt nach den grundlegenden strukturellen Analogien zwischen „spirituellen“ und „künstlerischen Prozessen“ zu fragen und auf diese Weise aufzuzeigen, inwieweit auch der „künstlerische Erfahrungsweg“ im Sinne einer „Bewusstseinsschulung“ praktiziert werden kann. Im Laufe von Monaten stellte sich jedoch heraus, dass auch eine wissenschaftlich fundierte Gegenüberstellung der allgemeinen Charakteristika der jeweiligen Prozessverläufe an einem Mangel geeigneter Quellen scheitern könnte. Abgesehen vom traditionellen Diskurs zur sogenannten „religiösen“ Kunst,¹⁶ wird die gegenseitige Durchdringung der genannten „Erfahrungsfelder“ nahezu ausschließlich im Rahmen von monografischen Darstellungen bestimmter KünstlerInnen oder Kunstströmungen thematisiert. Dabei richtet sich das Hauptaugenmerk jedoch nicht auf die Analyse der jeweiligen „Erfahrungsprozesse“, sondern auf das jeweilige Œuvre, das bewusst-explicit bzw. unbewusst-implicit auf einen „spirituellen“ Kontext Bezug nimmt oder dem ein sogenannter „spiritueller Inhalt“ erst interpretativ zugeschrieben wird (z.B. seitens der Kunstkritik).¹⁷

Die seltenen zeitgenössischen Positionen, die von einer grundsätzlichen Beziehung zwischen „Kunst“ und „Spiritualität“ ausgehen und dieses Verhältnis im Allgemeinen betrachten, sind zumeist von einem primär theologischen oder religionswissenschaftlichen Interesse bestimmt.¹⁸ Auch die raren Versuche einer fundierten wissenschaftlichen Vernetzungsleistung werden nahezu ausschließlich von einzelnen Theoretikern unternommen, die sich – ausgehend von der Theologie bzw. Religionswissenschaft – ebenso im Feld der Kunstwissenschaften betätigen.¹⁹ Trotzdem punktuell eine sehr ambitionierte Auseinandersetzung

¹⁵ Vgl. Leopold, 1995. Hayward, 1996.

¹⁶ Besser zu bezeichnen als im weitesten Sinne ikonografische Kunst, d.h. Kunstwerke, die sich - mehr oder weniger lesbar - auf Topoi bzw. Figurationen religiöser Narrationen beziehen. (Vgl. Mennekes, 1995.)

¹⁷ Diese beiden oftmals ineinandergreifenden Formen der „spirituellen Prädikation“ von Kunst finden sich auch in Zusammenhang mit speziellen Sammelausstellungen zu „einschlägigen“ Themen. (Vgl. Publikationen v. Matthias Flügge, Wieland Schmied, u.a.)

¹⁸ Vgl. Mertin/Schwebel, 1988, S. 113-123.

¹⁹ Johannes Rauchenberger, einer der wenigen publizierenden Theologen, die zugleich Kunstwissenschaftler sind, thematisiert die beschriebene Problematik folgendermaßen: „Die explizite Bestreitung religiöser Dimensionen in zeitgenössischer, sogenannter „autonomer“ Kunst findet heute ernstzunehmend kaum mehr statt. Vielmehr wird aber weniger nicht mehr bestritten als einfach nicht explizit thematisiert – auch mangels Zuständigkeitskompetenz oder fehlender Frageperspektive. Dort wo künstlerische Verdichtungen mit

stattfindet, ist sie wiederum hauptsächlich auf bestimmte KünstlerInnen, Werke bzw. Topoi ausgerichtet, analysiert traditionelle Kunstpraktiken verschiedener „spiritueller“ Ausrichtung oder thematisiert Aspekte des historischen Wandels der Beziehung zwischen Kunst und Religion.

Dabei wird jedoch keineswegs die Frage gestellt, inwieweit die singulären bzw. kollektiven, „künstlerischen bzw. spirituellen Erfahrungswege“ auf überindividuelle Gesetzmäßigkeiten eines prinzipiellen Prozessverlaufs verweisen. Ohne eine solche Analyse fehlt jedoch die grundlegende Legitimationsbasis, die in weiterer Folge erlauben würde, genuine Analogien „künstlerischer und spiritueller Entwicklungsprozesse“ festzustellen.

In Anbetracht der weitgehenden Ermangelung eines aktuellen Diskurs zur differenzierten Verhältnisbestimmung von sogenannter „spiritueller“ bzw. „künstlerischer Erfahrung“, schien sich nunmehr die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Klärung und Untersuchung der diesbezüglichen Erfahrungsbegriffe herauszukristallisieren.²⁰ Auf diese Entscheidung folgte ein weitschweifiger Exkurs in den Bereich der philosophischen Ästhetik. Beginnend bei den platonischen Anfängen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles und bis hin zur Ästhetiktheorie der Gegenwart galt es nun, sich dem Begriff der „ästhetischen Erfahrung“ anzunähern und einen Einblick in die Vielzahl diesbezüglicher Bedeutungsgebungen zu gewinnen.²¹ Dabei offenbarte sich ein ausgedehntes Feld zahlreicher historischer und vereinzelter aktueller Diskurse, in deren Rahmen der Begriff der „ästhetischen Erfahrung“ immer wieder neue Akzentuierungen erfuhr bzw. noch immer erfährt.²²

religiösen Fragestellungen augenfällig gelingen, sind es allerdings fast immer völlige Neuschöpfungen im Binnensystem des/der jeweiligen Künstlers/in. [...] Wenig redlich ist es wohl, der Kunst aufgrund des Autonomieprinzips von außen religiöse Bedeutung beizumessen. [...] Nicht unproblematisch ist aber auch, Autonomie theologisch – etwa inkarnationstheologisch als „Befreiung der Künste zur Profanität“ (Kurt Marti) – zu legitimieren [...].“ (Vgl. Rauchenberger, 2006.)

²⁰Vereinzelte Ausnahmen finden sich unter den Beiträgen des Sammelbandes *Die Gegenwart der Kunst: ästhetische und religiöse Erfahrung heute*. Jörg Hermann, einer der Herausgeber, spricht in diesem Zusammenhang von einem „blinden Fleck der Moderne“ und meint, dass das damit verbundene „Ritual gegenseitiger Nichtbeachtung“ bis in die Gegenwart andauere: „Während die ästhetische Moderne das Religiöse tabuisierte, hat die religiöse Moderne das Ästhetische schlicht ignoriert.“ (Vgl. Hermann/Mertin/Valtinek, 1998, S. 9.)

²¹Vgl. Aristoteles, 1985. Höffe, 1999. Hetzel, 1993. Seel, 2000. Seel, 1996, u.a.

²²Vgl. Kern/Sonderegger, 2002. Koppe, 1991.

Aus der fortschreitenden Beschäftigung mit dem letztlich unüberschaubaren Spektrum möglicher Ästhetiktheorien erwuchs sukzessive die Erkenntnis, dass der anfangs formulierte Thesenkomplex nicht durch eine inhaltliche Analyse der unterschiedlichen *Phänomene* der „ästhetischen Erfahrung“ gestützt oder auch nur widerlegt werden könnte. Der Versuch, die prinzipielle Verlaufsgestalt „künstlerischer“, d.h. ästhetischer Erfahrungsprozesse dahingehend zu untersuchen, inwieweit sie durch einen transformativen Wandel bestehender Bewusstseinsstrukturen begleitet ist, erforderte vielmehr eine Methode, die sich nicht in der Betrachtung der Erscheinungsweisen ästhetischer Erfahrungsinhalte erschöpft und „ästhetische Erfahrung“ somit nicht „von ihren externen Erfahrungsbezügen her“ deutet.²³ Somit schien die Überprüfung der aufgestellten Grundthese nur möglich, indem danach gefragt wurde, wie es überhaupt zum Phänomen des ästhetischen Erfahrungsinhalts und dem zur Folge zur „ästhetischen Erfahrung“ bzw. damit zusammenhängenden „Entwicklungsprozessen“ kommen kann.

Eine solche Problemstellung erfordert ihrerseits jedoch vor allem ein „analytisches Reduktionsverfahren“, das im „Rückgang auf die genuinen Konstitutionsbedingungen“ aufdeckt, auf welche Art und Weise dasjenige aufgebaut wird, was als ästhetisches (oder auch „spirituelles“) Phänomen gelten und somit zum Inhalt diesbezüglicher Erfahrung werden kann.²⁴

Nur im Rekurs auf diejenigen Anschauungs- und Denkformen, mittels derer das Bewusstsein Inhalte so gestaltet, dass sie als Phänomene ästhetischer Erfahrung erscheinen, zeigt sich, inwiefern ein solcher Gestaltungsprozess durch eine prinzipielle Gesetzmäßigkeit strukturiert ist. Die Feststellung eines solchen grundlegenden Konstitutionsverlaufs, der seinerseits durch bestehende Bewusstseinsstrukturen geregelt wird, bildet wiederum die notwendige Voraussetzung, um die Möglichkeit einer sogenannten „Bewusstseinsentwicklung“ zu untersuchen – ungeachtet dessen, ob der damit verbundene „Erfahrungsprozess“ „ästhetisch“, „spirituell“ oder in anderer Weise *erfahren* wird. D.h.: Erst im Erfassen derjenigen Bewusstseinsprozesse, im Zuge derer (spezifische) Erfahrungsinhalte überhaupt erst aufgebaut werden, kann in

²³ Vgl. Gräb, in: Hermann/Mertin/Valtinek, 1998, S. 63.

²⁴ Vgl. a.a.O., S. 57.

weiterer Folge danach gefragt werden, inwiefern gerade „ästhetische Erfahrung“ mit einer Veränderung der bestehenden Anschauungs- und Denkformen in Zusammenhang steht.

Unter einem solchen Blickwinkel wird es freilich notwendig, nicht erst bei der Analyse spezifisch „ästhetischer Erfahrungswege“ anzusetzen, und deren Verlauf bezüglich sogenannter „bewusstseinsverändernder“ Momente zu untersuchen. Vor jeglicher spezifizierender Betrachtung gilt es vielmehr zu klären, wie „Erfahrung“ prinzipiell möglich ist, wodurch sie sich als solche auszeichnet und inwiefern überhaupt von verschiedenen „Erfahrungsweisen“ gesprochen werden kann.

Parallel zu dieser Erkenntnis und im Zuge fortgesetzter Recherche, stieß ich letztendlich auf eine aktuelle „Theorie der Erfahrung“, die den geeigneten Rahmen bot, um die genannten Fragen in zeitgemäßer Weise, d.h. unter Berücksichtigung bestehender Erkenntnisse, zu formulieren bzw. zu beantworten. Darüber hinaus zeigte sich, dass diese philosophisch-theologische Theorie auf einem „Erfahrungs“-Verständnis beruht, das gerade in Hinblick auf den anfangs erläuterten Thesenkomplex neue Perspektiven eröffnen könnte.

Diese Vermutung resultierte zum einen daraus, dass in diesem Kontext grundsätzlich von der vielgestaltigen Gleichwertigkeit unterschiedlicher „Erfahrungsweisen“ ausgegangen wird und dabei versucht wird, die jeweils spezifische Maßgeblichkeit spezifisch „ästhetischer“, „religiöser“ u.a. „Erfahrung“ herauszuarbeiten und angemessen zu begründen.

Des Weiteren bietet die sogenannte „Dialogische Theorie“ einen allgemeinen Erfahrungsbegriff, der „Erfahrung“ prinzipiell als *dialogisches* Verhältnis zwischen den vorhandenen Bewusstseinsstrukturen und den jeweils (z.B. „ästhetisch“) erscheinenden Phänomenen definiert. Indem die Möglichkeit und Notwendigkeit einer wechselseitigen Beeinflussung nicht nur vorausgesetzt, sondern hinreichend überprüft wird, kann in diesem Kontext danach gefragt werden, auf welche Weise eine Wandlung bestehender Bewusstseinsstrukturen denkbar ist.

Auf Basis eines solchen begrifflichen Kontextes scheint es somit möglich, einerseits die spezifische Verlaufsgestalt ästhetischer „Erfahrungsprozesse“ zu beschreiben, andererseits jedoch zu untersuchen, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen eine strukturelle Veränderung der Anschauungs- und

Denkformen denkbar ist und demnach von einer sogenannten „Bewusstseinsbildung“ gesprochen werden kann.

2. Einführung

2.1. Eine Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie

Richard Schaefflers „Dialogische Theorie der Erfahrung“ versucht, die Möglichkeitsbedingungen von „Erfahrung“ in einer Weise zu beschreiben, welche die Erfahrungsweisen jenseits der wissenschaftlichen Empirie nicht nur berücksichtigt, sondern auch deren jeweilige „Objektivität“ anerkennt.²⁵

Dabei fragt Schaeffler:

„Muss angesichts der Gestaltverschiedenheit der Erfahrungsweisen, vor allem der wissenschaftlichen, ästhetischen, sittlichen, religiösen Erfahrung, der Anspruch auf Objektivität preisgegeben werden“ oder ist es möglich „aufzuweisen, wie sich in der jeweils spezifischen Weise, wie sich die Gegenstände in ihrer Objektivität (d.h. in ihrer Maßgeblichkeit für unser Urteil) dem erkennenden Subjekt zeigen, [...] die je besondere Struktur dieses Bewusstseins spiegelt.“²⁶

Daraus entwickelt sich eine Theorie der Erfahrung, die ungeachtet des jeweiligen „Erfahrungsinhalts“ nach den allgemeinsten Bedingungen fragt, die gegeben sein müssen, damit „Erfahrung“ möglich wird. Dabei wird einerseits davon ausgegangen, dass die jeweiligen Erfahrungen *inhaltlich* weder vorhersehbar, berechenbar und noch eingrenzbar sind, andererseits jedoch angenommen, dass „die Erfahrung ihrer *Form* nach“ strukturellen Gesetzmäßigkeiten folgt, die unabhängig von der jeweiligen Erfahrungswelt gleichbleibende Gültigkeit bewahren.²⁷

²⁵ In diesem Zusammenhang sei gleich zu Beginn darauf hingewiesen, dass Schaeffler seine „Theorie der Erfahrung“ nicht bloß als „einen spielerischen Entwurf von Denkmöglichkeiten“ verstanden wissen will. Die Bedeutsamkeit der Frage, wodurch und wie unsere prinzipielle Erfahrungsfähigkeit bedingt bzw. bestimmt wird, erklärt sich daraus, dass „Erfahrung“ in diesem Kontext als Begegnung mit einem Inhalt bzw. Gegenstand zu verstehen ist, der sich für unser Anschauen und Denken und somit für unsere theoretische und praktische Tätigkeit innerhalb der Erfahrungswelt als maßgeblich zeigt. Diese Maßgeblichkeit für Denken und Handeln ist im Schaefflerschen Kontext gleichbedeutend mit dem Begriff der „objektiven Geltung“. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 26, 103f, 108.) Wodurch sich dieser Objektivitätsanspruch auszeichnet, wird vor allem an Hand der Unterscheidung von „Wahrnehmung“ und „Erfahrung“ deutlich. (siehe Kap. 6.3.1.)

²⁶ Vgl. a.a.O., S. 2, 266.

²⁷ Vgl. a.a.O., S. 23.

Angeichts dieser Ausgangssituation stellt Schaeffler seine Theorie in den Kontext der „transzendentalphilosophischen Reflexion“, deren zentrale Aufgabe er darin sieht, durch die „Freilegung der allgemeinsten Bedingungen aller Gegenstände möglichen Erkennens [...] alle Differenzen zwischen den Arten dieser Erkenntnisgegenstände“ zu überwinden oder zu „transzendieren“.²⁸

Im Zuge seines Versuchs, die sogenannte „transzendente Frage“ nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung neu zu formulieren, orientiert sich Schaeffler insbesondere an derjenigen „Fassung“, die Immanuel Kant ihr gegeben hat.²⁹

In seiner „Kritik der reinen Vernunft“, deren Kernstück auch als „Theorie der Gegenstandskonstitution“ bezeichnet wird, entwickelt Kant eine Methode zur Analyse derjenigen Strukturen, denen die Vernunft im Anschauen und Denken folgen muss, um überhaupt zu Erfahrung und Erkenntnis fähig zu sein.

Diese „transzendentalen“ Strukturen erfasst Kant gleichsam als „dasjenige, was im reflektierenden ‚Rückstieg‘ (transcensus) in das Bewusstsein (Subjekt) an Konstitutionsprinzipien desselben“ und somit zugleich „als Bedingung der Möglichkeit von Gegenständen, Erfahrung, Erkenntnis überhaupt aufgedeckt“ werden kann.³⁰

In Anlehnung an diese formale Analysemethode Kants, die auch als „transzendente Logik“³¹ bezeichnet werden kann, entwirft Schaeffler eine

²⁸ Vgl. a.a.O., S. 100.

²⁹ Vgl. a.a.O., S. 40.

³⁰ Vgl. Müller, 1971, S. 282.

³¹ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 50-704.)

Im Sinne einer allgemeinen Begriffserläuterung kann „Logik“ als eine Bezeichnung für die „Lehre“ bzw. „Wissenschaft von der Struktur, den Formen und Gesetzen des Denkens“ verstanden werden. Der Zusatz „transzendental“ steht bedeutungsgemäß dem Begriff „transzendent“ sehr nahe. Während zweiterer aber allgemein dasjenige bezeichnet, das „die Grenzen der Erfahrung und der sinnlich erkennbaren Welt“ überschreitet, sozusagen „übersinnlich“ ist, ist „transzendental“ vor allem im erkenntnistheoretischen, insbesondere im kantischen Kontext deutlich anders konnotiert. In diesem Zusammenhang kennzeichnet er alles, was „die a priori mögliche Erkenntnisart von Gegenständen“ betrifft. Der hierbei wesentliche Begriff ist jener des „a priori“. Er stammt etymologisch betrachtet vom lateinischen Begriff „vom Früheren her“ und bezeichnet im erkenntnistheoretischen Kontext das, was „von der Erfahrung oder Wahrnehmung unabhängig, aus der Vernunft durch logisches Schließen gewonnen“ wird. Was auf diese „apriorische“ Weise gegeben ist, ist demnach „grundsätzlich“, „von vorn herein“ und unbeeinflusst von empirischen, d.h. „erfahrungsgemäßen“ Bedingungen gegeben. (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007, S. 608, 1052, 85.) In diesem Sinne ist eine „transzendente Logik“ die Beschreibung derjenigen formalen Strukturgesetze unseres Denkens, die bereits „von vornherein“, d.h. noch vor bzw. unbeeinflusst von aller Wahrnehmung und Erfahrung wirksam sind. Diese „transzendentalen“ Gesetze bedingen die prinzipielle Möglichkeit, die Art und das Ausmaß unserer Erkenntnisfähigkeit, indem sie – unabhängig vom jeweiligen Gegenstand – bestimmen, was und wie wir Erfahrung „machen“ bzw. daraus „Erkenntnis“ gewinnen. Bei Kant wird der Begriff der „transzendentalen Logik“ demnach zur Bezeichnung seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung „über den Ursprung, d.h. die apriorische Ermöglichung, den Umfang und die Gültigkeit“ aller Erkenntnisse. (Vgl. Müller, 1971, S. 165.)

Neufassung einer „Logik“, die versucht, diejenigen strukturellen Gesetzmäßigkeiten zu erfassen, die allen Gegenständen ermöglichend vorausliegen und demnach auch dafür verantwortlich sind, die prinzipielle Erfahrungsfähigkeit des Menschen aufrecht zu erhalten. Im Zuge dessen versucht er, die kantische Philosophie insofern zu „transformieren“, als es ihm darum geht, diese in einen erweiterten Kontext zu stellen und in Hinblick auf bisherige philosophiehistorische Entwicklungen zu aktualisieren.³²

Dabei bezieht sich Schaefflers „Dialogische Theorie“ zwar auf diejenigen Formen und Gesetze, die Kant als transzendente Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung beschreibt, „dolmetscht“³³ sie jedoch in einer Weise, die sich von der kantischen Auffassung deutlich unterscheidet.

Im Gegensatz zu Kant, der von der prinzipiellen, „unbedingten“ Einheit der Vernunft ausgeht und ihre strukturelle Unveränderlichkeit als gesichert voraussetzt, betrachtet Schaeffler gerade den Wandel der Anschauungs- und Denkformen als transzendente Voraussetzung der Erfahrungsfähigkeit. Dementsprechend formuliert Schaeffler die „transzendente Frage“ dahingehend, wie es möglich ist, dass im geregelten Aufbau eines geordneten Kontextes Inhalte auftreten können, die einerseits aus den vorhandenen Strukturen hervorgehen, sie andererseits jedoch erschüttern und zugleich zu einer Veränderung und Neuordnung bestehender Formen veranlassen.

Aufbauend auf Kants Lehre von der Gegenstandskonstitution, die vor allem in Zusammenhang mit einem wissenschaftlichen Erfahrungsbegriff zu verstehen ist, wird zugleich der Versuch unternommen, eine „Logik“ zu entwickeln, die im Stande ist, den Aufbau „strukturverschiedener Aktformen der Erfahrung“ mitsamt den entsprechenden „Gegenstandssphären“ formal zu analysieren und ihre jeweils spezifische Maßgeblichkeit zu begründen.³⁴

Bei der daraus resultierenden Theorie handelt es sich um den Entwurf einer „Logik“, die im Wesentlichen versucht, die Strukturen der Vernunft als solche

³² Vgl. a.a.O., S. 38.

³³ (Vgl. a.a.O., S. 98.) Den Begriff „dolmetschen“ übernimmt Schaeffler von Kant selbst, wobei er meint, dass man von Kants Philosophie behaupten kann, „was er von der scholastischen Transzendentalienlehre gesagt hat: ‚So verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, [...] immer eine Untersuchung seines Ursprungs und berechtigt die Vermutung, dass er in irgendeiner Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden.‘“ (Vgl. Kant, 1781/1998, B 113.)

³⁴ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 69.

„geschichtlich zu verstehen“ und dabei zu beschreiben, wie ein prozesshafter Wandel der Vernunftstrukturen denkbar ist und dem zur Folge auch das Spektrum möglicher Erfahrungsinhalte bzw. Erfahrungsweisen immer wieder neu definiert wird.³⁵

Um jedoch überhaupt nach der Möglichkeit der Veränderung bestehender Bewusstseinsstrukturen fragen zu können, ist es notwendig, das Bestimmungsverhältnis, zwischen den Anschauungs- bzw. Denkformen einerseits und den Erfahrungsinhalten andererseits, als wechselseitig anzunehmen.

Dementsprechend gründet Schaefflers „Logik der Erfahrung“ auf folgender These:

„Erfahrung ist ein dialogischer Vorgang, in dem der Anspruch des Wirklichen aus der Art vernehmbar wird, wie wir durch Anschauen und Denken auf ihn antworten.“³⁶

Indem er „Erfahrung“ als „Dialog mit der Wirklichkeit“ definiert, zugleich aber von der kantischen Transzendentalphilosophie ausgeht, bestätigt Schaeffler einerseits Kants Auffassung, dass die transzendentalen Formen des Anschauens und Denkens die Gegenstände der Erfahrung erst aufbauen. Andererseits versucht er zu zeigen, wie diese Strukturen in der Begegnung mit dem „Anspruch des Wirklichen“ eine Umstrukturierung erfahren können und somit – auf transzendentaler Ebene – ein Wandel der Erfahrungsfähigkeit bewirkt wird.³⁷

Dementsprechend bringt Schaeffler die kantische Lehre der transzendentalen Formen in eine Neufassung, die beschreibt, wie diejenigen Formen und Gesetze geartet sein müssen, die einerseits dafür sorgen, dass ein geordneter Erfahrungszusammenhang aufgebaut werden kann, andererseits aber auch solche Inhalte zulassen, die ihrerseits in der Lage sind, die bestehenden Gesetzmäßigkeiten so zu verändern, dass immer neue und vor allem neuartige Erfahrungen „gemacht werden können“.

³⁵ Vgl. a.a.O., S. 30.

³⁶ A.a.O., S. 2.

³⁷ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass Schaefflers Werk keine eindeutige bzw. eingrenzende Definition dessen bietet, was als der „Anspruch“ bzw. „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ bezeichnet wird. An einer Stelle seiner umfassenden Ausführungen findet sich jedoch ein Hinweis darauf, dass der „Anspruch des Wirklichen“ als die „Wahrheit der Dinge“, also ihr maßgeblicher Anspruch an unser Denken und Urteilen“ zu verstehen ist. (Vgl. a.a.O., S. 298.)

Daraus geht hervor, dass die Schaefflersche Strukturanalyse vor allem nach den Möglichkeitsbedingungen sogenannter „strukturverändernder Erfahrungen“ fragt, d.h. nach den Voraussetzungen jener „besonderen Klasse von Erfahrungen“, die nach Schaeffler auch als „transzendente Erfahrungen“ bezeichnet werden können.³⁸

Diese Gleichsetzung erklärt sich daraus, dass diese beiden Begriffe im Schaefflerschen Kontext eben diejenigen „Ereignisse“ bezeichnen, die im Stande sind, die Vernunft zu einer Umstrukturierung zu veranlassen und die Möglichkeiten der Erfahrungsfähigkeit zu verändern, indem sie eine Erschütterung und Neuorganisation bisheriger Anschauungs- und Denkformen bewirken.³⁹

Angesichts dessen, dass diese „besondere Klasse von Erfahrungen“ für seine Neufassung der transzendentalen Reflexion eine konstitutive Rolle spielt, kann die von Schaeffler entwickelte „Logik der Erfahrung“ als Strukturanalyse der Möglichkeitsbedingungen „transzendentaler Erfahrung“ definiert werden.

2.2. Kapitelübersicht

Angesichts dessen, dass Schaefflers Theorie wesentlich auf die Ursprünge der kantischen Transzendentalphilosophie aufbaut und auf philosophiehistorische Erkenntnisse seit Kant reagiert, ist der erste Teil dieser Arbeit vor allem den philosophischen Grundlagen der „Dialogischen Theorie“ gewidmet.

Im folgenden Kapitel wird demnach versucht, anhand einiger zentraler transzendentalphilosophischer Positionen die verschiedenen Akzentuierungen aufzuzeigen, die im Laufe der jüngeren Philosophiegeschichte an der sogenannten „transzendentalen Frage“ vorgenommen wurden. Dies dient vor allem zur Begründung der Annahme, dass die Frage nach den Bedingungen, die Erfahrung ermöglichen, heute vor allem als eine Frage nach der Möglichkeit eines Strukturwandels der Vernunft formuliert werden muss.

Unter Voraussetzung dieser Einsicht wird im vierten Kapitel ein Rückgriff auf Kants Transzendentalphilosophie vorgenommen. Dabei gilt es jedoch nicht, die

³⁸ Vgl. a.a.O., S. 320ff.

³⁹ Vgl. a.a.O., S. 318ff.

kantische Logik im engeren Sinn nachzuzeichnen. Vielmehr soll bereits gezeigt werden, inwiefern die transzendentalen Formen und Gesetze, die Kant als Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung aufgedeckt hat, „gedolmetscht“ werden müssen, damit ein struktureller Wandel der Vernunftformen *denkbar* wird. Im Zuge dessen wird vor allem dargestellt, wie die kantische Strukturanalyse zu lesen ist, um überhaupt als Grundlage der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ gelten zu können. Im Zuge dessen wird bereits gezeigt, wie eine Neufassung der kantischen Lehre der Gegenstandskonstitution „strukturverändernde Erfahrungen“ integrieren kann, ohne dass die Möglichkeit des strukturell geregelten Aufbaus von Erfahrungszusammenhängen prinzipiell in Frage gestellt werden müsste.

Im darauf folgenden fünften Kapitel wird versucht, die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der „Dialogischen Theorie“ zu begründen. Dies geschieht erstens durch eine Zusammenfassung traditionell kant-kritischer Argumente, die von Schaeffler gleichsam als Anregungen zu einer Weiterentwicklung der kantischen Methode verstanden werden. Zweitens soll hier in Kürze darauf eingegangen werden, inwieweit eine Neufassung der „transzendentalen Logik“ auch im Sinne Kants nicht ausgeschlossen ist.

Im sechsten Kapitel wendet sich das Hauptaugenmerk nun von den Grundlagen der „Dialogischen Theorie“ ab und richtet sich auf die zentrale These und die wesentlichen Aspekte dieser neu formulierten „Logik“. Unter Voraussetzung der Neufassung der transzendentalen Formen bei Kant wird dabei vor allem versucht, den dialogischen Ansatz der Schaefflerschen Strukturanalyse herauszuarbeiten.

Darüber hinaus wird in diesem Kapitel in ausführlicher Weise zu klären sein, wodurch sich „Erfahrung“ überhaupt auszeichnet, worin ihre spezifische Maßgeblichkeit bzw. „Objektivität“ besteht und womit die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ die Möglichkeit strukturverschiedener Erfahrungsweisen begründet.

Auf Basis dieser Darstellungen widmet sich das anschließende siebente Kapitel der Beschreibung derjenigen Akte, in denen (strukturverschiedene) Erfahrungswelten konstituiert werden. Unter erneuter Bezugnahme auf Kant, werden dabei die „Grundsätze des reinen Verstandes“ im Sinne der Schaefflerschen Logik neu ausgelegt und in eine „dialogische“ Fassung gebracht.

Dabei wird erneut zu fragen sein, ob die Gesetzmäßigkeit der Gegenstandskonstitution Strukturveränderungen ausschließt, oder ob der geregelte Aufbau eines Erfahrungskontextes mit der Möglichkeit eines Wandels der Anschauungs- und Denkformen vereinbar ist.

Im letzten Kapitel wird schließlich gezeigt, wie die „dialogisch“ weiterentwickelten „Grundsätze“ auf den Aufbau einer *ästhetischen* Erfahrungswelt angewendet und ausformuliert werden können. Im Zuge dessen wird u.a. versucht, die charakteristische Eigenart sowie die spezifische Maßgeblichkeit ästhetischer Erfahrungen zu klären und darzulegen, inwiefern von der Entwicklung eines kontinuierlichen ästhetischen Erfahrungsweges gesprochen werden kann.

3. Die „transzendente Frage“

Wie Schaeffler zu zeigen versucht, ist die Frage nach den „Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung“ *heute* vor allem als Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von „strukturverändernder Erfahrung“ zu begreifen.

In seiner Argumentation beruft sich Schaeffler wiederholt auf philosophiehistorische Entwicklungen (seit Kant) und berücksichtigt unterschiedliche Erkenntnisse bzw. Standpunkte. Dadurch untermauert und legitimiert er seine Forderung nach einer „Logik der Erfahrung“, die „transzendente Erfahrungen“ nicht nur integriert, sondern anerkennt, dass der strukturelle Wandel der Anschauungs- bzw. Denkformen eine unverzichtbare Voraussetzung für die Aufrechterhaltung menschlicher Erfahrungsfähigkeit darstellt.

Zum besseren Verständnis des gegenwärtigen Problemhorizonts soll nun grob umrissen werden, in welcher Weise die traditionell transzendentalphilosophische Ausgangsfrage nach den Konstitutionsbedingungen von Erfahrungsinhalten im Laufe der Philosophiegeschichte immer wieder anders akzentuiert wurde und zu dementsprechend unterschiedlich formulierten *Antworten* geführt hat. Dabei ist die nachfolgende Skizzierung des Bedeutungswandels der sogenannten „transzendentalen Frage“ primär als Klärungsversuch dessen zu verstehen, was als philosophiehistorische *Basis* bezeichnet werden könnte. Hier geht es nicht um eine ausführliche Beschreibung der jeweiligen Positionen, sondern darum, bereits bestehende, womöglich überholte Argumentationslinien nachzuzeichnen, um sie anschließend kritisch *weiterdenken* zu können. Schließlich soll der dadurch gewonnene Einblick vor allem verdeutlichen, warum gerade heute – d.h. in Anschluss an bisherige Erkenntnisschritte – nach „strukturverändernden Erfahrungen“ gefragt werden muss, wenn das Problem der Aufrechterhaltung der Erfahrungsfähigkeit erörtert werden soll.

3.1. Das Problem der „Erfahrung“ in philosophiehistorischer Hinsicht

3.1.1. Kant und die Frage nach den Formen und Gesetzen der Vernunft

Im engeren Sinn wurde die „Transzendentalphilosophie“ durch Immanuel Kant begründet, der die sogenannte „transzendente Frage“ in ihrer spezifischen Form geprägt hat.⁴⁰

Kant unterscheidet dabei den Begriff „transzendental“ deutlich von der Bezeichnung „transzendent“. Während letzterer dasjenige bezeichnet, „was die Grenzen möglicher Erfahrung (und damit auch der Erkenntnis) übersteigt“, steht der Begriff „transzendental“ bei Kant nicht für das, was jenseits des Erkennbaren liegt, sondern vielmehr für diejenigen Strukturen, die im Zuge einer transzendentalen Reflexion, d.h. „im reflektierenden ‚Rückstieg‘ (transcensus) in das Bewusstsein (Subjekt)“ als „Konstitutionsprinzipien desselben“ und somit als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und den ihr entsprechenden Gegenständen bzw. Inhalten, aufgedeckt werden können.⁴¹

Die Frage nach den transzendentalen Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung richtet sich demnach nicht auf die Klärung empirisch-gegenständlicher Erfahrungsbedingungen aus, sondern untersucht, auf Grund welcher Bewusstseinsstrukturen Gegenstandserkenntnis überhaupt möglich ist.⁴²

Im Sinne Kants ist dabei entscheidend, dass alle transzendentalen Formen ausschließlich als Möglichkeitsbedingungen von „Erfahrung“ bzw. ihren Gegenständen zu verstehen sind, ihr „ganzer Sinn in dieser Funktion liegt“ und sie sich damit als *Erkenntnisbedingungen* deutlich von den *Gegenständen* der Erkenntnis unterscheiden.⁴³

Die Strukturen der Vernunft, d.h. die Formen unseres Anschauens und Denkens sind – als *Konstitutionsprinzipien* – stets auf den Aufbau von Inhalten der

⁴⁰ Vgl. Kant, 1781/1998.

⁴¹ Vgl. Müller, 1971, S. 282.

⁴² Die Bezeichnung „empirisch“ steht allgemein für „erfahrungsgemäß“, d.h. „aus der Erfahrung erwachsen“ (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.)

⁴³ Vgl. Müller, 1971, S. 283.

Erfahrung bzw. auf Erfahrung aufbauende Erkenntnis bezogen, zählen selbst jedoch nicht zu den empirisch-gegenständlichen Bedingungen unserer Erfahrung. Sie erlangen ihre „Rechtfertigung“ nicht erst aus der Erfahrung, sondern haben sie „schon im Begriff [...], sei er selbst aus der Erfahrung gewonnen (empirischer Begriff) oder ein reiner Begriff, der jeder möglichen Erfahrung notwendig vorausliegt und Erfahrbarkeit durch das Bewusstsein erst möglich macht.“⁴⁴

Somit stellen sie die „apriorischen“ Bedingungen unserer Erfahrung (bzw. aus Erfahrung erwachsender Erkenntnis) dar, die selbst zwar „aufgedeckt“ werden können, deren Erkenntnis aber nicht auf Inhalte der empirisch-gegenständlichen „Welt“ gründet, sondern ihr ermöglichend vorausliegen.⁴⁵ Dabei „ist die Gesamtheit aller Apriori [...] konstitutionell für den Erkenntnishorizont“. D.h., sie bildet das aller Erfahrung vorausgesetzte „objektive Bedeutungsfeld, das die Subjektivität a priori entwirft“ und auf Basis dessen Erkenntnis erlangt werden kann, indem das „zunächst Unbekannte“ in das bestehende Feld eingeordnet wird, wobei die Strukturen dieses Feldes „vorgängig bedingen, was in es eingeordnet, d.h. wie etwas in ihm erscheinen und gegenständlich werden kann.“⁴⁶

Demnach ist für Kants erkenntnistheoretischen Ansatz insbesondere die „Methode“, mittels derer Erfahrung *gemacht* bzw. Erkenntnis *gewonnen* wird, von zentraler Bedeutung.⁴⁷

Kants Philosophie gründet dabei auf der Frage, wie diejenigen „synthetischen“ Akte möglich sind, durch die wir aus dem „Mannigfaltigen der Anschauung“ die „synthetische Einheit“ „bewirken“, auf Grund derer ein Gegenstand zum Inhalt unserer objektiv gültigen Erfahrung werden kann und wir ihn also „erkennen“.⁴⁸

Indem er somit untersucht, wie wir mittels der Strukturen unseres Anschauens und Denkens aus der Vielfalt unserer Sinneseindrücke einheitliche Gegenstände innerhalb einer einheitlichen Erfahrungswelt aufbauen, gewinnt Kants Formulierung der „transzendentalen Frage“ zugleich den „Charakter [...] einer Antwort“.⁴⁹ D.h., die Frage nach den *transzendentalen Formen*, denen die

⁴⁴ Vgl. a.a.O., S. 28.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 282, 28.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., S. 77.

⁴⁷ Vgl. a.a.O.

⁴⁸ Vgl. Kant, 1781/1998, A 105.

⁴⁹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 42.

Vernunft folgen muss, damit die „Synthesis“⁵⁰, d.h. der Aufbau einer einheitlichen Erfahrungswelt, gelingt, impliziert die Grundannahme, dass in Hinblick auf die Möglichkeit von Erfahrung nicht nach den *an-sich-seienden* Bedingungen einer *an-sich-seienden* Wirklichkeit zu suchen ist.

Trotzdem ist mit Betonung festzustellen, dass Kants Theorie keineswegs in Zweifel zieht, dass Erfahrung grundsätzlich möglich ist – zwar fragt sie danach, *wie* Erfahrung möglich sei; die Frage, *ob* sie es ist, bleibt jedoch ungestellt. Die Überzeugung, dass die Fähigkeit zur „Synthesis“ gesichert ist, beruht auf der kantischen Annahme, dass die Strukturen des Anschauens und Denkens, die allen Erfahrungsinhalten ermöglichend vorausliegen, stets gleichbleibende Formen aufweisen. Diese immer gleichen formalen Voraussetzungen sollen garantieren, dass kein Inhalt aufgebaut werden kann, der den bereits bestehenden Zusammenhang in Frage stellen und damit auch die strukturelle Einheit der Vernunft erschüttern könnte.

Trotzdem Kant die Resultate der empirischen Wissenschaften seiner Zeit anerkennt und sich mit seinem „Kritizismus“ vor allem gegen jegliche dogmatische Metaphysik wendet, indem er fragt, wie „Metaphysik als Wissenschaft“ möglich ist, grenzt er sich doch deutlich vom wissenschaftlichen Empirismus seiner Zeit ab.⁵¹ Inwiefern er mit seiner spezifischen Formulierung der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung auch gegenüber den empirischen Wissenschaften eine *kritische* Haltung einnimmt, lässt sich dabei vor

⁵⁰ Der aus dem Griechischen stammende Begriff der „Synthesis“ wird in Kants Erkenntnislehre zum „Grundbegriff für die Einigung der in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigkeit zum einheitlichen Gegenstand“, d.h. für jenen Vorgang in dem „durch die Verstandeskategorien“ Gegenstände der Erfahrung konstituiert werden. (Vgl. Müller, 1971, S. 268, sowie: Kant, 1781/1998, A 130, 99ff.)

⁵¹ An dieser Stelle kann nur ansatzweise darauf eingegangen werden, inwiefern sich Kant allein durch seine spezifisch formulierte Frage nach einer „Metaphysik als Wissenschaft“ in eine „doppelte Frontstellung“ sowohl gegen die Vernunftmetaphysik des aufgeklärten Rationalismus als auch gegen den wissenschaftlichen Empirismus, begibt. Während die sogenannte Vernunftmetaphysik das Vorhandensein einer metaphysischen Erkenntnisfähigkeit der Vernunft als selbstverständlich annimmt – „sei es durch Selbstreflexion auf sich selbst, sei es durch geistige Anschauung besonderer ‚überempirischer‘ Gegenstände“ – meinen die Vertreter der Erfahrungswissenschaft ebenso selbstverständlich davon ausgehen zu können, dass jenseits der „Empirie“ keinerlei Erkenntnis möglich ist. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 42.)

Gegen erstere Auffassung wendet sich Kant in einer Weise, die mit folgender antithetischer Formulierung zusammengefasst werden kann: „Alle Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ In Bezug auf den Empirismus spiegelt sich Kants Abgrenzung v.a. in den nachfolgend angeführten Implikationen der „transzendentalen Frage“ wieder. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 205.)

allem an Hand der grundlegenden Implikationen der „transzendentalen Frage“ verdeutlichen.

Dabei handelt es sich im Wesentlichen um drei Prämissen, die in der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung stets impliziert und von kontextunabhängiger Bedeutung sind.

Wann und in welchem Zusammenhang auch immer die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung gestellt wird – eine diesbezügliche Reflexion kann nur insofern geschehen, als von den folgenden Voraussetzungen ausgegangen wird:

1. „Die Möglichkeit von Erfahrung versteht sich nicht von selbst
2. Der Bereich dieser Möglichkeit wird von Bedingungen eröffnet, aber zugleich eingeschränkt
3. Diese Bedingungen sind benennbar“⁵²

In Bezug auf diese drei Grundannahmen, die der Formulierung der „transzendentalen Frage“ vorausgesetzt sind, lassen sich die zentralen Thesen der kantischen Transzendentalphilosophie in äußerst reduzierter Form skizzieren:

3.1.1.1. Die Möglichkeit von Erfahrung ist nicht selbstverständlich

Das Faktum der Erfahrung darf nicht als fraglos voraussetzbares, unableitbares und unbedingtes Prinzip missverstanden werden. Ebenso wenig stellt Erfahrung bzw. die aus ihr resultierende Erkenntnis, eine Begegnung mit *an-sich-seienden* Objekten oder „Dingen an sich“ dar.⁵³

Vielmehr ist „Erfahrung“ und der mit ihr korrespondierende Gegenstand das Resultat sogenannter „synthetischer“ (d.h. zusammensetzender) Akte, im Zuge derer die Vernunft, gemäß der Formen ihrer Anschauungs- und Denkstrukturen, aus dem Material der subjektiven Sinneseindrücke die Welt der Erfahrungsgegenstände erst aufbaut.⁵⁴

Auf diese Weise werden im Zuge unserer Erkenntnisakte, die Objekte, an denen „sodann unsere Urteile den Maßstab finden, an dem ihre Wahrheit und Falschheit gemessen werden kann“, überhaupt erst konstituiert.

⁵² Vgl. a.a.O.. S. 41.

⁵³ Vgl. Kant, 1781/1998, A 247.

⁵⁴ Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.

In Kants Worten heißt das: „Alsdann sagen wir: Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“⁵⁵

Gemäß dieser Auffassung, nach der kein von der menschlichen Erkenntnisfähigkeit unabhängiger Gegenstand zum Inhalt der Erfahrung werden kann, ist demnach auch die objektive Geltung des Erfahrungsinhalts nicht durch das Erkennen eines fraglos vorhandenen, unbedingten und *an-sich-seienden* Gegenstands zu erreichen. Vielmehr muss die „Wahrheit oder Falschheit“ von Inhalten der Erfahrung (bzw. der auf Erfahrung aufbauenden Erkenntnis) an der Art und Weise desjenigen Vorgangs gemessen werden, in denen sie von den Strukturen des Anschauens und Denkens erst aufgebaut wurden.⁵⁶

Die Objektivität eines Erfahrungsinhalts ergibt sich demnach daraus, dass er gemäß der formalen, aus den Strukturen der Vernunft resultierenden Regeln der „Synthesis“ folgerichtig aufgebaut wurde, d.h. aus dem gesetzmäßig vollzogenen Vorgang, in dem aus der Vielfalt der sinnlichen Eindrücke ein einheitlicher Gegenstand auf eine solche Weise konstituiert wird, dass er uns in Folge als Maßstab unseres Handelns und Denkens erscheinen kann.⁵⁷

3.1.1.2. Das Möglichkeitsspektrum von Erfahrung wird durch Bedingungen eröffnet und zugleich eingeschränkt

In Kants Sinne besagt diese Implikation der „transzendentalen Frage“, dass es neben den empirischen Grenzen auch apriorische Grenzen unseres Erkennens gibt. Da diese von den Strukturen der Vernunft vorgegeben sind, resultieren sie somit „aus den gleichen Gründen, von denen auch die Möglichkeit der Erfahrung abhängt.“⁵⁸

Daraus folgt, dass die transzendentalen Formen unseres Anschauens und Denkens, einerseits diejenigen Bedingungen darstellen, welche die Möglichkeit

⁵⁵ Vgl. Kant, 1781/1998, A 105.

⁵⁶ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 43.

⁵⁷ Hierzu ist anzumerken, dass die Vorgänge, im Zuge derer der Gegenstand der Erfahrung aufgebaut wird, erst im nachkantischen Kontext mit dem Begriff der „Gegenstandskonstitution“ bezeichnet werden. (Vgl. a.a.O., S. 44.) Wie bei Schaeffler wird dieser Ausdruck im Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch auch in Verbindung mit der kantischen Philosophie, also als Bezeichnung für den Vorgang der „Synthesis“, verwendet.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 43.

von Erfahrung überhaupt erst eröffnen, andererseits aber auch in der Lage sind, die Erfahrungsfähigkeit zu hemmen.⁵⁹

3.1.1.3. Die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung sind benennbar

Im kantischen Kontext verweist diese Prämisse darauf, dass mit denjenigen Begriffen, mit denen die Strukturen der „synthetischen Akte“ beschrieben werden können, zugleich die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung begrifflich erfasst werden. D.h., durch eine Beschreibung derjenigen Vorgänge, in denen wir mittels der Strukturen unseres Anschauens und Denkens Erfahrungsgegenstände aufbauen, werden zugleich die Bedingungen genannt, die Erfahrung prinzipiell möglich machen.

Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung wird im kantischen Kontext somit zur Frage nach denjenigen Formen und Gesetzen, denen unser Anschauen und Denken folgen muss, wenn ihm die Konstitution von Gegenständen der Erfahrung gelingen soll.

3.1.2. Der Nachkantische bzw. Neukantianische Problemhorizont – Die Verschiedenheit der Kulturgebiete und die Suche nach einer „Grammatik“ aller symbolischer Formen⁶⁰

Während Kant hinsichtlich der Möglichkeit der synthetischen Akte der Gegenstandskonstitution noch davon ausgeht, dass es nur eine einheitliche Weise der Konstitution von Erfahrungsgegenständen gibt, wird im nachkantischen Kontext die Möglichkeit der Verschiedenheit von Erfahrungszusammenhängen gesehen.

Dementsprechend wird auch die kantische Frage nach einem einheitlichen Formensystem der Gegenstandskonstitution zu einer Frage nach einem „gemeinschaftlichen Grundbauplan“, aus dem sich „die Differenzierung der

⁵⁹ Zu den empirischen Bedingungen unserer Erkenntnisfähigkeit können u.a. physische oder psychische Dispositionen gezählt werden. Demgegenüber kann die apriorische Begrenzung unserer Erfahrungsfähigkeit am Beispiel der sogenannten „Kausalkategorie“ verdeutlicht werden. Wenn man (wie Kant) davon ausgeht, dass nur dasjenige Inhalt unserer objektiven Erkenntnis sein kann, was in die „Reihe von Ursache und Wirkung“ eingefügt werden kann, können diejenigen subjektiven Eindrücke, die nicht in diese Kausalkette eingliederbar sind, auch nicht zum Inhalt unserer maßgeblichen Erfahrung bzw. objektiven Erkenntnis werden. (Vgl. Kant, 1781/1998, B 1ff, A 189ff.)

⁶⁰ Vgl. Cassirer, 1953, S. 19.

strukturverschiedenen Aktformen der Erfahrung und der ihnen entsprechenden Gegenstandssphären der verschiedenen Kulturbereiche“ herleiten lassen könnte.⁶¹ Auch Cassirer, der ausgehend von der Marburger Schule⁶² zu den bedeutendsten Vertretern der nachkantischen Philosophie zählt, untersucht in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ die Strukturverschiedenheit von synthetischen Akten, d.h. die strukturellen Bedingungen der Hervorbringung unterschiedlicher „Klassen von Gegenständen“. ⁶³ Dabei wird die kantische Theorie der „Synthesis“, die in der „Kritik der Vernunft“ formuliert ist und die sich ausschließlich für die Möglichkeitsbedingungen der wissenschaftlichen Empirie interessiert, „zur Kritik der Kultur“.⁶⁴

In Orientierung an Kants Lehre von der Gegenstandskonstitution entwickelt Cassirer demnach eine Theorie, im Rahmen derer die transzendentalen Voraussetzungen der unterschiedlichen Erfahrungskontexte („die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion“) innerhalb jenes „umfassenden Gefüges“ der Kultur („als dessen Glieder“) untersucht werden.⁶⁵

Schaeffler merkt hierzu an, dass Cassirer einerseits zwar erkannt hat, dass die Akte, durch die wir „die Gegenstandswelt der verschiedenen Kulturgebiete aufbauen, auf divergierende Weise strukturiert sind“, andererseits aber einen „Lösungsversuch“ unternimmt, der nach Schaeffer „harmonistisch“ genannt werden muss.⁶⁶

Cassirers Versuch, trotz der Anerkennung einer Pluralität strukturverschiedener Erfahrungsweisen, die gemeinsamen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu benennen, läuft dabei auf eine Theorie hinaus, die sich mit dem Zusammenhang von Sprachstrukturen und Erfahrungskontexten beschäftigt. Auf diese Weise sucht Cassirer nach einer „Art Grammatik der symbolischen Formen“, mittels derer die unterschiedlichen Weisen der Objektkonstitution begründet werden könnten.⁶⁷

⁶¹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 69.

⁶² Vgl. Müller, 1971, S. 161.

⁶³ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 49.

⁶⁴ Vgl. Cassirer, 1953, S. 11.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 12.

⁶⁶ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 51.

⁶⁷ Vgl. Cassirer, 1953, S. 19.

Für Cassirer zeigt sich die „Diversität transzendentaler, d.h. je eine Art von Erfahrung ermöglichender und zugleich begrenzender Strukturgesetze“ demnach in der „Diversität der Grammatiken“.⁶⁸ D.h., er führt die Unterschiedlichkeit der strukturellen Akte der Gegenstandskonstitution auf die Eigenart ihrer jeweiligen „Grammatik“ zurück, also auf jenes Regelsystem, das die Struktur des jeweiligen sprachlichen Kontextes vorzeichnet und somit auch den Inhalt dessen bestimmt, was in der Sprache eines Erfahrungskontextes ausgedrückt bzw. als Erfahrungsinhalt konstituiert werden kann.

Die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung wird in diesem Kontext zur Frage nach einem „Grundbauplan aller symbolischer Formen“, aus dem die Differenzierung der synthetischen Aktformen der Erfahrung bzw. der ihnen entsprechenden „Gegenstands-Sphären“ ableitbar ist.⁶⁹

Demgegenüber wendet Schaeffler ein, dass beim Versuch, die differenten Verfahrensweisen der Objektkonstitution auf die grammatikalischen Unterschiede der jeweiligen Sprachstrukturen zurückzuführen, übersehen wird, inwiefern zwischen den verschiedenen Erfahrungsweisen eine letztlich „nicht harmonisierbare Strukturdivergenz“ besteht.⁷⁰ Zugleich bleibt dabei die Frage offen, *warum* es überhaupt zum Vollzug einer bestimmten, jeweils spezifischen Weise der gesetzmäßig geregelten Gegenstandskonstitution kommt.

Der theoretische Ansatz, der von den Neukantianern vertreten wurde, versäumt es somit, den Grund anzugeben, der im konkreten Fall gerade eine bestimmte Weise der Erfahrung möglich macht, obwohl auch andere Erfahrungsweisen möglich wären (d.h. andere *Sprachen* mitsamt ihrer „Grammatik“ *angewendet* werden könnten).

Demnach bleibt unbestimmt, warum der Gegenstand einer bestimmten Erfahrungssituation gerade in dieser Weise – also nach den grammatikalischen Regeln einer bestimmten Sprache – konstituiert wird, wenn es doch ebenso gut möglich ist, sich in einer beliebig anderen *Sprache auszudrücken* und somit auch eine gänzlich anders strukturierte *Erfahrung zu machen*.

Solange die strukturelle Pluralität von Erfahrungsweisen ausschließlich auf einen „Grundbauplan aller symbolischen Formen“ zurückgeführt und „die Eigenart der

⁶⁸ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 47.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., S. 51.

⁷⁰ Vgl. a.a.O.

synthetischen Akte des Subjekts“ lediglich als Resultat des spezifischen Aufbaus der jeweiligen Sprache begründet wird, bleibt demnach auch die Frage nach den *transzendentalen* Bedingungen einer Erfahrungsweise unbeantwortbar.⁷¹

Wie sollte denn auch der transzendente „Grund“ für die Wahl einer bestimmten „Sprachstruktur“ (nach deren Regeln ein Gegenstand konstituiert wird) begrifflich erfasst werden, ohne dafür bereits einen der möglichen sprachlichen Kontexte gewählt zu haben? Und in welcher Sprache könnten die Möglichkeitsgründe aller strukturverschiedenen Erfahrungen in gleichermaßen angemessener Weise beschrieben werden?⁷²

Da wir uns immer schon in einem bestimmten Erfahrungskontext bewegen, stellt sich die Frage, wie wir uns dessen bewusst werden können, dass es auch anders strukturierte Erfahrungskontexte gibt, die nicht als Variationen eines einzigen Erfahrungskontextes (d.h. eines einzigen Sprachsystems) erklärt werden können.

Um nach dem je spezifischen Möglichkeitsgrund der verschiedenen Erfahrungsweisen fragen zu können und somit der unauflösbaren, wesentlichen Differenz der „Akt-Formen und Gegenstands-Sphären wirklich gerecht zu werden“, ist laut Schaeffler eine Theorie notwendig, die nicht nach einem „von dieser Gegensätzlichkeit unbetroffenen Grundbauplan“ sucht, sondern gerade die strukturverschiedenen Spezifika zum „konstitutiven Moment der Erfahrung und ihrer Möglichkeitsbedingung erhebt“.⁷³

3.1.3. Die Systeme der Dialektik – Die Frage nach der dialektischen „Bewegung“ des Geistes und die Aufhebung des „Andersseins“⁷⁴

Für die Vertreter der dialektischen Systeme stellt die „Diversität der Aktformen, in denen das Subjekt sein Denken und Anschauen vollzieht und die daraus resultierende strukturelle Diversität der Erfahrungskontexte und Gegenstandsbereiche“ kein „Nebeneinander von festen Typen“ dar, sondern wird

⁷¹ Vgl. a.a.O.

⁷² Vgl. a.a.O., S. 51f.

⁷³ Vgl. a.a.O., S. 51.

⁷⁴ (Vgl. a.a.O., S. 57.) Hegel meint hierzu: „Der Geist [...] ist diese Bewegung sich ein Anderes, d.h. Gegenstand seines Selbst zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben.“ (Vgl. Hegel, 1927, S. 36, zitiert in: a.a.O.)

als ein „Nacheinander von Entwicklungsschritten der sich konstituierenden Vernunft gedeutet“.⁷⁵

Dabei beschäftigen sich die dialektischen Schulen nicht primär mit dem Problem, wie das Subjekt in den Akten des Anschauens und Denkens „das Ganze der Erfahrung“ aufbaut, sondern fragen vor allem danach, wie das Subjekt selbst – mitsamt den Strukturen seines Anschauens und Denkens – konstituiert wird.⁷⁶

Auf diese Weise setzen sich die Vertreter der Dialektik die Aufgabe, „eine Geschichte der Vernunft*konstitution* zu schreiben“ und stehen somit vor der Frage, wie derjenige Vorgang zu beschreiben sei, „in welchem das Bewusstsein genötigt, aber auch befähigt wird, eine alte Form seines Anschauens und Denkens zu verlassen und zu einer neuen überzugehen“.⁷⁷

In diesem Kontext wird nun auch der Begriff „Erfahrung“ zweideutig: Einerseits kann er (wie bei Kant) jenen Vorgang beschreiben, in dem die Vielheit sinnlicher Eindrücke zu einer einheitlichen Gestalt verbunden und in jenen Bedeutungskontext eingefügt wird, der durch die Formen des Anschauens und Denkens strukturell vorgezeichnet ist.

Angesichts der neu akzentuierten Fragestellung, kann das Wort „Erfahrung“ aber auch jenen Vorgang bezeichnen, in welchem ein neuer Inhalt die bestehenden Strukturen der Vernunft und somit „die alte Form des Bewusstseins gleichsam sprengt“ und es auf diesem Wege dazu zwingt, „sich am neuen Inhalt zu einer neuen Form zu entwickeln“.⁷⁸

Da die dialektische Philosophie vor allem eine Untersuchung der letztgenannten Funktion von Erfahrung anstrebt, stellt sich in ihrem Kontext auch die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung neu.

In Hinblick auf das Beispiel der Philosophie Hegels wird die transzendente Frage nun zur Frage, wodurch jener Vorgang, d.h. „diese dialektische Bewegung“, ermöglicht wird, „welche das Bewusstsein an sich selbst, sowohl an seinem Wissen als auch an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der wahre,

⁷⁵ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 52.

⁷⁶ Vgl. a.a.O.

⁷⁷ Vgl. a.a.O.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., S. 53.

neue Gegenstand daraus entspringt [...].⁷⁹ D.h.: Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit jene „Erfahrung des Bewusstseins“ möglich wird, im Zuge derer uns „das Hören und Sehen“, d.h. das Erfassen von Inhalten, „vergeht“, weil die bisherigen Formen dieses Erfassens dem neuen Inhalt nicht mehr angemessen sind?⁸⁰ Für die Vertreter der dialektischen Systeme ist es also wesentlich, nicht nur die gegenstandskonstituierenden Vernunftstrukturen herauszuarbeiten, die (wie bei Kant) in immer gleicher Weise auf immer neue Inhalte angewendet werden können. Vielmehr muss nun nach der Möglichkeit der Überwindung des Selbstbestätigungsmechanismus des Bewusstseins gefragt werden, d.h. danach, wie es dazu kommen kann, dass sich die immer gleiche Bewusstseinsstruktur, die sich in der Gestaltung immer neuer Inhalte bewährt, zugunsten einer „dialektischen Bewegung“ gleichsam selbst überwindet.

Gesucht ist demnach die Bedingung, angesichts derer es möglich ist, dass sich das Bewusstsein in einem dialektischen Prozess immer wieder „am zunächst Unbegreiflichen zu neuen Formen des Anschauens und Denkens entwickelt“ und dabei in wiederholten „Erfahrungen des Bewusstseins“, gleichsam über sich selbst hinauswächst.⁸¹ Daraus ergibt sich, dass in diesem Kontext nach einer Voraussetzung gefragt wird, die nicht als „einschränkende Bedingung“ definiert werden kann.⁸² Vielmehr besteht diese *Möglichkeitsbedingung von Erfahrung* gerade darin, dass sich „alles Negative“ durch „geeignete Aneignung“ in „’vorantreibende Negation’“⁸³ und somit zum „inneren Moment“ der „Bewusstseins-Bewegung“ transformieren lässt, d.h., dass gerade das „Unerkennbare“ das Bewusstsein zu jenem Prozess der Erfahrung vorantreibt, „in welchem die Gestalt des Bewusstseins sich verändert“.⁸⁴

⁷⁹ Vgl. Hegel, 1927, S. 78, zitiert in: a.a.O.

⁸⁰ Vgl. Hegel, 1927, S. 108, zitiert in: a.a.O.

⁸¹ (Vgl. Schaeffler 1995, S. 54f.) Wie Schaeffler zusammenfasst, wird daraus die Frage „nach einem obersten Prinzip, aus dessen dialektischer Natur es begreiflich wird, dass dem erkennenden Subjekt auf jeder Stufe seiner Entwicklung dasjenige, woran es sich zu seiner nächsthöheren Stufe entwickeln kann, als das Fremde erscheint, das ihm nur in der Weise der Erfahrung begegnen kann, d.h. in der Weise des unvorhersehbaren Ereignisses, das sein bisheriges ‚Hören und Sehen‘ aufsprengt und sich gerade in dieser ‚Negativität‘ als das Vorantreibende bewährt.“ (Vgl. a.a.O., S. 69.)

⁸² Vgl. a.a.O., S. 56.

⁸³ Vgl. Hegel, 1927, S. 37, zitiert in: a.a.O., S. 55f.

⁸⁴ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 56.

Indem sich das Bewusstsein am zunächst Unbegreiflichen weiterentwickelt und neue Strukturen des Anschauens und Denkens hervorbringt, geht es – nach dialektischer Auffassung – durch einen gesetzmäßig verlaufenden Prozess, im Zuge dessen „das Ich, das Absolute bzw. der Geist, im Durchgang durch seine Entzweiung zu sich selber kommt“.⁸⁵

So verstanden stellt für das Bewusstsein das „Fremdartig-Andere“ stets etwas dar, dass trotz aller Fremdartigkeit die *bewusstseinsimmanente* Funktion erfüllt, das Bewusstsein „auf eine höhere Stufe des Verstehens seiner selbst zu erheben“.⁸⁶ Dementsprechend wird das, was auf einer bestimmten Entwicklungsstufe des Bewusstseins im Bereich des „Nicht-Wissbaren“ liegt, doch zugleich „als Nicht-Wissbares gewusst“ und fällt somit als Differenz *innerhalb* des Gewussten ebenso in den Bereich des Bewusstseins.⁸⁷

Auf Grund solcher Überlegungen, nach denen die Grenze zwischen dem Bekannten und dem Nicht-Erkennbaren stets eine Grenze *innerhalb* des Bewusstseins markiert, kommen die Vertreter dialektischer Systeme zu dem Schluss, dass unter bestimmten Bedingungen allem – und das heißt hier *vor allem* dem „Fremden“ bzw. scheinbar „Unerkennbaren“ – in der Weise der „Erfahrung des Bewusstseins“ begegnet werden kann. D.h., dass alles Widersprüchliche immer schon ein (im Bewusstsein) *integrierter* Widerspruch ist, der ihm dazu dient, sich an ihm weiterzuentwickeln und sich gleichsam selbst zur Erkenntnis seiner *Ganzheit* zu führen.

Demnach kann es nach dem Verständnis der dialektischen Systeme weder ein Ende der stufenweise aneignenden Erfahrung des vorerst „Anderen“ noch ein „endgültig Fremdes“ oder „prinzipiell Unerkennbares“ geben.⁸⁸ Angesichts der Auffassung, dass sich das Bewusstsein an allem „zur nächsthöheren Stufe erheben kann“, können die Möglichkeiten einer bestimmten Erfahrungsweise zwar begrenzt sein, die prinzipielle Möglichkeit von Erfahrung ist jedoch als unbegrenzt aufzufassen.

⁸⁵ Vgl. a.a.O., S. 57.

⁸⁶ Vgl. a.a.O.

⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 55.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., S. 70.

3.1.4. Der nachdialektische Problemhorizont – Die Überwindung der Systemverfangenheit im Zuge der „Paradoxie-Erfahrung“

In dem Versuch, die Abfolge von Ereignissen aus einem Prinzip herzuleiten, das alles Unerwartete in gleichsam *funktionaler* Weise als Phase eines gesetzmäßig verlaufenden Prozesses deutet, sehen die nachdialektischen Philosophen die Gefahr erfahrungsverhindernder Systemverfangenheit.⁸⁹

Dieses Misstrauen gegenüber jeder Art des dialektischen Systems lässt sich insofern begründen, als die systemimmanente Logik der Dialektik dadurch gekennzeichnet ist, dass sie nicht nur kritische Einwände, sondern sogar jeden möglichen Gegenbeweis im Sinne einer „vorantreibenden Negation“ ausweisen kann. Vertreter dialektischer Systeme sehen sich in der Lage, alles, was dem Bewusstsein begegnen kann, als Moment innerhalb eines Prozesses zu betrachten, der nach den Gesetzen der dialektischen Logik verläuft. Demnach kann selbst das „Fremdeste“ zur Bestätigung eben dieser Logik genutzt werden. Solange er der logischen Gesetzmäßigkeit seines eigenen Systems folgt, meint der Dialektiker bereits die prinzipielle – d.h. dialektische – Verlaufsgestalt jeder Entwicklung zu kennen und kann letztlich mit nichts konfrontiert werden, was sein eigenes System in Frage stellen oder sogar sprengen könnte.

