



Volker Gerhardt

Individualität : das Element der Welt

(Akademievorlesung am 28. Oktober 1999)

In: Berichte und Abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
(vormals Preußische Akademie der Wissenschaften) ; 8.2000, S. 145-162

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-32152](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-32152)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Volker Gerhardt

Individualität

Das Element der Welt

(Akademievorlesung am 28. Oktober 1999)

I Selbstbehauptung der Moderne

Die Moderne lebt von Anfang an – seit ihre Vertreter begonnen haben, sich in purer Selbstbehauptung gegen die Überlieferung zu stellen – aus einer habituellen Selbstüberschätzung. Um ihre Progressivität plausibel zu machen, mußte sie die Antike als rückständig und harmlos disqualifizieren, obwohl sie zugleich so gut wie alles, was sie zur eigenen Profilierung nutzte, aus eben dieser Antike bezog. Nicht umsonst beginnt die Moderne mit einer Renaissance.

Inzwischen wissen wir, daß die Neuzeit hauptsächlich aus dem Glauben an sich selbst besteht. Denn sachlich hat sie das Erbe der Antike angetreten. Deshalb kommt es heute darauf an, die intellektuelle Kontinuität über zweieinhalbtausend Jahre hinweg bewußtzumachen.

Das könnte uns wirksamer vor Diagnosen schützen, wie sie vorvorgestern die Debatte über die sogenannte Postmoderne, vorgestern die Suche nach einer „zweiten Moderne“ und gestern die allseitige Erregung über das angebliche Ende der Humanität bestimmten. Der Gewinn eines die Jahrtausende überspannenden Epochenbewußtseins liegt vor allem aber darin, daß wir erkennen, wie alt die uns heute bedrängenden Probleme sind. Das erlaubt uns nicht nur, gelassener mit ihnen umzugehen: Wir können auch auf Lösungsverfahren setzen, die schon eine Tradition der Erprobung mitsamt einer bemerkenswerten Theoriegeschichte hinter sich haben.

Nachdem wir es nicht mehr nötig haben, uns als modern auszuzeichnen, können wir den uns überlieferten Zusammenhang im ganzen überblicken und ohne epochale Ansprüche allein auf den Erkenntnisgewinn in der Sache achten. Wir nehmen die alte Frage der Metaphysik nach dem Bestand und dem Sinn des Ganzen wieder auf, ohne uns um das Geschwätz über ihr angebliches Ende zu kümmern. Wir greifen einen aktuellen Topos, den der Individualität, heraus und zeigen, daß er schon immer unverzichtbar war – spätestens seit sich die Menschen schriftlich über

die Ansprüche und Ziele ihres Handelns verständigen. Wir lassen eine Reihe eingefleischter Überzeugungen des neuzeitlichen Denkens nicht länger gelten – dies aber nicht, weil wir den nächsten Paradigmenwechsel nicht abwarten können, sondern weil die krampfhaft modernisierten Überzeugungen der Problemlage des menschlichen Daseins nicht angemessen sind.

Die Moderne überschätzt sich auch darin, daß sie vorgibt, einen neuen Menschen geschaffen zu haben. Tatsächlich hat sie nur den Typus profiliert, der schon die Antike prägte. Dort tritt uns das sich selbst bestimmende Individuum erstmals mit vollem Selbstbewußtsein entgegen, und es spricht wenig dafür, daß die Individualität erst im Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts entstanden ist. Schon Homer besingt in der Odyssee – übrigens mit vielen Stilelementen des modernen Romans – ein mit allen Facetten der Subjektivität ausgestattetes Individuum, und es gibt Hinweise auf Vorläufer des Helden in Mesopotamien, Ägypten und Israel. Aber selbst wenn erst Athen die Wiege des modernen Menschen wäre, hätte er bis heute eine beachtliche Geschichte hinter sich. Sie hat ihn Veränderungen unterworfen, die er keineswegs bloß einfach überstanden hat: In einer Entwicklung, von der gewiß niemand auch nur einen kleinen Abschnitt wiederholen möchte, hat sich der Mensch eine Lebensform gegeben, mit der er zwar nie zufrieden ist, die er aber gegen keinen früheren Zustand wirklich eintauschen möchte.

Das Individuum ist viel älter, viel robuster, viel entwicklungsfähiger und – mitten im Schrecken der Welt – viel zufriedener, als seine Anwälte heute glauben. Wenn es sich heute darin gefällt, wenigstens ein vollkommener Versager der Zukunft zu sein, dann spinnt es sich nur selbstgefällig in die Rousseauismen und Romanzismen des 18. und 19. Jahrhunderts ein. Dann spielt es mit der Distanz zur Aufklärung, zur Wissenschaft, zur Technik und zur modernen Zivilisation. Das bringt den Genuß ästhetischer Erfahrungen, die natürlich niemand missen möchte. Doch das ist kein Grund, sich auch praktisch und politisch daran zu halten.

Deshalb keine „Kehre“, kein „Zurück zu“, keine „grosse Loslösung“, wie Nietzsche sie verhieß; nur ein Nachdenken über das, was wir sind, damit wir uns einstellen können auf das, was mit unserem Zutun kommt. Das geht nur, wenn wir eine weitere ästhetische Vorliebe der Gegenwart, nämlich die unentwegte Faszination durch die Geschichte, in ihre Schranken verweisen und endlich aufhören, mit dem Rücken zur Zukunft zu denken. Der Ausgriff auf das Kommende gehört zur Dynamik unserer Lebendigkeit, die auch die Struktur unseres Handelns – damit auch die des Wissens – prägt. Also haben wir in alledem unsere eigene Lebendigkeit in ihren zeitlichen und mit ihren stets beschränkten Möglichkeiten zu denken. Damit haben wir zugleich die Chance, der produktivsten Wissenschaft der letzten Jahrzehnte, nämlich der Biologie, nahezu bleiben und den Anspruch auf die Einheit des Wissens nicht aufzugeben.

II Der Tatbestand der Individualität

Das Individuum, so lautet meine (Ihnen schon aus der Ankündigung bekannte) These, ist das Element der vom Menschen erfahrenen Welt. Es gibt die Struktur vor, in der sich der Mensch nicht nur notwendig selbst versteht, sondern auf die er alles zu beziehen hat, was ihm überhaupt verständlich sein soll. Alles, was immer ist, hat die Form eines einzelnen Dinges oder eines einzelnen Ereignisses. Indem wir bei einzelnen sind, sind wir – strukturell gesehen – bei allem. Und indem wir bei allem sind, sind wir zugleich bei uns.

Damit ist klar, daß die Individualität eine metaphysische Betrachtung verlangt, die den ganzen Horizont unserer Welterfahrung abschreitet. In ihr zeigt sich, daß Weltdeutung nur auf dem Wege der Selbstausslegung möglich ist. Es ist die Selbstausslegung eines Wesens, das ursprünglich und durchgängig mit seiner Welt verbunden ist und das sich in dieser durchgängigen Verbindung nur als Individuum verstehen kann.

Am Anfang also steht die Erkenntnis von der vollkommenen Individualisierung der Welt. Alles ist individuell. Jedes Sandkorn, jeder Lichtreflex, jede Schaumkrone, jeder Flügelschlag und jeder Wassertropfen – alles dies kommt so, wie es an dieser Stelle zu dieser Zeit ist, nur einmal vor. In dieser Einmaligkeit hat es sein Material und seine Gestalt, seinen Ort und seine Zeit.

