

„Wir machen Sinn“

(Post)Moderne Bedingungen, Perspektiven und Grenzgänge theologischer Hermeneutik

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. phil.)

vorgelegt von

Thies Münchow

1. Gutachter: **Prof. Dr. Ralf K. Wüstenberg**, Europa-Universität Flensburg
2. Gutachter: **Prof. Dr. Hartmut Rosenau**, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Flensburg, 28. Juni 2017

I	Einführung	6
1	Forschungsanliegen und Methode.....	6
2	Arbeitsthese zur theologischen Hermeneutik.....	8
3	Die Aporien zeitgenössischer theologischer Hermeneutik(en).....	10
3.1	Modell 1: Wolfgang Ihering's pluralistische theologische Hermeneutik.....	10
3.2	Modell 2: Thomas Pröppers Konturen einer theologischen Hermeneutik.....	11
3.3	Modell 3: Jens Zimmermanns trinitarisch-christologischer Entwurf einer theologischen Hermeneutik.....	12
4	Nächste Schritte.....	16
II	Der Begriff post-modern	17
1	Hinführung – Problematisierung des Begriffs.....	17
2	<i>Conditio moderna</i>	18
2.1	Die Unhintergebarkeit von Pluralität.....	19
2.1.1	Freiheits- und Kontingenzerfahrung.....	19
2.1.2	Diskursarten und Paradigmenpluralisierung.....	20
2.2	Einheitssehnsucht – Auf dem Weg zu den Meta-Erzählungen.....	23
2.2.1	Das neuzeitliche Erbe der Moderne.....	24
2.2.2	Radikaler Neuanfang.....	25
2.2.3	Das dynamische Programm des neuzeitlichen Denkens.....	25
2.2.4	Die Fixierung des Neubeginns.....	26
2.2.5	Universalisierung im neuen Denken.....	27
2.3	Die Meta-Erzählungen.....	28
2.3.1	Das aufklärerische Modell und seine dialektische Bestimmung.....	28
2.3.1.1	Der ursprüngliche Gedanke – Entzauberung und Mündigkeit.....	28
2.3.1.2	Das ‚anthropische Prinzip‘.....	29
2.3.2	Das idealistische Modell.....	31
2.3.2.1	Vernunft und Wirklichkeit.....	31
2.3.2.2	Aufhebung der Differenzen.....	32
2.3.3	Das historistische Modell.....	33
2.3.3.1	Verabschiedung der Vernunftkonstruktion der Welt.....	34
2.3.3.2	Konstruktion des objektiven historischen Standortes.....	34
3	Zusammenfassung und Überleitung: <i>Ein</i> Leitgedanke der Moderne?.....	37
4	Sechs Thesen über die Post-Moderne.....	38
4.1	These 1.....	38
4.2	These 2.....	39
4.3	These 3.....	40

4.4	These 4	40
4.5	These 5	41
4.6	These 6	42
5	Wie wirklich ist das Post-Moderne? – Zwei Aporien	44
5.1	Noch einmal Lyotard.....	44
5.1.1	Das sprachanalytische Modell der Pluralität	44
5.1.2	Terror der Einheit	45
5.1.3	Ende des Dialogs?	47
5.1.4	Die Übergänge und die Allegorie vom Archipel	48
5.1.5	Die Aporie in Lyotards Ansatz	49
5.1.6	Eine Frage der Ästhetik.....	51
5.1.7	Der Grundfehler	52
5.2	Pluralität bei Derrida	53
5.2.1	Paradigmenwechsel: Verflechtung.....	53
5.2.2	Die <i>différance</i>	54
5.2.2.1	Ein Neologismus	55
5.2.2.2	Konsequenzen	57
5.2.2.3	Die „Urspur“ als ontologische Kategorie.....	58
5.2.2.4	Das Problem der Subjektivität	61
5.2.2.5	„Die Unhintergebarkeit von Individualität“	63
5.2.2.6	Versuch einer Apologie: Identität bei Derrida	67
5.2.2.7	Monotheismus und die Dynamik der Differenzen	69
5.2.2.8	Identität oder <i>différance</i>	76
6	Zwischenbilanz und nächste Schritte	79
III	Über Subjektivität und ihre Aporien	82
1	Das Vorhaben.....	82
2	Orientierung über das Problem der Subjektivität.....	83
3	Warum Subjektivität ist – Die Aporie des radikalen Skeptizismus	86
4	<i>Cogito</i> und substanzielle Differenzierung.....	89
5	Das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins	91
5.1	Subjektivität in transzendentalphilosophischer Perspektive	91
5.2	Die ‚Ästhetik des Erhabenen‘ als Modus des menschlichen Selbstverhältnisses	97
6	Fichtes Aporien	101
6.1	Formierung des Diskurses um die Aporie des Selbstbewusstseins.....	101
6.2	Der früheste Ansatz.....	103
6.3	Bis zum Atheismusstreit	104

6.4	Hölderlins Einspruch.....	106
6.5	Theologische (Um)Deutung des Selbstbewusstseins.....	111
6.6	Prinzip und hermeneutischer Einwand.....	118
7	Cramers Philosophie des Absoluten.....	119
7.1	Substanzbegriff und Apologie des Absoluten.....	119
7.2	Aporien im Substanzbegriff – das Problem der Alleinheit.....	123
7.3	Das „Prinzip der Positivität“.....	125
7.4	Theologische <i>relecture</i> des Prinzips der Positivität – Eine hermeneutische Orientierung 130	
7.5	Das Problem des Prinzips (der Positivität).....	135
IV	Von Subjekt- und Reflexionsphilosophie zur Hermeneutik	139
1	Das weitere Vorgehen.....	139
2	Schleiermachers Hermeneutik.....	140
2.1	Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit.....	140
2.2	Hermeneutik als neues Paradigma.....	145
2.3	Ungereimtheiten im (christlich-)hermeneutischen Ansatz.....	147
2.4	Hermeneutik contra Prinzip.....	152
3	Nächste Schritte – Hermeneutische Streiflichter und theologische Perspektiven.....	153
4	Hermeneutik des „bewussten Lebens“ bei Dieter Henrich.....	155
4.1	Orientierung.....	155
4.2	Das Konzept vom ‚bewussten Leben‘.....	155
4.2.1	Subjektivität als Prinzip.....	155
4.2.2	Subjektivität und Intersubjektivität – Pluralisierende Dimension der Individualität 159	
4.2.3	Die Sensibilität des ‚bewussten Lebens‘.....	163
4.2.4	Konsequenzen des ‚bewussten Lebens‘.....	164
4.3	‚Bewusstes Leben‘ und Gottesgedanke.....	166
V	Theologische Hermeneutik innerhalb der Grenzen der Subjektivität.....	177
1	Subjektivität als Prinzip – theologisch.....	177
2	Zum Programm theologischer Hermeneutik.....	184
3	Dekonstruktion des Christentums – Theologisch-hermeneutische Formierungen bei Nancy.....	189
3.1	Einige Prolegomena.....	189
3.1.1	„Fern von der Substanz“.....	189
3.1.2	Sinn <i>ex nihilo</i>	191
3.2	Zum Programm der „Dekonstruktion des Christentums“.....	195
3.3	Die Suspension des Prinzips – Monotheismus und Atheismus.....	203
3.4	Atheologie der Vernunft – ein Platz für den Glauben.....	213

3.5	Zu glauben glauben – die Frage der Gnade.....	219
VI	Abschluss und Ausblick.....	224
1	Ausklang	224
2	Ausblicke.....	227
VII	Literaturverzeichnis.....	231

I Einführung

„Man vergisst immer wieder, auf den Grund zu gehen.

Man setzt die Fragezeichen nicht *tief* genug.“¹

Ludwig Wittgenstein

1 Forschungsanliegen und Methode

Die vorliegende Arbeit möchte einen Beitrag zur Diskussion über die post-modernen Bedingungen, Herausforderungen und Perspektiven der sog. (christlichen) *theologischen Hermeneutik* leisten. Im Kontext eines post-modernen Pluralitätsdenkens wird die Frage virulent, inwiefern das christliche (Selbst)Verständnis und das Verstehen in christlich-monotheistischer Perspektive überhaupt noch aktuell sein kann. Christliches Denken und Verstehen sind im post-modernen Zusammenhang stets der Möglichkeit ihrer radikalen Relativierung ausgesetzt. Dieser Anfechtung kann nicht durch einen objektiven Geltungsanspruch entgegengewirkt werden; es gilt, sie intrinsisch zu vermitteln, d.h. als Frage des Selbstverständnisses. Diese Aufgabe fällt der (christlichen) theologischen Hermeneutik zu. Ihr geht es nicht so sehr darum, aus christlich-theologischer Perspektive ein Verständnis für das Nicht-Christliche zu erlangen, sondern vielmehr legt sie einen reflexiven Schritt nahe, nämlich die stetige *relecture* des christlichen Selbstverständnisses im theologischen Rahmen. Sie eignet sich besonders aus dem Grund, da ihr die Möglichkeit gegeben ist, die Relativierung im Angesicht des post-modernen Verständnishorizontes zu denken. Die Methodik und Leistungsfähigkeit einer solchen Hermeneutik wird im Folgenden herausgearbeitet und vorgestellt.

Der Begriff der theologischen Hermeneutik wird im Kontext dieser Arbeit systematisch-theologisch verstanden und somit von einer historisch-kritischen, d.h. exegetischen oder bibelwissenschaftlichen Hermeneutik unterschieden, wenn diese z.T. auch als theologische Hermeneutik(en) bezeichnet werden.²

¹ L. Wittgenstein, „Vermischte Bemerkungen“, in: ders., Werkausgabe, Bd. 8, hg. von G.H. v. Wright und G.E.M. Anscombe, Frankfurt/M. 1984, 445-575, 538.

² Vgl. hierzu z.B. U.H.J. Körtner, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006. Zur Einführung bietet sich zudem an: I.U. Dalferth, Radikale Theologie, Leipzig 2010; sowie J.L. Scherb, „Philosophisch-

Nach der Vorstellung der Arbeitshypothese gilt es in einem ersten Schritt die zeitgenössischen Entwürfe christlich-theologischer Hermeneutik nach Wolfgang Nethöfel, Thomas Pröpper und Jens Zimmermann zu betrachten und ihre Aporien darzustellen, um anhand dessen eine genauere Einordnung des Beitrags vorzunehmen und auf die Frage nach den post-modernen und subjektphilosophischen Aufttrittsbedingungen einer theologischen Hermeneutik eingehen zu können.

Im darauffolgenden *zweiten Kapitel* gilt es dann einen systematischen Begriff des Post-Modernen anhand der Konzepte von Jean-François Lyotard, Jacques Derrida und Wolfgang Iser herauszuarbeiten, um die Aufttrittsbedingungen für eine theologische Hermeneutik entsprechend eines post-modernen Pluralitätsparadigmas genauer erfassen zu können.

Das sich anschließende *dritte Kapitel* bildet dann die dialektische Gegenthese zum vorangehenden Abschnitt. Anhand historischer philosophischer Subjekt(ivitäts)theorien (René Descartes, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Hölderlin und Wolfgang Iser) wird das einheitstheoretische Paradigma als Kontrast zur post-modernen Vielheitsoption aufgezeigt und als mögliche Alternative kritisch diskutiert.

Die Ergebnisse der dialektischen Betrachtung aus dem ersten und zweiten Teil aufnehmend werden im *vierten Kapitel* entsprechende Konsequenzen und Herausforderungen für die theologische Hermeneutik aufgezeigt. Als systematischer Rückhalt kommen hier insbesondere die subjekttheoretischen und hermeneutischen Gedanken Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers und Dieter Henrichs zur Anwendung.

Das *fünfte Kapitel* beschließt die Untersuchung. Es werden Grenzgänge und Perspektiven der theologischen Hermeneutik besprochen und mit einem zeitgenössischen Beispiel versehen. Als Beispiel dient hier der Gedanke einer „Dekonstruktion des Christentums“ nach Jean-Luc Nancy.

Ein kurzer Rück- und Ausblick bietet schließlich in Form des *sechsten Kapitels* den Anschluss an Modelle und Gedanken historischer Theologien. Andeutungen diesbezüglich erfolgen mit Blick auf Søren Kierkegaard und Dietrich Bonhoeffer.

theologische Hermeneutik. Bestandsaufnahme und Programm im Hinblick auf eine explikative Einführung des Ausdrucks ‚Gott‘ in die christlich-monotheistische Sprache“, in: Münchener Theologische Zeitschrift 53, 4/2002, 337-352.

2 Arbeitsthese zur theologischen Hermeneutik

Bei der Betrachtung zeitgenössischer Modellentwürfe *theologischer* Hermeneutik stellt sich zunächst die Frage, inwiefern überhaupt von einer theologischen *Hermeneutik* gesprochen werden kann, und nicht etwa von einer christlichen Glaubenshermeneutik. Letztlich bewegt sich jede (christliche) Theologie immer schon innerhalb der Grenzen einer (christlichen) Hermeneutik, d.h. in einem Vorverständnis und damit einer Tradition bzw. einem „Überlieferungsgeschehen“³, das sie zu explizieren sucht. Dies bleibt unter dem Aspekt der bereits zwischen Jürgen Habermas und Hans-Georg Gadamer⁴ ausgetragenen Diskussion um die Problematik von Hermeneutik und Ideologiekritik eine wichtige Beobachtung, die als kritische Befragung an hermeneutische Modelle herangetragen werden muss.⁵ (Die Problematik ist dabei keinesfalls als eine rein moderne Fragestellung anzusehen, denn bereits bei Platon finden sich vergleichbare Argumentationen, etwa im Dialog Euthyphron⁶.) Wird etwa der Gedanke der Tradition paradigmatisch, d.h. prinzipiell, bereits der Theorie vom Verstehensprozess, die doch durch das hermeneutische Modell bestimmt sein soll, selbst vorangestellt, so ließe sich jederzeit der Vorwurf der Ideologisierung dieser Hermeneutik anbringen. Die damit gesetzte Prinzipialität des traditionellen bzw. traditionalistischen Paradigmas „bestreitet die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, daß sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann. Substantialität zergeht in der Reflexion, weil diese nicht nur bestätigt, sondern dogmatische Gewalt⁷ auch bricht.“⁸ Habermas‘ Wortwahl impliziert geradezu die Übertragung des Gedankens auf die Hermeneutik im bzw. als theologischen Diskurs. Installiert die theologische Hermeneutik ein autoritatives Prinzip, sei es die Tradition, die Schrift allein (*sola scriptura*) oder der Gott selbst, um auf diese Weise zu (Wieder)Erkenntnis zu gelangen, so gerät sie in einen Trugschluss. „[Denn] Autorität und Erkenntnis konvergieren nicht.“⁹ Man kann nicht erwarten, dass allein die Kenntnis des

³ So Gadamer's Begriff in H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 6. Auflage, Tübingen 1990, 298 u.ö.

⁴ Zur kurzen Einführung vgl. P. Langemeyer, „Hans-Georg Gadamer“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 226-235.

⁵ Vgl. hierzu die Beiträge: J. Habermas, „Zu Gadamer's ‚Wahrheit und Methode‘“, in: J. Habermas, D. Henrich, J. Taubes (Hg.), *Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 45-56; und H.-G. Gadamer, „Replik“, in: ebd., 283-317.

⁶ Vgl.: Platon, „Euthyphron“ in: ders., *Sämtliche Werke in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher*, Bd. 1, hg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plambök, Hamburg 1959, 177-195.

⁷ Zum Gedanken der Gewalttätigkeit von Diskursen vgl. Kap. II, 5.1.2 dieser Arbeit.

⁸ Habermas, „Zu Gadamer's ‚Wahrheit und Methode‘“, a.a.O., 49f. Vgl. hierzu und zu Gadamer's Replik außerdem K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 2, *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008, 367-381, bes. 372f.; bzw. H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie* (1993), vom Autor revidierte Fassung übers. von J. Schulte, Stuttgart 1996, 23f., wo dieser deutlich zu verstehen gibt, dass es sich bei „einer anfangs- und endlosen Tradition“ höchstens um eine relative Kategorie handelt.