Deshalb können aus der Sicht dialektischer Systeme auch alle vor- bzw. nachdialektischen Erkenntnistheorien als Ausdrucksformen eines Bewusstseinsstandes klassifiziert werden, der auf einer „vorläufigen Entwicklungsstufe stehen geblieben ist“.⁹⁰ Gemäß dieser Auffassung des Dialektikers, befindet sich jedes nicht dialektische System vor allem deshalb auf einer *Vorstufe* zur Dialektik, weil es die Möglichkeit der aneignenden Erfahrung des scheinbar „Fremden“ nicht erkennt und somit die Integration des „Anderen seiner selbst“ (noch) nicht vollzieht. Indem er das „Negative“ nicht als wesentliches, vorantreibendes Moment des Bewusstseins erkennt, verweigert der Nicht-Dialektiker (aus dialektischer Perspektive) die „Erfahrung des Bewusstseins“; d.h. jenes Ereignis, bei dem es nicht nur darum geht, mit den Strukturen der Vernunft einen geordneten Erfahrungsgegenstand aufzubauen, sondern eben diese Strukturen umzugestalten und weiterzuentwickeln.

⁸⁹ Das Hauptaugenmerk richtet sich hier auf die Philosophie Sören Kierkegaards, der gegenüber Hegels Dialektik eine entschiedene und theologisch motivierte Gegenpositionen bezog. (Vgl. Kierkegaard, 1976.)

⁹⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 56.

Die dagegen vorgebrachte Kritik der nachdialektischen Philosophen beruht vor allem darauf, dass gemäß dialektischer Auffassung das Bewusstsein „immer nur ‚zu sich selbst‘“ kommt und somit jede Erfahrung ein Moment innerhalb des Prozesses „der dialektischen Selbstentfaltung des Subjekts“ darstellt – ein Prozess der letztlich nirgendwo anders hinführen kann, als zur „Selbstfindung“ des Subjekts („sei dieses als absolutes Ich, als ‚das Absolute‘ oder als Geist verstanden“).⁹¹ Wer aber in allem – sogar im potentiell systemsprengenden Unbekannten – ein inneres Moment der eigenen Bewegung zu erkennen meint und es somit immer nur als „das „Andere seiner selbst“ und nie „in seiner Fremdheit und seinem Eigenstand“ erfährt, bewahrt die Vernunft gerade vor denjenigen „Erfahrungen“, die zur Erschütterung und Neugestaltung ihrer Strukturen führen könnten.⁹²

Auf Grund dieser Einsicht wird im nachdialektischen Kontext die Erfahrung des Paradoxen als ausgezeichneter Fall von Erfahrung angesehen.⁹³ Angesichts der Annahme, dass sich das Denken, wenn es seinen eigenen, selbstgegebenen Gesetzen folgt, zwangsläufig in sich selbst verstrickt, betrachtet die nachdialektische Philosophie gerade die Strukturen des Verstandes als das eigentlich „Absurde“.⁹⁴ Demnach gilt allein das, was der Gesetzmäßigkeit des Verstandes widerspricht und den befreienden Bruch im vorgefertigten Kategoriengefüge des Denkens herbeiführt als „Erfahrung“, die im Stande ist, einen Ausweg aus der strukturbedingten Erfahrungsunfähigkeit zu eröffnen.

Gemäß dieser Auffassung muss die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zur Frage umgestaltet werden, wie eine *Begegnung* mit demjenigen möglich wird, angesichts dessen die „’Doxa‘, d.h. die Weise, wie wir Erscheinungen aufnehmen [...], das Para-Doxe zu fassen bekommt, das diese Auffassungsart (und mit ihr unsere Meinungen, ‚doxai‘) prinzipiell sprengt und überbietet“.⁹⁵

⁹¹ Vgl. a.a.O., S. 58.

⁹² Vgl. a.a.O.

⁹³ „Der Verstand sagt, das Paradox sei das Absurde [...] Das Paradox [...] antwortet: Es ist gerade, wie du sagst, und das Wunderliche ist, dass du glaubst es sei ein Einwand.“ (Vgl. Kierkegaard, 1976, S.65.)

⁹⁴ Vgl. Kierkegaard, 1976, S. 64f.

⁹⁵ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 64.

Eine solche Erfahrung müsste sich jedoch zugleich dadurch bewähren, dass sie nicht nur zur Überwindung der vorgefassten Strukturen der Vernunft führt, sondern das Subjekt auch zur Neustrukturierung seines Anschauens und Denkens und somit zu einer neuen, freieren „Existenzweise“ befähigt.⁹⁶ Als unmittelbare „Begegnungserfahrung“ mit dem Paradoxen, das sich in den verschiedensten Erscheinungsgestalten zeigen kann, dürfte ein solches Ereignis die Vernunft letztlich nicht zum „Verstummen“ bringen, sondern müsste sie vielmehr für ein völlig neues Verstehen öffnen.⁹⁷

Aus der Annahme, dass die Paradoxieerfahrung dasjenige existentielle Ereignis ist, welches das Bewusstsein in der direkten „Begegnung“ mit „dem Unbekannten“⁹⁸ aus jeglichem System(-zwang) befreit, resultiert jedoch zugleich die Unmöglichkeit, diese Erfahrung innerhalb eines Systems begrifflich zu antizipieren oder zu übermitteln. Solcherart Erfahrungen schließen a priori aus, Inhalte „einer gemeinsamen Bemühung der Theorie oder der Praxis“ zu sein.⁹⁹ Sie begegnen dem Subjekt in seiner existentiellen Einsamkeit und bergen demnach die Gefahr, das Bewusstsein in eine Isolation zu treiben.

Demnach verbietet die nachdialektische Auffassung von „Erfahrung“, die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung überhaupt zu formulieren. Neben der Kommunizierbarkeit des jeweiligen Erfahrungsinhalts bzw. -gegenstands wird folglich auch die Benennbarkeit ihrer prinzipiellen Bedingungen unmöglich.

Wenn ausschließlich dasjenige Ereignis als „Erfahrung“ anerkannt wird, welches „das konkrete Individuum in seinem unvertretbaren Existenzvollzug betrifft“ und es dabei aus jedem System auf sich selbst zurückwirft, stellt sich auch die Bildung eines gesellschaftlichen „Erfahrungshorizonts“ als unmöglich heraus.¹⁰⁰

⁹⁶ Vgl. a.a.O., S. 65.

⁹⁷ Vgl. a.a.O., S. 66.

⁹⁸ Vgl. Kierkegaard, 1976, S. 51.

⁹⁹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 66, 70.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., S. 66.

3.1.5. Die „Ideologietheorie“ – Der „Vorschein“ der kommenden Welt und die Frage nach der „antizipatorischen Erfahrung“¹⁰¹

Angesichts der immanenten Gefahr von Paradoxie-Theorien, die darin besteht, dass der Mensch den Bezug zu jeder Art von System als „Flucht vor sich selbst erfahren“ muss, stellt sich die Frage, ob die „Erfahrung“, die aus der Systemverfangenheit hinausführt, zwangsläufig mit der Isolation des Individuums einhergehen muss.¹⁰² D.h., ist eine Erfahrung möglich, die das Subjekt einerseits aus der Systemverfangenheit befreien und andererseits zur Begegnung mit anderen Subjekten und somit zu einer „konkreten Weise der Intersubjektivität“ befähigen kann?¹⁰³

In diesem Zusammenhang stellt Schaeffler fest, dass die systembedingte Blindheit der Anhänger der Paradoxie-Theorien nur überwindbar zu sein scheint, wenn die transzendente Struktur – d.h.: die „Eigenart dieses Denkens“, die bedingt, welches Erfahrungsspektrum möglich ist – „ihrerseits empirische Bedingungen spiegelt“, die „im Verlauf eines historisch-politischen Prozesses“ grundlegend verändert werden können.¹⁰⁴

Das würde bedeuten, dass das System der Paradoxie-Theorie nur zu erschüttern ist, indem sich die *erfahrbaren* gesellschaftlichen Bedingungen so verändern, dass sie mit den Anschauungs- und Denkformen, die für die fortlaufende Selbstbestätigung der Paradoxie-Theorie verantwortlich sind, nicht mehr übereinstimmen und diese (transzendentalen Formen) infolgedessen aufgelöst werden können.

Die Paradoxie-Theorie, die nichts, was in den Bereich des Gemeinschaftlichen und Übermittelbaren fällt, als „Erfahrung“ anerkennt und dementsprechend jeglichen strukturellen Kontext von vorn herein als Einengung des „Erfahrbaren“ begreift, kann durch Argumente nicht widerlegt werden. Die „partielle Erfahrungsblindheit“ ihrer Anhänger scheint demnach ausschließlich dadurch überwindbar zu sein, dass deren bestehende Anschauungs- und Denkformen geänderten gesellschaftlichen Verhältnissen begegnen.¹⁰⁵

¹⁰¹ Vgl. Bloch, 1962, S. 255.

¹⁰² Vgl. Schaeffler, 1995, S. 95.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., S. 70.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 74.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., S. 74.

Auf Grund solcher Überlegungen entwickelte sich die sogenannte „Ideologietheorie“:

Gestützt auf die von Marx entwickelte Lehre von der „’Spiegelung’ der sozioökonomischen Verhältnisse im Bewusstsein der Menschen“ wurde die Ideologietheorie von ihren Anhängern als Möglichkeit gesehen, sich weder in der „Eindimensionalität“ einer rein positivistischen Rationalität, noch der Irrationalität einer bloßen „Leidenschaft für das Paradoxe und Absurde“ zu verfangen.¹⁰⁶

Dabei sehen die Vertreter der Ideologietheorie die zentrale Gefahr darin, dass durch die Zerstörung bestehender Strukturen zugleich alle Kriterien verloren gehen, die in der Lage wären, strukturverändernde Erfahrungen überhaupt als solche zu erkennen.

Die sogenannte Ideologietheorie lehnt somit einerseits eine rein wissenschaftlich-technische Rationalität ab, tritt aber zugleich mit einer „spezifischen Rationalität“ gegen jede Form der „Selbstzerstörung der Vernunft“ auf und versucht dabei auf rationalem Weg, die Möglichkeitsbedingungen prinzipieller Erfahrungsfähigkeit (wieder-)herzustellen.¹⁰⁷

Im Zuge dieser Bemühungen richtet die Ideologietheorie ihre Argumente vor allem gegen die „Übermacht ökonomisch bedingter Interessen“, die sie als hauptsächliche Ursache „partieller Erfahrungsblindheit und Argumentationstaubheit“ betrachtet. Darüber hinaus plädiert sie für die Herausbildung einer klassenlosen Gesellschaft, innerhalb derer es möglich sei, die „ideologische Befangenheit“ abzubauen, „den Antagonismus der Interessen“ zu überwinden und zur „uneingeschränkten Erfahrungsfähigkeit“ zurückzukehren.¹⁰⁸

Eine solchermaßen formulierte Theorie muss sich ihrerseits durch die Ermöglichung einer „besonderen Art der Erfahrung“, namentlich der „antizipatorischen Erfahrung“ bewähren.¹⁰⁹

Eine solche Erfahrung, die den Charakter der Antizipation aufweist, kennzeichnet sich dadurch, dass sie „den unerschöpflichen Schatz des Möglichen im scheinbar

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O.

¹⁰⁷ Vgl. a.a.O., S. 75.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 75.

¹⁰⁹ Allgemein bezeichnet „Antizipation“ die „Vorwegnahme von etwas“, dass sich erst in Zukunft als „wahr“ erweisen kann. (Vgl. Müller, 1971, S. 25.)

fertig vorliegenden Wirklichen zu entdecken“ vermag.¹¹⁰ Indem eine so verstandene antizipatorische Erfahrung „die Potentialität selbst als Wesenskern aller Dinge“ freilegt, ermöglicht sie zugleich den Erhalt bzw. die Wiedergewinnung menschlicher Erfahrungsfähigkeit.¹¹¹

In diesem Kontext verweist Schaeffler vor allem auf Ernst Bloch, dessen Werke er als wiederholte „Anläufe“ betrachtet, die Eigenart der „antizipatorischen Erfahrung“ zu erfassen und auszulegen. Dabei entwickelt Bloch u.a. ein Verständnis von Erfahrungsfähigkeit, das die Möglichkeitsbedingung von Erfahrung in der „Korrelation zwischen dem Subjektivstem, nämlich dem Traum, und dem Objektivstem, d.h. der Materie“, sieht.¹¹²

Wenn man in Blochs Sinne, die Materie als „das Möglichkeitssubstrat des dialektischen Prozesses“¹¹³ auffasst, wird es denkbar, durch die Korrelation von Traum und Materie in der Gegenwart „Inhalte der Zukunft“¹¹⁴ wahrzunehmen.

Das Eintreten des „Vor-Scheins einer kommenden Welt“ geschieht in dem, was uns in der Erfahrung gegeben ist und dessen Gestalt in stets fragmentarischer Form die spezifische Offenheit für das noch nicht Realisierte spiegelt.¹¹⁵ Wenn man davon ausgeht, dass sich die „scheinbar geschlossene Weltgestalt für ihre radikale Überbietung offen hält“, kann demnach auch „das Ziel“ der *Weltgestaltung* „oder genauer: die Entscheidung über sein Erreichen oder Verfehlen“ als „antizipatorisch erfahrbar“ betrachtet werden.¹¹⁶

„Erfahrung“ wird hier also als „Freilegung“ der „Real-Antizipation“ einer kommenden Welt verstanden. Insofern, als die zukünftige Weltgestalt noch nicht festgelegt und in der „reinen Potentialität der Materie“ noch enthalten ist, kann das Individuum die gegenwärtige Erfahrung als entscheidende Phase deuten, in der die Entscheidung über „’Alles oder Nichts‘“¹¹⁷ unmittelbar bevorsteht.¹¹⁸

¹¹⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 75.

¹¹¹ Vgl. a.a.O.

¹¹² Vgl. a.a.O.

¹¹³ Vgl. Bloch, 1962, S. 233.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 237.

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., S. 255.

¹¹⁶ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 76.

¹¹⁷ Vgl. Bloch, 1962, S. 234.

¹¹⁸ (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 76f.) Auf Grund dessen, dass die sogenannte „eschatologische Entscheidung“ (über „Alles oder Nichts“) zwar noch nicht getroffen ist, aber in jedem „Unterwegs-Resultat“, d.h. in jeder Erfahrung antizipiert wird, ist sie in dieser „schon teilhaft erscheinend, vordrohend oder vorleuchtend“. (Vgl. Bloch, 1962, S. 234.) Das Subjekt, dem dieser Zusammenhang bewusst wird, rechtfertigt sein Denken und Handeln, indem er es als „vorleuchtenden“ Ausdruck, des „Eschaton“, d.h. des „real-hypothetischen Grenzgehalts der Materie. Zur Begriffsklärung sei hier folgendes angemerkt: „Eschatologie“ (gr-nlat.)

Dieses Verständnis von „Erfahrung“ als Antizipation stellt laut Schaeffler insofern einen Grenzfall dar, als es einerseits von einem „unbekannten eschatologischen Ausgang“ und der Unmöglichkeit jeglichen „Vorwissens“ ausgeht, andererseits aber an die Idee gebunden bleibt, dass es sich bei der Abfolge von Ereignissen um einen gesetzmäßig verlaufenden Prozess handelt.¹¹⁹ Das Fragmentarische aller Erfahrungsinhalte wird somit zum Beleg für die Vorläufigkeit alles Gegenwärtigen und zugleich zum Hinweis auf eine „Zukunft, in der Welt und Mensch zu einer [widerspruchsfreien, d.V.] Ganzheit gelangt sein werden“.¹²⁰

Dabei versucht die sogenannte „Ideologietheorie“, die jeweilige Gegenwart (mitsamt ihrer Erfahrungsinhalte) als die „letzte Stunde der alten Welt“ bzw. den überbietungsbedürftigen „Vor-Schein“ einer kommenden auszuweisen.¹²¹ Auf diesem Weg verhilft sie ihren Anhängern zu einem Bewusstsein, das die eigene unvermeidbar fragmentarische und stets vorläufige Erfahrung als ein Ereignis von konstitutiv antizipatorischem Charakter ausweist.

Der in diesem Sinne Erfahrende gelangt demnach sehr wohl zur Einsicht der „Vorläufigkeit und Überbietungsbedürftigkeit“ seines Anschauens und Denkens. Aber im Bewusstsein dieser Fragmentarität sieht er sich in der Lage, die gegenwärtige Erfahrung – und somit sein Denken und Handeln – dadurch zu legitimieren, dass er jene „Geschichte“ erzählt, „die ihn, subjektiv, zur Einsicht in das ‚Prozess-Substrat‘ des Geschichtsprozesses geführt hat“.¹²² Indem das Individuum auf diese Weise zu erkennen meint, dass „die Geschichte selbst, objektiv, in ihre entscheidende Phase getreten ist“, und somit die Entscheidung über „Alles oder Nichts“ unmittelbar bevorsteht, sieht es sich im Dienste des eschatologischen Prinzips zu jeder Handlung berechtigt.¹²³

bezeichnet die „Lehre von den letzten Dingen, d.h. vom Endschiedsal des einzelnen Menschen und der Welt; eschatologisch: die letzten Dinge [...] betreffend“. (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.)

¹¹⁹ Vgl. a.a.O., S. 76.

¹²⁰ Vgl. a.a.O., S. 75.

¹²¹ Vgl. a.a.O., S. 75, 77.

¹²² Vgl. a.a.O.

¹²³ Vgl. a.a.O.

3.1.6. Die Philosophie der „Postmoderne“ – Der „Krieg“ gegen das Ganze und die Entdeckung der „Heteromorphie der Sprachspiele“

Der Erfahrungsbegriff der „Postmoderne“¹²⁴ richtet sich wiederum vehement gegen jegliche Theorie, die das Fragmentarische als vorläufig und das Endgültige als widerspruchsfrei definiert. Dabei nimmt die „postmoderne“ Philosophie eine Gegenposition gegenüber allen argumentativen Systemen ein, die vom Vorhandensein eines erkennbaren Prinzips bzw. eines gesetzmäßigen Verlaufs der Geschichte ausgehen und den Anspruch erheben, „die Bewusstseinsgestalt dessen, der die Geschichte auf solche Weise deutet, durch das Erzählen eben dieser Geschichte“ legitimieren zu können.¹²⁵

Vor allem durch die Philosophie J.F. Lyotards¹²⁶ gerät jegliche Vorstellung von „Ganzheit“ unter den Verdacht, „Teil einer Legitimationsgeschichte zu sein“, mittels derer die Erzähler dieser Geschichte (d.h. die Vertreter einer bestimmten Theorie) ihr eigenes Denken zu rechtfertigen versuchen, indem sie die eigene Denkweise als Resultat eines gesetzmäßig verlaufenden Entwicklungsprozesses darstellen.¹²⁷

Demnach sehen die Denker der Postmoderne den „Ganzheits“-Begriff als Indikator einer grundlegenden Leugnung der prinzipiellen Nicht-Darstellbarkeit des Wirklichen, „die zu bezeugen die Aufgabe des Denkenden ist.“¹²⁸

Lyotard proklamiert, dass „die große Erzählung ihre Glaubwürdigkeit verloren“ hat und betrachtet dies als ein begrüßenswertes Resultat des „postmodernen Wissens“, welches auf der (auf Erfahrung basierenden) Einsicht beruht, dass die „Widersprüche der Welt“ grundsätzlich nicht aufzuheben sind.¹²⁹

Dabei richtet sich Lyotard gegen jede philosophische Dialektik, die Widersprüchlichkeit als einen vorläufigen, überbietungsbedürftigen bzw. beseitigbaren Zustand begreift und kritisiert jede Theorie, die behauptet, den

¹²⁴ Vgl. u.a. Welsch, 1988, Welsch, 1993.

¹²⁵ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 77.

¹²⁶ Jean F. Lyotard hat das „postmoderne Programm“ u.a. in folgender Formulierung zusammengefasst: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens.“ (Lyotard, „Was ist postmodern?“, in: Welsch, 1988, S. 203.)

¹²⁷ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 77.

¹²⁸ Vgl. a.a.O.

¹²⁹ Vgl. Lyotard, 1999, S. 112.

einzig möglichen *Ausweg* zu bieten, der aus der überwindbaren Situation der Unvollkommenheit in die Vollkommenheit führen könne.

Insbesondere stellt sich Lyotard also gegen jene dialektischen Systeme, die ihre eigene Theorie als notwendige Überwindung bzw. Aufhebung aller vorangegangenen „Phasen“ eines Prozesses (z. B. eines Erkenntnisprozesses) ausweisen, sich somit selbst „durch die Geschichte“ rechtfertigen und damit gegen jeglichen Einwand von anderen Systemen „immunisieren“. ¹³⁰

In solchen Theoriesystemen meint der „postmoderne“ Philosoph jene „Legitimationsgeschichten“ zu erkennen, die „Ganzheit“ versprechen, tatsächlich aber bloß zur Rechtfertigung ihrer Erzähler dienen und die eigentliche „Nicht-Darstellbarkeit“ des Wirklichen leugnen. ¹³¹

Durch die Einsichten dieses „postmodernen Wissens“ in die Fragwürdigkeit und Beliebigkeit von Argumentationszusammenhängen wird der Mensch nicht nur dazu genötigt, sondern zugleich auch in erhöhtem Maße dazu befähigt, Unterschiede, Widersprüche – oder besser: das „Inkommensurable“ wahrzunehmen und „zu ertragen“. ¹³²

Was damit gemeint ist, kann am Beispiel der Gestaltverschiedenheit sprachlicher Ausdrucksformen und ihren unterschiedlichen Regelsystemen verdeutlicht werden.

Bei unterschiedlichen Sprachen handelt es sich um Systeme, deren Strukturen ebenso wenig miteinander übereinstimmen, wie sie einander widersprechen können. Die einzelnen Regelsysteme sind weder miteinander kompatibel, noch kann eine der anderen über- bzw. untergeordnet werden – alle vorhandenen Sprachsysteme stehen in ihren vielgestaltigen Formen gleichwertig nebeneinander.

Lyotard spricht von der „Entdeckung der Heteromorphie der Sprachspiele“, in der sich jedes Sprachspiel nicht durch sich selbst legitimieren kann, sondern eine passende „Legitimationsgeschichte“ verlangt. In diesem Sinne wird z.B. die Sprache der empirischen Wissenschaften durch jene „Erzählung“ legitimiert, die

¹³⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S.78.

¹³¹ Vgl. Lyotard, „Was ist postmodern?“, in: Welsch, 1988, S. 203, sowie: Lyotard, 1999, S. 112.

¹³² Vgl. Lyotard, 1999, S. 16.

das sogenannte „wissenschaftliche Argumentieren“¹³³ als Überwindung der mythologischen Erzählung ausweist.¹³⁴

Da die postmoderne Philosophie die Regelsysteme, nach denen die Menschen kommunizieren, nun aber als „paralogische“ „Erfindungen“ erkennt, verlieren auch die jeweils dazugehörenden „Legitimationsgeschichten“ ihre Glaubwürdigkeit.¹³⁵ D.h. angesichts dessen, dass die Vorstellung einer erkennbaren „Ganzheit des Wirklichen“ grundsätzlich abgelehnt wird, können die einzelnen Theorien nun nicht mehr daran gemessen werden, inwieweit es ihnen gelingt, die Widersprüche der Erfahrung mittels eines argumentativen Systems scheinbar zu vereinen.

In diesem Kontext ist davon auszugehen, dass sich „Sprachregeln“, (d.h. Orientierungssysteme) grundsätzlich „jeder Begründung (jedem ‚Logos‘) entziehen“, auch wenn die Einhaltung ihrer jeweiligen Gesetze das Erreichen einer „Ganzheit“ verspricht.¹³⁶ Aus welchem Grund einem bestimmten Regelsystem Gültigkeit zu- bzw. abgesprochen wird, warum es demnach übernommen oder verworfen wird und wie es aufgebaut ist, lässt sich nicht mehr legitimieren, indem man das System selbst befragt. Die „großen Erzählungen“, die den Vertretern dialektischer Theorien dazu dienen, die Wahl eines bestimmten Orientierungssystems zu rechtfertigen bzw. die spezifische Qualität dieses Systems zu begründen, sind nicht mehr in der Lage, ein bestimmtes System gegenüber einem anderen als *legitimer* auszuweisen.¹³⁷

Wenn Lyotard über sein eigenes „Sprachspiel“ sagt, dass es nicht durch die „Übereinstimmung der Experten“ legitimiert wird, sondern „in der Paralogie der Erfinder“ „seinen Grund [...] findet“, gilt das demnach auch für alle anderen Regelsysteme.¹³⁸ „Der Konsens“, der die sogenannten „großen Erzählungen“ scheinbar zu einem probaten Mittel der Legitimation von Orientierungssystemen gemacht hat, „ist ein veralteter und suspekter Wert geworden“.¹³⁹

¹³³ Vgl. a.a.O., S. 90

¹³⁴ Vgl. a.a.O., S. 191.

¹³⁵ Vgl. a.a.O., S. 16.

¹³⁶ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 78f.

¹³⁷ Vgl. Lyotard, 1999, S. 40

¹³⁸ Vgl. a.a.O., S. 16.

¹³⁹ Vgl. a.a.O., S. 190.

„Die Relevanz einer Aussage“ (in Schaefflers Worten: deren „wirklichkeiterschließende Kraft“)¹⁴⁰ wird also nicht mehr an der Konsensfähigkeit der Argumente gemessen, sondern danach beurteilt, inwieweit es mit ihrer Hilfe gelingt, den Hörer zu neuen „Ideen zu veranlassen, d.h. andere Aussagen und andere Spielregeln“ hervorzubringen.¹⁴¹

Das Bewertungskriterium einer bestimmten Art der Wirklichkeitsauffassung ist demnach nicht mehr darin zu sehen, inwieweit wir dank der ihr zu Grunde liegenden *Erzählung* im Stande sind, das widersprüchliche Erleben und Erfahren „zum Ganzen zu runden“.¹⁴² Vielmehr legitimiert sich eine bestimmte Betrachtungsweise dadurch, ob und inwieweit sie uns dazu anregt bzw. dazu befähigt, neue Weisen der Wirklichkeitsdeutung bzw. -gestaltung zu erproben.

Angesichts der „postmodernen Entdeckung“ der strukturellen Inkommensurabilität der Orientierungssysteme, bedeutet „Erfahrungen zu machen“, inmitten der entdeckten „Heteromorphie“ dazu angeregt zu werden, neue „Spielregeln der Kommunikation und Interaktion“ zu erfinden.¹⁴³ Gemäß einer solchen Auffassung ist die Maßgeblichkeit einer Erfahrung bzw. ihres Gegenstands an keinerlei gültigem Maßstab zu messen. Vielmehr sind die „Erfindungen“, die mittels der jeweils gewählten Regelsysteme hervorgebracht werden, ausschließlich dahingehend miteinander vergleichbar, in welchem Maße sie wiederum in der Lage sind, neue „Erfindungen“ anzuregen. D.h., dass sich Erfindungen wie Erfinder in immer wieder neuer Weise dahingehend „experimentell“ bewähren müssen, inwieweit sie ihrerseits in der Lage sind, das „Spiel der Erfindungen und Improvisationen“ aufrecht zu erhalten.¹⁴⁴ Im Verlauf dieses „scheinbar beliebigen Spiels“ soll sich stets aufs Neue dasjenige offenbaren, „was sich allem Begreifen und Darstellen entzieht: das ‚Nicht-Darstellbare‘, das wir bezeugen, indem wir seine wechselnden Darstellungsformen ebenso provisorisch erfinden, wie wir sie spielerisch wieder aufgeben.“¹⁴⁵

¹⁴⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 79.

¹⁴¹ Vgl. Lyotard, 1999, S. 185.

¹⁴² Vgl. Schaeffler, 1995, S. 78f.

¹⁴³ Vgl. a.a.O., S. 80.

¹⁴⁴ Vgl. a.a.O.

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O.

3.2. Resümee der philosophiehistorischen Entwicklungen

An Kierkegaards Kritik an Hegels dialektischer Theorie, gemäß derer alles eine notwendige Phase im gesetzmäßig verlaufenden Prozess der Bewusstseinsentwicklung darstellt, wurde deutlich, dass gerade jene Formen des Anschauens und Denkens, welche die Möglichkeit der Erfahrung garantieren sollen, zu einer Quelle der Selbstverstrickung der Vernunft werden können. Aus dieser Einsicht ergibt sich sogleich die Frage, ob der Mensch der systemimmanenten Gefahr von erfahrungsverhindernden Selbstbestätigungsmechanismen nur entinnen kann, indem er in der Begegnung mit dem Paradoxen und Absurden ganz auf seine unvertretbare Individualität zurückgeworfen wird. Wäre dies der Fall, müsste das Subjekt die Einbettung in jede Art des sozialen Gefüges gleichsam als Flucht vor sich selbst *entlarven* und zugleich strikt vermeiden – die soziale Isolation des Individuums wäre demnach als Voraussetzung für Erfahrung und somit als wünschenswerter Zustand zu verstehen.

An dem bisher Beschriebenen wird deutlich, dass sich die „transzendente Frage“ nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung immer wieder mit zwei signifikanten Gefahren auseinandersetzen musste, die sowohl aus philosophiehistorischer Sicht, als auch hinsichtlich des gegenwärtigen Problemhorizonts relevant sind. Zusammengefasst handelt es sich dabei einerseits um die bleibende Gefahr systembedingter Erfahrungsunfähigkeit und andererseits um die komplementäre Gefahr des Verlusts jeglichen Bezugssystems (z.B. des Bezugs zur Gesellschaft).

Im Verlauf der Philosophiegeschichte hat sich deutlich gezeigt, dass auch verschiedene *Denkwege*, die versprochen hatten, durch die geschilderte Doppelgefahr hindurchzuführen, ihr Versprechen nicht einlösen konnten.

So hat sich herausgestellt, dass auch ein „antizipatorisches“ Erfahrungsverständnis, welches das Erreichen eines Entwicklungsziels nicht als garantierte Folge eines dialektischen Prozesses begreift und das Individuum zugleich „ausdrücklich auf die Gesellschaft verweist“, nicht ausschließen kann, dass der Mensch in einer bestimmten Erscheinungsgestalt „das Eschaton“ der

kommenden Welt zu erkennen meint und in dem Glauben, zur „eschatologischen Entscheidung“ beitragen zu müssen, jeden Widerstand als Aufruf zum „letzten Gefecht“ versteht.¹⁴⁶ Eine solche Überzeugung ist gegen jegliche Erschütterung immun, bestätigt sich immer wieder selbst und läuft somit wiederum Gefahr, sich in Selbstverfangenheit, Isolation und Erfahrungsunfähigkeit zu führen.

Ähnliches lässt sich auch über jenen Erfahrungsbegriff aussagen, der angesichts der Vielgestaltigkeit und Variabilität von Orientierungssystemen jegliches Regelsystem als beliebig anzuwendende und ebenso widerrufbare „Erfindung“ ausweist; wobei die einzelnen „Erfindungen“ durch andere Orientierungssysteme weder zum Widerspruch noch zur kritischen Selbstüberprüfung herausgefordert werden können.¹⁴⁷

Gemäß Schaefflers Auffassung irren die „Theoretiker des Paradoxen und Absurden“ dabei jedoch nicht in dem Versuch, die Starrheit dialektischer Systeme durch Begegnungen mit dem *Außer-Ordentlichen* in Frage zu stellen bzw. aufzusprengen, sondern vielmehr in der Annahme, die Paradoxieerfahrung stelle die ausreichende Bedingung für den Erhalt unserer prinzipiellen Erfähigkeitsfähigkeit dar.¹⁴⁸

Aus der Reflexion auf die philosophiegeschichtlichen Wandlungen der „transzendentalen Frage“ schließt Schaeffler, dass weder die „Antizipation des Endes aller Geschichte“ noch der versuchte „Ausstieg“ aus ihr, d.h. die „urteilsindifferente Hinnahme der ‚Heteromorphie‘ von untereinander unvergleichlichen Orientierungsmustern“, die Gefahr der Selbstverfangenheit der Vernunft sowie die damit einhergehende Erfahrungsunfähigkeit abwenden können.¹⁴⁹ Somit sei nach einer Erfahrungsauffassung zu suchen, welche das Gegebensein einer „Heteromorphie“ der Erfahrungsweisen anerkennt, aber zugleich auf den „unhaltbaren Verzicht auf unterscheidend-wertende Urteile verzichtet“.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Vgl. a.a.O., S. 88, 91.

¹⁴⁷ Vgl. a.a.O., S. 95.

¹⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 91.

¹⁴⁹ Vgl. a.a.O., S. 91.

¹⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 92.

3.3. Eine Neuformulierung der „transzendentalen Frage“

Gleich zu Beginn seiner Überlegungen zur Neuformulierung der „transzendentalen Frage“ verweist Schaeffler darauf, dass ohne der Voraussetzung eines geordneten Zusammenhangs keine Möglichkeit besteht, aus dem bisher Erlebten „Hinweise auf das zu gewinnen, womit künftig gerechnet werden kann oder muss“¹⁵¹ – im Chaos kann kein Inhalt als überraschend oder aufschlussreich erscheinen. Andererseits ist „Erfahrung“ bzw. die darauf aufbauende „Erkenntnis“ auch im Falle der komplementären Situation letztlich unmöglich: „Im völlig unveränderlichen Kontext ist nur das prinzipiell Vorhersehbare möglich“ und eben deshalb nichts „erstaunlich“ und nichts „lehrreich“.¹⁵²

Dementsprechend und unter Bezugnahme auf die philosophiehistorischen Entwicklungen sieht Schaeffler die menschliche Erfahrungsfähigkeit einer dreifachen Bedrohung gegenübergestellt. Dabei handelt es sich um die „Verfangenheit“ in unveränderlichen Kontexten, die Zerstörung aller Orientierungssysteme durch das „Paradoxe und Absurde“ und die „unverbundene ‚Heteromorphie‘ von Orientierungssystemen“, angesichts derer, jeder in sich geordnete Kontext „zufällig und beliebig“ erscheinen muss.¹⁵³

Demnach modifiziert Schaeffler die transzendente Frage, indem er nach einer Weise des Erfahrens sucht, die in der Lage ist, die Strukturen unseres Anschauens und Denkens aufzubrechen und zu verändern, zugleich aber die prinzipielle Erfahrungsfähigkeit aufrecht zu erhalten, ohne sich der apriorisch entworfenen Gesetzmäßigkeit einer dialektischen VernunftEinstellung einfügen zu müssen.

Dementsprechend ist also nach derjenigen Art von Erfahrung zu fragen, welche die bestehenden Kontexte des Anschauens und Denkens zwar erschüttert, im Zuge dessen aber auch neue Möglichkeiten eröffnet, um „zwischen dem bloß subjektiv Vermeinten und dem objektiv Gültigen“ zu unterscheiden und somit aus einem vorübergehend chaotischen Zustand (der Strukturveränderung des Bestehenden) eine neue Ordnung aufbauen zu können.¹⁵⁴

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., S. 23.

¹⁵² Vgl. a.a.O.

¹⁵³ Vgl. a.a.O., S. 281.

¹⁵⁴ Vgl. a.a.O., S. 41.

Gelänge diese Neustrukturierung nicht und könnte demnach kein gewandelter und zugleich geordneter Kontext entstehen, bestünde auch keinerlei Zusammenhang, innerhalb dessen sich etwas als maßgebliche Erfahrung erweisen könnte. Wenn der Vernunft keinerlei Unterscheidungskriterien für „Tiefsinn“, „Unsinn“ oder „Widersinn“ mehr zur Verfügung stünden, dürfte das dafür verantwortliche „Ereignis“ wohl kaum „strukturverändernd“ genannt werden, da es tatsächlich die Zerstörung von notwendigen Strukturen und somit die Verunmöglichung von Erfahrung zur Folge hätte.¹⁵⁵ Rückblickend kann die Vernunft auch das Eintreten eines Strukturwandels nur als solchen erkennen, wenn sie selbst im Zuge dessen nicht in einen dauerhaft chaotischen Zustand verfällt, sondern vielmehr zu neuen Formen des Erfahrens befähigt werden konnte.

Somit ist danach zu fragen, wie es zu „Ereignissen“ kommen kann, die insofern „transzendente Erfahrungen“ genannt werden können, als sie in der Lage sind, die Formen unseres Anschauens und Denkens zu wandeln und somit auch das Möglichkeitsspektrum von Erfahrung neu zu definieren.

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., S. 41.

4. Zurück zu Kant – Kants Transzendentalphilosophie als Ausgangspunkt einer neuen „Logik der Erfahrung“

Trotz des grundlegenden Bedeutungswandels der transzendentalen Fragestellung, tritt Schaeffler dafür ein, von der kantischen „Kritik der reinen Vernunft“, die in einem ihrer umfänglichsten und wichtigsten Teile als „transzendente Logik“ zu bezeichnen ist, „kritisch“ zu lernen und von ihr geleitet, nach jener „Verstandesregel“ zu suchen, die den dritten Weg aufschließt, der über Dogmatismus und Skeptizismus hinausführt¹⁵⁶.

Wie sich im Folgenden herausstellen wird, behält Schaeffler seine Orientierung am kantischen Ansatz bei, obwohl für ihn „der Verdacht besteht, Kant selbst könne diese Regel ‚falsch gedolmetscht‘ haben“.¹⁵⁷ Trotz der grundlegenden Würdigung der kantischen Methode, vermeidet Schaeffler dabei „in einem schulimmanenten Sinne ‚kantianisch‘ zu verfahren“, die Gedankengänge Kants zu wiederholen und nur in Einzelheiten zu modifizieren.¹⁵⁸

Während Kant von der Unveränderlichkeit der Vernunftstrukturen überzeugt war, formuliert Schaeffler die „transzendente Frage“ in einer Weise, die sich von Kants Auffassung grundlegend unterscheidet.

Als Frage nach den Möglichkeitsbedingungen „strukturverändernder Erfahrung“ steht sie dabei im Zentrum einer neu formulierten „Logik der Erfahrung“, die sich methodisch jedoch stark an Kants „transzendentaler Logik“ orientiert und wesentlich auf der Neuformulierung kantischer Thesen beruht. Der dabei vollzogene „Rückgriff auf Kant“ ist demnach offensichtlich mit der Gefahr verbunden, dass von zentralen kantischen Argumenten „ein von Kants Absichten abweichender Gebrauch gemacht wird“.¹⁵⁹

In Anbetracht der philosophiehistorischen Entwicklungen und in Hinblick auf die Entwicklung der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ stellt der Autor jedoch die Notwendigkeit fest, die kantischen Begriffe einer „Transposition“ zu unterziehen,

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 28, 139, 98, sowie: Kant, 1781/1998, A IXff, A 113f.

¹⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 98.

¹⁵⁸ Vgl. a.a.O.

¹⁵⁹ Vgl. a.a.O., S. 37.

die er keinesfalls mit einer „selektiven Rezeption“ verwechselt wissen will.¹⁶⁰ Vielmehr versucht er, Kants Transzendentalphilosophie insofern gerecht zu werden, als es ihm darum geht, sie – neu gefasst – in einen erweiterten, aktuellen Kontext zu stellen.

Im Zuge seiner Abhandlungen begründet Schaeffler seinen Rückgriff auf Kant auf verschiedene Weise und unterstreicht dabei unterschiedliche Aspekte. Ganz grundsätzlich stellt der Autor jedoch fest, dass die kantische Philosophie Ansätze bietet, die in modifizierter Form für eine zeitgemäße Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung unverzichtbar sind.

Schaeffler betont, dass gerade die im Rahmen des Kritizismus artikulierten Anforderungen an die transzendentalphilosophische Reflexion beachtet werden sollten. Bei einer Neufassung der „transzendentalen Frage“ könne die Orientierung an „den Erfordernissen der Kritik“ namentlich „vor voreiligen metaphysischen Annahmen“ bewahren, die Kant „schwärmerisch“ genannt haben würde.¹⁶¹

Des Weiteren geht Schaeffler auf zwei Aspekte ein, denen innerhalb der kantischen Philosophie ein zentraler Stellenwert zukommt und die auch für jede potentielle Weiterentwicklung der transzendentalen Frage von konstitutiver Bedeutung sind.

4.1. Wesentliche Aspekte einer „transzendentalen Reflexion“

4.1.1. Empirische und transzendente Bedingungen¹⁶²

Im Rahmen seiner Neu-Fassung der transzendentalen Fragestellung unter Berücksichtigung der philosophiehistorischen Entwicklungen betont Schaeffler die Bedeutung der kantischen Kritik vor allem bezüglich einer Differenzierung, die immer dann beachtet werden muss, wenn nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung gefragt wird: Unerachtet des jeweiligen inhaltlichen Kontextes ist es wesentlich, bei der Formulierung der sogenannten „transzendentalen Frage“

¹⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 27f.

¹⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 98.

¹⁶² Vgl. Kant, 1781/1998, B 1ff.

nicht aus den Augen zu verlieren, dass diese auf die „formalen“ bzw. „gegenstandsunabhängigen“ Bedingungen ausgerichtet ist und nicht (primär) darauf abzielt, die empirischen Bedingungen von Erfahrung zu klären.¹⁶³ Wie Schaeffler bemerkt, bietet die kantische Philosophie eine geeignete Orientierungshilfe, um die Verwechslung zwischen transzendentalen Voraussetzungen (d.h. *erfahrungsermöglichenden A priori*) und empirischen (d.h. „erfahrungsgemäßen“, gleichsam *erfahrbaren*) Bedingungen zu vermeiden.

4.1.1.1. Eine notwendige Unterscheidung

Wie bereits in Hinblick auf Kants Philosophie festgestellt wurde, sind jene Bedingungen „transzendental“ zu nennen, die Erfahrung, d.h. Begegnungen mit Gegenständen, die für unser Denken und Handeln maßgeblich erscheinen, überhaupt erst ermöglichen. Wie Schaeffler es ausdrückt, entscheiden sie also darüber, „ob das Anschauen und Denken seinen Weg zum Gegenstand findet oder in seinen eigenen Bild-Hervorbringungen gefangen bleibt“.¹⁶⁴

Bei „empirischen Bedingungen“ handelt es sich hingegen nicht um apriorische Bewusstseinsstrukturen, sondern vielmehr um Bedingungen, mit denen die Formen unseres Anschauens und Denkens in den Akten der Erfahrung konfrontiert werden. Hier handelt es sich demnach um jene somatischen, psychischen, sozialen u.ä. Phänomene, die bedingen, inwieweit das Subjekt im Stande ist, in den Akten seines Anschauens und Denkens den transzendentalen Strukturen der Vernunft zu folgen und dabei den Aufbau von Erfahrungsgegenständen zu vollziehen.

Wie schon bei Kant, ist diese Unterscheidung zwischen den Gegenständen, „die uns innerhalb dieser unserer Erfahrung begegnen“, und den transzendentalen Voraussetzungen der Erfahrung, auch für eine aktuelle Fassung der Transzendentalphilosophie und somit auch für die „Dialogische Theorie der Erfahrung“, von basaler Bedeutung.

¹⁶³ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 29, 98.

¹⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 98.

Dies gilt für Schaeffler auch und gerade angesichts der „Einsicht in die Pluralität und Variabilität von Denk- und Anschauungsformen und die korrespondierende Pluralität von Gegebenheitsweisen der Gegenstände“.¹⁶⁵

Gerade die allgemeine Auffassung, dass es unterschiedliche Weisen gibt „das Wirkliche“ zu „erfahren“, führt nach Meinung des Autors häufig dazu, dass „in die transzendentalphilosophische Überlegung mannigfaltige Psychologismen, Soziologismen, [und, d.V.] Historismen“ einfließen.¹⁶⁶

D.h., angesichts dessen, dass heute die Möglichkeit verschiedener Erfahrungsweisen im Allgemeinen kaum angezweifelt wird, treten bei der Suche nach den Bedingungen der jeweils spezifischen Erfahrungsweisen oftmals Missverständnisse auf, die daraus resultieren, dass die empirischen Bedingungen des *Vollzugs* der verschiedenen Erfahrungsakte irrtümlicherweise mit den transzendentalen Bedingungen der *Konstitution der Gegenstände* dieser Erfahrungsweisen gleichgesetzt werden.¹⁶⁷

Während erstere jedoch dafür sorgen, dass wir mehr oder weniger dazu in der Lage sind, die synthetischen Akte der Gegenstandskonstitution nach den apriorischen Formen der Vernunft zu vollziehen, stellen *transzendente* Bedingungen gerade diese strukturellen Voraussetzungen unseres Anschauens und Denkens dar. D.h., sie bestimmen *auf welche Weise* Gegenstandskonstitution

¹⁶⁵ (Vgl. a.a.O., S. 286.) Als Beispiele für diese verschiedenen Gegebenheitsweisen nennt Schaeffler den „Forschungsgegenstand“, die „Manifestation des Heiligen“, den „Fundort verpflichtender Handlungsmöglichkeiten“ oder die „sinnenhaft aufscheinende Gegenwartsgestalt des Wirklichen“.

¹⁶⁶ (Vgl. a.a.O.) Aus einer Verwechslung empirischer und transzendentaler Bedingungsverhältnisse können beispielsweise gewisse Formen des „Biologismus“, „Soziologismus“ oder „Psychologismus“ entstehen, d.h. verschiedene Ausprägungen der Überbewertung einer bestimmten Wissenschaft, die fortan als Grundlage aller anderen empirischen Wissensgebiete missinterpretiert wird.

Diese einseitige Überhöhung bestimmter (z.B. psychologischer) Gesichtspunkte baut auf der Annahme auf, dass eine (z.B. psychologische) Darstellung und Erklärung der Fähigkeit des Menschen zum Vollzug bestimmter Akte des Anschauens und Denkens zugleich ausreichend wäre, um zu begründen, warum der durch diese „synthetischen“ Akte vollzogene Aufbau einer Gegenstandswelt tatsächlich gelingt. Nach Auffassung eines so verstandenen *Ismus* sollte durch die Beschreibung bestimmter empirischer Vollzugsbedingungen von Erfahrung - z.B. der individuellen psychischen Voraussetzungen – zugleich ausreichend dargestellt sein, warum wir in den Akten unseres Erfahrens „nicht ins Leere greifen“. Aus transzendentalphilosophischer Sicht kann aus der Untersuchung erfahrbarer (z.B. psychologischer) Bedingungen jedoch keinerlei Erkenntnis darüber gewonnen werden, wie es dem Bewusstsein möglich ist, diesen Bedingungen überhaupt als Inhalte der Erfahrung begegnen zu können, d.h. wie es ihm gelingt, Gegenstände so zu konstituieren, dass sie für unser Denken und Handeln als maßgeblich erscheinen. Demnach übersehen die genannten *Ismen*, dass die Bedingungen, die Erfahrung innerhalb eines Zusammenhangs ermöglichen, auch jeglicher wissenschaftlicher Untersuchung innerhalb dieses Zusammenhangs in konstitutiver Weise vorausgesetzt sind.

¹⁶⁷ In Hinblick auf den Bereich der ästhetischen Erfahrung hätte eine solche Gleichsetzung beispielsweise zur Folge, dass die Fähigkeit, einen Erfahrungsgegenstand auf spezifisch ästhetische Weise zu konstituieren, ausschließlich auf die psychische Disposition des Erfahrenden oder die physiologischen Bedingungen seiner Sinnesorgane zurückgeführt werden würde. Durch eine Analyse der empirischen, d.h. erfahrungsgemäßen Voraussetzungen kann jedoch nicht hinreichend begründet werden, *ob* bzw. *warum* es überhaupt zu einer spezifisch ästhetischen Weise des *Erfahrens* kommen kann, d.h. *aus welchem Grund* und *auf welche Weise* spezifisch ästhetische Erfahrungsgegenstände aufgebaut werden können.

prinzipiell möglich ist. Dementsprechend entscheiden die transzendentalen Bedingungen eben auch darüber, inwieweit die „Synthesis“ *strukturverschiedener* Erfahrungsgegenstände möglich ist und es somit zum Aufbau unterschiedlicher Erfahrungskontexte kommen kann.

4.1.1.2. *Unterschiedlich bedingte „Erfahrungsblockaden“ und ihre Überwindung*

Die charakteristische Differenz zwischen empirischen und transzendentalen Bedingungen zeigt sich auch hinsichtlich der jeweils mit ihnen zusammenhängenden Risiken, die Fähigkeit zur Erfahrung zu verlieren.

Obwohl Schaeffler einräumt, dass es im Einzelfall durchaus schwierig ist, klar zwischen empirischen (z.B. psychologisch feststellbaren) und transzendentalen Hindernissen für Erfahrung zu differenzieren, versucht er den wesentlichen Unterschied folgendermaßen zu erklären: „[...] empirisch zu erforschende Gründe können die Ausübung der Erkenntnisfähigkeit, die das Subjekt auf bestimmten Tätigkeitsfeldern erfolgreich ausübt, auf andern Feldern behindern“ und es „partiell phänomen-blind‘ oder ‚sektorial argumentations-taub‘“ machen.¹⁶⁸

Dabei handelt es sich jeweils um ein soziales, psychologisches, physisches o.ä. „Erkenntnis-Hindernis“, das demnach auf soziale, psychologische, physiologische o.ä. Weise „beseitigt“ werden kann.¹⁶⁹

Die transzendentalen „Hemmnisse“ der Erfahrungsfähigkeit bestehen hingegen aus Blockaden, die daraus resultieren, dass verschiedene Formen des Anschauens und Denkens „miteinander konkurrieren“, sodass das denkende und anschauende Subjekt gerade durch jene Bewusstseinsstrukturen, durch die bestimmte Arten der Erfahrung ermöglicht werden, „zu anderen Formen der Erfahrung unfähig gemacht wird“.¹⁷⁰

¹⁶⁸ (Vgl. a.a.O., S. 72.) Diese Erfahrungsblindheit bzw. –unfähigkeit wird als „partiell“ bezeichnet, weil es hierbei nicht um die Beschreibung des *kompletten* Verlusts jeglicher Erfahrungs- bzw. Erkenntnisfähigkeit geht, sondern vielmehr um eine Erfahrungsblockade, die das Subjekt hemmt, Erfahrungen in bestimmten Bereichen (z.B. dem ästhetischen oder religiösen Bereich) zu *machen*, d.h. entsprechende Gegenstände zu *konstituieren*, die sich gegenüber den Inhalten des bisher aufgebauten Zusammenhangs als strukturverschieden erweisen.

¹⁶⁹ Vgl. a.a.O.

¹⁷⁰ (Vgl. a.a.O.) In diesem Zusammenhang spricht Schaeffler wiederholt von der Möglichkeit, dass eine Einübung in wissenschaftlich-empirische Erkenntnis unter Umständen unsere (z.B. ästhetische) Erfahrungsfähigkeit vermindern kann, und wir durch die „szientistische Borniertheit“ der Vernunft von vorn herein gegenüber bestimmten Erfahrungen abgeschirmt sind und gegenüber Unerwartetem blind bleiben.

Während empirische Hindernisse des Erkenntnisvollzugs durch empirische Vorgänge aufgelöst bzw. überwunden werden können, resultiert das Scheitern am Aufbau von (bestimmten, z.B. ästhetischen) Erfahrungsgegenständen und die damit verbundene (partielle) Erfahrungsunfähigkeit aus den Formen unseres Anschauens und Denkens. Dementsprechend kann eine transzendental bedingte Erfahrungsblockade nur durch eine Veränderung der transzendentalen Strukturen überwunden werden.

Damit es in einem solchen Fall zur Wiederherstellung der Erfahrungsfähigkeit kommen kann, ist also der Eintritt dessen notwendig, was Schaeffler mit dem Begriff der „strukturverändernden“ Erfahrung bezeichnet, d.h. jenes „Ereignis“, das insofern als „transzendente“ Erfahrung bezeichnet werden kann, als es sich auf die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der Erfahrungsfähigkeit auswirkt.

Im Zuge einer solchen „strukturverändernden Erfahrung“, die in der Lage ist, transzendente Blockaden der Erfahrungsfähigkeit aufzubrechen, kommt es zu zwei charakteristischen Vorgängen, die nach Schaeffler folgendermaßen zusammengefasst werden können:

Erstens muss ein gesamter Kontext bisher bewährter transzendentaler Strukturen auf -bzw. zusammenbrechen, sodass „der Erkennende nicht nur dieses oder jenes Einzelphänomen nicht begreift, sondern ‚gar nichts mehr versteht‘“.¹⁷¹

Zweitens zeichnet sich die „transzendente“ Erfahrung dadurch aus, dass dem Erfahrenden „im Durchgang durch diese Situation der Orientierungs-Unfähigkeit ein neues ‚Sehen und Hören‘ möglich wird, kraft dessen er nicht nur den Inhalt seiner neuen, zunächst verwirrenden Erfahrung, sondern alles, was er bisher wusste, ‚in neuem Lichte sieht‘“.¹⁷²

Dementsprechend betrachtet Schaeffler die Frage, wie die „szientistische Verengung“ aufgebrochen werden kann, ohne in „wissenschaftsfeindlichen Irrationalismus“ abzugleiten als zentrale Problemstellung jedes zeitgemäßen transzendentalphilosophischen Diskurses, der u.a. auch die ästhetische Erfahrungsweise als maßgeblich anerkennt. (Vgl. a.a.O., S. 40f.)

¹⁷¹ Vgl. a.a.O., S. 72.

¹⁷² Vgl. a.a.O.

4.1.2. Vermeidung dogmatischer bzw. skeptizistischer Geisteshaltungen

Abgesehen von der Differenzierung zwischen empirischen Erkenntnisgegenständen und transzendentalen Erkenntnisbedingungen, bietet die kantische Transzendentalphilosophie vor allem die Möglichkeit einen *Denkweg* zu finden bzw. zu verfolgen, der aus der Doppelgefahr dogmatischen und skeptizistischen Denkens hinausführt.¹⁷³

Wie bereits erwähnt wurde, ist auch Schaefflers Orientierung an der kantischen Transzendentalphilosophie dadurch motiviert, dogmatischem Utopie-Denken oder radikal skeptizistischem „Heteromorphie“-Denken eine dritte Alternative gegenüberzustellen.

Für Schaeffler hat Kant „auf bleibend vorbildhafte Weise die transzendente Reflexion mit jenem Kritizismus“¹⁷⁴ verknüpft, den er als Ausweg aus dieser Doppelgefahr ausweisen konnte“.¹⁷⁵

An mehreren Stellen seines Werks geht Schaeffler ausführlich auf die zentralen Irrtümer der „Vernunft Einstellungen“ des „Dogmatismus“ bzw. „Skeptizismus“ ein. Dabei beschreibt er ersteren als das „uneingeschränkte Selbstvertrauen der Vernunft, die sich die Erfüllung jeder nur denkbaren Erkenntnis Aufgabe zutraut“, die Geisteshaltung des „Skeptizismus“ nennt er hingegen die „Verzweiflung der Vernunft, die sich von vorn herein für unfähig hält, Wahrheit als solche zu erkennen“.¹⁷⁶

Diesen beiden Geisteshaltungen, welche zur Überbewertung bzw. Abwertung der Erkenntnisfähigkeit der Vernunft führen, begegnet die kantische Philosophie mit einem alternativen „Weg“, der gegenüber diesen beiden gegensätzlichen Vernunft Einstellungen eine dritte Möglichkeit eröffnen soll.¹⁷⁷

Schaeffler verfolgt den kantischen Gedankengang, um auch seine eigene „Dialogische Theorie der Erfahrung“ in einer Weise entwickeln zu können, die

¹⁷³ Vgl. Kant, 1781/1998, A VIII-XIII.

¹⁷⁴ Bei Schaeffler wird der Begriff des „Kritizismus“ in diesem Zusammenhang als „die unterscheidende Selbstbeurteilung der Vernunft“ beschrieben. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 98.)

¹⁷⁵ Vgl. a.a.O., S. 139.

¹⁷⁶ Vgl. a.a.O., S. 99.

¹⁷⁷ Vgl. a.a.O., S. 98.

das Denken weder zu dogmatischem Festhalten am bisher Erkannten verführt, noch die skeptizistische Leugnung jeglicher Erkenntnismöglichkeit unterstützt. Um eine tatsächliche Abgrenzung gegenüber den genannten Geisteshaltungen vorzunehmen und somit auch den dementsprechenden *Denkfallen* zu entgehen, ist es jedoch notwendig, genauer zu beleuchten, welche *Irrtümer* dabei eigentlich zu vermeiden sind.

4.1.2.1. Der charakteristische Irrtum des dogmatischen Denkens

Ganz im Sinne Kants kann hier festgestellt werden, dass der „Dogmatismus“ gerade jene Erkenntnisgrenzen übersieht, die von den Strukturen der Vernunft selbst gezogen werden. D.h., die „dogmatische“ Vernunft-*Einstellung* leugnet jene Hemmnisse, welche die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft nicht „von außen“ einschränken, sondern durch die Formen unseres Anschauens und Denkens bedingt werden.¹⁷⁸

Schaeffler erklärt die erkenntnistheoretisch-kritische Haltung Kants und übersetzt sie bereits in Begriffe der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“:

„Wir kennen die Wirklichkeit nur in derjenigen Weise, wie sie sich uns zeigt, wenn wir ihren Anspruch¹⁷⁹ schon durch die Formen unseres Anschauens und Denkens beantwortet haben. Darum sind jene Anschauungs- und Denkformen, durch die wir das Wirkliche in seiner Wahrheit, d.h. in seiner Maßgeblichkeit für unser theoretisches und praktisches Urteil, erfassen, zugleich die Grenzen, die unserer Erkenntnis gezogen sind.“¹⁸⁰

Im Sinne der kantischen Kritik an jeder Form des dogmatischen Denkens, ist „Wahrheit“ nicht die „Offenbarkeit der Weise wie Dinge ‚an sich selber‘ sind“, die „Wahrheit“ eines Gegenstandes wird nicht dadurch erkannt, dass dieser sich – unabhängig von unserer Erkenntnistätigkeit – in seinem *An-sich-Sein* zeigt.¹⁸¹

¹⁷⁸ Vgl. a.a.O., S. 30.

¹⁷⁹ An dieser Stelle wird mit dem Begriff des „Anspruchs“ ein zentrales Stichwort der Schaefflerschen Theorie vorweggenommen. Wie im Zuge späterer Erläuterungen zu zeigen sein wird, stellt dieser „Anspruch“, den „das Wirkliche“ an uns stellt, die Voraussetzung dafür dar, dass die Strukturen der Vernunft in fortgesetzter Weise zu den Akten der Gegenstandskonstitution fähig bleiben.

¹⁸⁰ A.a.O., S. 99.

¹⁸¹ Vgl. a.a.O.

Vielmehr bezeichnet „Wahrheit“ die „unserer Willkür entzogene und für unser theoretisches und praktisches Urteil maßgebliche“ Weise, wie uns „die Dinge“ in den Akten unseres Anschauens und Denkens „erscheinen“.¹⁸²

2.1.2.2. Der charakteristische Irrtum des „Skeptizismus“

Das grundlegende Missverständnis der skeptizistischen Geisteshaltung ist darin zu sehen, dass sie auf einem Begriff von „Wahrheit“ aufbaut, der sich – wie Schaeffler es ausdrückt – „im Rahmen des ‚Dogmatismus‘“ etabliert hat.¹⁸³

Der Skeptiker weist zwar darauf hin, dass, selbst wenn eine von jeglicher Erkenntnistätigkeit unabhängige Wirklichkeit existieren würde, diese niemals von den Erkenntnisstrukturen der Vernunft erfasst werden könnte. Angesichts seines Festhaltens an einem aus der philosophischen Dialektik übernommenen Wahrheitsbegriffs, resultiert daraus jedoch die Annahme, der Mensch wäre zur Erkenntnis letztlich überhaupt nicht fähig. Solange sich die *skeptische* Geisteshaltung auf ein Verständnis von „Wahrheit“ bezieht, das darauf beruht, dass das Wirkliche so erkannt werden müsste, wie es sich unabhängig von unserem Anschauen und Denken zeigt, muss der Skeptiker Wahrheit stets als „unzugänglich“ betrachten.¹⁸⁴ Wenn er also diejenige Weise, wie sich uns die Wirklichkeit in Korrelation zu unserer spezifisch menschlichen Erkenntnistätigkeit zeigt, nicht zugleich als „wahr“ begreift, kann der Skeptiker nichts, was ihm im Anschauen und Denken gegeben ist, als maßgebliche Erfahrung akzeptieren.¹⁸⁵

4.1.2.3. Der Kritizismus als „dritter Weg“

Der Kritizismus Kants bietet demgegenüber eine Wirklichkeitsinterpretation, gemäß derer es durchaus möglich ist, dass ein Gegenstand für unser Denken und Handeln von ungeschmälerter Maßgeblichkeit, d.h. Objektivität sein kann, gleichwohl er, mitsamt „seiner für unser Urteil maßgeblichen Objektivität [...], aus unserer aktiven Beteiligung am Erkenntnisprozess erst hervorgeht“.¹⁸⁶

¹⁸² Vgl. a.a.O.

¹⁸³ Vgl. a.a.O., S. 100.

¹⁸⁴ Vgl. a.a.O.

¹⁸⁵ Vgl. a.a.O.

¹⁸⁶ Vgl. a.a.O.

Diese Theorie vermag demnach zu zeigen, dass das *Wirkliche*, das erkannt werden kann, zwar erst im Zuge dieses Erkennens aufgebaut wird, zugleich aber auch als *objektiver Gegenstand* gelten kann, weil es in der Weise, wie es sich uns zeigt bzw. uns *erscheint*, für unser Denken und Handeln maßgeblich ist.

Für Kant gibt es „objektive“ Gegenstände nur, insofern sie im Bewusstsein erstellt werden, indem die Vielfalt der sinnlichen Eindrücke zu Einheiten verknüpft werden, die der Vernunft wiederum als maßgebliche Inhalte des Anschauens und Denkens erscheinen.

Dabei stellt Kant im „Kernstück des Kritizismus“ den Versuch an, mittels einer „Formanalyse der synthetischen Akte“, d.h. der *gegenstandskonstituierenden* Akte des Anschauens und Denkens, diejenigen transzendentalen Bedingungen freizulegen, die den Aufbau eines einheitlichen Gegenstands bzw. Erfahrungszusammenhangs ermöglichen.

Kant entwickelt somit eine Analysemethode, welche die „allgemeinsten“ – d.h. vom jeweiligen Inhalt unabhängigen – Formgesetze der Wahrnehmung und des Denkens untersucht. Somit „transzendiert“ seine Methode die Differenzen zwischen den *Arten* der jeweiligen Erkenntnisgegenstände und schlägt dabei eine „transzendente Ästhetik“¹⁸⁷ sowie – in wesentlich ausführlicherer Form – eine „transzendente Logik“ vor.¹⁸⁸

4.2. Wie vollzieht sich „transzendente Reflexion“?

Für eine Neufassung der transzendentalen Fragestellung ist die kantische Beschreibung der formalen Voraussetzungen unserer Erkenntnisfähigkeit von grundlegender Bedeutung. Ohne im engeren Sinn an den kantischen Gedankengängen festzuhalten, soll im Folgenden in kurzer Form erklärt werden, was unter einem „Rückstieg‘ in das Bewusstsein“ zu verstehen ist und worin dem zur Folge das Programm einer „transzendentalen Logik“ besteht.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Vgl. Kant, 1781/1998, A 19-49.

¹⁸⁸ Vgl. a.a.O., A 50-704.

¹⁸⁹ Vgl. Müller, 1971, S. 282.

In Anlehnung an Schaefflers Ausführungen wird demnach – „noch ganz unabhängig von Kant“ – am Beispiel eines allgemeinen Begriffs (der „Welt“) gezeigt werden, wie „transzendente Reflexion“ vollzogen werden kann.¹⁹⁰

4.2.1. Das „Ganze“ als Vorstellungsform

Bei dem Begriff der „Welt“ handelt es sich um eine Bezeichnung des sogenannten „Ganzen“ der Erfahrungswelt. Selbst wenn man jedoch von der Vorstellung ausgeht, dass es sich bei diesem „Ganzen“ um eine *ontische Entität*¹⁹¹ handelt, ist offensichtlich, dass sie uns als „das Ganze“ nie in der Erfahrung gegeben sein kann, d.h., „das Ganze“ kann uns nie als Gegenstand *innerhalb* unserer Erfahrungswelt erscheinen. Angesichts dessen, dass alle Erfahrungsinhalte „in’ der Welt“ sind und „die’ Welt“ demnach nicht zu diesen Erfahrungsinhalten gezählt werden kann, ist uns auch der *Inhalt* der „Welt“ nicht in der Erfahrung gegeben, d.h. der Begriff der „Welt“ ist und bleibt *inhaltlich unerfahrbar*.¹⁹²

Die Welt (im Sinne von *das Ganze*) ist demnach kein empirischer, d.h. innerhalb des Erfahrungszusammenhangs gegebener Gegenstand bzw. Inhalt, sondern die „Idee“ des Erfahrungszusammenhangs als solchem.

D.h., „die Welt“ – im Sinne eines geordneten Gesamtzusammenhangs aller wirklichen und möglichen Erfahrungsinhalte – ist den erkenntnisfähigen Strukturen der Vernunft, d.h. den Strukturen unseres Anschauens und Denkens zwar nicht als Anschauungs- bzw. Denk-*Inhalt*, aber sehr wohl als eine apriorische Erkenntnis-*Form*, gegeben.