Das ist die ontologische Einsicht, von der wir auszugehen haben. Nur im Begriff, nicht aber bei den realen Vorkommnissen der Welt gibt es strikte Gleichheit. Nur der gedachte Kreis ist wirklich rund. Jeder gezeichnete Kreis weist Besonderheiten auf, die ihn von jedem anderen Kreis unterscheiden. Auch ein in Massenaufgabe gedruckter Kreis kommt auf jedem Blatt gesondert vor. Selbst Serienproduktion bringt – in jedem einzelnen Exemplar – Individuen hervor.

Die durchgängige Individualität aller Dinge und Ereignisse ist ein erregender Sachverhalt. Ich hoffe, Sie spüren das in diesem Augenblick auch alle selbst. Die Einsicht in die Universalität von Individualität eröffnet die Perspektive einer neuen Beschreibung der Welt, die nicht nur alles daransetzt, den Individuen angemessen zu sein, sondern auch deren Verhältnis zueinander zu bestimmen. Neben ihren grundlegenden Gemeinsamkeiten lassen sich dann auch ihre Unterschiede genauer fassen, wie etwa die Differenz zwischen anorganischen Einzeldingen und organischen Einzelwesen. Und hat man erst einmal entdeckt, daß sich diese Differenz als eine Steigerung der formalen Eigenschaft von Individualität beschreiben läßt, ist ein geradezu faszinierender Ausblick eröffnet:

Die lebendigen Dinge, die bereits als physische Entitäten Individuen sind, individualisieren sich in ihrer organischen Selbstbezüglichkeit auch in ihrer weiteren Entwicklung. Die Evolution ist ein fortschreitender Prozeß der Individualisierung, der sich insbesondere in der Selbstproduktion der menschlichen Kultur und deren

politischer Selbstorganisation steigert. Ihren bislang äußersten Punkt erreicht diese Entwicklung in der Individualisierung des seiner selbst bewußten Menschen. Dabei erweist sich die Individualität letztlich als der Selbstbegriff des Menschen, in dem er sich nicht nur konzeptionell zu fassen, sondern immer auch praktisch darzustellen hat. Die Individualität ist der Selbstbegriff, in dem sich der Mensch kulturell auszuzeichnen, politisch zu sichern und moralisch vor sich selbst zu wahren versucht. Schließlich steigert sich die individuelle Selbsterfahrung im ästhetischen Erleben, das dem Einzelnen die Chance eröffnet, auf dem Niveau seiner besten Kräfte – selbst als ein Ganzes – mit dem Ganzen verbunden zu sein. Hier hat er das Integral seiner sinnlichen und geistigen Kräfte in einem Sinn gegenwärtig, der dem nahekommst, was wir zwar als Form denken müssen, aber als Gehalt nie denken können. Das ist der einheitliche Grenzbegriff von Selbst und Welt, für den wir bis heute keinen besseren Namen als den eines Gottes haben. So kann man in einer rein immanent verfahrenen Weltbeschreibung den Aufbau des Ganzen nachvollziehen und hat das Ärgernis der Reduktion vermieden, indem man von den einfachen Formen des Daseins bis hin zu den höchsten des Geistes eine dramatische Zunahme der individuellen Selbstreferenz verzeichnen kann.

III Individualität und Universalität

Diesen aussichtsreichen Prospekt würde ich jetzt am liebsten mit Ihnen von Anfang bis Ende durchgehen. Das Manuskript habe ich bei mir. Keine zwölf Stunden – und das ganze ist vorgetragen.

Doch es gibt ein kleines Problem, das die hochgesteckte systematische Erwartung stört: Ist denn wirklich alles individuell? Wenn alles individuell ist: Ist dann „alles“ nichts? Oder ist „alles“ etwa auch individuell? Das Wörtchen „alles“ zeigt an, daß es offenbar auch noch Allgemeines „gibt“. Wie paßt das zur durchgängigen Individualität aller Dinge?

Von dieser Frage hängt das ganze soeben umrissene Vorhaben ab. Deshalb muß sie behandelt werden. Also kann ich Ihnen, wenn diese Vorlesungsreihe auch im ganzen eine philosophische Perspektive haben soll, die trockene Untersuchung der Frage, „was denn ‘alles’ ist“, nicht ersparen.

Dabei läßt sich eine gewisse Umständlichkeit leider nicht vermeiden. Sie hat jedoch den Vorteil, ganz einfach zu sein. So können Sie selber Schritt für Schritt mitdenken und haben die Chance, nicht einfach nur ein Ergebnis vorgetragen zu bekommen; Sie können es im Mitdenken selber finden. Das Ideal des Philosophierens, das ja ein Selbstdenken fordert, muß somit auch bei einem Akademievortrag nicht preisgegeben werden.

Wenn alles individuell ist: Ist dann „alles“ nichts? So lautet die Frage, der ich in sechs Schritten nachgehe. Das Ergebnis erlaubt uns dann, zu dem aussichtsreichen metaphysischen Prospekt zurückzukehren, von dem ich allerdings nur noch die letzte, die ästhetische Perspektive eröffnen kann. Damit hoffe ich, meinen in dieser Vorlesungsreihe nachfolgenden Kollegen Seidensticker, Bredekamp, Danuser und Busch ein kleines Stück entgegenzugehen. – In der Beantwortung der Frage, was „alles“ eigentlich meint, liegt der erste Schritt:

„Alles“ meint zunächst die Gesamtheit der Dinge oder Ereignisse, von denen die Rede ist. Im äußersten Fall ist dies die „Welt“. In den alltäglichen Fällen meint „alles“ eben alles, was man hat, alles, was man mitnehmen muß oder vor der Abreise noch zu tun hat.

Die jeweils gemeinten Gegenstände sind natürlich nicht nur im einzelnen, sondern auch in ihrer jeweils gemeinten Gesamtheit individuell. Wie sollte es auch anders sein? Aus einer Summe von einzelnen Dingen kann selbst immer nur etwas Individuelles werden. Auch wenn noch so viel zu tun ist: „alles“ ist eine bestimmte Anzahl von Verrichtungen, die an diesem Tag oder in dieser Woche von diesen Personen zu erledigen sind. „Alles“ verweist auf ein durch und durch individuelles Ensemble von Dingen und Ereignissen. Also ist auch das, was „alles“ umfaßt, singulär – unabhängig davon, wieviel es umfaßt. Sogar die Welt, obgleich sie unzählige Dinge und Ereignisse enthält, muß etwas Individuelles sein, wenn der Begriff von ihr Bedeutung haben können soll.

Was immer also „alles“ in der Sache meint: Es ist individuell. – Wie aber ist es mit „alles“ selbst? Hier ist eine weitere Unterscheidung nötig. Darin liegt bereits mein zweiter analytischer Schritt:

In ihm haben wir die gemeinte Sache von dem bezeichnenden Wort abzugrenzen und müssen fragen, ob nur das Wort „alles“ oder dessen Begriff in Rede steht. Soll bloß das ausdrücklich gesprochene, geschriebene oder leise vor mich hingeseigte Wort gemeint sein, dann ist dies natürlich auch immer ein singuläres Ereignis und insofern individuell. Es kann deutlich oder undeutlich artikuliert, in Hand- oder Maschinenschrift notiert oder – aus einer didaktischen Laune heraus – in seiner englischen Variante vorgestellt werden: In allen diesen Fällen bleibt das Wort individuell. Es ist an einen singulären Akt gebunden, wird hier und jetzt laut oder leise gesprochen oder steht in einer bestimmten Schreibweise auf einem bestimmten Blatt Papier. Das Wort ist somit – wie die einzelnen Dinge selbst – ein Vorkommnis in der realen Welt und teilt als solches das Schicksal aller Dinge und Ereignisse: Es ist jetzt und immer wieder individuell.