⁹ Habermas, „Zu Gadamer's ‚Wahrheit und Methode‘“, a.a.O., 50

autoritativen Prinzips auch die Erkenntnis des Sinns ebendieses Prinzips mit sich bringt. Das Prinzip müsste schon plausibel sein, was Erkenntnis voraussetzt. So genügt auch der schlichte Verweis auf einen ursprünglichen Gedanken innerhalb einer Hermeneutik nicht aus, um diese selbst zu begründen, vielmehr stellt sich dieses Unterfangen als eine *contradictio in adjecto* heraus. Daraus ergibt sich, so Habermas' Folgerung, eine radikale Konsequenz für die Hermeneutik per se. „Das Recht der Reflexion erfordert die Selbsteinschränkung des hermeneutischen Ansatzes. Es verlangt ein Bezugssystem, das den Zusammenhang von Tradition als solchen überschreitet; nur dann kann Überlieferung auch kritisiert werden.“¹⁰ Habermas stellt allerdings sogleich heraus, dass ein solches Bezugssystem erneut lediglich innerhalb eines Traditionsgeschehens auftreten könnte. Der hermeneutische Zirkel der Aneignung bleibt so nur allzu leicht auf sich selbst hin bezogen, was dazu führt, dass das hermeneutische Modell, das einem Prinzip folgt, wenn schon nicht in einen absoluten, so doch immer noch in einen relativen Idealismus einmündet bzw. in einem solchen „steckenbleibt“.¹¹ Habermas' Vorwurf lautet daher, dass die der Tradition attestierte Objektivität „nicht objektiv genug“ sei.¹² Es ist nun allerdings gerade an der Hermeneutik, diese (intrinsische) Unwucht aufzudecken und kritisch zu reflektieren. „Die Hermeneutik stößt gleichsam *von innen* an die Wände des Traditionszusammenhanges; sie kann, sobald diese Grenzen erfahren und erkannt sind, kulturelle Überlieferungen nicht länger absolut setzen.“¹³ Damit spricht Habermas der Hermeneutik einen auto-dekonstruktiven Modus zu, durch den sie, sich selbst reflektierend, zum Katalysator eines dynamischen Verstehensprozesses einzelner Diskurse wird, ohne auf einem absoluten Prinzip zu beruhen.

Tritt nun die Frage nach der Möglichkeit einer konkret *theologischen* Hermeneutik auf den Plan, so muss also auch hier zunächst die kritische Nachfrage ergehen, inwieweit allein durch die Abgrenzung, die durch den Zusatz ‚theologisch‘ zustande kommt, bereits ein (eben theologisches) Prinzip der Hermeneutik vorausgesetzt wird, wodurch letztlich der eigentliche hermeneutische Anspruch *im* bzw. *durch* das Prinzip bereits unterlaufen und *ad absurdum* geführt wird. Es bleibt also festzustellen, inwiefern es einer konkreten theologischen Hermeneutik überhaupt gelingen kann, dezidiert theologisch zu sein, ohne sich dem Vorwurf der Ideologisierbarkeit aussetzen zu müssen. Es muss also nachgewiesen werden, ob auch einer theologischen Hermeneutik ein auto-dekonstruktiver Modus zu eigen ist, durch den eine

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl.: ebd., 52.

¹² Vgl.: ebd.

¹³ Ebd. Hervorhebung T.M.

Dynamik des Verstehensprozesses gesichert und ein hermeneutischer Schlummer vermieden wird. Die positiv formulierte Arbeitsthese lautet in diesem Sinne wie folgt:

Theologische Hermeneutik kann nur dann einen hermeneutischen Anspruch erfüllen, wenn sie nicht innerhalb eines absolut gesetzten Prinzips agiert. Ihre Aufgabe kann sich daher nicht darin erfüllen ein theologisches (Vor)Verständnis im hermeneutischen Sprachduktus zu erfassen, sondern hat vielmehr darin zu bestehen, theologische Reflexionen auf ihre hermeneutische Tauglichkeit hin zu prüfen, auf ideologisierbare Strukturen aufmerksam zu machen und gegebenenfalls regulierend einzugreifen. Damit fungiert die theologische Hermeneutik als ein auto-dekonstruktiver Zug der Theologie selbst.

Anhand der folgenden Beispiele soll die Notwendigkeit dieses selbstreferentiellen Moments der Hermeneutik deutlich gemacht werden. Es werden nacheinander die drei ambitioniertesten Entwürfe theologischer Hermeneutik der vergangenen 25 Jahre kritisch befragt. Die Kritik beschränkt sich dabei auf die drei prominentesten, hier angeführten Modelle. Zugleich nämlich ist zu beobachten, dass es in jüngerer Vergangenheit bzw. gegenwärtig nur wenige systematische Versuche zur Erstellung einer theologischen Hermeneutik gibt.

3 Die Aporien zeitgenössischer theologischer Hermeneutik(en)

3.1 Modell 1: Wolfgang Nethöfels pluralistische theologische Hermeneutik

Der früheste Entwurf unter dem Titel „Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien“¹⁴ von Wolfgang Nethöfel stammt aus dem Jahr 1992. Nethöfel vertritt das post-moderne Paradigma einer radikal-pluralistischen Diskursivität. Indem er dieses auf den theologischen Verstehensprozess überträgt, wendet er sich gegen das (hermeneutisch-) theologische Verständnis einer übergeschichtlich ein für alle Mal fixierten Hermeneutik der göttlichen Offenbarung.¹⁵ Unter den Bedingungen der Postmoderne lässt sich seiner Auffassung nach nur noch der Gedanke vertreten, dass theologische Hermeneutik und Sinnvermittlung „dekonstruktivistisch und radikal pluralistisch“¹⁶ von statten gehen. Im Rahmen einer post-modern verifizierten „Polymythie“¹⁷ und einer reichhaltigen und mythopoetisch produktiven Medianlandschaft sieht Nethöfel keinen Anlass, der theologischen

¹⁴ W. Nethöfel, Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien, Neukirchen-Vluyn 1992.

¹⁵ Vgl.: U.H.J. Körtner, Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001, 242f.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Dieser Begriff stammt von Odo Marquard. Vgl.: O. Marquard, „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 90-116. Für eine kurze Einführung zu Marquard vgl. P. Kampits, „Odo Marquard“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.) Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 497-500.

Hermeneutik einen festen theologischen bzw. dogmatischen Unterbau zu verleihen, von dem aus sie dann im *Prinzip* arbeiten kann, denn ein solches *Prinzip* kann es nicht länger geben. Ungeachtet seines Grundgedankens formuliert Nethöfel dennoch einen letzten Bezugspunkt der theologische-hermeneutische Reflexionen und Interpretationen. Bei diesem handelt es sich um das sog. „Christusparadigma“¹⁸. Dies bedeutet nun allerdings, dass es doch ein Prinzip dieser theologischen Hermeneutik zu geben scheint. Bei aller Kritik, die Nethöfels Nähe zur philosophischen Post-Moderne im Visier hat, stellt sich eigentlich eine ganz andere Frage, die seinen Begriff der theologischen Hermeneutik anbelangt. Theologische Hermeneutik bedeutet hier vielmehr, dass hermeneutisch in theologischer Perspektive verfahren wird. Kommt hier nun eine radikale Pluralität der theologisch-hermeneutischen Perspektiven zum Einsatz, so hat dies eine Unwucht in der Logik der Argumentation zur Folge, denn der Gedanke eines Prinzips theologischer Couleur unterläuft direkt im Ansatz das Argument der Pluralität selbst. Anders gewendet: Nethöfels Idee einer pluralistischen theologischen Hermeneutik zirkuliert in einer formallogischen Aporie, wodurch das hermeneutische Programm ironischerweise sein eigenes hermeneutisches Vorurteil übersieht und durch den Zusatz „theologisch“ zu legitimieren versucht. Die Öffnung hin auf einen pluralistischen Diskurs wird so im Keim erstickt. Die Formulierung „theologische Hermeneutik“ ist hier schlichtweg unglücklich gewählt, da doch viel eher von Hermeneutik in theologischer Perspektive zu sprechen wäre, d.h. einer Hermeneutik, die sich ungeachtet der Form ihres Objekts immer schon in ihrem christlich-theologischen Paradigma versteht und verstehen muss. Durch ihr theologisches Paradigma verweigert sich eine derartige Hermeneutik in diesem Sinne jeglicher (Selbst)Relativierung im Rahmen einer doch scheinbar plural gestimmten Interdiskursivität. Nethöfel muss allerdings zugutegehalten werden, dass er plurale Sinnvermittlung im Angesicht einer theologischen Prinzipialität zu erhalten sucht.

3.2 Modell 2: Thomas Pröppers Konturen einer theologischen Hermeneutik

Ein ähnliches Problem begegnet auch bei Thomas Pröpper, wenn dieser die Identität von theologischer Hermeneutik und Dogmatik erklärt.¹⁹ Obwohl er dabei gleich relativierend hinzufügt, dass das dogmatische Programm sich in diesem Sinne immer auch seiner eigenen Begründungsmomente gewahr werden muss, um diese gegebenenfalls mit Blick auf ihre Adäquanz hin einer *relecture* zu unterziehen, so geschieht dieselbe doch immer nur unter dem

¹⁸ Vgl.: Nethöfel, *Theologische Hermeneutik*, a.a.O., VI.265f.285.

¹⁹ Vgl.: T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, VII.13ff.

Aspekt eines christlich-theologischen Begriffs des Menschen, dessen Wahrheit im Glauben bezeugt wird.²⁰ Auch hier wieder liegt eine *petitio principii* vor, wenn das hermeneutische Programm der Theologie auf einen paradigmatischen Wahrheitsbegriff reduziert wird. Pröpper kann allerdings nicht vorgeworfen werden, dass er diesen Grundgedanken nicht deutlich kennzeichnet, denn seinen Begriff von theologischer Hermeneutik parallelisiert er direkt mit dem einer „Hermeneutik des Glaubens“²¹. Von daher muss sich allerdings auch Pröpfers Gedanke dem Vorwurf ausgesetzt sehen, lediglich als *intragenerisches* hermeneutisches Unterfangen der Theologie zu gelten, wenn diese sich überhaupt auf der Basis positiv formulierter Glaubensinhalte bzw. –wahrheiten selbst in ihrer Struktur zu verstehen sucht. Damit aber umgeht die sog. theologische Hermeneutik einen grundlegenden Gedanken der Hermeneutik, denn sie identifiziert ihr hermeneutischen Vorurteil mit einer unumstößlichen Wahrheit, die nicht nur über eine kritische *relecture* erhaben ist, sondern selbst das Werkzeug bzw. den Schlüssel der Selbstverständigung darstellt. Damit zeigt sich die sog. theologische Hermeneutik allerdings als dogmatisch und eben nicht hermeneutisch. Erneut zeichnet sich ab, dass das, was mit theologischer Hermeneutik bezeichnet wird, eigentlich Glaubenshermeneutik ist.

3.3 Modell 3: Jens Zimmermanns trinitarisch-christologischer Entwurf einer theologischen Hermeneutik

Bemühen sich Nethöfel und Pröpper in ihren Programmen noch um die Wahrung einer Offenheit bzw. um eine konkrete Abgrenzung ihrer theologisch motivierten Hermeneutik zugunsten einer Identifizierbarkeit ihres Prinzips, so lässt Jens Zimmermanns Modell von 2004 dieses selbstrelativierende Moment vermissen. In seinem Werk „Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf“²² stellt er zunächst fest, dass es in der Hermeneutik „hauptsächlich um Selbsterkenntnis [gehe], denn alles Verstehen ist im Grunde ein sich selbst verstehen“²³. Bereits in dieser kurzen Definition blickt die formallogische Zirkelstruktur des hermeneutischen Arguments Zimmermanns durch. Hermeneutik wird hier nicht aufgrund ihrer regulativen Dimension bemüht, sondern soll stattdessen als quasi-archäologisches Werkzeug dienen, mit dessen Hilfe zum Grund der Selbstverständigung vorgedrungen werden kann. Hermeneutik wird hier zur Methode, genauer zur Didaktik. Dass

²⁰ Vgl.: ebd., VIII.11ff.

²¹ Vgl.: ebd., VII.

²² Jens Zimmermann, Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf (2004), Freiburg i. Br. 2008.

²³ Ebd., 9.

Zimmermann die Hermeneutik in dieser Weise einsetzt, zeigt sich besonders in der direkt darauffolgenden Bestimmung der Hermeneutik für die Theologie.

„Wirklichkeitsgemäße Selbsterkenntnis aber ist aus theologischer Sicht ohne Gotteserkenntnis unmöglich. In der christlichen Theologie bedeutet Gotteserkenntnis ein Sein-in Christus, eine Gottesgemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, vermittelt durch die Inkarnation, d.h. durch Teilhabe an der Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung des göttlichen Logos, Jesus Christus, in kirchlicher Gemeinschaft. Dieser christliche Logos begründet in einer theologischen Hermeneutik das Wesen der Wahrheit, der Selbsterkenntnis und eines wirklichkeitsgemäßen Weltverhältnisses – dies jedenfalls ist das Hauptargument der im vorliegenden Buch versuchten Wiederentdeckung der theologischen Hermeneutik.“²⁴

Die Wortwahl macht es erneut deutlich: In „theologischer Sicht“, so Zimmermann, erfülle das hermeneutische Unterfangen nur unter dem Prinzip der Gotteserkenntnis ihren Zweck. Es zeigt sich allerdings unmittelbar, dass Zimmermann den Gedanken der Gotteserkenntnis nicht als Frage der Hermeneutik zur Debatte stellt, sondern als „Wesen der Wahrheit“ gerade als Voraussetzung ebendieser ansieht. Was hier als theologische Hermeneutik betitelt wird, ist damit erneut eigentlich Glaubenshermeneutik. Als theologisch wird sie deshalb identifiziert, weil die Vermittlung der Glaubensinhalte bzw. –wahrheiten hier in kirchlicher Tradition und onto-theologischer Manier (gewissermaßen als theologische Tradition) verortet werden. Zimmermann verfährt nun allerdings nicht wie Pröpper und beschränkt das, was er theologische Hermeneutik nennt, auf den intragenerischen Diskurs der Theologie, sondern wagt sich darüber hinaus, um etwa zu zeigen, dass mithilfe dieser sog. „Hermeneutik“ unter anderem auch der „Universalitätsanspruch der philosophischen Hermeneutik relativiert wird“²⁵. So geht es ihm z.B. darum, die „christlichen Wurzeln der Hermeneutik [und] den christlichen Glauben als grundsätzlich hermeneutisch und nicht fundamentalistisch auszuweisen“²⁶. Es würde sich allerdings an dieser Stelle nicht mehr lohnen, Zimmermanns Ausführungen unter dem Aspekt, dass hier eine wirkliche theologische Hermeneutik herausgearbeitet wird, zu betrachten, denn das Problem seines Ansatzes ist nur allzu deutlich: Es wird ein theologisches Selbstverständnis auf der Basis einer (onto-)theologischen Tradition zum paradigmatischen Wahrheitsbegriff erklärt, an dem sich im hermeneutischen Sprachduktus abgearbeitet wird. Zimmermann mischt auf diese Weise jedoch Diskurse, die einander gar nicht zugehören und erreicht dadurch eine buchstäblich apodiktische Hermeneutik – intragenerisch wie auch intergenerisch –, denn es geht nicht um den Prozess des Verstehens oder der Sinngenerese, weil Wahrheit, Sinn und entsprechend auch Deutung und

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 25.

²⁶ Ebd., 24.

Verstehen schon im christlichen Wahrheitsbegriff fixiert wurden. Ein Widerspruch ist hier unzulässig, mag dieser nun aus einer philosophischen Hermeneutik ergehen oder aus der Theologie selbst. Für das, was Sinn sei, hat sich Zimmermann schon entschieden – wozu also Hermeneutik?

Die Problematik wird besonders deutlich, betrachtet man den Antagonisten, den sich Zimmermann schafft. Der große Gegenspieler seiner theologischen Interpretation ist nämlich die Post-Moderne. Im Anschluss an Charles Taylor beklagt Zimmermann die Sinnlosigkeit einer durch den Gedanken radikaler Pluralität zur Bedeutungsüste entarteten Welt.²⁷ Seine Diagnose: „Im Gegensatz zu solch hermeneutischem Nihilismus bieten hermeneutische Modelle, deren theologische Wurzeln, obgleich nur noch schwach wirksam, eine naive Absage an Autorität und universalen Sinn nicht erlauben, einen wesentlich reichhaltigeren und vielversprechenderen Ansatz.“²⁸ Dass postmoderne Hermeneutiken in der Tat wegen ihrer pluralistischen Orientierung leicht in Erklärungsnot geraten können, wenn es z.B. um die Formierung einer ethischen Fragestellung oder Bezugsgröße geht,²⁹ trifft zwar durchaus zu, dennoch muss Zimmermanns Kritik als unzureichend angesehen werden. Denn quasi diametral ließe sich die Kritik äußern, ob Zimmermann mit einem theologischen Unterbau nicht einfach nur ein christliches Menschenbild bzw. einen neuen Humanismus und damit eine christliche Ethik erhalten möchte,³⁰ die ansonsten als ephemere Randerscheinungen auf dem post-modernen Sinnmarkt Gefahr liefen in Vergessenheit zu geraten. Seine Hermeneutik wird so zur Kontingenzbewältigung einer Theologie, die sich mit der post-modernen Pluralität

²⁷ Ebd., 26f.52-59. Besonders deutlich wird seine Haltung, wenn er vom „rebellierenden, dekonstruktivistischen Teenager“ spricht, „dessen Enttäuschung mit der ... Vaterfigur [Gott, Anm. T.M.] ihn jegliche von den Eltern weitergegebene Selbsterkenntnis verwerfen lässt, um jeden Tag neue Erfahrungen und letztendlich inhaltlose Erfahrungen machen zu wollen. Auch wenn sich diese kindische Einstellung mit dem Mäntelchen der hermeneutischen Bescheidenheit und des Respekts für Toleranz und den Anderen umgibt, so leistet sie letztlich doch nur eine Hilfestellung zur Vernichtung des Menschlichen, indem der Zerstörung von Selbst und Erkenntnis keinerlei positiver Widerstand entgegengestellt werden kann.“ (Ebd., 505.) Eine „Vernichtung des Menschlichen“ allerdings kann nur erfolgen, wo schon das Menschliche bestimmt ist. Zimmermann lässt hier die von ihm selbst anerkannte „hermeneutische Bescheidenheit“ gänzlich vermissen und nimmt stattdessen (irgend)eine Bestimmung des Menschen vor. Damit allerdings gerät er in eine zirkuläre Argumentation, in der zuletzt nur bewiesen wird, was vorher als Ergebnis feststand, womit also eigentlich gar nichts bewiesen wurde. Zimmermann unterläuft hier der formallogische Fehler, der sich aus der aporetischen Verfassung der menschlichen Selbsterkenntnis bzw. des menschlichen Selbstbewusstseins ergibt, auf das insbesondere Dieter Henrich und die Heidelberger Schule bereits in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufmerksam gemacht haben. Die Problematik, so darf man nicht vergessen, geht dabei allerdings bereits auf Johann Gottlieb Fichte zurück. Vgl. hierzu die Kap. III und IV dieser Arbeit.