Die Funktion des Begriffs der „Welt“ liegt somit nicht in der Bezeichnung einer inhaltlichen, sondern einer spezifisch formalen Qualität: Hier geht es nicht um die Bestimmung des Inhalts bzw. gegebenen Gegenstands einer Erfahrung, sondern um die Bestimmung dessen, was sich die Vernunft als *Form* des „Ganzen“ der „Erfahrungswelt“ *vorstellt*.

¹⁹⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 100ff.

¹⁹¹ Dieser Begriff steht hier für eine als „unabhängig vom Bewusstsein existierend verstandene“ und somit „als seiend [...] [gegebene] Größe“. (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007, s. 730, 279.)

¹⁹² Vgl. Schaeffler, 1995, S. 101.

Demnach kann festgestellt werden, dass der Begriff der „Welt“ „seine Bestimmtheit“ dadurch gewinnt, „dass er das Universum [...] hinsichtlich seiner Form“ bezeichnet. Diese formale Vorstellung des „Alls“ kennzeichnet sich wiederum insofern als „ganz“, als in ihm „die Gesetzmäßigkeit einer Ordnung herrscht“, die ihrerseits die Voraussetzung dafür darstellt, dass „alles, was uns begegnet oder begegnen könnte“, also jede Erscheinung *in* der Welt „so eingefügt ist, dass es in diesem geordneten Ganzen seine eindeutig bestimmte Stelle findet“.¹⁹³

Offensichtlich basiert aber auch dieses rein formale Verständnis einer „gesetzmäßig geordneten Ganzheit“ aller möglichen Erfahrungsinhalte auf einer Annahme, die wir nicht durch Erfahrung belegen können – *das Ganze* kann niemals von einem *internen* Standpunkt *als Ganzes* überblickt werden.

Die Vorstellung, das uns umfangende Universum besäße eine *Form*, die im angedeuteten Sinne „ganz“, d.h. ein „Kosmos“ im Gegensatz zum „Chaos“ ist, geht nicht als „Ergebnis“ aus „empirischen Argumenten“ hervor, sondern ist vielmehr „die Voraussetzung jeder Empirie“, die Schaeffler hier als die „Anwendung von Begriffen auf Wahrnehmungsinhalte“ definiert.¹⁹⁴

Die Vorstellung einer „Welt“ als ein wohlgeordnetes Gesamtgefüge stellt demnach eine *transzendente Bedingung* von Erfahrung dar. D.h., wir müssen voraussetzen, dass wir uns, „wo immer wir uns in Theorie und Praxis bewegen, innerhalb geordneter Zusammenhänge befinden; [...] wenn wir mit dem Versuch, uns in unserer Erfahrungswelt zu orientieren auch nur beginnen sollen“.¹⁹⁵

Die Akte unseres Anschauens und Denkens, sowie die darauf aufbauende Erfahrungs- bzw. Erkenntnisfähigkeit, beruhen auf einer „Idee“, in deren Form wir das Unüberprüfbare bzw. Unerfahrbare voraussetzen.¹⁹⁶ Auf diese Weise können wir – noch vor aller möglichen Erfahrbarkeit – von der Annahme ausgehen, dass jeder wirkliche und mögliche Inhalt, dem wir in der Erfahrung

¹⁹³ Hier verweist Schaeffler darauf, dass der Begriff des „geordneten Ganzen“ auch als „Kosmos“ im Gegensatz zum „Chaos“ bezeichnet werden kann. (Vgl. a.a.O.)

¹⁹⁴ Vgl. a.a.O., S. 102

¹⁹⁵ Vgl. a.a.O.

¹⁹⁶ Bei Kant heißt es: „Wären die Gegenstände, womit unsere Erkenntnis zu tun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben [...] Dagegen wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu tun haben, ist es nicht allein möglich, sondern auch notwendig, dass gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntnis der Gegenstände vorhergehen“. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 128f.)

begegnen können, mit allen anderen Erfahrungsinhalten einen gesetzmäßig geordneten Gesamtzusammenhang bildet.

4.2.2. Ein Zusammenhang funktionaler Teile

Innerhalb des *vorgestellten* Gesamtzusammenhangs von einer *empirischen*, d.h. *erfahrungsgemäßen* „Welt“ bzw. „Erfahrungswelt“, können wir uns wiederum nur orientieren, indem wir die (vorgestellten) Zusammenhänge des Gesamtgefüges nachzeichnen und auf diesem Weg zu erfassen versuchen.

Beim Versuch, die a priori als *allumfassend* vorausgesetzte Ordnung zu *erkennen*, ist es daher notwendig, ausnahmslos alles Erscheinende als Element dieser Ordnung zu *begreifen*. Dies geschieht, indem jeder auftretende Wahrnehmungsinhalt innerhalb dieses umfassenden Gefüges eine eindeutige Position zugewiesen bekommt und somit als Glied eines wohlgeordneten Ganzen *begriffen* werden kann.

Ein solches *Begreifen* vollzieht sich dadurch, dass die Vernunft in den Akten des Denkens auf die Inhalte des Anschauens bzw. Wahrnehmens Begriffe anwendet. D.h., indem jeder Inhalt „nach Raum, Zeit und Begriff“¹⁹⁷ bestimmt wird und er somit innerhalb des „Ganzen aller Inhalte“ einen eindeutigen „Ort“ findet, wird er zum konstitutiven und somit maßgeblichen Teil des Erfahrungszusammenhangs.

Im Zuge eines solchen sukzessiven Bestimmungsvorgangs wird das Gesamtgefüge „Welt“ also dadurch aufgebaut, dass die zahlreichen Inhalte unseres Anschauens und Wahrnehmens in „synthetischen Akten“ zu Einheiten verknüpft werden, die ihrerseits wiederum zur Einheit eines Erfahrungszusammenhangs verbunden werden können. D.h., dadurch, dass der sinnhaft perzipierte Einzelinhalt als eindeutig bestimmbares und lokalisierbares Glied eines Gesamtgefüges in dieses eingeordnet und somit in Bezug auf das „Ganze“ zum funktionalen, konstitutiven Teil wird, setzt sich das allumfassende Gefüge des „Ganzen“ erst zusammen.

Andererseits können einzelne Wahrnehmungsinhalte nur dann zu „Erfahrungen“ innerhalb einer „Erfahrungswelt“ transformiert werden, wenn sie in Bezug auf das

¹⁹⁷ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 103f.

„Ganze“ als maßgeblicher Teil verstanden werden können. Dies ist wiederum nur möglich, wenn die einzelnen Sinneseindrücke in Bezug auf das Gefüge der „Welt“ begriffen, d.h. begrifflich bestimmt werden können – auch wenn dem Denken die dafür nötige Bestimmungsleitung subjektiv und im gegenwärtigen Moment (noch) nicht möglich ist.¹⁹⁸

Da es sich bei der Idee der „Welt“ um einen Kontext handelt, der sich vor allem durch seine *lückenlose Wohlgeordnetheit* kennzeichnet, kann die Einordnung eines Elements nur dann vollzogen werden, wenn es der Vernunft gelingt, den Einzelinhalt nicht nur hinsichtlich seiner „Raum-Zeit-Stelle“, sondern auch bezüglich „der Abfolge von Bedingungen und Folgen und der Verhältnisse von Dingen und Eigenschaften, Zuständen, Taten und Leiden“ eine eindeutige Position zuzuweisen.

Offensichtlich kann also nur derjenige Wahrnehmungsinhalt, der in der vorgestellten „Wohlgeordnetheit“ der „Welt“ einen begrifflich exakt bestimmbaren Platz findet, für *Anschauen und Denken* innerhalb dieser „Welt“ maßgeblich werden.

Diese Feststellung ist insofern wesentlich, als sich *Erfahrungsgegenstände* im gegebenen Kontext durch eine Maßgeblichkeit kennzeichnen, die sich sowohl auf die Akte des Anschauens als auch des Denkens bezieht.

„Erfahrung“ wird demnach als eine „Begegnung“ mit demjenigen definiert, dass uns in unserem Anschauen und Denken „objektiv, d.h. maßgeblich für unser Urteil gegenübertritt“ und uns in Bezug auf die uns umfassende „Welt“, insofern als Maßstab dient, als es uns die „Unterscheidung des Wahren und Falschen möglich macht“. ¹⁹⁹

4.2.3. Das Programm einer Formanalyse der Erfahrung

Aus den bisherigen Betrachtungen geht hervor, dass eine „Logik“, welche die strukturellen Möglichkeitsbedingungen von *Erfahrung* beschreiben soll, zu untersuchen hat, *welchen Formen* unsere anschauenden und begreifenden Erkenntnisakte folgen müssen, um Gegenstände zu konstituieren, die uns als

¹⁹⁸ Vgl. a.a.O., S. 104.

¹⁹⁹ Vgl. a.a.O., S. 103.

„Objekte der Erfahrung“, d.h. in Bezug auf unser Denken und Handeln „als Maßstab“, begegnen können.²⁰⁰

Orientiert man sich dabei an den soeben erörterten Überlegungen, so stellt sich heraus, dass die Idee der „Welt“, sowie die eindeutige begriffliche Bestimmbarkeit aller auftretenden Inhalte, als formale Voraussetzungen der Konstitution von Gegenständen der Erfahrung zu betrachten sind. Sie stellen somit transzendente Formen dar, die als Möglichkeitsbedingungen der Erfahrungsfähigkeit beschrieben werden können:

Nur, wenn die „Idee“ eines geordneten Gesamtzusammenhangs vorausgesetzt ist, können infolgedessen, einzelne Anschauungs- bzw. Wahrnehmungsinhalte durch die Anwendung der Kategorien des Denkens auf solche Weise bestimmt werden, dass ihnen eine eindeutige Stelle im Gesamtgefüge zugewiesen werden kann. Diese Eingliederung in einen größeren Zusammenhang bildet ihrerseits wiederum die Voraussetzung dafür, dass das Eingearbeitete innerhalb des Zusammenhangs als maßgeblich erscheinen kann, d.h. in der Form eines „objektiven“ Gegenstands konstituiert wird.

Wie bereits betont wurde, stellen die hier beschriebenen Möglichkeitsbedingungen keine *inhaltlichen*, sondern *formalen* Voraussetzungen dar. D.h., hier handelt es sich um Bewusstseinsstrukturen, die gegeben sein müssen, damit sinnlich perzipierte Eindrücke so miteinander verknüpft werden können, dass sie uns in Bezug auf unser Anschauen und Denken als maßgeblich, d.h. „objektiv“ *erscheinen*.

Dementsprechend kann festgestellt werden, dass die gesuchten „Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung“ zugleich als „Möglichkeitsbedingungen der Objektivität von Erscheinungen“²⁰¹ zu definieren sind.

Auch im Sinne Kants bleibt dabei jedoch gänzlich offen, inwieweit die Art und Weise, wie sich uns ein Gegenstand zeigt, d.h. die Maßgeblichkeit, in der er uns gegenübertritt, „auch die Weise betrifft, wie der Gegenstand, unabhängig von

²⁰⁰ Vgl. a.a.O., S. 103f.

²⁰¹ Vgl. a.a.O., S. 104.

seiner Beziehung auf unser Wahrnehmen und Denken („an sich“) ist“.²⁰² Eine in diesem Sinne verstandene „Theorie der Erfahrung“ muss deshalb versuchen, die Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung (und somit die Möglichkeitsbedingungen der „Objektivität“) zu klären, ohne jedoch davon auszugehen, dass damit eine *an-sich-seiende* Wirklichkeit beschrieben werden könnte.

Demnach beruht auch Schaefflers „Logik der Erfahrung“ nicht auf der Annahme, dass „alles was *ist*“ den formalen Voraussetzungen entspricht, die im Zuge einer transzendentalen Reflexion aufgedeckt werden können. Als weiterentwickelte Strukturanalyse der Möglichkeitsbedingungen unserer Erfahrungsfähigkeit, geht sie lediglich davon aus, dass *unabhängig von dem „was ist“, eben nur dasjenige „für uns Gegenstand werden kann* [Herv. d. V.]“, was gemäß der transzendentalen Formen unseres Anschauens und Denkens konstituiert wird.²⁰³

Dementsprechend sieht Schaeffler auch die universale Geltung der Methode der „transzendentalen Formenlehre“ darin begründet, dass sie zwar zu erfassen versucht, wie es möglich ist, „objektive“ Gegenstände der Erfahrung aufzubauen, auf die Beschreibung „'ansichseiender' Dinge“ jedoch zur Gänze verzichtet.²⁰⁴

²⁰² Schließlich bauen wir die Welt der Erfahrung, d.h. den Zusammenhang, der für unser Denken und Handeln maßgeblichen „Objekte“ bzw. objektiven Inhalte, erst in den Akten des Anschauens und Denkens auf.

²⁰³ Vgl. a.a.O.

²⁰⁴ Letztlich wird aus dem Bisherigen auch ersichtlich, warum nichts, was zum Gegenstand unserer Erfahrung wird, den einheitlichen Zusammenhang der „Welt“ stören kann, indem es gegen die Bedingungen der „raumzeitlichen“ bzw. „kategorialen“ Bestimmbarkeit verstößt. Wenn die Inhalte unserer Wahrnehmung gerade durch die Akte der genauen Bestimmung (Raum, Zeit, Begriff) in den bestehenden Zusammenhang eingeordnet und somit erst zur maßgeblichen Erfahrung innerhalb einer Erfahrungswelt transformiert werden, bedeutet das, dass ein Gegenstand schon deshalb nicht gegen die Bedingungen des Gesamtzusammenhangs verstoßen kann, weil er überhaupt erst durch die Einordnung in eben diesen Kontext zum Gegenstand „konstituiert“ wird. Daraus wird wiederum deutlich, dass die Lehre von der Gegenstandskonstitution die Annahme möglich macht, „dass der Anwendung der formalen Regeln des Anschauens und Denkens auf die Gegenstände unserer Erfahrung keine Grenzen gesetzt sind.“ (Vgl. a.a.O.)

4.3. Die transzendentalen Formen bei Kant als Ansätze einer neu formulierten „Logik der Erfahrung“

Im vorangegangenen Abschnitt galt es einen allgemeinen Einblick in das Programm einer „transzendentalen Logik“ zu geben. Im Zuge dessen wurde vor allem versucht, die philosophische *Basis* zu klären, die jeder Neufassung der „transzendentalen Frage“ und somit auch der Schaefflerschen Theorie vorausgesetzt ist.

Ohne die dabei entstandene Zusammenfassung nun allzu detailliert zu ergänzen und dabei die Argumentationslinien Kants in einem „schulimmanenten Sinne“ nachzeichnen zu wollen, sollen nun einige zentrale Begriffe der kantischen Lehre näher beleuchtet werden.²⁰⁵

Angesichts dessen, dass Schaeffler seine „Dialogische Theorie“ auf einer Neuinterpretation der „Ideen“ bzw. der „Gesetze der Logik“²⁰⁶ aufbaut, wird im Folgenden die Schaefflersche Lesart der kantischen Begriffe im Zentrum stehen.

4.3.1. Die transzendente Funktion der „Ideen“

Wie bereits aus den allgemeinen Ausführungen zum Begriff der „Welt“ hervorgegangen ist, sind „Ideen“ im kantischen Kontext als Begriffe der „reinen Vernunft“ aufzufassen. Als strukturelle Gegebenheiten der Vernunft, „in denen ein Unbedingtes gedacht wird“, die aber innerhalb des Ganzen der Erfahrungsinhalte nicht „antreffbar“ sind, zählen sie somit zu jenen transzendentalen Formen, die als Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung gelten können.²⁰⁷

²⁰⁵ Vgl. a.a.O., S. 98.

²⁰⁶ Zur allgemeinen Bedeutung der „logischen Gesetze“ sei hier Folgendes angemerkt: Wie bereits erwähnt, bezeichnet der Begriff der „Logik“ die Lehre vom Denken, die sich nicht mit der Analyse „einzelner psychischer Akte“ beschäftigt, sondern danach fragt, nach welchen Strukturen das Denken geregelt ist und in welchen gesetzmäßigen, d.h. „logischen“ Beziehungen einzelne Denkinhalte zueinander stehen.

Während die Befolgung dieser logischen „Beziehungsgesetze“ demnach zu Denkakten führt, die als „logisches Denken“ bezeichnet werden können, sind jene Tätigkeiten des Denkens, im Zuge derer die Gesetze der Logik außer Acht gelassen werden, als Akte des „unlogischen Denkens“ zu betrachten. (Vgl. Müller, 1971, S. 156.)

²⁰⁷ (Vgl. a.a.O., S. 128.) D.h.: Sie stellen Begriffe dar, die nicht aus der auf Erfahrung basierenden Erkenntnis resultieren, sondern selbst erst die Bedingungen bilden, die das Bewusstsein dazu befähigt, *Erfahrung zu machen*.

Die transzendente *Funktion* solcher *Anschauungs-* bzw. *Denkformen* liegt vor allem darin, als eine Art *Leitbild* der Vernunft zu fungieren. Das, was die Vernunft in den „Ideen“ voraussetzt, sozusagen *vor sich stellt*, gibt ihrer Erkenntnistätigkeit zugleich ein *Ziel* vor, also eine *Ziel-Vorstellung*.²⁰⁸

Auf Grund dessen spricht Kant auch vom „regulativen Gebrauch“ der „transzendentalen Ideen“.²⁰⁹ Sie erfüllen die Funktion normativer Begriffe, auf Grund derer der Vernunft gleichsam vorgezeichnet wird, wonach sie sich zu richten hat, um einen Gegenstand innerhalb einer Gegenstandswelt aufzubauen und somit die Bedingungen zu schaffen, damit Erfahrung bzw. Erkenntnis möglich ist. Dabei postuliert jede regulative „Idee“ die Zielvorstellung, die allen Akten der Synthesis vorausgesetzt ist, d.h. die „vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.“²¹⁰

Die „Ideen“ beschreiben demnach keine erfahrbaren Sachverhalte, sondern formulieren Aspekte einer Aufgabe, die sich die Vernunft selbst stellt, damit die Konstitution von Gegenständen der Erfahrung gelingt.

4.3.1.1. *Drei Aspekte einer „Einheitsforderung“*

Zum Verständnis der kantischen „Ideen“-Auffassung,²¹¹ ist es wesentlich, dass sich die „Einheitsforderung“ bzw. *Einheitsaufgabe*, die sich die Vernunft selbst stellt, und sich somit gleichsam selbst zu den Akten der Gegenstandskonstitution *herausfordert*, in „drei Richtungen entfaltet“.²¹² D.h.: Die aller Erkenntnistätigkeit zu Grunde liegende Forderung, „vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis’ zustande zu bringen“ lässt sich weiter ausdifferenzieren.²¹³

²⁰⁸ Im Zuge des systematischen Vorgangs der Gegenstandskonstitution bietet die apriorische Annahme einheitlicher Formen demnach die notwendige Orientierung, damit in den Akten des Anschauens und Denkens maßgebliche Inhalte/Gegenstände und deren Zusammenhänge aufgebaut werden können.

²⁰⁹ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 642ff.) „Die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche so, dass dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden [...]. Dagegen haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen.“ (Vgl. a.a.O., A 644.)

²¹⁰ Vgl. a.a.O., A 645.

²¹¹ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die folgenden Ausführungen das kantische Programm nur äußerst grob skizzieren und vor allem zur Darstellung der philosophischen Basis dienen, auf die Schaeffler seine „Logik der Erfahrung“ aufbaut. Deshalb wird auch erst in Kapitel 4.4, d.h. im Zuge der Beschreibung von Schaefflers „neu gedolmetschter“ „Ideen“-Auffassung, genauer auf die einzelnen Begriffe eingegangen. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 113, 115.)

²¹² Vgl. a.a.O., S. 115.

²¹³ Vgl. Kant, 1781/1998, A 645.

Die daraus resultierenden Teilforderungen verlangen:

„die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt.“²¹⁴

Unsere Vorstellungen²¹⁵ können demnach nur dann „objektive Gültigkeit“ für unser Anschauen und Denken haben bzw. für unser Handeln und Urteilen *maßgeblich* sein, wenn wir:

1. alle Vorstellungen, in ihrer ganzen Vielfalt in der „Einheit des Aktes ‚Ich denke‘“ aufnehmen
2. die „Erscheinungen“, die wir durch diese Vorstellungen in synthetischen Akten konstituieren in eine „umfassende Ganzheit“ eingliedern und ihnen innerhalb dieses „Ganzen“ in „der Reihe ihrer Bedingungen und Folgen“ ihre eindeutige Stelle zuweisen
3. den „Inhalt“ dieser Erscheinungen in ihrem „Sachgehalt“ bestimmen, indem wir „fortschreitend angeben, welche Prädikate – gleichsam aus dem Gesamtschatz dessen, was sich überhaupt präzisieren lässt“ – dem, was uns erscheint, „zuzusprechen oder abzusprechen sind“²¹⁶

Bei dieser fortschreitend präzisierenden Gegenstandsbestimmung im Zuge der Gegenstandskonstitution werden wir von „Ideen“ geleitet, durch die sich die Vernunft auf folgende „regulative Zielvorstellungen“ ausrichtet:

1. die Aufrechterhaltung der „Einheit des Subjekts“, dem sich die Erscheinungen zeigen
2. die „umfassende Ganzheit der Welt als eine universale Kette aller Bedingungen und Folgen“, in der jede der einzelnen Erscheinungen ihre Stelle findet

²¹⁴ Vgl. a.a.O., A 334.

²¹⁵ Kant bezeichnete mit dem Begriff der „Vorstellung“ nicht nur die gegenstandsrepräsentativen Sinnbilder, die sich die Vernunft gleichsam vor das innere Auge stellt. Er gebrauchte diese Bezeichnung auch für die Gegenstände und Inhalte, die in den Akten des Anschauens und Denkens „vorgestellt“ und somit konstituiert werden. D.h., dass die Gegenstände der Erfahrung zwar „eine andere Seinsweise als das Vorstellen besitzen“, für Kant aber ebenso als „Inhalte oder Gegenstände des Vorstellens“ gelten und somit als „Vorstellungen“ zu benennen sind. (Vgl. Müller, 1971, S. 297, sowie: Kant, 1781/1998, A. 97ff.)

²¹⁶ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 115f.

3. die „Gesamtheit aller denkbaren Prädikate“, unabhängig davon, ob uns diese in Gestalt eines Gegenstands anschaulich gegeben werden können oder nicht. – Wird dabei die „Gesamtheit aller möglichen Prädikate“, als „die absolute Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt“²¹⁷ gedacht, kann diese mit dem Begriff der „Omnitudo realitatis“²¹⁸ bezeichnet werden, der seinerseits als ein „philosophischer Gottesbegriff“ zu verstehen ist.²¹⁸

4.3.1.2. Die Unerreichbarkeit der regulativen Zielvorstellungen

Die Aufgabe, die in den „Ideen“ ausgedrückt ist und welche die Einheit aller Erkenntnis fordert, ist in ihrer gleichsam *fokussierenden* Funktion eine transzendente Bedingung dafür, dass die Vernunft aus der Vielfalt der Eindrücke einheitliche Gegenstände innerhalb eines einheitlichen Gesamtzusammenhangs *synthetisieren* kann..

Im Sinne einer über Kant hinausgehenden Interpretation weist Schaeffler jedoch insbesondere darauf hin, dass gerade die *Unerfüllbarkeit* der dreifachen „Einheitsforderung“ von enormer transzendenter Bedeutung ist.²¹⁹ Um der an sich selbst gestellten Forderung zu entsprechen, müsste es der Vernunft möglich sein, im Vorgang der Gegenstandskonstitution alle „wirklichen und möglichen“ Inhalte gleichsam endgültig in ihrer Beziehung zu allen anderen „wirklichen und möglichen“ Inhalten zu bestimmen.²²⁰

Schaeffler schließt daraus, dass gerade die „Unabschließbarkeit der Aufgabe“, alle Einzelinhalte einer einheitlichen und umfassenden Ganzheit einzuordnen, die „Unabschließbarkeit der Gegenstandskonstitution“ begründet.²²¹

Wie an späterer Stelle noch ausführlicher zu zeigen sein wird, kann vermutet werden, dass gerade die „Unabschließbarkeit der Aufgabe“ als wesentliche Voraussetzung dafür gesehen werden muss, dass die Erkenntnisleistung der

²¹⁷ Vgl. Kant, 1781/1998, A 645.

²¹⁸ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 116.

²¹⁹ Vgl. a.a.O., S. 115.

²²⁰ Vgl. a.a.O., S. 120, 103.

²²¹ Vgl. a.a.O., S. 120f.

Vernunft, d.h. die Bemühung, einheitliche Gegenstände der Erfahrung zu konstituieren, nicht zu einem Ende kommt und somit die Möglichkeit, *Erfahrungen zu machen*, bestehen bleibt.²²²

Angesichts des transzendental bedeutsamen Stellenwerts gerade der *Unvollendbarkeit* dessen, was sich die Vernunft selbst als Ziel vorzeichnet, wird dementsprechend zu fragen sein, welche transzendente Bedeutung den „Ideen“ selbst zuerkannt werden muss. In Hinblick auf die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ wird also erneut zu untersuchen sein, ob sich diese regulativen Prinzipien tatsächlich als unverzichtbare Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung herausstellen.

4.3.1.3. Die „Ideen“ in Hinblick auf eine mögliche Neudeutung

Aus der regulativen *Funktion* der „Ideen“ wird ersichtlich, dass sich diese apriorischen Formen der Vernunft letztlich selbst darin bewähren müssen, inwieweit sie ihre *ausrichtende* Aufgabe erfüllen und das Bewusstsein im Vorgang der Gegenstandskonstitution – in *fortgesetzter* Weise – dazu befähigen, einheitliche Gegenstände der Erfahrung sowie einheitliche Erkenntniszusammenhänge aufzubauen.

Die „Bewährungsprobe“ aller regulativer Vernunftideen besteht also darin, die Strukturen unseres Anschauens und Denkens bei ihren konstitutiven Akten so zu lenken, dass wir in die Lage kommen, *immer wieder* maßgeblichen Erfahrungsinhalten zu begegnen.

In Anbetracht dessen, dass die „Ideen“ im Rahmen der kantischen Theorie als notwendige formale Strukturen der „reinen Vernunft“ betrachtet werden und somit zu den transzendentalen Bedingungen zählen, die in einer „Logik der Erfahrung“ gesucht bzw. beschrieben werden, versucht Schaeffler, Kants Auffassung der „Ideen“ neu zu beleuchten und in die „Dialogische Theorie der

²²² An dieser Stelle kann bereits festgestellt werden, dass es durchaus wesentlich scheint, dass die Zielvorstellungen der Vernunft, die „synthetischen Akte“ unseres Anschauens und Denkens darauf ausrichten, aus der Vielfalt der „sinnenhaften“ Eindrücke einheitliche „Objekte“ der Erfahrung zu konstituieren bzw. diese zu einer allumfassenden Einheit des Erfahrungszusammenhangs zu verbinden. Andererseits kann jedoch festgestellt werden, dass gerade die Unerreichbarkeit der vorgestellten Ziele dafür sorgt, dass die Strukturen des Anschauens und Denkens immer neue Bemühungen der „Synthesis“ unternehmen, d.h. die „Vielheit“ des Erscheinenden anschauend und denkend auf immer neue Weise so zu bearbeiten, dass sie uns als „Einheit“ eines Gegenstandes bzw. einer Gegenstandswelt gegenübertritt.

Erfahrung“ zu integrieren. Dafür ist es unumgänglich, diese apriorischen Formen dahingehend zu überprüfen, inwieweit sie auch heute als Voraussetzung „aller Gegenstandskonstitution und damit aller Erkenntnis“ zu betrachten sind und es demnach möglich ist, sie in Hinblick auf eine neue „Logik“ zu verstehen.²²³

Im Sinne einer Überprüfung der transzendentalen Relevanz derjenigen Strukturen, die Kant im Rahmen seiner „transzendentalen Logik“ beschreibt, schlägt Schaffler vor, die drei Formen der „Ideen“ mit den drei „obersten logischen Prinzipien“ in Verbindung zu bringen.²²⁴ In Bezug auf die Aktualisierung der „transzendentalen Frage“ könne auf diese Weise einerseits die regulative Funktion der Ideen hinsichtlich ihrer transzendentalen Relevanz überprüft werden. Andererseits würde eine solche Verbindung Aufschluss darüber bieten, ob die „logischen Gesetze“, d.h. die Gesetze des „folgerichtigen, schlüssigen Denkens“, ihre transzendente Bedeutung verloren haben oder als Voraussetzungen von Erfahrungsfähigkeit anzuerkennen sind.

Demnach fragt Schaffler, inwieweit die „formallogische“ Einhaltung der „Beziehungsgesetze“, welche die Relationen unter den Denkinhalten regeln, unter den gegenwärtigen Anforderungen, als *erfahrungsermöglichende* oder nicht vielmehr als *erfahrungsblockierende* oder gar *verhindernde* Bedingung betrachtet werden müssen.²²⁵

Um die diesbezügliche Problematik darzustellen, soll im Folgenden näher beleuchtet werden, worum es sich bei den „Gesetzen der Logik“ handelt und welche allgemeine Funktion sie in Hinblick auf die Akte der „Gegenstandskonstitution“ erfüllen.

²²³ Vgl. a.a.O., S. 113, 115.

²²⁴ (Vgl. a.a.O., S. 116, 117.) Im Rahmen seiner Erläuterungen führt Schaffler aus, dass Kant den Versuch unternimmt, die drei Zielvorstellungen von der allumfassenden Einheit, die in den Ideen des „Ich“, der „Welt“ und „Gott“ zum Ausdruck kommen, den drei Urteilsformen der „Assertion“, der „Hypothese“ und der „Disjunktion“ zuzuordnen. Der Idee des „Ich“ entspricht demnach die „bejahende oder verneinende Verknüpfung eines Subjekts mit einem Prädikat“, der Idee der Welt entspricht die „Angabe der Bedingung, unter der eine Aussage objektiv gültig ist“ und der Gottesidee entspricht die „Entweder-Oder-Beziehung der Prädikate, die einem Subjekt zugesprochen werden können“. Schaffler stellt diese Verbindung jedoch in Frage und bezweifelt, dass eine solch klare und ausschließliche Zuordnung einer bestimmten Urteilsform zu jeweils einer Vernunftidee dazu geeignet ist, die Begriffe „Seele“, „Welt“ und „Gott“ hinsichtlich ihrer Bedeutung als normative Zielvorstellungen zu beschreiben und verständlich zu machen. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 323.)

²²⁵ Vgl. Schaffler, 1995, S. 122.

4.3.2. Die transzendente Funktion der „logischen Gesetze“

Der Vorgang der sogenannten „Gegenstandskonstitution“, d.h. der Aufbau von Gegenständen der Erfahrung bzw. einer „Erfahrungswelt“, resultiert aus der Leistung der „Verknüpfung und Einheit“²²⁶ der vielfältigen Eindrücke, die wir „sinnenhaft“ empfangen. Diese Verknüpfungsleistung muss seitens der Vernunft in sogenannten „synthetischen“ Akten des Anschauens und Denkens erbracht werden, um sich der *Zielvorstellung* der allumfassenden Einheit der Erkenntnis anzunähern. Diese ist den Strukturen des Anschauens und Denkens durch die „Ideen“ in dreifacher *Form* vorgezeichnet und sorgt demnach für eine exakte Ausrichtung der gegenstandskonstitutiven Akte.

Diese „Synthesis“, d.h. die Verknüpfungsleistung durch die Vernunft, ist ihrerseits jedoch nur auf Basis eines „vernünftigen Denkens“ möglich, d.h. eines Denkens, das im Vollzug seiner Akte, „seinen eigenen Gesetzen folgt“.²²⁷

Ein Denken, das gegen die eigenen formalen Gesetzmäßigkeiten verstößt, würde seine eigene Struktur unterwandern, in einen chaotischen Zustand verfallen und letztlich sich selbst zerstören. Darüber hinaus ist ein gesetzmäßig geordnetes Denken die Voraussetzung dafür, dass „auch die Inhalte, über die nachgedacht wird“, d.h. die Gegenstände die konstituiert werden, als einheitlich geordnet und somit als maßgeblich erscheinen können.²²⁸

Die Einhaltung der logischen Gesetze (durch die Strukturen des Denkens selbst) ist somit die Voraussetzung für „folgerichtiges, schlüssiges“ Denken, das seinerseits wiederum für das *Funktionieren* bzw. *Gelingen* der „synthetischen Akte“ unabdingbar ist.²²⁹

Allgemein kann also festgestellt werden, dass eine „Logik“, d.h. eine Analyse des folgerichtigen Denkens, diejenigen Gesetze formuliert, auf Basis derer das Denken *gelingt* und sich dem zur Folge auch vor seiner eigenen Selbstzerstörung bewahren kann.

²²⁶ Vgl. Kant, 1781/1998, A 130.

²²⁷ Vgl. Schaeffler, 1995, S.106.

²²⁸ (Vgl. a.a.O., S. 107.) D.h.: Nur wenn der Vorgang der Gegenstandskonstitution auf Akten beruht, die nach einheitlichen Regeln verlaufen, kann es dazu kommen, dass die Vielfältigkeit der Sinneseindrücke zur geordneten Einheit gefügt und somit zum maßgeblichen Gegenstand der Erfahrung verknüpft werden.

²²⁹ Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.

Im Sinne einer „transzendentalen Logik“, welche die transzendentalen Formen des Denkens beschreibt, muss die Einhaltung der „logischen Gesetze“ demnach als Voraussetzung dafür gelten, dass die geregelten Strukturen des Denkens aufrecht erhalten werden können. Im transzendentalphilosophischen Kontext, der *gelingendes* Denken als einen konstitutiven Akt versteht, der zum Aufbau von Gegenständen der Erfahrung fähig ist, sorgen die „Gesetze der Logik“ demnach für einen geregelten Ablauf der „Synthesis“ und somit für eine gesetzmäßige Ausrichtung auf die Zielvorstellung der Ideen.

4.3.2.1. Die „logische“ Ordnung der Erfahrungswelt

Angesichts dessen, dass die Akte der Gegenstandskonstitution nur vollzogen werden können, wenn das Denken den Gesetzen der Logik folgt, kann auch keiner auf diesem Wege *konstituierter* Gegenstand gegen die logischen Gesetze verstoßen.

In Kants Worten lässt sich das Dargestellte folgendermaßen auf den Punkt bringen: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“²³⁰

Die *formale Gesetzmäßigkeit des Denkens*, welche den geregelten Vorgang der Gegenstandskonstitution ermöglicht und somit dafür sorgt, dass der Aufbau einheitlicher Gegenstände sowie deren Einordnung in den größeren Zusammenhang einer Gegenstandswelt gelingt, zählt somit zu den transzendentalen Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung*.

Daraus kann gefolgert werden, dass alles, was uns innerhalb der aufgebauten „Welt der Gegenstände“ begegnet, d.h. uns als Maßstab für unser Denken und Handeln gegenübertritt, immer so „rational“ ist, „wie jenes Denken, das allein zum Aufbau dieser Gegenstände fähig ist.“²³¹ D.h., dass jeder Gegenstand, der uns als Inhalt der „Welt“ begegnet, in „logisch geordneter“ Weise aufgebaut ist und somit den gesetzmäßigen Strukturen des Denkens entspricht. Demnach kann kein wirklicher oder möglicher Gegenstand gegen jene formalen Regeln verstoßen, mit Hilfe derer die Strukturen unseres Anschauens und Denkens zu jenen

²³⁰ Kant, 1781/1998, A 158.

²³¹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 108.

synthetischen Akten befähigt werden, aus denen die Gegenstände überhaupt erst hervorgehen.²³²

Im Rückblick darauf, dass es sich bei „Ideen“ nicht um erfahrbare *Inhalte*, sondern aller Erfahrung vorausgehende *Formen* unseres Anschauens und Denkens handelt, kann nochmals festgestellt werden:

Die Transformation von Wahrnehmungsinhalten zu „Objekten“, d.h. Inhalten, die uns innerhalb eines Erfahrungszusammenhangs als Maßstäbe begegnen, kann nur vollzogen werden, wenn dem Bewusstsein die „Idee“ eines solchen Zusammenhangs a priori gegeben ist und jedem einzelnen Inhalt eine eindeutige Stelle in diesem „Ganzen“ zugewiesen wird.

Dabei fällt die Einordnung des einzelnen Anschauungsinhalts nicht nur mit dem „Aufbau des jeweils erkannten Gegenstandes aus dem Material subjektiver Eindrücke“ zusammen – im Zuge dieser Akte des Anschauens und Denkens wird das geordnete Gefüge einer Erfahrungswelt tatsächlich erst aufgebaut.²³³

Die damit verbundene Verknüpfungs- bzw. Einordnungsleistung, d.h. die raumzeitliche bzw. kategoriale Bestimmung eines Wahrnehmungsinhalts, besteht in den synthetischen Akten eines Denkens, das – um eine einheitliche Ordnung zu *erdenken* – eben selbst durch die *logischen Gesetze* geordnet sein muss.

Die bisherigen Ausführungen machen deutlich, dass aus der „Idee“ eines einheitlichen Zusammenhangs – ganz allgemein – die transzendente Bedeutung der Gesetze der Logik abzuleiten ist. Nur durch die Einhaltung dieser Gesetzmäßigkeiten können die Akte des Denkens den Formen der „Ideen“ folgen und in geregelter Weise so vollzogen werden, dass der Aufbau eines einheitlichen Zusammenhangs möglich wird.

²³² Daraus resultiert die kantische These, „dass wir bei Einhaltung der Regeln der Logik nicht nur der subjektiven Rationalität unseres Denkens, sondern auch der objektiven Rationalität der Gegenstandswelt stets gewiss sein können.“ (Vgl. a.a.O., S. 105.) Demnach dürfen wir die Objektivität der „Erfahrungswelt [...] stets voraussetzen, [...] weil sie nichts anderes widerspiegelt als die Regeln, an die der Verstand sich halten muss“, wenn er über die Fähigkeit zur Gegenstandskonstitution verfügen soll. Diese Art der „Objektivitätssicherung“ beruht nicht auf der scheinbaren Einsicht „in die Eigenart der ‚Welt‘ als eines Ganzen von ‚Dingen an sich‘“, sondern auf der Analyse derjenigen Formen des Anschauens und Denkens, die den Aufbau einer „Welt“ der erfahrbaren Gegenstände, d.h. einer „Erfahrungswelt“, ermöglichen bzw. bestimmen. Dabei geht es also nicht um die Erkenntnis eines mutmaßlichen *An-sich-Seins* der Dinge, die in ihrer Unbedingtheit erkannt werden könnten, sondern um die Einsicht, wie die Gegenstände unserer Erkenntnis durch die Strukturen unserer Erkenntnisfähigkeit konstituiert werden. (Vgl. a.a.O., S. 108.)

²³³ Vgl. a.a.O., S. 105f.

Ohne die drei „obersten logischen Prinzipien“ im Einzelnen eingehender zu beleuchten, werden sie im folgenden Abschnitt gleichsam *vorge stellt*. In Zusammenhang mit der Schaefflerschen Neuinterpretation wird an späterer Stelle zu zeigen sein, welche transzendente Funktion den drei „großen Gesetzen der Logik“ jeweils zukommt.²³⁴

4.3.2.2. Die Gefahr der „Selbstgewissheit der Vernunft“ in Verbindung mit den „logischen Gesetzen“

Wie bereits beschrieben wurde, ist die Vernunft nur dann zu „vernünftigem“ Denken und somit zu *gelingenden* Akten der Gegenstandskonstitution fähig, wenn sie ihre „synthetischen Akte“ gemäß der logischen Regeln vollzieht.

Im Einzelnen handelt es sich dabei um das „Gesetz vom Widerspruch“, das „Gesetz vom zureichenden Grunde“ sowie das „Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten“.

Diese drei großen „Gesetze der Logik“ beschreiben strukturelle Grundprinzipien, deren „formallogische“ Einhaltung den gesetzmäßigen Aufbau einheitlicher Gegenstände garantieren kann. Die Ausrichtung auf die regulativen „Ideen“ kann demnach nur unter Voraussetzung dessen gelingen, was durch die genannten drei Prinzipien vorausgesetzt wird.

Schaeffler fasst den zentralen Gehalt der einzelnen Gesetze folgendermaßen zusammen:

„Es gibt keinen Widerspruch in den Sachen (nur fehlerhaft Gedachtes ist widersprüchlich gedacht), keine grundlose und folgenlose Wirklichkeit (nur unser Argumentationszusammenhang hat gelegentlich Lücken, nicht aber der Zusammenhang von Bedingungen und Folgen in der Objektwelt), keine Unbestimmtheit der Dinge, nur eine Unschärfe unserer Erkenntnis der Dinge.“²³⁵

Aus dieser Beschreibung wird nun nochmals ersichtlich, dass die logischen Gesetze, nach denen die Akte der Gegenstandskonstitution vollzogen werden, insofern von transzendentaler Bedeutung sind, als sie Bedingungen formulieren,

²³⁴ Vgl. a.a. O., S.108f.

²³⁵ A.a.O., S. 108.

denen ausnahmslos alles entsprechen muss, was für uns „Objekt“, d.h. anschaulich gegebene und zugleich für unser Denken maßgebliche Erscheinung, werden kann.

Daraus ergibt sich jedoch, dass eine solche Gleichsetzung von logischen Denk-Gesetzen und transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der Gegenstandswelt in eine „gefährliche Nähe zu jener fraglosen und in diesem Sinne ‚dogmatischen‘ Selbstgewissheit des Denkens“²³⁶ gerät, die bereits im Zusammenhang mit den dialektischen Systemen besprochen wurde und gegen die Kant mit seiner Kritik eintreten wollte.²³⁷

Die exakt „formallogische“ Einhaltung der logischen Gesetze birgt demnach die Gefahr, ihrerseits den Verlust der Erfahrungsfähigkeit zu bewirken. Durch ein „fragloses Zutrauen auf die Gesetzgebungskraft der Vernunft“ und somit auf die eigenen Anschauungs- und Denkformen verliert das Individuum nämlich sukzessive die Bereitschaft und schließlich auch die Fähigkeit, die Strukturen seines Anschauens und Denkens durch irgendwelche Inhalte der Erfahrung zu erschüttern und dadurch zur Umgestaltung nötigen zu lassen.²³⁸

Die Gefahr der „Selbstgewissheit der Vernunft“ resultiert bei Kant aus der Auffassung, dass es „die immer gleichen Formen des Anschauens und Denkens“ sind, die „allen Inhalten der Erfahrung und ihrem Anspruch auf objektive Gültigkeit ermöglichend vorausliegen“.²³⁹ Diese gleichbleibenden *Grundformen* der Vernunft erfüllen nach Kant die unverzichtbare Funktion, „nichts zuzulassen, was [...] dem kontinuierlichen Zusammenhang aller Erscheinungen [...] Abbruch oder Eintrag tun könnte“ und damit wiederum die Einheit der Vernunftstrukturen in Frage stellen bzw. sogar erschüttern würde.²⁴⁰

Auf diese Weise garantiert die Unveränderlichkeit der Anschauungs- und Denkformen gleichsam *prinzipiell* die „Einheit des Aktes ‚Ich denke‘“, die

²³⁶ (Vgl. a.a.O., S. 109.) „Aus dieser Identität von logischem Denkgesetz und transzendentalen Gesetz der Gegenstandswelt folgt, dass in der Welt der Gegenstände das Denk-Notwendige zugleich sachnotwendig, das Denk-Unmögliche zugleich sachunmöglich ist.“

²³⁷ In welcher Weise sich die einzelnen logischen Prinzipien auch als transzendente Hemmnisse von Erfahrung erweisen können wird in Kapitel 4.4. detaillierter beschrieben.

²³⁸ Auch wenn im kantischen Kontext die Geltung der Vernunftgesetze auf diejenigen Gegenstände beschränkt bleibt, die wir durch die Formen unseres Anschauens und Denkens selbst aufbauen und sich demnach immer nur auf die Erkenntnis von „Erscheinungen“ und nicht von „Dingen an sich“ beziehen, beinhaltet die Kantische Lehre von der Gegenstandskonstitution eine ähnliche Gefahr wie die dialektischen Systeme. (Vgl. a.a.O., S. 109f.)

²³⁹ Vgl. a.a.O., S. 110.

²⁴⁰ Vgl. Kant, 1781/1998, A 229.

jeglichem Anschauen und Denken *unbedingt* vorausgesetzt ist und ohne die „keine Verknüpfung (Synthesis) des Mannigfaltigen unserer Sinneseindrücke möglich wäre“.²⁴¹

In Zusammenhang mit der Überzeugung, dass alle wirklichen und möglichen Erfahrungsinhalte gemäß der unwandelbaren Strukturen der Vernunft konstituiert werden und demnach nichts eintreten kann, dass den gegebenen Anschauungs- und Denkformen zuwider läuft, setzt Kant also auch die Einheit des „Ich denke“ als grundsätzlich gesichert voraus.

4.3.2.3. Die notwendige Strukturveränderung des Aktes „Ich denke“

Angesichts des bisher Beschriebenen ist es offensichtlich, dass die logischen Gesetze das Bewusstsein vor Erschütterung durch „das Wirkliche bewahren“ und somit das Eintreten jener strukturverändernden Erfahrungen verhindern, die aus heutiger Sicht für eine Aufrechterhaltung der Erfahrungsfähigkeit unabdingbar sind. Wenn nur das *erfahren* werden kann, was gemäß der bestehenden Anschauungs- und Denkstrukturen und nach unveränderlichen Regeln gesetzmäßig *konstituiert* wird, liegt jeglicher *Inhalt* bzw. *Gegenstand*, der über die bestehenden Formen hinausweisen könnte, im Bereich des *Unerfahrbaren*.

Wenn also das „Bewusstsein“ mitsamt seinen Strukturen gegen jede Art des „Erschüttert-Seins“ *immun* ist, weil ihm „alles, was sich diesen Formen nicht einfügt, nicht als ‚objektiv‘, d.h. maßgeblich“, erscheint, wird es gleichsam *von einem Akt der Gegenstandskonstitution zum nächsten* unwahrscheinlicher, einem „Objekt“ zu begegnen, das sich unserem Denken und Handeln als „Maßstab“ zeigen kann.²⁴²

Ohne das Vorkommen einer Strukturveränderung läuft das Bewusstsein somit Gefahr, in der Verfestigung eigener Strukturen zu erstarren und auf Grund dessen die Fähigkeit zur Erfahrung zu verlieren.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich für Schaeffler die Frage, ob die Lehre von der Gegenstandskonstitution verworfen werden muss, wenn der drohende Verlust

²⁴¹ (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 110.) Inwieweit die Einheit des Aktes „Ich denke“ und jener des „Ich schaue an“ miteinander in Zusammenhang stehen, wird in Kapitel 7.1.1. beleuchtet.

²⁴² Vgl. a.a.O., S. 206.

der Erfahrungsfähigkeit abgewendet werden soll, oder ob es möglich ist, sie „neu zu dolmetschen“.

Dafür wäre es unabdingbar, sie hinsichtlich jener Erfahrungen zu erweitern, welche die Einheit des Aktes „Ich denke“ erschüttern, eine Strukturveränderung desselben veranlassen und somit zur Bildung einer neuartigen „Einheit“ führen.²⁴³

„Denn nur solche Erfahrungen, die die Strukturen des Anschauens und Denkens verändern und damit die Begegnungen mit Gegenständen neu definieren und deshalb ‚transzendente Erfahrungen‘ heißen können, sind geeignet, die Gefahr abzuwenden, dass die Vernunft sich, kraft der Gesetzmäßigkeit ihrer eigenen Form, gegenüber der Erschütterung durch das Wirkliche unempfindlich macht.“²⁴⁴

Im Folgenden wird daher zu klären sein, auf welche Weise die kantische Theorie der „Ideen“ bzw. der „logischen Prinzipien“ notwendigerweise zu übernehmen ist, andererseits jedoch erweitert werden muss, um eine zeitgemäße „Logik der Erfahrung“ entwickeln zu können.

²⁴³ (Vgl. a.a.O., S. 111.) In diesem Zusammenhang stellt Schaeffler die Frage ob sich bei Kant selbst Ansätze finden lassen, die Kant selbst nicht ausgeführt hat, die aber eine weiterführende Interpretation erlauben. Im Zuge dessen verweist Schaeffler auf Kants Äußerungen zu „Dialektik der reinen Vernunft“, d.h. zu der „unvermeidlichen Verwicklung der Vernunft in Selbstwidersprüche“, welche die Einheit des Aktes „Ich denke“ zu zerbrechen droht, andererseits aber auch zu jenem Vorgang, in dem diese Dialektik aufgelöst und die Vernunft von ihrer Selbstzerstörung bewahrt wird. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 297f.) (siehe auch: Kap 5.2, Anm.322.)

²⁴⁴ (Schaeffler, 1995, S. 111.) Dabei darf freilich nie übersehen werden, dass ein struktureller Zusammenhang des Aktes „Ich denke“ bzw. die Idee eines einheitlichen „Ich“ gegeben sein muss, damit überhaupt eine eventuelle „Erschütterung“ durch eine „transzendente“ Erfahrung möglich ist.

4.4. Überprüfung und Neudeutung der transzendentalen Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung – Die logischen Prinzipien in Verbindung mit den Ideen

Die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ ist ein Versuch, die formalen Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung in Anbetracht eines veränderten Erfahrungsverständnisses aufzudecken und zu beschreiben. Im Sinne dieser Neufassung der „transzendentalen Frage“, wird dabei ein Rückgriff auf Kants Philosophie vorgenommen und zugleich versucht, sie weiterzuentwickeln und in Hinblick auf eine neue „Logik der Erfahrung“ auszulegen.

Im Zuge dessen übersetzt Schaeffler die Ergebnisse der kantischen Strukturanalyse insofern neu, als er versucht, ihre aktuelle, transzendente Relevanz durch eine Verbindung der „Ideen“ mit den drei „obersten logischen Prinzipien“ herauszuarbeiten.²⁴⁵

Dabei wird einerseits der regulative Charakter der „Ideen“ überprüft und versucht, ihre gleichsam *ausrichtende* Funktion stärker zu akzentuieren. Diesbezüglich wird sich herausstellen, dass gerade die Berücksichtigung der beschriebenen „Unabschließbarkeit der Aufgabe“, eine Gelegenheit bietet, die kantischen Lehre in Hinblick auf die Möglichkeit einer Veränderung der transzendentalen Formen zu *öffnen*.

Durch die unmittelbare Verbindung der drei „Ideen“ mit den drei „logischen Gesetzen“ kann zugleich auch die Bedeutung bzw. Funktion letzterer so formuliert werden, dass sie als Möglichkeitsbedingungen fortgesetzter Erfahrungsfähigkeit anerkannt werden können.

Indem Schaeffler die Begriffe „Seele“, „Welt“ und „Gott“ mit den drei „Gesetzen der Logik“ in Beziehung setzt und neu „dolmetscht“ macht er deutlich, wie diese Strukturen des Anschauens und Denkens gedeutet werden müssen, um – auch heute noch – als Voraussetzung unserer Erfahrungsfähigkeit gelten zu können.

²⁴⁵ Vgl. a.a.O., S. 117.

4.4.1. Die Idee der „Seele“ in Verbindung mit dem „Widerspruchsverbot“

Ganz grundlegend kann festgestellt werden, dass die Idee der „Seele“ nicht den „Inhalt empirischen Selbstbewusstseins“ ausdrückt oder ein in der Erfahrung gegebenes „Kontinuum unseres individuellen Lebenslaufes“ bezeichnet. Wie bereits im Allgemeinen festgestellt wurde, stellt sie vielmehr eine transzendente Bedingung aller Gegenstandserfahrung dar.²⁴⁶

Die Idee der „Seele“ beschreibt somit die Totalität des „umgreifenden Ganzen des Bewusstseins“²⁴⁷, d.h. die „absolute (unbedingte) Einheit“ des Aktes „Ich denke“, auf Grund derer jeglicher Akt der Synthesis überhaupt erst möglich wird.²⁴⁸ Nur, was in einen einheitlichen Zusammenhang des „Ich denke“ aufgenommen werden kann, kann seinerseits aus der Vielfalt unserer Anschauungs- bzw. Wahrnehmungsinhalte zu einem einheitlichen Gegenstand der Erfahrung verknüpft werden.

Damit die „Einheit des Bewusstseins“ aufrecht erhalten werden kann, muss jedoch gewährleistet sein, dass die Mannigfaltigkeit der Gegenstandserfahrung, d.h. „die Fülle der Inhalte, die wir in unser Bewusstsein aufnehmen“, das Denken nicht in innere Widersprüche und somit letztlich in die Selbstzerstörung treibt.²⁴⁹

Schaeffler schließt daraus, dass das „Widerspruchsverbot“ als das erste Grundprinzip der logischen Gesetze gelten und mit der Idee der „Seele“ in Verbindung gebracht werden kann. Dieses Gesetz besagt, dass der Vernunft – bei Einhaltung der logischen Prinzipien – kein Gegenstand begegnen kann, der das Bewusstsein in eine unüberwindbare Zerspaltung führt, und sichert somit die Einheit derjenigen Strukturen, ohne die kein einheitlicher Gegenstand aufgebaut werden kann.

²⁴⁶ (Vgl. a.a.O.) Wie bereits beschrieben wurde, galt für Kant die Einheit der „Seele“, die auch als Einheit des Aktes „Ich denke“ zu verstehen ist, als prinzipiell gesichert.

Wie gezeigt wurde, erklärt sich diese Annahme daraus, dass nach Kants Auffassung die Strukturen des Anschauens und Denkens, die allen Erfahrungsinhalten und ihrem Anspruch auf objektive Geltung ermöglichend vorausliegen, stets gleichbleibende Formen aufweisen. Diese immer gleichen formalen Vernunftstrukturen sollen garantieren, dass kein Inhalt auftreten kann, der den „kontinuierlichen Zusammenhang aller Erscheinungen“ in Frage stellen und damit auch die strukturelle Einheit der Vernunft erschüttern könnte. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 229.)

²⁴⁷ Ohne auf das „Bewusstseins“-Verständnis im Kontext der kantischen Philosophie näher eingehen zu können, soll hier vermerkt sein, dass Kant das „empirische Bewusstsein vom transzendental-unbedingten Bewusstsein“ unterscheidet, letzteres gilt dabei als die „Möglichkeitsbedingung allen Erkennens“, die jeder Erfahrung vorausgeht und somit auch das „individuell-empirische, sinnlich-affizierte“ Bewusstsein bedingt. (Vgl. Müller, 1971, S. 46.)

²⁴⁸ Vgl. Kant, 1781/1998, A 334.

²⁴⁹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 117.

4.4.1.1. Die Gefahr der Erfahrungsblockade und die Notwendigkeit eines betont „regulativen“ Verständnisses der Einheit des „Ich denke“

In diesem Zusammenhang weist Schaeffler darauf hin, dass eine rein formal-logische Auffassung des „Widerspruchsverbots“ dazu führen kann, dass die Erfahrungsfähigkeit gerade dadurch verloren geht, dass jeglicher Inhalt, der die Strukturen des bestehenden Kontextes in Frage zu stellen droht, von vorn herein ausgeschlossen wird.²⁵⁰

Damit eine solche *Erfahrungsblockade* vermieden werden kann, sieht Schaeffler die Notwendigkeit, gerade in diesem Zusammenhang die *regulative* Funktion aller Ideen zu betonen. Demnach ist auch die „Einheit des Bewusstseins“ nicht als empirisch gegebener Gegenstand zu verstehen, der durch das Widerspruchsverbot vor widersprüchlichen Inhalten geschützt werden müsste bzw. könnte.

Wie bei jeder der „Ideen“ ist es demnach wesentlich, insbesondere die „Einheit“ des Bewusstseins „als Leitbild“, oder vielmehr als „eine Aufgabe“ anzusehen, der eben dadurch entsprochen wird, dass das, was die bestehende Einheit des Bewusstseins aufzusprengen droht, von den Strukturen der Vernunft in die „Einheit des ‚Ich denke‘“ aufgenommen wird.²⁵¹

Schaeffler begreift die Idee des einheitlichen „Ich“ dabei also in einer Weise, die sich von Kants Auffassung deutlich unterscheidet:

„Wir können die Einheit des Aktes ‚Ich denke‘ nicht als schlicht gegeben voraussetzen, sondern müssen sie der Mannigfaltigkeit dessen, was sich uns zeigt, immer neu abringen.“²⁵²

Die *Einheit* des „Ich“ ist demnach stets und ausschließlich als eine *transzendente Form* zu betrachten, d.h. als „Idee“ eines letztlich unerreichbaren *Zielpunkts* einer dementsprechend unerfüllbaren Aufgabe, die sich die Vernunft selbst *vorzeichnet*, um zur stetigen Eingliederung von Inhalten und somit zur Konstitution von Erfahrungsgegenständen fähig zu bleiben. Angesichts dessen, dass die Einheit des Bewusstseins nicht als gesichert vorausgesetzt werden kann, ist es schließlich notwendig, sie immer wieder neu zu konstituieren. Dies geschieht, indem immer neue und vor allem *neuartige* Inhalte ins Bewusstsein

²⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 118.

²⁵¹ Vgl. a.a.O.

²⁵² A.a.O.

aufgenommen werden und zugleich verhindert wird, dass auftretende Widersprüche die Vernunftstrukturen in einen dauerhaft chaotischen Zustand stürzen. Die Erfüllung dieser Aufgabe erfordert demnach die fortgesetzte Bemühung einer gleichsam *integrativen Inhaltsverarbeitung*, die in den Akten der „Synthesis“ vollzogen wird.

4.4.1.2. Die Unabschließbarkeit der Gegenstandskonstitution als Voraussetzung der Erfahrungsfähigkeit

Angesichts der immer neuen Bemühungen um die Einheit des Bewusstseins, steht die Vernunft vor der Aufgabe, sich „mit keinem Widerspruch der Erscheinungswelt zufriedenzugeben“, sondern im Vollzug des „Unterscheidens und Verknüpfens“, Gegenstände zu konstituieren, deren „Identität“ wir in allen ihren möglicherweise widersprüchlichen Erscheinungsweisen „ausgedrückt [...] finden“.²⁵³

Dabei kann der Widersprüchlichkeit, in der die Gegenstände sich uns zeigen, die notwendige Einheit „abgerungen“ werden, indem die widersprüchliche Vielfalt unserer Wahrnehmungseindrücke, als „Unterschied der ‚Hinblicke‘“ *begriffen* wird, aus denen die „je verschiedenen ‚Anblicke‘“ resultieren, die wir von einem uns begegnenden Gegenstand bzw. Inhalt gewinnen können.²⁵⁴

In den synthetischen Akten des Denkens „bearbeiten“ wir dabei den „Stoff“ unserer Wahrnehmungen und *verarbeiten* ihn zur Einheit einer Erfahrungsgestalt, indem wir einen Begriff konstituieren. Dieser Begriff „erschöpft sich weder in einem einzelnen Aspekt noch in der Summe aller Aspekte“ desjenigen, was sich uns in der Wahrnehmung zeigt. Vielmehr steht der Begriff für diejenige *Einheit des Gegenstandes*, die sich in allen „Aspekten gerade dadurch ‚meldet‘“, dass sie sich von ihnen allen unterscheidet. Was der *Begriff begreift*, ist „der gemeinsame Grund der Fülle jener Aspekte, die wir nicht in einem einzigen Hinblick gemeinsam umfassen können.“²⁵⁵

Weil aber das mögliche Spektrum der „Hinblicke“ auf einen Gegenstand offen ist und somit auch das Spektrum der Weisen, wie sich uns ein Gegenstand zeigt, „stets für neue Erscheinungs- und Verbergungsweisen“ offen bleibt, können

²⁵³ Vgl. a.a.O., S. 119f.

²⁵⁴ Vgl. a.a.O., S. 119.

²⁵⁵ Vgl. a.a.O.

immer wieder neue „Anblicke“ gewonnen werden, die der Einheit der bereits gebildeten Begriffsgestalt nicht entsprechen.²⁵⁶ Somit ist es wieder und wieder notwendig, jeden widersprüchlich erscheinenden Aspekt in immer neuen Akten der Begriffsbildung auf die Einheit eines Erfahrungsgegenstandes zurückzuführen – die Aufgabe der Gegenstandskonstitution erweist sich somit als unabschließbar. Versteht man das Widerspruchsverbot demnach in Zusammenhang mit der *Unabschließbarkeit* der Zielvorstellung des „Ich“, dessen Einheit durch die „Synthesis“ immer neuer und vor allem *neuartiger* Inhalte (wieder-)hergestellt werden muss, wird auch die *erfahrungsermöglichende* Bedeutung dieser Strukturen erkennbar.

4.4.2. Die Idee der „Welt“ und das „Prinzip vom zureichenden Grunde“

Wie bereits dargelegt wurde, beschreibt der Begriff der „Welt“ keinen möglichen Gegenstand der Erfahrung, sondern formuliert die Zielvorstellung einer letztlich unabschließbaren Aufgabe. Diese besteht darin, jeden einzelnen Wahrnehmungsinhalt in einen geordneten, gesetzmäßigen Gesamtzusammenhang zu bringen, indem wir ihm durch raumzeitliche bzw. kategoriale Bestimmung eine eindeutige Position zuweisen und ihn somit zu einem Gegenstand transformieren, der sich uns innerhalb des umfassenden Gefüges aller wirklichen und möglichen Gegenstände als Maßstab unseres Denkens und Handelns zeigt.

Diese Aufgabenstellung ergibt sich ihrerseits aus der regulativen Idee der „Seele“, d.h. aus der Forderung nach einer Einheit des Bewusstseins. Eine solche Einheit des Aktes „Ich denke“ verlangt nicht nur danach, dass sich die einzelnen Inhalte des Bewusstseins nicht widersprechen. Vielmehr zieht die Idee der „Seele“ auch die Forderung nach einem „universalen und zugleich gesetzmäßig geordneten Zusammenhang“ nach sich, d.h. die Verbindung aller wirklichen und möglichen Inhalte der Erfahrung. Ein solches Gesamtgefüge wird konstituiert, indem hinsichtlich jedes Einzelinhalts begrifflich die Bedingungen bestimmt werden, „von deren Dasein und Eigenart dieser Gegenstand oder Sachverhalt abhängt, und

²⁵⁶ Vgl. a.a.O.

welches die Folgen sind, die sich aus seinem Sein oder Nichtsein, seinem Sosein oder Anderssein ergeben“.²⁵⁷

Hier modifiziert Schaeffler die kantische Auffassung der Idee „Welt“. Während bei Kant der „Welt“-Begriff primär in der Vorstellung eines Kausalzusammenhangs, d.h. einer „Kette“ von Bedingungen und Folgen besteht, betont Schaeffler, dass sich ein „Wohlgeordnetes Ganzes“ vor allem durch ein „Netz“ von Wechselbeziehungen auszeichnet.²⁵⁸ In Abgrenzung gegenüber einem linearen Verständnis unterstreicht er, dass das Ganze der Erfahrungswelt nicht nur durch das Verhältnis von Grund und Folge der einzelnen Ereignisse definiert wird, sondern grundlegend durch den interdependenten Zusammenhang von Dingen und Eigenschaften, Täten und Tätigkeiten konstituiert wird.

Ganz im Sinne Kants kann dabei festgestellt werden, dass die regulative Idee der „Welt“ danach verlangt, dass innerhalb eines allumfassenden Ganzen niemals ein „’funktionsloser’ Bewusstseinsinhalt“ auftritt, sondern dass alle wirklichen und möglichen Gegenstände mit allen anderen (wirklichen und möglichen) Gegenständen in prinzipiell nachvollziehbaren, begründbaren und somit „funktionalen“ Beziehungen zueinander stehen.²⁵⁹

Deshalb gewinnt für Schaeffler das „Prinzip vom zureichenden Grunde“ gerade in diesem Zusammenhang seine besondere Relevanz. Fasst man dieses Prinzip rein formallogisch auf, bedeutet es, dass alles Behauptete zureichend begründet werden muss und dass die Folgerungen dessen, was bereits hinreichend begründet ist, zu akzeptieren sind.

Streng „logisch“ verstanden handelt es sich hier um das „universale Begründungs- und Folgerungsgebot“, dem im Zweifelsfall schon entsprochen werden kann, indem man sich des Urteilens enthält.²⁶⁰

Die Erkenntnisaufgabe, die mit der „Idee“ der „Welt“ verbunden ist, kann durch die bloße Urteilsenthaltung jedoch in keiner Weise erfüllt werden. Eine einheitliche Erfahrungswelt kann ohne die *urteilende* Anwendung von Begriffen,

²⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 121.

²⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 121f.

²⁵⁹ Vgl. a.a.O., S. 122.