Das gilt selbst für den Fall des stummen Denkens, in dem das Wort weder laut gesprochen noch in Gesten ausgedrückt, weder geschrieben noch an der Tafel gezeigt, sondern bloß von mir gedacht wird – und zwar jetzt. Wir wissen längst, daß die damit verbundene Aktivität mit Vorgängen in unserem Nervensystem

verknüpft ist, die sich durch Messungen sichtbar machen lassen. Diese Messungen weisen auf einen Komplex singulärer Vorgänge des Organismus hin, die erkennen lassen, daß auch das zu einem bestimmten Zeitpunkt gedachte, gleichsam tonlos gesprochene „alles“ einen singulären Akt unseres Organismus darstellt. Es gehört somit zu den psychischen Vorkommnissen, die wir erfragen und protokollieren sowie in ihren physiologischen Korrelaten messen können.

Die physiologische, psychische und soziale Realität eines Wortes ist aber nicht dessen Begriff! Diese Abgrenzung gilt als schwierig, ist aber dennoch leicht zu fassen, wenn wir nur vorbehaltlos darauf sehen, wie wir mit ihr umgehen: Das Wort ist nur eine Laut- oder Buchstabenfolge – und insofern stets individuell. Zu seiner Funktion als bedeutungsvollem Teil der Sprache kommt das Wort nur, wenn in ihm etwas „begriffen“ wird. Worte haben nur Bedeutung, wenn sie für Begriffe stehen. Wir können auch sagen: Wenn sie als Begriff gebraucht werden.

Das Wort „Buch“ kann die üblicherweise mit ihm verknüpfte Leistung der Bezeichnung eines entsprechenden Gegenstandes nur erbringen, wenn es sich eindeutig auf das gemeinte Buch bezieht. Eben das ist dann das „Begreifen“ des Buches durch die korrekte Verwendung des Wortes. Auf diese Weise kann man das Buch „begreifen“, ohne es anzufassen. Und eben dies geschieht durch den Begriff, den wir durch das Wort „Buch“ (oder irgendein anderes Laut- oder Schriftzeichen) zum Ausdruck bringen. Was sich aber im Akt dieses nicht handgreiflichen Begreifens vollzieht, kann man gleichwohl in Analogie zur Tätigkeit der Hand anschaulich machen:

Im zupackenden Begreifen vollzieht sich die psycho-physische Verfügung über einen Gegenstand. Ein Mensch nimmt die Sache absichtlich in den Griff und kann so nach seinen Zwecken mit ihm umgehen. Natürlich muß er sich nach den Gegebenheiten der jeweiligen Sache richten: Luft läßt sich nicht mit Händen fassen, für Wasser braucht man ein Gefäß; für das Gefäß hat man einen Henkel. Alles hinreichend Feste, das von der Hand ergriffen und bewegt werden kann, läßt sich, wenn die Umstände es erlauben, der eigenen Verfügung unterstellen.

Analoges leistet der durch das Wort angezeigte Begriff: Nur muß es nicht sogleich um eine bestimmte physische Verfügung gehen. Der Begriff berührt die Dinge nicht. Die Disposition ist völlig offen. Das Begriffene wird nur in eine mögliche Verfügung genommen. So etwas wie Möglichkeit kommt überhaupt erst durch den Begriff in die Welt, indem er den Horizont für bewußte Handlungschancen eröffnet. Mit der Möglichkeit aber wird auch die Wirklichkeit bewußt. Denn sie ist das, was bestimmte Möglichkeiten zuläßt und andere verwehrt. Und in dieser Abklärung kann uns auffallen, daß wir uns mit den Begriffen immer auch im Bereich des Notwendigen bewegen.

Wenn ich ein Buch mit Händen greife, kann ich es aufschlagen und lesen, kann es aber auch bloß beiseite räumen oder in die Bibliothek zurückbringen. Habe ich da-

gegen einen Begriff von dem Buch, kann ich es in alle – nicht nur mir selbst eröffneten – Zusammenhänge stellen und darüber in unbegrenzten Variationen verfügen, ehe ich auch nur eine einzige Handlung ausführe. Vielleicht lasse ich die Handlung ganz. Dann begreife ich das Buch nur in den Möglichkeiten des Umgangs mit ihm – Möglichkeiten, die nach der Eigenart des Begriffs alle haben, die auch begreifen können. Die Disposition erfolgt bloß in Gedanken. Gedanken sind die in einen sinnvollen Zusammenhang gebrachten Begriffe. In ihnen ist das mit Begriffen umgehende Wesen auf einen Sachverhalt bezogen, der ihm selbst etwas bedeutet. Diese Bedeutung für das mit Begriffen umgehende Wesen ist der Sinn. Im dritten Schritt brauche ich daraus nur den Schluß zu ziehen, der für unsere Frage bereits ein entscheidendes Ergebnis bringt: Im Begriff wird auch das einzelne Ding zu etwas Allgemeinem. Vielleicht sind meine Augen ebenso wie meine Gedanken auf dieses Buch auf dem Tisch gerichtet. Indem ich aber auch nur anfange, darüber nachzudenken, was mit diesem Buch zu geschehen hat, habe ich es als Buch genommen und ihm damit einen allgemeinen Charakter gegeben, der mir erlaubt, mit ihm so zu verfahren, wie es überhaupt mit Büchern möglich ist. So hat der Begriff selbst dieses Buch ganz allgemein als Buch begriffen. Und eben dadurch hat der Mensch die Chance gewonnen, noch vor jedem konkreten Griff nach diesem Buch alle möglichen Verfügungen über das Buch zu bedenken. Nun hat er es gleichsam in jeder Hinsicht – das heißt auch: für jeden möglichen Anderen – „im Griff“.

Damit haben wir das wichtigste Indiz für die elementare Leistung des Begriffs: Er macht es möglich, daß wir Dinge oder Ereignisse so behandeln können, als wären sie (in mindestens einer Hinsicht) gleich. Höchst Verschiedenes kann in seinem Zeichen als ein und dasselbe erscheinen. Die Individualität der jeweils begriffenen Dinge bleibt unberücksichtigt, denn die einzelnen Dinge werden als gleiche Elemente der unter den Begriff fallenden Menge angesehen. Mit Hilfe des Begriffs hat das Individuum die Chance, mit höchst verschiedenen Dingen einheitlich umzugehen.

Darin liegt der praktische Ursprung des Begriffs, der eminente praktische Folgen hat: So unterschiedlich die Dinge in einem bestimmten Zusammenhang auch sind, sie können alle als gleich behandelt werden. Diese Praxis der Gleichbehandlung wird im Begriff generalisiert. In seinem Zeichen werden die stets verschiedenen Dinge sich gleich: Birnen, Äpfel und Kirschen werden zu Obst, und das für Obst als entscheidend angesehene Merkmal gilt allgemein.