²⁸ Ebd., 27.

²⁹ Vgl. hierzu Kap. II, 5 dieser Arbeit.

³⁰ Bzgl. der aporetischen Begründung einer Ethik vgl. etwa D. Henrich, „Ethik und Autonomie“ (1963), in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 6-56, bes. 13ff. Weiterhin vgl. D. Henrich, „Die Grundstruktur der modernen Philosophie – Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie‘“ (1976), in: Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 83-130, bes. 106f.

nicht anfreunden kann oder will. Das Problem entsteht allerdings durch den Anspruch, den seine Hermeneutik erhebt, die er nach über 500 Seiten dann wie folgt resümiert:

„Was bedeutet all diese theologische Einsicht für die philosophische Hermeneutik? Aufgrund des theologischen Anspruchs, dass der christliche Logos sowohl Sein wie auch Seiendes erschaffen hat und aufrechterhält, kann die ehrliche Antwort nur lauten, dass die Inkarnation, also eine theologische Prämisse, die besten Voraussetzungen für eine Hermeneutik und ihr Anliegen des Selbstverständnisses aufweist. [...] Wenn sich die Hermeneutik und die kontinentale Philosophie wirklich für ethische Transzendenz interessiert, dann erfüllt *allein* die christliche Theologie mit ihrem inkarnatorisch-trinitarischen Begriff einer personenhaften ethischen Transzendenz dieses Verlangen [...].“³¹

Das Kernstück des Arguments kommt hier schlicht und ergreifend im Gewand der meta-narrativen Offensive christlicher Theologie, genauer gesagt christlicher Onto-Theologie daher. Dass allerdings gerade die Absage an die sog. „großen Erzählungen“³² der Moderne das postmoderne Paradigma auszeichnet, wird vergessen, denn Zimmermann kreierte auch hier noch implizit den Antagonisten namens Pluralität. Wolfgang Welsch zeigte bereits in den 1980er Jahren, dass radikale Pluralität nicht als zersetzendes bzw. autodestruktives Prinzip der Postmoderne gelten kann, sondern als die Unhintergebarkeit von Pluralität zu verstehen sei.³³ Die Einsetzung eines meta-narrativen Prinzips, durch das dann der Sinn der Welt erhoben und ausgebreitet werden soll, kann von nun an – mit einer Paraphrase des Postmodernisten Jean-François Lyotard ausgedrückt – nur noch als *Terror der Einheit* gelten. Liegen auch die besten Absichten Zimmermanns Argumentation zu Grunde, so kann sich selbst das christliche Paradigma nicht über diese Unhintergebarkeit von Pluralität erheben wissen, geschweige denn zum ‚alleinigen‘ (Heils)Prinzip erklärt werden. Im Angesicht einer immanenten, pluralen Deutung des Sinnbegriffes, mag sich diese vielleicht auch im pluralistischen Wohlgefallen dispergieren, einen transzendenten Sinn zu installieren, ist nicht länger eine zureichende Option, selbst wenn theologisch angenommen wird, dass sich dieser transzendenten Sinn selbst begründet habe. Hinsichtlich Zimmermanns sog. theologischer Hermeneutik lässt sich festhalten, dass er sie als therapeutisches Moment mit Blick auf die pluralistische Dispersion des Wahrheits- oder Sinnbegriffes konstruiert. Die Therapie sieht dabei die Fixierung von Sinn und Wahrheit im christlichen bzw. onto-theologischen Paradigma vor. Im Gegensatz zu dem von Zimmermann selbst geäußerten Anspruch, einen Fundamentalismus zu vermeiden, öffnet er auf diese Weise gerade einem solchen Tür und Tor, wenn er ein Prinzip der Hermeneutik festlegt. Die von ihm geäußerte Kritik behält sich

³¹ Ebd., 508. Hervorhebung T.M.

³² Vgl. Kap. II, 2.3 dieser Arbeit.

³³ Vgl. Kap. II, 4.1 dieser Arbeit.

eine Selbstprüfung vor, denn die eigens konstruierte Perspektive ist gar nicht imstande, sich aus sich selbst heraus zu kritisieren.³⁴ Im Prinzip wird somit der auto-dekonstruktive bzw. selbstreferentielle Anspruch der Hermeneutik preisgegeben. Hermeneutik wird hier nicht nur zur Didaktik, sondern zur Unterweisung.

4 Nächste Schritte

Bei der Betrachtung der zeitgenössischen Modelle sog. theologischer Hermeneutik lässt sich zunächst feststellen, dass ihre Paradigmen deutlich mit dem Gedanken des post-modernen Pluralismus in Verbindung stehen – wird sich diesem gegenüber nun geöffnet oder verschlossen. Beide Umgangsweisen scheinen dabei plausibel, bedenkt man, dass doch gerade die Kritik an meta-narrativen Einheitsmodellen der Wirklichkeit den Kern post-modernen Gedankenguts bildet. Dass nun allerdings theologische Reflexionen, die sich im Rahmen einer monotheistischen Tradition bewegen, hier eine große Herausforderung für ihre Begründungsstrukturen erkennen, bleibt dabei unvermeidbar. (Wahrheits)Begriffe in christlich-theologischer Tradition zeichnen sich nicht nur in Fragen der Schöpfung, sondern auch in den komplexen Debatten um Christologie und Trinität immer durch ihr einheitsorientiertes Paradigma aus. Diese „Einheitssehnsucht“³⁵ reibt sich an den Herausforderungen, die die Post-Moderne mit sich bringt. Im folgenden ersten Hauptteil gilt es daher zunächst grundlegend der Frage nach dem post-modernen Paradigma nachzugehen, woraufhin im zweiten Hauptteil der einheitsorientierte Gedanke am Beispiel der Subjektphilosophie dagegen zu halten sein wird, um so konkrete Konsequenzen für die Ausrichtung einer theologischen Hermeneutik zu erarbeiten.

³⁴ Vgl. hierzu auch D. Henrich, „Versuch über Fiktion und Wahrheit“ (1983), in: ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 139-151, bes. 141.

³⁵ Der Begriff stammt von Welsch. Vgl.: W. Welsch, „Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geiste der modernen Kunst“ (1990), in: ders., Ästhetisches Denken, 7. Aufl., Stuttgart 2010, 79-113, 93ff.

II Der Begriff post-modern

„Es gehört schon zu den Widersprüchen des Menschen, dass er welche zu haben glaubt.“³⁶

Jean Paul

1 Hinführung – Problematisierung des Begriffs

Sich dem Begriff des Postmodernen im Zusammenhang dieser Arbeit anzunähern ist durch die Erkenntnisse des ersten Kapitels vorgegeben. Es sei hier allerdings lediglich von einer Annäherung, und nicht etwa von einer Definition des Postmodernen, gesprochen, denn mehr als eine Annäherung scheint kaum möglich. Der Streit um prägnante – vielleicht aber auch nur anerkannte – Definitionen dieses Begriffs (etwa in Reminiszenz an den quasi-scholastischen Schlagabtausch zwischen Jürgen Habermas und Jean-François Lyotard)³⁷ liegt inzwischen über 25 Jahre zurück; sein Ende markiert Wolfgang Welschs Beitrag „Unsere postmoderne Moderne“³⁸. Zwar mag man hier von einem Ende des Diskurses *über* die/das Postmoderne sprechen, doch nicht von einem Abschluss der Problematik, die mit der Benennung des Postmodernen einhergeht. In Welschs Konzept gibt es nicht länger *die* Postmoderne(n), es bleibt *das* Post-Moderne bzw. *die* Moderne, die sich selbst als *post-modern* zu verstehen sucht. Es ist bezeichnend, dass Welschs Programm weniger von Definitionen lebt, als vielmehr von thesenhaften Annäherungen an den Begriff. Das Postmoderne wird zu einer *Denkweise*, die Statt hat in der Moderne, genauer: in Gesellschaften, die sich als modern verstehen. Der überschmückte Begriff dessen, was Welsch den „diffusen Postmodernismus“³⁹ nennt, wird zugunsten einer „präzisen“ Denkweise suspendiert deren gleichsam barock-polemische Herkunft sich weiterhin nur noch in der Bezeichnung „postmodern“ niederschlägt. Das Verhängnis des (präzisen) Begriffs vom Postmodernen ist somit der gleichbleibende Signifikant, der ein Signifikat zu bezeichnen

³⁶ J. Paul, Literarischer Nachlaß, Bd. 2, Berlin 1837, 29.

³⁷ Die beiden hier angesprochenen Schriften – die Erste eine Preisrede, die Zweite ein Brief – finden sich nebeneinandergestellt wieder in W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 177-192.193-203. Eine erhellende Analyse und Entschärfung dieses Streites bietet M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistgespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt/M. 1988. Zur kurzen Einführung in Lyotards Denken vgl. W. Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg 1988.

³⁸ Vgl.: W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988. Vgl. hierzu außerdem P. Engelmann, „Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: ders. (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 5-32.

³⁹ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O. 2f.

versucht, das sich grundsätzlich immer schon überworfen hat.⁴⁰ In allegorischer Reminiszenz an den Titel von Leslie A. Fiedlers anstoßgebenden Essay „Cross the Border – Close the Gap“⁴¹ von 1968 lässt sich leicht zeigen, dass es hier stets um einen Übergang, ein (Er)Schließen geht, während eine ruhende Stellung *auf* der Grenze bzw. *über* dem Graben für ein postmodernes Denken in weite Ferne rückt.⁴²

Angesichts der sprunghaften und nicht gerade transparenten Genealogie des Begriffs⁴³ wirkt die Beschaffenheit des eigentlichen – hier vertretenen – Konzepts allerdings ernüchternd. Wenn die folgenden Abschnitte in Anschluss an Welsch eine *Definition* des Begriffs *post-modern* geben, so lässt sich diese wohl am besten dahingehend charakterisieren, dass hier eine *Denkweise* abgegrenzt wird, die sich von anderen (fach)spezifischen Paradigmen darin unterscheidet, als dass sie ihre Arbeit erst an den Grenzen aufnimmt. Die Darstellung richtet sich an den sechs Thesen über die Postmoderne aus, wie sie Welsch in „Unsere postmoderne Moderne“ aufzeigt.⁴⁴ Zunächst aber gilt es die Ausgangslage, d.h. die Verfasstheit der Moderne, zu erörtern, denn es zeigt sich, dass das post-moderne Denken, ohne durch die Moderne bedingt zu sein, seinen eigentlichen Anspruch gar nicht erst erheben kann. Die Moderne ist *conditio sine qua non*. So zeigt sich außerdem die Aktualität und Relevanz eines Diskurses, dessen Höhepunkt bereits ein viertel Jahrhundert zurück liegt.⁴⁵

2 *Conditio moderna*⁴⁶

Als erstes muss deutlich werden, dass allein schon der Begriff Moderne sich durch eine Undeutlichkeit und undefinierbarkeit auszeichnet, wenn auch nicht in einem derartig

⁴⁰ Die Frage, ob beim Postmodernen somit überhaupt von einem Begriff gesprochen werden kann, gerät streng genommen in eine ähnlich prekäre Lage, wie sie Jacques Derrida im Hinblick auf die *différance* diagnostiziert, denn „die ‚différance‘ [ist] weder ein Wort noch ein Begriff [...]“ (vgl.: J. Derrida, „Die différance“ (1968), in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, 76-113, 82). Beide treten als Wort und Signifikant im syntaktischen Gefüge auf, bezeichnen dabei allerdings immer eine Denkweise und nie einen konkreten Status. Zu Derrida vgl. außerdem Kap. II, 5.2 dieser Arbeit.

⁴¹ Der Titel der deutschen Übersetzung, „Überquert die Grenze, schließt den Graben!“, trägt den Untertitel „Über die Postmoderne“. Bemerkenswert ist, dass dieser überwiegend literaturtheoretische Essay zunächst nur im amerikanischen Playboy veröffentlicht wurde. Eine ins Deutsche übersetzte Fassung findet sich in W. Welsch, Wege aus der Moderne, a.a.O., 57-74.

⁴² Die Schreibweise „post-moderne“ oder „Post-Moderne“ (mit Bindestrich) soll jederzeit auf diesen Charakter des Begriffs aufmerksam machen. Die Schreibweise ohne Bindestrich findet sich entweder in Zitaten oder bezeichnet einen „diffusen Postmodernismus“.

⁴³ Einen historischen Überblick bietet Welsch im ersten Kapitel von Unsere postmoderne Moderne, a.a.O., 9-43.

⁴⁴ Vgl.: Welsch, Unsere postmoderne Moderne, a.a.O., 4-7.

⁴⁵ Welsch selbst rehabilitiert sein Postmoderne-Konzept im Jahre 2011. „Als vor 25 Jahren mein Buch *Unsere postmoderne Moderne* erschien, habe ich die Postmoderne als die zeitgenössische Form der Moderne interpretiert. Ich halte das noch heute für richtig.“ (W. Welsch, Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie, München 2012, 9.)

⁴⁶ Zum Titel des Teilkapitels vgl. M. Frank, *Conditio moderna*. Essays, Reden, Programm, Leipzig 1993.

massiven Sinne wie die/das Post-Moderne. Es findet sich eine Vielzahl von Moderne-Begriffen,⁴⁷ worunter die Moderneverständnisse des 20. und 21. Jahrhunderts vielleicht nur ob ihrer Gegenwärtigkeit die gängigsten Konzepte darstellen. Jede Gesellschaft aber versteht sich, wenn auch längst nicht immer explizit, als modern. Zum Zwecke der Überschaubarkeit und mit stetigem Blick auf das problematische Verhältnis von Pluralität und Einheit wird die Moderne hier nun unter ebendiesen Aspekten betrachtet.

2.1 Die Unhintergebarkeit von Pluralität

2.1.1 Freiheits- und Kontingenzerfahrung

Das moderne Phänomen der Pluralität, aber auch das der stetigen, dynamischen Pluralisierung stellt die zentrale, unhintergebare Konstitution der Moderne dar. Die Lebenswelt des modernen Menschen gestaltet sich in der Konfrontation „mit einer zunehmenden Vielfalt unterschiedlichster Lebensformen, Wissenskonzeptionen und Orientierungsweisen“⁴⁸. Das Kontingente wird zum Besonderen eben ob seiner Kontingenz. Das Individuelle tritt in den Vordergrund und produziert (unfreiwillig) ein Gedränge der Lebensanschauungen. Das Kantische *Sapere aude!* erhält den Anstrich (oder Überstrich?) der *Selbstverwirklichung*, mit der wohl die spannungsreichste Dialektik der modernen Gesellschaft bezeichnet ist.⁴⁹ Denn dieser Befund zeigt sich in seinen Folgen und Ansprüchen janusgesichtig. Der liberale Grundgedanke der Moderne, der zunächst wie die lange ausstehende Einlösung des aufklärerischen Programms erscheint, verkehrt sich in einen rigorosen Liberalismus. Das *Freisein-in*, d.h. innerhalb eines Rechtensystems, einer deontologischen Ethik etc. entwickelt sich zu einem *Freisein-von*, „d.h. zur Befreiung von den anderen“.⁵⁰ Hier zeigt sich das volle Ausmaß der ästhetizistischen Selbstgenügsamkeit bzw. -verabsolutierung des Individuums, deren Grundstein mit den *Verführern* aus Kierkegaards „Entweder / Oder“ gelegt ist,⁵¹ die

⁴⁷ Vgl.: Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 46ff.

⁴⁸ W. Welsch, „Postmoderne. Pluralität als ethischer und politischer Wert“, in: J. Albertz (Hg.), *Aufklärung und Postmoderne. 200 Jahre nach der französischen Revolution das Ende aller Aufklärung*, Berlin 1991, 9-44, 11.

⁴⁹ Michael Theunissen beschreibt die Situation mit Blick auf das philosophische Deutschland der Romantik. „In Deutschland verknüpft sich mit dem Gedanken der Selbstverwirklichung spätestens seit Schillers Umdeutung des Kantischen Autonomiebegriffs die Vorstellung einer Entfaltung der je eigenen Individualität.“ (M. Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin, New York 1981, 2.) Schillers Problematisierung des Kantischen *sensus communis* findet sich pointiert vorgetragen im sechsten Brief seiner ‚ästhetischen Erziehung des Menschen‘. Schiller klagt, „so ist nicht zu läugnen, daß die Individuen [...], unter dem Fluch des Weltzweckes leiden.“ (F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, hg. von K.L. Berghahn, Stuttgart 2010, 6. Brief, 28.)