²⁶⁰ Vgl. a.a.O.

mittels derer die Inhalte miteinander verknüpft bzw. voneinander unterschieden werden, nicht aufgebaut werden.

„Um die formale Einheit des Bewusstseins durch die funktionale Verknüpfung aller nur möglichen Inhalte zu bewähren, [...] ist es nötig, alle Inhalte unserer Erfahrung so zu bearbeiten, dass der Anschein des Grundlos-Zufälligen und des Folgenlos-Beliebigen aus unserer Erfahrung verbannt wird.“²⁶¹

4.4.2.1. Die Gefahr des Zerfalls der „einen Welt“

Im Gegensatz zur Auffassung Kants, muss heute festgestellt werden, dass sich „die Frage nach dem Verhältnis des Teils zum Ganzen“ keineswegs auf „die wissenschaftliche Nachzeichnung von Kausalzusammenhängen beschränkt“ und somit nicht nur innerhalb des Feldes wissenschaftlicher Empirie relevant ist.²⁶² Auch die Nachzeichnung „lebensweltlicher Bedeutungszusammenhänge“ oder die Konstitution ästhetischer Erfahrungsinhalte führt zum Aufbau „funktionaler Weltgefüge“, d.h. zu strukturverschiedenen Erfahrungswelten, innerhalb derer uns Inhalte begegnen, die auf spezifische Weise konstituiert wurden und demnach auch in je spezifischer Weise für unser Denken und Handeln als maßgeblich erscheinen.²⁶³

Kant selbst hat die Aufgabe, alle Inhalte unseres Bewusstseins zu einer „systematischen Einheit der Verstandeserkenntnisse“ zu verknüpfen, als „Probierstein“ betrachtet, an dem sich die Formen unseres Anschauens und Denkens zu messen haben.²⁶⁴

Obwohl er selbst noch nicht in Erwägung zog, dass die Vernunft an der Aufgabe der „Verknüpfung zur Einheit“ tatsächlich scheitern könnte, verweist er mit dieser Bemerkung auf die Möglichkeit, dass die menschliche Erfahrungsfähigkeit verloren geht, wenn es nicht gelingt, die Vielfalt der Erscheinungen in einer einheitlichen Weltgestalt zu verbinden.

²⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 123.

²⁶² Vgl. a.a.O.

²⁶³ (Vgl. a.a.O., S. 125.) Beim Aufbau dieser unterschiedlichen „Welten“ handelt es sich um strukturverschiedene Weisen, „dem Einzelnen, das sich zeigt, den Anschein des Zufälligen und Beliebigen zu nehmen und ihm [...] geleitet von der Idee der ‚Welt‘ als eines universalen Zusammenhangs [...] seine Stelle in einem umfassenden Funktionszusammenhang zuzuweisen“.

²⁶⁴ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 647.) D.h.: Die Aufgabe der funktionalen Verknüpfung aller auftretenden Inhalte stellt eine „Bewährungsprobe“ für diejenigen Formen und Regeln dar, denen wir in den Akten der Gegenstandskonstitution folgen, damit die Einheit des transzendentalen Aktes des „Ich denke“ gewahrt wird und die Möglichkeit zur „Synthesis“ bestehen bleibt. (Vgl. a.a.O., B 133.)

Gegenwärtig und in Anbetracht einer „Heteromorphie“ der Erfahrungsweisen ist die Gefahr, dass die Einheit des Aktes „Ich denke“ an der Unvereinbarkeit der Inhalte strukturverschiedener Erfahrungszusammenhänge auch zerbrechen kann, nicht zu übersehen.

Wenn sich aber die unterschiedlichen „Welten“ (Erfahrungswelten), „und sei es in noch so offener Zugehörigkeit“, nicht als Teile der „einen Welt“ verstehen lassen, geht mit der „Einheit des Selbstbewusstseins“ zugleich auch die Möglichkeit verloren, dass dem Anschauen und Denken einzelne Inhalte bzw. ganze Zusammenhänge als objektiv gültig erscheinen.²⁶⁵ Wenn jedoch kein maßgeblicher Zusammenhang mehr feststellbar ist, hat das zwangsläufig eine „Anarchie der Orientierungssysteme“ zur Folge. Selbst wenn innerhalb einzelner Erfahrungswelten alle Einzelinhalte miteinander verbunden sind und somit eine „lückenlose Ordnung“ hergestellt ist, muss dieser „wohlgeordnete“ Zusammenhang gleichsam als *Ganzer* „willkürlich und beliebig“ erscheinen, solange sein Verhältnis zu anderen Zusammenhängen noch ungeklärt ist.²⁶⁶

Jede einzelne, nach eigenen Regeln konstituierte, aber nicht selbst in einen größeren Kontext gestellte „Welt“, könnte uns demnach lediglich als „Scheinwelt“ *erscheinen*, die in ihr geltenden „Spielregeln“ wären je nach Belieben einzuhalten oder zu ignorieren und keiner der uns begegnenden Inhalte würde uns in Bezug auf Denken und Handeln als Maßstab erkennbar sein.²⁶⁷

4.4.2.2. Eine Neudeutung des „Begründungs- und Folgerungsgebots“ und die Möglichkeit strukturverschiedener Erfahrungswelten

In Anbetracht dieser Gefahr der anarchischen Beliebigkeit der Orientierungssysteme schlägt Schaeffler eine Neudeutung des 2. logischen Prinzips vor. Angesichts dessen, dass wir heute von dem Vorhandensein einer „Heteromorphie der Orientierungssysteme“ ausgehen, stellt uns der „Probierstein“ der Idee der „Welt“ vor die Aufgabe, die Anarchie der Orientierungssysteme zu überwinden.

²⁶⁵ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 126f.

²⁶⁶ Vgl. a.a.O., S. 127.

²⁶⁷ Vgl. a.a.O.

Dies ist dann denkbar, wenn das „formallogische Begründungs- und Folgerungsgebot“, nicht nur in Bezug auf eine bestimmte Art des Erfahrungszusammenhangs wirksam wird (z.B. den wissenschaftlichen *oder* ästhetischen Bereich), sondern in Hinblick auf „eine Welt“ gedacht wird, die auch alle wirklichen und möglichen *strukturverschiedenen Erfahrungswelten* umfasst. So verstanden ist das Prinzip vom zureichenden Grunde vor allem als „Aufforderung“ zu sehen,

„[...] die Entstehung der strukturverschiedenen ‚Welten‘ und ihre je spezifischen Erfahrungsweisen und Erfahrungsinhalte nicht nur psychologisch, soziologisch oder auf einem anderen empirisch-theoretischen Wege zu erklären, sondern durch Angabe ihrer Funktion im Ganzen der ‚einen Welt‘ wirklich ‚zureichend [zu, d.V.] begründen“²⁶⁸.

Diese „Begründung“ wird möglich, wenn man den Aufbau der differenten Erfahrungswelten auf den gesetzmäßig verlaufenden Vorgang der „Synthesis“ zurückführt. Indem die Regeln der Gegenstandskonstitution in erweiterter Form auf die Bildung strukturverschiedener Zusammenhänge angewendet werden, kann schließlich „zureichend begründet“ werden, warum (d.h. aus welcher Notwendigkeit heraus) und auf welche Weise die jeweiligen „Welten“ mitsamt den ihnen entsprechenden „Objekten“ entstehen.

Insofern es gelingt, die gesetzmäßig vollzogenen Akte der „Synthesis“ mit einer Pluralität von Erfahrungsweisen in Verbindung zu bringen, wird zugleich offensichtlich, dass uns in jeder der spezifischen Erfahrungswelten Gegenstände begegnen, die uns in ebenso spezifischer Weise als Maßstäbe unseres Denkens und Handelns erscheinen.

So verstanden ist das logische Gesetz „vom zureichenden Grunde“ jenes Prinzip, das uns einerseits dazu auffordert, die spezifische Maßgeblichkeit innerhalb strukturverschiedenen Erfahrungswelten „begründet“ anzuerkennen. Andererseits ermöglicht uns dieses Gebot, in immer neuen Akten der gesetzmäßig geregelten Gegenstandskonstitution, neue, strukturverschiedene Erfahrungsweisen zu entwickeln.

In Anbetracht der Aufforderung zur Verknüpfung verschiedener „Welten“ zu einem „wohlgeordneten Ganzen“, in dem sich alle Erfahrungsweisen in Hinblick

²⁶⁸ Vgl. a.a.O.

auf ihre *gesetzmäßig konstituierte Maßgeblichkeit* als miteinander verbunden zeigen, können demnach auch das logische „Prinzip vom zureichenden Grunde“, sowie die Idee der „Welt“ als Möglichkeitsbedingungen der Erfahrungsfähigkeit gedeutet werden.

4.4.3. Die Gottesidee und das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten

Die „Gottesidee“, verstanden als der Begriff von der „Allheit aller denkbaren positiven Prädikate (omnitude realitatis)“, die in einem einzigen Wesen gedacht wird, ordnet Schaeffler dem „Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten“ zu.²⁶⁹

Dieses dritte der logischen Gesetze besagt, dass jeder erdachte oder der Erfahrung gegebene Gegenstand vollständig bestimmt ist, da von allen möglichen oder gegebenen „kontradiktorischen“ Prädikatpaaren „stets nur eines, aber auch immer eines“ der beiden Prädikate dem jeweiligen Gegenstand zugesprochen werden kann und eine dritte Möglichkeit ausgeschlossen ist.²⁷⁰

Schaeffler formuliert die daraus resultierende Aufgabe:

„Die ‚vollständige Bestimmung‘ eines jeden einzelnen Gegenstandes – und zwar unabhängig davon, ob er bloß gedacht oder auch in der Erfahrung gegeben werden kann – impliziert also die Aufgabe, ihm von jedem nur denkbaren Paar kontradiktorischer Prädikate jeweils ein Glied zuzuordnen.“²⁷¹

Wie im Bisherigen gezeigt werden konnte, stellt die Idee der „Welt“ die Vernunft vor die letztlich unerfüllbare Aufgabe, alle wirklichen oder möglichen Gegenstände in einen funktionalen Zusammenhang zu bringen, in dem sie uns als Inhalte erscheinen, die für unser Denken und Handeln als Maßstäbe dienen können.

Demgegenüber fordert uns der Begriff der „omnitude realitatis“ bzw. die Idee des „All der Realität“ zur vollständigen prädikativen Bestimmung eines jeden auch

²⁶⁹ Diese Zuordnung findet sich auch bei Kant, der den Gottesbegriff mit einem logischen Grundsatz in Verbindung bringt, den er folgendermaßen beschreibt: „Der Satz: alles Existierende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, dass von jedem Paare [von] einander entgegengesetzten gegebenen, sondern auch von allen möglichen ihm immer eins zukomme.“ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 573.)

²⁷⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 128.

²⁷¹ (A.a.O.) Unter diesen Prädikatpaaren sind beispielsweise folgende zu erwähnen: „körperlich-unkörperlich; endlich-unendlich; eigenständig [substituierend]-nicht eigenständig [inhärierend]; seiner selbst bewusst – seiner selbst nicht bewusst“.

noch so unscheinbaren Gegenstandes heraus, d.h. zur Zuordnung aller positiven Prädikate, die von ihm bejahend oder verneinend ausgesagt werden können.²⁷²

Daraus zieht Schaeffler eine Folgerung, die sich bei Kant nicht in dieser Form finden lässt: Ein jeder Gegenstand zeigt sich so, „dass er zugleich deutlich macht, dass er uns in jeder Phase des Erkenntnisprozesses noch unendlich mehr an möglicher Erkenntnis vorenthält“.²⁷³ D.h.: In jedem Erkenntnisakt wird uns die Unvollständigkeit unseres Erkennens dadurch bewusst, dass uns durch die Weise, wie uns ein Gegenstand *gegeben* ist und wir ihn somit *erkennen*, zugleich die „unendliche Aufgabe seiner prädikativen Bestimmung *aufgegeben* ist“.²⁷⁴

„Da aber ‚Bestimmung‘ des Gegenstandes identisch ist mit der Synthesis der zu ihm gehörigen Merkmale, also mit seiner Konstitution“, ergibt sich aus der Unabschließbarkeit dieser Bestimmungsleistung, wiederum die bereits erwähnte Unabschließbarkeit jenes Vorgangs, in dem die Vernunft mittels der Strukturen des Anschauens und Denkens Gegenstände der Erfahrung aufbaut.²⁷⁵

Wie schon in Zusammenhang mit den Ideen der „Seele“ bzw. der „Welt“ gezeigt werden konnte, ist also sowohl die Erkenntnis*aufgabe* der „omnitudo realitatis“ als auch deren *Unerfüllbarkeit* eine Voraussetzung für den Erhalt der Erfahrungsfähigkeit.

Betrachtet man nun auch das „Prinzip des ausgeschlossenen Dritten“ in Zusammenhang mit dem letztlich unerreichbaren Ziel der „Allheit aller positiven Prädikate“, verdeutlicht sich auch die transzendente Bedeutung dieses 3. logischen Gesetzes, das die fortschreitende Bestimmung aller Erfahrungsinhalte fordert.

²⁷² Vgl. Kant, 1781/1998, A 575f.

²⁷³ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 129.

²⁷⁴ (Vgl. a.a.O.) Diese Unvollständigkeit unserer *Erkenntnis* erklärt sich schon daraus, dass der Begriff, den wir uns von einem Gegenstand machen, erst dann *vollständig* wäre, wenn ausnahmslos von allen denkbaren Prädikatenpaaren jeweils ein Prädikat ausgewählt und (mit Bezug auf alle anderen denkbaren Prädikationen) bejahend bzw. verneinend dem Gegenstand zugeordnet worden wäre.

²⁷⁵ Vgl. a.a.O.

4.4.3.1. Die transzendente Notwendigkeit der Personifizierung der „Gottesidee“ in Hinblick auf eine dialogische Theorie

Auf die Frage, welche transzendente Bedeutung der Idealisierung, d.h. Hypostasierung und Personifizierung der Idee der „omnitude realitatis“ als „Gottesidee“ im Rahmen einer *dialogischen Theorie*, zukommt, kann an dieser Stelle leider nicht in ausreichendem Maße eingegangen werden. Trotzdem soll im Folgenden kurz umrissen werden, dass insbesondere die Neudeutung der Personifizierung der „Idee ‚Gott‘“, die Möglichkeit eröffnet, grundsätzlich von der Theorie der gesetzmäßig geregelten Synthesis auszugehen, zugleich aber auch anzunehmen, dass es zu „strukturverändernden Erfahrungen“ kommen kann. Demnach wird sich herausstellen, wie ein neues Verständnis der Hypostasierung und Personifizierung der Idee der „omnitude realitatis“ der Vernunft dazu verhilft, die Akte der Gegenstandskonstitution fortsetzen zu können.

Im kantischen Sinne kann die Gottesidee als ein „Substratum“ vorgestellt werden, „welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes [...] enthält“, von dem „alle möglichen Prädikate genommen werden können und das somit „die Idee von einem All der Realität“ darstellt.²⁷⁶ Des Weiteren kann mit Kant festgestellt werden, dass es sich bei der „Mannigfaltigkeit der Dinge“, die wir durch begriffliche Bestimmung konstituieren und somit *definieren*, um vielfältige Arten handelt, „den Begriff der höchsten Realität einzuschränken“.²⁷⁷

Wie bereits erläutert wurde, handelt es sich bei allen „Ideen“ und insbesondere bei der sogenannten „Gottesidee“ um ein vorgestelltes „Ziel“, „in dem die imaginären Linien des Verstandesgebrauchs zusammenlaufen.“²⁷⁸ Was uns hier *gegeben* ist, stellt eine *imaginäre* Form dar, nach der sich die synthetischen Leistungen der Vernunft richten müssen, die wir aber nicht als „wirklichen Gegenstand“ erfahren können, „von dem diese Linien [des Verstandesgebrauchs, d.V.] wie ‚Lichtstrahlen ausgeschossen‘ wären“.²⁷⁹ D.h.: Der allumfassende Begriff der „höchsten Realität“ existiert in der Form eines „reinen Begriffs“, auf den wir uns

²⁷⁶ Vgl. Kant, 1781/1998, A 575f.

²⁷⁷ Vgl. a.a.O., A 578.

²⁷⁸ Vgl. a.a.O., A 644.

²⁷⁹ Vgl. Schaeffler, 1995, S.129.

in den Akten der Gegenstandskonstitution ausrichten, kann dabei aber nicht als erfahrbares „Objekt“ konstituiert werden und uns somit auch nicht innerhalb der Erfahrungswelt gegenübertreten.²⁸⁰

Demnach ist mit Schaeffler zu fragen, inwiefern

„[...]die Verwandlung der Idee in ein Ideal (d.h. im Sinne Kants: in die Vorstellung von einem Individuum, in dem die in der Idee gedachten Merkmale versammelt sind) etwas zur Ermöglichung der Erfahrung beiträgt und so durch einen transzendentalen Gebrauch gerechtfertigt werden kann [...]“.²⁸¹

In Hinblick auf diese Fragestellung ist es sinnvoll vorerst jene Denkakte zu erwähnen, im Zuge derer eine unpersönlich gedachte Idee überhaupt erst zur Vorstellung eines personifizierten „Ideals“ transformiert werden kann.

Wenn das letztlich unerreichbare Ziel des „Alls der Realität“ in die Vorstellung eines Individuums verwandelt wird, so impliziert diese „Verwandlung“ bestimmte Vorgänge, auf die auch Kant hingewiesen hat. Wie Schaeffler erklärt, muss die Idee der „omnitudo realitatis“

„[...] ‚zunächst realisiert‘ (d.h. in die Vorstellung einer real existierenden Wirklichkeit verwandelt), ‚darauf hypostasiert‘ (als selbstständig existierend gedacht), ‚endlich sogar personifiziert‘ (als denkendes und frei wollendes Wesen gedacht)“ werden.²⁸²

Der Vorgang der „Hypostasierung“ kann hierbei als eine Form der „Verdinglichung“ verstanden werden, d.h. als Umwandlung „eines bloß in Gedanken existierenden Begriffs“ in eine eigenständige Substanz. Diese „Verselbständigung“ ist dabei als Voraussetzung für die Möglichkeit der *Personifizierung* einer Idee zu verstehen.²⁸³

Nur das, was sich nicht ausschließlich in funktionaler Hinsicht betrachten lässt, sondern auch eigenständig existiert, d.h. eine „Eigenständigkeit im Sein“ und somit „Substantialität“ aufweist, ist zu einer „Selbstbestimmung im Verhalten

²⁸⁰ Vgl. Kant, 1781/1998, A 578.

²⁸¹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 129f.

²⁸² Vgl. Kant, 1781/1998, A 583, Anm.1.

²⁸³ Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.

fähig“ und zeichnet sich demnach insofern als „Person“ aus, als es „Träger eines durch ein Verb gekennzeichnetes Geschehen“²⁸⁴ sein kann.²⁸⁵

Diese Fähigkeit zu *personalen* Akten ist nach Kants Ansicht insofern wesentlich, als die Motivation zur Herausbildung eines persönlichen Gottesbegriffs daraus resultiert, dass wir die Einheit aller positiven Prädikate nur als Ergebnis einer Verknüpfungsleistung denken können, die ihrerseits nur von „einem höchsten Verstande, mithin einer höchsten Intelligenz“ erbracht werden kann.²⁸⁶

Diesbezüglich merkt Schaeffler jedoch an, dass aus der kantischen Begründung nicht hervorgeht, warum es für den Menschen von besonderer Attraktivität sein sollte, wenn die Verknüpfung aller denkbaren Prädikate, die ihm in der „Idee“ des „All der Realität“ als letztlich unerreichbare Zielvorstellung aufgegeben ist, von einer „höchsten Intelligenz“ bereits vollzogen wäre.²⁸⁷ Weshalb sollte die Vorstellung, das die unendliche Aufgabe der Gegenstandskonstitution von einem übergeordneten Individuum bereits erfüllt ist, den Menschen dazu befähigen, die Akte der Synthesis fortzusetzen und somit erfahrungsfähig zu bleiben?

Für Schaeffler liegt die Möglichkeit der Beantwortung dieser Frage in einer anderen Akzentuierung der personifizierten „Gottesidee“. Wenn man „Personalität“ nicht nur durch die „Fähigkeit zum Vollzug synthetischer Akte des Verstandes“, sondern darüber hinaus durch die „Fähigkeit zum Vollzug freier Willensentscheidungen“ definiert, gewinnt auch der *Denkakt* der „Personifizierung“ neue Bedeutung.²⁸⁸ So verstanden zieht die Hypostasierung und Personifizierung der Gottesidee nämlich zugleich die Notwendigkeit nach sich, das „All der Realität“ als eigenständige Wirklichkeit anzuerkennen, die nicht nur zu synthetischen Akten in der Lage ist, sondern nach ihrem *eigenen Willen* absolut „freie Entscheidungen“ treffen kann.

Unter dieser Voraussetzung eröffnet die Verdichtung der „Idee“ der „Allheit aller Prädikate“ zum Individuum die Möglichkeit, die Einheit einer „fremden Freiheit“ zu denken, d.h. sich vorzustellen, dass ein unabhängiges, unbestimmbares und

²⁸⁴ Vgl. a.a.O.

²⁸⁵ Vgl. Schaeffler, 1995, S.130f.

²⁸⁶ Vgl. Kant, 1781/1998, A 583, Anm. 1, A 606.

²⁸⁷ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 131.

²⁸⁸ Vgl. a.a.O., S. 131f..

somit eigenständiges Wirkliches existiert. Auf diese Weise wird somit ein Gegenüber *denkbar*, das zu Entscheidungen fähig ist, die nicht erst von den transzendentalen Strukturen des Anschauens und Denkens konstituiert werden und demnach auch hinsichtlich der Akte der Synthesis „unerzwingbar“ bleiben.²⁸⁹ Dabei spiegelt sich der *freie Wille* eines solchen „Subjekts“ vor allem in der „Kontingenzt, d.h. Nicht-Notwendigkeit“ der jeweiligen Ergebnisse ihrer Entscheidungen, die weder (voraus-)berechnet, noch durch eine gewisse Art der Einflussnahme (voraus-) bestimmt werden können.²⁹⁰

Daraus wird ersichtlich, dass ein in dieser Weise *definierter* „Gottesbegriff“ keine „Eingrenzung“ vornimmt: Die Idee des „Alls der Realität“ wird nicht auf ein „begrenztes“ Wesen reduziert, sondern als eine „fremde Freiheit“ vorgestellt. Gemäß der Schaefflerschen Deutung ist die gedankliche „Personifizierung“ der „omnitude realitatis“ demnach eine Verstandesleistung, die es möglich macht, ein „Wirkliches“ anzunehmen, das – unabhängig von unseren synthetischen Leistungen – Substantialität aufweist und zu eigenständigen Akten fähig ist.

4.4.3.2. Die Kontingenzerfahrung – Das Scheitern der transzendentalen Strukturen

Es wurde bereits festgestellt, dass wir die Fähigkeit zur Erfüllung der transzendentalen Aufgabe der „Synthesis“, d.h. die Konstitution „einheitlicher“ Gegenstände innerhalb einer „einheitlichen“ Erfahrungswelt, als ungesichert betrachten müssen. Die Bildung bzw. Aufrechterhaltung einheitlicher Zusammenhänge und somit die Fortdauer unserer Erfahrungsfähigkeit stellt sich demnach als ungewiss und in diesem Sinne „kontingent“²⁹¹ heraus.

Schaeffler stellt in diesem Zusammenhang fest, dass angesichts der „Kontingenzt“ unserer Fähigkeit zu synthetischen Akten, auch die transzendente Bedeutung der personifizierten „Gottesidee“ neu definiert werden muss:

Im Zuge der Akte der Gegenstandskonstitution, deren Gelingen wir als kontingent erfahren, impliziert die Ausrichtung auf eine Idee, die wir als „Ideal“ einer

²⁸⁹ Vgl. a.a.O., S. 132.

²⁹⁰ Vgl. a.a.O.

²⁹¹ Während der Begriff „kontingent“ auch im Sinne von „zufällig“ übersetzt werden kann, verwendet Schaeffler diesen Terminus zur Bezeichnung dessen, was zwar „möglich, aber nicht [wesens]notwendig“ ist, d.h. dessen Eintritt „durch keine Notwendigkeit“ gesichert ist. (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.)

personifizierten, d.h. *eigenständigen* und *willensfreien* Wirklichkeitsdimension annehmen, „zugleich die Hoffnung“, dass uns durch diese „fremde Freiheit“ die notwendige Erfahrungsfähigkeit „zugeteilt werde“.²⁹²

Wenn die Gefahr besteht, dass die Strukturen des Anschauens und Denkens an den Aufgaben scheitern, die ihnen die Vernunft durch die Ideen des „Ich“ und der „Welt“ vorzeichnet, lässt sich weder die Einheit eines Erfahrungszusammenhangs aufbauen, noch die Einheit des Bewusstseins erhalten. Wo sich aber die „vielen Welten“ nicht mehr auf den Grund der „einen Welt“ zurückführen und somit verbinden lassen, zerfällt auch die Einheit des „Ich“ in eine Pluralität von unvereinbaren Subjekten.²⁹³ Indem die Einheit des Aktes „Ich denke“ zerbricht, schwindet aber zugleich – sozusagen in *Rückkoppelung* – die Fähigkeit, im Zuge des Anschauens und Denkens die *Einheit* eines Gegenstands aufzubauen. Dabei geht selbstredend auch die Möglichkeit verloren, innerhalb eines (einheitlichen) *Ganzen* einem Gegenstand zu begegnen, der sich für das Denken und Handeln eines (einheitlichen) *Ich* als maßgeblich zeigt und somit zum Inhalt einer *Erfahrung* werden kann.

Nach Schaeffler ergibt sich die transzendente Notwendigkeit der personifizierten „Gottesidee“ also daraus, dass der Mensch, dessen „Ich“ sich in eine Mehrzahl von „Subjektivitätsweisen“ aufzulösen droht, seine bedrohte Identität nicht mehr durch die eigenen Verknüpfungsleistungen des Verstandes wiederfinden kann, sondern dadurch, letztlich selbst von der Einheit eines allumfassenden „Anderen gewusst zu werden“.²⁹⁴

Der „Vorblick“ auf jenen *imaginären Fokus*, in den alle Perspektiven des Verstandes zusammenlaufen, d.h. die Vorstellung der „unbegrenzten Seinsfülle“, wäre dann „der Ausdruck für jenes absolute ‚Insichruhen‘“, aus dem heraus diese „andere“, eigenständige Wirklichkeit dazu fähig wäre, dem Menschen trotz der „stets fragmentarischen Weise“ des menschlich-subjektiven „Selbstwissens“, den „Weg zu immer neuen Weisen der Selbstfindung“ offen zu halten.²⁹⁵ Schließlich könnte dieses „Andere“ gleichsam als jene „Allheit“ betrachtet werden, die auch

²⁹² Vgl. a.a.O.

²⁹³ Vgl. a.a.O., S. 133.

²⁹⁴ Vgl. a.a.O.

²⁹⁵ Vgl. a.a.O.

das Subjekt mitsamt der Vielgestaltigkeit seiner Subjektivitätsweisen umfasst und somit die Einheit dessen darstellt, das alle wirklichen und möglichen Weisen der Subjektivität im Ganzen umfängt.

Unabhängig von der *Zerrissenheit* der Subjektivität wäre dieses „Andere“, in jedem Fall dazu in der Lage, dem jeweiligen Subjekt mitsamt den Strukturen seines Bewusstseins „Wege offen zu halten“, um weiterhin zur Erfahrung (d.h. zur Konstitution von „Einheiten“) fähig zu bleiben. D.h., als personifizierte „Allheit der Realität“ bliebe diese eigenständige Wirklichkeit von der subjektiven (partiellen) Unfähigkeit zur „Synthesis“ unbeeinflusst. Demnach wäre dieses „Andere“ dazu im Stande, sich – unabhängig von den strukturellen Bedingungen unserer Erkenntnistätigkeit – dem subjektiven Bewusstsein (mitsamt seiner Strukturen) „zuzuwenden“.²⁹⁶ Diese „Zuwendung“ könnte demnach in der Herausforderung bzw. dem „Anspruch“ bestehen, in immer neuen Akten des Anschauens und Denkens die allumfassende „Einheit“ des Anderen“, d.h. des „Alls der Realität“, in stets neuartiger Weise zu konstituieren.²⁹⁷ Durch dieses Angesprochen-Sein kämen die Erkenntnisstrukturen des Bewusstseins demnach in die Lage, die Ganzheit des „Anderen“ – in der sie letztlich selbst enthalten wären – im Zuge immer neuer Formen der Selbst- bzw. Gegenstandskonstitution zu erkennen.

4.4.3.3. Die Begegnung mit dem „Anspruch des Wirklichen“ als Voraussetzung „transzendentaler Erfahrung“

Schaeffler betont, dass inmitten eines fragmentarischen Selbst- und Weltverständnisses der Aufbau einer Gegenstandswelt nur gelingen kann, wenn wir darauf *vertrauen*, dass die „Synthesis unseres Verstandes“ und somit die Einheit des Aktes „Ich denke“ immer wieder möglich ist. Trotzdem räumt er ein, dass sich aus der Notwendigkeit, uns eine eigenständige Wirklichkeitsdimension vorzustellen und uns immer wieder auf diesen „focus imaginarius“ auszurichten, keineswegs ein „Gottesbeweis“ ableiten lässt. Schließlich ist aus der „bloßen Einsicht, dass ohne diese freie Zuwendung die bedrohte Einheit des Ich nicht wiedergefunden werden kann“, nicht zugleich auf die „reale Existenz“ eines

²⁹⁶ Vgl. a.a.O.

²⁹⁷ Vgl. a.a.O. S. 138f.

solchen „Anderen“ zu schließen.²⁹⁸ Was aus „subjektiver Notwendigkeit“ apriorisch angenommen werden muss, ist hinsichtlich seiner „objektiven Existenz“ noch nicht bewiesen.²⁹⁹

In Hinblick auf die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ stellt Schaeffler jedoch ausdrücklich fest, dass die Personifizierung der Idee des „Alls der Realität“ auch im Zuge einer Neuformulierung der „transzendentalen Frage“ von konstitutiver Bedeutung ist.

Angesichts dessen, dass das uneingeschränkte Bestehen unserer Fähigkeit zur „Synthesis“ ungesichert ist, reicht es nicht, diese „Allheit“ „nur als Idee zu intendieren“ und uns ihr gegenüber auch wie zu jeder Idee zu verhalten.³⁰⁰

Wenn wir nämlich die Möglichkeit zur Gegenstandskonstitution und somit zur Begegnung mit einem maßgeblichen Inhalt der Erfahrung als „kontingent“ erleben, erwächst daraus die transzendente Notwendigkeit, die „omnitude realitatis“ als ein „Anderes“ gegenüber uns selbst und zugleich als „Gegenstand unseres Vertrauens als real existierend“ vorauszusetzen.³⁰¹

Dies ist insofern wesentlich, als wir nur unter Voraussetzung einer solchen eigenständigen, willensfreien Wirklichkeit, darauf hoffen können, dass uns (von ihrer Seite) zuteil werde, was wir selbst nicht zu „konstituieren“ im Stande sind: *den Fortbestand der Fähigkeit zur Gegenstandskonstitution und somit die Möglichkeit der Erfahrung selbst.*

Dieses Vertrauen, dass uns – auch wenn die aufgebaute Einheit immer wieder zerbricht – dank der Begegnung mit dem „Anderen“ die Möglichkeit zu konstitutiven Akten des Anschauens und Denkens offen bleibt, stellt im Rahmen der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ eine unentbehrliche Bedingung fortgesetzter Erfahrungsfähigkeit dar.³⁰²

²⁹⁸ Vgl. a.a.O. S. 133, 134.

²⁹⁹ (Vgl. a.a.O., S. 133f.) D.h.: Die Notwendigkeit einer gedanklichen Personifizierung der „Gottesidee“ lässt keineswegs darauf schließen, dass uns das angenommene „Andere“ als maßgebliches „Objekt“ unserer Erfahrung gegeben sein kann. Andererseits – und wie bereits dargestellt wurde – handelt es sich bei der apriorischen Annahme einer eigenständigen, allumfassenden Wirklichkeit, nicht nur um ein „Gedankenspiel“, sondern eine transzendente Voraussetzung für den Erhalt menschlicher Erfahrungsfähigkeit.

³⁰⁰ (Vgl. a.a.O.) D.h., zum Erhalt der Erfahrungsfähigkeit reicht es nicht, die „Allheit aller denkbaren Prädikate“ lediglich als Zielvorstellung einer letztlich unerfüllbaren Aufgabe anzunehmen.

³⁰¹ Vgl. a.a.O., S. 134.

³⁰² Schaeffler fasst seine Interpretation der transzendentalen Bedeutung der personifizierten „Gottesidee“ u.a. auch folgendermaßen zusammen: „Die ‚Hypostasierung‘ und ‚Personifizierung‘ der Idee, in der wir die omnitude realitatis denken, beruht auf der transzendentalen, d.h. zum Aufbau der Gegenstandswelt

Nur, wenn wir gleichsam *von einem Akt der Gegenstandskonstitution zum nächsten* erhoffen können, dass – trotz aller Vielgestaltigkeit – die Einheit des Bewusstseins immer wieder erkannt (d.h. aufgebaut) werden kann, weil uns die „unbegrenzte Seinsfülle“ der „omnitude realitatis“ immer neue „Weisen der Selbstfindung eröffnet“, können wir in den Akten unseres Anschauens und Denkens fortschreiten.³⁰³ Das ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass wir mittels der Strukturen unseres Bewusstseins auch weiterhin „Objekte“ konstituieren, die uns als „Einheiten“ erscheinen und sich unserem Denken und Handeln als maßgeblich zeigen.

Die Fähigkeit zur Fortsetzung unserer *Erfahrensleistung* kann der Vernunft demnach nur „gegeben“ werden, wenn wir das „All der Realität“ als eigenständige Wirklichkeitsdimension verstehen, die zu unabhängigen Entscheidungen und somit „zur uneingeschränkten Freiheit der Zuwendung“ fähig ist – d.h. zu einer „Zuwendung“, die dem Subjekt in vielgestaltigen Weisen des *Angesprochen-Seins* begegnet und dabei zu immer neuen Akten der Synthesis herausfordert.³⁰⁴

Im Rahmen der „Dialogischen Theorie“, die „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“ begreift, gewinnt der Begriff der „omnitude realitatis“ somit eine neue Bedeutung. Im Gegensatz zur kantischen Auffassung, bezeichnet er nicht den „Vorrat‘ aller bejahenden Prädikate“, aus dem wir im Zuge unserer Bestimmungsleistung einzelne Begriffe auswählen, um sie auf einen Gegenstand anzuwenden.

Vielmehr beschreibt er „den Inhalt eines Vertrauens“, den Schaeffler in folgende Worte fasst:

„Was immer uns in den unterschiedlichen Weisen der Erfahrung sich zeigen und unser Anschauen und Denken auf die unterschiedlichste Weise in Anspruch nehmen mag, darf als die Erscheinungsgestalt derjenigen Wirklichkeit verstanden werden, der wir in allem (in omnitude realitatis) als der einen und identischen Herkunft all dieser Ansprüche begegnen und von der wir, als Adressaten dieses Anspruchs gewusst werden.“³⁰⁵

unentbehrlichen Intention, uns derjenigen Freiheit anzuvertrauen, von der wir angesichts der Heteromorphie der ‚Welten‘ die Bewahrung oder Wiederherstellung der bedrohten oder schon zerbrochenen Einheit unseres Ich erhoffen.“ (A.a.O.)

³⁰³ Vgl. a.a.O., S. 133.

³⁰⁴ Vgl. a.a.O.

³⁰⁵ A.a.O., S. 138.

D.h.: Im kontingenten, von uns unbeeinflussbaren aber postulierten Angesprochen-Sein³⁰⁶ begegnen wir einem Wirklichen, das uns in vielgestaltiger Weise dazu herausfordert, immer neue „Erfahrungen zu machen“. Dadurch wird der Vernunft die Möglichkeit eröffnet, in immer neuen Akten des Anschauens und Denkens eine Pluralität von Erfahrungsgegenständen zu konstituieren, zugleich aber zu erkennen, dass deren widersprüchliche Erscheinungsgestalt (sowie die Vielgestaltigkeit der eigenen Subjektivität) auf die „Einheit“ der „fremden Freiheit“ zurückführbar ist. Nur indem wir mit der „Zuwendung“ dieser „Wirklichkeit“ rechnen, bleiben wir fähig, die Einheit des „Ich“ in immer neuen synthetischen Akten aufzubauen und somit zu erkennen.³⁰⁷

Die gedankliche Personifizierung der Idee der „omnitude realitatis“ ist also insofern von transzendentaler Bedeutung, als wir unser fortgesetztes *Angesprochen-Sein* durch dieses *andere Wirkliche* nicht durch Vernunftleistungen bewirken können, sondern als „Geschenk einer fremden Freiheit“ empfangen müssen.³⁰⁸

Was aber als „Geschenk“ betrachtet wird, ist für den Empfangenden (d.h. für die Strukturen der Vernunft) stets unerzwingbar, unverfügbar und somit kontingent. Das Gegebensein des „Geschenkten“ lässt sich nicht aus einem apriorischen Grund als *notwendig* „deduzieren“, sondern stellt „den Inhalt einer Erfahrung“ dar, aus der die apriorischen Formen des Anschauens und Denkens „nicht unverändert hervorgehen“, sondern zu einer Strukturveränderung gezwungen werden.³⁰⁹

Nur, wenn wir im Sinne eines „Postulats des theoretischen Vernunftgebrauchs“ erwarten, dass die Einheit des Bewusstseins in Begegnung mit dem „Anspruch“ der fremden Freiheit stets wiederzugewinnen ist, wird es denkbar, dass wir uns in dieser Begegnung dem Ereignis einer „transzendentalen Erfahrung“ anvertrauen, die Vernunft somit zu einem Strukturwandel genötigt wird und zugleich erfährt,

³⁰⁶ Ohne hier näher auf die weitreichende Bedeutung des Begriffs des „Postulats“ einzugehen, kann festgestellt werden, dass der Begriff des „Postulats“ im allgemeinen philosophischen Kontext eine „sachlich oder denkerisch notwendige Annahme“ bezeichnet, die zwar „nicht zu beweisen ist“, aber als „Erklärungsgrund“ dessen vorausgesetzt werden muss, was erfahren und begriffen werden kann. (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007, sowie: Müller, 1971, S. 217.)

³⁰⁷ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 137.

³⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 138.

³⁰⁹ Vgl. a.a.O.

wie in der Divergenz der „Welt“ eine Wiedererlangung der „Einheit des Ich“ möglich ist.³¹⁰

4.5. Reflexion

Obwohl Schaeffler im Zuge seiner transzendentalen Reflexion von der kantischen Analyse apriorischer Funktionen des Anschauens und Denkens und somit von den entsprechenden Formen bzw. Gesetzen ausgeht, beurteilt er selbige als unzureichend, um die Möglichkeitsbedingungen fortgesetzter Erfahrungsfähigkeit zu beschreiben. Seine kritische Haltung beruht vor allem darauf, dass ein formal exakt geregeltes Anschauen und Denken Gefahr läuft, sich in selbstreferentiellen Mechanismen zu verfangen und somit selbst zu blockieren.

Im Laufe der bisherigen Darstellung wurde ersichtlich, dass eine *kant-treue Lesart* der Vernunftideen bzw. -gesetze die Aufrechterhaltung der Fähigkeit zur „Synthesis“ nicht gewährleistet, sondern vielmehr fraglich erscheinen lässt. Einerseits konnte die Notwendigkeit gezeigt werden, die regulative Funktion der „Ideen“ stärker zu betonen und gerade ihre zukunfts offene „Unabschließbarkeit“ als *erfahrungsermöglichend* anzuerkennen.

Andererseits hat sich herausgestellt, dass die formallogische Auffassung bzw. exakte Einhaltung der „logischen Gesetze“ die Selbstimmunität der Vernunft zur Folge hat. Demgegenüber konnte jedoch gezeigt werden, dass die „logischen Prinzipien“ durch die unmittelbare Verbindung mit den unerfüllbaren „Ideen“ in gleichsam neuem Licht erscheinen.

Wenn die transzendentalen Strukturen als diejenigen Bedingungen betrachtet werden, deren *primäre Aufgabe* darin besteht, unser Anschauen und Denken so

³¹⁰ Im Zuge seiner Neudeutung der „Gottesidee“ formuliert Schaeffler ein „Postulat des theoretischen Vernunftgebrauchs“, das – in Hinblick auf die Aufrechterhaltung der Fähigkeit zur Gegenstandskonstitution – von unverzichtbarer transzendentaler Funktion ist. Demnach kann die Vernunft die „Bewährungsprobe“, die sie sich in Form der „Einheitsforderung“ der Ideen selbst stellt, immer wieder nur dadurch *bestehen*, indem sie voraussetzt, dass ihr seitens einer unbeeinflussbaren Wirklichkeitsdimension immer wieder die Möglichkeit gegeben wird, „*Einheit*“ zu erkennen bzw. aufzubauen, d.h. zur „Synthesis“ fähig zu bleiben. Dieses Vertrauen kann jedoch nur aus einem Postulat des theoretischen Vernunftgebrauchs entspringen, das besagt, „dass wir in allem, was uns begegnet, die Erscheinungsgestalt einer Freiheit, ihres Anspruchs und ihrer Zuwendung entziffern können, der wir uns anvertrauen dürfen, um so in der Divergenz der Erfahrungswelten die Einheit der Welt wiederzugewinnen“. (Vgl. a.a.O., S. 139.)

auszurichten bzw. *zu regeln*, dass wir in *unbegrenzter Weise* zu synthetischen Akten der Gegenstandskonstitution *fähig bleiben*, muss auch eine strukturelle Veränderung dieser Strukturen nicht mehr ausgeschlossen werden. Im Zuge einer detaillierten Betrachtung der „Ideen“ bzw. „logischen Gesetze“ hat sich somit herausgestellt, dass eine über Kant hinausweisende Auslegung zu einem neuen Verständnis der transzendentalen Bedeutung unserer Vernunftstrukturen führen kann und es somit denkbar wird, auch die Möglichkeit „transzendentaler Erfahrungen“ zu integrieren.

Ungeachtet der einzelnen, bisher ausgeführten Gedankenschritte, kann rückblickend festgestellt werden, dass die Schaefflersche *Übersetzung* der kantischen Formenlehre als wesentliche Voraussetzung einer „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ und somit auch als Grundlage einer „Dialogischen Theorie der ästhetischen Erfahrung“ zu verstehen ist. Schaefflers Neudeutung der transzendentalen Strukturen eröffnet demnach die Möglichkeit, sowohl an der Methode der „transzendentalen Logik“ festzuhalten, als auch davon auszugehen, dass die dabei aufgedeckten Formen einem Wandel unterzogen werden können, der eine Veränderung des Möglichkeitsbereichs der Erfahrung zur Folge hat.

Dementsprechend kann nun eine „Logik der Erfahrung“ entwickelt werden, die „Erfahrung“ nicht *ausschließlich* als *Produkt* der immer gleichen Formen versteht, sondern als „Dialog mit der Wirklichkeit“ begreift. Eine solche dialogische Theorie setzt einerseits voraus, dass unsere „Erfahrungswelt“ gemäß der formalen Strukturen unseres Anschauens und Denkens, in gesetzmäßig geregelter Weise erst konstituiert wird. Andererseits – und in Hinblick auf die Aufrechterhaltung der Erfahrungsfähigkeit – geht sie von der Notwendigkeit eines Strukturwandels aus, der seinerseits nur denkbar ist, wenn ein dialogisches Verhältnis mit „dem Wirklichen“ postuliert wird.

5. Der Übergang zur einer neuen transzendentalen Methode Notwendigkeit und Möglichkeit einer erweiterten „Logik“

Wie vor allem im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, betrachtet Schaeffler die Entwicklung einer *dialogischen* Theorie, die Erfahrung als immer neue „Antwort“ auf den „je größeren“ Anspruch des Wirklichen³¹¹ begreift, als einzige Möglichkeit „demjenigen Problemstand“ gerecht zu werden, „den die transzendente Frage in ihrer Entwicklung seit Kant erreicht hat“.³¹²

Gemäß Schaefflers Auffassung ist der „Eintritt“ in ein „dialogisches Verhältnis zur Wirklichkeit“ notwendig, um prinzipielle Erfahrungsfähigkeit zu bewahren bzw. wiederherzustellen. Nur wenn eine Begegnung mit „dem Wirklichen“ denkbar ist, die alle Selbstbestätigungsmechanismen des Bewusstseins aufsprengt, „ohne die Vernunft sich selbst und ihrem ‚Erfindungsreichtum‘ zu überlassen“, ist auch eine strukturverändernde Erfahrung möglich.³¹³ D.h., die Begegnung mit Inhalten, welche die jeweils bestehende Formen des Anschauens und Denkens erschüttern, kann nur dann als *maßgebliche Erfahrung* gelten, wenn sie die Vernunft zugleich zur Neustrukturierung befähigt und somit das Möglichkeitsspektrum für die Begegnung mit Gegenständen neu definiert.

Schaeffler bemerkt, dass heute - im Gegensatz zu Kants Zeiten – ganz allgemein ein Bewusstsein darüber besteht, dass die prinzipielle Erfahrungsfähigkeit nicht gesichert ist und sogar verloren werden kann. Gerade darin liegt für Schaeffler der

³¹¹ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass Schaefflers Werk keine ausdrückliche, d.h. eingrenzende Definition des „Anspruchs des Wirklichen“ bietet. An einer Stelle seiner umfassenden Ausführungen findet sich jedoch ein Hinweis darauf, dass der „Anspruch des Wirklichen“ als die „Wahrheit der Dinge“, also ihr maßgeblicher Anspruch an unser Denken und Urteilen“, zu verstehen ist. (Vgl. a.a.O., S. 298.) In Hinblick auf die Neufassung der Idee der „omnitudo realitatis“ wird jedoch deutlich, dass es sich hierbei um die „Zuwendung“ einer eigenständigen Wirklichkeitsdimension gegenüber dem Subjekt handelt. D.h., hierbei geht es um eine Aufforderung, die an die Erkenntnisstrukturen der Vernunft gerichtet ist, ohne selbst von diesen konstituiert worden zu sein. Wie in den Erläuterungen zur „Gottesidee“ ausgeführt wurde, muss eine solche eigenständige Wirklichkeit „postuliert“ werden, damit im Rahmen einer „transzendentalen Logik“ auch das „Ereignis“ einer Strukturveränderung beschrieben werden kann.

³¹² (Vgl. a.a.O.) An diesem Punkt sei kurz erwähnt, dass nach Schaefflers Auffassung auch die Behauptungen und Fragen der „Großen der Philosophiegeschichte“ als Antwortversuche auf den „je größeren“ Anspruch der Wirklichkeit begriffen werden können. In diesem Sinne versteht er seine „Dialogische Theorie“ nicht nur als einen Ansatz zur „Problemlösung“, sondern als Versuch, auch „dem geschichtlichen Verständnis der Problemstellung [der transzendentalen Frage, d.V.] einen Leitfaden in die Hand“ zu geben. (Vgl. a.a.O., S. 38.)

³¹³ (Vgl. a.a.O., S. 287.) Wie an nachfolgender Stelle ausführlich zu zeigen sein wird, ist dabei der „Anspruch“ des uns begegnenden „Wirklichen“ stets als der „je größere“ zu verstehen, der die „menschlichen Antwortversuche“ überbietet, uns die „Unzulänglichkeit“ der gegebenen Antwort *erfahren* lässt, und gerade dadurch zum fortgesetzten *Antworten* herausfordert. (Vgl. a.a.O., S. 295.)

„tiefgreifende Bedeutungswandel der transzendentalen Frage“.³¹⁴ Heute gilt Erfahrungsfähigkeit nicht mehr als fraglos voraussetzbares „Faktum“, angesichts dessen es nur darum geht, „erfahrungs-ermöglichende Strukturen“ zu beschreiben. Vielmehr ist es notwendig, nach Wegen zu suchen, um immer wieder aus „erfahrungs-verhindernden Strukturen“ auszubrechen und sich aus Mechanismen der Selbstbestätigung zu befreien.³¹⁵

Im Folgenden soll daher kurz dargestellt werden, auf welche Weise Schaeffler eine „kritische Würdigung“ der kant-kritischen Philosophiepositionen unternimmt und in seiner „Dialogischen Theorie“ auf deren zentrale Einwände zu reagieren versucht.³¹⁶

5.1. Traditionelle Einwände gegen Kants Methode

Jeder Versuch, durch eine weiterführende Interpretation der kantischen Transzendentalphilosophie eine neue Theorie der Erfahrung zu gewinnen, ist mit traditionellen Einwänden gegen Kants Lehre konfrontiert.

Verallgemeinernd lässt sich feststellen, dass sich die kritischen Argumente, die zu unterschiedlichen Zeiten und auf unterschiedliche Art formuliert wurden bzw. werden, vor allem gegen den kantischen „Kerngedanken“ der „Vernunftautonomie“ richten. Die Grundannahme, dass die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft ausschließlich aus deren eigener Gesetzmäßigkeit resultiert und – solange die Vernunft ihre eigenen, sich selbst gestellten Regeln befolgt – auch unbegrenzt aufrecht erhalten werden kann, ist wiederholt als „Fiktion“ beurteilt worden“.³¹⁷

Ohne sich erkenntnistheoretisch hinter Kant zurück begeben zu wollen, schlägt Schaeffler vor, sich durch die kant-kritischen Argumente nicht zur prinzipiellen Abkehr von der transzendentalen Methode bewegen zu lassen, sondern sie

³¹⁴ (Vgl. a.a.O., S. 96.) Zu Kants Zeit zielte die transzendente Frage ausschließlich darauf ab, die Art der Bedingungen zu klären, die Erfahrung ermöglichen. Demnach konnte zwar thematisiert werden, *wie* Erfahrung möglich ist, d.h. auf *welche Art* der Bedingung ihre Möglichkeit beruht - die prinzipielle Fähigkeit zur Erfahrung wurde jedoch nicht angezweifelt. In Hinblick auf die zur damaligen Zeit aufstrebenden Erfahrungswissenschaften schien die Frage, *ob* Erfahrung möglich ist, bereits ausreichend beantwortet. (Vgl. a.a.O., S. 40.)

³¹⁵ Vgl. a.a.O.

³¹⁶ Vgl. a.a.O., S. 282.

³¹⁷ Vgl. a.a.O., S. 204.

vielmehr dahingehend zu untersuchen, inwieweit sie sogar als Anregung für eine Erweiterung des kantischen Grundkonzepts gelesen werden können.

Die traditionelle Kritik an Kants Lehre, deren zentrale Theorie von nachfolgenden Philosophen als die Lehre von der „Gegenstandskonstitution“ bezeichnet wurde, basiert vor allem auf dem Verdacht, eine Vernunft, welche die Gegenstände ihres Erkennens selbst aufbaut, würde sich zwangsläufig in sich selbst verstricken und die Fähigkeit zur „objektiven“ Erfahrung verlieren. Die mit dieser Haltung verbundenen, „klassisch gewordenen Argumente“, richten sich somit gegen die Vorstellung eines Anschauens bzw. Denkens, dessen Erkenntnisfähigkeit stets nur an Gegenständen entwickelt bzw. erprobt wird, bei denen es sich um Produkte der eigenen konstituierenden Tätigkeit handelt.³¹⁸ Dementsprechend warnt der erkenntnistheoretische „Realismus“³¹⁹ davor, dass die Vernunft Gefahr läuft, sich in ihren selbstproduzierten Gegenständen zu verfangen und demnach die Fähigkeit zur „Erkenntnis des Wahren“ zu verlieren.

Die in dieser Hinsicht am häufigsten gegen Kants Philosophie vorgebrachten Einwände subsummiert Schaeffler unter drei stellvertretenden Begriffen. Demnach fasst er die traditionelle Kant-Kritik zusammen, indem er vom Vorwurf des „Agnostizismus“, des „Subjektivismus“ und der „Autonomiefiktion“ spricht.³²⁰

Ohne hier näher auf die einzelnen kritischen Positionen und deren Vertreter eingehen zu können, soll nun kurz umrissen werden, inwiefern Schaeffler diese immer wieder formulierten Vorwürfe als *Ansätze und Anregungen* für eine „Transposition“ der kantischen Lehre in eine „Dialogische Theorie“ versteht.

³¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 206.

³¹⁹ Ganz allgemein lässt sich „Realismus“ in erkenntnistheoretischer Hinsicht als eine Anschauung beschreiben, die eine „vom menschlichen Denken unabhängige, aber in ihm erkennbare Wirklichkeit“ als gegeben betrachtet. (Vgl. Müller, 1971, S. 226.)

³²⁰ Die erwähnten Vorwürfe werden im 19. und beginnenden 20. Jhdt. häufig von jenen Theologen bzw. theologisch orientierten Philosophen erhoben, die vor einer theologischen Rezeption der kantischen Lehre warnen wollten. Ebenso vehement und unter Berufung auf die gleichen Argumente, wurde die kantische Theorie auch von theologisch gänzlich uninteressierten Philosophen kritisiert. Vor allem marxistische Philosophen betrachteten die kantische Auffassung als einen „Subjektivismus“, der aus der „Autonomiefiktion der Vernunft“ resultiert, die gesellschaftliche Bedingtheit des menschlichen Denkens übersehe und einen „Agnostizismus“ zur Folge hat, der es dem Menschen verunmöglicht, zu erkennen, wie die Dinge an sich selber sind. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 203-279.)

5.2. Kritik als Anregung

Primär sieht Schaeffler die Gesamtheit der kant-kritischen Einwände insofern als berechtigt an, als Kant (jedenfalls hinsichtlich des theoretischen Vernunftgebrauchs) fraglos voraussetzt, dass die Vernunft von sich aus in der Lage ist, ihre selbstgesetzten Aufgaben zu erfüllen und dabei die Möglichkeit ihres Scheiterns nahezu völlig ausklammert.³²¹

Andererseits betont Schaeffler, dass der erkenntnistheoretische Idealismus³²² Kants darin recht behält, dass die Unterscheidung zwischen subjektiven Erlebnissen und objektiver Erfahrung auf eine Eigentätigkeit der Vernunft zurückzuführen ist, die – von „Ideen“ geleitet – den geordneten Kontext einer Objektwelt erst aufbaut.

Indem Schaeffler die Argumente der Kant-Kritik in seine „Dialogische Theorie der Erfahrung“ integriert, versucht er also nicht zu einer „realistischen“ Erkenntnistheorie zurückzukehren“. Vielmehr will er die Theorie der Gegenstandskonstitution auf eine Weise ergänzen, die dem kantischen Konzept

³²¹ (Vgl. a.a.O., S. 282f.) Spätestens an dieser Stelle muss darauf eingegangen werden, dass auch Kant sieht, dass die Vernunft durch ihre eigene innere Dialektik in Widerspruch geraten kann. Auch in Schaefflers Kant-Reflexion wird mehrmals auf jene gleichsam *selbstkritischen* Aspekte der kantischen Lehre eingegangen. Schaeffler betrachtet sie dabei als ausbaufähige Ansätze, um eine Theorie zu entwickeln, die auch die Möglichkeit des Scheiterns der synthetischen Akte integriert. Im Zuge seiner Ausführungen weist er wiederholt darauf hin, dass Kant zwar der Überzeugung war, dass „die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis“ den „Probierstein“ der „Verstandesregeln“ bzw. der Vernunftideen ausmache, andererseits aber keineswegs damit rechnete, dass sich die „Fähigkeit zum Aufbau der Gegenstandswelt [...] als bedroht und darum kontingent“ erweisen könnte. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 647, sowie: Schaeffler, 1995, S. 203)

Zwar weist die Vernunft, seiner Auffassung nach, sowohl in ihrem praktischen, als auch in ihrem theoretischen Gebrauch, eine „unvermeidliche Dialektik“ auf, d.h. eine „unvermeidliche Verwicklung [...] in Selbstwidersprüche“, an denen die Einheit des Aktes „Ich denke“ und somit die Voraussetzung der Erfahrungsfähigkeit zu zerbrechen droht. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 297ff, sowie: Schaeffler, 1995, S. 140, 110.) Im Bereich des theoretischen Vernunftgebrauchs, also wenn die Vernunft „rein“, d.h. in der aller Erfahrung vorausliegenden Weise gebraucht wird, betrachtete Kant die Vernunftdialektik jedoch lediglich als einen „transzendentalen Schein“, der, wenn er erst durchschaut ist, aber nicht mehr täuschen kann und keine reale Bedrohung der Einheit des Bewusstseins mehr darstellt. (Vgl. Kant, 1781/1998, A 392ff.) Dieser „transzendente Schein“ resultiert dabei nicht aus einer vermeidbaren „Unachtsamkeit des Verstandesgebrauchs“, sondern ähnelt den unvermeidlichen Bedingungen unserer Wahrnehmungsfähigkeit, vergleichbar mit der „Perspektivität unserer sinnhaften Weltorientierung“. Dabei besteht der „transzendente Schein“ stets darin, dass wir „die subjektiven Bedingungen, unter denen wir die Welt unserer Objekte anschauen bzw. denken“, d.h. die Formen nach denen wir unsere Erfahrungswelt konstituieren, „für objektive Sachgründe dieser Objektwelt halten und deshalb die Existenz überempirischer Gegenstände annehmen, die wie wir meinen, diese Realgründe der gesamten Objektwelt in sich enthalten“. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 112.) Als „natürliche und unvermeidliche Illusion“, die zwar durchschaut, jedoch nicht beseitigt werden kann, stellt die Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs gleichsam eine Begleiterscheinung der konstitutiven Akte der Synthesis dar. (Vgl. a.a.O., S. 113.)

³²² Kant selbst bezeichnete seine Philosophie, gemäß derer der Mensch die Dinge nicht so erkennen kann, „wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie erscheinen“ „Transzendentaler“ bzw. „Kritischer Idealismus“. (Vgl. Hügli/ Lübcke, 1997, S. 634, sowie: Kant, 1781/1998, A 490f.)

dazu verhelfen kann, sowohl den Anforderungen „realistischer“ wie auch „idealistischer“ Philosophien Genüge zu tun.³²³

Dementsprechend interpretiert Schaeffler den sogenannten *Agnostizismus-Vorwurf* dahingehend, dass Kants Philosophie nicht deshalb „erkenntnislos“ genannt werden sollte, weil sie zwischen der Weise, wie sich „das Wirkliche“ unserem Anschauen und Denken zeigt und der Weise seines *An-sich-Seins* unterscheidet.³²⁴ Für Schaeffler liegt das *Agnostische* der kantischen Kritik nicht darin, dass sie die Erkenntnis eines „an sich“ bestehenden Gegenstandes, der von der Erkenntnistätigkeit selbst unbeeinflusst ist, grundlegend in Frage stellt.

Vielmehr bestätigt er den *Agnostizismus-Vorwurf* deshalb, weil die kantische Theorie nicht danach fragt, *worauf unsere Fähigkeit beruht*, durch Akte des Anschauens und Denkens unsere subjektiven Erlebnisse in objektive Erfahrungen zu transformieren und auf diesem Wege „Objekte“ aufzubauen, die uns zur Erkenntnis ihrer Maßgeblichkeit herausfordern.

Kants These, unser Erkennen sei auf die Erscheinungen beschränkt, die sich niemals unbeeinflusst von unserem Anschauen und Denken zeigen, weist nach Schaefflers Auffassung vor allem darauf hin, „dass wir es in unserem Erkennen und Wollen mit einem Gefüge von Wirklichkeiten zu tun haben“, deren jeweilige Erscheinungsgestalt immer schon als Resultat eines dialogischen Verhältnisses zwischen unserem Anschauen und Denken und dem „Anspruch des Wirklichen“ hervorgeht.³²⁵

Auch den *Subjektivismus-Vorwurf* bestätigt Schaeffler nicht deshalb, weil die kantische Theorie die Welt der Gegenstände, die für unser theoretisches und praktisches Urteil maßgeblich ist, als Ergebnis der aktiven Informationsverarbeitung des Subjekts betrachtet. Vielmehr kritisiert Schaeffler, dass Kant einfach voraussetzt, dass die Vernunft immer zu dieser aktiven Informationsverarbeitung fähig bleibt und stets über die notwendige „Kraft“ verfügt, „um ein widerspruchsfreies und gesetzmäßig geordnetes Ganzes unserer Erfahrungswelt aufzubauen [...] ohne dazu eines anderen Grundes zu bedürfen [Herv. d. V.]“.³²⁶

³²³ Vgl. a.a.O., S. 206, 279f.

³²⁴ Vgl. a.a.O., S. 282.

³²⁵ Vgl. a.a.O.

³²⁶ Vgl. a.a.O.

Letztlich erachtet Schaeffler Kants Rede von der „*Autonomie*‘ der Vernunft nicht deswegen als ‚fiktiv‘“, weil sie behauptet, dass sich die Vernunft ihre Gesetze, nach denen die Gegenstandskonstitution vollzogen wird, selbst verordnet, sondern weil die kantische Auffassung unhinterfragt voraussetzt, „dass die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch aus eigener Kraft davor bewahrt bleibt, in Widerspruch mit sich selber zu geraten“.³²⁷

In Hinblick auf die wesentlichen Einwände gegen die kantische Lehre stellt Schaeffler demnach die Notwendigkeit fest, die transzendente Methode zu einer umfassenden Theorie zu erweitern, die auch solche Erfahrungen berücksichtigt, in denen die „Kontingenz der menschlichen Transzendentalität offenkundig wird“.³²⁸ Dementsprechend formuliert er eine „Logik der Erfahrung“, die – ausgehend von der kantischen Transzendentalphilosophie – auch durch kant-kritische Positionen *inspiriert* ist.

Dabei unternimmt Schaeffler den Versuch, die Einsichten des erkenntnistheoretischen „Realismus“ mit jenen des „Idealismus“ in einer „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ zu verbinden. Daraus resultiert eine „Logik“, welche die Akte unserer Erkenntnistätigkeit als „Antworten“ begreift, in denen wir den „je größeren Anspruch des Wirklichen auf unterschiedliche, je partikuläre Weisen zur Sprache bringen.“³²⁹

Diese „Logik“ ist dabei insofern „realistisch“, als sie davon ausgeht, dass der „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“, durch den der Mensch zur *erkennenden* „Antwort“ aufgefordert wird, dem menschlichen Anschauen und Denken schon immer ermöglichend vorausliegt.

Das „idealistische“ Moment einer solchen Theorie ist wiederum in der Grundannahme zu finden, dass uns dieser „Anspruch“ *nur* im Zuge unserer „synthetischen Akte“ vernehmbar wird, d.h., dadurch, dass wir versuchen, durch Anschauen und Denken, der Herausforderung des „Wirklichen“ zu antworten.

³²⁷ Vgl. a.a.O., S. 282f.

³²⁸ Vgl. a.a.O., S. 283.

³²⁹ (Vgl. a.a.O., S. 279.) An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass bei Schaeffler der „Anspruch des Wirklichen“ bzw. der Zusatz „je größer“ oft, jedoch keineswegs durchgehend, unter Anführungszeichen gesetzt ist.

Im Folgenden soll nun in knapper Form dargestellt werden, dass eine solche Weiterentwicklung auch im Sinne der kantischen Transzendentalphilosophie nicht gänzlich ausgeschlossen ist.

5.3. Eine „geschichtliche“ Betrachtung der Vernunft³³⁰

Wie schon mehrmals festgestellt wurde, ist die Aufrechterhaltung der Erfahrungsfähigkeit nur möglich, wenn die Strukturen der Vernunft auch solche Erfahrungsinhalte zulassen, die in der Lage sind, die bisherigen Zusammenhänge aufzulösen und zugleich einen Wiederaufbau bzw. eine Neustrukturierung der „alten“ Ordnung initiieren. Dabei handelt es sich um einen Prozess, im Zuge dessen einerseits „die stets latente Gefahr einer Selbstzerstörung der Vernunft“, andererseits aber auch jener Vorgang offenbar wird, „in welchem die Vernunft vom Zwang zu solcher Selbstzerstörung befreit wird“.³³¹

Diese zwei gegenläufigen Bewegungen betrachtet Schaeffler als die Schlüsselemente jener „Geschichte der reinen Vernunft“, die Kant im Schlusskapitel seiner „Kritik der reinen Vernunft“ zwar angekündigt, aber nicht weiter ausformuliert hat.³³²

Obwohl sich Kant der Notwendigkeit bewusst war, die Vernunft mitsamt ihrer Strukturen und Gesetzmäßigkeiten „geschichtlich zu verstehen“, d.h. hinsichtlich ihrer eigenen Wandlungen zu beschreiben, bleibt sein System diesbezüglich unausgefüllt.³³³

In diesem Zusammenhang weist Schaeffler darauf hin, dass jeder Versuch, die Vernunft hinsichtlich ihrer eigenen *Entwicklungsgeschichte* zu betrachten, scheitern muss, solange die Transzendentalphilosophie das

³³⁰ Vgl. a.a.O., S. 30.