Da der Begriff selbst nichts anderes ist als ein Element eines notwendig allgemeinen Gedankens, muß man ihn selbst als allgemein bezeichnen. Denn die Leistung des Begriffs ist ja unabhängig davon, wie ich ihn zum Ausdruck bringe: Ob ich ihn laut oder leise spreche, mit einer Geste bedeute oder auf ein Blatt Papier schreibe, entscheidend ist die Herstellung der Allgemeinheit eines Zusammen-

hangs von einzelnen Elementen. Und diese Herstellung ist nicht nur im Effekt, sondern schon im Verfahren allgemein. Also ist sie selbst etwas Allgemeines. Die Entstehung des Begriffs kann ebensowenig wie seine Leistung aus einem empirischen Mechanismus abgeleitet werden. Wohl aber kann man seinen Gebrauch unter die Verfahren rechnen, mit und in denen das Individuum mit Individuellem umgeht. Im Begriff kommt die Regel zum Ausdruck, in der sich einzelnes auf einzelnes bezieht.

Also tritt mit dem Begriff nichts Reales neben die Individuen. Da ist keine Welt, die zum einen Teil aus Individuen und zum anderen Teil aus Universalien bestünde. Sondern es gibt neben vielen anderen Individuen auch einige, die auf eine spezifische Weise tätig sind und in dieser Tätigkeit offenbar einen Vorteil davon haben, daß sie jeweils andere Individuen als gleich behandeln. Diese Tätigkeit verstehen wir, weil in ihr Bedürfnisse wirksam sind, die nur leiblich-sinnliche und darin immer auch endliche Wesen haben können.

Und nun bedarf es nur noch einer kleinen Ergänzung. Mit ihr folgt der vierte Schritt, und sie lautet: Wer Begriffe gebraucht, begreift sich selbst. Wer sagen kann: „Dies ist ein Buch“, macht nicht nur deutlich, daß er diesen einzelnen Gegenstand (das Buch) als Fall eines Allgemeinen (nämlich als ein Exemplar aus der Gesamtheit der Bücher) begreift, sondern er bezieht es auch in eindeutiger Weise auf sich selbst.

Nehmen wir an, das Buch befinde sich vor ihm auf dem Tisch: Indem er mit dem Demonstrativpronomen darauf verweist, stellt er es in direkten Bezug zu sich selbst. Dabei ist er nicht darauf beschränkt, darauf zu zeigen. Er kann durchaus Verschiedenes damit tun, in Gedanken kann er sogar alles „Mögliche“ damit anstellen. Dazu gehört, daß der begriffliche Umgang auch eine jederzeit mögliche Wiederholung einschließt. Spätestens die Wiederholung aber impliziert eine Konstanz, die den Wiederholenden einbezieht. Wenn ich jetzt etwa „Buch“ sage und wenig später „Attrappe“, ohne zu erklären, warum ich plötzlich zu einer anderen Bezeichnung komme, gerate ich in Widerspruch zu mir selbst. Und darin zeigt sich, daß die im Begriff unterstellte Stabilität der begriffenen Sache das begreifende Individuum mit einschließt.

Der konstante Selbstbegriff kann sogar trotz offenkundiger Veränderungen durchgehalten werden: Wer ißt, verändert sich physisch mit jedem Bissen, den er zu sich nimmt; wer Gastgeber ist, kann am Anfang des Festes in einem völlig anderen Zustand sein als am Ende; wer ein Buch nicht nur aufschlägt, sondern wirklich liest, geht selbst auf einen Zugewinn an Erkenntnis oder Unterhaltung aus. Trotzdem hat er, wenn er nur von dieser Mahlzeit oder von dieser Lektüre spricht, einen einheitlichen Begriff von sich selbst. Mit der gleichmachenden Funktion des Begreifens macht er sich folglich immer auch selber gleich. Er gewinnt darin seine begrifflich bestimmbare Identität.

Das auf diese Weise überhaupt erst zu einem mit sich selbst identischen Individuum gewordene denkende Wesen gewinnt aber noch mehr: Denn sobald ein Individuum in Gedanken ist, ist es nicht mehr bei sich allein. Solange es empfindet und fühlt, mag es ganz auf sich selbst bezogen sein. Dann „weiß“ es eben nichts von bestehenden Verbindungen (auch wenn sie faktisch natürlich bestehen). Wenn das Individuum aber etwas weiß und in Begriffen denkt, ist es notwendig bei dem Gedachten – und dies notwendig so, daß auch jeder andere ebenso dabei sein könnte. Natürlich gilt dies nur auf der Ebene der Begriffe; wie sich das Individuum dabei fühlt, mag es wiederum nur für sich selber spüren. Aber als denkendes Wesen ist es unmittelbar bei den begriffenen Dingen – und dies im Verein mit allen möglichen anderen, die den Sinn des in Begriffen gefaßten Gedankens verstehen.

So macht sich jeder, der Begriffe gebraucht, „gemein“. Das denkende Selbst ist – als begreifendes Subjekt – allgemein. Es ist eben nicht, wie man im Anschluß an Descartes noch immer glaubt, „subjektiv“, sondern es ist in seiner Ausrichtung auf anderes vor anderen seiner selbst „objektiv“. Jeder, der Begriffe gebraucht, wird zum Moment in einem Verfahren, das durch den Begriff geregelt ist. Überdies ist der Mensch im Begreifen einer Sache niemals bloß bei ihr, erst recht nicht, wie der Skeptiker unterstellt, ganz und gar bei sich selbst. Er ist vielmehr immer auch bei seinesgleichen. Und seinesgleichen sind alle jene, die ihm in dieser Relation des Begreifens unmittelbar entsprechen. Sie nehmen in ihr den gleichen Stellenwert ein wie er und begreifen insofern die Sache ebenso wie er.

Dazu muß er nicht warten, bis sie ihm in der Sache zustimmen. Das tun sie, wie wir wissen, ohnehin nicht in jedem Fall. Vielmehr ist schon der Akt seines eigenen Begreifens auf die Einheit mit seinesgleichen angelegt. Der Gebrauch der Begriffe geschieht so, als sei das sich darin der Sache angleichende Selbst wie das Selbst eines jeden Anderen, der ebenfalls begreifen kann.

Also ist auch die Individualität von der Begrifflichkeit nicht ausgenommen. Denn die Einzigartigkeit der Dinge und Ereignisse erkennen wir nur durch Begriffe. Das Allgemeine ist eine Erkenntnisbedingung des Individuellen – und umgekehrt. Gäbe es nichts Individuelles, hätten wir nichts zu denken. Und die Individualität der Dinge erfahren wir nur in der Anwendung allgemeiner Begriffe.

Das erlaubt, den fünften Schritt der abstrakten Überlegung zu tun: Auch wenn alles individuell sein mag; vieles erscheint uns trotzdem nicht so – zum Beispiel alles, wovon sich das Individuelle abhebt. Meine Stimme ist in diesem Raum nicht das einzige Geräusch. Trotzdem unterstelle ich, daß Sie nur auf den Lärm achten, den meine Stimmwerkzeuge machen. Indem Sie so tun, als würden Sie mir noch zuhören, wirken Sie an dieser Unterstellung mit, und sie impliziert, daß es jetzt auf meine Rede ankommt, während die anderen Geräusche nur deren Hintergrund sind. Würde ich eine Weile schweigen, könnte aus dem Hintergrund augenblick-

lich der Vordergrund unserer Aufmerksamkeit werden. Individuell aber ist stets nur das, was im Vordergrund steht; der Hintergrund bleibt diffus und somit ohne individuierte Gestalt.