⁵⁰ Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, a.a.O., 3. Theunissen bezieht sich hier im Anschluss an Charles M. Taylor auf Martin Heideggers Verständnis vom Kierkegaardschen Terminus des „Einzelnen“.

⁵¹ Vgl.: S. Kierkegaard, *Entweder / Oder*, Erster Teil (1843), *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd. 1, Abt. 1, übers. von E. Hirsch, Simmerath 2004, 47-146.323-484.

wiederum ihr Erbe im Wilde- und Huysmansschen *autodestruktiven Ästhetizismus*⁵² oder Baudelaireschem *Ennui*⁵³ finden. Die Konsequenz: der Umschwung ins Gegenteil. Die Freiheit des Einzelnen entpuppt sich als unübersichtlicher und eklektischer Spießbrutenlauf der Wertesysteme⁵⁴ oder als Perversion in sozialdarwinistischer Fehlinterpretation dessen, was Nietzsche die Fortsetzung des „Raubthier-Gebiss[es]“⁵⁵ nannte.

Dieser überspitzten Darstellung kommt dabei keinerlei fatale Notwendigkeit zu, doch lässt sich an ihr der Anlass für die *Dialektik der Aufklärung* ablesen, deren Diagnose hier den hermeneutischen Horizont zu einem Großteil mitbildet. Die Herausforderungen für die Vernunft nach Auschwitz ist nicht zuletzt das Resultat einer existenziellen Pathologie des Selbstverhältnisses, welches sich auf Seiten der Täter finden lässt. Ein Phänomen, dem sich im globalen Maßstab auch das 21. Jahrhundert ausgeliefert sehen muss, da Terrorismus und Diktatur nicht der Vergangenheit angehören.

2.1.2 Diskursarten und Paradigmenpluralisierung

Neben dem individualpsychologischen bzw. existenziell eingefärbten Modell der modernen Pluralität darf auf keinen Fall die Dimension ausgelassen werden, die zur Einführung des Begriffs „postmodern“ in die Philosophie bzw. den geisteswissenschaftlichen Diskurs geführt hat. Die Rede ist von Lyotards Diagnose in „Das postmoderne Wissen“⁵⁶. Neben der Benennung der drei „großen Erzählungen“ oder *Meta-Erzählungen* der Moderne, denen sich der nächste Abschnitt widmet, sieht Lyotard die überwiegende Herausforderung der modernen Wissenschaften in ihrer Konfrontation mit einer unhintergehbaren Heterogenität

⁵² Vgl.: J.-K. Huysmans, *Gegen den Strich* (1884), übers. und hg. von W. und M. Münz, Stuttgart 1992; und O. Wilde, *The Picture of Dorian Gray* (1891), London 1994. Welsch spricht in diesem Zusammenhang von der Melancholie des *Fin de siècle* (vgl.: W. Welsch, „Kulturkonzepte der Postmoderne“, in: W. Lipp (Hg.), *Kulturpolitik. Standorte, Innensichten, Entwürfe* (Schriften zur Kulturosoziologie), Berlin 1989, 37-62, 49).

⁵³ Vgl.: C. Baudelaire, *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen* (1861), übers. von M. Fahrenbach-Wachendorff, hg. von H. Hina, Stuttgart 2014; außerdem W. Welsch, „Ästhetische Grundzüge im gegenwärtigen Denken“ (1991), in: ders., *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, 62-105, 67f. Anhand von späteren Ausführungen Welschs lässt sich auch ein weiterer Anschluss Baudelaires an Kierkegaard denken, da jener das präzise Textverständnis von der Ähnlichkeit oder gar Gleichheit der „Erfahrungslagen“ von Autor und Leser festmacht. (Vgl.: W. Welsch, „Konstellationen der Wahrnehmung“ (1990), in: ders., *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, 181-196, 188.) Der entscheidende Unterschied besteht jedoch darin, dass sich der Baudelairesche Autor nicht zur Ausgangsposition des Lesers hinbegibt.

⁵⁴ Habermas prägt u.a. in diesem Zusammenhang den Begriff „Neue Unübersichtlichkeit“ (vgl.: J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985). Am hermeneutischen Horizont erscheint aber auch das Kierkegaardsche Verständnis von Verzweigung, die als Verzweigung an der reinen Möglichkeit auftritt (vgl.: S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (1849), *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd. 17, Abt. 24-25, übers. von E. Hirsch, Simmerath 2004, 25-74, bes. 27.)

⁵⁵ F. Nietzsche, „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873), in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 3. Abt., Bd. 2, *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1973, 367-384, 370.

⁵⁶ J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, übers. von O. Pfersmann, hg. von P. Engelmann, 7. Auflage, Wien 2012.

oder Heteromorphie der Diskursarten, in denen sich die verschiedenen Wissenschaften selbst bewegen. Lyotard beschreibt das Phänomen mithilfe von Wittgensteins Konzept der *Sprachspiele*.⁵⁷ Das Sprachspiel, das generell im Diskurs vorliegt, gestaltet sich dabei als „agonistisch“, d.h. jedem Diskurs inhäriert ein Wettstreit, aus dem somit auch ein Sieger hervorgehen kann. Hierbei handelt es sich allerdings keinesfalls nur um den kritisch-revidierenden oder gar polemisierenden Versuch, das Fremdargument auszuhebeln, sondern auch um das nicht-intendierte, aber stets gegenwärtige Prinzip des Wettstreits, sogar innerhalb ein und derselben Diskursart. Die grundsätzliche Heterogenität besteht dann zwischen (1) den *Satz-Regelsystemen*, zu denen das Fragen, Erkennen, Argumentieren, Zeigen, Beschreiben, Erzählen etc. gehören; und (2) den bereits genannten *Diskursarten*, die eine übergeordnete Rolle einnehmen.⁵⁸ Zu den Diskursarten zählen etwa das Führen eines Dialogs, Unterrichten Jurisdiktion etc. Beide Formen treten zunächst ungetrennt auf. „Dabei werden Sätze verschiedener [Satz-Regelsysteme] miteinander verknüpft, z.B. Akte des Fragestellens mit solchen des Zeigens oder Beschreibens. Die Heterogenität der in der Rede verknüpften Satztypen fällt nicht ins Gewicht, solange Einigkeit über den Referenten, auf den der Wortausaustausch sich bezieht, und über den Zweck der gesamten diskursiven Veranstaltung besteht (Wissenserwerb, Verführung, Bewertung, Rührung, Kontrollausübung usw.).“⁵⁹ Das Phänomen erweckt so zunächst den Anschein von Transparenz und Berechenbarkeit, muss diesen aber recht bald fahren lassen. Denn Lyotard zeigt auf, dass Satz-Regelsysteme und Diskursarten grundsätzlich heterogen sind. Beschreiben wird nie das Gleiche sein wie bspw. Unterrichten, wobei das Regelsystem der Beschreibung dennoch im Bereich des Unterrichtens gebraucht wird. Nun kommt es allerdings zur Erkenntnis der nicht länger marginalisierbaren Heterogenität, betrachtet man selbst simple lebensweltliche Beispiele. Das Beschreiben findet sich als Satz-Regelsystem sowohl in der Diskursart der Jurisdiktion wie eben auch in der des Unterrichts, doch tritt jenes nicht als *tertium comparationis* dieser beiden auf. Es ist im Gegenteil der Fall, dass die gleichen Satz-Regelsysteme immer durch die sie jeweils umfassende Diskursart bestimmt sind. So können zwar die gleichen Sätze innerhalb zweier differenter Diskursarten auftreten, sich aber im Hinblick auf das Ziel der entsprechenden

⁵⁷ Vgl.: Ebd., 43-46.

⁵⁸ Für eine detaillierte Analyse von Lyotards sprachphilosophischem Programm vgl.: Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 227-261. Vgl. außerdem J.-F. Lyotard, „Randbemerkungen zu den Erzählungen“ (1984), in: P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 49-53.

⁵⁹ Frank, *Grenzen der Verständigung*, a.a.O. 28.

Diskursart massiv unterscheiden. Für Lyotard steht fest, dass diese Heterogenität der Diskursarten als globale und nicht-mediierbare Schwierigkeit angesehen werden muss.⁶⁰

„Nicht nur sind die Diskursarten grundlegend unterschiedlich, und nicht nur sind deshalb dieselben Sätze im Kontext der einen Diskursart korrekt, im Kontext der anderen hingegen inkorrekt, sondern es ist unmöglich, zwischen den beiden Zuordnungsmöglichkeiten nach Recht und Unrecht zu entscheiden, also der einen Diskursart einen begründeten Vorzug vor der anderen zu geben. Der Widerstreit ist unlösbar.“⁶¹

Jedes Mal muss das Fehlen eines Meta-Diskurses, einem übergeordneten Regelsystem der Diskursarten, verbucht werden – zum Leidwesen der Verständigung. Dem Überstülpen eines solchen Diskurses kommt nicht länger eine Legitimität⁶² zu, da sich dieser Vorgang häufig als unilateral und (implizit) terroristisch zeigt. „Und der Weg vom strukturellen zum faktischen Terror ist kurz. Eigentlich ist er gar keiner. Der Unterschied betrifft nur Erscheinungsformen.“^{63 64}

Welsch geht im Bereich der Phänomenbeschreibung der modernen, plural verfassten Vernunft noch einen Schritt weiter als Lyotard. Für ihn sind die Diskursarten nur das sekundäre Ereignis der Pluralität, ihnen voraus gehen die „Paradigmen“.⁶⁵ Bevor überhaupt von Diskursen und Diskursarten gesprochen werden kann, muss bereits von einer paradigmatischen Position heraus nach einer entsprechenden Diskursart gefragt werden. Die Erfindung eines neuen Diskurses *ex nihilo*, d.h. jenseits eines ihn stabilisierenden Sinnzusammenhanges, hätte schlichtweg keine Bedeutung. Erst aus den bereits bestehenden Paradigmen heraus, finden Benennungen und Modifizierungen der Diskursarten statt. Welsch selbst wählt zur Erklärung das Beispiel des ästhetischen Diskurses, da dort die poetische Verfassung der Paradigmenpluralität in ihrer Forderung einer stetigen Revidierung und Anpassung der Diskursarten besonders heraussticht. So finden sich im Bereich des ästhetisch-artistischen Diskurses gleichzeitig etwa das Paradigma der harmonisch-konsequenten Konstruktion und das des antithetischen-intuitiven Konflikts. „Wenn beispielsweise [...] Konsequenz das Gestaltungsprinzip konstruktivistischer Werke, die zündende Begegnung von Heterogenem hingegen das Gestaltungsprinzip surrealistischer Werke ist, dann muß auch der

⁶⁰ Vgl.: W. Welsch, Vernunft. Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1996, 315, Anm. 28.

⁶¹ Ebd., 318.

⁶² Vgl.: Lyotard, Das postmoderne Wissen, a.a.O., 99.

⁶³ Welsch, Unsere postmoderne Moderne, a.a.O., 62.

⁶⁴ Lyotard selbst ordnet sein Denken nicht nur dem *linguistic turn* zu, sondern auch einem pragmatischen Paradigma, da Worte und Sätze nur in sozial definierten oder schlicht vorgefundenen Sinnzusammenhängen auftreten und auch nur dort ihre Wirkung entfalten, wodurch sie Wirklichkeit konstituieren (vgl.: Frank, Grenzen der Verständigung, a.a.O., 29).

⁶⁵ Welsch, Vernunft, a.a.O., 559-563.

entsprechende ästhetische Diskurs diese Regeln beachten und seiner Beurteilung zugrunde legen.“⁶⁶ Es zeigt sich, dass die Eigenständigkeit eines Paradigmas direkten Einfluss auf die Beschaffenheit des Diskurses hat und diesen revidierend immer wieder neu hervorbringt. Die Komplexion der Paradigmenvielfalt also bedeutet die Unhintergebarkeit von Pluralität nicht nur in ihrem eigenen Bereich (binnensektoriell), sondern auch über diesen hinaus (transsektoriell) bis hin zur (Mit)Gestaltung globaler Rationalitätstypen, die spätestens seit der kritischen Philosophie Kants fest in den Wissenschaften verankert sind.⁶⁷ Denn es ist zunächst von den paradigmatischen Sinnzuschreibungen und -zusammenhängen auszugehen, bevor umfassende Diskurse überhaupt Benennung finden können. Somit gilt, dass weder Meta-Diskurse für die eigentlichen Diskursarten bestehen, noch dass die Diskursarten selbst als Meta-Regeln für die sich ihnen zuordnenden Paradigmen auftreten, denn das Verhältnis beider ist reziprok.

2.2 Einheitssehnsucht – Auf dem Weg zu den Meta-Erzählungen

Das bis hierhin gezeichnete Bild der Meta-Diskurse oder Meta-Erzählungen gestaltet sich weitestgehend *via negativa*. Es gilt, sie im Folgenden genauer zu bestimmen. Im Gegensatz zum Konzept der Paradigmenvielfalt, welches dezidiert auf Heterogenität oder gar Dissemination setzt, zeigen sich die Meta-Erzählungen als vereinheitlichende Weltdeutungskonzepte, die in ihrem Programm nicht selten der Paradigmenvielfalt sublimierend entgegenstehen. Lyotard erkennt im modernistischen Denken drei Meta-Erzählungen. Welsch bringt diese Analyse auf den Punkt:

„Die Ausgangsthese des *Postmodernen Wissens* besagt, daß es mit der Legitimationskraft der Meta-Erzählungen vorbei ist, daß wir an sie nicht mehr glauben.“⁶⁸ Die drei großen Meta-Erzählungen der Moderne – die aufklärerische von der Emanzipation der Menschheit, die idealistische von der Teleologie des Geistes und die historistische von der Hermeneutik des Sinns⁶⁹ – sind zu Gestalten der Vergangenheit herabgesunken, bilden keine Kräfte der Gegenwart mehr.“⁷⁰

Bevor diese drei *großen Erzählungen* genauer betrachtet werden, sei ihre Entstehung auf der Grundlage des neuzeitlichen Denkens kurz nachvollzogen.

⁶⁶ Ebd., 561.

⁶⁷ Ebd., 564-573.

⁶⁸ Vgl.: Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., 24.

⁶⁹ Vgl.: ebd., 23.

⁷⁰ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 172.

2.2.1 Das neuzeitliche Erbe der Moderne

Die Schwierigkeit einer Epochenverortung scheint gerade im Hinblick auf den Postmoderne-Diskurs umso prekärer. Denn wenn auch der kulturhistorische Hintergrund dessen, was Neuzeit genannt wird zwar den phänomenologischen Boden für eine solche Argumentation bereitet,⁷¹ so ist es letzten Endes doch immer der Umschwung (oder gar der Bruch) im Denken und im Selbstverständnis der betreffenden Epoche, durch den eine Abgrenzung im Nachhinein möglich wird. Im Falle der Neuzeit besteht über diese Art Zäsur tatsächlich weitgehend Einigkeit: die Schwelle bildet der geistesgeschichtliche Paradigmenwechsel, den René Descartes vornimmt.⁷² Gerade das Selbstverständnis des modernen Menschen wurde durch den Cartesischen Zweifel und die Hinwendung zum Subjekt in den Mittelpunkt des philosophischen Diskurses gezogen. Hiermit ist besonders die Linie zum Deutschen Idealismus vorgezeichnet. Das Argument zieht sich über seine Reformulierung durch Immanuel Kant⁷³ bis hin zu den selbstevidenten Theorien des Selbstbewusstseins bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel und dem frühen Johann Gottlieb Fichte⁷⁴. „Für uns Heutige hingegen beginnt mit Descartes etwas ganz anderes: die exakte Wissenschaft, die Mathesis universalis, die systematische Weltbeherrschung, die wissenschaftlich-technische Zivilisation – also die zu uns führende Line.“⁷⁵ Die Trennung vom Natürlichen⁷⁶ zugunsten des selbstexplizierenden Geistes wird enthusiastisch hinein in die Aufklärung führen und selbst vor Kant nicht Halt machen⁷⁷. Dieser anfängliche Enthusiasmus wird jedoch aus der heutigen Perspektive und nach der *Dialektik der Aufklärung* stark getrübt und markiert vielmehr den „Anfang vom möglichen Ende“⁷⁸.

⁷¹ Eine kurze und prägnante Zusammenfassung des kulturhistorischen Hintergrundes der Neuzeit bietet R. Ruffing, Einführung in die Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., Paderborn 2007, 119f.

⁷² Vgl.: Welsch, Unsere postmoderne Moderne, a.a.O., 68. Welsch verweist in diesem Zusammenhang zunächst auf G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden mit Registerband, Bd. 20, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M. 1986, 120.123. Als zeitgenössischen Zeugen beruft sich Welsch auf W. Röd (Hg.), Geschichte der Philosophie, Bd. VII, Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza, München 1978, 9. Weiterhin ließe sich auf H.J. Störig verweisen, der in dem System Descartes' ein Werk sieht, das „einen richtigen Gesamteindruck von der europäischen Philosophie des 17. Jahrhunderts vermitteln kann“ (H.J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 14. Aufl., Frankfurt/M. 1987, 313). Auch Gadamer schließt mit der Aussage über „Descartes als den Begründer des neuen Prinzips der Philosophie“ an (H.-G. Gadamer, „René Descartes“, in: ders. (Hg.), Philosophisches Lesebuch, Bd. 2, 2. Aufl., Frankfurt/M. 2007, 71).