³³¹ Vgl. a.a.O.

³³² Diesbezüglich schreibt Kant: „Dieser Titel [„Geschichte der reinen Vernunft“, d.V.] steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muss.“ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 852.) Hinsichtlich einer Beschreibung des Durchgangs der Vernunft durch die transformierende Dynamik der „transzendentalen Erfahrung“ und der damit einhergehenden Strukturveränderungen bietet das kantische System demnach keine konkreten Anhaltspunkte.

³³³ Schaeffler weist darauf hin, dass eine so verstandene „Geschichte der reinen Vernunft“ über die „Beschreibung des Wechsels von Vernunft-Einstellungen“ (Skeptizismus, Idealismus, usw.) hinausgehen muss. Die Nachzeichnung einer Entwicklungsgeschichte der Vernunft steht demnach vor der Aufgabe, die Metamorphosen der Vernunft als solche darzustellen; d.h. sie muss diejenigen Veränderungen unseres Anschauens und Denkens beschreiben, die nicht bloß durch einen Wechsel der „Einstellungen“ bewirkt werden, sondern aus grundlegenden Wandlungen der formalen Strukturen unserer Erkenntnisfähigkeit resultieren. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 30.)

Bestimmungsverhältnis zwischen den Anschauungs- bzw. Denkformen einerseits und den Erfahrungsinhalten andererseits nicht als wechselseitiges, sondern einseitiges Verhältnis begreift.

„Die von Kant selbst entdeckte ‚Lücke‘ im System“ lässt sich demnach nur ausfüllen, wenn erkannt wird, dass nicht nur die apriorischen Formen der Vernunft die Erfahrungsinhalte bestimmen, sondern mit diesen in einem „dialogischen Verhältnis“ stehen und auf Grund dessen auch die Strukturen des Anschauens und Denkens durch die ihnen gegebenen Inhalte verändert werden können.³³⁴

Schaefflers „Dialogische Theorie“, die davon ausgeht, dass einzig die Wandlungen und Transformationen der erkenntnisfähigen bzw. gegenstandskonstituierenden Strukturen unseres Bewusstseins den Erhalt der Erfahrungsfähigkeit ermöglichen, stellt also zugleich den Versuch dar, die von Kant angekündigte „Geschichte der reinen Vernunft“ auszuformulieren.

³³⁴ Vgl. a.a.O., S. 30f

6. „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“

6.1. Die grundlegende These der „Dialogischen Theorie“

„Erfahrung muss als ein Dialog mit der Wirklichkeit verstanden werden.“³³⁵

Das, was gemeinhin als „Erfahrungen machen“ bezeichnet wird, resultiert demnach aus einem „dialogischen Vorgang“, „in dem der Anspruch des Wirklichen, aus der Art vernehmbar wird, wie wir durch Anschauen und Denken auf ihn antworten“.³³⁶

Nur durch diese „antwortenden Akte“, in denen wir – gemäß der Strukturen unserer Erkenntnisfähigkeit – die Gegenstände unserer Erfahrung erst aufbauen und somit „responsorisch gestalten“,³³⁷ entsteht die Möglichkeit, dass uns überhaupt etwas „mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit für unser theoretisches und praktisches Urteil“ begegnen kann.³³⁸

Demnach *erfahren* bzw. *erkennen* wir die Maßgeblichkeit „des Wirklichen“, indem wir seinen „Anspruch“ in den synthetischen Akten des Anschauens und Denkens *gestaltend beantworten* bzw. *antwortend gestalten* und durch die von uns hervorgebrachte „Antwort“ zum Ausdruck bringen. D.h.: Wir *beantworten* den „maßgeblichen Anspruch der Dinge“ dadurch, dass wir gemäß der transzendentalen Bedingungen Erfahrungsinhalte konstituieren, die – gleichsam als *Antwortgestalten* – den ihnen vorausgegangenen „Anspruch auf Maßgeblichkeit“ überhaupt erst vernehmbar bzw. vermittelbar machen.³³⁹

„Da aber dieser Anspruch jeweils größer ist als die Antwort, die das Subjekt durch sein Anschauen und Denken gibt, macht er eine Umgestaltung dieser Anschauungs- und Denkweisen nötig [...].“³⁴⁰ Dabei handelt es sich um eine Umstrukturierung, die insofern neue Möglichkeiten des „Dialogs mit dem Wirklichen“ eröffnet, als sie „neue Weisen der Begegnung mit den Objekten der

³³⁵ Vgl. a.a.O., S. 25.

³³⁶ Vgl. a.a.O., S. 2.

³³⁷ Siehe u.a. Kap. 6.2.1.

³³⁸ Vgl. a.a.O., S. 24.

³³⁹ Vgl. a.a.O., S. 299.

³⁴⁰ Vgl. a.a.O., S. 24.

Erfahrung möglich macht“.³⁴¹ Indem ein solcher Strukturwandel die transzendentalen Voraussetzungen der Gegenstandskonstitution verändert, kann auch der „Anspruch des Wirklichen“ auf bisher unbekannte Weise vernommen bzw. responsorisch gestaltet werden und somit zur Sprache kommen.

Auf diese Weise entfaltet sich ein „zukunftsöffener Dialog“ zwischen den Strukturen des Bewusstseins und dem „je größeren‘ Anspruch“, der uns zu einer fortgesetzten Suche nach neuen *Antwortweisen* nötigt und somit zugleich die Möglichkeit einer „Vielfalt von Erfahrungsweisen“ eröffnet.

6. 2. Zentrale Aspekte der „Dialogischen Theorie“

6.2.1. Responsorische Gestaltung und ihre antizipatorischen Momente

Der zentrale Ansatzpunkt von dem Schaeffler in seiner „Dialogischen Theorie“ ausgeht, besteht in der Annahme, dass jede Erfahrung grundsätzlich durch ein „responsorisches Verhältnis zur Wirklichkeit“ gekennzeichnet ist. Diese These stimmt mit der Grundannahme aller Transzendentalphilosophie insofern überein, als sie die Gegenstände unserer Erkenntnis, als Maßstäbe der „Wahrheit oder Falschheit unserer Urteile“ anerkennt, „gleichwohl sie erst aus einer Eigentätigkeit unserer subjektiven Kräfte“ hervorgehen.³⁴²

Zur Erläuterung dieses zentralen transzendentalphilosophischen Gedankengangs³⁴³ bezieht sich Schaeffler u.a. auf die Aussage namentlich unbestimmter mittelalterlicher Aristoteliker: „Wir erkennen nichts auf andere Weise als dadurch, dass wir dazu unser geistiges Wort sprechen“, das jedem ausgesprochenen Wort ermöglichend vorausgesetzt ist.³⁴⁴

In den erkennenden Akten unseres Anschauens und Denkens wird jedoch kein „innerer Monolog der Seele mit sich selbst“ geführt oder ein bloßes „Phantasie“-

³⁴¹ Vgl. a.a.O.

³⁴² Vgl. a.a.O., S. 298.

³⁴³ Hier wird mit der Bezeichnung „transzendentalphilosophisch“ nicht auf Transzendentalphilosophie im engeren Sinn, d.h. in der kantischen Fassung, Bezug genommen, sondern auf jenen „transzendentalen‘ Rückgang auf die Gründe des Seienden“, der das Seiende „transzendiert“, jede „Gestalt der Metaphysik“ kennzeichnet und somit in sehr weitem Sinn als Transzendentalphilosophie verstehen lässt. (Vgl. Müller, 1971, S. 282.)

³⁴⁴ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 298.

Wort gebildet. Vielmehr gestalten die Strukturen unserer Erkenntnisfähigkeit ein responsorisches Wort, d.h. eine *Wort-Gestalt*, die als „Antwort“ auf den „Anspruch“ gegeben wird, den das Wirkliche an uns stellt. Das, was dieses „antwortende Wort“ ausspricht, ist demnach kein „Ergebnis frei schöpferischer Phantasie“, sondern eine antwortende Gestaltung der „Wahrheit der Dinge“.³⁴⁵

Indem wir eine solche gestalterische „Antwort“ formulieren, treten wir – mitsamt der formalen Voraussetzungen unserer Erkenntnisstrukturen – in einen Dialog mit dem „maßgeblichen Anspruch“, den „die Dinge [...] an unser Denken und Urteilen“ richten.

Zugleich wird dieser „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ bzw. „der Dinge“ überhaupt erst durch die Akte des Anschauens und Denkens vernehmbar bzw. „zur Sprache gebracht“, die ihrerseits durch die Formen unseres Bewusstseins bedingt werden.³⁴⁶

Dass es sich bei den Akten unseres Erkennens um „Responsionen“ auf einen „Anspruch“ handelt, der vom „Wirklichen“ an uns gerichtet wird und somit jedem Anschauungs- bzw. Denkakt vorausgeht, wird jedoch nur deutlich, wenn zwischen „Antwort“ und „Anspruch“ unterschieden werden kann. D.h., das antwortende Moment unserer Erkenntnistätigkeit kann uns erst bewusst werden, wenn wir, zusammen mit unserer gegebenen „Antwort“, die Differenz erkennen, die zwischen den Akten unseres Anschauens und Denkens und dem „Anspruch des Wirklichen“ besteht.

Da sich unserem Anschauen und Denken eine jede „Sache“ aber eben nur so weit zeigt, wie wir im Stande sind, ihren „Anspruch“ (anschauend und denkend) zu beantworten, stellt sich die Frage, wie wir die Unvollkommenheit unserer Erkenntnis erkennen können, wenn das „Wirkliche“ mitsamt seiner Maßgeblichkeit eben erst dadurch vernehmbar wird, dass wir es *antwortend gestalten* bzw. *gestaltend beantworten*. Schaeffler stellt diesbezüglich und „traditionell gesprochen“ fest: „Die ‚veritas semper maior‘, die Wahrheit, sofern

³⁴⁵ Vgl. a.a.O.

³⁴⁶ D.h., dass der Mensch den „Anspruch des Wirklichen“, den er als anschauendes, wahrnehmendes und erfahrendes Subjekt zu beantworten versucht, erst durch die Gestaltung seiner „Antwort“ (in Form seiner Anschauung, Wahrnehmung und Erfahrung) für sich selbst vernehmbar und anderen mitteilbar werden lässt. (Vgl. a.a.O., S. 316.)

sie stets größer ist, als unser Wissen von ihr, muss sich, als ein inneres Moment dieses Wissens selbst Geltung verschaffen.“³⁴⁷

Diese „Wahrheit“, die im Sinne der „Dialogischen Theorie“ als „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ bezeichnet wird und erst in der gestalterischen Formulierung einer „Antwort“ *durch* bzw. *für* unser Anschauen und Denken vernehmbar werden kann, muss sich demnach in eben diesen *Antwortakten* als „je größer“ bemerkbar machen. D.h., dass uns der responsorische Charakter unserer Erkenntnisakte selbst nur erkennbar wird, wenn die von uns gestalteten „Antworten“ bereits ein Moment enthalten, das uns auf die Differenz zwischen „Antwort“ und „Anspruch“ hinweist. Dieses „antizipatorische“ Moment, das jedem (antwortenden) Anschauungs- bzw. Denktakt innewohnt, über diesen hinausweist, seine Vorläufigkeit aufzeigt und ihn somit für die „eigene künftige Überbietung offen hält“, ist in Bezug auf eine *dialogische* Theorie von zentraler Bedeutung.³⁴⁸

6.2.2. Die transzendente Relevanz des „je größeren’ Anspruchs“

Der bereits verwendete Begriff des „je größeren’ Anspruchs des Wirklichen“ ist im Rahmen der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ von konstitutiver Bedeutung und bestimmt ihre zentrale Argumentationslinie.

Schaeffler versteht ihn als Ausdruck der „Wahrheit der Dinge“, die stets umfassender ist, als das, was wir von ihr erkennen können. Dabei wählt Schaeffler den Begriff des „Anspruchs“, um zu verdeutlichen, dass uns die „Wahrheit des Wirklichen“ nicht in ihrem *An-sich-Sein*, sondern eben nur in Form ihres maßgeblichen „Anspruchs“ an unsere Erkenntnisfähigkeit gegenübertritt.³⁴⁹

Dieser „Anspruch des Wirklichen“, der uns zu „Antworten“ herausfordert, die wir in der Ausübung der Fähigkeiten des Anschauens und Denkens formulieren, ist

³⁴⁷ Vgl. a.a.O., S. 298.

³⁴⁸ (Vgl. a.a.O., S. 299.) Nachfolgende Ausführungen vorwegnehmend kann hier festgestellt werden: Nur angesichts eines solchen „antizipatorischen Moments“ wird das „innere Wort“, das wir durch die Akte unseres Anschauens und Denkens „sprechen“ und das allen „außen verlautenden Worten“ ermöglichend vorausgeht, nicht nur in seinem responsorischen Charakter erkennbar, sondern zeigt sich zugleich als „Glied eines zukunfts offenen Dialogs mit der Wirklichkeit“.

³⁴⁹ Vgl. a.a.O., S. 25, 298.

insofern „je größer“, als er durch keinen unserer antwortenden Erkenntnisakte endgültig beantwortet werden kann.

Nach traditioneller Auffassung kann der Begriff des „je größeren‘ Anspruchs“ als Begriff dafür gelten, dass die Erkenntnis eines Gegenstandes in jedem Fall geringer ist, als das, was von diesem Gegenstand erkannt werden könnte.³⁵⁰

Demgegenüber geht Schaeffler im Rahmen seiner „Dialogischen Theorie“ zwar sehr wohl davon aus, dass der „Anspruch des Wirklichen“ durch keinen menschlichen Akt vollständig und endgültig beantwortet werden kann, sieht in dieser *Unbeantwortbarkeit* aber zugleich eine Bedingung dafür, dass Erfahrungsfähigkeit aufrecht erhalten werden kann.

Ein „dialogisches Verhältnis“ zwischen den Strukturen unseres Anschauens und Denkens und dem „Wirklichen“ kann sich prinzipiell nur dann in fortgesetzter Weise entfalten, wenn in den antwortenden Anschauungs- und Denkformen immer wieder auch ihre Differenz zum „Anspruch des Wirklichen“ deutlich wird. Nur unter der Voraussetzung, dass der an uns gerichtete „Anspruch“ *je größer* ist als jede einzelne „Antwort“, sind die Strukturen des Anschauens und Denkens also auch weiterhin dazu herausgefordert, immer neue Formen des *Antwortens* zu entwickeln, in einen „zukunfts offenen Dialog“ zu treten und damit die Bedingungen zu schaffen, die für den Erhalt der Erfahrungsfähigkeit notwendig sind.

6.2.3. Die prinzipielle Möglichkeit eines strukturellen Wandels

Auch das Eintreten einer sogenannten „transzendentalen“ Erfahrung, durch welche die Strukturen unserer Erkenntnisfähigkeit verändert und somit zu neuen Weisen des Anschauens und Denkens befähigt werden, ist nur möglich, wenn sich der „Anspruch“, der an unser Anschauen und Denken gerichtet ist, als „je größer“

³⁵⁰ Versteht man „Erkenntnis“ als dasjenige Ereignis, das sich einstellt, wenn durch die „Art, wie sich Denken auf Gegenstände beziehen kann [...], Subjekt und Objekt zur Übereinstimmung gelangen“, würde eine traditionell erkenntnistheoretische Interpretation der Schaefflerschen Grundannahme also bedeuten, dass das „Subjekt“ den Anspruch des „Objekts“ nie angemessen antworten kann.

Zur Begriffserklärung sei hier bemerkt: Die in der zweiten Hälfte des 19. Jhdt. und unter Berufung auf Kant entstandene philosophische Einzeldisziplin der „Erkenntnistheorie“ setzt eine „vorgängige Differenz zwischen dem Erkennenden [...] und dem zu erkennenden Objekt voraus“ und beschäftigt sich demnach mit der „Analyse der Sinnes-, Verstandes- und Vernunftvermögen“, auf Grund derer das Subjekt „den Schritt zu der von ihm unabhängig gedachten ‚Außenwelt‘ leisten [...] und sich der Angemessenheit seiner Vorstellungen an die ‚äußeren Gegenstände‘ versichern könne.“ (Vgl. Müller, 1971, S. 77.)

erweist als die „Antwort“, die wir in den Akten des Wahrnehmens und Erfahrens geben können.

Nur, wenn wir „das Wirkliche“ eben nicht zur Gänze erfassen, besteht die Möglichkeit, dass dasjenige geschieht, „was wir nicht vorhergesehen haben“ und von Seiten „des Wirklichen“ gar „nicht für möglich gehalten hätten“, sodass es zu Erfahrungen kommen kann, die „Anlass zum Staunen“ geben und eine „Notwendigkeit des Umdenkens“ mit sich bringen.³⁵¹

Dabei handelt es sich gleichsam um immer neue Akte des Lernens, die sich als Vorgänge der Zerrüttung und Umstrukturierung bestehender Strukturen beschreiben lassen und dementsprechend neue Horizonte der Erfahrung eröffnen.

Die dadurch neu erschlossenen Weisen des Erfahrens sind wiederum „Antworten“ auf den „je größeren‘ Anspruch“, den sie einerseits erst zur Sprache bringen, andererseits aber nie endgültig beantworten können. Somit wird jeder *Antwortakt* zugleich zu seiner Überbietung herausgefordert, sodass sich die „je einzelne Responsion“, mit der wir im Wahrnehmen und Erfahren den „Anspruch des Wirklichen“ beantworten, „zu einem mehrstufigen Prozess eines zukunfts offenen Dialogs mit der Wirklichkeit“ entfaltet.³⁵²

Dieser kann jedoch nur dann „zukunfts offen“ fortgesetzt werden, wenn die Strukturen des Bewusstseins in wiederholter Weise durch Ereignisse erschüttert werden, die sich insofern als „transzendente Erfahrungen“ erweisen, als sie nach einer Phase der Auflösung und des Chaos tatsächlich die Herausbildung einer neuen (wiederum vorläufigen) transzendentalen Gesetzmäßigkeit ermöglichen.

Mit seiner „Dialogische Theorie der Erfahrung“ versucht Schaeffler demnach jene Bedingungen zu klären, „die eine Geschichte der reinen Vernunft im Durchgang durch ihre drohende Selbstzerstörung und ihre als kontingent erfahrene Wiederherstellung möglich machen“.³⁵³

³⁵¹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 25.

³⁵² Vgl. a.a.O., S. 31.

³⁵³ Vgl. a.a.O., S. 25.

6.3. Wahrnehmung und Erfahrung - Verschiedene Akte des antwortenden Gestaltens

Bereits Kant kam im Laufe seiner Untersuchungen zur „Kritik der reinen Vernunft“ zu der Überzeugung, dass nicht erst die Erfahrung, die „unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet“³⁵⁴, sondern bereits der Akt der Wahrnehmung ein „gestaltend-aktives Moment“ enthält.³⁵⁵

Schaefflers „Dialogische Theorie“, die sich als eine Weiterentwicklung der kantischen Lehre von der Gegenstandskonstitution versteht, basiert demnach auf der These, dass sowohl Wahrnehmung als auch Erfahrung als Weisen „responsorischen Gestaltens“ betrachtet werden müssen, d.h., dass sowohl die Akte unserer Anschauung als auch jene unseres Denkens gestalterische „Antworten“ darstellen, die wir im „Dialog mit dem Wirklichen“ auf dessen „Anspruch“ zu geben versuchen.³⁵⁶

Dabei vollzieht sich die Hervorbringung der *Antwortgestalt* der *Wahrnehmung* in einem „kreativen Spiel des aktiven Gestaltsehens“, das sich mit dem „Eindruck der Notwendigkeit einer Aufgabe verbindet“.³⁵⁷ D.h., dass wir im Akt des Wahrnehmens eine „Antwort“ hervorbringen, deren Gestalt uns die Maßgeblichkeit dessen *vor Augen führt*, was uns zu den wahrnehmenden Akten des „responsorischen Gestaltens“ herausfordert bzw. herausgefordert hat. Im Zuge dieser antwortenden Gestaltung gilt es, sich der Subjektivität und Perspektivität der „Leistung des Sehens, Hörens usw. bewusst [zu, d.V.] werden“ und damit zugleich *mit-wahrzunehmen*, dass wir von „den Dingen“ nicht dazu aufgefordert werden „uns selbst zu bespiegeln, sondern der Wahrheit der Dinge in unserem Sehen, Hören usw. die wahrnehmbare Gestalt zu geben“.³⁵⁸

Im Akt der Wahrnehmung antworten wir somit dem Maßgeblichkeitsanspruch in der spezifischen (wahrnehmenden) Art, in der wir die „Wahrnehmungswelt“

³⁵⁴ Vgl. Kant, 1781/1998, A 1.

³⁵⁵ (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 299.) Demnach handelt es sich beim „Rohstoff“ der menschlichen Wahrnehmung, aus dem der Verstand in weiterer Folge Erfahrungsgegenstände aufbaut und so die Bedingungen für Erfahrung bzw. Erfahrungsgegenstände schafft, nicht um den „amorphen Stoff der Sinnesaffektionen (Reize), sondern den *schon gestalteten Stoff* sinnlicher Wahrnehmungen [Herv. d.V.]“.

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 31.

³⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 302.

³⁵⁸ Vgl. a.a.O.

gestalten und somit „die uns umgebende Wirklichkeit erst in diejenige Gestalt [bringen, d.V.], in der sie sich uns anschaulich-sinnenhaft zu zeigen vermag“.³⁵⁹

Im Akt der Erfahrung, der auf jenen der Wahrnehmung aufbaut, gestalten wir die „Wahrheit der Dinge“ insofern auf neue Weise responsorisch, als wir nun mittels der Formen unseres Denkens auf unsere Wahrnehmungen und den damit verbundenen responsorischen Gestaltungsakt reflektieren. Durch die Bezugnahme des Denkens auf die Wahrnehmungsgestalt formulieren wir eine „erneute Antwort auf den Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“.³⁶⁰ D.h., auch bei der Transformation von Wahrnehmung in Erfahrung antworten wir dem „Anspruch der Dinge“, indem wir deren „Wahrheit“ gestalten bzw. gestalten „ihre Wahrheit“, indem wir ihrem „Anspruch“ antworten. Im Zuge dieser Transformationsakte konstituieren wir „neue Formen der Gegenstände“,³⁶¹ indem wir – ebenso wie in den Akten des Wahrnehmens, nun aber in der Weise der begrifflichen Reflexion – den maßgeblichen „Anspruch des Wirklichen“ an unser Denken und Urteilen beantworten. Dabei machen die Strukturen des Denkens „die Dinge“ *nicht mehr in* ihrer wahrnehmbaren Maßgeblichkeit für unser Denken und Handeln vernehmbar, sondern gestalten ihren Maßgeblichkeitsanspruch auf eine spezifische Weise, die für die Konstitution von Erfahrungsgegenständen charakteristisch ist.³⁶²

Abgesehen davon, dass uns in jedem Akt des responsorischen Gestaltens jener „Anspruch“, den wir damit zu beantworten suchen, erst vernehmbar bzw. bewusst wird, erweist sich dieser stets als „größer“, als jene „Antwort“, die wir zu geben im Stande sind. Erst durch „die Einsicht, dass die Wahrnehmungsaufgabe gegenüber der jeweils erbrachten Wahrnehmungsleistung einen uneinholbaren Überschuss enthält“,³⁶³ ist es uns möglich zu erkennen, dass es sich bei den Akten

³⁵⁹ Vgl. a.a.O., S. 300.

³⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 303, 328f.

³⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 303, 329.

³⁶² (Vgl. a.a.O., S. 303.) D.h., die Formen des Denkens bringen den „Anspruch des Wirklichen“ in einer „spezifischen Objektivität“ „zur Sprache“, indem sie – ebenso wie die Formen unserer Anschauung – auf spezifische Weise „Objekte“ konstituieren. Demnach wird der „Anspruch des Wirklichen“ (bzw. „die Wahrheit“) erst dadurch vernehmbar, dass wir ihn in den Akten unseres Wahrnehmens und Erfahrens antwortend gestalten bzw. gestaltend beantworten.

³⁶³ Vgl. a.a.O., S. 302f.

unseres Wahrnehmens/Erfahrens um „Antworten“ handelt, die wir auf den „Anspruch des Wirklichen“ geben.³⁶⁴

Indem wir dadurch den „responsorischen Charakter unseres Erkennens“ wahrnehmen/erfahren, sind wir jedoch im Begriff, in den Akten unseres Anschauens und Denkens bereits eine weitere „Antwort“ zu geben.³⁶⁵ In der Bewusstwerdung der Differenz, d.h. der Unzulänglichkeit jeder einzelnen „Antwort“ gegenüber dem „Anspruch des Wirklichen“, vollziehen wir bereits einen weiteren Akt des „responsorischen Gestaltens“. Anstatt an einer „einmaligen Responsion“ festzuhalten, wird somit ein weiterer Beitrag in einem zukunftsffenen Dialog mit dem Wirklichen getan.³⁶⁶

Der einzelne Akt der Responsion – unerachtet dessen, ob er nun in der Weise des Wahrnehmens oder jener des Erfahrens gestaltet ist – „antizipiert beständig seine Überbietung [...], drängt [...] über die gegebene Antwort hinaus und wird so zum Glied in einem dialogischen Prozess“.³⁶⁷

Somit erweist sich jede einzelne „Wahrnehmungs-“ bzw. „Erfahrungsleistung“ („Antwort“) „als Phase im Prozess der Gestaltung und Umgestaltung“, in der die „Wahrnehmungs-“ bzw. „Erfahrungsaufgabe“ („Anspruch“) kontinuierlich erschlossen wird.³⁶⁸

„Ausgangspunkt und immer neu bestätigtes Ergebnis solchen Lernens ist die Einsicht“, dass der Inhalt unserer Wahrnehmung nicht unbeeinflusst von unserer Wahrnehmungsleistung „an sich“ irgendwo seinen Eigenbestand“ hat, sondern dass er stets erst dadurch aufgebaut wird, dass wir ihn in bestimmter Weise wahrnehmen bzw. erfahren.

6.3.1. Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung

In Anschluss an den Akt der Wahrnehmung vollzieht sich der Vorgang des Erfahrens im Sinne einer weiteren Stufe responsorischen Gestaltens, auf der wir den „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ auf eine neue, spezifische Weise

³⁶⁴ In diesem Abschnitt werden allgemeine Grundsätze der „Dialogischen Theorie“ erläutert, die – wenn nicht explizit anders vermerkt – sowohl die Akte des Anschauens bzw. Wahrnehmens als auch jene des Denkens betreffen.

³⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 300.

³⁶⁶ Vgl. a.a.O., S. 301.

³⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 302.

³⁶⁸ Vgl. a.a.O.

gestaltend beantworten und – indem wir den „Anspruch“ durch unsere „Antwort“ erst vernehmbar machen – zugleich *antwortend gestalten*.³⁶⁹

In Form der von uns konstituierten Erfahrungsgestalt drücken wir demnach auch eine spezifische Maßgeblichkeit aus, die sich von jener der Wahrnehmungsgestalt insofern unterscheidet, als der gestaltete Inhalt in seiner jeweiligen Erscheinungsform nicht nur aus *einer* Blickrichtung, sondern (innerhalb eines vorausgesetzten Gesamtzusammenhangs) auch aus anderen Perspektiven als „Gegenstand“ in Erscheinung tritt, der unserem Denken und Handeln als Maßstab dient.³⁷⁰

6.3.1.1. Die spezifische Maßgeblichkeit von Erfahrungsinhalten

Wie kann es zur Entwicklung eines spezifischen „Objektivitätsbegriffs“ von *Erfahrungsinhalten* kommen?

Hier ist ganz allgemein festzustellen, dass die Transformation von Wahrnehmungs- in Erfahrungsinhalte beginnt, sobald wir uns der Subjektabhängigkeit unserer Sichtweise bewusst sind und deshalb die spezifische Maßgeblichkeit der Wahrnehmung von jener Weise der Maßgeblichkeit unterscheiden, die nicht auf den individuellen Beobachter und seine aktuellen Beobachtungsbedingungen eingeschränkt ist.³⁷¹

³⁶⁹ Wie aus dem Bisherigen bereits hervorgegangen ist, wird „Erfahrung“ aufgebaut, indem wir die Inhalte unseres unmittelbaren Wahrnehmens bzw. Erlebens mittels begrifflich-gedanklicher Reflexion in einen geordneten Gesamtzusammenhang einliedern und somit zu einem Gegenstand transformieren, der für unser Denken und Handeln maßgeblich erscheint.

³⁷⁰ (Vgl. a.a.O.) Demnach kann von einem Inhalt der „Erfahrung“ gesprochen werden, sobald etwas „nicht nur für mich gilt und nicht nur unter meinen besonderen Beobachtungsbedingungen in Erscheinung tritt, sondern auch andere Subjekte, die anderen Erkenntnisbedingungen unterliegen, in ihren Anspruch nimmt“.

³⁷¹ Als ein „klassisches Beispiel“ für den Übergang bzw. Unterschied von Wahrnehmungs- zu Erfahrungsinhalten kann die „Reflexion auf die individuelle Raumperspektive“ und in diesem Zusammenhang auch die Entwicklung des klassisch-neuzeitlichen Objektivitätsideals genannt werden. Um die individuelle Perspektivität (z.B. in Bezug auf den Raum) zu überwinden, ist es notwendig, ein Wirklichkeitsmodell (des betreffenden Raumes) zu konstruieren, das „von außen“ betrachtet werden kann. Im Gegensatz zum „Wahrnehmungsraum“, der den Betrachter umfasst, werden die einzelnen Erscheinungen im modellhaft konstruierten „Gesamtsystem der Forschungsgegenstände“ nicht durch ihre Beziehung zur Wahrnehmungsleistung eines „konkreten Ichs“ definiert, sondern nunmehr „als Resultanten kausaler Verhältnisse“ beschrieben. Dieses klassisch-neuzeitliche Objektivitätsideal erhebt also den Anspruch, dass die Dinge so beschrieben werden, wie sie nicht für einen bestimmten Betrachter angesichts seiner subjektiven Bedingtheit innerhalb des Systems erscheinen, sondern so, wie sie sich dem „universal vertretbaren Forscherversubjekt“ zeigen, wenn er sie als Teile eines Systems begreift und ihnen innerhalb desselben eine „durch die Konstruktionsregel definierte Stelle“ zuweist. Während ersterer den Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge durch subjektives Erleben und Wahrnehmen beantwortet bzw. vernimmt, konstruiert das „ideale Forscherversubjekt“ mit Hilfe der „allgemeingültigen Regeln“ der „universalen Menschenvernunft“ gedankliche Modelle, die erklären sollen, warum und inwiefern sich identische Gegenstände unterschiedlich zeigen, je nachdem von wo aus sie betrachtet werden. (Vgl. a.a.O., S. 305f.)

Mit diesem Übergang von der Orientierung an einem durch Anschauung aufgebauten, sinnlich erlebbaren Erfahrungszusammenhang zu einem konstruierten Modell (des Erfahrungszusammenhangs) entwickelt sich

Die Entwicklung einer solchen „Objektivität“, d.h. die Überwindung der eingeschränkten Perspektivität des „sinnenhaften“ Eindrucks zugunsten einer (scheinbar) standpunkt-unabhängigen „objektiven“ Erkenntnis, verlangt jedoch ein gedanklich konstruiertes System, d.h. „ein Modell, dessen Eigenart darin besteht, die Dinge so zu zeigen, wie sie von keinem möglichen Standpunkt innerhalb des Systems aus gesehen werden können“.³⁷²

Innerhalb dieses konstruierten Wirklichkeitszusammenhangs resultiert die Maßgeblichkeit der einzelnen Inhalte nicht mehr aus der direkt erlebten Begegnung eines konkreten Subjekts mit dem jeweiligen Wahrnehmungsinhalt. Vielmehr wird ein Inhalt bzw. Gegenstand innerhalb eines vorgestellten systematischen Zusammenhangs dadurch maßgeblich, dass er – unabhängig von einer bestimmten Perspektive – durch raum-zeitliche und begrifflich-kategoriale Bestimmung als (funktionaler) Teil des Systems (an)erkannt wird.

Den spezifischen Maßgeblichkeitsanspruch der zu Erfahrungsgegenständen transformierten Inhalte beschreibt Schaeffler am Beispiel des klassisch-neuzeitlichen Objektivitätsideals:

„Als Glieder eines solchen durch Begriffe, vor allem den Kausalbegriff, strukturierten Systems, nicht mehr als sinnenhaft erlebbare Gegebenheiten, stellen uns die Dinge nun unter einen zunächst befremdlichen Anspruch: sie so zu beschreiben und zu begreifen, wie sie sich nicht für einen bestimmten Betrachter, sondern für das ‚universal vertretbare Forschersubjekt‘ darstellen, weil der Zusammenhang in dem sie sich nun zeigen, nicht von einem konkreten Ich, sondern von der universalen Menschenvernunft nach deren allgemeingültigen Regeln zustande gebracht worden ist.“³⁷³

Mit diesem Übergang von der sinnhaften Wahrnehmung zum konstruierten Modell ändert sich auch der Begriff von Erfahrung. Als objektive „Erfahrungstatsache“ gilt demnach nur, was innerhalb eines gedanklich konstruierten Gesamtzusammenhangs eine eindeutige, durch Regeln definierte Stelle findet.³⁷⁴ Auf Grund der Differenzierung von subjektiver Wahrnehmung

eine klare Differenzierung zwischen dem Begriff der perspektivisch eingeschränkten, subjektiven Wahrnehmung und dem Begriff der Erfahrung. Letzterer wird im Sinne einer objektiven „Erfahrungstatsache“ verstanden und seine Verwendung wird auf jene Inhalte beschränkt, die sich im gedanklich/begrifflich konstruierten Wirklichkeitsmodell nach den Gesetzmäßigkeiten der Logik einordnen lassen. (Vgl. Wuchterl, 1998, S. 205f.)

³⁷² Vgl. a.a.O., S. 205f.

³⁷³ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 305.

³⁷⁴ Vgl. a.a.O., S. 305.

und objektiver Erfahrung kommt ein Kontext zu Stande, innerhalb dessen „das Wirkliche“ dem menschlichen Anschauen und Denken auf eine neue Weise gegenübertritt.

Im Sinne der „Dialogischen Theorie“ bedeutet das, dass der Mensch in den Akten der Erfahrung auch einer dementsprechend neuen Art des Maßgeblichkeitsanspruchs begegnet, die sich von jenem Maßgeblichkeitsanspruch der sinnhaften Wahrnehmung unterscheidet und nicht mehr durch wahrnehmende Akte angemessen beantwortet werden kann.

Denn, die „Wahrheit der Dinge“, die diesen Übergang erzwingt, ist nicht mehr ihr anschauliches Gegebensein, sondern der in Gedanken konstruierte „gemeinsame Grund“, aus dem heraus verständlich wird, warum sich uns die gleichen Dinge aus unterschiedlichen Perspektiven auf unterschiedliche Weise zeigen.³⁷⁵

Auf diesen neuartigen „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ antworten wir, indem wir ihn mit den Formen unseres Denkens (d.h. mit der Anwendung von Begriffen und der Konstruktion von Erklärungsmodellen) responsorisch gestalten. Im Zuge dieser gestaltenden „Antwort“, wird „eine neue Weise der Objektivität des Wirklichen möglich gemacht [...], auf die wir wiederum durch neue Weisen des Anschauens und vor allem der Begriffsbildung antworten“.³⁷⁶

6.3.1.2. „Objektivität“ als Ergebnis responsorischen Gestaltens – ein gewandelter Objektivitätsbegriff

Obwohl sich auch Kant am klassisch-neuzeitlichen Objektivitätsideal orientierte und somit an der dementsprechenden Unterscheidung zwischen „subjektiver“ *Wahrnehmung* und „objektiver“ *Erfahrung* festhielt, kommt er zu Ergebnissen, die auch dann noch grundlegend sind, wenn der klassische Begriff der Objektivität in Frage gestellt wird. Kant hat gesehen, dass nicht nur der Vorgang des Wahrnehmens perspektivisch³⁷⁷ ist, sondern dass der Charakter der

³⁷⁵ Vgl. a.a.O., S. 306.

³⁷⁶ Vgl. a.a.O.

³⁷⁷ „Perspektivisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das, was von einem Gegenstand gegeben ist, durch den jeweiligen Standpunkt und die Beobachtungsbedingungen des Subjekts bestimmt wird.

„Perspektivität“ auch der *objektiven Erfahrung* zukommt. Auch der Vorgang, im Zuge dessen wir mittels begrifflicher Rekonstruktion aus dem „Mannigfaltigen unserer Anschauung“ jene Einheit „herstellen“, die wir als „Gegenstand“ der Erfahrung erkennen, vollzieht sich nicht unabhängig von den Erkenntnisbedingungen des Subjekts.³⁷⁸

Schon aus Kants Beschreibung der Akte der Synthesis wird deutlich, dass gerade eine nach bestimmten Regeln vollzogene Konstruktion eben nicht unabhängig von den Strukturen gedacht werden kann, die sie ausführen. Dies wird auch an Kants zentralem Gedankengang ersichtlich: „Als dann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.“³⁷⁹

Gerade in diesem Akt des „Bewirkens von Einheit“, d.h. in der begrifflichen (Re-) Konstruktion eines einheitlichen Gegenstands aus einer Vielzahl von diversen perspektivischen Anblicken, spiegeln sich die Erkenntnisbedingungen und die Eigenart eines „bestimmten, nämlich des menschlichen Subjekts“.³⁸⁰

Demnach kann laut Schaeffler gefolgert werden, dass „auch jene Objektivität, die wir in der kritischen Reflexion auf unser Wahrnehmen erreichen, [...] das Ergebnis einer Weise responsorischen Gestaltens“ ist.³⁸¹

Indem wir mittels der Strukturen unseres Denkens die Inhalte unserer Wahrnehmung zu einheitlichen „Objekten“ verbinden und damit in einen gedanklich-konstruierten Gesamtzusammenhang bringen, versuchen wir jenem „Anspruch einer Wahrheit“ zu entsprechen, den das „Wirkliche“ nicht nur hier und jetzt an ein einzelnes Individuum stellt, sondern „immer und für alle gilt“.³⁸²

Daraus folgt, dass „diese unsere Verarbeitungsweise“, mittels derer wir aus Wahrnehmungsinhalten Erfahrungsgegenstände konstruieren, nicht in einer „an

³⁷⁸ Vgl. a.a.O., S. 307.

³⁷⁹ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 105.) In dieser Formulierung bezieht sich Kant auf den Akt der Gegenstandskonstitution und spricht dabei die Vielzahl derjenigen Anschauungsinhalte an, die ein einzelnes Subjekt von dem gleichen Gegenstand gewinnen kann. Darüber hinaus legt Schaeffler diese zentrale Aussage der kantischen Lehre auch auf die Erfahrung der „Perspektivendifferenz“ verschiedener Betrachter an. Daraus wird wiederum ersichtlich, dass es sich bei der Herstellung von „Objektivität“, im Sinne einer einheitlichen Auffassung eines Gegenstandes, ebenso um einen Akt der Konstruktion handelt, wie es bei den synthetischen Akten der Gegenstandskonstitution der Fall ist.

³⁸⁰ Schaeffler erklärt hierzu: „Nur ein Subjekt, dessen Erkenntnis an der Form des Urteils und deshalb an diejenigen Begriffe gebunden ist, in denen diese Urteilsfunktion zum Ausdruck kommt“, bildet die Einheit des Gegenstandes gerade in der Weise, die sich aus dem Vorgang der begrifflichen Rekonstruktionen ergibt. (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 307.)

³⁸¹ Vgl. a.a.O., S. 307, sowie: Kant, 1781/1998, Vorrede zur zweiten Aufl., B VIIff.

³⁸² Vgl. Schaeffler, 1995, S. 307.

sich“ bestehenden „Gesetzmäßigkeit der von uns unabhängigen Dinge“, sondern in der Gesetzmäßigkeit unseres Anschauens und Denkens begründet ist.³⁸³ Der Gesamtzusammenhang „objektiver“ Erfahrungsgegenstände, den wir nach den Regeln der Vernunft konstruieren, ist seinerseits jedoch ebenso „perspektivisch“ aufgebaut wie die Inhalte unseres subjektiven Erlebens. Wer erkennt, dass es sich bei der von uns aufgebauten „objektiven“ Welt ebenso um eine „Welt der Erscheinungen“ handelt, erliegt einer ähnlichen „perspektivischen Täuschung“, wie jener, der den subjektiv sinnlichen Eindruck so interpretiert, als zeige er, wie die Dinge von uns unbeeinflusst, d.h. „an sich“, sind.³⁸⁴

„Objektivität“ ist demnach nicht mit der Unabhängigkeit von allem Einfluss der Subjektivität gleichzusetzen, sondern bedeutet „maßgeblich für die Weise, wie das Subjekt seine Tätigkeit ausübt“.³⁸⁵

Angesichts dessen, dass die angeführte Formulierung nicht auf den Unterschied zwischen der spezifischen Maßgeblichkeit von Wahrnehmungsgegenständen im Gegensatz zu jener von Erfahrungsgegenständen eingeht, soll hier nochmals daran erinnert werden: Da die Maßgeblichkeit der Wahrnehmung aus der direkt erlebten Begegnung eines konkreten Subjekts mit dem jeweiligen Wahrnehmungsinhalt resultiert, bezieht sie sich auf die subjektiv wahrnehmbaren Zusammenhänge des perspektivisch erschlossenen Wahrnehmungsraumes.

Ein Wahrnehmungsgegenstand kann somit in Bezug auf die Akte der Anschauung bzw. Wahrnehmung maßgeblich sein, ohne zugleich die „objektive Gültigkeit“ von Erfahrungsinhalten aufzuweisen. Diese „Objektivität“ der Erfahrung, d.h. die Maßgeblichkeit für unser *Anschauen und Denken*, kennzeichnet sich vor allem dadurch, dass sie im Unterschied zur Maßgeblichkeit der Wahrnehmung ausschließlich insofern „perspektivisch“ ist, als sie sich „aus der logischen Struktur des urteilenden Erkennens“ ergibt – d.h. aus der Perspektivität des Denkens. Da aber *jedes* „Vernunftsubjekt“ an dieselben „Verstandesregeln“ gebunden ist, weist der danach aufgebaute Erfahrungsgegenstand eine gesetzmäßig konstruierte „Einheit“ auf, die insofern „Allgemeingültigkeit“

³⁸³ Vgl. a.a.O.

³⁸⁴ Vgl. a.a.O.

³⁸⁵ Vgl. a.a.O., S. 308.

besitzt, als sie sich jedem Individuum, das die „Konstruktionsregeln“ der Gegenstandskonstitution befolgt, „so und nicht anders darstellt“.³⁸⁶

6.3.1.3 Fazit – Die Möglichkeit einer Pluralität von „Objektivitätsweisen“ als Voraussetzung strukturverschiedener Erfahrungswelten

Heute – im Gegensatz zu Kants Zeiten – gehen wir davon aus, dass die wissenschaftliche Empirie und die Objektivität ihrer Forschungsgegenstände nur eine unter mehreren Weisen darstellt, wie Erfahrungswelten aufgebaut werden können. Indem subjektives Erleben auf mehrfache Weise hinsichtlich seiner Maßgeblichkeit für unser Denken und Handeln reflektiert wird und aus den strukturell unterschiedlichen Reflexionsakten neue Erfahrungsinhalte hervorgehen, entsteht demnach eine Vielheit strukturverschiedener Erfahrungszusammenhänge.

Aus dem Bisherigen wird ersichtlich, dass von solchen spezifischen Weisen der „Erfahrung“ – z.B. von *ästhetischer Erfahrung* – nur gesprochen werden kann, wenn es möglich ist, dementsprechend spezifische Wahrnehmungsinhalte in einen geordneten Kontext einzubinden und somit das subjektive Erleben in Inhalte der Erfahrung zu transformieren. Eine so verstandene Transformation ist jedoch nur denkbar, wenn man von einer Pluralität von Kontexten ausgeht, d.h., wenn man das Gegebensein verschiedener „Erfahrungswelten“ mitsamt ihren jeweils spezifischen *Objektivitätsweisen* anerkennt.

6.4. Die Pluralität von Erfahrungsweisen im „Dialog mit dem Wirklichen“

Gemäß der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ geschieht der Aufbau unterschiedlich strukturierter Erfahrungskontexte bzw. -welten weder auf beliebige noch auf bloß empirisch bedingte Weise. Die Art und Weise, wie wir das „’Wirkliche’, das sich uns zeigt“, wahrnehmen, in unterschiedliche Zusammenhänge bringen, somit zu unterschiedlichen Weisen der Erfahrung

³⁸⁶ Vgl. a.a.O.

transformieren und damit „auf eine je besondere Weise zum Maßstab für unser Anschauen und Denken werden lassen“, beruht also weder auf rein subjektiven noch auf wissenschaftlich (z.B. soziologisch) feststellbaren Präferenzen.³⁸⁷

Es ist vielmehr „der Anspruch der Dinge selbst“, der uns auf spezifische Weise dazu herausfordert, ihm in ebenso spezifischer Weise gerecht zu werden und auf diesem Wege strukturverschiedene Erfahrungskontexte mitsamt den ihnen entsprechenden Gegenständen aufzubauen. Der Aufbau einer spezifischen Erfahrungswelt geschieht demnach stets in einem dialogischen Prozess zwischen dem spezifischen „Anspruch des Wirklichen“ und unserer „Antwort“ auf eben diesen „Anspruch“.³⁸⁸

Angesichts der Einsicht in die Gestaltverschiedenheit („Heteromorphie“) der Orientierungssysteme, sieht uns Schaeffler gerade heute vor die unumgängliche Herausforderung gestellt, in unseren „Antworten“ auf den „Anspruch des Wirklichen“ spezifische Erfahrungen von ebenso spezifischer Maßgeblichkeit zu konstituieren. Dabei gilt es freilich zu erkennen, dass jeder bestimmte Objektivitätsbegriff (wie z.B. jener der empirischen Wissenschaften) nur *eine* Möglichkeit, sozusagen einen „Sonderfall“ der Umwandlung von Wahrnehmung in Erfahrung, (d.h. einen Sonderfall der „Objektivitätssicherung“) darstellt.³⁸⁹

Wenn wir mit der Vielfalt der Erfahrungsweisen auch die *unterschiedliche Gleichwertigkeit* verschiedener Maßgeblichkeitsansprüche anerkennen, kann uns die Erfahrung „aus der Konstruktion der Gelehrten wieder ‚zu den Sachen‘ bringen“, und zwar nicht, indem wir von einem fiktiven außerweltlichen Standpunkt die Dinge „von außen“ betrachten, sondern vielmehr als Folge einer Aufwertung der „Innerweltlichkeit“, deren Subjektivität wir „als Fundstelle einer anderen Weise von Objektivität, d.h. Maßgeblichkeit für unser theoretisches und praktisches Urteil, entdecken“.³⁹⁰

³⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 289.

³⁸⁸ Vgl. a.a.O.

³⁸⁹ (Vgl. a.a.O., S. 308.) Während das Objektivitätsideal der klassisch-neuzeitlichen Empirie dazu bestimmt war, die Subjektivität unseres Erlebens zu überwinden, stellt die – wie Schaeffler schreibt – „neuere Rede“ von der Pluralität von Erfahrungsweisen den Monopolanspruch der Wissenschaften in Frage. (Vgl. a.a.O., S. 309.)

³⁹⁰ Vgl. a.a.O.

Schaeffler betont, dass uns gerade in der ästhetischen oder religiösen Erfahrung die Welt in einer Maßgeblichkeit begegnet, „die sich unserem subjektiven Belieben entzieht und über die zufälligen Bedingungen unseres ‚Blicks in die Welt‘ hinaus auf ein Unbedingtes verweist“, d.h., der „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ fordert uns auf eine ganz spezifische Weise zu Akten des Anschauens und Denkens heraus. „Das Wirkliche“ stellt uns somit unter einen spezifisch formulierten „Anspruch“, der nicht von uns gewählt wurde, uns aber umso direkter betrifft und in unumgänglicher Weise zu spezifischen (z.B. ästhetischen) Weisen des Erfahrens auffordert.

Die Objektivität solcher Erfahrungsweisen resultiert also gerade nicht aus der Überwindung konkreter Subjektivität zugunsten universeller Vertretbarkeit, sondern daraus, dass wir „an einem konkreten Ort die Unvertretbarkeit [einer, d.V.] Verpflichtung erfahren“, die für unser Denken und Handeln maßgeblich ist.³⁹¹

Auch die Theorie der Gegenstandskonstitution, nach der die Gegenstände unseres Erkennens nicht „’Dinge an sich‘“ sind, sondern mitsamt ihrer Maßgeblichkeit aus den Akten unseres Anschauens und Denkens erst hervorgehen und deshalb als „’Erscheinungen für uns‘“ zu beurteilen sind, wird durch die Einsicht in die Pluralität der Erfahrungsweisen auf neue Art verständlich. Dass die Objektivität eines Forschungsgegenstandes von anderer Art ist als die Objektivität einer ästhetischen Erfahrung, liegt nicht an den „Dingen“, die auf vielfältigste Weise erfahren werden können, „sondern an der Unterschiedlichkeit der Weisen, wie wir ihren Anspruch durch die Art unseres Erfahrens beantworten“.³⁹²

In Hinblick auf die sogenannte „Heteromorphie“ der Orientierungssysteme wird deutlich, dass wir im Prozess unseres Erkennens stets und ausschließlich „Erscheinungen“ gegenüberstehen, die wir erst gemäß des jeweils vorhandenen bzw. gewählten Kontextes in einen systemischen Zusammenhang bringen und somit zu Gegenständen der Erfahrung transformieren, die dem jeweiligen Kontext entsprechen.³⁹³

³⁹¹ Vgl. a.a.O., S. 310.

³⁹² Vgl. a.a.O.

³⁹³ Vgl. a.a.O., S. 311.

Obwohl uns die Welt demnach nur in bestimmter Weise *erscheint*, sich uns nicht in ihrem *An-sich-Sein* zeigt und wir nur zur Erkenntnis gelangen, indem wir den Erkenntnisgegenstand aktiv mitgestalten, handelt es sich bei den dabei aufgebauten Gegenständen keineswegs um subjektiv erdichtete Phantasiegebilde. Die Inhalte, die wir in jeweils spezifischer Weise *erfahrend* konstituieren, sind „Erscheinungen von ‚objektiver Realität‘“, die über eine „unserer Willkür entzogene [...] Maßgeblichkeit“ verfügen und nicht bloß durch „psychosozialen Zwang oder bloße Denkgewohnheit“ zu begründen sind.³⁹⁴ Vielmehr resultiert die spezifische Maßgeblichkeit eines Erfahrungsinhalts daraus, dass ihre Konstitution nach transzendentalen Regeln verläuft, die – ungeachtet der spezifischen Eigenart einer Erfahrungsweise – nicht nur unter den aktuellen Erkenntnisbedingungen, sondern für jedes Subjekt in jeder beliebigen Situation gültig sind.

6.4.1. Erfahrungsweise oder Interpretationsweise ?

Unabhängig von der jeweiligen Erfahrungswelt wird „Erfahrung“ dadurch *gemacht*, dass der subjektive Erlebnisinhalt in einen bestehenden (bzw. im Aufbau begriffenen) geordneten Deutungskontext eingegliedert wird.

Angesichts der Einsicht, dass sich eine spezifische „Erfahrungsweise“ nur entwickeln kann, wenn ein dementsprechender Interpretationsrahmen gegeben ist, kann durchaus angezweifelt werden, inwieweit ein bestimmter Vollzug der Gegenstandskonstitution tatsächlich eine *spezifische Weise* des „*Erfahrungen-Machens*“ darstellt. Auch Schaeffler behandelt demnach die Frage, ob es sich bei den verschiedenen Weisen, wie sich uns die Wirklichkeit zeigt, tatsächlich um *strukturverschiedene* Erfahrungsweisen handelt oder lediglich von der Anwendung verschiedener Arten von Interpretationsmodellen gesprochen werden kann.

Insofern unterschiedlich erscheinende Erfahrungsweisen, lediglich auf eine Vielzahl möglicher Interpretationskontexte, d.h. „hypothetisch entworfene Deutungsmodelle“ zurückgeführt werden könnten, wäre es zugleich möglich, sie

³⁹⁴ Vgl. a.a.O.

alle – in ihrer Funktion als Interpretationsmodelle – an einem „gemeinsamen Maßstab“ zu messen.³⁹⁵

Wenn der Aufbau unterschiedlicher Erfahrungswelten nicht als ein jeweils spezifisches „Antworten“ auf einen jeweils spezifischen „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ zu verstehen ist, kann auch ebenso wenig von der Möglichkeit einer *spezifisch ästhetischen Maßgeblichkeit* ausgegangen werden. Würde die unterschiedliche Weise, wie uns Gegenstände erscheinen, lediglich aus den verschiedenen Modellen der interpretatorischen Begriffsanwendung (auf Wahrnehmungsinhalte) resultieren, wären die Weisen des Erfahrungsaufbaus miteinander vergleichbar und aneinander messbar. D.h.: Würde man sie lediglich als unterschiedliche Formen der „Interpretation“ anerkennen, hätten sie alle einen „gemeinsamen Maßstab ihrer Bewährung“, der darin bestünde, „wie es ihnen gelingt, Wahrnehmungen in Erfahrungen zu transponieren“.³⁹⁶

In Bezug auf die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ soll nun verdeutlicht werden, wodurch sich Weisen des *Erfahrens* eindeutig gegenüber Weisen der interpretatorischen Begriffsanwendung auszeichnen und sich demnach auch von diesen unterscheiden lassen.

6.4.1.1. Unvergleichbare Formen von Maßgeblichkeit

Schaeffler widerlegt die These, es könne sich bei verschiedenen „Erfahrensweisen“ lediglich um die Anwendung unterschiedlicher Interpretationsmodelle handeln, auf zweierlei Weise:

Erstens räumt er ein, dass Interpretationsmodelle „innerhalb“ der verschiedenen Weisen der Wirklichkeitserfahrung sehr wohl eine Rolle spielen und im Rahmen eines bestimmten Erfahrungskontextes hinsichtlich der Qualität ihrer Auslegungsleistung aneinander gemessen werden können.³⁹⁷ Demgegenüber besteht jedoch *zwischen* unterschiedlichen Weisen des *Erfahrens* „keine derartige ‚hermeneutische Konkurrenz‘“, da es keinen gemeinsamen Maßstab gibt, an dem

³⁹⁵ Vgl. a.a.O., S. 314.

³⁹⁶ Vgl. a.a.O.

³⁹⁷ Vgl. a.a.O.

der Wert oder die „Leistung“ der „Betrachtungsarten und Gegebenheitsweisen“ aneinander gemessen werden könnten.³⁹⁸

Auch wenn der wahrgenommene Gegenstand identisch ist, gestalten wir in den spezifischen Weisen des Wahrnehmens subjektive Wahrnehmungsgestalten unterschiedlichster Art. Die Frage, welche davon, „objektiv“ gültig ist, kann jedoch erst gestellt werden, wenn der subjektive Erlebnisinhalt bereits in einen spezifischen Erfahrungskontext eingegliedert und dadurch zugleich objektiviert, d.h. bereits in einen maßgeblichen Erfahrungsinhalt transformiert wurde. Was also betrachtet werden kann, sind unterschiedliche, d.h. auf strukturverschiedene Weise konstituierte, Formen der Objektivität. Jede dieser Objektivitätsweisen eröffnet nun durchaus die Möglichkeit, die jeweils spezifische Objektivität von Erfahrungsinhalten *innerhalb* eines spezifischen Erfahrungskontextes an speziellen Maßstäben zu messen. Untereinander bleiben die verschiedenen Formen der Maßgeblichkeit jedoch unvergleichbar.³⁹⁹

6.4.1.2. Das implizite „Moment der Notwendigkeit“

Im Sinne eines zweiten Einwands gegenüber der These von den Interpretationsmodellen spricht Schaeffler von einem „Moment der Notwendigkeit“, das jeder einzelnen Betrachtungsart sowie der ihr entsprechenden Gegebenheitsweisen des Wirklichen impliziert ist.⁴⁰⁰ Jede Weise der Wirklichkeitserfahrung ist demnach von einem Aspekt der Unausweichlichkeit gekennzeichnet, die sie deutlich vom hypothetischen Charakter eines Interpretationsmodells unterscheidet.

Wer die Wirklichkeit in einer bestimmten Weise *wahr-nimmt*, vernimmt einen – dieser Wahrnehmungsweise entsprechenden – „Anspruch“, der selbst erst

³⁹⁸ Vgl. a.a.O.

³⁹⁹ Schaeffler weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „der Maßstab, an dem das objektiv Gültige erkannt werden kann“, in jeder Erfahrungsweise ein anderer ist. Wie diese Unterschiedlichkeit zu Stande kommt, erläutert er nochmals mit Hilfe einer Metapher: „Der ‘Text’, an dem unterschiedliche Interpretationen gemessen werden können, geht aus den ‘Buchstaben’ subjektiver Erlebnisse und Wahrnehmungen erst hervor; aber eben deren Umformung [zur Erfahrung, d.V.] geschieht in jeder Erfahrungsart auf spezifische Weise. Und so gibt es zwar identische „Buchstaben“, aber keinen gemeinsamen „Text“, an dem die verschiedenen Erfahrungsarten gemessen werden könnten. Was an früherer Stelle als Einsicht in die „Heteromorphie“ der Orientierungssysteme besprochen wurde, beruht darauf, dass verschiedene Arten des Erfahrens eben nicht als „konkurrierende Interpretationsmodelle“ betrachtet und gegeneinander abgewogen werden können. (Vgl. a.a.O., S. 115.)

⁴⁰⁰ Vgl. a.a.O.

vernehmbar wird, indem er durch den Akt des *wahrnehmenden Antwortens* zum Ausdruck kommt.

Dabei kann der jeweiligen Betrachtungsweise und der damit zusammenhängenden spezifischen Anforderung nicht *entgangen* werden, indem man sich „für ein anderes Deutungsmodell“ entscheidet“ und somit in eine andere Wahrnehmungsweise „flüchtet“. ⁴⁰¹ D.h., das Subjekt sieht sich angesichts einer spezifischen Gegebenheitsweise „des Wirklichen“ unter einen ebenso spezifischen „Anspruch“ gestellt und kann sich der Verpflichtung zur dementsprechenden „Antwort“ nicht dadurch entziehen, dass es die jeweilige Betrachtungsweise insgesamt wechselt. Der „Aufgabe“, die einmal „entdeckt“ ist, kann nicht angemessen begegnet werden, indem man sie lediglich *uminterpretiert*. ⁴⁰²

Jeder Versuch, die Schwierigkeiten des *Antwortens* durch eine Umdeutung der *Aufgabe* zu bewältigen, gliche vielmehr einer „Flucht“ vor der entdeckten Gegebenheitsweise „des Wirklichen“ und dem durch sie gestellten „Anspruch“.

Dies gilt auch und vor allem dann, wenn man im Dialog mit einem spezifischen „Anspruch des Wirklichen“ (d.h. hinsichtlich einer bestimmten, beispielsweise der ästhetischen Erfahrungsweise) die Unzulänglichkeit bisherigen Antwortens erkennt. Gerade dann fordert uns das antizipatorische Moment, das in jeder „Responsion“ enthalten ist, dazu auf, den „Dialog“ mit eben dieser spezifischen Gegebenheitsweise „des Wirklichen“ fortzusetzen. ⁴⁰³ In jedem Fall ist diese Gegebenheitsweise des Wirklichen „die Herkunft einer Aufgabe“, und wer diese „Herkunft [...] einmal entdeckt hat“, kann sich vor seiner *Entdeckung* nicht mehr verschließen – selbst dann, wenn der Erfahrende „die Art der Herausforderung erst benennen kann“, indem er sich schon in einer spezifischen Weise (z.B. der künstlerischen Produktion) „auf den Weg des Antwortens gemacht hat“. ⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Vgl. a.a.O.

⁴⁰² Schaeffler erläutert, dass auch, wenn der Mensch das, „was ihn hier in Anspruch nimmt, nur dadurch benennen und begreifen kann, dass er seinen Anspruch schon durch seine moralische Praxis, seine religiöse Verehrung, seine künstlerische Anschauung und Gestaltung beantwortet, so weiß er sich doch durch das Wirkliche selbst zu dieser je spezifischen Antwort herausgefordert [...]“. (Vgl. a.a.O., S. 314-317.)

⁴⁰³ Als Beispiele für diese verschiedenen Gegebenheitsweisen, wie uns „das Wirkliche“ in Anspruch nimmt, nennt Schaeffler den „Forschungsgegenstand“, die „Manifestation des Heiligen“, den „Fundort verpflichtender Handlungsmöglichkeiten“ oder die „sinnenhaft aufscheinende Gegenwartsgestalt des Wirklichen“.

⁴⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 316.

6.4.1.3. Erfahrungsweisen im Verhältnis zu Interpretationskontexten

An Hand der soeben dargestellten Überlegungen wird deutlich, dass die verschiedenen Weisen, „wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt“, tatsächlich als verschiedene Weisen der Erfahrung und nicht nur als auswechselbare Deutungen hypothetisch entworfener Interpretationsmodelle verstanden werden können:

Während „innerhalb“ bestimmter Erfahrungswelten die hypothetische Konstruktion von Deutungsmodellen, sowie deren Vergleich und Erprobung sehr wohl wesentlich sind, um den jeweiligen Kontext aufzubauen, können die „unterschiedlichen Gegebenheitsweisen des Wirklichen“ eben nicht auf auswechselbare Interpretationsmodelle zurückgeführt werden. Vielmehr entwickeln sich unterschiedliche Erfahrungsweisen, indem ein jeweils spezifischer „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ eine „bestimmte Art der Antwort herausfordert“ und durch die Art unseres antwortenden Gestaltens in entsprechend spezifischer Weise „vernehmbar und vermittelbar“ wird.⁴⁰⁵

Auch wenn der responsorische Charakter der Erfahrung auf unserem „antwortenden „Zutun““ beruht, untersteht dieses „Zutun“ dem jeweils spezifischen „Anspruch der Wirklichkeit“, den es in spezifischer Weise antwortend zum Ausdruck bringt und nicht bloß hypothetisch annimmt bzw. frei erfindet.

Schaeffler spricht hier vom Vorgang des „responsorischen ‚Entdeckens‘“, im Zuge dessen der „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ „entdeckt“ wird, indem er eine bestimmte *Antwortweise* herausfordert und dadurch erst als solcher vernommen werden kann.⁴⁰⁶ Die dabei zentralen Momente des *Antwortens* und *Entdeckens* verweisen wiederum auf denjenigen dialogischen Prozess, der für den Akt der „Erfahrung“ charakteristisch ist und ihn deutlich von der Anwendung von Deutungsmodellen unterscheidet.

Die Frage, inwieweit eine bestimmte Weise der Erfahrung tatsächlich aus der „Entdeckung“ einer spezifischen Maßgeblichkeit „des Wirklichen“ resultiert, oder die jeweilige „Gegebenheitsweise der Dinge“ lediglich das Resultat einer

⁴⁰⁵ Vgl. a.a.O., S. 315f.

⁴⁰⁶ (Vgl. a.a.O., S. 316.) Als Beispiele für diese verschiedenen Gegebenheitsweisen, wie uns „das Wirkliche“ in Anspruch nimmt, nennt Schaeffler den „Forschungsgegenstand“, die „Manifestation des Heiligen“, den „Fundort verpflichtender Handlungsmöglichkeiten“ oder die „sinnenhaft aufscheinende Gegenwartsgestalt des Wirklichen“.

Interpretation ist, scheint durch die angeführten Argumente hinreichend beantwortet. Trotzdem soll nochmals kurz darauf verwiesen werden, inwiefern verschiedene Weisen des Erfahrens mit verschiedenen Interpretationskontexten in Verhältnis stehen.

Primär ist dabei festzustellen, dass uns eine bestimmte Art des „Anspruchs“ nur unter Voraussetzung eines dementsprechend spezifischen Interpretationskontextes bewusst und somit in seiner Besonderheit erkennbar wird. Um beispielsweise zu bemerken, dass der „Anspruch des Wirklichen“ eine spezifisch ästhetische „Antwort“ herausfordert, muss bereits ein interpretatorischer Kontext vorhanden sein, der es möglich macht, die gegebene Situation dementsprechend zu deuten.