Dieses Kontrastphänomen gibt es nicht nur im Verhältnis eines Gegenstandes zu seiner Umgebung. Auch in Relation zu dem, woraus ein Gegenstand gemacht ist, scheint es eine materiale Masse zu geben, die erst durch die spezifische Form des Gegenstandes zu einem Individuum wird. Ein Akkord zum Beispiel besteht aus einer Anzahl von Tönen, die in der Regel nicht als individuierte Laute wahrgenommen werden; erst ihr Zusammenklang gibt dem Ereignis seinen individuellen Charakter. Der Brei, mit dem ich – Löffel für Löffel – den Kleinen füttere, kann zwar auf dem Teller als etwas Individuelles wahrgenommen werden, das ganz und gar aufzuessen ist. Aber solange ich füttere, hole ich Löffel für Löffel aus der Masse heraus und Sorge dafür, daß jeder einzeln in dem kleinen Kerl verschwindet. Und sowenig die Portion (solange sie noch als ungeschiedener Teil des Breis auf dem Teller lag) etwas Individuelles war, sowenig bleibt sie es, wenn sie erst einmal angenommen und geschluckt worden ist. Gleichwohl ist sie nicht zu nichts geworden. Wollten wir sie aber – etwa aus einem medizinischen Grund – auch danach noch als „etwas“ identifizieren, hätten wir sie im Akt der Erkenntnis zu individualisieren.

Alles, was wir als etwas – und insofern stets als etwas Individuelles – erfahren, hebt sich von seinem – im Augenblick der bestimmten Erfahrung dieses Etwas – als nicht individuiert zurücktretenden Umfeld ab. Und etwas ist Individuum nur in dieser Eingrenzung, die sich natürlich nicht verliert, wenn man – abgrenzend – Individuelles mit Individuellem vergleicht. Dann haben die miteinander verglichenen Individuen ein ihnen gemeinsames Umfeld, aus dem sie – mindestens für den Moment des Vergleichs – gemeinsam hervortreten. Und im Vergleich gegeneinandergesetzt, konturiert sich ihre Eigenart; schon dabei kommt es zum Effekt der Steigerung der jeweiligen Individualität.

Individuelles tritt also stets aus einem Umfeld hervor, das selbst nicht als Individuelles wahrgenommen wird, solange das Individuelle im Vordergrund steht. Die Wahrnehmung von Individualität ist also selbst schon ein Akt der Individuierung, der die Individualität jeweils aus Nicht-Individuellem hervortreten läßt. Dieser epistemische Akt der Individuierung deckt sich mit dem, was man heute als Intention bezeichnet. In ihr ist ein seiner selbst bewußtes individuelles Wesen auf „etwas“ – und damit als Individuelles auf etwas Individuelles – aus.

Das Verhältnis von Figur und Grund gilt nicht nur für den Außen-, sondern auch für den Binnenaspekt von Individualität. Damit bin ich beim sechsten und letzten Schritt meines philosophischen Exercitiums: Jedes Individuum ist aus etwas gemacht, das selbst nicht individuell erscheint, sondern erst im Individuum als dessen „Träger“ zur Geltung kommt. Da ist es dann das „Material“, das durch seine

„Form“ erkannt werden kann. Stoff und Form liegen aller Individualität voraus, denn – wie es scheint – kommt es jeweils erst durch ihre „Verbindung“ zum einzelnen Gegenstand. Laut oder Brei, Lehm, Holz oder Marmor sind, so gesehen, bloße Stoffe. Erst in dem Etwas, das man aus ihnen formt, nehmen sie teil an der Individualität des aus ihnen geschaffenen Einzeldings. Damit haben wir das alte metaphysische Problem von Stoff und Form, das die Debatte über die individuellen Gegenstände seit Platon und Aristoteles begleitet und in der scholastischen Metaphysik einen Höhepunkt intellektueller Differenzierung erreicht.

Auch in der „Verbindung“ von Stoff und Form scheint das Individuum aus einem intentionalen Akt hervorzugehen, denn es wird nach dem Modell des Herstellens gedacht: Etwas Ungeformtes erhält durch Einwirkung von Kräften seine spezifische Gestalt und wird erst durch die Formgebung zum individuellen Ding. Das Einzelding wird als Werk gedacht, das in seinem Status als Produkt zwei Prozeßmomente, nämlich Stoff und Form, zusammenführt, die erst in dieser Verbindung zu etwas Individuellem führen. Dementsprechend wird jedes Ereignis nach Analogie einer Tat vorgestellt. Wenn etwas bloß passiert, wird es wie eine Tat ohne Täter begriffen; die Unterstellung eines handelnden Subjekts aber bleibt. Insofern legen Praxis und Technik den Grund für alles, was ist – für alles, was in einem bestimmten Sinn „etwas“ ist. Über das Werk und die Tat wird das Individuum zum Paradigma des Dinges.

Es ist damit auch das Paradigma des Atoms, das lange Zeit als das kleinste Ding gedacht wurde. Doch kaum hatten die Physiker es entdeckt, da war schon klar, daß es gar nicht unteilbar ist. Deshalb gibt es auch keine Chance, den Atomismus, eine der ältesten philosophischen Theorien überhaupt, zu erneuern. Der philosophische Individualismus wird nicht den Anspruch erheben, ihn zu beerben. Aber er kann verständlich machen, warum der Atomismus im lebensweltlichen Denken eine so hohe Plausibilität besitzt: Wir denken selbst den kleinsten Grundbaustein der Welt nach unserem Bild – als ein unteilbares Ganzes, als Individuum. Von daher läßt sich das Individuum als Element der Welt verstehen. Und in seiner entwickelten Form braucht es Begriffe, um sich bewußt als Individuum unter Individuen zu behaupten.

IV Die Kunst der Individualisierung

Damit ist der eingangs skizzierte Prospekt gerettet: Die Welt besteht aus Individuen und ist selbst individuell dies aber nur für jene lebendigen Wesen, die nicht umhinkönnen, sich selbst als Individuen zu begreifen und für die in Erkennen und Handeln – alles darauf ankommt, sich in dieser Individualität zu sichern. Die eingestreuten Hinweise auf die Leiblichkeit, damit auf die Endlichkeit, Verletz-

lichkeit und Bedürftigkeit dieser Wesen, auf die allem zugrundeliegende Dynamik des sich stets nur in individuellen Formen bewegenden Lebens, die ursprüngliche Sozialität in Akten des Begreifens, die sich darin vollziehende Sorge um sich selbst sowie die fundierende Stellung von Tat und Werk legen eigentlich schon offen, was aus diesen Überlegungen für Welt und Leben, für Kultur und Politik sowie schließlich auch für die moralische Selbstbestimmung folgt.