⁷³ Vgl.: I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781/1787), Werke in zehn Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 3-4, Darmstadt 1983, §16, B 132.

⁷⁴ Vgl. hierzu Kap. III, 6 dieser Arbeit.

⁷⁵ Welsch, Unsere postmoderne Moderne, a.a.O., 69.

⁷⁶ Welsch verweist auf Francis Bacons „dissecare naturam“. Vgl.: ebd., 70.

⁷⁷ Die Ästhetik des Erhabenen etwa, wie sie Kant in seiner dritten Kritik analysiert, steht noch zu einem Großteil hinter dem Paradigma der Beherrschung der Natur. Eine Umwertung der Ästhetik des Erhabenen bahnt sich erst in der Folgezeit an. Vgl.: hierzu auch Kap. II, 5.2 dieser Arbeit.

⁷⁸ Welsch, Unsere postmoderne Moderne, a.a.O., 70.

2.2.2 Radikaler Neuanfang

Die inhaltliche Bestimmung des neuzeitlichen Denkens beeinflusst aber auch seine eigene Struktur. Die Hinwendung zum Menschen geht dabei mit seiner Initiative zum radikalen Neuanfang einher. So ändert sich die Denkweise in der Neuzeit dahingehend, dass „jetzt der Entschluß besteht, radikal neu anzufangen“⁷⁹ und nicht etwa nur das Neue – wenn auch vielleicht mit offenen Armen – zu erwarten. Das Konzept eines radikalen Neuanfangs gestaltet sich aber als durchaus ambivalent und dialektisch. Ob sich die neuzeitliche Denkweise (1) im positiven Sinne fortschrittlich oder (2) sich in ihrer Negativrolle in Form der Sublimierung des ihr vorausgehenden Denkens zeigt, führt bereits zur Frage nach ihrer hermeneutischen Verfassung, genauer gesagt ihrem Vorurteil. Die Positionen seien kurz erläutert.

2.2.3 Das dynamische Programm des neuzeitlichen Denkens

Mit den großen Fortschritten in Wissenschaft und Technik, besonders im Bereich der Mathematik und (Astro)Physik (Kopernikus, Galilei, Newton), dem Verfügbarwerden des menschlichen Wissens (Gutenberg) und seiner globalen Expansion des Menschengeschlechts (Kolumbus) tritt gleichzeitig die Formierung der Paradigmenpluralität auf – im globalen Stil und trotzdem auf kleinstem Raum.⁸⁰

Mit einer solchen „Vielheitsoption“⁸¹ tritt bei aller aufkommenden Neuheit/Beliebigkeit, mit der sich allmählig das modernekritische Schlagwort des *anything goes* anbahnt, auch immer ein kritisch-revidierendes Denken auf. Mit dem Auftauchen von neuen Paradigmen geht die kritische Befragung ihrer Vorgänger einher. Parallel werden auch die neuen Paradigmen hinsichtlich ihres zeitgenössischen Erklärungsanspruches immer wieder befragt und revidiert. Und dies geschieht nicht unbedingt aus Richtung der vorherigen oder gängigen Paradigmen, sondern auch und besonders durch die gleichzeitig (in anderen Diskursen) auftauchenden neuen Paradigmen. Innerhalb dieses reziproken, aber auch chaotischen Systems schält sich mit der Zeit das heraus, was man den *sensus communis* nennen kann. Das kulturelle Selbstverständnis, das mit den mutualen Paradigmenbefragungen einhergeht, passt sich dynamisch an sich selbst an, ohne im Vorfeld das Ziel selbst gesetzt zu haben.⁸² Dem chaotischen System inhäriert eine innere Folgerichtigkeit, die nicht etwa von der Außenperspektive benennbar oder gar steuerbar ist. Die Befragung und Neuordnung der Welt

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Welsch spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“.

⁸¹ Vgl.: Welsch, „Geburt der postmodernen Philosophie“, a.a.O., 93ff.

⁸² Vgl.: Welsch, Mensch und Welt, a.a.O., 91-101.

des Menschen geschieht aus ihr selbst heraus, durch stetige Revidierung und (Re)Konstruktion. „Wohl ist diese Dynamik durch die prinzipielle Unendlichkeit des Rationalisierungskonzepts angebahnt, vorangetrieben aber wird sie durch solche Infragestellungen. Fortschritt im nicht bloß quantitativen Sinne der Ausbreitung, sondern im qualitativen Sinn der Modifikation und Steigerung gehört zur Neuzeit genau kraft solcher Infragestellungen.“⁸³ Selbsttranszendierung ereignet sich in Form der Selbstreflexion.

Die (kulturelle) Identität von Gesellschaften stellt sich nicht etwa in der Konstanz einer *Wiederkehr des Gleichen* ein,⁸⁴ sondern in Form einer Selbstverständigung über den Weg der *Selbstkontinuierung*⁸⁵. Eine solche Form des (kulturellen) Bewusstseins begreift sich selbst zwar unter einem ontologischen Prinzip des Werdens, gerät dabei allerdings schwerer in einen restriktiven Reaktionismus, dem an einer unhinterfragten oder unhinterfragenden Abwehr des Neuen zugunsten des Bekannten gelegen ist.⁸⁶ Die Heterogenität der aufkommenden Denkweisen erfolgt nicht selten als eine direkte Gegenüberstellung von gegenteiligen Paradigmen, doch „[d]as Oppositionelle bleibt nicht starr gegenüber und wird nicht einfach ignoriert, sondern wird zum Motor von Steigerungs- und Erweiterungsprozessen der Rationalität“⁸⁷.

2.2.4 Die Fixierung des Neubeginns

Der Neuansatz, dessen Charakteristik die mehr restriktiven Faktoren des neuzeitlichen Denkens beinhaltet, markiert den Entschluss zu einem radikalen und vor allem fixierten Neubeginn. Während der Neubeginn der Renaissance noch mit einer *Rückbesinnung* einherging, lässt sich an dieser Stelle eher von einer Neubestimmung sprechen. „Es geht nicht um Reform und Erneuerung und schon gar nicht um bloße Wiederbelebung, sondern um einen radikalen Neuanfang.“⁸⁸

⁸³ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 75.

⁸⁴ Im Rahmen dieser Arbeit darf hier der Hinweis nicht ausbleiben, dass es sich bei der Frage nach dem Selbstverständnis menschlicher Gesellschaften eben *nicht* um das primäre Problem handelt, sondern höchstens um ein sekundäres. Identität in der Pluralität zeigt sich als *Identitäten*, die zunächst vorausgesetzt werden müssen (Vgl. Kap. II, 5.2.2.5 und Kap. III dieser Arbeit).

⁸⁵ Vgl.: D. Henrich, „Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes“, in: ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 2008, 11-48, 16ff.

⁸⁶ Der hier benannte Reaktionismus mag in diesem Zusammenhang wie eine dritte Form des neuzeitlichen Denkens anmuten, suspendiert sich allerdings selbst durch seine Prämisse der Modernverweigerung bereits vom neuzeitlichen und modernen Denken, da er sich diesem weder aus der einen noch aus der anderen Sicht hin öffnet.

⁸⁷ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 75.

⁸⁸ Ebd., 71. Vgl. zudem ebd., Anm. 17.

Trotz dieser Zäsur lassen sich historische Zusammenhänge und die Sukzessionen kultureller Evolution nicht ausklammern oder als schlichtweg unwahr betrachten. Es verhält sich ganz anders. Das neue Denken muss und ist sich der Vorgängerschaft des überlieferten Wissens bewusst, sieht dieses aber als ein Flickwerk unterschiedlicher Rationalitätsformen an. Die Diagnose lautet, dass das traditionelle Wissen zwar im Speziellen nicht falsch ist, aber ungeordnet und eklektisch daherkommt, was zur Folge hat, dass es somit *im Ganzen* falsch ist.⁸⁹

2.2.5 Universalisierung im neuen Denken

Mit dem Anspruch *dem Ganzen* gerecht zu werden bzw. es in seiner Totalität begreifen und benennen zu können, ist die Saat für die drei großen Meta-Erzählungen gesetzt. Dieses zweite formale Moment im neuzeitlichen Denken schließt dabei direkt an das vorangehende Paradigma des Neuanfangs an.⁹⁰ Der Versuch, an *einer* Stelle neu anzusetzen, geht dabei einher mit der Suche nach dem *einen* Erklärungsmodell⁹¹, welches der als total und einheitlich verstandenen Welt gerecht wird. Wie aber bereits im vorangehenden Abschnitt (Kap. II, 2.2.3) deutlich wurde, bleiben die Wissenschaften und Paradigmen partial bestimmt. Im Unterschied zum postmodernen Modell, das die radikale Dissemination der Diskurse hervorhebt, findet sich hier die gegenteilige Idee. Die Bereiche bleiben unterschieden, die Methode und der Zweck sind universal bestimmt und einheitlich (an)erkannt.⁹²

Die teleologisch motivierte Vereinheitlichung bleibt nicht ohne massive Konsequenzen in den einzelnen Diskurssphären. Ähnlich wie im zunächst vollkommen verschieden anmutenden reaktionären Modell, kommt es auch im diesem Programm zu Sublimierungserscheinungen. Diese tauchen nicht im Gewand der Angst vor dem Neuen auf, sondern zeigen sich in den anfänglich unabsehbaren Konsequenzen des harmonistischen Einheitskonzeptes, dem gerade der Wunsch nach dem Neuen vorangeht. „Die alten Besonderheiten werden langsam, aber sicher aufgesogen. So erfolgt seit der Mitte des 18. Jahrhunderts beispielsweise auch die Vereinigung der *vielen* Geschichten zu der *einen* Geschichte. Man kann insgesamt sagen, daß die Neuzeit im gleichen Maß, indem sie radikal neu ansetzt, auch unerbittlich vereinheitlichend, universalisierend, totalisierend ist.“⁹³ Die gleiche Problematik geht mit den

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd., 72.

⁹¹ „Descartes schreibt nicht eine Abhandlung über *eine* Methode [...], sondern über *die* Methode – für *alle* Wissensgebiete.“ (Ebd.)

⁹² Den Prototyp dieses Denkens bildet etwa die Cartesische Methode der *Mathesis universalis* (Vgl.: ebd.).

⁹³ Ebd.

drei *großen Erzählungen* einher, da sie in direkter Sukzession zu ebendiesem Programm stehen und sich der gleichen Kritik ausgesetzt sehen müssen.

2.3 Die Meta-Erzählungen

2.3.1 Das aufklärerische Modell und seine dialektische Bestimmung

Mit dem Programm der Aufklärung ist das prominenteste Modell der Meta-Erzählungen auf den Plan getreten – nicht zuletzt durch seine rigorose Überführung in Max Horkheimers und Theodor W. Adornos „Dialektik der Aufklärung“. Der zentrale Hoffnungsschimmer der Aufklärung, die Vernunft, entpuppt sich selbst als widersprüchlich. Diese Diskrepanz, die mit dem aufklärerischen Pathos einherging, zeigte sich am deutlichsten in den Formen der Kriegsführung des 20. Jahrhundert. Die befreiende Eigenschaft der Vernunft wurde pervertiert und schwingt um in das Gegenteil. Die Instrumentalisierung der Vernunft zur systematischen Auslöschung ganzer Völker machte die Unmöglichkeit des aufklärerischen Programms auf erschreckende Weise deutlich. Das globale Ausmaß nicht nur dieser Katastrophen im berechnenden menschlichen Denken (Perversion der Rationalität) und Handeln markierte das endgültige Ende des Glaubens an die Möglichkeit, dass mit der reinen Vernunft die Bestimmung des Menschen ein für alle Mal vorgenommen oder durch diese selbst zu erfassen sei. Die Befreiung resultierte in Unterdrückung. „Die Hölle, das sind die anderen.“⁹⁴

2.3.1.1 Der ursprüngliche Gedanke – Entzauberung und Mündigkeit

Dabei ist es gerade der Gedanke der Befreiung des Menschen von seiner „selbst verschuldeten Unmündigkeit“,⁹⁵ mit dem die Aufklärung ansetzt. Hinter Kants Forderung steht allerdings zunächst das Individuum, das Du, dem der befreiende Imperativ des *Sapere aude!* gilt. Während sich jedoch der Gedanke der Befreiung des Subjekts bis in die Gegenwart fortsetzt, lässt sich dieses hingegen nicht von der deontologischen Ethik oder einem moralischen Gottesbeweis sagen, ohne welche das Kantische Modell der aufklärerischen Vernunft jedoch maßgebliche Regulative verliert. Während man die Ausblendung dieser Regulative der Vernunft mit der im folgenden Abschnitt zu erörternden philosophiegeschichtlichen Entwicklung (zwar nicht begründen, aber) erklären kann, so muss die eigentliche Wurzel für diese Entwicklung auf einer vorausliegenden basalen Ebene betrachtet werden. Gemeint ist

⁹⁴ J.-P. Sartre, *Geschlossene Gesellschaft*, Stück in einem Akt, übers. von T. König, 5. Auftritt, Hamburg 1986, 59.

⁹⁵ I. Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1783), in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, 53-61, A 481. Hervorhebung T.M.

der Diskurs, mit dem das philosophische Denken überhaupt erst ansetzt – die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Logos.

Im Unterschied zur antiken Verfassung dieses Diskurses, in dem Mythos und Logos mehr das Verhältnis von Dialogpartnern bzw. -optionen innehaben,⁹⁶ zeigt sich ebendieses im aufklärerischen Programm unilateral. Das Vorhaben einer „Entzauberung der Welt“⁹⁷ verabschiedet den Anspruch des Mythischen aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung. Rationalität und Wissen ersetzen Mythos und Einbildung; der aufgeklärte menschliche Verstand klärt sich selbst über die eigenen Trugbilder auf. „Die Aufklärung glaubt, im Grunde nur decouvrieren zu müssen.“⁹⁸ Aufgedeckt wird die (vermeintlich) missglückte Methode des Mythos zur Welterklärung, da diese nicht nur als anachronistisch, sondern schlichtweg als falsch angesehen wird, denn sie bedeutet die Entstellung der eigentlichen – über den Weg von Verstand und Vernunft – erkennbaren Welt. Dies ist umso erstaunlicher, da „der Mythos seinerseits schon eine Form von Aufklärung war. Auch der Mythos hat die Menschen von Angst befreit“.⁹⁹ ¹⁰⁰

2.3.1.2 Das ‚anthropische Prinzip‘

Mit der Erkenntnis der Welt, dem Menschen und dem Neubestimmten Verhältnis beider sind nun die drei Dinge benannt, deren Ausdeutung die Aufklärung grundsätzlich erkennbar machen. Im Anschluss an Kants Beschränkung der epistemischen Verfassung des Menschen innerhalb der Grenzen von Verstandeskategorien bildet sich, entgegen der Erwartung vom Bewusstwerden dieser Begrenzung, ein rationaler Anthropozentrismus. Die Welt *erscheint* unter den Bedingungen der Verstandeskategorien. Der menschliche Verstand hat konstitutive Bedeutung für die Welt als Gegenstand, denn er prägt sie durch seine kategoriale Verfassung.

⁹⁶ Die platonischen Dialoge verlaufen des Öfteren nach einem Schema, in dem der anfängliche theoretische Diskurs narrativ durch den mythischen *ergänzt* wird. Die Übergänge dabei sind fließend.

⁹⁷ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, 16. Auflage, Frankfurt/M. 2006, 9.

⁹⁸ Welsch, *Vernunft*, a.a.O., 77.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Dass bei der Diskreditierung des Mythos allerdings ein Trugschluss vorliegt ist unübersehbar, denn dem Mythos seine eigene aufklärerische Implikation abzuerkennen, kann nur als fahrlässig gelten und vom Mangel an einer hermeneutischen Positionierung des radikal aufklärerischen Denkens zeugen. Wird das Prinzip der Vernunft in der Aufklärung auch zum Prinzip des Menschen, wodurch diesem wiederum seine auf Rationalität beruhende weltgestalterische Eigenschaft zukommt, so bleibt es fraglich, warum der gleichsam po(i)etischen Methode des Mythos ebendiese schöpferische Eigenschaft aberkannt wird. Die Diskrepanz befindet sich hier zwischen den Paradigmen der aufklärerischen und der post-modernen Epistemologie. Vgl. hierzu bes. Kap. V, 3.3 dieser Arbeit.

„Somit sind alle Erfahrungsgegenstände menschlich geprägt [...].“¹⁰¹ W. Welsch spricht daher in diesem Zusammenhang vom „anthropischen Prinzip der Moderne“¹⁰². Was im *homo mensura* Satz des Protagoras¹⁰³ zuerst gesagt wurde, fand nun seine Begründung in der Kantischen Lehre.