Andererseits kann es verschiedene Erfahrungsarten jedoch nur geben, wenn wir durch die „Entdeckung“ eines spezifischen Maßgeblichkeitsanspruchs aus unserer bisher „dominanten“ Erfahrungsart herausgerufen und zu einer anderen Erfahrungsart herausgefordert werden. Ein solcher Wechsel der Erfahrungsart setzt somit bestehende Interpretations-Kontexte voraus und führt zugleich zum Aufbau neuer interpretatorischer Kontexte.⁴⁰⁷

Damit es aber überhaupt zur „Entdeckung“ einer bisher ungeahnten Weise der Wirklichkeitsbetrachtung kommen kann, besteht nach Schaeffler die Notwendigkeit von eben „solchen Fällen, in denen – mitten in meinem Anschauen, mitten in meinem Denken – die Wahrheit sich äußert, die sich als größer erweist als mein Wissen von ihr“.⁴⁰⁸

6.4.2. Das „Ereignis“ der Erfahrung

Trotzdem das Gegebensein eines (Interpretations-)Kontextes für den Aufbau von Erfahrungsgegenständen unverzichtbar ist, und spezifische Erfahrungsweisen nur unter Voraussetzung einer ebenso spezifischen Begriffsanwendung denkbar sind, bleibt es wesentlich, unterschiedliche Erfahrungsweisen nicht mit verschiedenen Weisen der Interpretation gleichzusetzen.

⁴⁰⁷ (Vgl. a.a.O., S. 317.) Hinsichtlich des konstitutiven Stellenwerts von spezifischen Interpretationskontexten auf deren Basis Erfahrungen bzw. Erfahrungswelten einer spezifischen Qualität *gemacht*, d.h. aufgebaut werden können, schreibt Schaeffler: „So gibt es nicht nur ein Wechselspiel zwischen Anspruch und Antwort, sondern auch ein Wechselspiel zwischen Erfahrung (beantwortetem Anspruch) und Interpretation, die teils aus der Erfahrung hervorgeht, teils bestimmte Arten der Erfahrung erst möglich macht.“

⁴⁰⁸ Vgl. a.a.O., S. 312.

Dementsprechend betont Schaeffler die Bedeutung des sogenannten „vorantreibenden Moments“, das jeder Erfahrung implizit ist und vom Autor auch als „Ereignis“ bezeichnet wird.⁴⁰⁹ Dieses innere Moment weist *jeden* Erfahrungsakt als responsorisches Geschehen aus und unterscheidet ihn eindeutig von jeder vorrausliegenden oder nachträglichen Interpretationsleistung, die hinsichtlich des jeweiligen Erfahrungsinhalts erbracht wird.

6.4.2.1. Dreierlei „ereignishafte“ Momente

Bei dem Begriff des „Ereignisses“ handelt es sich um einen Ausdruck, der vielerlei Deutungen zulässt und auch im Rahmen von Schaefflers Ausführungen auf verschiedene Weise interpretiert wird.

Zunächst verwendet der Autor den Terminus des „Ereignisses“ als Bezeichnung für den „speziellen Inhalt der Paradoxie-Erfahrung“, der in der Lage ist, „auf unvorhersehbare Weise [...] bisher bewährte Orientierungskontexte“ aufzubrechen.⁴¹⁰ Durch ein solches *Hereinbrechen* eines unerwarteten, als *paradox* erlebten „Anspruchs der Dinge“, der sich nicht in einen bestehenden Interpretationsrahmen einpassen lässt, offenbart sich uns die „Fremdartigkeit und Dichte der Welt“.⁴¹¹ Dabei stößt uns ein so verstandenes „Ereignis“ auf die Beschränktheit bestehender Deutungsmodelle und öffnet uns für die Begegnung mit dem *Unbekannten* genannt wurde.

Zweitens verwendet Schaeffler diesen Ausdruck für jenes ereignishafte „Moment der Antizipation“, das uns angesichts des „’je größeren’ Anspruchs des Wirklichen“ mit jeder einzelnen Erfahrung zugleich auf deren „Unzulänglichkeit und Überbietungsbedürftigkeit“ verweist und uns bewusst macht, dass es „an der Wirklichkeit [...] mehr und anderes zu erfahren gibt, als in den jeweils entwickelten Formen des Anschauens und Denkens Platz findet“.⁴¹²

⁴⁰⁹ (Vgl. a.a.O., S. 318.) „Dieses in der Erfahrung implizierte Moment soll hier - vorläufig und in Ermangelung eines besseren Ausdrucks – ‚das Ereignis‘ genannt werden.“ (A.a.O.)

⁴¹⁰ Vgl. a.a.O.

⁴¹¹ Vgl. a.a.O., S. 63.

⁴¹² Vgl. a.a.O., S. 318.

Durch ein so definiertes „Ereignis“, d.h., durch die immer wiederkehrende Bewusstwerdung der Differenz zwischen dem „’je größeren’ Anspruch“ und der gegebenen „Antwort“, wird der Erfahrende in jedem Akt des Erfahrens dazu aufgerufen, neue Antwortgestalten zu konstituieren und dadurch in einen „zukunftsffenen Dialog mit dem Wirklichen“ eintreten zu können. Als antizipatorisches Moment tritt uns „das Ereignis“ demnach auch in der unscheinbaren, sogenannten *alltäglichen* Erfahrung entgegen und lässt uns den vorläufigen responsorischen Charakter all unseres Erfahrens *mit-begreifen*.

Drittens bezeichnet Schaeffler insbesondere jenes Moment als „Ereignis“, das uns nicht nur in antizipatorischer Weise die Vorläufigkeit jeder *Einzel-Responsion* bzw. *Einzel-Erfahrung*, sondern die Unzulänglichkeit unserer gesamten Anschauungs- und Denkformen, vor Augen führt. Dadurch werden wir nicht nur dazu aufgefordert, mit „dem Wirklichen, das den Gegenstand unserer Erfahrung bildet“, in Dialog zu bleiben, indem wir (mit ihm) in der immer gleichen Weise immer neue Erfahrungen machen, d.h. immer neue Gegenstände der gleichen „Konstitutionsweise“ aufbauen.

Vielmehr konfrontiert uns die hier gemeinte Form des „strukturverändernden Ereignisses“ mit der Notwendigkeit, grundlegend andere Weisen der Gegenstandskonstitution und somit auch andere Erfahrungsweisen bzw. Weisen der „Wirklichkeitsauffassung“ zu entwickeln.⁴¹³

Im Zuge einer dermaßen „ereignishaften“ Strukturveränderung werden die bestehenden transzendentalen Formen in unvorhersehbarer Weise erschüttert und zu einer Umstrukturierung genötigt, die neue Möglichkeiten des Erfahrens eröffnet.⁴¹⁴

In jedem der genannten Zusammenhänge verwendet Schaeffler den Begriff des „Ereignisses“ als Bezeichnung für dasjenige „innere Moment der Erfahrung“, das uns die Vorläufigkeit aller bisherigen „Antworten“ offenbart, uns somit auf stets unvorhergesehene Weise im zukunftsffenen Dialog mit der Wirklichkeit vorantreibt und dabei immer wieder nach neuen Weisen des Antwortens durch Erfahrung suchen lässt.⁴¹⁵

⁴¹³ Vgl. a.a.O., S. 319.

⁴¹⁴ Vgl. a.a.O.

⁴¹⁵ Vgl. a.a.O.

Was Schaeffler hier das „Ereignis“ nennt, stellt also keineswegs eine empirische Bedingung, sondern eine immanente Bedingung jeder Erfahrung dar. Da Erfahrung kein „Selbstgespräch der Seele“, sondern eine „Antwort“ auf einen „je größeren‘ Anspruch des Wirklichen“ ist, wird die Fähigkeit zur Erfahrung gerade dadurch aufrecht erhalten, dass wir durch die verschiedenen Arten der beschriebenen „Ereignisse“ immer wieder darauf verwiesen werden, dass unser bisheriges Erfahren den „Anspruch“ noch nicht endgültig beantwortet hat, und wir somit weiterhin zu Akten der Gegenstandskonstitution aufgefordert sind.⁴¹⁶

6.4.2.2. Das „Ereignis-Moment“ als Verbindungsglied zwischen „Erfahrung“ und „transzendentaler Erfahrung“

Die Vorläufigkeit unseres Antwortens und zugleich die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Fortsetzung des Dialogs begegnet uns durch „Ereignisse“ verschiedener, in jedem Fall aber herausfordernder Art.

Eben deshalb stellt das stets implizite „Ereignis“-Moment eine Parallele zwischen der allgemeinen Erfahrung und jener „besonderen Klasse von Erfahrungen“ dar, die uns die Beschränktheit der Strukturen unserer Erkenntnisfähigkeit erfahrbar machen, die transzendentalen Formen zu einer Neuordnung nötigen und somit die Möglichkeitsbedingungen für jede künftige Erfahrung grundlegend ändern.⁴¹⁷

Während der antizipatorische Charakter des Erfahrens dafür sorgt, dass wir durch *jede* „Antwort“ zugleich den „je größeren‘ Anspruch“ vernehmen, der uns zu immer weiteren „Antworten“ herausfordert, nötigen uns sogenannte „strukturverändernde Erfahrungen“, eine grundlegend neue Weise des Antwortens zu entwickeln. Dabei geht es um das *Finden* einer „neuen ‚Sprache‘“, d.h. einer anderen Weise des Anschauens und Denkens, die es möglich macht, den „Dialog mit dem Wirklichen“ auf neue Weise fortzusetzen.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Vgl. a.a.O.

⁴¹⁷ (Vgl. a.a.O., S. 320.), „Und so steht das Ereignis an der Schwelle vom allgemein responsorischen Charakter jeder Erfahrung zum horizontverändernden Charakter besonderer, transzendentaler Erfahrungen.“

⁴¹⁸ (Vgl. a.a.O.) D.h.: In der „transzendentalen Erfahrung“ gewinnt das in jeder Responion implizierte „Ereignis-Moment“ eine horizontverändernde Qualität: Im Zuge einer solchermaßen „strukturverändernden Erfahrung“ erfahren wir „ereignishaft“, dass die lückenlose, geordnete Struktur des Gesamtkontextes, in den wir unsere Erfahrungsinhalte einordnen, tatsächlich „kontingent und variabel“ ist. Indem uns aber bewusst wird, dass die Ordnung der in den Akten des Anschauens und Denkens *synthetisierten* Erfahrungswelt weder gesichert, noch unveränderlich oder endgültig ist, wird zugleich auch

Im Zuge dessen kann es zu Strukturveränderungen kommen, die nicht nur innerhalb einer Erfahrungsart gänzlich neue Erfahrungsweisen eröffnen, sondern auch den Übergang von einer Erfahrungsart zur anderen notwendig machen und somit die Entwicklung *strukturverschiedener* Erfahrungsweisen herausfordern.

die *Vorläufigkeit* der gesamten *Erfahrensweise* offenbar, in der wir die jeweilige „Gegenstandswelt“ im Anschauen und Denken konstituieren bzw. bisher konstituiert haben.

7. Der Aufbau strukturverschiedener Erfahrungswelten – Eine Neuformulierung der „Grundsätze des reinen Verstandes“

Wie bereits festgestellt wurde, ist das Eintreten einer „strukturverändernden“ Erfahrung, d.h. einer Erfahrung, welche die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung im Allgemeinen verändert, auch unter Berücksichtigung der kantischen Theorie der sogenannten „Gegenstandskonstitution“, nicht gänzlich ausgeschlossen.⁴¹⁹

Demnach erscheint es sinnvoll, die Eigenart der synthetischen Akte und die sie bestimmenden „Grundsätze des reinen Verstandes“ dahingehend zu betrachten, wie sie im Sinne der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ verstanden werden können. Dabei ist vor allem zu fragen, wie im geregelten Aufbau eines geordneten Erfahrungszusammenhangs jene „Ereignisse“ auftreten können, die eine Umstrukturierung der bestehenden Anschauungs- und Denkformen erzwingen und uns durch die Veränderung dieser transzendentalen Erfahrungsbedingungen dazu befähigen, eine Vielfalt von Erfahrungsweisen zu entwickeln.

7.1. Die Stufen der Synthesis als Stufen antwortenden Gestaltens

Der Aufbau einer Erfahrungswelt von geordnetem Zusammenhang, d.h.: die Einordnung der subjektiven Erlebnisinhalte in ein „wohlgeordnetes Ganzes“, innerhalb dessen sich die einzelnen Inhalte für Denken und Handeln als maßgeblich herausstellen, vollzieht sich im Sinne Kants im Zuge eines „mehrstufigen Vorgangs“, wobei auf jeder dieser Stufen „eine Synthesis mit eigenen Verknüpfungsregeln“ stattfindet.⁴²⁰

Bei dieser „Stufenfolge“ handelt es sich um die stufenweise geordnete Abfolge der synthetischen Aktformen „der Anschauung, der Wahrnehmung, des Begriffs und der Einfügung des Begriffenen in den Zusammenhang eines kontinuierlichen

⁴¹⁹ Wie schon an mehreren Stellen vermerkt wurde, hat Kant selbst darauf hingewiesen, dass der Aufbau eines geordneten Erfahrungszusammenhangs ein „Probierstein“ sei, an dem sich die Formen unseres Anschauens und Denkens, d.h. die transzendentalen Strukturen, die der „Synthesis“ vorausgesetzt sind, bewähren müssten.

⁴²⁰ Vgl. a.a.O., S. 333, sowie: Kant, 1781/1998, A 98ff.

Erkenntnisweges“.⁴²¹ Die verschiedenen „Stufen“ der Synthesis, d.h. die verschiedenen konstitutiven Akte, bringen jeweils spezifische Formen eines (synthetischen) Zusammenhangs hervor und folgen bei diesem *Aufbau* eigenen Regeln, die Kant mit den Begriffen „Axiom der Anschauung“⁴²², „Antizipationen der Wahrnehmung“, „Analogien der Erfahrung“ und „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ bezeichnet.⁴²³

Bei diesen „Grundsätzen“ handelt es sich um die Beschreibung derjenigen gesetzmäßigen Vorgänge, die seitens der Strukturen der Vernunft vollzogen werden, damit Erfahrung und somit aus Erfahrung erwachsende Erkenntnis möglich ist.

In Anlehnung an die kantische Analyse der strukturverschiedenen Akte der Synthesis bzw. der sie bestimmenden „Verstandesregeln“ versucht Schaeffler, die Ergebnisse Kants im Sinne der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ weiterzuentwickeln. Daraus resultiert eine Neufassung der Lehre der Gegenstandskonstitution, die sich – im Gegensatz zur kantischen Version – auf verschiedene Weisen der Erfahrung anwenden lässt. D.h., hier werden jene Gesetzmäßigkeiten formuliert, die den Aufbau aller wirklichen und möglichen Erfahrungswelten regeln und – ungeachtet der unterschiedlichen Erscheinungsweise ihrer Inhalte – deren spezifische „Objektivität“ sichern.⁴²⁴

⁴²¹ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 353.

⁴²² Allgemein steht der Begriff „Axiom“ für einen „als absolut richtig anerkannten Grundsatz“, der „keines weiteren Beweises bedarf“. (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.) D.h., das, was das Axiom als „erstes Prinzip“ aussagt und „an sich selber einleuchtend“ ist, stellt die „Voraussetzung für jeden Beweis“ dar und ist demnach „selbst nicht beweisbar, sondern nur aufzeigbar“. (Vgl. Müller, 1971, S. 39.)

⁴²³ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 158ff.) Bei der Neuformulierung der „Grundsätze des reinen Verstandes“, mittels derer Kant versucht hat, die formale Gesetzmäßigkeit der verschiedenen synthetischen Aktformen zu beschreiben, orientiert sich Schaeffler v.a. an der 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, da in dieser Fassung die Mehrstufigkeit des Vorgangs der Gegenstandskonstitution ausdrücklich hervorgehoben wird und die synthetischen Leistungen des Anschauens und Wahrnehmens berücksichtigt werden, während die 2. Auflage jede Art der synthetischen Leistung als Verstandesleistung beschreibt.

⁴²⁴ Im Folgenden wird die Schaefflersche Neuformulierung der kantischen Strukturanalyse kurz zusammengefasst. Dabei wird an einigen Stellen darauf verzichtet, näher auf die kritischen Einwände einzugehen, die Schaeffler gegenüber bestimmten Einzelheiten der kantischen Theorie anbringt. Obwohl eine detaillierte Differenzierung der beiden Modelle für ein umfassendes Verständnis der Schaefflerschen Theorie unverzichtbar ist, reicht es vorerst aus, sich mit den Grundlagen der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ zu befassen.

7.1.1. Die Anschauung als ein gestaltender Antwortakt – Ein neu formuliertes „Axiom der Anschauung“

Schaeffler bezieht sich hier auf eine wesentliche Grundannahme der kantischen Theorie, die er folgendermaßen wiedergibt:⁴²⁵

„Damit aus dem ‚Mannigfaltigen‘ unserer Sinnes-Eindrücke die ‚Einheit der Anschauung werde‘ ist eine eigene ‚Handlung‘ nötig, die Kant die ‚Synthesis der Apprehension‘ nennt.“⁴²⁶ Demnach stellt nicht erst die Begriffsbildung des Verstandes und die Anwendung der Begriffe auf Wahrnehmungsinhalte eine synthetische Leistung dar. Vielmehr liegt schon in der „Erfassung eines Gegenstandes durch die Sinne“⁴²⁷ eine Verknüpfungsleistung, dank derer die „Fülle der sinnlichen Perzeptionen zur gestalteten Vielheit“ verbunden wird.⁴²⁸

Eine solche *Synthesisierung* der Anschauungsinhalte zur Einheit einer geordneten Gestalt ist insofern grundlegend, als „die Identität des Bewusstseins“, die als die Einheit des Aktes „Ich denke“, zugleich jene des Aktes „Ich schaue an“ darstellt, nur „unter Voraussetzung irgendeiner synthetischen [Einheit, d.V.] möglich“ ist.⁴²⁹ D.h., ein einheitliches Bewusstsein von der Identität eines anschauenden (bzw. denkenden) Ich ist nur möglich, wenn sich das Anschauen nicht auf eine „disparate Mannigfaltigkeit von Eindrücken bezieht“, sondern auf einen bereits zur „gestalteten Vielheit“ synthetisierten Anschauungsinhalt.⁴³⁰

Im Sinne der „Dialogischen Theorie“ formuliert Schaeffler das „Axiom der Anschauung“ daher folgendermaßen:

„Alle Inhalte der Anschauung sind gestaltete Größen und gehen als solche aus der Antwort hervor, die wir durch den synthetischen Akt des anschauenden Auffassens [...] auf den Anspruch des Wirklichen geben.“⁴³¹

⁴²⁵ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 333.

⁴²⁶ Vgl. Kant, 1781/1998, A 99.

⁴²⁷ Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007, S. 84.

⁴²⁸ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 333f.

⁴²⁹ Vgl. Kant, 1781/1998, B 133.

⁴³⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 334.

⁴³¹ Vgl. a.a.O., S. 335.

7.1.2. Die Akte der Wahrnehmung als Phasen eines Dialogs – Neufassung der „Antizipationen der Wahrnehmung“

Im Sinne Kants lassen sich die Akte der Wahrnehmung von jenen *momenthaften* Anschauungen dadurch unterscheiden, dass erstere ein Moment der „sukzessiven Synthesis“ aufweisen.⁴³² Die spezifische Verknüpfungsleistung des Wahrnehmens stellt somit einen *schrittweisen*, nicht *punktuellen* Vorgang dar und hat somit zur Folge, dass sich auch der Akt der Wahrnehmung nicht bereits in einem Augenblick erschöpft. Im Zuge des Wahrnehmens ist die „Synthesis“ nicht mehr darauf ausgerichtet, die *momenthafte* Mannigfaltigkeit der Eindrücke zu einer gestalteten Vielheit zu verbinden, sondern die *Vielfalt der Anschauungsgestalten* miteinander zu verknüpfen. D.h., dass im konstitutiven Vorgang des Wahrnehmens die Inhalte der gegenwärtigen Anschauung mit Anschauungsinhalten verbunden werden, die wir als vergangen erinnern bzw. als zukünftig erwarten.

Bei dieser Verknüpfungsleistung, die es uns ermöglicht, Anschauungen in Wahrnehmungen zu transformieren, handelt es sich demnach um die synthetische Leistung der „produktiven und reproduktiven Einbildungskraft“.⁴³³ Dank dieser ist es uns – noch ganz ohne begriffliche Bestimmung – möglich, den gegenwärtigen Anschauungseindruck mit früheren, erinnerten und künftigen, erwarteten Eindrücken in Zusammenhang zu bringen und auf diese Weise die Einheit eines Wahrnehmungsgegenstands aufzubauen.

Nur auf Grund der Leistungen unserer produktiven bzw. reproduktiven Einbildungskraft sind wir demnach in der Lage, „im Fluss“ der variierenden Anschauungsinhalte eine Wahrnehmungsgestalt zu identifizieren, als dessen vielfältigen Erscheinungsformen wir unsere unterschiedlichen Eindrücke *wahrnehmen*, und die wir nun „durch ihre wechselnden Zustände hindurch ‚festhalten‘“ können.⁴³⁴

⁴³² (Vgl. Kant, 1781/1998, A 167.) Vgl. auch Kants Ausführungen zu den „Axiomen der Anschauung“, deren oberste Verstandesregel lautet: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen“. (Vgl. a.a.O., A 162, B 202.)

⁴³³ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 336.

⁴³⁴ Vgl. a.a.O.

Im Sinne der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ erinnert Schaeffler hier an die zentrale Bedeutung des antizipatorischen Moments, das in jedem Wahrnehmungsakt wirksam ist und dessen „eigene Überbietung antizipiert“, indem es uns die Grenzen unseres Wahrnehmens mit-wahrnehmen lässt.⁴³⁵

Daraus ergibt sich, dass jeder einzelne Wahrnehmungsvorgang nicht als einmalige „Antwort“ auf den „Anspruch des Wirklichen“, sondern als *Zwischenergebnis* eines zukunfts offenen Dialogs mit dem wahrgenommenen Gegenstand betrachtet werden muss.

Zugleich betont Schaeffler, dass Wahrnehmung eben nicht nur „von Antizipation geleitet, sondern auch von Erinnerung bestimmt“ ist und wir nur dank des Zusammenwirkens dieser beiden Aspekte der Einbildungskraft in der Lage sind, jeden Wahrnehmungsakt als Phase eines dialogischen Vorgangs zu verstehen. Nur, wenn wir bei der Verknüpfung einzelner Anschauungsinhalte (zur Einheit von „identischen“ Wahrnehmungsgegenständen) vergangene Wahrnehmungsgestalten erinnern und zukünftige Wahrnehmungsgestalten antizipieren, lernen wir, dem „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ von Wahrnehmungsakt zu Wahrnehmungsakt „auf der Spur zu bleiben“.⁴³⁶

So entfaltet sich ein Prozess in dessen Verlauf wir mit jeder Weise, wie wir die Inhalte der Anschauung verknüpfen, den „Anspruch des Wirklichen“ an unsere Wahrnehmungsleistung deutlicher vernehmen.

Im Sinne der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ fasst Schaeffler die Gesetzmäßigkeit der synthetischen Leistung der Einbildungskraft, die den Aufbau von Wahrnehmungsgestalten möglich macht, folgendermaßen zusammen:

„Alle Inhalte der Wahrnehmung sind Phasen in einem Dialog zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der Wirklichkeit und enthalten daher in sich den Niederschlag früherer und die Antizipation kommender Wahrnehmungsweisen.“⁴³⁷

⁴³⁵ Vgl. a.a.O.

⁴³⁶ Vgl. a.a.O.

⁴³⁷ A.a.O., S. 337.

7.1.3. Die Transformation von Wahrnehmung in Erfahrung – Formulierung eines neuen Gesetzes der „transzendentalen ‚Analogie der Erfahrung‘“

Hinsichtlich der Transformation von subjektiven Wahrnehmungsinhalten in objektiv gültige Erfahrungsgegenstände bezieht sich Schaeffler auf Kants Grundannahme, dass dieser Übergang nur durch die Akte des begrifflichen Denkens, also durch die Anwendung von Begriffen auf die Inhalte bzw. Gegenstände des subjektiven Erlebens, vollzogen werden kann.⁴³⁸

Im kantischen Sinne bezieht sich die hierfür notwendige Bestimmungsleistung primär auf die Anwendung der „Kategorien der Relation“.⁴³⁹ D.h., auf jene Begriffe, mit Hilfe derer Wahrnehmungsinhalte in ihrem *gegenseitigen Verhältnis* zueinander bestimmbar werden, sodass sie in einen geordneten Zusammenhang gefügt und somit zu einheitlichen Gegenständen der Erfahrung verknüpft werden können, die uns (innerhalb der „Erfahrungswelt“) für unser Denken und Handeln als maßgeblich gegenübertreten.⁴⁴⁰

Die erste für diesen Vorgang vollzogene Verstandesleistung ist jene der „Rekognition im Begriff“,⁴⁴¹ d.h. die „Identifikation eines Gegenstandes im Wechsel seiner Erscheinungsformen“. Wie Kant gezeigt hat, sind für diese begriffliche Bestimmungsleistung vor allem die Begriffskategorien der „Substanz“ sowie jene der „Kausalität“ von zentraler Bedeutung.⁴⁴² Ihre Anwendung macht es möglich, eine Vielfalt von Wahrnehmungsgestalten auf einen Gegenstand zurückführen zu können und ihn somit als einheitlichen Erfahrungsgegenstand innerhalb eines größeren Zusammenhangs zu *erkennen*.

Nachdem ein Gegenstand in der Weise der Wahrnehmung als einheitliche „Substanz“ verschiedener Anschauungsgestalten identifiziert wurde, kann er demnach nur zum *Erfahrungsinhalt* transformiert werden, indem nun auch die

⁴³⁸ Bei Kant heißt es: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, das unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet.“ (Vgl. Kant, 1781/1998, A 1.) Des Weiteren bezeichnet Kant „Erfahrung selbst“ als „eine Erkenntnisart [...], welche Verstand erfordert“. (Vgl. a.a.O., B XVII.)

⁴³⁹ Bei Kant sind „Kategorien“ als Verstandesbegriffe a priori zu verstehen. Demnach stellen sie „Grundordnungsfunktionen von sinnlichem Erfahrungsmaterial“ dar, d.h. Konstitutionsweisen der Gegenstände für ein Bewusstsein.“ Die „Kategorien der Relation“ (d.h. die Kategorie der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung) werden demnach angewendet um Inhalte in ihrer Beziehung zueinander zu definieren. (Vgl. Müller, S. 140, 229.)

⁴⁴⁰ Vgl. Kant, 1781/1998, A 180.

⁴⁴¹ Vgl. a.a.O., A 103.

⁴⁴² Vgl. Schaeffler, 1995, S. 338.

Vielfalt des Wahrgenommenen *begrifflich* so verknüpft wird, dass sie auf die Einheit eines Gegenstands verweist und als Teil einer geordneten Gegenstandswelt bestimmt werden kann. Dabei wird das, „was identisch bleibt, so erfasst“, dass daraus begreiflich wird, wie der „Wechsel der Erscheinungsformen“ möglich ist und „Regeln“ gefunden werden können, die diesen Wechsel bestimmen.⁴⁴³ Offensichtlich kann aber die „Substanz“, d.h. das „Bleibende“, nur dann begrifflich erfasst werden, wenn ihm ein komplementärer Begriff des „Wandels“ bzw. der „Gesetzmäßigkeit in der Abfolge der Erscheinungsweisen“ an die Seite gestellt wird.⁴⁴⁴

Die Kategorie des „Bleibenden“, das gleichsam den „Träger“ aller seiner Erscheinungsformen darstellt, verlangt also zugleich nach einer Begriffskategorie, mittels derer auch die wechselnden Verhältnisse bestimmt werden können. Die dafür notwendige „Kategorie der Kausalität“ dient demnach der Benennung der Bedingungen und Folgen der verschiedenen Erscheinungsformen innerhalb eines Systems, das seinerseits durch die Begriffe der „Kategorie der Wechselwirkung“ erfasst wird.⁴⁴⁵

Ganz im Sinne der kantischen Auffassung stellt Schaeffler fest, dass die genannten „Kategorien der Relation“ die stets wiederkehrenden Verhältnisse innerhalb eines Erfahrungszusammenhangs benennen und somit die „Analogien der Erfahrung“ beschreiben.⁴⁴⁶ Diese „Analogien“ geben die Regeln an, „die der Verstand beim Aufbau einer Erfahrungswelt einhalten muss“ und bestimmen die stets auftretenden Ähnlichkeiten jener Relationen, die zwischen „Ding und Eigenschaft, Bedingung und Folge, Teilmomenten und System“ herrschen.⁴⁴⁷ Sie strukturieren die Eingliederung einzelner Inhalte beim Aufbau von Erfahrungszusammenhängen, indem sie in der Vielfalt an Wahrnehmungsgestalten wiederkehrende „identische Verhältnisse“ herstellen. Angesichts dessen, dass nichts für uns Erfahrungsgegenstand werden kann, das sich nicht in einen durch diese Kategorien aufgebauten Erfahrungskontext

⁴⁴³ Vgl. a.a.O.

⁴⁴⁴ Vgl. a.a.O.

⁴⁴⁵ Hier weist Schaeffler darauf hin, dass diese „Kategorie“ von Kant „Wechselwirkung“ oder „Gemeinschaft“ genannt wurde. (Vgl. a.a.O., S. 343.)

⁴⁴⁶ Vgl. Kant, 1781/1998, A 180.

⁴⁴⁷ (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 339f.) D.h.: Der strukturelle Aufbau von Erfahrungswelten umfassender Ordnung zeichnet sich „durch die Wiederkehr von identischen Verhältnissen, also Analogien“ aus.

einfügen lässt, kann demnach von einer „universalen Anwendbarkeit“ der Kategorien gesprochen werden.⁴⁴⁸

An dieser Stelle setzt Schaeffler mit seiner Neuinterpretation der „Analogien der Erfahrung“ an und formuliert im Sinne seiner „Dialogischen Theorie“ ein neues „transzendentes Gesetz der Analogie“.⁴⁴⁹

7.1.3.1. Das wiederkehrende Verhältnis zwischen „Anspruch“ und „Antwort“

Ebenso wie Kant geht es Schaeffler grundsätzlich um die Frage nach denjenigen Analogien, die alle Wahrnehmungsinhalte miteinander verbinden und somit die Basis für die Verknüpfung zu einem umfassenden Erfahrungszusammenhang legen.

Im Gegensatz zu Kant akzentuiert Schaeffler seine Theorie jedoch nicht primär dahingehend, die Relationen *innerhalb* eines Kontextes, d.h. die Verhältnisse der konstituierten Erfahrungsgegenstände, *untereinander* zu beschreiben.⁴⁵⁰ Vielmehr versucht er jenes „transzendente“ Verhältnis zu benennen, das jeglichem Gegenstand und somit allen Bezügen zwischen den Gegenständen ermöglichend vorausgeht. Dabei handelt es sich um die Beschreibung einer „transzendentalen Analogie“, die sich – nach Schaefflers Auffassung – *im Vorgang der Gegenstandskonstitution selbst* als immer wiederkehrend erweist und gerade deshalb alle konstituierten Anschauungs- bzw. Wahrnehmungsgestalten miteinander verbindet. Da sie in jedem Akt der „Synthesis“ impliziert ist, stellt diese „transzendente Analogie“ die Voraussetzung dafür dar, dass alle konstituierten Einzelinhalte miteinander in Beziehung gesetzt und somit zu einheitlichen Erfahrungsinhalten verknüpft werden können.⁴⁵¹

Im Sinne der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ fasst Schaeffler die „transzendente Analogie“ folgendermaßen in Worte:

„Die Wiederkehr des Verhältnisses von ‚je größerem Anspruch der Wirklichkeit‘ und unserer Antwort, die wir im Anschauen, Erinnern und

⁴⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 340.

⁴⁴⁹ Vgl. a.a.O., S. 341.

⁴⁵⁰ Kant verstand die „Analogien der Erfahrung“ als „Regeln einer Verhältnisbestimmung in der Zeit“ und somit innerhalb eines empirischen Feldes. (Vgl. a.a.O., S. 339, sowie: Kant, 1781/1998, A 177.)

⁴⁵¹ D.h., dasjenige Verhältnis, das in jedem Akt der „Synthesis“ wiederkehrt, eröffnet den Strukturen des Denkens die Möglichkeit, durch die Akte der begrifflichen Verknüpfungsleistungen mannigfaltige Wahrnehmungsinhalte in einheitliche „Objekte“ zu transformieren.

Erwarten zu geben versuchen, ist das Grundgesetz aller Verknüpfung von Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung.“⁴⁵²

Dabei beschreibt eine so definierte „transzendente Analogie“ der Erfahrung keine empirische „Analogie der Erfahrung“, d.h. kein wiederkehrendes Verhältnis *innerhalb* der anschaulichen bzw. wahrnehmbaren Welt, sondern zählt zu den „transzendentalen“ Bedingungen, welche den Aufbau eines Gegenstands innerhalb einer Gegenstandswelt ermöglichend vorausgehen.

7.1.3.2. Entfaltung der „empirischen ,Analogien der Erfahrung‘“

Angeichts dessen, dass Schaefflers neu formuliertes Gesetz der „transzendentalen Analogie“ eine Beziehung beschreibt, die zwischen allen „Antworten“ und dem „je größeren‘ Anspruch“ besteht, betrachtet er dieses immer wiederkehrende Verhältnis als transzendente Voraussetzung dafür, dass alle „Antworten“ a priori miteinander in Wechselbeziehung stehen. D.h.: Die „transzendente Analogie“ ist die Möglichkeitsbedingung dafür, dass die einzelnen responsorisch gestalteten Inhalte *wechselseitig* aufeinander Bezug nehmen, indem sie sich eben diese „transzendente Analogie“ untereinander widerspiegeln.

Zugleich verweisen sie dadurch gegenseitig auf jenes antizipatorische Moment, das allen *Antwortgestalten* impliziert ist und zu immer neuen Akten des Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens führt.⁴⁵³ Somit garantiert dieses Gesetz der transzendentalen Analogie, dass alle gegebenen „Antworten“, d.h. alle aufgebauten Erfahrungsgegenstände bzw. -welten, „a priori in einem Verhältnis gegenseitigen Sich-Bestimmens stehen“, sich untereinander auslegen und immer neue „Antworten“ herausfordern.⁴⁵⁴

Indem wir in diesem Sinne „die wechselseitigen Verweisungen“ zwischen den Erfahrungs- bzw. *Antwortgestalten* nachzeichnen, beschreiben wir zugleich die

⁴⁵² Vgl. Schaeffler, 1995, S. 340.

⁴⁵³ Schaeffler führt hierzu aus: „Wir sehen allen wahrgenommenen Erscheinungen an, dass in ihnen noch etwas steckt, was neue Akte des Anschauens und Wahrnehmens herausfordert; und weil jede dieser Erscheinungen dieses vorantreibende Moment in sich enthält, erscheinen sie uns untereinander formal verwandt.“ Erst auf Grund dieser formalen Verwandtschaft, die aus dem gemeinsamen Konstitutionsgesetz der „transzendentalen Analogie“ resultiert, werden die einzelnen responsorischen Akte und die durch sie gestalteten Gegenstände „untereinander vergleichbar“. Die in jedem unserer Anschauungs-, Wahrnehmungs- bzw. Erfahrungsakte wiederkehrende Differenz zwischen „Anspruch“ und „Antwort“, welche uns zu weiteren Responseen herausfordert, verweist uns also zugleich auf andere responsorisch konstituierte Erscheinungen, „von denen her ein neues Licht auf das bisher Wahrgenommene bzw. Erfahrene“ (d.h. auf die bereits gegebene „Antwort“) fällt. (Vgl. a.a.O., S. 341.)

⁴⁵⁴ Vgl. a.a.O., S. 353.

sogenannten „empirischen ‚Analogien‘“, d.h. jene Verhältnisse, die innerhalb der konstituierten Gegenstandswelt die Beziehungen der Gegenstände untereinander bestimmen und somit die Bedingungen angeben, unter denen etwas für uns als maßgeblicher Erfahrungsinhalt innerhalb einer geordneten Erfahrungswelt erscheint.⁴⁵⁵

Dabei zeigt sich, dass die neu formulierte „transzendente Analogie der Erfahrung“, die sich „in eine Mehrzahl von ‚empirischen ‚Analogien der Erfahrung‘ entfaltet“, auch eine neue Betrachtung der „Kategorien der Relation“ nötig macht.⁴⁵⁶

Demnach stellt Schaeffler fest, dass die „Kategorie der Substanz“, d.h. die „Begriffspaare von Ding und Eigenschaft“, sowie die „Kategorie der Kausalität“, d.h. die „Begriffspaare von Bedingung und Folge“, nur zur Anwendung kommen können, wenn bereits ein grundlegendes „Wechselverhältnis“ festgestellt wurde.⁴⁵⁷ Im Sinne von Schaefflers Auffassung des „Gesetzes der transzendentalen Analogie“ stellt demnach die „wechselseitige Bestimmung in einem Beziehungsgefüge“ die „erste“ – d.h. für die Konstitution einer Erfahrungswelt grundlegendste – kategoriale Bestimmungsleistung dar.⁴⁵⁸

Während man in logischer sowie in ontologischer Hinsicht sagen kann, dass Eigenständigkeit im Sein (Substantialität) die Voraussetzung für Eigenständigkeit im Wirken (Kausalität) ist und erst aus dem Wirken unterschiedlicher Substanzen dasjenige Gefüge hervorgeht, innerhalb dessen diese Substanzen in Wechselbeziehung stehen, gilt in Hinblick auf die Konstitution von Erfahrungsgegenständen eine andere Reihenfolge.

Ehe wir in einem Feld unserer Wahrnehmung einzelne „Knotenpunkte“ in „der Eigenständigkeit ihres Seins“ (Substanz) identifizieren oder Beziehungen von Bedingung und Folge zwischen ihnen feststellen können (Kausalität), „werden wir uns eines Netzes von dynamischen Wechselbeziehungen bewusst“.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Vgl. a.a.O., S. 341.

⁴⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 340.

⁴⁵⁷ Vgl. a.a.O., S. 338f.

⁴⁵⁸ Vgl. a.a.O., S. 342.

⁴⁵⁹ Schaeffler schreibt hierzu: „Insofern folgen die Kategorien der Substanz und der Kausalität genetisch der Kategorie der Wechselwirkung nach und ergeben sich aus deren differenzierender Deutung.“ Hier soll daran erinnert werden, dass in diesem Zusammenhang nicht davon gesprochen wird, wie wir einen Gegenstand in der Wahrnehmung identifizieren, z.B. im Zuge des Verfolgens eines bewegten Gegenstandes mit den Augen. Mittels der „Kategorien der Relation“ vollziehen wir vielmehr die „Rekognition im Begriff“, also die begriffliche Identifikation, im Zuge derer wir „Träger dynamischer Funktionen“ und ihrer „kausalen

7.1.4. Orientierung im offenen Feld möglicher Erfahrung – Eine Neudeutung der „Postulate des empirischen Denkens“

Die vierte Gruppe der „Grundsätze der reinen Vernunft“ nannte Kant „Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt“.⁴⁶⁰

In Orientierung am Sprachgebrauch der Mathematik definiert er diese „Postulate“ als Forderungen, die danach verlangen, dass bei gesetzmäßiger Durchführung eines durch Regeln bestimmten Verfahrens, auch das Gelingen dieses Verfahrens gewährleistet ist. Ähnlich wie bei der geometrischen Konstruktion auf Basis mathematischer Gesetze, fordern die „Postulate des empirischen Denkens“, dass bei Einhaltung der Verstandesregeln zugleich garantiert ist, dass die Konstitution von (*erscheinenden*) Erfahrungsgegenständen gelingt.⁴⁶¹

Nur, wenn „die Gesetzgebung des Verstandes“ im Akt der Gegenstandskonstitution an keine „Grenzen“ stößt, ist es möglich, dass er „stets dasjenige [d.h. denjenigen Gegenstand, d.V.] hervorbringen kann, was er [...] hervorbringen muss“, um seiner eigenen Gesetzmäßigkeit zu genügen.⁴⁶²

Zugleich versichert sich die Vernunft mittels ihrer „Postulate“, dass sie im Vollzug der Gegenstandskonstitution durch ihre selbstgegebenen Regeln davor bewahrt bleibt, jemals mit einem Gegenstand konfrontiert zu werden, der nicht nach eben diesen Regeln konstituiert wurde. Die damit zusammenhängende *Selbstsicherheit* der Vernunft resultiert also daraus, dass sie gewiss sein kann, dass ihre eigenen Gesetze allen Erfahrungsinhalten „die Regeln der Möglichkeit und ihre Grenzen [...] vorschreiben“.⁴⁶³

Die „Regeln der Möglichkeit und ihrer Grenzen“ können mittels der drei „Kategorien der Modalität“ beschrieben werden. Ihnen zur Folge ist jede und

Beziehungen untereinander“ zu bestimmen suchen. Eine solche begriffliche „Rekognition“, bei der die Identität eines Gegenstandes nicht wahrgenommen, sondern gedanklich definiert wird, setzt den Begriff (die gedankliche Vorstellung) eines Feldes dynamischer Wechselbeziehungen voraus. Erst, wenn vorausgesetzt ist, dass ein solches Feld feststellbar ist, kann innerhalb dieses Feldes der wechselseitigen Bestimmungen die Kategorie der „Substanz“ und der „Kausalität“ angewendet werden. D.h., das Erkennen wechselseitiger Beziehungen ist die Voraussetzung für die Bestimmung von „Trägern“ derartiger Beziehungen“, d.h. von „Substanzen“ in ihrem Verhältnis zur simultanen oder sukzessiven Mannigfaltigkeit von Erscheinungen sowie für die „Nachzeichnung der dynamischen Beziehungen zwischen diesen ‚Trägern‘“. (Vgl. a.a.O., S. 342f, sowie: Kant, 1781/1998, A 98ff.)

⁴⁶⁰ Vgl. Kant, 1781/1998, A 218.

⁴⁶¹ Vgl. A.a.O., A 234.

⁴⁶² Vgl. Schaeffler, 1995, S. 344.

⁴⁶³ Vgl. a.a.O., S. 345.

zugleich ausschließlich diejenige Erfahrung bzw. derjenige Gegenstand möglich, deren bzw. dessen Konstitution nach den formalen Gesetzen des Denkens und der Anschauung verläuft. Was hingegen durch sein „Nichtsein bzw. Nicht-Eintreten“ den gesetzmäßig aufgebauten Zusammenhang einer Erfahrungswelt gefährden würde, gilt als notwendig. Schließlich kann jeder Gegenstand (jede Erfahrung) als wirklich gelten, der (bzw. die) gemäß der Gesetze der „Synthesis“ mit einem bereits „als wirklich gesicherten Erfahrungsinhalt“ in Zusammenhang gebracht werden kann.⁴⁶⁴

Dementsprechend interpretiert Schaeffler die transzendente Bedeutung der „Postulate“ dahingehend, dass sie die Erfahrungsfähigkeit, d.h. die Fähigkeit zu synthetischen Akten seitens der Strukturen unseres Anschauens und Denkens, insofern aufrecht erhalten, als sie „das Selbstvertrauen der Vernunft“ stärken.⁴⁶⁵

Versteht man die „Postulate des empirischen Denkens“ ausschließlich unter diesem Aspekt, sorgen sie jedoch für „jene Überraschungsresistenz und Systemsicherheit“, die zur „Selbst-Immunisierung“ der Vernunft führen und somit die Fähigkeit zur Erfahrung gefährden.⁴⁶⁶

Auf Grund dieser Einsicht versucht Schaeffler, im Sinn einer dialogischen Erfahrungstheorie eine Neu-Akzentuierung der Lehre von den „Postulaten“ vorzunehmen.

7.1.4.1. Unverzichtbare Orientierungskriterien

Auch im Sinne einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie ist festzustellen, dass die Möglichkeit zur Fortsetzung des „Dialogs mit der Wirklichkeit“ nur gegeben ist, wenn wir uns innerhalb des Möglichkeitsbereichs von Erfahrung orientieren können. Diese „Orientierung im Gesamtfeld möglicher

⁴⁶⁴ Vgl. Kant, 1781/1998, A 218.

⁴⁶⁵ Hier verweist Schaeffler darauf, dass Kants Ausführungen hinsichtlich der Funktion der „Postulate des empirischen Denkens“ (und im Gegensatz zu den bisher besprochenen Verstandesregeln) keine „allgemeine Formel“ bieten. Demnach versucht der Autor ihre gemeinsame Aufgabe „im Sinne einer Konjunktur“ zu erschließen, bei der es darum geht, die Vernunft in ihrem Vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten zu bestärken: „Wenn diese nämlich, angesichts der Unendlichkeit ihrer Erkenntnis Aufgabe, nicht an den Möglichkeiten des Erkenntnisfortschritts verzweifeln soll, muss sie sich [...] darauf verlassen können, dass sie zwar mit der Erfüllung ihrer Aufgabe nie an ein Ende kommt, dass sie aber, wenn sie sich nur an ihre selbstgegebenen Gesetze hält, auch nie an eine Grenze stoßen wird, an der sie scheitern könnte.“ (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 344f.)

⁴⁶⁶ Vgl. a.a.O., S. 345.

Erfahrung“ ist tatsächlich nur unter Anwendung der „Kategorien der Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit)“ denkbar.⁴⁶⁷

D.h., nur angesichts der Einsicht darüber, was möglich, was wirklich und was notwendig ist, kann „ein Weg“ beschritten werden, der von einer Begegnung mit dem Wirklichen zur anderen führt und sich „zukunfts offen“ fortsetzen lässt.⁴⁶⁸

Die für ein solches „*Begreifen von Modalitäten*“ notwendige Bestimmungsleistung setzt ihrerseits jedoch *Kriterien* voraus, dank derer die genannten Modalitätskategorien angewandt werden können.

Demnach versteht Schaeffler die zentrale Forderung der „Postulate des empirischen Denkens“ dahingehend, dass es stets möglich sein wird, derartige Kriterien zu finden.

Gemäß einer solchen Auffassung garantieren die „Postulate“, dass wir im unendlichen Feld der Erfahrung stets damit rechnen können, auf unterscheidende Merkmale zu treffen, die es uns erlauben, die Kategorien der Modalität anzuwenden, uns dementsprechend zu orientieren und somit von Erfahrung zu Erfahrung weiter zu schreiten.

Unter diesem Blickwinkel können die „Postulate des empirischen Denkens“ als transzendente Bedingungen dafür gesehen werden, dass wir uns für künftige Erfahrungen offen halten und uns auf die „Kontinuität eines zukunfts offenen Weges“ der Erfahrung verlassen können.⁴⁶⁹

7.1.4.1. Ein zukunfts offener Erfahrungsweg – Dem „Anspruch des Wirklichen“ auf der Spur

Hinsichtlich der dargestellten Überlegungen muss nun auch darauf hingewiesen werden, dass die „Kontinuität eines zukunfts offenen Weges“ nicht mit der unabänderlichen „inneren Konsistenz“ eines „konstruierten Plans“ gleichgesetzt werden darf.⁴⁷⁰ Die Möglichkeit des Fortschreitens von Wirklichkeitsbegegnung zu Wirklichkeitsbegegnung erwächst schließlich nicht daraus, dass die Art und Weise der einzelnen Begegnungen schon a priori bestimmt ist.

⁴⁶⁷ Vgl. a.a.O.

⁴⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 346.

⁴⁶⁹ Vgl. a.a.O.

⁴⁷⁰ Vgl. a.a.O.

Vielmehr werden wir dadurch zur Fortsetzung eines Erfahrungsweges befähigt, dass uns die „Postulate des empirischen Denkens“ die Sicherheit geben, dass unser dialogisches Verhältnis mit „dem Wirklichen“ sowohl „Kontinuität“ als auch „Offenheit“ aufweist.⁴⁷¹ Indem die „Postulate“ „fordern“, dass wir in jedem Akt des Antwortens immer wieder Kriterien vorfinden werden, um Mögliches, Notwendiges bzw. Wirkliches zu unterscheiden, sichern sie uns die Orientierung innerhalb eines kohärenten Erfahrungsfeldes und zugleich die Fortsetzbarkeit eines kontinuierlichen Erfahrungsweges. Im Sinne eines so verstandenen vierten „Grundsatzes des reinen Verstands“ versichert sich die Vernunft demnach nicht, *was* ihr als möglicher, notwendiger bzw. wirklicher Gegenstand gegenübertreten kann. Vielmehr kann sie dank ihrer „Postulate“ darauf vertrauen, dass ihr jeder konstituierte Gegenstand immer neuen Aufschluss darüber geben wird, wie die Modalitäten innerhalb des Erfahrungsfeldes zu begreifen sind.

Demnach gewinnt beim Verfolgen eines Erfahrungsweges jede einzelne Erfahrung insofern Bedeutung, als sie in immer neuer Weise definiert, was im Zuge des zukunfts offenen „Dialogs mit dem Wirklichen“ möglich ist. D.h.: Jeder *Erfahrungsschritt* bzw. *Antwortakt* „eröffnet und begrenzt“ auf spezifische Weise die künftigen *Möglichkeiten*, den Dialog mit dem Wirklichen fortzusetzen.⁴⁷²

Im Zusammenhang mit den „Analogien der Erfahrung“ wird zugleich deutlich, dass auf Grund der „transzendentalen Analogie“ zwischen „Anspruch“ und „Antwort“ jeder Erfahrungsinhalt a priori der „*Notwendigkeit*“ unterliegt, mit anderen Erfahrungen bzw. Gegenständen „in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung“ zu treten, sie neu zu beleuchten und von ihnen beleuchtet zu werden. Indem sich die einzelnen „Antworten“ dabei gegenseitig auslegen, offenbart sich wiederum die spezifische Weise, in der jede einzelne Erfahrung den „Anspruch“ des *Wirklichen* vernehmbar macht (bzw. zu beantworten versucht).⁴⁷³

Im Sinne der Schaefflerschen Theorie kann das „Prinzip aller Postulate des empirischen Denkens“ demnach als (Selbst-)Versicherung verstanden werden,

⁴⁷¹ Vgl. a.a.O.

⁴⁷² Vgl. a.a.O., S. 347.

⁴⁷³ Vgl. a.a.O.

dass keine Erfahrung kommende Erfahrungen überflüssig macht oder durch zukünftige Erfahrungen ihre Bedeutung verliert.

Vielmehr können wir mit Bezug auf jede einzelne Erfahrung dessen gewiss sein, dass sie uns spezifische Möglichkeiten eröffnet, neue Erfahrungen zu machen oder bisherige Erfahrungen in neuem Licht zu sehen. Auf dieser Gewissheit beruht unsere Fähigkeit, im Weiterschreiten von einer Erfahrung zur anderen jene Kontinuität eines Weges zu wahren, die nötig ist, wenn wir dem „je größeren“ Anspruch des Wirklichen auf der Spur bleiben wollen“.⁴⁷⁴

7.2. Das Verhältnis von Stabilität und Labilität beim Aufbau von Erfahrungszusammenhängen – Voraussetzung einer Strukturveränderung

Aus dem Bisherigen wurde ersichtlich, dass es sich beim Aufbau einer „Erfahrungswelt“, d.h. der Konstitution eines Gesamtzusammenhangs von Erfahrungsinhalten, um einen mehrstufigen Vorgang handelt. Zudem wurde erläutert, dass jede „Stufe“ eine synthetische Aktform darstellt, die durch jeweils *stufenspezifische* Gesetze geregelt ist und durch deren Vollzug ein geordneter Zusammenhang aufgebaut wird.⁴⁷⁵ Die für diesen Aufbau charakteristischen Formgesetze verhindern, dass die Strukturen des Anschauens und Denkens einen Gegenstand konstituieren, welcher der inneren Ordnung dieser Strukturen in irgendeiner Weise widersprechen könnte. Demnach kann gefolgert werden, dass die „Stabilität“ einer gesetzmäßig konstituierten „Erfahrungswelt“ und der ihr entsprechenden Gegenstände auf dem gelingenden Zusammenspiel der synthetischen Akte des Anschauens, Wahrnehmens und Denkens beruht.⁴⁷⁶

Andererseits ist es offensichtlich, dass ein solcher mehrstufiger Vorgang, der aus dem Zusammenwirken verschiedener eigengesetzlicher Akte resultiert, stets von der „Gefahr einer inneren Reibung“ begleitet ist. Dieses potentiell auftretende

⁴⁷⁴ Vgl. a.a.O., S. 346f.

⁴⁷⁵ Dabei handelt es sich um die synthetischen Akte der „Anschauung“, der „Wahrnehmung“, des „Begriffs“ und des „Aufbaus einer Welt“, die „den formalen Gesetzen der Apperzeption, der Antizipation, der Analogie und des Postulats“ folgen. (Vgl. a.a.O., S. 349.)

⁴⁷⁶ Vgl. a.a.O., S. 350.

Spannungsverhältnis, zwischen strukturverschiedenen, jeweils nach eigenen Regeln verlaufenden *Konstitutionsakten*, ist demnach für die „Labilität“ jedes aufgebauten Zusammenhangs verantwortlich.⁴⁷⁷

Dabei stellt Schaeffler fest, dass sich diese „Labilität“ vor allem dann bemerkbar macht, wenn der geregelte Ablauf der Gegenstandskonstitution dadurch „gestört“ wird, dass zwischen den Strukturen des Anschauens und Denkens, d.h. „im Verhältnis von Wahrnehmung und Begriff, Spannungen auftreten“.⁴⁷⁸

Selbst wenn ein solches „Spannungsverhältnis“ schon allein dadurch beruhigt werden kann, dass die (bisher) auf Anschauungen und Wahrnehmungen angewendeten Begriffe transformiert werden, ist es auf diesem Wege nicht gänzlich zu beheben. Schließlich kann eine *Anpassung des Begriffs* an den Wahrnehmungsinhalt lediglich die „objektive Gültigkeit“ des daraus hervorgehenden Erfahrungsinhalts (wieder-)herstellen, d.h., die Transformation des angewendeten Begriffs kann den damit *begriffenen* Gegenstand erneut als maßgeblich erscheinen lassen. Die bloße Veränderung der Begriffsanwendung und die damit aufrecht erhaltene Bestimmbarkeit des einzelnen Wahrnehmungsinhalts garantiert jedoch noch keineswegs das Gelingen eines störungsfreien Aufbaus des *Zusammenhangs* der Erfahrungsinhalte. D.h.: Die Modifikation der Begriffszuschreibung lässt offen, ob bzw. wie sich einzelne Wahrnehmungsinhalte, deren objektive Gültigkeit bereits gesichert ist, zu einem widerspruchsfreien Ganzen zusammenfügen lassen. Daraus ergibt sich in weiterer Folge die Frage, ob bzw. inwiefern strukturelle Veränderungen der Anschauungs- und Denkformen notwendig sind, um die Bildung eines solchen Zusammenhangs zu ermöglichen.

Schließlich, so Schaeffler, können innerhalb des Erfahrungskontextes Inhalte der Wahrnehmung auftreten, die durch die Anwendung von Begriffen zwar durchaus in objektiv gültige Erfahrungsinhalte transformiert werden können, sich dem Subjekt aber zugleich „mit solcher Eigengesetzlichkeit aufdrängen, dass daran die

⁴⁷⁷ Angesichts der Strukturverschiedenheit und Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Stufen der Synthesis ist es beispielsweise nicht ausgeschlossen, dass ein Zusammenhang, der gemäß der Regeln der Anschauung aufgebaut wurde, den bisher bestehenden Zusammenhang der Wahrnehmung nicht nur in Frage stellt, sondern „ihrer Form nach aufsprengt“ und eine Neugestaltung erzwingt. Auch das „Postulat“, jede Erfahrung müsse alle vorherigen und nachfolgenden Erfahrungen neu auslegen und ihrerseits durch diese neu ausgelegt (d.h. verständlich gemacht) werden, garantiert nicht, dass die „Auslegungsverfahren“ der bestehenden (Denk-)Strukturen ausreichen, um die geforderte Neu-Beleuchtung zu bewirken und somit zu einem neuen Verständnis der einzelnen Inhalte zu gelangen. (Vgl. a.a.O.)

⁴⁷⁸ Vgl. a.a.O.

bisherigen Vollzugsformen von Anschauung und Begriff zerbrechen und ihre Neugestaltung notwendig wird“.⁴⁷⁹

7.3. Das Eintreten „transzendentaler Erfahrungen“

Gemäß des Vorangegangenen zeigt sich, dass gerade im Hinweis auf die Bedeutung des Verhältnisses von „Stabilität und Labilität“ eine mögliche Antwort auf eine schon oftmals formulierte Frage zu finden ist: Wie ist es möglich, dass im geordneten Kontext Inhalte auftreten können, die eine Umstrukturierung eben dieses Kontextes erzwingen?

Nun lässt sich feststellen, dass das Zusammenwirken der unterschiedlichen Stufen der Synthesis einerseits zum Aufbau eines relativ stabilen Zusammenhangs führt, der die Begegnung mit maßgeblichen Inhalten möglich macht. Andererseits ist durch die potentielle Reibung zwischen den strukturverschiedenen synthetischen Aktformen dafür gesorgt, dass der aufgebaute Kontext die notwendige „Labilität“ aufweist, um „strukturverändernde Erfahrungen“ zu zulassen.

In Hinblick auf die „Differenzen“, die im Zuge des „Zusammenspiels“ der strukturverschiedenen Stufen der Synthesis auftreten können, offenbart sich somit die Möglichkeit einer *Lücke im System* desjenigen gesetzmäßigen Vorgangs, in dem Erfahrungszusammenhänge in grundsätzlich wohlgeordneter Weise aufgebaut werden.⁴⁸⁰ Durch die potentiellen *Unstimmigkeiten* zwischen den strukturverschiedenen Arten des synthetischen Aufbaus von Inhalten kann es nämlich dazu kommen, dass sich bestimmte Inhalte dem Subjekt selbst dann als maßgeblich „aufdrängen“, wenn sie sich nicht im Zuge eines reibungslosen Ablaufs der Gegenstandskonstitution *müheles* in den bestehenden Kontext eingliedern lassen.⁴⁸¹ Dabei handelt es sich jeweils um Inhalte, die uns auf einer bestimmten „Stufe der Synthesis“ erscheinen und sich gleichsam in einer solchen *stufen-spezifischen* Maßgeblichkeit zeigen, dass wir sie nicht als „subjektive

⁴⁷⁹ Vgl. a.a.O., S. 351.

⁴⁸⁰ Vgl. a.a.O., S. 352.

⁴⁸¹ Vgl. a.a.O., S. 351.

Sinnestäuschungen“ oder „Traumvorstellungen“ *entlarven* können, sondern als Maßstäbe unseres Anschauens und Denkens (an)erkennen müssen.⁴⁸²

Diese *Anerkennung* erfolgt – gleichsam *gezwungenermaßen* – dadurch, dass sich die bisher etablierten Vollzugsformen von Anschauung und Begriff auflösen und infolgedessen neu gestalten.

Indem die „transzendentalen Erfahrungen“ die Vernunft dabei zu einer Neuordnung der formalen Strukturen nötigen, werden zugleich auch die Möglichkeitsbedingungen der Konstitution von Erfahrungszusammenhängen einem Wandel unterzogen.

Nach Schaeffler „dispensieren“ solche Erfahrungen das Subjekt jedoch keineswegs „von der Aufgabe, die durch die vier ‚Grundsätze des reinen Verstandes‘“ ausgedrückt sind, nötigen aber zu einer „Veränderung der Form“, in welcher die vierfache Synthesis vollzogen wird – d.h. einer Veränderung der Art und Weise, wie subjektive Erlebnisse in objektive Inhalte transformiert und somit *Erfahrungen gemacht* werden.⁴⁸³

Eben dadurch sind auch die Kriterien der objektiven Gültigkeit von der Strukturveränderung der Anschauungs- und Denkformen betroffen. Durch eine Wandlung der transzendentalen Bedingungen für Erfahrung kommt es zugleich zu einer Neudefinition dessen, was für unser Denken und Handeln maßgeblich, (d.h. „objektiv“) ist.

7.4. Reflexion

Es wurde bereits dargelegt, dass die Gesetzmäßigkeiten der Gegenstandskonstitution insofern „universale Geltung“ aufweisen, als sie keine *an-sich-seienden* Gegenstände definieren, sondern vielmehr beschreiben, wie es möglich ist, „Erfahrung ihrer Form nach“, d.h. unabhängig von ihrem jeweiligen Inhalt, „zu machen“.⁴⁸⁴

Im Sinne einer neu formulierten „Logik der Erfahrung“ konnte gezeigt werden, dass die vier Stufen der „Synthesis“ als verschiedene Stufen responsorischer

⁴⁸² Vgl. a.a.O.

⁴⁸³ Vgl. a.a.O., S. 352.

⁴⁸⁴ Vgl. a.a.O., S. 23, 104.

Gestaltung verstanden werden können. Daraus wurde ersichtlich, wie im „Dialog mit dem Anspruch des Wirklichen“ *Antwortgestalten* konstituiert werden, die dem Anschauen und Denken als maßgebliche Erfahrungsinhalte erscheinen und zu einem kohärenten Erfahrungsfeld verbunden werden können. Andererseits wurde deutlich, dass der gesetzmäßige Aufbau eines Zusammenhangs nicht aus-, sondern einschließt, dass es zu den „notwendigen Erschütterungen durch das Wirkliche“ und somit zu strukturellen Wandlungen bestehender Formen kommen kann.

Wie bereits mehrmals erwähnt wurde, kann es im Zuge dessen notwendig werden, von einem Erfahrungskontext in einen anderen überzugehen, d.h. eine neue, strukturverschiedene Weise des Erfahrungsaufbaus zu entwickeln und somit ein neues Feld möglicher Erfahrung zu betreten.

Neben jenen Ereignissen, die einen Übergang von einer Erfahrungsart zur anderen herausfordern, kommt es auch innerhalb jeder Erfahrungsart immer wieder zum Auf- bzw. Eintreten von Wahrnehmungsinhalten, die sich zwar zu „Erfahrungen“ transformieren lassen – d.h. die Anwendung von Kategorien der Relation gestatten – deren „spezifische Eigengesetzlichkeit“ jedoch eine Veränderung der Anschauungs- und Denkformen der jeweiligen Erfahrungsart erzwingen.

Im Zuge des nächsten Abschnittes wird sich herausstellen, dass diese gleichsam *interne Strukturveränderung* gerade im Bereich des ästhetischen Feldes von konstitutiver Bedeutung ist. Zuvor wird jedoch noch zu klären sein, inwiefern der geregelte Aufbau einer *ästhetischen Erfahrungswelt* im Sinne der „Dialogischen Theorie“ überhaupt möglich ist.

8. Aufbau einer ästhetischen Erfahrungswelt

Im Sinne der „Dialogischen Theorie“ sind die synthetischen Akte des Erkennens als Stufen der responsorischen Gestaltung zu verstehen, durch welche das Individuum versucht, den „Anspruch des Wirklichen“ zu beantworten. Mittels der strukturverschiedenen Vorgänge der Anschauung, Wahrnehmung und der begrifflichen Transformation subjektiver Inhalte in objektive Erfahrungsgegenstände, wird die jeweilige Maßgeblichkeit „des Wirklichen“ (partiell) entdeckt, (vorläufig) beantwortet und somit vernehmbar gemacht.

Die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ lässt demnach die „szientistische Engführung“⁴⁸⁵ des Erfahrungs- bzw. Objektivitätsbegriffs hinter sich, indem sie die „Heteromorphie der Erfahrungsweisen und Sprachformen“ anerkennt, zugleich aber den „Anspruch auf Wahrheit“ beibehält.

Dies wird möglich, sobald man die Vielgestaltigkeit von Erfahrungsweisen auf die grundlegende Einheit des „Maßgeblichkeitsanspruchs des Wirklichen“ zurückführt, der durch die strukturverschiedenen Weisen des Erfahrungsaufbaus in je spezifischer Form beantwortet und somit zugleich vernehmbar gemacht wird.⁴⁸⁶

Dabei erklärt sich die Notwendigkeit der Entwicklung verschiedener Erfahrungsweisen bzw. der Aufbau verschiedener Erfahrungswelten dadurch, dass der „Anspruch des Wirklichen“ gegenüber unserer „Antwort“, die wir in einer bestimmten Weise unseres responsorischen Gestaltens formulieren, stets „je größer“ ist und uns in Form sogenannter „strukturverändernder Erfahrungen“ dazu herausfordert, immer neue *Formulierungsweisen* zu entwickeln.

Dabei werden wir nicht nur – wie bei jedem antizipatorischen Antwortakt – zum Fortschreiten von einer Erfahrung zur nächsten bewegt:

Der „Überschuss“ des „Maßgeblichkeitsanspruchs des Wirklichen [...] fordert eine Vielfalt von Antworten heraus und nötigt den, der solche Erfahrungen macht, immer wieder dazu, von je einer Erfahrungsperspektive zu einer anderen, anders strukturierten überzugehen und so, in veränderten Weisen seines Anschauens und denkenden Begreifens, der Wirklichkeit die

⁴⁸⁵ Vgl. a.a.O., S. 356f.