Davon kann (da Sie mir die zwölf Stunden Vortragszeit vermutlich nicht gewähren) jetzt keine Rede mehr sein. Deshalb folgt nur noch der angekündigte Ausblick auf die letzte Steigerung der Individualisierung, die sich von den einfachen Dingen über die Selbstorganisation lebendiger Wesen bis hin zum moralischen Anspruch, sich selbst nicht preiszugeben, verfolgen läßt. Wäre Ihnen der Prospekt schon bekannt, könnten Sie die Skizze zur Ästhetik wie eine Probe auf das Ganze verstehen: Denn das ästhetische Erleben setzt den bewußten Zusammenhang des Lebens voraus. Es erschließt sich nur im kulturell entfalteten und individuell zu sich selbst gekommenen Leben. Es ist Ausdruck einer Selbsterfahrung, die sich zum Weltgenuß sublimiert – und dennoch gänzlich auf Selbstgenuß beruht. Dabei kommen Einheiten von Welt und Selbst ins Spiel, die innerlich wie äußerlich durchlebt sein wollen.

Es gehört nicht weniger als die Eigenständigkeit der eigenen Lebensführung dazu, um für den eigentümlichen Reiz ästhetischer Wahrnehmung empfänglich zu sein. Um etwas als „schön“, „dramatisch“, „tragisch“ oder „erhaben“ zu erfahren, bedarf es eines Individuums, das den Unterschied zwischen Ernst und Spiel aus eigener Einsicht auf sich selbst anwenden kann. Das Individuum muß sich seiner sozialen Verpflichtung, seiner Bindung an Sachen und Sachverhalte sowie seiner moralischen Verantwortung bewußt sein, wenn es für ästhetische Reize empfänglich sein soll. Es muß selbständig entscheiden und handeln können, um die Versuchung zu spüren, von der lebenslangen Verbindlichkeit in einem auf Ewigkeit gestellten Augenblick abzulassen – und es im Ernst gleichwohl nicht zu tun.

Das ästhetische Erleben wird möglich, sobald wir von Natur aus nicht mehr spielen müssen und es dennoch von uns aus tun. Dazu kommt es in der Regel vergleichsweise spät im Leben des einzelnen. Deshalb steht die Ästhetik in den philosophischen Systemen sachlich wie zeitlich am Ende. Nur Platon ist eine Ausnahme, aber darauf gehe ich hier – so schwer es mir fällt – nicht ein.

In der ästhetischen Erfahrung erhält ein allgemeiner, sonst nur begrifflich faßbarer Lebenszusammenhang eine individuierte Gestalt. Jede Gestalt, sei sie nun Bild, Klang, Handlung, Bewegung oder bloße Form eines widerständigen Stoffs (in einem Bau oder einer Skulptur), ist so, wie sie sinnlich erfahren wird, offenkundig individuell. Sie bringt in durchaus einmaliger Weise etwas zum Abschluß. Aber ästhetische Gegenstände bieten mehr: Sie blicken und sprechen uns an, als seien sie die Zeugen eines individuellen Schicksals. Das Schöne, Tragische, Dramatische

oder Erhabene „rührt“, wie man früher treffend sagen konnte. Da hieß es dann auch: Es greift uns ans Herz, bewegt unser Gemüt, wendet sich unserer Seele zu, so als sei es selber seelenhaft.

So spricht man heute nicht mehr. Aber man versteht, was gemeint war: Die ästhetischen Gegenstände übermitteln eine höchst bedeutsame allgemeine Botschaft so, als sei sie an den Betrachter persönlich gerichtet. Damit ist das ästhetische Erleben der individualisierende Akt schlechthin: Etwas Universelles tritt nur im individuellen Erleben hervor. Das hat die Folge, daß die Individualität einer Person durch nichts so offenkundig wird wie durch ihren Geschmack. Wer glaubhaft machen kann, daß er sich auf die Kunst, auf ein exquisites Sammlerstück, erlesene Materialien oder den subtilen Reiz eines unscheinbaren Gegenstandes versteht, der hat den sozialen Bonus einer einzigartigen Existenz.

Kunstwerke sind, wenn man bloß auf die Tatsachen achtet, nichts anderes als Gegenstände oder Ereignisse neben anderen Gegenständen und Ereignissen in der Welt. Aber sie wirken ästhetisch als Medium einer vielsagenden Einsicht, die aus intimer Kenntnis zu kommen scheint. Das Kunstwerk zieht seinen Betrachter ins Vertrauen; die universell aufgeladene Wirksamkeit der Kunst ist stets persönlich zugespitzt. Die implizite Öffentlichkeit ihrer Präsentation, die eine bloß private Existenz der Kunst gar nicht erlaubt, entfaltet ihre ganze Dynamik nur im privaten Erlebnis. Die Musik, auch wenn sie den ganzen Saal erfüllt und auf tausend Ohren trifft, spricht nur zu mir. Ihr Sinn, auch wenn er von nicht mehr zu überbietender Allgemeinheit ist, erschließt sich nur mir selbst.

Das zeigt sich spätestens bei dem Versuch, den erlebten Sinn in Worte zu fassen. Dabei scheitert man selbst bei größter Ausdruckskraft. Die Sprache der Musik ist dem begrifflichen Ausdruck unendlich überlegen – wobei man „unendlich“ hier auch deshalb wörtlich nehmen kann, weil uns die Musik die Unendlichkeit gegenwärtig macht.

In der instantanen Gegenwart des ästhetischen Erlebens erhält die Zeit selbst eine individuelle Gestalt. Sie ist weder Punkt noch Erstreckung, sondern sie hat eine momentane Fülle. Wie das Individuum ist sie eine ganzheitliche Form, sie hat eine Geschlossenheit, die nur für ihresgleichen offen ist. Sogar die oft beschriebene Anwesenheit der Ewigkeit im ästhetischen Augenblick folgt dieser Analogik der Individualität: In der Gegenwart des Ewigen hat es die Verfassung eines immerwährenden Moments. Das ist der Stillstand der Zeit, den nur das Individuum erfahren kann, das sich mitten in der Bewegung, die alles mitreißt, gänzlich ruhig verhalten kann. Außen gibt es nirgendwo wirkliche Ruhe, und innen, selbst wenn der Atem stockt, pulsiert das Blut. Und doch können wir für den Augenblick dieses Erlebens vollkommen stille sein. Nur in einem solchen Stillstand spüren wir die Bewegung durch etwas, das uns gleicht, das wir aber begrifflich nicht fassen kön-

nen, solange wir stille sind, und das verschwindet, sobald wir uns wieder im alltäglichen Interessenzusammenhang bewegen.

Entscheidend ist, daß die ästhetische Konturierung der Eigenart mit einer Individualisierung des Gegenstands einhergeht. Wir achten ausschließlich darauf, wie sich diese Landschaft, diese Fassade oder diese Folge von Worten präsentiert; wir achten nicht auf ihren physischen, logischen oder moralischen Kontext, sondern nehmen sie rein für sich – bloß in der Art, in der sie sich darbieten. Wenn man hinzunimmt, daß sich auch der ästhetische Betrachter auf seinen privativen Eindruck konzentriert, wird offenkundig, daß die ästhetische Erfahrung eine korrelativ gesteigerte Individualisierung ist.

Die Parallele zur Individualisierung im Gang des Lebens ist unübersehbar: Durch die Verselbständigung der Eigenart springt etwas in seiner qualitativen Beschaffenheit aus der geschlossenen Kette der alles Lebendige verknüpfenden Zweck-Mittel-Relationen heraus und fällt allein durch sich selber auf. Wenn die leuchtende Farbe, der perlende Ton, die anmutige Gestalt oder auch der dissonante Gegensatz der Stile nicht einfach nur durch die Funktion im Zusammenhang der Dinge erklärt ist, sondern auf den Gegenstand selbst aufmerksam macht, ist eben die Qualität exemplifiziert, auf der die ästhetischen Effekte beruhen. Darin liegt die Dominanz der Form, die Kant in der Exposition des Schönen so wichtig war.