Gleichzeitig mit dem neuen Menschenbild verändert sich somit auch das Weltbild radikal. Besonders deutlich zeigt sich das neue Verhältnis mit Blick auf die natürliche Welt. Gerade durch die jüngsten Erkenntnisse der Naturwissenschaften wird die Natur berechenbar und beherrschbar. Der Mensch ist nicht länger nur als stiller Teilnehmer in die Prozesse der Natur hineingeworfen, sondern wirkt fortan gestalterisch und regulativ in den Vorgängen mit. Dass diese Eigenschaft des Menschen kein Phänomen der Aufklärungszeit ist und ihn seit Menschengedenken auszeichnet, bedarf kaum der Erwähnung; die entscheidende Abgrenzung, die hier nun erfolgt, ist allerdings durchaus radikaler: Die Vernunft und mit ihr der Mensch werden zum Schlüsselmoment des aufklärerischen Denkens. Die anthropische Perspektive wird zu *der* Perspektive schlechthin und diese Perspektive ist zunächst die kognitiv-rationale, wohingegen der Natur ebendiese aberkannt wird.¹⁰⁴ Dadurch ereignet sich eine Umschichtung des Verhältnisses. Mensch und Natur stehen nicht länger auf der gleichen Stufe und bilden zusammen die Welt; der Mensch ist aufgestiegen und die Natur bleibt dahinter zurück. Wichtig ist hierbei, nicht aus den Augen zu lassen, dass es sich nicht ausschließlich um die äußere Natur handelt, die der Verfügungsgewalt des Menschen untersteht, sondern auch seine eigene innere Natur. Auch die natürliche phylogenetische und die rational-kulturelle Verfassung des Menschen werden nicht als verwoben betrachtet, sondern befinden sich in einem hierarchischen Verhältnis, in dem Letztere die höhere Stufe innehat.¹⁰⁵ „Die fatale Kehrseite des Vorgangs aber liegt darin, daß diese Befreiung von der Gewalt äußerer Natur zugleich mit der *Unterdrückung* innerer Natur einhergeht.“¹⁰⁶ Das aufklärerische Modell bleibt gegenüber der Verwobenheit beider Naturen blind.

¹⁰¹ Welsch, Mensch und Welt, a.a.O., 12. Vgl. weiterführen außerdem W. Welsch, Immer nur der Mensch?, Berlin 2011; sowie ders., Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist 2012.

¹⁰² Welsch, Mensch und Welt, a.a.O., 10ff.

¹⁰³ Vgl.: H. Diels, W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, 518, B1.

¹⁰⁴ Der Umschwung erfolgt aber nicht ausschließlich aufgrund der Zuweisung und Aberkennung von kognitiv-rationale Eigenschaften, sie bilden nur den Ausgangspunkt für die Neubestimmung der Verhältnisse. Bereits Kant erklärt die höhere Stellung des Menschen nicht nur durch diesen Rationalitätstyp, sondern erweitert das Bild noch um den moralisch-praktischen (Kritik der praktischen Vernunft) und den ästhetischen Typ (Kritik der Urteilskraft).

¹⁰⁵ Vgl.: Welsch, Mensch und Welt, a.a.O., 81-105.

¹⁰⁶ Welsch, Vernunft, a.a.O., 80. Hervorhebung T.M.

Die Fixierung auf den Menschen als reines Vernunftwesen, das mehr Schöpfer als selbst Geschöpf zu sein scheint, ist die erste *große Erzählung* auf dem Wege. Doch dieses Modell scheitert aufgrund seiner biologisch unhaltbaren Prämissen und einer unmöglichen Konsequenz im epistemologischen Selbstverständnis. In ihrem Fortschreiten zeigt sich diese Entwicklung als Initialzündung für die zweite Meta-Erzählung, deren Überführung wiederum auf dem Fuße folgt.

2.3.2 Das idealistische Modell

Mit dem Grundgedanken des Deutschen Idealismus taucht die Meta-Erzählung mit dem deutlichsten Einheitsgedanken auf. Das philosophische System Hegels kann in diesem Zusammenhang als der Kulminationspunkt dieses Paradigmas angesehen werden. Der basale Anspruch des Hegelschen Systems ist – pointiert ausgedrückt – die Erfassung und Beschreibung der Welt aus *einem einzig Prinzip* heraus, hingedacht auf ein allumfassendes (alles begreifendes) Ziel (*telos*). Dieses Prinzip ist die Vernunft in der Form des *absoluten Geistes* oder *Weltgeistes*. Im Unterschied zur Zentralisierung des Menschen, wie es das aufklärerische Beschreibungsmodell vertritt, tauchen Mensch und Natur bei Hegel somit erst als sekundäre Momente im Ganzen auf.¹⁰⁷

Über den Weg dieses Paradigmenwechsels zeichnet sich die Offensichtlichkeit des Einheitskonzeptes umso deutlicher ab. Die Betonung des „*eigenen* Verstandes“ als grundsätzlich aufklärerischer Punkt wird zum indifferenten Moment des Ganzen, der Vernunft. Aber auch hier zeigt sich die Perspektive des Modells zunächst dialektisch.

2.3.2.1 Vernunft und Wirklichkeit

Der Anspruch des absoluten Idealismus Hegels schließt mit seiner Prämisse direkt an das Programm der Aufklärung an, wenn sich dieses die Entmystifizierung der Welt durch die Vernunft zur Aufgabe macht. Diese Forderung wird mit Hegels System erfüllt, indem die Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit erfolgt. Auf diese Weise soll die Sicherung des Wissens unter Suspension des einfachen Glaubens erbracht und die Idee der Aufklärung zum Abschluss gebracht werden. Das Wissen tritt an die Stelle des Glaubens. Durch das

¹⁰⁷ Dies ist auch schon in frühen Schriften Hegels einzusehen. In „Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ hebt sich Hegel zum einen vom anthropisch fundierten „subjektiven Geist“ Fichtes und zum anderen von der natürlich-umfassenden Deutung von Schellings „objektiven Geist“ ab. Es bedarf hierbei nicht der Erwähnung, dass es sich bei Fichtes und Schellings Denken um idealistische Modelle nicht aber um ein anthropologisches und ein naturalistisches handelt. Vgl. G.W.F Hegel, „Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (1801), in: ders., Werke in 20 Bänden, Bd. 2, Jenaer Schriften 1801-1807, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M. 1970, 9-138.

systemimmanente Prinzip der Vernunft wird dieser Übergang von Glauben zu Wissen unausweichlich. Wenn die Vernunft das Prinzip des Ganzen ist, dann ist das Ganze nur qua Vernunft, und damit selbst vernünftig. Außerhalb der Vernunft ist keine Wirklichkeit. Dies hat im Umkehrschluss zwei epistemologische Auswirkungen: So kann (1) Wissen von oder über die Wirklichkeit nur möglich sein, wenn diese vernünftig ist, da Wissen nur vom Vernünftigen besteht und (2) kann nur gewusst werden was wirklich ist, d.h. das, was gleichsam vernünftig ist. Was nicht vernünftig ist, ist nicht. Auch hier findet sich der Mensch wieder, der als das Vernunftwesen zur Erkenntnis des Ganzen fähig die Entfaltung der Vernunft begreifen kann. Als Moment im Ganzen, das die Selbstentfaltung und -erkenntnis des Weltgeistes ist, kann er dieses mittels der Vernunft erkennen.

In den Bestimmungen des absoluten Idealismus häufen sich auf diese Weise Totalitätsansprüche und diese gehen einher mit Hegels Deklaration, das Ende der Philosophie zu bezeichnen. Ist das Ganze bestimmt, so braucht es nicht immer wieder neu gestaltet zu werden, sondern nur in seiner Entfaltung begriffen. Die Entfaltung ereignet sich dabei in der geschichtlichen Entwicklung der wirklichen (vernünftigen) Welt. Der Mensch braucht sich – vereinfacht gesagt – nur über seine derzeitige (besondere) Stellung im weltgeschichtlichen Prozess klar werden – qua Vernunft – und sich als in diesen eingeordnet und somit auch aus diesem heraus verstehen. In diesem *monistischen System* kommt daher jedem Individuum bzw. allem Individuellen seine besondere Stellung zu, denn es ist ein Produkt des Einen. Die Berechtigung allen Daseins ist folglich gegeben durch seine Verankerung im Prinzip der Vernunft. Hiermit setzt Hegels Denken die Befreiung des Individuums in aufklärerischer Manier fort bzw. treibt es auf die Spitze. Denn alles, was ist, ist wirklich und vernünftig und somit Teil des Ganzen. Doch der Schein trügt und der absolute Idealismus ereignet sich gerade an dieser Stelle als vielmehr unterdrückend denn befreiend.

2.3.2.2 Aufhebung der Differenzen

Mit der Einordnung des Kontingenten in den Prozess der Selbstwerdung des absoluten Geistes ereignet sich, entgegen einer Vorstellung von Liberalisierung und Emanzipation des Individuums, eine Unterdrückung desselben. Was ursprünglich als Differentes erscheint, wird zum einfachen Moment im Ganzen und verliert dadurch seine Selbstständigkeit. Gerade dies aber zeichnet die Kraft des absoluten Geistes aus, denn dieser ist bestimmt durch die Überwindung des Differenten durch dessen Aufhebung in einer höheren Einheit. Dies ergibt sich aus dem Paradigma der Hegelschen Dialektik. Die Differenz erscheint als

„Steigerungsmedium“¹⁰⁸ für die Selbstwerdung des absoluten Geistes hin zur Einheit mit sich selbst, zu Synthesis. „Das Differente muß als von der Einheit verschieden und zugleich als diese Einheit selbst gedacht werden.“¹⁰⁹ Mit der Radikalität der Differenz steigt daher der Leistungsgewinn des Geistes. Die Selbstwerdung des Geists spiegelt sich dabei in der Wirklichkeit des weltgeschichtlichen Prozesses wider. Der Weg führt dabei über das ursprüngliche Prinzip der Vernunft (1), seine Entfaltung in Form der kontingenten Weltwirklichkeit (2) hin zum *telos*, der selbstgewordenen Einheit des absoluten Geistes (3). Das Kontingente bzw. die Differenz, d.h. die Individuen im geschichtlichen Prozess, sind nur Übergangserscheinungen, die im Ganzen aufgehoben und somit ihrer Eigenständigkeit enthoben werden. „[Diese] Entwicklung ist, strenggenommen, die Negation der Geschichte. Entwicklung heißt ja, daß alles schon im Anfang gegeben – in den Anfang eingewickelt – ist.“¹¹⁰ „[Der absolute Idealismus], das bedeutet: maximaler Differenzvorschein bei minimaler Differenzwirklichkeit.“¹¹¹

Hegels System bleibt in sich kohärent und logisch, scheitert jedoch an der eigentlichen (existenziellen) Erfahrung von der Welt als plurales Phänomen. So ist es nicht verwunderlich, dass das Hegelsche System zu seiner Zeit sowohl eine große Anhängerschaft als auch viele Kritiker findet. Als endgültiges Produkt des philosophischen Denkens, welches auch den Endpunkt der übrigen Diskurse darstellt und umfasst, kann es sich nicht behaupten, wenn es aus seinen eigenen Prämissen heraus „aufhört, die positive Erkenntnis seines Referenten zu sein (der Natur, der Gesellschaft, des Staates usw.) und indem es auch das Wissen dieser Wissensarten *wird*, das heißt spekulativ“¹¹².

2.3.3 Das historicistische Modell

Das historicistische Modell, mit Wilhelm Dilthey als herausragendem Vertreter, stellt in seiner grundsätzlichen Intention eine Relativierung und Abkehr vom spekulativen Idealismus dar. In Analogie zur Kantischen Überführung der Metaphysik, die sich fortan innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft zu verstehen hat, soll das logozentristische Programm der Weltgeschichte, wie es der Idealismus formuliert, in seinem prinzipiellen Anspruch

¹⁰⁸ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 174.

¹⁰⁹ D. Henrich, „Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel“ (1979), in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 2001, 142-172, 165.

¹¹⁰ Gadamer, *Anfang der Philosophie*, a.a.O., 18f.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., 93. Hervorhebung T.M.

geschichtliche Erkenntnis als vernunftwissenschaftliches Produkt auszugeben, aufgehoben werden.¹¹³

2.3.3.1 Verabschiedung der Vernunftkonstruktion der Welt

Für den Historismus stellt die spekulative Geschichtsphilosophie nicht mehr dar, als einen beliebigen Dogmatismus, der aus dem anfänglich gesetzten Vernunftprimat hergeleitet wird.¹¹⁴ Die Kantische Argumentation, dass die Logik der Vernunft nur im Bereich der Transzendentalphilosophie ihre Berechtigung finden kann, bildet dabei den Rückhalt des Argumentes. Insbesondere auch die sich im 19. Jahrhundert breit machende Gegenposition¹¹⁵ zur idealistischen Überzeugung von der Entsprechung von Denken und Sein bzw. Logos und Sein trägt zur Neuorientierung bei. Mit der Abkehr von der idealistischen Epistemologie, wie sie der Historismus formuliert, tritt nun wieder die aufklärerische Frage nach der Stellung des Menschen auf. Wenn die Vernunft nicht länger das Prinzip des weltgeschichtlichen Seins und seiner Erkenntnis ist, bleibt offen, inwieweit der Mensch überhaupt einen Zugang zum grundsätzlichen Verständnis der Welt als Ganzes haben kann.

Diltheys Programm stellt den Versuch dar, eine hermeneutische Einbettung der Geisteswissenschaft als sinnvolle Wissensform innerhalb des Weltganzen zu gewährleisten. Trotz der Suspendierung des Einheitsgedankens der Vernunft ist es Ziel des Historismus die Objektivität der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis formulieren und garantieren zu können, und zwar soweit, dass diese jene zu ersetzen vermag.¹¹⁶ Es stellt sich allerdings die Frage, ob die eine Objektivität des absoluten Geistes durch die andere des historischen Bewusstseins ausgetauscht werden kann, ohne dabei in die analogen Aporien zu geraten. „Hegel mochte durch die Aufhebung der Geschichte im absoluten Wissen diese Schranke überwunden meinen. Aber wenn das Leben die unerschöpflich-schöpferische Realität ist, als die es Dilthey denkt, muß dann nicht die beständige Wandlung des Bedeutungszusammenhanges der Geschichte ein Wissen, das Objektivität erreicht, ausschließen?“¹¹⁷

2.3.3.2 Konstruktion des objektiven historischen Standortes

Um die Objektivität dieses Bewusstseins zu erreichen, orientiert sich Dilthey am Modell der zeitgenössischen Hermeneutik, deren Anspruch es ist, dass sich ein historischer

¹¹³ Vgl.: Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., 223f. Lyotard selbst verweist auf Gadamer in: Lyotard, Das postmoderne Wissen, a.a.O., 94, Anm. 116.

¹¹⁴ Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., 224.

¹¹⁵ Allen voran zu nennen, wäre hier Søren Kierkegaard.

¹¹⁶ Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., 234.

¹¹⁷ Ebd., 235.

„Strukturzusammenhang ... aus seiner eigenen Mitte heraus verstehen lässt [...]“.¹¹⁸ Dies besagt, dass die aus der geisteswissenschaftlichen Perspektive betrachtete vergangene Zeit als Untersuchungsgegenstand nur aus dieser Zeit selbst heraus verstanden werden kann. Auf diese Weise würde die unrechtmäßige Betrachtungsweise der jeweiligen Gegenwart ihres prämissenhaften Vorurteilscharakters enthoben und ein objektiver Erkenntnismaßstab erreicht.

„Nur in der Beziehung auf die Wirklichkeit, in der ihre abstrakten Sätze enthalten sind, liegt ihre Wahrheit. Nur indem diese Beziehung in ihre Sätze mit aufgenommen wird, gelten dieselben von dieser Wirklichkeit. [...] Indem die Einzelwissenschaften von einem erkenntnistheoretischen Bewußtsein aus die Stellung ihrer Sätze zu der Wirklichkeit, aus der sie abstrahiert sind, festhalten, erhalten diese Sätze, wie abstrakt sie auch seien, das Maß ihrer Geltung an der Wirklichkeit. – Wir sahen aber ferner, daß uns keine Erkenntnis des konkreten Totalzusammenhangs der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vergönnt ist, als welche durch Zergliederung desselben in Einzelzusammenhänge, sonach vermittels dieser Einzelwissenschaften erreicht wird. In letzter Instanz ist unsere Erkenntnis dieses Zusammenhangs nur ein sich ganz Klar-, ganz Bewußtmachen des logischen Zusammenhangs, in welchem die Einzelwissenschaften ihn besitzen oder ihn zu erkennen gestatten.“¹¹⁹

Den Zweck, den Dilthey in dieser Methodik sieht, bringt Gadamer auf den Punkt: „Nach diesem Schema – so meinte Dilthey – ließe sich die Erkenntnis immer weiterer geschichtlicher Zusammenhänge denken und bis zur universalgeschichtlichen Erkenntnis ausweiten [...]“.¹²⁰

Die historicistische Deutung des hermeneutischen Modells mag durch die pointierte Hervorhebung der Eigenständigkeit der differenten Denkmodelle in der Geschichte zunächst den Anschein erwecken, einen vielheitsorientierten Standpunkt einzunehmen, doch wird dieser direkt durch die Ausrichtung auf Objektivität als Universalität zunichte gemacht. Besonders zeigt sich diese Problematik bei der Betrachtung des eigentlichen in der Gegenwart situierten Betrachters selbst. Wie bereits bemerkt, stellt sich hier die Frage nach der Diskrepanz zwischen „unendlichem Verstehen“ der Totalität der Welt durch die „endliche Menschennatur“.¹²¹ Diltheys Modell setzt nämlich die Möglichkeit der Überwindung der Standortgebundenheit des historischen Betrachters voraus.¹²² Die eigentliche Konkretion desselben stellt sich so als einfaches Derivat des historischen Ganzen heraus. Dilthey spricht

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. von B. Groethuysen, Leipzig, Berlin 1922, 113.