⁴⁸⁶ Vgl. a.a.O., S. 357.

Möglichkeit einzuräumen, ihren Anspruch auf andere Weise geltend zu machen“.⁴⁸⁷

Die strukturell verschiedenen Erfahrungsweisen, sind demnach verschiedene Weisen, den „Anspruch des Wirklichen“ zu vernehmen bzw. auf diesen zu antworten, die nicht beliebig gewählt oder durch die Veränderung empirischer Bedingungen umgangen werden können. Vielmehr resultieren sie aus der Notwendigkeit, die jeweils spezifische Maßgeblichkeit des Wirklichen in ebenso spezifischer Weise zur Sprache zu bringen.

Dabei spielt der „je größere‘ Anspruch des Wirklichen“ insofern eine zentrale Rolle, als wir in keiner der möglichen Weisen des Anschauens, Wahrnehmens, Erfahrens und Begreifens, d.h. in keiner, der aus diesen Akten aufgebauten „Erfahrungswelten“, in der Lage sind eine endgültige „Antwort“ zu geben.

Trotz der Strukturverschiedenheit der jeweiligen Weisen, den „Anspruch des Wirklichen“ in unserem Anschauen und Denken zu beantworten und somit verschiedene Erfahrungsgegenstände mitsamt ihrer jeweils spezifischen Maßgeblichkeit aufzubauen, sind die neu formulierten „Grundsätze des reinen Verstandes“ für den Aufbau jeder Gegenstandswelt von konstitutiver Bedeutung.

Dabei ist die kantische Strukturanalyse der Regeln der „Gegenstandskonstitution“ in Hinblick auf eine Pluralität von Erfahrungsweisen jedoch zu akzentuieren. Eine solchermaßen differenzierte Weiterentwicklung führt zu einer „Logik der Erfahrung“, die der jeweiligen Eigenart der *Antwortweisen* Rechnung trägt.

Im Sinne des *dialogischen* Ansatzes ist es dabei wesentlich, alle Erfahrungsweisen als *Antwortweisen* auf die Einheit des „Maßgeblichkeitsanspruchs des Wirklichen“ zu begreifen und ihre je spezifische Gestaltung auf die spezifische *Formulierung* der *Anspruchsmodi* anzuerkennen. Somit wird es möglich, sowohl die konstituierte Antwortgestalt, als auch die ihr vorausgesetzte Eigenart des „Anspruchs der Dinge“, in ihrer spezifischen Maßgeblichkeit anzuerkennen.

⁴⁸⁷ Vgl. a.a.O.

8.1. Ist tatsächliche ästhetische „Erfahrung“ möglich?

Aus dem Blickwinkel einer „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ besteht kein Zweifel über die Möglichkeit und Notwendigkeit den „Dialog mit dem Wirklichen“ auf verschiedene Weise zu führen. Demnach ist für Schaeffler evident, dass es auch eine spezifisch ästhetische Weise gibt, „den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen, zu beantworten und dadurch zur Sprache zu bringen“.⁴⁸⁸

Dabei ist jedoch noch nicht hinreichend geklärt, inwieweit die Maßgeblichkeit eines solchen „Antwortens“ über jene spezifische „Objektivität“ verfügt, die „Erfahrungen“ von subjektiven Erlebnissen unterscheidet, d.h., inwiefern sich ein *ästhetischer* Inhalt tatsächlich in der spezifischen Weise des „Erfahrens“ gestalten lässt und uns somit als Maßstab für unser Denken und Handeln erscheinen kann.

Falls es tatsächlich eine spezifisch ästhetische *Erfahrungsart* gibt, so bestünde diese wesentlich in der Begegnung mit demjenigen „Anspruch des Wirklichen“, der sich an den Erfahrenden gerade „in seiner sinnhaft perzipierbaren Anschaulichkeit“ richtet“.⁴⁸⁹

Diese spezifisch „sinnenhafte“ Weise, in der sich das Subjekt vom ästhetischen „Anspruch der Dinge“ *angesprochen* und zu responsorischen Akten der Anschauung, Wahrnehmung und Erfahrung herausgefordert *sieht*, würde ihm dabei zugleich die „Unersetzlichkeit“ seiner sinnhaften Wahrnehmung bewusst machen.⁴⁹⁰

Die „Objektivität“ einer spezifisch ästhetischen Erfahrung – d.h. ihre „von den bloß individuellen und augenblickshaften Beobachtungsbedingungen unabhängige Maßgeblichkeit für Denken und Handeln“ – müsste sich demnach auch dadurch auszeichnen, dass sie gerade die Eigenart des *sinnenhaften Erlebens* integriert und als *maßgeblich* ausweist.⁴⁹¹

Eine ästhetische *Erfahrensweise* ist also nur unter der Voraussetzung möglich, dass subjektive Wahrnehmungsinhalte in objektive Erfahrungsgestalten

⁴⁸⁸ Vgl. a.a.O., S. 359.

⁴⁸⁹ Vgl. a.a.O., S. 324.

⁴⁹⁰ Vgl. a.a.O., S. 323f.

⁴⁹¹ D.h., die „Objektivität“ einer ästhetischen Erfahrung wäre in jedem Fall dadurch gekennzeichnet, dass sie die spezifische Form der sinnengeleiteten Wirklichkeitsbegegnung in ihrer maßgeblichen Bedeutung überhaupt erst erkennbar macht. (Vgl. a.a.O., S. 324.)

transformiert werden, *ohne* die spezifische Maßgeblichkeit der sinnhaften Anschaulichkeit durch die Anwendung von Begriffen in Frage zu stellen. D.h., ästhetische Erfahrung kann nur dann aufgebaut werden, wenn die „sinnlich perzipierbare Gestalt des Wirklichen“ nicht auf begriffliche Konstruktionen reduziert, sondern unter Anwendung von Begriffen in ihrer spezifischen Bedeutung erkennbar wird. Mit Hilfe des begrifflichen Denkens soll der sinnhaft beantwortete und dadurch erst vernommene „Anspruch des Wirklichen“ nicht *übersetzt*, sondern in seiner unersetzlichen Eigenart als „etwas ‚objektiv Gültiges‘“ *begreifbar* werden.⁴⁹²

8.2. Anwendung der dialogischen „Grundsätze“ auf das Feld ästhetischer Erfahrung

Anschließend an diese Überlegungen stellt sich die Frage, auf welche Weise eine spezifisch ästhetische Erfahrungswelt aufgebaut werden kann.

Bei dem Versuch diese Frage zu klären, bedient sich Schaeffler seiner Neufassung der „Grundsätze des reinen Verstandes“, d.h. jener neu formulierter „Regeln der Synthesis“, die beschreiben, wie die Transformation subjektiver Eindrücke in maßgebliche Erfahrungsinhalte vollzogen wird. Dabei erklärt sich die Annahme, dass die beschriebenen „Verstandesregeln“ auch hinsichtlich des Aufbaus einer spezifisch ästhetischen Erfahrungswelt relevant sein können, schon daraus, dass diese „Grundsätze“ nicht nur die synthetischen Akte unseres Denkens, sondern ebenso jene Verknüpfungsleistungen betreffen, durch welche die Inhalte der Anschauung bzw. Wahrnehmung aufgebaut werden.

Wie Kant selbst gezeigt hat, stellen bereits die sinnengeleiteten Akte Stufen derjenigen „Verknüpfungsleistung“ dar, im Zuge derer ein Gegenstand sowie der ihn umfassende Gesamtzusammenhang erst aufgebaut wird. Demnach ist auch die Frage, ob es eine ästhetische Erfahrung mit einem spezifischen Anspruch auf objektive Gültigkeit gibt, nicht zu beantworten, indem wir eine scheinbar *an-sich-seiende* Welt ästhetischer Erfahrungsgegenstände hinsichtlich ihrer scheinbar *an-sich-seienden* Maßgeblichkeit untersuchen.

⁴⁹² Vgl. a.a.O.

Trotzdem wir also stets mit einer „Welt der Erscheinungen“ konfrontiert sind, die erst durch die konstitutiven Akte unseres Anschauens und Denkens gestaltet wird, muss der Anspruch auf „Objektivität“, im Sinne einer Maßgeblichkeit „für die Weise wie das Subjekt seine Tätigkeit ausführt“ nicht preisgegeben werden.⁴⁹³ Vielmehr ist es notwendig, die Frage nach der „Objektivität“ eines Erfahrungsinhalts als Frage der Art und Weise der „Konstruktion“ des jeweiligen Gegenstandes zu formulieren.⁴⁹⁴ Hierfür bietet die kantische Theorie eine wesentliche Grundlage, d.h. eine Beschreibung jenes mehrstufigen Vorgangs, im Zuge dessen die „Objektivität“ der Erfahrungswelt konstruiert wird.

Im Sinne der „Dialogischen Theorie“ wird nun die Möglichkeit einer spezifisch ästhetischen Erfahrungsweise erörtert, indem die *neuformulierten* „Grundsätze des reinen Verstandes“ auf die spezifisch ästhetische Weise des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens angewendet werden.

8.2.1. Das Axiom ästhetischer Anschauung

8.2.1.1. Die ästhetische Weise des gestaltenden Anschauens

Wie bereits im vorangegangenen Kapitel dargestellt wurde, betrachtet die „Dialogische Theorie“ alle Anschauungsinhalte als „gestaltete Größen“, die aus dem *responsorischen* Akt der Anschauung hervorgehen, d.h. aus der „Antwort“ auf den „Anspruch des Wirklichen“.⁴⁹⁵

Dieses neugefasste „Axiom der Anschauung“ ist für die spezifisch *ästhetische* Weise, auf den „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ zu antworten, von besonderer Evidenz.

Aus dieser Formulierung geht schließlich hervor, dass nicht erst das künstlerische Werk das Resultat eines *responsorischen* Gestaltungsaktes ist und somit gleichsam eine Manifestation einer *gestaltenden* bzw. *gestalteten* „Antwort“ auf den „Anspruch“ darstellt.

⁴⁹³ Vgl. a.a.O., S. 307f.

⁴⁹⁴ Vgl. a.a.O., S. 307.

⁴⁹⁵ Vgl. a.a.O., S. 361.

Tatsächlich macht ein so verstandenes „Axiom der Anschauung“ deutlich, dass bereits die ästhetische Weise des Sehens, aus der womöglich das Kunstwerk hervorgeht, einen Akt der Gestaltung darstellt, mit dem wir auf den „Anspruch des Wirklichen“ antworten.

Die spezifisch ästhetische Art des responsorischen Gestaltens beschränkt sich also keineswegs auf die künstlerische Produktion, sondern ist immer dann gegeben, wenn eine beliebige Erscheinung auf spezifisch ästhetische Weise „perzipiert“ wird.⁴⁹⁶

8.2.1.2. Die „ästhetische Freude“ im Dialog mit dem, „was sich zeigt“

Die spezifisch ästhetische Weise des Anschauens zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sich der „Anschauende im Dialog mit dem, was sich ihm zeigt, seiner eigenen gestalteten Kräfte bewusst wird“.⁴⁹⁷

Im Zusammenwirken dessen, „was sich zeigt“ einerseits, und dem „zweckfreien Spiel“ seiner Gestaltungskräfte andererseits, erlebt der Anschauende gerade jenen Prozess, aus dem die angeschaute Gestalt (=gestaltete Größe) überhaupt erst hervorgeht. Die bei diesem Erleben empfundene Freude, die auch als eine Freude am „Schönen“ bezeichnet werden kann, wird schon bei Kant von der Freude am „Wahren“ oder „Guten“ (bzw. „Nützlichen“) unterschieden.⁴⁹⁸ Es handelt sich dabei um eine „Freude“, die einzig darauf beruht, dass das Subjekt jenes Wechselspiel miterlebt, das sich zwischen dem, was sich ihm in der Anschauung zeigt und seinen eigenen inneren Kräften (der anschauenden Gestaltung) entfaltet. Im Zuge des Mit-Erlebens dieses Spiels entsteht ein „Wohlgefallen“, „das nicht auf dem Erkenntniswert des Begriffs oder auf der Erfüllung unserer Interessen“, sondern auf der Zweckfreiheit des Spiels selbst beruht.⁴⁹⁹

Schaeffler verweist jedoch auch darauf, dass diese „spezifisch ästhetische Freude“, die sich im zweckfreien „Spiel der Kräfte“ entfaltet, nicht mit dem reinen „Selbstgenuss“ des anschauenden Subjekts verwechselt werden darf.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ Vgl. a.a.O.

⁴⁹⁷ Vgl. a.a.O.

⁴⁹⁸ Vgl. a.a.O.

⁴⁹⁹ Vgl. Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, A 77, zitiert in: Schaeffler, 1995, S. 361.

⁵⁰⁰ Vgl. a.a.O., S. 362.

Bei der spezifisch ästhetischen Anschauungsweise handelt es sich nicht um eine Weise, wie sich der Anschauende – von der Gestaltungskraft seiner eigenen Anschauung begeistert – genussreich in sich selbst verfängt. Vielmehr zeichnet sich die ästhetische Anschauung durch ein Moment des freudigen Erstaunens aus, indem wir eine „als Geschenk empfundene Überraschung“ darüber empfinden, „dass aus dem freien Spiel der eigenen Kräfte die anschauliche Gestalt hervorgeht“, die sich uns somit in spezifischer Weise zeigt.⁵⁰¹

8.2.1.3. „Das Schöne“ als herausrufender Anspruch

Diese spezifische Weise, in der sich uns ein Gegenstand im Akt ästhetischer Anschauung zeigt, wurde seit Platon mit dem Begriff der „Schönheit“ bezeichnet. Da dieser Begriff leicht zu Missverständnissen führen kann, weist Schaeffler ausdrücklich darauf hin, dass er „das Schöne“ als Bezeichnung für eine spezifische *Formulierung* des grundlegend einheitlichen „Anspruchs des Wirklichen“ verwendet. „Das Schöne“ ist somit die präzisierte Benennung desjenigen Maßgeblichkeitsanspruchs, den wir in der spezifisch *ästhetischen* Weise des Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens vernehmen, antwortend gestalten und dabei zugleich zum Ausdruck bringen. D.h., „Schönheit“ steht in diesem Zusammenhang als Begriff für den *spezifischen Modus des „Anspruchs“*, den „die Dinge“ an die Strukturen unseres Bewusstseins stellen, wenn sie uns zur spezifisch *ästhetischen Antwortakten* herausfordern.

Seit Platon wird die Wirkung des „Schönen“, d.h. des ästhetischen Aktes und seines Gegenstandes, nicht als bloße Angelegenheit des Genusses oder gar Selbstgenusses der ästhetischen Subjektivität betrachtet. Vielmehr wurde und wird das ästhetische Erleben, also das Erleben des „Schönen“, gerade dadurch beschrieben, dass der Anschauende „außer sich gerät“.⁵⁰²

Die ästhetische Begeisterung, die bei diesem „Außer-Sich-Geraten“ auftritt, sollte den jeweiligen Anschauungsinhalt jedoch nicht dazu degradieren, ein bloßes Mittel zum Zweck dieser Begeisterung zu sein. Im ästhetischen Erleben dient das „Schöne“ (bzw. der in der spezifischen Maßgeblichkeit des „Schönen“ erkannte

⁵⁰¹ Vgl. a.a.O., S. 361.

⁵⁰² Vgl. Platon, *Phaidros*, 250 a, zitiert in: a.a.O., S. 362.

Gegenstand) nicht etwa der Verzückung des Betrachters; das Angeschaute wird nicht bloß *anschauend benutzt*, um dem Subjekt zur „Freude an der Heftigkeit seiner eigenen Gemütsbewegung“ zu verhelfen.⁵⁰³

Zwar werden einerseits im Zuge des „ästhetischen Außer-Sich-Geratens“ gerade solche „Seelenkräfte“ freigesetzt, die ansonsten verborgen sind und dem Subjekt somit überhaupt erst durch den Akt der ästhetischen Anschauung zugänglich werden. Andererseits kennzeichnet sich die ästhetische Anschauung aber eben dadurch, dass sich das anschauende Subjekt gerade nicht im Genuss seiner soeben „entbundenen“ Kräfte verfängt, sondern das Angeschaute in seiner „Überlegenheit über den Anschauenden“ erfasst und somit „zu einer Weise der Verehrung veranlasst“ wird, die nach Platons Auffassung mit der religiösen Verehrung vergleichbar ist.⁵⁰⁴

Der ästhetische Akt der Anschauung mitsamt des darin angeschauten „Schönen“ bildet also keineswegs das „Wohlgefällige“, das den Anschauenden in der Verfangenheit des Selbstgenusses verharren lässt, sondern ist in der Lage, ihn gerade aus seinem selbstzufriedenen Wohlbehagen *herauszurufen*.

Dieser Charakter des „Herausrufenden“ ist dem „Schönen“⁵⁰⁵ gerade deshalb zu eigen, weil es uns „vor das ungelöste Rätsel stellt, wie es möglich sei“, dass im Akt der ästhetischen Anschauung, „jene angeschaute Gestalt aufgebaut wird, deren je größerer Anspruch [uns, d.V.] zu immer neuen Weisen des Hinblickens und des responsorischen Gestaltens herausfordert“.⁵⁰⁶

So verstanden enthält jeder Akt ästhetischer Anschauung eine „Warnung vor der Ästhetisierung des Ästhetischen“ – jenem „Missverständnis“, das den Akt und den Gegenstand ästhetischer Anschauung als bloßes Mittel zum Zweck und somit als Quelle angenehmer Gemütsbewegung erkennt.⁵⁰⁷

Auch die „spezifische Form des Glücksgefühls“, die in Zusammenhang mit der ästhetischen Anschauung auftritt, beruht nicht darauf, dass der konstituierte

⁵⁰³ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 362.

⁵⁰⁴ Vgl. Platon, *Phaidros*, 251 a, zitiert in: a.a.O.

⁵⁰⁵ Das „Schöne“ ist hier wiederum als dasjenige zu verstehen, das sich uns durch die spezifische Weise des ästhetischen Anschauens zeigt.

⁵⁰⁶ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 362.

⁵⁰⁷ Vgl. a.a.O.

Anschauungsinhalt in jedem Fall als *erfreulich* oder *gefällig* erscheint.⁵⁰⁸ Vielmehr resultiert dieses Empfinden eines *Erfüllungszustandes* aus der Bewusstwerdung des gelingenden dialogischen Aktes zwischen dem *was sich zeigt* und den eigenen Gestaltungskräften, die im Zuge dieses Dialoges erst freigesetzt werden.

Im Sinne einer dialogischen Theorie der Erfahrung transformiert Schaeffler das „Axiom der Anschauung“ demnach folgendermaßen zum „Axiom der *ästhetischen* Anschauung“:

„Alle Inhalte der ästhetischen Anschauung sind gestaltete Größen solcher Art, dass der Anschauende darin jenes Wechselspiel aus dem die angeschaute Gestalt hervorgegangen ist, mit-erlebt: das Wechselspiel zwischen dem, was sich ihm zeigt und der gestaltenden Kraft, durch die er den Anspruch des Wirklichen beantwortet.“⁵⁰⁹

8.2.2. Die Antizipation der ästhetischen Wahrnehmung

Während die Anschauung „gegenwärtig sich Zeigendes als gestaltete Mannigfaltigkeit erfasst“, wird die daraus resultierende Anschauungsgestalt erst durch die Verknüpfung „mit den Nach-Bildern der Erinnerung und den Vor-Bildern der Erwartung“ zur *Wahrnehmungsgestalt* aufgebaut.⁵¹⁰

Hierzu bemerkt Schaeffler jedoch, dass die voneinander verschiedenen Erkenntnisfunktionen des Anschauens und Wahrnehmens im Sinne der „Dialogischen Theorie“ durchaus in enger Verbindung stehen. Obwohl der synthetische Akt der Anschauung die *gegenwärtige* Vielfalt der Eindrücke zur Anschauungsgestalt (einer „gestalteten Mannigfaltigkeit“) verbindet, wird auch dieser Vorgang von Erinnerung und Erwartung mitbestimmt. Bereits die Art und Weise des *momenthaften* Anschauens ist demnach ein Akt des antwortenden Gestaltens, der *keine isolierte Einzelresponsion*, sondern eine Phase im „Dialog mit dem Wirklichen“ darstellt und demnach sowohl durch erinnerte als auch antizipierte Anschauungsakte beeinflusst wird.

⁵⁰⁸ Vgl. a.a.O.

⁵⁰⁹ A.a.O.

⁵¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 363.

8.2.2.1. Die ästhetische Wahrnehmungsgestalt als Phase im Dialog mit dem „Schönen“

Trotzdem Erinnerungen und Erwartungen also bereits die Akte unseres antwortenden Anschauens mitgestalten, spielen sie beim Aufbau einer spezifischen Wahrnehmungsgestalt eine wesentlich zentralere Rolle.

Wie schon im vorangegangenen Kapitel beschrieben wurde, sind die Fähigkeiten „der reproduktiven bzw. produktiven Einbildungskraft“ für die „Synthesis“ von Wahrnehmungsgegenständen von konstitutiver Bedeutung.⁵¹¹ Der *Einsatz* dieser „Einbildungskraft“ zielt jedoch keineswegs darauf ab, „die Weise, wie sich das Wirkliche zeigt, durch subjektiv-beliebige Phantasievorstellungen zu überformen“.⁵¹² Vielmehr geht es darum, die gegenwärtige Anschauungsgestalt in einer „sukzessiven Synthesis“ mit den „’Nach-Bildern’ der Erinnerung“ bzw. den „’Voraus-Bildern’ der Erwartung“ zur Einheit einer Gestalt zu verknüpfen, welche die Maßgeblichkeit „des Wirklichen“ in der spezifischen Weise der Wahrnehmung zum Ausdruck bringt.⁵¹³

Daraus ergibt sich, dass das „ästhetische Wahrnehmungsbild“ stets „mehr“ ist als ein „bloßes Abbild dessen, was unabhängig vom ästhetischen Sehen in der Welt schon da ist“.⁵¹⁴

Anstatt das „An-sich-Seiende“ abzubilden, macht der ästhetisch *antwortende* (bzw. gestaltet/gestaltende) Wahrnehmungsinhalt eine spezifische Variante des „Anspruchs des Wirklichen [...] sichtbar“.⁵¹⁵ Die in *ästhetisch-wahrnehmender* Weise konstituierte Gestalt bringt somit eine Maßgeblichkeit zum Ausdruck, die eben nur in der *ästhetischen* Weise des *Wahrnehmens* beantwortet bzw. vernommen werden kann.

Zugleich gilt es – „noch ganz ohne dazu Begriffe nötig zu haben“ – die jeweilige ästhetische Wahrnehmung als Phase eines spezifisch ästhetischen „Dialogs mit dem Wirklichen“ gleichsam zu *sehen*.⁵¹⁶ Dank der Verknüpfungsleistung der Einbildungskraft kommt der ästhetisch Wahrnehmende nämlich in die Lage, in dem Gegenstand, der im Akt des Wahrnehmens konstituiert wird, sowohl die

⁵¹¹ Vgl. a.a.O.

⁵¹² Vgl. a.a.O.

⁵¹³ Vgl. a.a.O., S. 335, 363.

⁵¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 363.

⁵¹⁵ Vgl. a.a.O.

⁵¹⁶ Vgl. a.a.O., S. 335.

„früheren ‚Lernstufen‘ seiner eigenen Wahrnehmungsfähigkeit“ zu erfassen, als auch „die Zukunft eines ‚neuen Sehens‘“ – das es noch zu entdecken und einzuüben gilt – antizipieren zu können.⁵¹⁷

8.2.2.2. *Ein immer neues „Hören- und Sehenlernen“*

Auf Grund der reproduktiven und produktiven Aspekte, können wir in jedem Akt des ästhetisch-wahrnehmenden Antwortens *mit-wahrnehmen*, dass wir einer spezifisch ästhetischen Qualität des „Anspruchs des Wirklichen auf der Spur“ sind. Dieser Maßgeblichkeitsanspruch in der Form des „Schönen“ fordert uns immer wieder zu neuen Akten des gestaltenden Antwortens heraus, die wir in der spezifischen Form der ästhetischen Wahrnehmung zu geben versuchen.

In welcher Weise sich zwischen dem ästhetischen „Anspruch des Wirklichen“ und unseren Akten des antwortenden Vernehmens ein dialogisches Verhältnis entwickeln kann zeigt Schaeffler am Beispiel der Stilentwicklung des Künstlers. Dabei erläutert der Autor erneut das Spezifikum ästhetischer Wahrnehmung sowie deren dialogischen Charakter: Während sich das Subjekt im Zuge ästhetischer Anschauung an dem „wirksamen Wechselverhältnis zwischen dem Spiel seiner eigenen Kräfte und dem darin zur anschaulichen Gestalt gewordenen Anspruch erfreut“, wird sich der ästhetisch Wahrnehmende „der immer nur schrittweise erfolgreichen Bemühung bewusst“, die darin liegt, „einerseits seine persönliche Sichtweise auszubilden, andererseits, eben darin, für den je größeren Anspruch des Wahrgenommenen offen zu bleiben“.⁵¹⁸

Dadurch, dass der jeweilige Inhalt ästhetischer Wahrnehmung als Gestalt des „gegenwärtig erreichten Stadiums einer irreversiblen aber zukunfts offenen Geschichte“ wahrnehmbar wird, offenbart sich der dialogische Charakter, der jeder Form der Wahrnehmung zu eigen ist, besonders ausdrücklich.⁵¹⁹

In Hinblick auf die Besonderheit der spezifisch ästhetischen Wahrnehmungsweise sieht Schaeffler die „Antizipation der Wahrnehmung“ darin, dass jede Phase, in welcher der „Anspruch des Wirklichen“ *wahrnehmend* beantwortet wird, „von der

⁵¹⁷ Vgl. a.a.O., S. 363.

⁵¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 364.

⁵¹⁹ Vgl. a.a.O.

Subjektseite her als ein immer neues ‚Hören- und Sehenlernen‘, von der Seite des Wahrgenommenen her als ein immer neues ‚Sich-Melden‘ eines unausgeschöpften, Bedeutungsgehalts‘ beschrieben werden kann“.⁵²⁰

8.2.2.3. *Die Schule der Wahrnehmung – Ausbildung eines individuellen „Wahrnehmungs-Stils“*

In Hinblick auf die allgemeine, aber vor allem in Bezug auf die ästhetische Wahrnehmung spricht Schaeffler von einer „Schule des Wahrnehmens“.⁵²¹

Im fortgesetzten dialogischen Verhältnis mit „dem Wirklichen“, das uns dazu auffordert, seinen Maßgeblichkeitsanspruch in der spezifischen Weise der Wahrnehmung zu beantworten, entwickeln wir eine immer differenziertere Weise des responsorisch gestaltenden Wahrnehmens. Dieses *Wahrnehmen-Lernen* zeichnet sich vor allem durch die ansteigende Sensibilisierung für denjenigen „Widerstand“ aus, „den das Wirkliche der Weise, wie wir es erfasst zu haben meinen, entgegensetzt“.⁵²² Das *Erlernen*, d.h. die Ausbildung eines „ganz individuellen Wahrnehmungsstils“, bleibt jedoch stets an die Voraussetzung des produktiven und reproduktiven Wirkens der Einbildungskraft gebunden: Ohne die Verknüpfung des aktuell Angeschauten mit Erinnertem bzw. Erwartetem würde jedes „Wahrnehmungsbild“ als erstes und einziges wahrgenommen werden.⁵²³ Demnach wäre es unmöglich ein immer deutlicheres Wahrnehmen desjenigen zu „lernen“, was sich in jeder einzelnen Wahrnehmungsgestalt eben nur auf vorläufige Weise zeigt.

In Hinblick auf die optische bzw. akustische Wahrnehmung wird besonders deutlich, dass wir in jedem Akt des Sehens oder Hörens den gesehenen bzw. gehörten Inhalt nur ungenügend erfassen können. *Was* bzw. *wie* auch immer wir wahrnehmend gestalten – jede Wahrnehmung verweist uns zugleich darauf, dass es stets mehr zu sehen oder zu hören gibt als die jeweilige Wahrnehmungsgestalt, die durch den gegenwärtigen Gestaltungsakt aufgebaut wird.

⁵²⁰ Vgl. a.a.O.

⁵²¹ Vgl. a.a.O., S. 336.

⁵²² Vgl. a.a.O.

⁵²³ Vgl. a.a.O., S. 363.

Indem der Überschuss der Wahrnehmungsaufgabe gegenüber der Wahrnehmungsleistung im Akt der Wahrnehmung selbst wahrnehmbar wird, drängt dieser das Subjekt zu immer neuen „Lernschritten“ in einen zukunfts offenen „dialogischen Prozess“, der im Gebiet der optischen Wahrnehmung als „Schule des Sehens“ bezeichnet werden kann.⁵²⁴

Der dabei zu erlangende „Lern-Erfolg“ liegt in der Entwicklung einer „eigenen, unverwechselbaren ‚Seh-Schrift‘“, die Schaeffler mit der für jeden Menschen charakteristischen Handschrift vergleicht. Diese mehr oder weniger entwickelte, individuelle Gestaltungsweise ist dafür verantwortlich, wie individuell und differenziert wir in den Akten unserer Wahrnehmung wahrnehmend gestalten.

Trotzdem wir uns dabei in einem „kreativen Spiel des aktiven Gestaltsehens“ einüben, lernen wir zugleich, den „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ in jedem neuen Wahrnehmungsakt deutlicher und auf differenziertere Weise wahrnehmend zu beantworten und somit überhaupt vernehmbar zu machen.⁵²⁵

D.h., dass wir uns im freien Spiel unserer Gestaltungskräfte zugleich der Notwendigkeit jener Aufgabe bewusst werden, die wir in eben diesem Spiel zu erfüllen versuchen.

Erst wenn wir uns der subjektiven Leistung des Sehens, Hörens usw. gewahr werden, wird uns zugleich bewusst, „wofür wir mit dieser Leistung in Anspruch genommen sind: dafür, nicht uns selber zu bespiegeln, sondern der Wahrheit der Dinge in unserem Sehen, Hören usw. die wahrnehmbare Gestalt zu geben“.⁵²⁶

Dabei betont Schaeffler, dass vor allem in der Art und Weise, wie der bildende Künstler seine Aufgabe selbstkritisch *wahrnimmt*, offenbar wird, „wie in der Schule der Wahrnehmung“ – d.h. unabhängig von Begriffskategorien – „Kriterien der Selbstüberprüfung gefunden werden“ können.⁵²⁷

Da im Durchlaufen dieser „Schule“ jeder Wahrnehmungsakt von der Mit-Wahrnehmung seiner eigenen Unzulänglichkeit gegenüber der Wahrnehmungsaufgabe begleitet wird, entfaltet sich ein Prozess, der seine Unabschließbarkeit erahnen lässt. Mit jeder weiteren, stets vorläufigen

⁵²⁴ Vgl. a.a.O., S. 302.

⁵²⁵ Vgl. a.a.O.

⁵²⁶ Vgl. a.a.O.

⁵²⁷ Vgl. a.a.O.

Wahrnehmung kommt es somit zu einer „Freilegung einer verborgene Tiefe der Dinge, die sich inmitten [...] eben dieser Wahrnehmung verbirgt.“⁵²⁸

Somit liegt der erreichbare „Lernerfolg“ nicht nur in der Ausbildung eines subjektiven Wahrnehmungs- bzw. „Seh-Stils“, sondern in der wachsenden „Sensibilität für den Widerstand, den die Dinge aller ‚Plattheit‘ der Wahrnehmung entgegensetzen, welche meint, mit dem Sehen, Hören, Tasten des Gegenstandes ‚fertig‘ zu sein“.⁵²⁹

Nur durch die „selbstkritische Achtsamkeit“ auf die antizipatorischen Momente, durch die jeder gestaltete Wahrnehmungsinhalt über sich selber hinausweist, ist es möglich, den responsorischen, dialogischen Prozess der Wahrnehmung – insbesondere der ästhetischen Wahrnehmung – aufrecht zu erhalten.

8.2.3. Analogien ästhetischer Erfahrung

8.2.3.1. Der Übergang von ästhetischer Wahrnehmung zu ästhetischer Erfahrung

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit, ästhetische Wahrnehmung in spezifisch ästhetische „Erfahrung“ zu transformieren, offenbart sich eine grundlegende Problematik, die Schaeffler folgendermaßen zusammenfasst :

„Um subjektive Erlebnisse zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung umzuformen, wäre die Anwendung von Begriffen notwendig, während das ästhetische Erleben sich der Anwendung von objektivierenden Begriffen gerade zu entziehen scheint.“⁵³⁰

Daraus scheint ein grundlegendes Dilemma ersichtlich zu werden: Bei dem Versuch, das ästhetische Erleben in Begriffe zu fassen, geht seine wesentlichste Eigenart, d.h. seine sinnenhafte Anschaulichkeit, verloren. Durch das Verzichten auf die Anwendung von Begriffen weist man dem ästhetischen Inhalt jedoch unhinterfragt den Status des rein Subjektiven zu. D.h.: Die Unterlassung begrifflicher Bestimmung würde alle ästhetischen Akte zu Phänomenen

⁵²⁸ Vgl. a.a.O., S. 303.

⁵²⁹ Vgl. a.a.O.

⁵³⁰ A.a.O., S. 364.

degradieren, denen keine objektive Gültigkeit und somit keine Maßgeblichkeit für unser Denken und Handeln zu eigen ist.

Gemäß Schaefflers Neuformulierung der „Grundsätze des reinen Verstandes“, besteht die Leistung der Begriffsbildung bei der Umwandlung subjektiver (ästhetischer) Erlebnisse in objektive (ästhetische) Erfahrung jedoch keineswegs darin, die sinnenhafte Anschauung zu ersetzen oder zu überbieten, sondern darin, innerhalb der sinnhaften Anschaulichkeit, ein „selbstkritisches Fortschreiten“ von einer Weise des Wahrnehmens zur anderen *begreifbar* bzw. *erfahrbar* zu machen.⁵³¹ Tatsächlich unterscheidet sich ein unreflektiertes, „richtungsloses Variieren der Betrachtungsarten“ vom kontinuierlichen Fortschreiten in einer „Schule des Sehens“ letztlich dadurch, dass es von Kategorien geleitet wird.⁵³²

Um die Transformation von ästhetischen Wahrnehmungsgestalten in Inhalte der Erfahrung und in weiterer Folge das Fortschreiten eines „ästhetischen Erfahrungsweges“ überhaupt möglich zu machen, steht die Begriffsanwendung nun vor zweierlei Aufgaben.⁵³³

Primär gilt es, inmitten der Vielfalt der Wahrnehmungsgestalten die Wiederkehr jenes identischen Verhältnisses zu erkennen, das bereits im vorangegangenen Kapitel als „transzendente Analogie“ beschrieben wurde – d.h. jenes Verhältnis, zwischen dem „je größeren‘ Anspruch des Wirklichen“ und unserer stets vorläufigen Weise, wie wir diesen „Anspruch“ in allen Akten des Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens *gestaltend beantworten* und somit durch die daraus resultierende *Antwortgestalt* vernehmbar machen.

Zweitens geht es darum, „am Leitfaden dieses wiederkehrenden Verhältnisses“, d.h. angesichts dieser grundlegenden, immer wiederkehrenden Konstitutionsbedingung aller konstituierten Inhalte, die Wechselbeziehungen *zwischen* diesen zu entdecken.

⁵³¹ Vgl. a.a.O., S. 265, 302.

⁵³² Vgl. a.a.O., S. 265.

⁵³³ Vgl. a.a.O., S. 271.

8.2.3.2. Begriffsanwendung – eine neue Stufe der „Schule des Sehens“

Wie schon im Zusammenhang mit einem allgemeinen Erfahrungsbegriff, betont Schaeffler auch hinsichtlich des Aufbaus einer ästhetischen „Erfahrungswelt“ den primären Stellenwert der Kategorie des „Wechselverhältnisses“. Demnach können wir dem „je größeren“ Anspruch des Wirklichen, und zwar gerade in Bezug auf „seine sinnhaft perzipierbare Anschaulichkeit“, nur „auf der Spur“ bleiben, indem wir „im Ganzen“ des optischen bzw. akustischen Wahrnehmungsfeldes „derartige Wechselbeziehungen nachzeichnen, durch die die einzelnen Inhalte sich gegenseitig bestimmen und ‚beleuchten‘“.⁵³⁴

Daraus wird ersichtlich, dass die Anwendung von objektivierenden Begriffen in Bezug auf unser ästhetisches Erleben nicht zwangsläufig dazu führt, dass die spezifische Maßgeblichkeit des sinnhaften Erlebens außer Acht gelassen und der Wahrnehmungsinhalt als *bloß subjektiv* ausgewiesen wird. Durch die Anwendung von Kategorien der Relation auf die in ästhetischer Weise konstituierten Wahrnehmungsgestalten werden die einzelnen sinnhaft perzipierten Inhalte jedoch miteinander in Beziehung gebracht und somit in den größeren Zusammenhang eines „ästhetischen Feldes“ eingegliedert.⁵³⁵ Aus Schaefflers Theorie geht demnach hervor, dass diese Weise der *Relativierung* der sinnengeleiteten Wahrnehmungsakte keineswegs mit einer *Einschränkung ihrer spezifischen Gültigkeit* gleichzusetzen ist.⁵³⁶ Angesichts der Anwendung von Begriffen, welche die stets wiederkehrenden Verhältnisse (Analogien)⁵³⁷ innerhalb des ästhetischen Erfahrungsfeldes beschreiben, ist es vielmehr denkbar, die „Lernstufen der Wahrnehmungsfähigkeit“ begrifflich festzustellen und sie somit im Sinne einer weiterführenden „Schule“ des *erfahrenden Sehens* zu durchlaufen. In der bereits beschriebenen „Schule der Wahrnehmung“ ist es uns

⁵³⁴ Nur unter Voraussetzung des Erkennens eines grundlegenden Netzes aus Wechselverhältnissen kann die „Substanz“ einzelner Wahrnehmungsgestalten im Wandel ihrer Erscheinungsweisen identifiziert werden. Durch diese Identifikation des wahrgenommenen Gegenstands wird es infolgedessen möglich, die Verhältnisse zwischen verschiedenen Gegenständen von wechselnder Erscheinungsform anzugeben und dabei aufzuzeigen, auf welche Weise sie sich gegenseitig bestimmen. (Vgl. a.a.O., S. 365f.)

⁵³⁵ Vgl. a.a.O., S. 367.

⁵³⁶ Der Begriff „relativieren“ wird im Allgemeinen folgendermaßen übersetzt: „mit etwas anderem in Beziehung bringen und dadurch in seiner Gültigkeit einschränken“. (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.)

⁵³⁷ Hierzu gehören sowohl das immer wiederkehrende „transzendente Verhältnis“ zwischen dem „je größeren“ Anspruch des Wirklichen“ und jeder unserer darauf erfolgreicher Antwortversuche, als auch die „empirischen Analogien“, d.h. die stets wiederkehrenden Verhältnisse zwischen den Gegenständen: „Ding und Eigenschaft, Bedingung und Folge, Teilmomente und System.“ (Vgl. Schaeffler, 1995, S. 339, 366.)

möglich, dank der Vor- bzw. Nach-Bilder der Einbildungskraft, in *unbegrifflicher* Weise *mit-wahrzunehmen*, dass jede Wahrnehmungsgestalt vorläufig ist und uns gleichsam dazu herausfordert, im Dialog mit dem wahrzunehmenden Gegenstand *Wahrnehmung zu lernen*.

Darauf aufbauend wird es nun durch die Begriffsanwendung möglich, in dieser sogenannten „Schule“ nicht nur *wahrnehmend* neue Inhalte *zu gestalten*, sondern diese – in ihrer spezifischen Maßgeblichkeit – auch *begreifen zu lernen*, also in einer Weise zu gestalten, die den Strukturen des Denkens entspricht. Ein solcher Prozess, im Zuge dessen versucht wird, den spezifisch ästhetischen „Anspruch des Wirklichen“ immer deutlicher zu vernehmen und durch die spezifische Weise des Erfahrens zu beantworten, unterscheidet sich somit deutlich von „einem richtungslosen Variieren der Betrachtungsarten“.⁵³⁸

Damit es aber überhaupt zum kontinuierlichen Verfolgen eines *Erfahrungsweges* kommen kann, muss die Anwendung von Begriffen auf Wahrnehmungsinhalte „von Kategorien geleitet sein“ mittels derer die Nachzeichnung von „Relationen“ möglich ist.⁵³⁹

Beim Gebrauch von Kategorien der Relation handelt es sich demnach nicht um den Versuch, Anschauungs- oder Wahrnehmungsinhalte „in Begriffe zu „übersetzen“, um somit ihre *Bedeutung* begrifflich *einzugrenzen*, sondern darum, sich von Begriffen „geleitet“ zu neuen Weisen des Anschauens und Denkens führen zu lassen.⁵⁴⁰

In Hinblick auf die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ betont Schaeffler:

„Kategorien der Relation nehmen dem Wahrnehmenden die Aufgabe gestaltenden Sehens und Hörens nicht ab, sondern formulieren jeweils die Aufgabe, der er auf der Spur bleiben muss, wenn ihm, inmitten der Weise seines subjektiven Sehens und Hörens, Wege zum Erfassen des ‚je größeren Anspruchs‘ des Wirklichen geöffnet bleiben sollen.“⁵⁴¹

⁵³⁸ Vgl. a.a.O., S. 366.

⁵³⁹ Vgl. a.a.O.

⁵⁴⁰ Vgl. a.a.O.

⁵⁴¹ A.a.O.

8.2.3.3. Die spezifische „Objektivität“ ästhetischer Erfahrung

Auch auf ästhetischem Feld lässt sich in Bezug auf die Umwandlung von Wahrnehmung in Erfahrung feststellen, dass die sogenannte „transzendente Analogie“ garantiert, dass die Gegenstände a priori in einem Verhältnis gegenseitigen Sich-Bestimmens stehen.

Angesichts dessen, dass sich jeder (und so auch der ästhetische) *Antwortakt* im immer wiederkehrenden Verhältnis zum „je größeren‘ Anspruch des Wirklichen“ befindet, wird offensichtlich, dass alle einzelnen ästhetischen *Antwortgestalten* von vorn herein miteinander in Beziehung stehen und demnach wechselseitig aufeinander verweisen.

Auf Grund dieses Wechselverhältnisses ist es in weiterer Folge möglich, die Kategorien der „Substanz“ bzw. „Kausalität“ anzuwenden, sodass der einzelne ästhetisch-anschauliche Wahrnehmungsinhalt in einen Zusammenhang von Relationen aufgenommen werden kann. Dabei wird ein allumfassendes Gefüge aufgebaut, das nicht nur einen bestimmten Wahrnehmenden in einer bestimmten Wahrnehmungssituation betrifft. Vielmehr geht es hier um die Herausbildung eines Zusammenhangs, „innerhalb dessen das Wirkliche einen Anspruch geltend machen kann, der sich nicht nur an den Betrachter in seiner jeweiligen Lebenssituation wendet, sondern zugleich an unbestimmt viele spätere Betrachter in deren unvorhersehbar vielen Lebenssituationen.“⁵⁴²

Indem die einzelne ästhetisch-anschauliche Gestalt des (konstituierten) Wahrgenommenen in das bestehende Gefüge von Relationen aufgenommen wird, eröffnet sie neue Möglichkeiten auch alle anderen Wahrnehmungsinhalte innerhalb des Zusammenhangs zu beleuchten bzw. von diesen auf neue Weise beleuchtet zu werden.

Demnach formuliert Schaeffler den objektiv gültigen Gehalt der ästhetischen Erfahrung wie folgt:

„Dieser Anspruch, innerhalb eines allumfassenden Gefüges von Relationen alle übrigen ästhetischen Wahrnehmungen auszulegen und von ihnen ausgelegt zu werden, auch die Wahrnehmungen unbestimmt vieler anderer Betrachter, macht den objektiv gültigen Gehalt der ästhetischen Erfahrung aus.“⁵⁴³

⁵⁴² Vgl. a.a.O., S. 367.

⁵⁴³ A.a.O.

8.2.4. Das „Postulat des empirischen Denkens“ in Bezug auf den Möglichkeitsbereich ästhetischer Erfahrung – eine problematische Forderung

Was im Vorangegangenen bereits in Bezug auf die „Analogien“ festgestellt wurde, muss an dieser Stelle auch hinsichtlich des „Grundpostulats des empirischen Denkens“ Erwähnung finden: In Hinblick auf den Bereich ästhetischer Erfahrung ist die Forderung nach der gesicherten Kohärenz des Erfahrungsfeldes bzw. der Kontinuität eines Erfahrungsweges als durchaus problematisch anzusehen.

8.2.4.1. Die „ Absolutheit“ der ästhetischen Erfahrung

Bei Schaeffler wird die Schwierigkeit, ästhetische Erfahrungen im Sinne von Entwicklungsschritten eines Weges zu betrachten, vor allem auf den *Absolutheitscharakter* der ästhetischen Erfahrung zurückgeführt: Die spezifische Weise ästhetischer Anschauung und Gestaltung, sowie jener spezifische „Anspruch des Wirklichen“, der durch sie beantwortet und somit vernehmbar gemacht wird, „ist im Akt dieser Erfahrung und für diesen Akt auf eine Weise gegeben, die keiner Ergänzung durch andere Akte des ästhetischen Erfahrens fähig ist“.⁵⁴⁴

Dementsprechend meint Schaeffler, dass – im Gegensatz zum Bereich der wissenschaftlichen Empirie – jeder Akt ästhetischer Erfahrung „auf charakteristische Weise sich selber genug“ ist.⁵⁴⁵

Diesbezüglich ergänzt der Autor, dass sich „der Forscher“ im Gegensatz zum ästhetisch Erfahrenden sicher sein kann, mit jedem Ergebnis zugleich neue Möglichkeiten des Weiterforschens zu entdecken und somit zu neuen Begegnungen mit dem „Wirklichen“ aufgefordert zu werden. Diese Sicherheit ist freilich an ein Wissen darüber geknüpft, dass in zukünftigen (wissenschaftlichen) Erfahrungsakten immer „mehr“ zu entdecken sein wird, als die bisherigen Ergebnisse offen legen konnten. Diese Gewissheit, dass jedes Nachfolgende alles Vorausgegangene ergänzt und sich deshalb das *Erfahrungswissen*, das in diesem

⁵⁴⁴ Vgl. a.a.O.

⁵⁴⁵ Vgl. a.a.O.

Prozess gewonnen wird, immer wieder selbst überbieten wird, kommt dem ästhetisch Erfahrenden nicht zu.

Schaeffler beschreibt die ästhetische Erfahrung in diesem Sinne als Erfahrungsweise, bei der sich der Erfahrende in jedem einzelnen Erfahrungsakt vor die Aufgabe gestellt sieht, „das Ganze des Schönen“⁵⁴⁶ zu erfassen bzw. vernehmbar zu machen.

Im Zusammenhang mit dieser Eigenart ästhetischer Erfahrung spricht Schaeffler von einem spezifischen Bewusstsein, das dem ästhetischen Erfahrenden zuteil wird. Dabei weiß sich der ästhetisch Erfahrende „jetzt, in dieser konkreten Erfahrungssituation, [...] insgesamt [...] von der Wirklichkeit auf ästhetische [...] Weise in Anspruch“ genommen.⁵⁴⁷

Das, was er „jetzt, in dieser konkreten Erfahrungssituation“ erfährt – also die Weise, wie er auf den spezifisch ästhetischen „Anspruch“ *jetzt* antwortet – kann von dem konkreten Erfahrenden, der diese Erfahrung macht – bzw. diese „Antwort“ gibt – nicht gegen eine andere Erfahrung „eingetauscht“ werden.⁵⁴⁸

Der ästhetische Erfahrungsakt ist für den, der ihn gegenwärtig vollzieht, (im Gegensatz zum Forscher, der ihn untersucht) „weder ein austauschbarer Fall unter einer Regel, noch eine bloße Phase in einem Prozess, deren Bedeutung sich in ihrer Funktion innerhalb des Prozess-Ganzen erschöpft.“⁵⁴⁹

Selbst wenn beispielsweise ein bestimmtes künstlerisches Werk als Manifestation einer ästhetischen Erfahrung *auch* den Zweck erfüllt, eine bestimmte Phase in der unabschließbaren Entwicklung des Künstlers zu dokumentieren, so besteht der spezifische Gehalt der ästhetischen Erfahrung (hier: des Künstlers) doch nicht im Dokumentationswert des Werkes oder in der Funktion, eine neue Produktionsphase eingeleitet zu haben.

⁵⁴⁶ Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels betont wurde, soll hier nochmals darauf hingewiesen werden, dass der Begriff des „Schönen“ explizit als Bezeichnung für die spezifische Qualität desjenigen „Anspruchs des Wirklichen“ zu verstehen ist, der uns zu spezifisch ästhetischen „Antwortakten“ herausfordert und dadurch seinerseits vernehmbar „zur Sprache gebracht“ wird. (Vgl. a.a.O., S. 368.)

⁵⁴⁷ In dieser Hinsicht betrachtet Schaeffler die ästhetische Erfahrungsweise als vergleichbar mit der ethischen und religiösen Erfahrungsweise. Allen diesen spezifischen Formen der Wirklichkeitsbegegnung ist demnach ein Aspekt zu eigen, der jeden Erfahrungsakt, im gegenwärtigen Vollzug dieses Aktes als „absolut“ erscheinen lässt. (Vgl. a.a.O., S. 367.)

⁵⁴⁸ An dieser Stelle sei nochmals erwähnt, dass alle Thesen, die Schaeffler über die „Absolutheit“ der ästhetischen Erfahrungsweise entwickelt, auch auf die Eigenart der ethischen bzw. religiösen Erfahrungsweise anzuwenden sind. Hinsichtlich eines detaillierteren Vergleichs der einzelnen Erfahrungsweisen miteinander, muss jedoch auf Schaefflers umfassende Untersuchung verwiesen werden. (Vgl. a.a.O., S. 368.)

⁵⁴⁹ Vgl. a.a.O.

In der konkreten Erfahrungssituation ist die ästhetische Erfahrung vielmehr dadurch gekennzeichnet, dass sie den Erfahrenden – ob Künstler oder Betrachter – *gegenwärtig erfahren* lässt, „’was es mit dem ästhetischen Anspruch des Wirklichen [d.h. dem „Schönen“, d.V.] überhaupt auf sich hat“⁵⁵⁰. Diese *ästhetisch erfahrene* Vergegenwärtigung geschieht freilich nicht dadurch, „dass aus dem Kunstwerk eine theoretische Belehrung über das Schöne gewonnen werden könnte“⁵⁵¹. Vielmehr wird im Kunstwerk, wie auch in jedem anderen ästhetisch erfahrenen Gegenstand, das „Ganze“ des „Maßgeblichkeitsanspruchs des Wirklichen“ im spezifischen Modus des „Schönen“ vernehmbar und somit zur Sprache gebracht.

Angesichts dessen, dass der ästhetische „Anspruch der Wirklichkeit“ dem Erfahrenden „jetzt“ stets „im Ganzen“ begegnet und zu einer dementsprechenden „Antwort“ herausfordert, ist jeder Akt des beantwortenden Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens von der Mit-Erfahrung einer „charakteristischen Absolutheit“ gekennzeichnet. In jedem Akt der ästhetisch-erfahrenden Responson, und somit durch jeden ihr entsprechenden Inhalt, wird in einer „je unverwechselbaren Individualität jeweils *das Ganze* der Wirklichkeit zugänglich“ und somit vernehmbar.⁵⁵²

8.2.4.2. Die Unerschöpflichkeit des Anspruchs

Unabhängig von der jeweiligen Erfahrungssituation, d.h. ob als Künstler, Kunst-Betrachter oder anderweitig ästhetisch Erfahrender, handelt es sich also bei jedem Anschauungs-, Wahrnehmungs- und Erfahrungsinhalt, der auf ästhetische Weise vollzogen wurde, um ein Resultat responsorischen Gestaltens.

Im Vorangegangenen wurde dargelegt, dass den „Antworten“, die wir auf die verschiedenen Weisen des „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ zu geben im Stande sind, stets ein antizipatorisches Moment zu eigen ist. Wie auch alle anderen Akte des responsorischen Gestaltens verlangen demnach auch die Akte,

⁵⁵⁰ Vgl. a.a.O.

⁵⁵¹ Vgl. a.a.O.

⁵⁵² (Vgl. a.a.O., S. 367, 368.) Dabei ist zu betonen, dass dieses Verhältnis nicht nur für die ästhetische Erfahrung des Künstler gilt, „die in seinem Werk dokumentiert wird“. Vielmehr trifft es ebenso auf die Erfahrung des Kunst-Rezipienten zu, als auch auf jeden anderen ästhetischen Erfahrungsakt der in Bezug auf Erscheinungen vollzogen wird, die im *außerkünstlerischen* Bereich auftreten.

in denen wir versuchen, den spezifischen Maßgeblichkeitsanspruch des „Schönen“ gestaltend zu beantworten, nach ihrer eigenen Überbietung.

Ungeachtet des Absolutheitscharakters, den die konkrete Erfahrung für den gegenwärtig Erfahrenden hat, entfaltet sich das Verhältnis zwischen dem „Wirklichen“ (das ihn in spezifisch *ästhetischer* Weise in „Anspruch“ nimmt) und seinen responsorischen Akten zu einem dialogischen Verhältnis.

Die responsorischen und antizipatorischen Momente, die jedem synthetischen Akt zu eigen sind, führen somit auch im ästhetischen Bereich zu jenem „Dialog mit dem Wirklichen“, in dem sich dieses „Wirkliche“ „durch die Weise, wie wir es anschauen, immer neu als Herkunft eines Anspruchs geltend macht, der im einmaligen Hinblick nicht ausgeschöpft wird“. ⁵⁵³

Angesicht dieser *Unerschöpflichkeit* des „Anspruchs“, den „das Wirkliche“ in der Weise des „Schönen“ an uns stellt, werden wir in jedem einzelnen ästhetischen Erfahrungsakt zu „einem eindringenden Verweilen“ veranlasst. Auf diese Weise des „eindringenden Verweilens“ ist es laut Schaeffler möglich, dass sich im Angesicht der konkreten Erscheinung nicht nur „die Bedeutungstiefe“ des Gegenstands und der damit verbundenen Erfahrung immer neu offenbart, sondern zugleich auch die „Wirklichkeit im Ganzen auf neue Weise erfahrbar wird“. ⁵⁵⁴

Ausgehend von den Schaefflerschen Überlegungen kann an dieser Stelle also gefragt werden, ob sich nicht gerade aus diesem „eindringenden Verweilen“ der ästhetischen Erfahrungsweise erklärt, dass bzw. wie es möglich ist, „absolut“ zu erfahren und inmitten dieser „Absolutheit“ zugleich immer neue Weisen des „Erfahrens“ zu antizipieren?

Wie lässt sich das Charakteristikum der „Absolutheit“ der ästhetischen Erfahrung mit jenem Moment der „Antizipation“ vereinen, das jedem Erfahrungsakt implizit ist?

Wird uns nicht gerade im Zuge dieses *verweilenden Eindringens* in die „Absolutheit“ des „Schönen“ auch die daraus resultierende Notwendigkeit

⁵⁵³ Vgl. a.a.O., S. 368.

⁵⁵⁴ Vgl. a.a.O., S. 368f.

bewusst, in immer neuen, „absoluten“ Erfahrungsakten, das Angeschaute immer neu zu erschließen?⁵⁵⁵

Um diese Fragen versuchsweise zu beantworten, ist es notwendig, den Aspekt der sogenannten „Absolutheit“ nochmals zu betrachten.

Gerade dadurch, dass wir uns – wie Schaeffler meint – in der ästhetischen Erfahrung vom „Ganzen“ des „Schönen“ („des Wirklichen“) *in Anspruch genommen sehen*, müssen wir auch „im Ganzen“ antworten und im Zuge dieses Antwortens unseren Antwortakt als ebenso „ganz“ erleben und begreifen, wie den „Anspruch“, der ihn herausgefordert hat. Ist dies nicht der Fall und kommt es demnach zu einer Erfahrung, die in ihrem Vollzug *nicht* als „absolut“⁵⁵⁶ erfahren wird, handelt es sich dabei vielleicht um eine „*Erfahrung, die beim Versuch eine ästhetische Erfahrung zu machen, gemacht wird*“, aber sicherlich nicht um eine – wie Schaeffler es ausdrückt – „gelingende“ ästhetische Erfahrung.⁵⁵⁷

Dabei ist es wesentlich zu betonen, dass die charakteristische „Absolutheit“, die den ästhetischen Erfahrungsakt aus- bzw. kennzeichnet, in der Erfahrung des jeweiligen Erfahrungsinhalts, d.h. im *unmittelbaren* Vollzug dieses Aktes, *mit-erfahren* wird.

D.h., sie kann nicht von einer Außenposition seitens eines unbeteiligten Betrachters beobachtet und auf diese Weise *festgestellt* werden. Derjenige der versucht, den „ästhetischen Anspruch des Wirklichen“ oder eine der darauf antwortenden Responsionen in Hinblick auf die darin implizite „Absolutheit“ *von außen* zu beobachten, muss unausweichlich daran scheitern.

Dieser Umstand erklärt sich daraus, dass der „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ auch in der spezifischen Qualität des „Schönen“ nur vernommen werden kann, indem er bereits beantwortet wird. Auf Grund der Eigenart des *spezifisch ästhetischen Anspruchs*, unter den uns „das Wirkliche“ stellt, kann *das Schöne des Wirklichen* jedoch nur in der Weise der „Absolutheit“ beantwortet bzw. vernommen werden und nimmt das antwortende bzw. vernehmende Subjekt demnach auch „absolut“ in seinen „Anspruch“.

⁵⁵⁵ Vgl. a.a.O.

⁵⁵⁶ D.h. „vollkommen“ bzw. „uneingeschränkt“ (Vgl. Duden, Fremdwörterbuch, 2007.)

⁵⁵⁷ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 368.

Ungeachtet dessen, in welcher konkreten Erfahrungssituation wir unseren „Antwortakt“ vollziehen – ob in der Begegnung mit alltäglichen „Dingen“, Kunstwerken oder aber auch in der Beobachtung eines Menschen, der gerade im Begriff ist, selbst eine ästhetische Erfahrung zu machen – um den ästhetischen „Anspruch des Wirklichen“ zu beantworten und damit zur Sprache zu bringen, müssen wir ihn als „absolut“ *erfahren*.

Im Akt des ästhetischen Erfahrens selbst stehen wir also einer „Bedeutungstiefe der Dinge“ gegenüber, derer wir uns auf Grund ihrer Unermesslichkeit nur durch eine Haltung des „eindringenden Verweilens“ gewahr werden (d.h. sie beantworten bzw. vernehmen) können.

Dieses (eindringende) Verweilen in der Absolutheit des *Schönen des Wirklichen* ist aber zugleich (verweilendes) Eindringen in die Unerschöpflichkeit dieses „Wirklichen“, das im Modus des „Schönen“, seinen unermesslichen Maßgeblichkeitsanspruch stellt und uns somit zu immer neuen „Antworten“ herausfordert.

Demnach kann angenommen werden, dass gerade durch den Vollzug des „eindringenden Verweilens“ verständlich wird, warum das Charakteristikum der „Absolutheit“ und das erfahrungsimplicite Moment der „Antizipation“ im Zuge ein und desselben Erfahrungsakts relevant sein können, ohne sich gegenseitig in Frage zu stellen. Da dem ästhetisch Erfahrenden nicht nur die einzelne Gestalt in der Weise des unbegrenzten „Anspruchs“ des „Schönen“ gegenübertritt, sondern sich durch die konkrete Erscheinung die „Tiefe im Antlitz der Welt“ offenbart, wird er dazu angetrieben, fortwährend in diese „Tiefe“ einzudringen und im Zuge dessen immer neue (ästhetische) Erfahrungen bzw. Erfahrungsgegenstände zu konstituieren.⁵⁵⁸

8.2.4.3. Die „Exorbitanz“ der ästhetischen Erfahrung

Ein weiteres Charakteristikum der ästhetischen Erfahrung, das auf den ersten Blick nicht mit den Forderungen des „Postulats des empirischen Denkens“⁵⁵⁹ in Einklang zu bringen ist, liegt in dem, was Schaeffler als „Exorbitanz“ bezeichnet:

⁵⁵⁸ (Vgl. Weisedel, 1952.)

⁵⁵⁹ Zur Erinnerung sei hier erwähnt, dass es sich dabei um die „Forderung“ nach einem kohärenten Erfahrungsfeld handelt, innerhalb dessen es möglich ist, einen kontinuierlichen Erfahrungsweg zu verfolgen.

Angesichts des in ihr enthaltenen Potentials, uns die „Bedeutungstiefe des Wirklichen“ in der spezifischen Maßgeblichkeit des „Schönen“ vernehmbar zu machen, kann uns die ästhetische Erfahrung aus unserer alltäglichen „Erfahrungswelt“ hinausführen und gleichsam „in eine andere Welt [...] versetzen“.⁵⁶⁰ Da die spezifisch ästhetische Begegnung mit dem „Wirklichen“ in der Lage ist, „uns aus dem Geleise (orbita) bisher gewohnter und bewährter Lebensorientierung [zu, d.V.] werfen“, nennt Schaeffler die ästhetischen Erfahrung demnach „exorbitant“.⁵⁶¹

Die so verstandene „Exorbitanz“ kann auf verschiedenste Weise erfahren werden. So kann sie sich darin äußern, dass sie den Menschen „aus seiner Geborgenheit in bewährten und gewohnten Orientierungszusammenhängen aufschrecken lässt“ und den „Boden, auf dem er alltäglich steht“, in seiner Brüchigkeit offenbart.⁵⁶² Andererseits ist es ebenso möglich, dass wir deshalb die gewohnten „Geleise“ unseres Anschauens und Denkens verlassen, weil wir in der ästhetischen Erfahrung gleichsam „einen geöffneten Spalt“ im alltäglichen, „allzu wohlgeordneten Weltgefüge“ entdecken und durch ihn hindurch „in die verborgene Geheimnistiefe des Wirklichen“ blicken können.⁵⁶³

In jedem Fall stellt sich die ästhetische Erfahrung insofern als *hinausweisende* Wirklichkeitsbegegnung dar, als sie uns inmitten unserer gewohnten Erfahrungswelt und am jeweils konkreten Inhalt eine Sichtweise eröffnet, durch die „das Wirkliche im Ganzen auf neue Weise erfahrbar wird“.⁵⁶⁴

Gemeinsam mit der beschriebenen „Absolutheit“ ist diese „Exorbitanz“ dafür verantwortlich, dass der „gelingende Akt“ der ästhetischen Erfahrung stets vom Empfinden einer Begeisterung und Erfüllung begleitet und durch diese auch charakterisiert wird.

Aus diesem augenblicklichen Herausgeworfen-Sein aus dem Gewohnten resultiert jedoch zugleich die spezifische Gefahr, dass gegenüber der ästhetisch erfahrenen Gegenwart alle bisherigen Erlebnisse bzw. Erfahrungen als minderwertig

⁵⁶⁰ Vgl. Schaeffler, 1995, S. 124.

⁵⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 369.

⁵⁶² Vgl. a.a.O., S. 124.

⁵⁶³ Vgl. a.a.O.

⁵⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 369.

erscheinen bzw. begriffen werden. Wie Schaeffler es ausdrückt, gewinnt der ästhetisch Erfahrende oftmals den Eindruck, dass in Bezug auf die jetzige, konkrete Erfahrungssituation „alles bisher Erlebte und Erfahrene [...] nur Trug und Schein gewesen“ ist und „alles Künftige [...] nur noch Nachklang und Widerschein“ sein könne.⁵⁶⁵

In der unverwechselbaren Individualität und Unaustauschbarkeit der einzelnen ästhetischen Erfahrung, die niemals nur „Fall unter einer Regel“ oder „Funktionsträger in einem Prozess-Ganzen“ ist, liegt also zugleich die Gefahr ihrer Verherrlichung verborgen.