Ähnlich wirkt die lebendige Individualität. Jedes Individuum ist natürlich auch nur Teil einer Ursache-Wirkungs-Kette, in der es auffällig wird, weil es aus sich heraus Anfänge macht und Zwecke setzt. Und wenn es sich selbst als die Bedingung der Zwecksetzung sieht, erklärt es sich für absolut, so daß es unbedingten Respekt erwarten kann. Das gilt freilich nur für den Menschen im Verhältnis zu seinesgleichen – und dies auch nur im Medium der Gegenseitigkeit, wenn also auch dem anderen der unbedingte Respekt erwiesen wird. Schon hier geht es um die Unbedingtheit einer Form, nämlich der Grenze, in und mit der sich jedes lebendige Wesen physiologisch konstituiert und die – im sozialen Kontext – Anspruch auf rechtliche und moralische Integrität erheben kann.

Ähnlich ergeht es uns mit dem ästhetischen Gegenstand: Der erzeugt Respekt im Augenblick des ästhetischen Erlebens, wenn er denn als „schön“, „tragisch“ oder „erhaben“ wirksam ist. Und jeder, dem daran gelegen ist, sich und anderen die Möglichkeit ästhetischen Erlebens zu erhalten, hat für den Schutz der ihm diese Gunst gewährenden Natur und Kunst zu sorgen. Dies gehört selbst zu den Aufgaben der Kultur, einer Kultur, in der sich der Mensch aus eigenem Anspruch so weit entwickelt hat, daß er in der Lage ist, sich seiner Welt anzunehmen.

Das Wunder des Schönen liegt darin, daß es sich als lebendig präsentiert, ohne selbst lebendig zu sein. Ein behauener Stein, eine bemalte Wand, eine Abfolge von Tönen oder eine in sich stimmige Geschichte sind, wie jeder weiß, keine Organismen. Sie leben nicht, so wie eine Amöbe, eine Auster oder ein Bienenvolk

lebt. Nüchtern betrachtet, sind sie nichts als eine physikalische Konfiguration aus Farben, Lauten und haptischen Widerständen.

Aber wer erst einmal die Schönheit in dieser Konfiguration wahrgenommen hat, dem kann es bereits unerträglich sein, darin auch nur den physikalischen Charakter bemerkenswert zu finden. Welche Ahnungslosigkeit, auch nur zu erwägen, der ästhetische Reiz einer Symphonie liege ganz und gar in der gedruckten Fassung ihrer Partitur. Musik ist das, was im Augenblick erklingt und eben darin zu einem Individuum so spricht, als spräche die Welt nur zu ihm.

In jeder ästhetischen Erfahrung, so könnte man auch sagen, steckt ein dionysisches Moment. Die Hingabe an einen umfassenden Sinn bewegt sich an der Grenze zur Selbstaufgabe. Selbstaufgabe ist die Versuchung, mit der auch die Liebe lockt. Doch zum ästhetischen Erleben gehört zugleich die Sammlung auf den Sinn. Die Kontemplation holt sich immer wieder in ihr eigenes Zentrum zurück. Ohne apollinisches Element ist die ästhetische Erfahrung unvollständig. Dionysos und Apoll sind ästhetisch nur im gemeinsamen Auftritt wirksam.

Daher findet das Individuum spätestens im ästhetischen Urteil auch zu seiner Einheit zurück. Das ist der Augenblick, in dem es von seinem Erleben weiß und wo ihm klar ist, daß es ihm – dem Individuum – etwas bedeutet. Und in der Mitteilung seines Eindrucks exponiert es sich ausdrücklich selbst. Das wird nicht selten dadurch verstärkt, daß es keine Zustimmung findet. Dann erfährt es die „Subjektivität“ seines Urteils. Bleibt es gleichwohl bei seinem Eindruck, liegt auch darin ein Moment Selbstverstärkung. So kommt es in der Äußerung ästhetischer Erfahrung zu einer Steigerung des Selbst im sozialen Zusammenhang.

V Ästhetischer und religiöser Sinn

Welt und Natur, Geschichte und Kultur, Einzelding und einzelner Mensch können nach Analogie eines Werks begriffen werden, in dem sich ein – jedes einzelne Ziel überbietender – Zweck artikuliert. Man erfährt ihn aber nur, sofern man selbst in diesen Zweckzusammenhang einbezogen wird, dessen erlebte Totalität es verbietet, ihn auf bloße Begriffe zu bringen. Die ursprüngliche Vertrautheit mit dem so erfahrenen All dürfte darin liegen, daß es nicht anders denn als lebendig begriffen werden kann.

Diese Lebendigkeit, der wir gänzlich zugehören, wird nach dem Paradigma unserer eigenen Produktivität erfaßt. Wir verstehen sie nach Analogie eines kreativen Geschehens, das wir nur als Ausdruck einer zweckmäßigen und freiwilligen Produktion zu denken vermögen. Also sind wir zweifach, als dem Leben – außen wie innen – unterworfenen Natur und als in der Werkproduktion über uns hinausgehende Elemente der Kultur, in den ästhetischen Kontext einbezogen.

Der Grund für diese verwickelte Selbsteinspielung in den Zusammenhang der Welt dürfte in der einfachen Tatsache liegen, daß wir spielen und die gleichermaßen steigernde wie entspannende Kraft des Spiels auch als vernünftige Wesen erleben können. Im ästhetischen Akt wird der Mensch zum Mitspieler der Welt. Die Natur und die Kunst werden zu entgegenkommenden Partnern, die dem Betrachter durch ihre großzügig-vieldeutige Mitteilung eine „Gunst“ erweisen. Der Mensch – in seiner selbstbezogenen Singularität – wird ein organisches Element der Welt, genauer: ein Organ der Welt, das seine Stellung im Ganzen ahnt und sie in seiner Anteilnahme zu erkennen gibt. Im ästhetischen Erleben ist das Universelle reine Bedeutung, die als individueller Sinn gegenwärtig ist. Ästhetisch sind wir dem am nächsten, wovon in anderen Worten die Religion zu sprechen sucht. – Damit komme ich zu meiner abschließenden Bemerkung:

Wir haben kaum eine Vorstellung davon, wie fern sich schon ältere Zeiten ihren Göttern empfunden haben. Es ist eine Selbstüberschätzung der Aufklärung – der ersten griechischen wie der zweiten in Mitteleuropa –, zu meinen, sie sei als erste in Distanz zu den Göttern gerückt. Wer nachdenken konnte, hatte schon immer Mühe, sich Gott so vorzustellen, wie es in den alten Berichten überliefert war. Nicht ohne Grund hat der biblische Gott davor gewarnt, sich ein Bildnis von ihm zu machen. Und was für das Bild zutrifft, gilt erst recht für den Begriff.