¹²⁰ Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., 235.

¹²¹ Ebd., 236.

¹²² Ebd., 235.

hier von der „Objektivierung des Lebens“¹²³. Da es sich beim historischen Verstehen jedes Mal um das Verstehen dessen dreht, was sich bereits im geisteswissenschaftlichen Denken gebildet hat, findet sich die jeweilige subjektive Position immer schon in diesem Zusammenhang des menschlichen Bewusstseins wieder. „Im Verstehen macht sich eine ... Eigenschaft der Objektivierung des Lebens geltend, welche sowohl die Gliederung nach Verwandtschaft als die Richtung der Verallgemeinerung bestimmt. Die Objektivierung des Lebens enthält in sich eine Mannigfaltigkeit gegliederter Ordnungen.“¹²⁴ Sein Verständnis dieses Zusammenhanges leitet sich dabei aus der „Gleichartigkeit der Menschennatur“ her, wodurch auch die Objektivität der Struktur des geschichtlichen Bewusstseins für das Subjekt geöffnet wird.¹²⁵ „Die Schranken, die der Universalität des Verstehens durch die geschichtliche Endlichkeit unseres Wesens gesetzt sind, sind ihm [Dilthey; Anm. T.M.] also *nur* subjektiver Natur.“¹²⁶ Das Resultat dieses Verstandesmodells ist die Überwindung des subjektiven historischen Standortes über den Weg seiner Einbindung in den objektiven Strukturzusammenhang. Das Subjekt, das den Standort einnimmt, zeichnet sich lediglich durch seinen Übergangscharakter aus. „Es versteht sich selbst aus seiner Geschichte. *Historisches Bewußtsein ist eine Weise der Selbsterkenntnis.*“¹²⁷ Selbsterkenntnis vollzieht sich hier *via negativa* bzw. korrelativ (man muss fast sagen tautologisch). In Diltheys Worten:

„Die wissenschaftliche Beschäftigung bringt Methode in dieses Verfahren. Aus dem beweglichen veränderlichen Ich versetzt sie den Mittelpunkt für das System von Bestimmungen, dem die Eindrücke eingeordnet werden, in dieses System selber. Sie entwickelt einen objektiven Raum, innerhalb dessen die einzelne Intelligenz sich an einer bestimmten Stelle findet, eine objektive Zeit, in deren Linie die Gegenwart des Individuums einen Punkt einnimmt, sowie einen objektiven Kausalzusammenhang und feste Elementeinheiten, zwischen denen er stattfindet.“¹²⁸

Dass Diltheys historistische Methode scheitern muss, zeigt sich nun auf zweierlei Weise. Erstens gelingt es diesem Modell nicht seinen universalen Anspruch zu halten, da es „am Ende die Geschichte auf Geistesgeschichte reduziert [...]“.¹²⁹ So findet sich auch hier eine Abblendung der Tatsachen, die aus dem anthropischen Prinzip des Verstehens hergeleitet

¹²³ Vgl.: W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. von B. Groethuysen, 8. Aufl., Stuttgart 1992, 146-152.

¹²⁴ Ebd., 147.

¹²⁵ Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., 236.

¹²⁶ Ebd. Hervorhebung T.M. Dilthey schreibt etwa: „Durch die Idee der Objektivierung des Lebens erst gewinnen wir einen Einblick in das Wesen des Geschichtlichen. Alles ist hier durch geistiges Tun entstanden und trägt daher den Charakter der Historizität.“ (Dilthey, Aufbau der geschichtlichen Welt, a.a.O., 147.)

¹²⁷ Ebd., 239.

¹²⁸ Dilthey, Einleitung, a.a.O., 392f.

¹²⁹ Ebd., 245.

werden kann. Nicht mehr die Vernunft bildet das Erklärungsprinzip, sondern das Ganze der geistesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen. Der Versuch, den Totalitarismus der Vernunftwirklichkeit eines Idealismus zu überwindet, endet in der aporetischen Verfassung einer impliziten Reformulierung der aufklärerischen Zentralstellung des Menschen.¹³⁰

Zweitens finden sich auch im Historismus Sublimierungserscheinungen hinsichtlich des Differenten, wie sie auch schon im absoluten Idealismus auftreten. Der Übergangscharakter des subjektiven Verstehens ereignet sich als Verlust von Subjektivität und Differenz. Zudem stellt auch die Ausblendung des subjektiven historischen Standortes eine radikale Abwendung vom Kontingenten und Zufälligen im geschichtlichen Prozess dar. Erneut greift hier die Entwicklungsmetapher Gadammers. Der Versuch zum objektiven historischen Bewusstsein zu gelangen, geht von der Prämisse eines vorgängigen allesumfassenden Sinnzusammenhanges aus, in dem es folglich gar nichts Kontingentes geben kann.

3 Zusammenfassung und Überleitung – *Ein Leitgedanke der Moderne?*

Um die vorangehenden deskriptiven Ausführungen abschließend in den Kontext der Fragestellung nach Pluralität und Einheit einzuordnen, sei direkt geklärt, dass hier mit Blick auf die Moderne *kein* unilaterales Verhältnis zugunsten von einem der beiden Pole vorliegt, mag es auch so erscheinen. Während das eingangs beschriebene neuzeitliche Denken mit einer starken Hervorhebung des Einheitssinnes aufwartet, lässt sich dieser nur nicht-intendierten Funktionen der modernen Denkweise zuordnen. So erfolgen etwa die modernistischen Vereinheitlichungstendenzen über den Weg der Diversifikation. Die aufklärerische Befreiung des objektiven Menschen geht über den Weg des Subjekts und seines „eigenen Verstandes“; die Selbsttranszendierung des Weltgeistes bedarf der pluralen Verfassung als Katalysator; die universalgeschichtliche Interpretation weist dem objektiven Datum eine vorläufige Eigenständigkeit und Absolutheit zu. Der Einheitsgedanke bleibt zwar Ziel und Prinzip der jeweiligen Ismen, kann von ihnen allerdings nicht absolut angewandt werden. Als Erben der Neuzeit findet in den großen Erzählungen nämlich immer auch das Gegenprogramm Platz, die Betonung des Differenten bzw. Kontingenten.

¹³⁰ Als Gegenargument zu Lyotards Abweisung des Historismus lässt sich allerdings gerade bei Dilthey ein wichtiges Akzessorium seines Ursprungsgedankens ausmachen, nämlich in Form der Religion. Im religiösen Sinne kann sich der Betrachter der Religion selbst nur schwer von ihr ausnehmen oder sich ihr gar entgegensetzen, zu vernetzt ist das historische Bewusstsein mit (zeitübergreifenden) religiösen Phänomenen. „Bei größter Stärke des Verstandes besteht also keine objektive und unbefangene religiöse Forschung. Eine abstrakte Vernunftreligion wird der positiven Religion gegenübergestellt. Sie ist ein Bestandteil jenes natürlichen Systems, das der wissenschaftliche Verstand der Überlieferung gegenüberstellt.“ (W. Dilthey, „Das Problem der Religion“ (1911), in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik, hg. von G. Misch, 7. Auflage, Göttingen 1994, 288-305, 290.)

Die eigentliche Moderne (nicht aber der Modernismus) vollzieht somit *virtualiter* bereits das Programm, welches das postmoderne Denken für sie vorsieht, doch gerät sie dabei immer wieder in stark gegenläufige Paradigmen. In diesem Sinne wählt Welsch den programmatischen Titel „Unsere postmoderne Moderne“. Die Moderne ist bereits im Ansatz post-modern und die Post-Moderne hat nichts mit einer *Nach-Moderne* oder gar *Anti-Moderne* zu tun. „Die Postmoderne ist eine Moderne, die nicht mehr den Auflagen der Neuzeit folgt, sondern die des 20. Jahrhunderts einlöst.“¹³¹ Die Betonung des Differenzierungsprinzips der Moderne geht ihrerseits mit einer großen Forderung an die Welt und an sich selbst einher. Wo Pluralität zugelassen, ja, gefordert ist – wie etwa bei Lyotard –, da bahnen sich neue Schwierigkeiten an. Der bereits genannte *diffuse Postmodernismus* mit seiner Beliebigkeitsstruktur oder -kultur unter dem Schlagwort *anything goes!* drängt sich hier auf. Die Präferenzstellung eines solchen Postmodernismus liefe in Aporien, die denen der Neuzeit diametral entgegenstehen. Was als „Unübersichtlichkeit“ (Habermas) beginnt, resultiert in Unordnung, *laissez faire* „und der Abweichung um jeden (eigentlich um keinen) Preis [...]“.¹³² Die Frage, die sich also stellt, lautet: Wie muss der *konkrete Postmodernismus* beschaffen sein, um weder in die differenzunterdrückenden Einheitstheorien noch in undurchsetzbare Pluralitätsverheißungen abzudriften? „[Denn] ... die Versteifung auf die absolute Heterogenität wie auf die absolute Einheit ... führt zum Terror.“¹³³ Mit dieser Frage im Hintergrund lässt sich nun die Beschreibung des Post-Modernen geben. Diese erfolgt in Form von sechs Thesen nach Welsch.

4 Sechs Thesen über die Post-Moderne

4.1 These 1

Direkt mit der ersten These wird deutlich, dass die Postmoderne eine tiefgreifende Verwandtschaft mit der Moderne aufweist. Beiden gemeinsam ist die Offenheit gegenüber einer plural verfassten Wirklichkeit. Während das moderne Deutungsschema – wie oben dargestellt – allerdings auch Vereinheitlichungstendenzen zeigt, betont die Postmoderne ausdrücklich die *radikale Pluralität* der Welt. „Sie geht an die *Substanz*, weil an die Wurzel. Daher wird sie hier als ‚radikale Pluralität‘ bezeichnet.“¹³⁴ Dass Welsch an dieser Stelle den Begriff „Substanz“ wählt, ist bemerkenswert, da hier – wie es scheint – eine ontologische Grundverfassung der Wirklichkeit angesprochen wird. Nicht nur ist Pluralität die einfache

¹³¹ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 84.

¹³² Ebd., 2.

¹³³ Ebd., 206.

¹³⁴ Ebd., 4. Hervorhebung T.M.

ontische Bestimmtheit der postmodernen Welt, gleichzeitig verlangt diese Verfassung (oder Bestimmung?) auch eine ontologische Implikation. Pluralität *bleibt* unhintergebar „real“. ¹³⁵ Eine Bestimmung, die gleichzeitig Anerkennung – in Formation mit der postmodernen Denkweise – fordert. „[P]lurale Sinn- und Aktionsmuster“ drängen sich auf, werden „... dominant und obligat“. ¹³⁶

Die hier betonte Pluralität bleibt allerdings unbedingt zu unterscheiden von den dispergierenden Tendenzen eines *anything goes* sowie von blinden Autonomievorstellungen. Diese Pluralität muss grundsätzlich als „positive Vision“ ¹³⁷ verstanden werden. Die Vorsichtigkeit, die Welsch mit dem Begriff „Vision“ ausdrückt, mag dabei ein Anzeichen für eine hermeneutische Vorentscheidung (nämlich das Vorurteil, von einem Einheitskonzept abzusehen) betrachtet werden. Auch eine zielgerichtete Vision fußt ursprünglich in einer Vorentscheidung, die nur noch aus einer hermeneutischen Perspektive verständlich wird.

Zuletzt betont Welsch unter diesem Punkt noch die miteinhergehende politische Implikation. „Pluralität als Grundverfassung [...] ist von wirklicher Demokratie untrennbar.“ ¹³⁸ Mit der postmodernen Verwirklichung der Anerkennung von Pluralität ist folglich auch die Einlösung des aufklärerischen Gedankens verbunden. „Wirkliche Demokratie“, d.h. im weitesten Sinne Wirklichkeit von politischer Relevanz des Individuums, geht mit der postmodernen Idee uneingeschränkt einher. Die Voraussetzungen für ein gelingendes politisches Modell sind aber auch hier nicht von der hermeneutischen Vorstellung zu trennen, denn auch hier wäre die Deutung im Rahmen des diffusen Postmodernismus der eigentlichen Idee gänzlich gegenläufig.

4.2 These 2

Um einem Beliebigkeitsdenken vorzubeugen, gleichzeitig aber nicht in (neo-)neuezeitliche Restriktionsvorstellungen abzudriften, und zuletzt die Bestimmung der ersten These zu garantieren und zu verwirklichen, bedarf es einer postmodernen *Gerechtigkeitskonzeption*. „Die Grunderfahrung der Postmoderne ist die des unüberschreitbaren Rechts hochgradig differenter Wissensformen, Lebensentwürfe, Handlungsmuster. Diese konkreten Formen von Vernunft weisen sich *eigentätig als sinnvoll* aus.“ ¹³⁹ In Reminiszenz an Lyotards Diagnose, dass Dissemination die Diskursarten und Paradigmen in der Moderne auszeichnet und die

¹³⁵ Ebd., 5.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd. Hervorhebung T.M.

radikale Betonung von Pluralität, bleibt keine andere Wahl, als jedes einzelne dieser ernst zu nehmen und auf gleiche Weise (wohl aber nicht aus derselben Perspektive) zu betrachten und gerecht zu behandeln. Erst auf dem Boden dieses mutualen Anerkennungsmechanismus lassen sich dann Urteile, Bewertungsformen und –maßstäbe finden.¹⁴⁰

Aus dieser Proklamation der *Eigenständigkeit* der Paradigmen ergibt sich allerdings nicht notwendigerweise auch *Selbstständigkeit*. Denkweisen, Paradigmen und auch Lebensformen befinden sich nicht in einem einfachen Nebeneinander, sondern treten trotz teils massiver Differenzen *miteinander* auf. Solch ein Miteinander kann sich dabei auch in kasuistischen bzw. sukzessiven Formen von Abhängigkeitsverhältnissen bewegen. Dennoch bleibt die Beachtung der Eigenständigkeit unhintergebar. Dies führt direkt zur dritten These.

4.3 These 3

Die Eigenständigkeitsthese der Postmoderne kann durch den Vorwurf der radikalen Diversifikation, die – nach Lyotard – bis hin zur Dissemination reicht, leicht in die Kritik geraten, sie proklamiere Beliebigkeit, Nachlässigkeit oder gar Bequemlichkeit. Fest steht aber, dass dieser Vorwurf direkt der prinzipiellen Verfassung der Post-Moderne als radikal plural denkende geschichtliche Phase widerspricht. Jede Tendenz zur Vereinheitlichung tritt in diesem Kontext als suspekt auf. „Die Postmoderne plädiert [...] offensiv für Vielheit und tritt allen alten und neuen Hegemonie-Anmaßungen entschieden entgegen.“¹⁴¹ Vereinheitlichende (Lebens)Modelle oder Denkweisen, die einen „Ausschließlichkeits-Anspruch“ erheben, können selbst wiederum nur aus dem Partikularen stammen. Diese Tatsache würde einem Absolutheitsanspruch oder gar einer vollzogenen Verabsolutierung stets widersprechen. Die Postmoderne Vielheitsorientierung wirkt hier regulativ. In der Konsequenz der Denkweise zeigt sie sich als *anti-totalitär* in jedem Lebensbereich.

4.4 These 4

Durch diese regulativen Implikationen tritt die post-moderne Denkweise mit einem deutlichen und großen Anspruch gegenüber jedem partialen Paradigma auf. Aber bleibt das post-moderne Denken nicht selbst nur eine Denkweise unter vielen? Um somit nicht in den performativen Selbstwiderspruch zu geraten, zeugt das Konzept der Post-Moderne von einer ihm inhärierenden *absoluten Relativität*. Es zeigt sich, dass die „Pluralität als der *einheitliche*

¹⁴⁰ Vgl. hierzu Kap. II, 5 dieser Arbeit.

¹⁴¹ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 5.