Die Charakteristika der „Absolutheit“ und „Exorbitanz“, die den Akt des *ästhetischen Antwortens* kennzeichnen und ihn als eine Begegnung mit dem unerschöpflichen „Ganzen des Wirklichen“ ausweisen, bringen nämlich stets das Risiko mit sich, das Subjekt in eine „übersteigerte Subjektivität des Erlebens“ zu führen.⁵⁶⁶ Ein dermaßen „übersteigertes“ Zustand, der an „ästhetische Schwärmerei“ grenzt und in dem sich der Betroffene im „Selbstgenuss der sich steigernden Gemütsbewegung“ verfängt, ist jedoch deutlich von demjenigen Akt der *Erfahrung* zu unterscheiden, in dem das Subjekt versucht, den „Anspruch des Wirklichen“ angemessen zu beantworten bzw. vernehmbar zu machen.⁵⁶⁷

Eine solche Unterscheidung ist jedoch nur unter Voraussetzung der Anwendung der „Kategorien der Relation“ möglich, d.h. jener Begriffe, die angewendet werden, um die Beziehung zwischen einzelnen Inhalten festzustellen. Nur angesichts der begrifflichen Bestimmung des einzelnen Inhalts im Verhältnis zu anderen Inhalten, ist es möglich, ein eventuelles Verfangensein im subjektiv empfundenem „Selbstgenuss“ von der Weise zu unterscheiden, in der wir auf den „Anspruch des Wirklichen“ antworten, indem wir in den Akten unseres Anschauens und Denkens einen Inhalt des ästhetischen *Erfahrens* aufbauen.

Ungeachtet dessen, dass die spezifische Weise des ästhetischen Erfahrens auch vom Aspekt der sogenannten „Exorbitanz“ begleitet ist, kennzeichnet sie sich als *Erfahrensweise* doch vor allem durch die Begegnung mit maßgeblichen

⁵⁶⁵ Vgl. a.a.O.

⁵⁶⁶ Vgl. a.a.O.

⁵⁶⁷ Vgl. a.a.O.

„Objekten“. D.h., ästhetische Akte werden nicht durch ihr *herausrufendes* Moment als *Erfahrungsakt* erkennbar. Vielmehr erweisen sie sich erst dann als ästhetische „Erfahrungen“, wenn der ihnen entsprechende Inhalt in einer Weise gestaltet ist, die es ihm möglich macht, uns als Maßstab unseres Denkens und Handelns zu erscheinen.

8.2.5. Die transzendente Bedeutung des „Postulats“ im ästhetischen Erfahrungsfeld

In Anbetracht der bisher unternommenen Überlegungen soll nun nochmals auf die Frage eingegangen werden, ob bzw. in welcher Weise das „Grund-Postulat des empirischen Denkens“ auch für den Bereich des Ästhetischen von transzendenter Bedeutung ist und inwiefern es zu jenen transzendentalen Bedingungen zählt, welche die spezifisch ästhetische Erfahrungsfähigkeit des Menschen aufrecht erhalten.

Ganz allgemein gilt: Nachdem die begriffliche Bestimmung, d.h. die Eingliederung des einzelnen Inhalts in einen größeren Zusammenhang, erfolgt ist, erhebt die Vernunft in diesem „Postulat“ die Forderung, dass kein Element des gebildeten Zusammenhanges, ein anderes, nachfolgendes oder bestehendes Element überflüssig machen kann oder selbst durch ein solches seine Bedeutung verliert.

In Hinblick auf den Aufbau eines spezifisch ästhetischen Erfahrungsfeldes formuliert Schaeffler das „Grund-Postulat des empirischen Denkens“ folgendermaßen:

„Wir können mit Bezug auf jede einzelne Erfahrung gewiss sein, dass keine kommende Erfahrung ihr die spezifisch ästhetische ‚Unmittelbarkeit zum Ganzen‘ rauben wird, sondern dass der Anspruch des Wirklichen, auf den wir durch diese Erfahrung antworten, durch alle kommenden Erfahrungen nur desto deutlicher hervortreten wird.“⁵⁶⁸

Die Charakteristika der „Absolutheit“ und „Exorbitanz“ ändern demnach nichts daran, dass jede einzelne ästhetische Erfahrung nach neuen Wahrnehmungen

⁵⁶⁸ A.a.O., S. 370.

verlangt, die wiederum zur Einheit der Erfahrung verknüpft werden und in den Kontext einer „ästhetischen Erfahrungswelt“ einzugliedern sind.

Denn, obwohl wir in jeder einzelnen ästhetischen Erfahrung „dem Wirklichen“ „im Ganzen“ auf höchst individuelle und unersetzbare Weise begegnen, resultiert die Maßgeblichkeit der Erfahrung daraus, dass wir durch den „neu gewonnenen Blick auf das Ganze“ zu immer neuen Akten des Antwortens fähig werden. Gerade in der Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit des ästhetischen Erfahrungsaktes liegt demnach die Möglichkeit, dass uns der „Blick“ in einer Weise geöffnet wird, die uns dazu befähigt „immer neue Wahrnehmungen des Einzelnen“ zu Gegenständen ästhetischer Erfahrung zu verknüpfen und „in den umfassenden Kontext ästhetischer Erfahrung“ mit einzubeziehen.⁵⁶⁹

In seiner positiven Formulierung besagt das „Grund-Postulat des empirischen Denkens“ demnach Folgendes: Durch jeden Akt des responsorischen Gestaltens, durch den wir den „Anspruch des Wirklichen“, der uns in der Weise des „Schönen“ begegnet, sinnhaft-anschauliche Gestalt geben, wird uns eine spezifische Seh-Weise eröffnet, die es uns ermöglicht, neue (ästhetische) Erfahrungen zu machen und bisherige (ästhetische wie nicht-ästhetische) Erfahrungen auf neue (ästhetische) Weise auszulegen. Einerseits kann also der „je besondere Blick“, den wir im Zuge jedes ästhetischen *Antwortakts* entwickeln, und der unsere Sicht auf „die Weltwirklichkeit im Ganzen“ immer wieder neu gestaltet, durch keine nachfolgende Erfahrung „widerlegt oder überflüssig gemacht“ werden. Andererseits wird uns in jeder neuen Erfahrung eine ebenso neuartige Sichtweise und damit zugleich „eine Perspektive immer neuen ästhetischen Erfahrens“ eröffnet.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Vgl. a.a.O.

⁵⁷⁰ Vgl. a.a.O.

8.2.5.1. Die Kohärenz des Feldes möglicher ästhetischer Erfahrung – Voraussetzung eines ästhetischen Erfahrungsweges

Aus dem Vorangegangenen wird ersichtlich, dass die Postulate des empirischen Denkens auch im ästhetischen Feld die transzendente Funktion haben, die „Kohärenz des Erfahrungsfeldes“ zu garantieren. Wie bereits hinsichtlich eines allgemeinen Erfahrungsbegriffs erläutert wurde, stellt das kohärente Erfahrungsfeld eine Voraussetzung dafür dar, dass innerhalb dieses Feldes ein „kontinuierlicher Erfahrungsweg“ beschritten werden kann.⁵⁷¹

Nur, wenn jeder einzelne Erfahrungsinhalt in ein kohärentes Erfahrungsfeld eingefügt werden kann, ohne dabei künftige Erfahrungen auszuschließen oder selbst durch nachfolgend eingefügte Inhalte seine Bedeutung zu verlieren, können die einzelnen Erfahrungsakte als Schritte eines kontinuierlichen, nicht vorausberechenbaren Erfahrungsweges erkannt werden.

Im Sinne der „Dialogischen Theorie der Erfahrung“ ist es wesentlich, die genannte „Kontinuität“ nicht als apriorische Gesetz- bzw. Planmäßigkeit zu verstehen. Hier geht es vielmehr um einen Erfahrungsweg, der sich zwar nur auf Basis eines kohärenten Erfahrungsfeldes erkennen lässt, dessen Kontinuität überraschende Wendungen und scheinbare Brüche jedoch nicht ausschließt, sondern gleichsam durch diese gestaltet wird.

Ein solcher *Weg* kann überhaupt erst entstehen, wenn jeder einzelne Erfahrungsschritt ein antizipatorisches Moment enthält, das stets nach einem weiteren Schritt verlangt, ohne dass aus einem apriorischen Prinzip bereits abgeleitet werden könnte, wie sich der jeweils nachfolgende Akt zu gestalten hat. Schließlich ist *Erfahrung* und somit auch ein *Erfahrungsweg* nur möglich, wenn eine gewisse *Zukunftsoffenheit* verhindert, dass sich das Subjekt in den bestehenden Strukturen des Anschauens und Denkens verfängt und somit zunehmend die Möglichkeit verliert, Inhalten zu begegnen, die es als maßgeblich für sein Denken und Handeln (an-) erkennen kann.

Angesichts des notwendigen und konstitutiven Aspekts der Unvorhersehbarkeit, der jeglichen (im beschriebenen Sinne verstandenen) *Erfahrungsweg* auszeichnet,

⁵⁷¹ Vgl. a.a.O., S. 371.

stellt sich die Frage, inwieweit wir jenes Maß an Orientierungssicherheit erhalten können, das für ein freies Bewegen innerhalb des Erfahrungsfeldes unverzichtbar bleibt.

Wie kann das Subjekt die einzelnen ästhetischen Erfahrungsinhalte innerhalb eines Erfahrungsfeldes überhaupt als *kontinuierlich* gegebene „Antworten“ auf den ästhetischen „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“ erfassen und somit als Phasen eines „Weges erkennen“; und wodurch lernt der Erfahrende darauf zu vertrauen, dass sich das dialogische Verhältnis zwischen dem „Schönen des Wirklichen“ und seinen ästhetischen Erfahrungsakten auch künftig fortsetzen lässt?

Im Zusammenhang mit diesen Fragen wird auf neue Weise verständlich, welche transzendente Bedeutung dem „Postulat des empirischen Denkens“ zukommt.

Bisher wurde bereits Folgendes festgestellt: Nur, wenn ein responsorischer Akt nach seiner eigenen Überbietung verlangt, selbst – durch den herausgeforderten nächsten Schritt – jedoch nicht bedeutungslos erscheint, sondern vielmehr innerhalb eines größeren Zusammenhangs neu gedeutet werden kann, ist es möglich, *von Antwort zu Antwort*, das dialogische Verhältnis mit dem ästhetischen „Anspruch des Wirklichen“ *zukunfts offen* weiterzuverfolgen.

Im Zuge dessen muss es auch möglich sein, die Veränderungen der Anschauungs- und Denkformen, zu denen wir durch einen Erfahrungsinhalt gezwungen werden können, als notwendige Phasen eines kontinuierlichen, fortschreitenden und zukunfts offenen Prozesses zu erkennen.

Das „Postulat des empirischen Denkens“ evoziert also jenes notwendige, „aller Erfahrung vorausgehende Vertrauen“, dass es immer wieder möglich sein wird, auch überraschende, als paradox erscheinende und strukturerschütternde Erfahrungsinhalte, (rückblickend) als Phasen eines Erfahrungsweges zu begreifen.⁵⁷² Dieses, durch das „Postulat“ geweckte, Vertrauen, dass auch jene Inhalte, die alle bisherigen Orientierungsmuster zerstören, wiederum neue Möglichkeiten der Orientierung eröffnen, ist somit eine apriorische Möglichkeitsbedingung fortgesetzter Erfahrungsfähigkeit.

⁵⁷² Vgl. a.a.O.

8.2.5.2. Die Erschütterung durch neue Inhalte

Wie auch jede andere „Erfahrung“ erschöpft sich die ästhetische Erfahrung nicht im *Überwältigtwerden* durch subjektive Eindrücke, sondern resultiert aus der immer wieder vollzogenen Eingliederung des mitunter erschütternden Erlebens in einen umfassenden Kontext sich gegenseitig bestimmender und auslegender Inhalte. D.h., dass die *Erschütterung*, die potentiell mit dem ästhetischen Erleben verbunden ist, noch keine ausreichende Bedingung dafür darstellt, dass das subjektiv Wahrgenommene in maßgebliche Erfahrung transformiert werden kann. In jedem Fall können wir nur dasjenige ästhetische Erleben als Erfahrungsinhalt *begreifen*, das wir in unser bereits bestehendes ästhetisches Erfahrungsfeld einzuordnen im Stande sind bzw. das wir als Etappe unseres bereits beschrittenen Erfahrungsweges erkennen können.

Das „deutlichste Beispiel“ für dieses „Ringen“ mit jeweils neuen Erfahrungsinhalten“ sieht Schaeffler in der ästhetischen Erfahrung des Künstlers, der in Begegnung mit der immer wieder neuen, potentiell erschütternden Wahrnehmungsgestalt nicht etwa „verstummt“, sondern dazu herausgefordert wird, in immer neuen Akten des Anschauens, Wahrnehmens und Begreifens dem jeweils vernommenen „Anspruch des Wirklichen“ zu entsprechen.⁵⁷³

Dabei resultiert die Fähigkeit zu einer neuen Weise responsorischen Gestaltens oftmals aus einer mühevollen Auseinandersetzung mit den bisher bewährten Anschauungs- und Denkformen. Um den spezifisch ästhetischen „Anspruch des Wirklichen“ in immer neuen Erfahrungen responsorisch zu entdecken und somit einen kontinuierlichen (künstlerischen) Prozess verfolgen zu können, müssen die bestehenden Strukturen (durch strukturverändernde Erfahrungen) immer wieder erschüttert und überwunden werden.

Dabei kommt es notwendigerweise immer wieder zu einer „Wendung“ des Erfahrungsweges und im Zuge dessen zur Überwindung „früher bewährter Weisen, das Wirkliche zu sehen“, ohne dass diese *Seh-Weisen* ihren Charakter der objektiven Gültigkeit verlieren würden.⁵⁷⁴

⁵⁷³ Vgl. a.a.O.

⁵⁷⁴ Vgl. a.a.O.

Auch dann, wenn die Änderung der Strukturen des Anschauens und Denkens zur Folge hat, dass der ästhetische „Anspruch des Wirklichen“ nun auch „im Ganzen“ anders beantwortet werden muss und somit auch auf neue Weise vernehmbar gemacht wird, verlieren die bisherigen, spezifisch ästhetischen Weisen der responsorischen Gestaltung nicht an Maßgeblichkeit. Vielmehr ist jedes Werk, das aus einer früheren ästhetischen Erfahrung hervorgegangen ist, eine Manifestation derjenigen Weise, in welcher der „Anspruch des Wirklichen“ damals vernommen wurde. Entsprechend des Postulats des empirischen Denkens kann demnach gefolgert werden, dass kein Werk, das seinerseits stets einen Erfahrungsakt „bezeugt“ durch eine nachfolgende Erfahrung bzw. ein späteres Werk „widerlegt“ werden kann.⁵⁷⁵

Aus dem Postulat des empirischen Denkens ergibt sich also einerseits, dass kein Werk durch ein nachfolgendes *überholt* wird – andererseits, dass kein auch noch so vollendet erscheinendes Werk tatsächlich als endgültige „Antwort“ auf den ästhetischen „Anspruch“ zu verstehen ist.

Keine Weise des ästhetischen Erfahrens ist unüberbietbar: Keine Erfahrungsgestalt, in der die spezifisch ästhetische Maßgeblichkeit zugleich beantwortet, wie auch zum Ausdruck gebracht wird, ist so gestaltet, dass künftige Werke lediglich die einmal gewonnene und stets gleichbleibende Sichtweise in immer neuen Gestalten auszudrücken hätten.

Jede Erfahrungsweise – sowie jedes Werk als Zeugnis einer Erfahrungsweise – stellt im „Dialog mit dem Wirklichen“ eine Phase dar, die zugleich auf nachfolgende Herausforderungen verweist und uns den Blick für diese immer neuen Aufgaben responsorischen Gestaltens öffnet.

Gerade die „Anstrengung der künstlerischen Synthesis im Anschauen, Wahrnehmen und Begreifen“, die durch die ästhetische Erfahrung im Werk „bezeugt“ wird, konstituiert einen kohärenten „Kontext des Sehens“, der strukturverändernde Inhalte nicht ausschließt, sondern geradezu nach ihnen verlangt.⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ Vgl. a.a.O., S. 372.

⁵⁷⁶ Vgl. a.a.O.

Schaeffler betrachtet demnach auch insbesondere die Stilentwicklung des Künstlers in engem Zusammenhang mit sogenannten „transzendentalen Erfahrungen“.

Gerade der ästhetische Erfahrungsweg der künstlerischen Produktion liefert seiner Meinung nach ein signifikantes Beispiel dafür, dass Erfahrungsfähigkeit nur durch solche Erfahrungen aufrechterhalten werden kann, die in der Lage sind, bestehende Weisen des responsorischen Gestaltens grundlegend zu erschüttern und die Strukturen des Anschauens und Denkens dermaßen zu verändern, dass daraus die Möglichkeit einer neuen Phase im „Dialog mit dem Wirklichen“ erwächst. Vergleichbar mit jedem anderen Erfahrungsweg ist demnach auch der ästhetische, und insbesondere jener des Künstlers, nur angesichts sogenannter „strukturverändernder Erfahrungen“ kontinuierlich fortsetzbar.

8.2.5.3. Die Geschichte der Kunst – ein kollektiver Dialog mit dem „Anspruch des Wirklichen“

Was soeben hinsichtlich des ästhetischen Erfahrungsweges eines einzelnen Subjekts beschrieben wurde, lässt sich laut Schaeffler auch auf die Geschichte der Kunst im Allgemeinen übertragen.

Unter einem kunsthistorischen Blickwinkel kann das „Grundpostulat des empirischen Denkens“ demnach als „Forderung“ verstanden werden, dass keine künstlerische Strömung frühere Stile widerlegen kann oder durch nachfolgende Entwicklungen ihrer Bedeutung enthoben wird – auch wenn im Verlauf der Geschichte immer neue Weisen des Sehens und Gestaltens hervorgebracht werden und der „Anspruch des Wirklichen“ demnach immer wieder neu zu beantworten ist.

Auf diese Weise versichert sich die Vernunft durch das „Grundpostulat“ – sowohl in individueller als auch kollektiver Hinsicht – die unbegrenzte Möglichkeit eines kontinuierlichen Weges ästhetischer Erfahrung.

Sowohl in Bezug auf den einzelnen Erfahrenden, als auch im gesamtgesellschaftlichem Kontext, kann Erfahrungsfähigkeit nur aufrechterhalten werden, wenn eine gewisse Sicherheit innerhalb des „Gesamtfeldes möglicher Erfahrung“ besteht und es auf Grund der daraus resultierenden

Orientierungsfähigkeit möglich wird, sich *von Erfahrung zu Erfahrung* bewegen können.⁵⁷⁷ In Bezug auf die Geschichte der Kunst bedeutet das, dass alle ästhetischen Erfahrungen (in Gestalt des künstlerischen Schaffensakt, des Werks oder der verschiedensten Weisen der Rezeption) konstitutive und unersetzbare Phasen eines kollektiven Erfahrungsweges darstellen, der seinerseits den Verlauf des (auf ästhetische Weise) geführten „Dialogs mit dem Wirklichen“ vernehmbar macht. Keiner der innerhalb des ästhetischen Feldes konstituierten Erfahrungsinhalte kann demnach durch einen anderen ersetzt werden oder durch spätere Hervorbringungen seiner Maßgeblichkeit enthoben werden.

Deshalb hängt die Kontinuität des ästhetischen Erfahrungsweges (innerhalb eines kohärenten Erfahrungsfeldes) auch mit einer „gewissen Stabilität“ der ästhetisch erfahrenen Inhalte zusammen.⁵⁷⁸

Alles, was sich jemals in der ästhetischen Erfahrung in einer bestimmten Erscheinungsgestalt gezeigt und womöglich die Gestaltung eines Werks evoziert hat, bleibt ein maßgeblicher Teil des Orientierungszusammenhangs des ästhetischen Gesamtfeldes möglicher Erfahrung bzw. ihrer Gegenstände. In diesen relativ stabilen Kontext müssen auch alle nachfolgenden Wahrnehmungsinhalte eingeordnet werden, um uns als „Objekte“ zu erscheinen, die innerhalb des ästhetischen Erfahrungsfeldes als Maßstab unseres Denkens und Handelns gelten können.

Zugleich kann die beschriebene Kontinuität eines individuellen oder kollektiven Erfahrungsweges eben nur dann zu immer neuen Erfahrungen führen, wenn offen bleibt, wie der entsprechende Weg verlaufen, d.h. zu welchen Wirklichkeitsbegegnungen er führen wird.

In der Begegnung mit dem „je größeren“ (ästhetischen) „Anspruch des Wirklichen“ werden wir, sowohl als einzelne Individuen wie auch als Kollektiv, in unvorhersehbarer Weise dazu herausgefordert, immer wieder neue Weisen des Sehens und Gestaltens hervorzubringen.

Sie alle sind Etappen des Weges zur Entwicklung einer „dialogischen Perspektivität“ der Vernunft.⁵⁷⁹ Damit sich die Strukturen des Bewusstseins für

⁵⁷⁷ Vgl. a.a.O., S. 367f.

⁵⁷⁸ Vgl. a.a.O., S. 373.

⁵⁷⁹ Vgl. a.a.O.

einen solchen dialogischen Blickwinkel öffnen können, ist es notwendig, vergangene, gegenwärtige und zukünftige Formen des ästhetischen Erfahrens als verschiedene „Antworten“ zu erkennen, die auf den einen, immer wieder neu formulierten, aber stets an unser Anschauen und Denken gerichteten „Anspruch des Wirklichen“ gegeben werden.

8.3. Stabilität und Labilität der ästhetischen Erfahrungswelt

Aus dem Vorangegangenen wird ersichtlich, dass in Bezug auf den *ästhetischen Erfahrungskontext*, in dem alle Weisen ästhetischer Erfahrung in einem umfassenden Zusammenhang stehen, ein bestimmtes Maß an „Stabilität“ festgestellt werden kann. Der Aufbau eines stabilen Gefüges „objektiv gültiger“ Inhalte, schließt jedoch „nicht aus, sondern ein, dass diese Welt im konkreten Akt ästhetischer Erfahrung als labil erscheint“.⁵⁸⁰

Auch wenn wir auf Basis der „Postulate des empirischen Denkens“ darauf vertrauen, dass die Einheit der ästhetischen Erfahrungswelt immer wieder hergestellt werden kann, ist doch jeder *inhaltliche* Begriff, den wir uns von dieser Einheit bilden und an dem wir uns phasenweise orientieren, der „Ausdruck einer partikulären Perspektive“, die immer wieder durch neue Erfahrungen aufgebrochen werden muss, damit die Erfahrungsfähigkeit aufrecht erhalten werden kann.⁵⁸¹

Die „Einheit“ jedes Erfahrungszusammenhangs ist nicht in Form eines unveränderlichen Systems gestaltet, dem sich jeder neue Inhalt anpassen muss. Vielmehr resultiert jede einheitlich erscheinende „Welt“ aus einem „historisch“ gewachsenen Zusammenhang, der nicht *von außen* gleichsam „mit einem Blick überschaubar“ ist, sondern den wir nur dadurch (er)kennen, dass wir uns selbst als „Glieder dieser Geschichte“ erfahren.⁵⁸² Dabei entwickeln sich die Weisen des Anschauens und Denkens und mit ihnen die Gegebenheitsmodi der sinnhaft bzw. begrifflich konstituierten Gegenstände der ästhetischen Erfahrung in einem

⁵⁸⁰ Vgl. a.a.O.

⁵⁸¹ Vgl. a.a.O.

⁵⁸² Vgl. a.a.O.

dialogischen Prozess mit dem „Anspruch des Wirklichen“, der uns in der spezifischen Weise des „Schönen“ erreicht.

Innerhalb dieses „historischen Zusammenhangs“ begegnet uns der Maßgeblichkeitsanspruch des „Schönen“ aber auch in Konfrontation mit denjenigen Gestalten bzw. Inhalten, die wir selbst und andere im Zuge ästhetischer Erfahrungsakte bereits aufgebaut haben bzw. aufzubauen im Begriff sind.

Auf diese Weise entwickeln sich die Formen unseres ästhetischen Anschauens und Begreifens, d.h. die Art und Weise, wie wir Inhalte ästhetischer Erfahrung konstituieren, auch „aneinander“.⁵⁸³ In jedem Akt ästhetischer Erfahrung *gestalten wir antwortend* den „Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen“, indem wir einen ästhetischen Erfahrungsgegenstand *antwortend gestalten* und damit überhaupt erst das „Schöne des Wirklichen“ zum Ausdruck bringen. Demnach ist jede ästhetische Erfahrung eine „Antwort“, die den „je größeren“ Anspruch des Wirklichen nicht nur für uns selbst vernehmbar macht, sondern eben diesen „Anspruch“ in einer bestimmten Gestalt an andere weitergibt.⁵⁸⁴

Daraus wird wiederum ersichtlich, dass innerhalb des ästhetischen Erfahrungsfeldes, jede einzelne Erfahrung mit jeder anderen in einem wechselseitigen Verhältnis und somit in einem „dialogischen Prozess“ steht. Dabei wird der ästhetische „Anspruch der Dinge“ von einem Erfahrungsakt zum nächsten in neuer Weise beantwortet, findet einen immer neuen Ausdruck und wird in immer neuer Gestalt weitergegeben.

Sowohl in Hinblick auf die individuelle ästhetische Erfahrung, als auch in Hinblick auf die Geschichte der Kunst, ist demnach festzustellen, dass das „dialogische Verhältnis“ innerhalb des ästhetischen Erfahrungsfeldes durch immer neue Wendungen und scheinbare Brüche gekennzeichnet ist. Diese sind wiederum im Stande, die jeweils bestehende „Sicht des Ganzen“ in Frage zu stellen und somit jede bisher gewonnene „Orientierungssicherheit“ zu erschüttern.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Vgl. a.a.O.

⁵⁸⁴ Dies gilt vor allem für die *Erfahrungsgestalt* des künstlerischen Werks, die im nächsten Abschnitt ausführlicher besprochen wird.

⁵⁸⁵ Vgl. a.a.O., S. 373f.

Dementsprechend beschreibt Schaeffler den Zusammenhang zwischen der Stabilität bzw. Labilität der ästhetischen Erfahrungswelt wiederum als Voraussetzung für den Eintritt sogenannter „transzendentaler Erfahrungen“:

„Gerade weil die ästhetische Erfahrung den Aufbau einer Erfahrungswelt verlangt, innerhalb derer jeder einzelne Inhalt jeden anderen bestimmt und auslegt, können innerhalb dieses Zusammenhangs Inhalte auftreten, angesichts derer dieses hermeneutische Wechselverhältnis zerbricht und nur durch eine Veränderung der Anschauungsformen und Begriffe wiederhergestellt werden kann.“⁵⁸⁶

Wie im vorangegangenen Abschnitt erörtert wurde, kann die „Dialogische Theorie der Erfahrung“, die auf einer Neufassung der „Grundsätze des reinen Verstandes“ beruht, auch in Bezug auf den Aufbau einer ästhetischen Erfahrungswelt angewendet werden.

Im Sinne dieser Weiterentwicklung einer „transzendentalen Logik der Erfahrung“ wurde erklärt, dass die Pluralität strukturverschiedener Erfahrungsweisen die Vielfalt derjenigen (responsorischen) Gestaltungsweisen darstellt, in denen wir versuchen, den jeweils spezifisch formulierten „Anspruch des Wirklichen“ auf angemessene Weise zu beantworten. In weiterer Folge konnte gezeigt werden, auf welche Weise es möglich ist, die *dialogisch* formulierten Regeln der Gegenstandskonstitution auf den Bereich des Ästhetischen zu übertragen, ohne die spezifische Eigenart der ästhetischen Erfahrung beschneiden zu müssen. D.h., die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ bietet ein Deutungsmodell, aus dem ersichtlich wird, auf welche Weise ästhetische Wahrnehmungsinhalte in maßgebliche Inhalte der Erfahrung umgewandelt und somit als etwas „objektiv Gültiges“ erkannt werden können, ohne dass diese Transformation die Bedeutung der sinnhaften Anschaulichkeit schmälert.⁵⁸⁷

Abschließend soll nun dargestellt werden, inwiefern eine Erfahrungsweise, welche die Unersetzlichkeit spezifisch ästhetischen Erlebens nicht in Frage stellt, sondern als maßgeblich ausweist, ihrerseits die Voraussetzung dafür bildet, dass in der Hervorbringung von Kunstwerken eine „neue Weise respensorischen Gestaltens“ gefunden werden kann.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ A.a.O., S. 374.

⁵⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 324.

⁵⁸⁸ Vgl. a.a.O.

8.4. Das Werk als neue Form der Antwortgestalt

In allen Akten des „responsorischen Gestaltens“ *beantworten* wir *gestaltend* bzw. *gestalten* wir *beantwortend* den „Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge“, indem wir mittels der Strukturen unseres Anschauens und Denkens eine Anschauungs-, Wahrnehmungs- bzw. Erfahrungsgestalt konstituieren, die diesen Anspruch zum „Ausdruck“ bringt.

Die dabei aufgebaute Gestalt ist jedoch nicht bloß ein „Phantasiegebilde“ eines selbstreferenziellen Systems, sondern stellt eine Erscheinungsgestalt dessen dar, was Schaeffler auch als die „Wahrheit der Dinge“ bezeichnet, d.h., sie drückt deren „maßgeblichen Anspruch an unser Denken und Urteilen“ aus.⁵⁸⁹

Dass wir uns dieser Aufgabe mit den Möglichkeiten unseres Anschauens und Denkens stellen, ist insofern von grundlegender Bedeutung, als dieser maßgebliche „Anspruch“ nicht anders vernommen werden kann, als dadurch, dass wir ihn durch die Akte unseres anschauenden, wahrnehmenden und erfahrenden Gestaltens schon beantworten. Dabei ist jede in diesem Sinne verstandene Responsion ein überbietungsbedürftiger, vorläufiger Gestaltungsakt, aus dem eine ebenso vorläufige Gestalt hervorgeht.

Gerade der responsorische Akt des *Erfahrens*, d.h. der Aufbau eines Erfahrungsgegenstandes bzw. -inhalts, bringt aber nicht nur eine vorläufige, sondern gleichermaßen „verantwortete Antwort“ hervor, d.h. eine Erfahrungsgestalt, die eine „Wahrheit der Dinge zur Sprache bringt, die nicht nur für den Erfahrenden gilt“.⁵⁹⁰

8.4.1. Die Weitergabe eines Anspruchs

Auf Grund dessen, dass in der Erfahrung ein Maßgeblichkeitsanspruch ausgedrückt wird, der sich nicht nur an ein bestimmtes Individuum unter bestimmten Erfahrungsbedingungen richtet, kann aus ihr „das Werk“ hervorgehen, d.h. eine neue Weise der responsorischen Gestaltung, die auch eine dementsprechend neue Gestalt als „Antwort“ konstituiert.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Vgl. a.a.O., S. 298.

⁵⁹⁰ Vgl. a.a.O., S. 324f.

⁵⁹¹ Vgl. a.a.O.

Bei dieser besonderen Form der „Antwort“ handelt es sich – unabhängig vom jeweiligen Erfahrungskontext – um eine Gestalt, die sich vom Vollzug unserer responsorischen Akte löst und somit auch für andere Menschen zum Gegenstand ihrer Anschauung, Wahrnehmung bzw. Erfahrung werden kann.

Schaeffler formuliert den spezifischen Charakter des „Werkes“ in Hinblick auf seine „Dialogische Theorie der Erfahrung“ als stets vorläufiges Ergebnis einer responsorischen Gestaltung, die den „Anspruch des Wirklichen“ nicht nur für uns selbst vernehmbar macht, sondern zulässt, dass alle, die der betreffenden *Antwortgestalt* begegnen, unter den gleichen „Anspruch“ gestellt und somit zur „Antwort“ herausgefordert werden.

Durch diese „Ablösung des ‚opus‘ von der ‚operatio‘“, d.h. durch die Loslösung „des gegenständlich vorfindlichen Werkes von der subjektiven Tätigkeit des Wahrnehmens und Erfahrens“, vollzieht sich eine „Weitergabe des Anspruchs der Dinge und damit zugleich eine Weitergabe der Aufforderung zur Antwort.“⁵⁹²

Diese *In-Anspruch-Name* geht dabei jedoch nicht von dem *Subjekt* aus, das im Versuch, selbst auf den „Anspruch“ zu antworten, zur responsorischen Gestaltung eines „Werks“ herausgefordert wurde. Vielmehr wird durch die Antwortgestalt (in Form des „Werks“) der grundlegende „*Anspruch des Wirklichen*“ weitervermittelt, der das *gestaltende* Subjekt selbst zu demjenigen Erfahrungsakt herausgefordert hat, aus der das „Werk“ schließlich hervorgehen konnte. D.h., dass der von uns vernommene „Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge“ durch unsere eigenen, auf diesen „Anspruch“ gegebenen und ihn zugleich gestaltenden „Antworten“ weitergegeben wird. Dies geschieht in Form von „Werken“, die zwar aus dem responsorisch gestalterischen Akt der Erfahrung resultieren, sich aber zugleich von ihm lösen und somit dazu beitragen, dass unser „Dialog mit dem Wirklichen“ zu einem Dialog mit anderen Menschen werden kann.

Für Schaeffler ist demnach vor allem „das Wort“ ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie „wir unsere verantwortete Antwort auf den Anspruch der Dinge so aussprechen, dass andere, die das Wort hören, unter den gleichen Anspruch (der

⁵⁹² Vgl. a.a.O., S. 325.

Dinge, nicht des Sprechers!) gestellt und zur Antwort gerufen werden [...]; denn auch sie hören nur, indem sie antworten“.⁵⁹³

8.4.2. Strukturverschiedene Werke

In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass es entsprechend der Pluralität der Erfahrungsweisen auch eine Vielzahl an Möglichkeiten gibt, „die verantwortende Antwort“ auf den „Anspruch der Dinge“ in die „gegenständliche Vorfindlichkeit des Werks“ zu übersetzen und somit zur „Anrede“ an andere zu transformieren.⁵⁹⁴

Demnach meint Schaeffler, dass sich letztlich auch die Hervorbringungen unterschiedlicher „Kulturgebiete“ auf die Unterschiedlichkeit strukturverschiedener *Antwortweisen* zurückführen lassen. Dabei vergegenständlichen sich die responsorischen Erfahrungen in jedem spezifischen Kulturbereich auf verschiedene Weise zur „Vorfindlichkeit von Werken“. D.h., Erfahrungen manifestieren sich auf unterschiedliche Weise zu „Werken“, die den ihnen zu Grunde liegenden „Anspruch“ vergegenständlichen und somit gegenüber anderen vermittelbar machen.

Dabei werden die Akte des Anschauens, Wahrnehmens und Erfahrens in der Gestalt des „Werks“ subsummiert, d.h. zu *einer* gegenständlich „vorfindlichen“ „Antwort“ zusammengefasst, sodass sie in dieser neuen Gestalt den „Anspruch des Wirklichen“ auch an andere Subjekte weitergeben bzw. diese zum antwortenden Gestalten aufrufen können.⁵⁹⁵

So verstanden ist auch das künstlerische Werk – „über allen Ausdrucks- und Mitteilungssinn hinaus“ – diejenige Weise, wie die responsorischen Akte, in denen der Künstler versucht hat, den „Anspruch der Dinge“ zu beantworten,

⁵⁹³ Vgl. a.a.O.

⁵⁹⁴ Vgl. a.a.O.

⁵⁹⁵ Gemäß der „Dialogischen Theorie“ ist „Wissenschaft als Kulturgebiet“ als „das Ganze derjenigen Weisen“ aufzufassen, wie die antwortenden Akte, in denen sich der Forscher „zur ‚je größeren Wahrheit‘ verhält“, auf gegenständlich gewordene Weise für andere Menschen „vorfindlich“ werden und diese somit unter den gleichen „Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge“ stellen. D.h., dass im wissenschaftlichen Werk die Akte des Fragens, des Beobachtens und Experimentierens sowie jene Akte des Begreifens, Deutens und Neu-Auslegens „öffentlich werden, sodass der Dialog mit der Wahrheit der Dinge zum Dialog mit den Mitforschenden werden kann“. Diese Zusammenhänge lassen sich laut Schaeffler auch an der Entwicklung von institutionalisierten Formen „wirtschaftlichen Zusammenwirkens“ erkennen. Mitsamt des Geldes, d.h. ihres „wichtigsten Mediums“, sind alle Arten des „Betriebs“ Vergegenständlichungen, durch welche die spezifisch ökonomischen Erfahrungsweisen öffentlich werden und als nunmehr öffentlich „vorfindliche“ „Werke“ wiederum zum antwortenden Gestalten aufrufen. (Vgl. a.a.O., S. 325f.)

gegenständlich vorfindbar werden.⁵⁹⁶ Dadurch, dass sich die spezifisch ästhetische Erfahrung in Gestalt des „Werks“ von der „Subjektivität des Künstlers ablöst“ und somit auch für andere zugänglich wird, gibt das „Werk“ einen „Anspruch des Wirklichen“ weiter, „den der Künstler selbstkritisch verantwortet hat“ und der nun auch den Rezipienten zur Gestaltung einer „Antwort“ auffordert.⁵⁹⁷

In Konfrontation mit den „Vergegenständlichungen“ der künstlerischen Erfahrung geht es demnach nicht primär darum, diese Hervorbringungen als abgeschlossene Werke anzuerkennen, sondern dem durch sie beantworteten „Anspruch des Wirklichen“ zu begegnen und zu versuchen, ihn auf immer neue, eigenständige Weise responsorisch zu gestalten.

Erst dadurch, dass der Betrachter in Gestalt des „Werks“ – gleichsam *durch es hindurch* – jenen „Anspruch des Wirklichen“ vernimmt, und ihn – ebenso wie zuvor der Künstler – in den Akten seiner eigenen Erfahrung beantwortet, gewinnt das „Werk“ seine maßgebliche Bedeutung. Entsprechend der „Dialogischen Theorie“ wird jedes „Werk“ erst „was es ist“, indem es in spezifischer Weise „von dem der ihm begegnet, angeeignet, [...] also in die operatio seines eigenen Erfahrens“ übersetzt wird.⁵⁹⁸

Erst durch die responsorisch gestaltenden Akte der Anschauung, Wahrnehmung und Erfahrung wird die Konfiguration sinnenhafter Eindrücke (z.B. Farben, Töne, Raumkonstellationen, Buchstabenfolgen) vom Rezipienten wieder zu einer einheitlichen (Anschauungs-, Wahrnehmungs- bzw. Erfahrungs-) Gestalt aufgebaut, die den spezifisch ästhetischen „Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge“ beantwortet und „zur Sprache bringt“. D.h., erst indem der Betrachter in den synthetischen Akten seines Anschauens und Denkens die „sinnenhaft perzipierte“ „Mannigfaltigkeit der Eindrücke“ zur Einheit einer Erfahrungsgestalt verbindet, kann er im „Werk“ einem Gegenstand begegnen, der sich als Maßstab seines Denkens und Handelns herausstellt.

Dabei ist die Weise, wie der Rezipient seine eigenen Akte der antwortenden Gestaltung bzw. gestaltenden „Antwort“ vollzieht, losgelöst von derjenigen

⁵⁹⁶ Vgl. a.a.O., S. 226.

⁵⁹⁷ Vgl. a.a.O., S. 227.

⁵⁹⁸ Vgl. a.a.O.

Erfahrungsweise, die der Künstler in Form eines „Werks“ vergegenständlicht. Trotzdem die einzelnen ästhetischen Erfahrungsakte voneinander unabhängig bleiben, gleichen sie sich in jedem Fall darin, dass sie ungeachtet ihrer konkreten Erfahrungsgestalt stets als „Antworten“ auf den *ästhetisch formulierten* „Anspruch des Wirklichen“ verstanden werden können.

Auf diese Weise sind alle ästhetischen Erfahrungsinhalte⁵⁹⁹ a priori miteinander verbunden, da sie als *Antwortgestalten* in einem stets wiederkehrenden Verhältnis zum „je größeren‘ Anspruch des Wirklichen“ stehen. Dabei spiegeln sie einander die „transzendente Analogie“ wieder, legen sich gegenseitig aus und geben somit untereinander jenen „Anspruch“ weiter, der zuvor zu ihrer eigenen Gestaltung geführt hat.

8.4.3. Die spezifische „Objektivität“ des künstlerischen Werks

Wie bereits festgestellt wurde, geschieht die ausgezeichnete Weise der *Anspruchs-Weitergabe* durch das „Werk“, das sich als Erfahrungsgestalt vom Vollzug des Erfahrungsakts löst und dadurch im Stande ist, in vergegenständlichter Form, „Erfahrung weiterzugeben“. ⁶⁰⁰

Im Bereich der spezifisch ästhetischen „Erfahrungswelt“ kann durch das responsorisch gestaltete *Medium* des Kunstwerks jener spezifisch ästhetische „Anspruch“ weitergegeben werden, der den Künstler – ebenso wie den Rezipienten – zu einer spezifisch ästhetischen „Antwort“ auf das „Schöne“ auffordert. Wie schon erwähnt wurde, handelt es sich bei dem im Kunstwerk weitergegebenen „Anspruch“ also nicht um eine Inanspruchnahme des Betrachters durch den Künstler, sondern um den spezifisch ästhetischen Maßgeblichkeitsanspruch, unter den uns „das Wirkliche“ stellt und für den der Begriff des „Schönen“ gewählt wurde.

Daraus ergibt sich, dass die „Wahrheit der Dinge“, also ihr maßgeblicher Anspruch an unser Denken und Urteilen“, den wir in der ästhetischen Erfahrung bzw. ihrer Vergegenständlichung zu beantworten versuchen, als die *Schönheit der Dinge* übersetzt werden kann.⁶⁰¹ Wiederum ist der Begriff der „Schönheit“ in

⁵⁹⁹ Dazu zählen stets auch Erfahrungsgegenstände bzw. „-vergegenständlichungen“.

⁶⁰⁰ Vgl. a.a.O., S. 325.

⁶⁰¹ Vgl. a.a.O., S. 298.

diesem Zusammenhang als Ausdruck für die spezifisch ästhetische Maßgeblichkeit „des Wirklichen“ zu verstehen – d.h. als Bezeichnung der Eigenart desjenigen „Anspruchs“, der uns dazu führt, in unserem Anschauen und Denken auf die spezifische Maßgeblichkeit des „Schönen“ zu antworten, diese *maßgebliche Schönheit* somit vernehmbar zu machen und sie somit als Maßstab unseres Denkens und Handelns zu erkennen.

Demnach kann mit Schaeffler festgestellt werden, dass das, was in der ästhetischen Erfahrung „objektiv“ ist, d.h. die „Wahrheit der Dinge“ bzw. „der maßgebliche ‚Anspruch des Wirklichen‘“, eben nicht nur jetzt, nicht nur für den Erfahrenden in einer einmaligen Situation der ästhetischen „Responsion“ gilt, sondern auch an andere weitervermittelt werden kann. Diese spezifische Maßgeblichkeit des „Schönen“ (d.h. des spezifisch ästhetischen „Anspruchs“ des Wirklichen) fordert den Menschen zu ästhetischen Erfahrungsakten heraus, durch die der maßgebliche „Anspruch“ beantwortet und somit zugleich vernehmbar gemacht wird.

Die Maßgeblichkeit der jeweiligen Erfahrung (des jeweiligen Erfahrungsinhalts) zeigt sich in ihrer vergegenständlichten Form; d.h., sie bewährt sich darin, ob bzw. inwiefern es ihr gelingt, den *Maßgeblichkeitsanspruch des Schönen* in Gestalt des „Werks“ „öffentlich“ bzw. für andere zugänglich zu machen.

Demnach ist die „Objektivität“ des Werkes „der an immer neue Erfahrende weitergegebene Anspruch, den sie immer neu und auf ihre Weise zu beantworten haben.“⁶⁰² Dabei antizipiert das Kunstwerk in sich eine unvorhersehbare und potentiell unbegrenzte Vielfalt an *Antwortmöglichkeiten*, zu deren Gestaltung immer neue Betrachter in der Begegnung mit dem Werk herausgefordert werden. Erst in dieser Fülle der Anschauungs-, Wahrnehmungs- und Erfahrungsakte wird jener „Anspruch des Wirklichen“, dem der Künstler zur Sprache verhelfen wollte, „auf eine entfaltete Weise vernehmbar“.⁶⁰³

⁶⁰² Vgl. a.a.O., S. 327f.

⁶⁰³ Vgl. a.a.O.

8.4.4. Das antizipatorische Moment in den Werken der Kunst

In den Werken der Kunst, d.h. in der Vergegenständlichung der ästhetischen Erfahrung, gewinnt das *antizipatorische Moment*, das im Zuge eines jeden Erfahrungsaktes zugleich dessen Überbietung herausfordert, einen speziellen Charakter.

In allgemeiner Hinsicht sorgt es dafür, dass sich unsere Begegnung mit dem „Anspruch des Wirklichen“ nicht in einer einmaligen „Responsion“ erschöpft, sondern in immer neuen Akten des anschauenden, wahrnehmenden und erfahrenden Gestaltens zu einem Dialog entfaltet. Demnach ist es eben jenes antizipatorische Moment, das uns im Verlauf unseres „Dialogs mit der Wirklichkeit“ dazu auffordert, in einer neuen Weise der responsorischen „Synthesis“ einen Gegenstand zu konstituieren, der sich vom Vollzug der „synthetischen Akte“ loslöst und somit auch für andere zum Gegenstand der Erfahrung werden kann.

Wie auch jede andere Weise, den „Anspruch des Wirklichen“ zu beantworten bzw. zum Ausdruck zu bringen, beinhaltet also auch das spezifisch ästhetische Werk ein Moment, durch welches eine unvorhersehbare Fülle von Weisen des (ästhetischen) Antwortens antizipiert wird. In Gestalt der vergegenständlichten Erfahrung, d.h. in der Form des Werks, ist es jedoch möglich, dass der antizipatorische Charakter derjenigen Erfahrung, aus der das Kunstwerk entstand, immer neue Menschen zu immer neuen Erfahrungen herausfordert. Aus der Wirklichkeitsbegegnung, im Zuge derer das einzelne Subjekt den „Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge“ responsorisch gestaltet, können somit Erfahrungsgestalten hervorgehen, die auf spezifische Weise einen Anspruch des Wirklichen weitergeben und damit künftige „Antworten“ anderer Individuen in sich antizipieren.

9. Rückblick und Ausblick – Die Entwicklung einer dialogischen Perspektive

Im Rückblick auf die Ausführungen der letzten Kapitel geht hervor, dass verschiedene Erfahrungsweisen Weisen des *gestaltenden Antwortens* sind, in denen wir versuchen, den jeweils spezifisch formulierten „Anspruch des Wirklichen“ in der spezifischen Weise des Erfahrens *antwortend* zu *gestalten*. Dabei wird die Transformation von Wahrnehmungs- in Erfahrungsinhalte der spezifischen Formulierung angepasst, in welcher der „Anspruch“ an uns gerichtet ist, d.h., wir versuchen, durch unsere jeweilige Erfahrungsweise zur Sprache zu bringen, in welcher spezifischen Form von Maßgeblichkeit uns ein Gegenstand bzw. Inhalt begegnet.

In diesem Zusammenhang hat sich gezeigt, dass die Entscheidung für eine bestimmte Wahrnehmungsweise bzw. Erfahrungsweise nicht aus einer beliebigen Wahl resultiert, die allein von den Strukturen der Vernunft getroffen wird. *Wie* auf einen „Anspruch“ geantwortet wird (d.h. in welcher Weise des Anschauens und Denkens Erfahrungsgegenstände konstituiert werden), richtet sich aus Sicht der „Dialogischen Theorie“ vielmehr danach, auf welche spezifische Weise der „Anspruch“ *formuliert* ist. Daraus folgt, dass jede spezifische Weise des Erfahrens – von der wissenschaftlichen Empirie bis zur ästhetischen Erfahrung – aus einer Notwendigkeit resultiert, die daraus erwächst, dass uns die jeweils spezifische Maßgeblichkeit „des Wirklichen“ nur vernehmbar wird, indem wir sie schon dementsprechend spezifisch beantworten.

Im Zuge dessen wurde außerdem erörtert, dass alle *Akte* und somit auch alle *Weisen* der Erfahrung stets der „regulativen Idee“ unterliegen,

„durch die Gestaltung des Wahrnehmungstoffes einen Anspruch des Wirklichen freizulegen, der objektiv gilt d.h. jederzeit und für jeden [in Hinblick auf Denken und Handeln, d.V.] maßgeblich ist, der sich durch ihn zu je besonderen Weisen des Erfahrens herausfordern lässt“.⁶⁰⁴

⁶⁰⁴ Vgl. a.a.O., S. 320.

Ungeachtet dieser spezifischen „Objektivität“ wurde jedoch zugleich deutlich, dass auch die Transformationsakte bzw. -weisen, in denen Wahrnehmungsinhalte in (spezifische) „Objekte“ der Erfahrung umgewandelt werden, einen ebenso responsorischen Charakter besitzen und antizipatorische Momente aufweisen wie die Konstitutionsweisen subjektiver Erlebensinhalte.

Demnach gilt auch für alle Erfahrungsweisen, d.h. für die strukturverschiedenen Weisen des Aufbaus spezifischer Erfahrungsfelder, was schon in Zusammenhang mit der Konstitution von Wahrnehmungsgestalten festgestellt wurde: Wir erfahren, dass das, was wir erfahren, in der Weise, wie wir es erfahren, nicht aufgeht, sodass jede Erfahrungsweise, ungeachtet ihrer spezifischen Maßgeblichkeit, ein Moment der Vorläufigkeit enthält und dadurch immer schon nach ihrer eigenen Überbietung verlangt.

Im Rückblick auf Kant zeigt sich, dass nach seiner Auffassung die uneingeschränkte Fortsetzbarkeit der (empirischen) Erkenntnisleistung vor allem daraus resultiert, dass die Forderung nach einer allumfassenden Einheit der Erkenntnis letztlich erst dann erfüllt wäre, wenn allen möglichen und wirklichen Gegenständen von allen nur denkbaren Prädikatenpaaren jeweils und stets eines der beiden Glieder zugewiesen wäre und somit in Hinblick auf alle anderen wirklichen und möglichen Gegenstände eindeutig begrifflich bestimmt wären. Daraus ergibt sich, dass die Aufgabe der Gegenstandskonstitution eben deshalb nicht endgültig und vollständig erfüllt werden kann, weil uns jeder Akt des Erkennens wiederum auf das verweist, was nicht erkannt ist und uns somit immer wieder vor eine neue Erkenntnisaufgabe stellt. Im Kontext der spezifisch kantischen Vorstellung des Fortschritts empirischer Erkenntnis könnte der antizipatorische Charakter der Erfahrung also darin gesehen werden, dass wir durch jede Begriffsanwendung zugleich zu der immer neuen Überbietung der gleichen (wissenschaftlich-empirischen) Bestimmungsleistung und somit zur Konstitution immer neuer Gegenstände *der selben Erfahrungsweise* aufgefordert sind.

Wie schon in Hinblick auf die Idee der „Welt“ angesprochen wurde, kann „die Unendlichkeit der Erkenntnisaufgabe“ jedoch nicht mehr nur in der Unabschließbarkeit der prädikativen Bestimmung *innerhalb* eines bestimmten

(z.B. des wissenschaftlich-empirischen) Erfahrungskontextes gesehen werden. Vielmehr muss die Konstitution von Erfahrungsinhalten auch deshalb als *unvollendbar* betrachtet werden, weil sich uns

„in der Fülle der je spezifischen Weisen, wie die Wirklichkeit uns in je spezifischen Arten der Erfahrung begegnet, die Einheit der Sache selbst, also die gemeinsame Herkunft so spezifischer Maßgeblichkeitsweisen, [...] zugleich ankündigt und verhüllt [...] und uns somit zu immer neuen Erfahrungsweisen herausfordert“.⁶⁰⁵

D.h., dass es nicht nur deshalb unmöglich scheint, einen Gegenstand vollständig zu erfassen, weil mit ihm „unendlich viele Erfahrungen der gleichen Art gemacht werden könnten“, sondern weil in jedem Erfahrungsakt die Möglichkeit antizipiert wird, „mit dem gleichen Gegenstand ganz andersartige Erfahrungen zu machen“, d.h. andere *Weisen* der Gegenstandskonstitution zu erschließen.⁶⁰⁶

Dabei legitimiert die „Dialogische Theorie der Erfahrung“ die Pluralität strukturverschiedener Erfahrungsweisen gerade durch die Einheit des „je größeren‘ Anspruchs“, aus dessen „Überschuss“ die Notwendigkeit resultiert, in immer neuen Akten unseres Anschauens und Denkens neue *Weisen* der responsorischen Gestaltung zu entwickeln.⁶⁰⁷ Der damit verbundene transzendente Strukturwandel wirkt sich einerseits auf den Vollzug der Gegenstandskonstitution *innerhalb* einer spezifischen (z.B. der ästhetischen) Erfahrungsweise aus, kann andererseits aber auch eine neue, strukturverschiedene Weise des Erfahrungsaufbaus herausfordern.⁶⁰⁸

Angesichts dessen, dass in jeder Erfahrungsweise wiederum jenes antizipatorische Moment wirksam ist, das auf andere Erfahrungsfelder verweist, wird die Vernunft schließlich in jedem einzelnen Erfahrungsakt jeder Erfahrungsweise zur *Einstellung* einer „dialogischen Perspektivität“ aufgefordert.⁶⁰⁹ Dabei wird den Strukturen des

⁶⁰⁵ Vgl. a.a.O., S. 321.

⁶⁰⁶ (Vgl. a.a.O., S. 321f.) In Bezug auf die Aufgabe der „Idee“ der „Welt“ und aus Sicht der „Dialogischen Theorie“ kennzeichnet sich das antizipatorische Moment jeder Erfahrungsweise bzw. jeder „Erfahrungswelt“ also dadurch, dass es uns nicht nur immer wieder zur begrifflichen Bestimmung *innerhalb* eines Kontextes aufruft, sondern uns die ebenso unendliche Aufgabe mit-erfahren lässt, die in der „Verknüpfung einer disparat erscheinenden Vielfalt“ von „Welten“ und den ihnen entsprechenden „Maßgeblichkeitsansprüchen“ liegt. (Vgl. a.a.O. S. 322.)

⁶⁰⁷ Vgl. a.a.O., S. 357.

⁶⁰⁸ Die Transformation von Inhalten des subjektiven Erlebens in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung geschieht demnach auf vielfältige Weise und führt zum Aufbau strukturverschiedener Erfahrungswelten, innerhalb derer die Maßgeblichkeit, mit der uns die Gegenstände begegnen, eine jeweils spezifische Gestalt annimmt: „Neben die Gegenstände wissenschaftlicher Empirie treten, mit einer eigenen Weise des Maßgeblichkeitsanspruchs, die Gegenstände der sittlichen, der ästhetischen, der religiösen Erfahrung.“ (Vgl. a.a.O., S. 329.)

⁶⁰⁹ Vgl. a.a.O., S. 320ff.

Bewusstseins sukzessive ein Blickwinkel eröffnet, der es dem Gegenstand der Erfahrung immer wieder und in zunehmendem Ausmaß gestattet, „in eine jeweils durch unser Anschauen und Denken eröffnete Perspektive einzutreten, zugleich aber sie zu verändern“.⁶¹⁰

⁶¹⁰ Vgl. a.a.O., S. 329.

10. Verwendete und weiterführende Literatur

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, auf d. Grundlage d. Übers.v. Eugen Rolfes, hrsg. v. Günther Bien, 4. Aufl., Hamburg 1985.

Austeda, Franz: *Lexikon der Philosophie*, 6. Aufl., Wien 1989.

Baier, Karl (Hrsg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt 2006.

Barthes, Roland: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt a. M. 1990.

Barthes, Roland: *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt a. M. 1981.

Baumeister, Willi: *Das Unbekannte in der Kunst*, 2. Aufl., Köln 1960.

Bloch, Ernst: *Auswahl aus seinen Schriften*, hrsg. v. Hans H. Holz, Frankfurt a. M. (u.a.) 1967.

Bloch, Ernst: *Ästhetik des Vor-Scheins*, hrsg. v. Gert Ueding, Frankfurt a. M. 1974.

Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Werke V, Berlin 1954-1959.

Bloch, Ernst: *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Werke XIII, Frankfurt a. M. 1962.

Böhme, Gernot: *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit. Lebensform. Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1994.

Briggs, John/Peat, F. David: *Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaostheorie*, München (u.a.) 1990.

Capra, Fritjof/Grof, Stanislav u.a. (Hrsg.): *Psychologie in der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie*, Bern 1980.

Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, 2. Aufl., Darmstadt 1953.

Culler, Jonathan: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbeck bei Hamburg 1988.

Cramer, Friedrich: *Chaos und Ordnung – Die komplexe Struktur des Lebendigen*, Frankfurt a. M. 1993.

Danto, Arthur C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*, Frankfurt a. M. 1984.

Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1987.

- Dewey, John: *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1988.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hrsg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1987.
- Duden, *Das Fremdwörterbuch*, 9. Aufl., Mannheim (u.a.) 2007.
- Elbersfeld, Rolf: *Phänomenologie der Zeit im Zen-Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstadt 2004.
- Fellmann, Ferdinand: *Ästhetik als Fundamentalwissenschaft*, Typoskript, Münster 1992.
- Fellmann, Ferdinand: *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg u. München 1989.
- Flügge, Matthias/Ebeling, Markus K. (Hrsg.): *Warum! Bilder diesseits und jenseits des Menschen*, begleitend zur gleichnamigen Ausstellung anlässlich des 1. Ökumenischen Kirchentags 2004 in Berlin, Ostfildern 2003.
- Gardner, Howard: *Dem Denken auf der Spur. Der Weg der Kognitionswissenschaft*, Stuttgart 1989.
- Good, Paul: *Die Unbezüglichkeit der Kunst*, München 1998.
- Gräb, Wilhelm: „Kunst und Religion in der Moderne“, in: Hermann, Jörg / Mertin, Andreas/ Valtinek, Eveline (Hrsg.): *Die Gegenwart der Kunst: ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München 1998, S. 57-67.
- Grof, Stanislav/Grof, Christina: *Spirituelle Krisen*, München 1990.
- Gremmler-Fuhr, Martina: *Transformative Lernprozesse im Erwachsenenalter*, Kassel 2006.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1985.
- Hampden-Turner: Charles, *Modelle des Menschen*, Weinheim 1983.
- Hayward, Jeremy: *Die Erforschung der Innenwelt. Neue Wege zum wissenschaftlichen Verständnis von Wahrnehmung Erkennen und Bewusstsein*, Frankfurt a. M. 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Bd. II der Jubiläumsausgabe, hrsg. v. Hermann Glockner, Stuttgart/Bad Cannstadt 1927.
- Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1986.
- Hermann, Jörg/Mertin/Andreas/Valtinek, Eveline (Hrsg.): *Die Gegenwart der Kunst: ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München 1998.

Hetzel, Andreas 1993: *Ästhetische Welterschließung bei Oswald Spengler und Walter Benjamin*, veröffentlicht in der Sic et Non – Online Zeitschrift für Philosophie,
www.sicetnon.org/content/pdf.aesthetische_welterschliessung_hetzel.pdf,
Zugriffsdatum: 19.10.2006.

Höffe, Ottfried: *Aristoteles*, 2. Aufl., München 1999.

Hügli, Anton/Lübcke, Poul (Hrsg.): *Philosophielexikon, Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie*, 6. Aufl., Reinbeck bei Hamburg 1997.

Jantsch, Erich: *Die Selbstorganisation des Universums*, München 1979.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1. und 2. Orig.-Ausg., hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998.

Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga 1783.

Kellerer, Christian: *Der Sprung ins Leere. Objet trouvé – Surrealismus – Zen*, Köln 1982.

Kern, Andrea/Sonderegger, Ruth (Hrsg.): *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik*, Frankfurt a. M. 2002.

Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift*, hrsg. v. Hermann Diem und Walter Rest, München 1976.

Koppe, Franz (Hrsg.): *Perspektiven der Kunstphilosophie. Texte und Diskussionen*, Frankfurt a. M. 1991.

Krieger, David: *Einführung in die allgemeine Systemtheorie*, München 1996.

Leopold, Diethard: *Wissenschaft, Psychologie und Zen. Eine interdisziplinäre Verfremdung*, Wien, Univ., Diss., 1995.

Lenk, Hans: *Kreative Aufstiege. Zur Philosophie und Psychologie der Kreativität*, Frankfurt a. M. 2000.

Luhmann, Niclas: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995.

Liotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen*, hrsg. v. Peter Engelmann, 4. Aufl., Wien 1999.

Liotard, Jean-François: *Der schalltote Raum. Die Anti-Ästhetik von Malraux*, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 2001.

Liotard, Jean-François: *Der Widerstreit*, 2. Aufl., München 1989.

Liotard, Jean-François: *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*, Berlin 1989.

Liotard, Jean-François: „Was ist postmodern?“, in: Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Wege aus der Moderne*, Weinheim 1988, S. 193-204.

Liotard, Jean-François: „Die Moderne redigieren“, in: Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Wege aus der Moderne*, Weinheim 1988, S. 204-215.

Mattenklott, Gert (Hrsg.): *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste. Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im Vergleich*, Sonderheft der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Nr.4, Hamburg 2004.

Mayr, Ernst: *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt*, Berlin 1984.

Menke-Eggers, Christoph [= Menke, Christoph]: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt a. M. 1988.

Mennekes, Friedhelm: *Künstlerisches Sehen und Spiritualität*, Zürich/Düsseldorf 1995.

Mennekes, Friedhelm: *Begeisterung und Zweifel – profane und sakrale Kunst*, Regensburg 2003.

Mertin, Andreas/Schwebel, Horst (Hrsg.): *Kirche und moderne Kunst. Eine aktuelle Dokumentation*, Frankfurt a. M. 1988.

Müller, Max/Halder, Alois (Hrsg.): *Kleines philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau 1971.

Oevermann, Ulrich: „Künstlerische Produktion aus soziologischer Perspektive“, in: Rhode-Dachser, Christa (Hrsg.): *Unaussprechliches gestalten. Über Psychoanalyse und Kreativität*, Göttingen 2003, S. 128-158.

Picht, Georg: *Kunst und Mythos. Vorlesungen und Schriften*, Stuttgart 1986.

Pries, Christine (Hrsg.): *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989.

Rauchenberger, Johannes: *Biblische Bildlichkeit. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis*, Paderborn/Wien 1999.

Rauchenberger, Johannes/Kölbl, Alois (Hrsg.): *Entgegen. ReligionGedächtnisKörper in Gegenwartskunst*, Ostfildern/Ruit 1997.

Rauchenberger, Johannes/Kölbl, Alois (Hrsg.): *Himmelschau. Transformationen der Schwerkraft*, München 2003.

Rauchenberger, Johannes (2006): *Ikonografie aus Autonomie und vice versa – Unterlaufen als künstlerisches Prinzip*. Online im Internet: www.minoritenkulturgraz.at/Lehre/Konfliktgeschichten/Rauchenberger_Autonomie_Ikonografie.pdf, Zugriffsdatum: 13.09.2006.

Rauchenberger, Johannes (2004): *Konfliktgeschichten zwischen Kunst und Religion in der Moderne*, Vortrag zum Virgiltag 2004, Online im Internet: www.virgil.at/downloads/konfliktgeschichten.pdf, Zugriffsdatum: 13.09.2006.

Rhode-Dachser, Christa (Hrsg.): *Unaussprechliches gestalten. Über Psychoanalyse und Kreativität*, Göttingen 2003.

Schaeffler, Richard: *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg/München 1995.

Schmied, Wieland (Hrsg.): *Zeichen des Glaubens. Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, zum Anlass der gleichnamigen Ausstellung zum 86. Deutschen Katholikentag 1980 in Berlin, Stuttgart 1980.

Schmied, Wieland (Hrsg.): *Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit*, Katalog der gleichnamigen Ausstellung 1990 in Berlin, Stuttgart 1990.

Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*, München/Wien 2000.

Seel, Martin: *Ästhetik der Natur*, Frankfurt a. M. 1991.

Seel, Martin: *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt a. M. 1996.

Seel, Martin: *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt a.M. 1985.

Smuts, Jan: *Die holistische Welt*, Berlin 1938.

Waruschewski-Segschneider, Gabriele (2002): *Bildgenese in der informellen Malerei als Prozess der Selbstorganisation. Eine systemwissenschaftliche Untersuchung*, Online im Internet: www.elib.ub.uni-osnabrueck.de/publications/diss/E-Diss196_thesis.pdf, Zugriffsdatum: 11.10.2006.

Welsch, Wolfgang: *Aisthesis*, Stuttgart 1987.

Welsch, Wolfgang: *Ästhetik im Widerstreit*, Weinheim (u.a.) 1991.

Welsch, Wolfgang: *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1993.

Welsch, Wolfgang: *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996.

Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*, 4. Aufl., Berlin 1993.

Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Wege aus der Moderne*, Weinheim 1988.

Weisedel, Wilhelm: *Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst*, Tübingen 1952.

Whitehead, Alfred North: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M. 1984.

Wilber, Ken: *Eros, Kosmos, Logos*, Frankfurt a. M. 1996.

Wilber, Ken: *Integrale Psychologie*, Freiamt 2001.

Wolz-Gottwald, Eckard: *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Wien 1999.

Wuchterl, Kurt: *Lehrbuch Philosophie*, 5. Aufl., Wien (u.a.) 1998.