Die Tatsache aber, daß wir die Existenz Gottes nicht mit logischen Mitteln beweisen können, beweist nichts für das Gegenteil. Nietzsche hatte den richtigen Instinkt, als er meinte, es läge an der Grammatik, daß wir Gott nicht loswerden. Wir brauchen nur den linguistischen Positivismus dieser Behauptung zu streichen, um auf den wahren Grund unserer intellektuellen Gottesnähe zu stoßen: Er liegt in der einfachen, wenn auch schwer verständlichen Tatsache, daß wir denken. Im Denken sind wir Gott am nächsten.

Unsere Tragik ist allerdings, daß uns das Denken, kaum daß wir es beherrschen, auch schon in Distanz zu dem Gott in unserer intellektuellen Nachbarschaft bringt: Wir nehmen ihn implizit an, sobald wir denken, aber wir können ihn nicht explizit akzeptieren, sobald wir ihn zu denken versuchen.

Das klingt paradox, und das ist es auch: Sobald wir denken, denken wir aus der Position unvordenklicher Objektivität. Die Perspektivik unserer Begriffe ist uns selbst nicht bewußt. Alles scheint so zu sein, wie es wirklich ist – so wie jeder, der Verstand und Vernunft hat, es jederzeit und überall auch erkennen kann. Es kostet uns nicht unerhebliche Mühe, die Anthropozentrik unserer Begrifflichkeit aufzudecken. Und wenn uns dies gelungen zu sein scheint, denken wir augenblicklich so weiter wie zuvor, so als sähen wir auf jeden Sachverhalt aus der Per-

spektive der Unendlichkeit. „*The View from Nowhere*“ – so hat Thomas Nagel die implizite Optik unseres Denkens genannt.¹

Diese natürliche Einstellung des Denkens impliziert eine ideale Position, die wir als Menschen faktisch niemals einnehmen können. Denn faktisch betrachtet ist es die Perspektive Gottes. Und da haben wir die unabweisbare Paradoxie: In jedem Gedanken okkupieren wir die Stellung, in die wir uns real nicht versetzen können. Schlimmer noch: Da wir uns ein Denken ohne Handeln nicht vorstellen können, operieren wir nicht nur implizit mit einem ständig mitgedachten Gott, sondern wir kommen auch nicht davon los, ihm in dieser notwendigen Entfernung eine Tätigkeit zu unterstellen.

Damit haben wir den Begriff eines Gottes, der unseren Vorstellungen und unserer Logik gehorcht. Nur leider ist es ein Begriff, der ihn instantan in unsere menschliche Sphäre zieht. Mit jedem auch noch so gut gemeinten Gedanken zwingen wir ihn in eine Perspektive, die immer nur unsere menschliche sein kann. Wir ziehen ihn aus der unendlichen Entfernung in die Endlichkeit unseres individuellen Begreifens. Damit aber nehmen wir ihm die Größe, die er nach unserer eigenen Logik notwendig hat. Das bloße Denken ist ein intellektueller Gottesdienst. Es ist die Frömmigkeit im Denken, aber kein angemessenes Begreifen mehr. So gebietet uns die philosophische Einsicht in die unausdenkbare Eigenart Gottes, philosophisch über ihn zu schweigen.

Wenn wir aber gleichwohl der Erfahrung nahe sein wollen, die im Glauben an Gott gemacht wird, bleibt uns, rein begrifflich gesehen, nur das ästhetische Erleben. Da es die intellektuelle Redlichkeit verbietet, über Gott zu sprechen wie über einen historischen oder metaphysischen Sachverhalt, können wir in aller Bescheidenheit die Erfahrung des Schönen und Erhabenen, des Komischen und des Tragischen nehmen, um dem wenigstens nahe zu sein, das wir zwar nicht wissen, aber dennoch – auf der Basis unseres Wissens gar nicht anders als – glauben können. Wenn überhaupt, so haben wir in der sinnlich-geistigen Vollkommenheit des die Universalität individuell präsentierenden ästhetischen Erlebens das säkulare Äquivalent der religiösen Erfahrung. Wer für Ästhetisches empfänglich ist, darf über Religiöses nicht spotten. Zur Unendlichkeit Gottes gehört, daß er sich jedem auf seine Weise erschließt. Nicht ohne Grund ließ sich das scholastische „*Deus ineffabilis*“ est so umstandslos in das moderne „*Individuum est ineffabile*“ übertragen.²

¹ Nagel, Th.: *The View from Nowhere*, Oxford 1986.

² Goethe an Lavater am 20. 9. 1780: „Hab ich dir das Wort *Individuum est ineffabile*[,] woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?“ In: Goethes Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (Weimarer Ausgabe), IV. Abtheilung, Goethes Briefe, 4. Band, Weimar: Hermann Böhlau, 1889, S. 300.

Dem Menschen bleibt nichts anderes übrig, als an sich selber Maß zu nehmen. Darin liegt das Risiko und die Chance seiner Existenz. Da er sich in allem, was er denkt und macht, unmittelbar auf die wirkliche Welt bezieht, muß nicht befürchtet werden, daß er den Bezug zur Realität verliert. Und da er, solange ihm Gründe abgefordert werden, den Rekurs auf seinen Selbstbegriff nicht aufkündigen kann, wird er das Mögliche nach Maßgabe seiner Vernunft zu bewerten haben.

In der Vernunft wirkt, was viele bis heute übersehen, ein Motiv, das den Menschen, sofern er genötigt ist, Gründe zu geben, auf die Erhaltung des Daseins verpflichtet, in dem er leben will. Das Motiv ist notwendig auf die Welt des Menschen bezogen, und es wäre absurd, ihm die Verantwortung für die Schöpfung oder für das Ganze des Daseins aufzubürden. Aber er trägt, aus der vernünftigen Sorge für sich selbst, Verantwortung für sein eigenes Leben. Das schließt, soweit sein Wissen und sein Können reichen, auch die Sicherung der Bedingungen dieses Lebens ein. Er hat also gute Gründe für die Wahrung der Natur und für den Schutz des ihn tragenden und ihn umgebenden Lebens. Er braucht sich nur selbst in seiner Lebendigkeit wahr- und ernstzunehmen, um Anteilnahme nicht nur für vernunftbegabte Wesen zu spüren.

Wir haben also genug Vorgaben, Maßregeln und Kriterien für das menschliche Handeln. Die kulturkritischen Klagen über den angeblichen Orientierungs- und Werteverlust des Menschen – womöglich noch nach dem angeblichen „Tode Gottes“ – sind gegenstandslos. Solange der Mensch seine eigenen Möglichkeiten nutzt, seine Vernunft gebraucht, an sein kulturelles Erbe und an die nur gemeinsam zu bewältigende Zukunft denkt, kann er in den ihm gesetzten Grenzen wissen, was er zu tun hat. Die Humanität ist, trotz aller fadenscheinigen Zweifel und trotz der ins Unermeßliche gewachsenen Anforderungen, das verläßlichste Maß für das menschliche Handeln.

Wer jedoch glaubt, ein zusätzliches Kriterium zu benötigen, und nach stärkeren individuellen Motiven für das Gute und Wahre sucht, dem kann auch mit dem Eintritt ins dritte nachchristliche Jahrtausend nur der antike Rat gegeben werden, das Schöne als Maß zu nehmen. Wem es mit den gewachsenen technischen Möglichkeiten gelänge, seine Welt nach den Regeln der Kunst zu gestalten, der hätte die Vernunft auf seiner Seite und könnte sich der Zustimmung seines Gottes sicher sein.