Fokus des Postmodernen¹⁴² zu verstehen ist. Der vereinheitlichende Gedanke ist in postmoderner Perspektive nur über den Weg der Vielheit zu erreichen. So lässt sich die Post-Moderne außerdem viel eher als ein Konzept verstehen, welches in unterschiedlichsten Paradigmen Anwendung findet, statt selbst nur eine Denkweise unter vielen möglichen zu sein.¹⁴³ Aus diesem Grund betont Welsch an anderer Stelle deutlich den *indikativischen* Gebrauch des Begriffs „postmodern“.¹⁴⁴ Die Post-Moderne tritt schlichtweg als „Indikator“ ihrer selbst als allgemeines Konzept auf, d.h. sie mag sich als akzessorische Bestimmung einzelner Paradigmen ereignen. Sie herrscht in diesen nicht vor, sondern ergänzt das paradigmatische Denken durch ihren regulativen Gehalt. Dies wird durch die konzeptionelle Verfassung nicht zu einem Exklusivwerkzeug bestimmter Paradigmen, sondern bleibt jedem einzelnen Paradigma zugänglich, wenn es sich nicht schon vorher bei ihm zeigte. Denn ein Paradigma kann bspw. auch unabhängig von seiner Umwelt oder Epoche konkret postmodern sein. Das post-moderne Denken ist *keine* Erfindung des 20. Jahrhunderts, von dort hat es nur seinen Namen und seine Konzeptionalisierung. Von daher ist auch deutlich, dass das „postmoderne Phänomen“ in jedem Wissens- und Lebensbereich Statt hat.¹⁴⁵

4.5 These 5

Die Aktualität des postmodernen Denkens wird durch seinen Konzeptcharakter noch unterstrichen. Außerdem zeigt sich so endgültig, dass es sich bei der Postmoderne nicht um ein Gegen- oder Alternativmodell zur Moderne handelt. „Sie ist eigentlich radikal-modern, nicht post-modern. [...] Sie gehört – als eine Transformationsform derselben – der *Moderne* zu.“^{146 147}

Die These von der Kongruenz von Moderne und Post-Moderne bedeutet allerdings nicht, dass es sich bei dieser um lediglich die hypertrophe Variante jener handelt; vielmehr stellt die Post-Moderne eine *Fortführung* der Moderne dar, „aber sie verabschiedet den Modernismus“.¹⁴⁸ Dieser Gedanke hat einige Konsequenzen auf den Seiten beider Modelle: So verschwinden mit dem Fahrenlassen des modernistischen Paradigmas diverse Faktoren der

¹⁴² Ebd. Hervorhebung T.M.

¹⁴³ Vgl.: Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 6.

¹⁴⁴ Vgl.: Welsch, „Kulturkonzepte der Postmoderne“, a.a.O., 38.

¹⁴⁵ Vgl.: Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 6. „Die Kongruenz postmoderner Phänomene in Literatur, Architektur, in den Künsten überhaupt sowie in gesellschaftlichen Theorien und philosophischen Reflexionen ist geradezu eklatant. Kraft dieser Kongruenz ist ‚Postmoderne‘ denn auch ein Begriff und nicht bloß ein Schlagwort und kann als Konzeption entfaltet und nicht bloß als Denkmode betrieben werden.“

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ In diesem Sinne wäre es folglich adäquater vom Post-Modernen nur in adjektivischer oder – wie in der vierten These beschrieben – indikativischer Form zu sprechen.

¹⁴⁸ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O. 6.

Moderne, die sie als neuzeitlich geprägt Moderne ausgezeichnet hätten. „Sie läßt die Ideologie der Potenzierung, der Innovation, der Überholung und Überwindung, sie läßt die Dynamik der Ismen und ihrer Akzeleration hinter sich.“¹⁴⁹ Einer *post-modernen Moderne* geht also der Gedanke des immer wieder ansetzenden radikalen Neuanfangs qua Selbstüberschreitung, aber auch die damit verbundenen vereinheitlichenden Tendenzen, ab. Er ist schlicht keine reelle oder gerechtfertigte Option.

Aber auch das oftmals sog. „postmoderne“ Denken eines *anything goes* erfährt eine deutliche Regulierung und wird enttarnt als der diffuse Postmodernismus. Seinen Beliebigkeitsstrukturen, und eklektischen Patchworkkulturen, die sich aus Bequemlichkeiten und temporärer Attraktivität ableiten, wird hier ein Riegel vorgeschoben. Der konkrete Postmodernismus setzt den radikal-modernen Gedanken der Pluralität auf eine andere Art um als durch Vorlieben und Sprunghaftigkeit; Pluralität stellt hier gleichzeitig Chance und Herausforderung dar. Die individuelle Verwirklichung u.ä. bleibt erhalten, verliert aber ihre *laissez-faire*-Haltung. Wirkliche Pluralität setzt Verständnis und Sensibilität im höchsten Maße voraus. Außerdem bleibt es innerhalb des konkreten Postmodernismus nicht länger vergönnt, die Augen vor den Ansprüchen anderer Paradigmen und Individuen zu verschließen. Die vielheitlich verfasste Moderne wird als dynamisch-offenes und organisches System erkannt und ernst genommen. Sowohl partielle als auch totalitäre Absolutsetzungen sind nach postmodernem Verständnis nicht tragbar.

4.6 These 6

Abschließend muss ein Aspekt der Post-Moderne besonders hervorgehoben werden, nämlich die *Selbstbefragung* bzw. *-korrektur*. Das post-moderne Denken tritt den neuzeitlichen und modernistischen Modellen mit umfassenden Aufforderungen zum Umdenken entgegen. Es bleibt dabei unumgänglich, dass dieser Anspruch auch vor dem Post-Modernen selbst nicht Halt macht. (Auto-)Dekonstruktive Momente sind unbedingter Bestandteil des post-modernen Denkens. Dies lässt sich in unterschiedlichen Formen feststellen.

Zum einen zeigt es sich darin, dass es *die* Postmoderne nicht geben kann, denn eine abschließende Bestimmung des Begriffs oder gar die Festlegung einer epochalen Denkweise sind hier unmöglich. Solch ein dynamisches Denkkonzept bedarf der stetigen Selbstrevision und Rekonstruktion. Dies wiederum kann nicht im Ganzen erfolgen, sondern nur in partikularer Perspektive; so gelingt es dem post-modernen Denken, nicht in einen

¹⁴⁹ Ebd.

performativen Selbstwiderspruch hineinzugeraten, da der Fokus auch hier auf dem Kontingenten, Differenten und Individuellen liegt.

Zum anderen kann das Phänomen der Selbstkorrektur auch in speziellen Zusammenhängen, d.h. im *kognitiv-rationalen*, *ethischen* und *ästhetischen Diskurs* zutage treten. Am deutlichsten zeigt sich dies zunächst im *kognitiv-rationalen Diskurs* im Bereich der Rationalität bzw. Vernunft. Wie – besonders mit Blick auf Lyotard – bereits gezeigt wurde ereignet sich die Pluralität als Pluralität von Rationalitätsformen, wodurch sich die fundamentale Frage nach der Vernunft (immer wieder) neu stellt.¹⁵⁰ Auch Vernunft und Rationalität taucht im Plural auf, womit folglich auch das regulative Moment der *einen* Vernunft aufgehoben wird. In diesem Sinne widmet sich Welsch etwa dem Konzept der „transversalen Vernunft“, die „weder das Maß wirklicher Differenz ignoriert noch Kommunikationsansprüche unnötig preisgibt, sondern sowohl die Grenzen der verschiedenen Rationalitätsformen aufzeigt und wahrt als auch Übergänge und Auseinandersetzungen zwischen ihnen ermöglicht und vollzieht [...]“.¹⁵¹ Eine post-modern verfasste Vernunft kann so trotz vermeintlicher Marginalisierungserscheinungen immer noch Vernünftigkeit für sich beanspruchen, allerdings weder Letztgültigkeit für sich deklarieren noch anderen Rationalitätsformen die Vernünftigkeit aberkennen.

An der Verfassung des kognitiven Diskurses ist also nach wie vor die Zentralstellung des Gerechtigkeitsgedankens festzustellen. „Die postmoderne ist wesentlich *ethisch* grundiert.“¹⁵² Rationaler und ethischer Diskurs sind im post-modernen Denken tief verwoben und fundieren sich zugleich mutual. Auf diese Weise wird die Möglichkeit einer Monopolstellung der jeweils einzelnen Rationalitätstypen im Keim erstickt. Das Ethische bleibt aber gleichsam nur Grundierung und nicht Fundament. Wieder geht es um die post-moderne Denkweise und somit um eine auf den „konflikthaften Pluralismus zugeschnittene Ethik“.¹⁵³

Gleiches gilt nicht zuletzt auch für den *ästhetischen Diskurs*. Auch der Ästhetik kommt im postmodernen Denken eine basale Stellung zu. Die Dialektik der Pluralität rangiert zwischen dem individuellen Freiheitsgewinn und den marginalisierenden Unordnungserscheinungen der Moderne, und das nicht nur auf phänomenologischer sondern auch auf kognitiver bzw. rationaler Ebene. Das post-moderne Denken zeichnet sich daher vor allem durch eine neue und gesteigerte *Sensibilität* für das Differenten aus. Dieser ästhetischen Kategorie kommt somit

¹⁵⁰ Vgl.: ebd., 7.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd. Hervorhebung T.M.

¹⁵³ Ebd.

ein nochmals grundlegenderer Wert zu, da in diesem Diskurs überhaupt erst das Verständnis von Pluralität und Diversität auf unterschiedlichste Art und Weise in den Vordergrund tritt. Der kognitiv-rationale und ethisch-moralische Diskurs sind im post-modernen Paradigma durchweg ästhetisch geprägt.

5 Wie wirklich ist das Post-Moderne? – Zwei Aporien

Welschs Thesen über die Postmoderne erscheinen bis jetzt weitestgehend nur deklaratorische Valenz zu vermitteln. Im Folgenden wird an ausgewählten Beispielen zu zeigen sein, wie sich eine Konzeptionalisierung des Post-Modernen gestalten kann; d.h. insbesondere auch der Frage nachzugehen, ob und wie radikale Pluralität (These 1-3) und transversales Wirklichkeitsverständnis (These 4-6) überhaupt möglich sein können, ohne dass sich beide in der konsequenten Fortführung ihrer Grundgedanken gegenseitig aufheben.

Erwähnung in diesem Zusammenhang fand des Öfteren schon Lyotards These über die radikale Dissemination der Diskursarten. Lyotards Erklärungsmodell wird im nächsten Abschnitt daher noch weiter vertieft und problematisiert. Anschließend wendet sich die Untersuchung einem Modell zu, dessen Schwerpunkt auf einem relationalen Welt- und Vernunftverständnis gründen, der *différance* nach Derrida. Den Abschluss des Kapitels bildet eine kritische Revision des Modells unter dem subjektphilosophischen Grundgedanken von Manfred Frank.

5.1 Noch einmal Lyotard

5.1.1 Das sprachanalytische Modell der Pluralität

Lyotards These über die Beschaffenheit der Diskursarten der Vernunft innerhalb der Bedingungen der Moderne stellt, unter den zu behandelnden Konzepten, das Modell dar, in dem der Pluralitätsgedanke unnachgiebig und am radikalsten hervorgehoben wird. Wie bereits in Kapitel II, 2.1.2 gezeigt, sieht Lyotard das Problem nicht nur in den Bereichen (fach)spezifischer Diskurse, sondern vielmehr verlagert auf die grundlegendsten Kommunikationsformen sprachlicher Natur. Mit dieser Wende zur Sprachanalyse (*linguistic turn*) zeigt Lyotard die Virulenz des Problems in seiner ganzen Breite. Das Verständnis und die Konstruktion der Lebenswelt (nicht nur des *modernen* Menschen) bilden sich in Kommunikation und sind somit sprachlich geprägt.¹⁵⁴ Als Resultat dieser Diagnose zeigt sich

¹⁵⁴ Die Wende von bewusstseinsphilosophischer Vernunftthematization zur Sprachanalyse, die Lyotard vollzieht, bedeutet allerdings nicht, dass in und durch Thematization dieser nicht auch Momente von jener

die (Lebens)Welt als ein Zusammenkommen von Myriaden unterschiedlichster Diskurse. Wie gezeigt wurde, kann dies nach Lyotards Verständnis nur von einer absoluten Heterogenität der Diskursarten zeugen. Mit seinem Grundgedanken von der Verabschiedung der drei großen Meta-Erzählungen oder (partiell aufkommenden) vereinheitlichenden Meta-Diskursen zeigt sich nun das volle Ausmaß dieses radikalen Pluralitätsdenkens. Jeder Diskursart – oder genauer, in Welschs Terminologie, jedem „Paradigma“ – wird der gleiche Wert zuerkannt, aber vor allem wird seine Eigenständigkeit erklärt bzw. seine Losgelöstheit (Absolutheit) von Abhängigkeitsmechanismen deklariert.

Lyotard gelangt mit dieser These zwar zu einem ausgeprägten Gerechtigkeitsgedanken (mit Bezug auf Adorno)¹⁵⁵, doch ist dabei unschwer abzusehen, dass dieses Modell sich weder auf Selbstkorrekturen u.ä. verlassen kann, genauso, wie ihm regulative Momente auf umfassenderer Ebene fehlen. Lyotard ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewusst und benennt sie entsprechend ihres heterogenen Charakters (eventuell mit einer gewissen Rücksicht auf Habermas‘ „Unübersichtlichkeit“) mit dem Begriff der „Vernunftverwirrung“¹⁵⁶. Einzelne Paradigmen drücken eine explizite Form von Vernünftigkeit aus, allerdings unter der Suspension der *einen* Vernunft. Nach Lyotard aber besteht das Problem nicht durch den Mangel eines einheitlichen rationalen Fixpunktes, sondern in der Vermengung und Einmischung von „Rationalitäten der verschiedenen Ordnungen“¹⁵⁷ untereinander. Vermengung und Einmischung ergeben sich dabei „nicht aus der Pluralisierung, sondern aus deren Nichtbeachtung“¹⁵⁸. „Lyotard operiert also mit dem Gedanken unterschiedlicher Ordnungen und mit dem Verbot ihrer Vermengung.“¹⁵⁹ Sein Motiv bleibt die Unhintergebarkeit von Pluralität.

5.1.2 Terror der Einheit

Im Sinne der Pluralität ist auch Lyotards drastische Absage an jegliche Formen von Einheitstheorien zu verstehen. In seinem programmatischen Text „Beantwortung der Frage:

auftauchen. Vielmehr landet Lyotard über den Weg des *linguistic turn* bei einem sprachphilosophisch fundierten Vernunftkonzept. Vgl.: Welsch, Vernunft, a.a.O., 312ff.

¹⁵⁵ Adorno spricht etwa von der „Gerechtigkeit des Heterogenen“. Vgl.: T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (1970), *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg. von R. Tiedemann et al., Frankfurt/M. 2003, 285. An der Stelle, wo Adorno allerdings einen „Einheitswunsch“ äußert, trennt sich Lyotard von ihm (vgl. Welsch, „Geburt der postmodernen Philosophie“, a.a.O., 94). Zur kurzen Einführung in Adornos Denken vgl. O. Müller, „Theodor W. Adorno“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 1-9. Zu Adorno und Lyotard vgl. weiterhin W. Welsch, „Adornos Ästhetik. Eine implizite Ästhetik des Erhabenen“ (1989), in: ders., *Ästhetisches Denken*, 7. Aufl., Stuttgart 2010, 114-156.

¹⁵⁶ Vgl.: J.-F. Lyotard, „Die Vernunftverwirrung“, in: ders., *Grabmal des Intellektuellen*, Graz 1985, 32-39.

¹⁵⁷ Welsch, Vernunft, a.a.O., 306.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd.

Was ist postmodern?“ von 1982 kommt er daher zu dem Plädoyer eines radikalen Denkens von Differenzen und der Aktivierung des „Widerstreits“. Anlass für die pointierte Formulierung seiner These ist Habermas‘ Adorno-Preis-Rede, in der dieser für die Weiterführung des „Projekts der Moderne“ im Sinne des aufklärerischen Grundgedankens eintritt.¹⁶⁰ Auch Habermas erkennt das Moment der Ausdifferenzierung von Diskursen auf der Bühne der Moderne, visiert aber im Gegensatz zu Lyotard eine Grundhaltung an, durch die jener Verwirrungserscheinung entgegengesteuert werden soll. Sein Ansatz entfaltet sich innerhalb einer potentiellen Verwirklichung eines Einheitsgedankens. Lyotard hinterfragt in seinem Text daher nicht Habermas methodologischen Ansatz, sondern dessen gesamte Vorentscheidung und stellt den problematischen Allgemeinheitsanspruch eines Einheitsdenkens direkt heraus. „Welcher Art ist die Einheit, die Habermas vorschwebt? Besteht das Ziel, das das Projekt der Moderne verfolgt, darin, eine soziokulturelle Einheit zu schaffen, in der alle Elemente des Alltagslebens und des Denkens wie in einem organischen Ganzen Platz finden können?“¹⁶¹ Mit diesen Fragen an Habermas‘ Projekt herantretend diagnostiziert Lyotard Reaktivierungen bzw. Allüren Hegelschen Gedankengutes in Gestalt der modernen Hoffnung „einer sich dialektisch totalisierenden *Erfahrung*“¹⁶². Die Erfahrung der Einheit bleibt aber nichts weiter als eine „transzendente Illusion (die Hegelsche)“ deren Verwirklichung nur über den „Preis des Terrors“ zu erwerben ist.¹⁶³

Mit dem Vorwurf des Terrors lässt Lyotard klar erkennen, dass den vereinheitlichenden Konzepten nicht länger Nutzen zuzusprechen ist. Dieser Punkt ergibt sich für ihn nicht nur aus dem Versagen der drei großen Erzählungen der Moderne, wie sie in der Vergangenheit versucht wurden durchzusetzen, sondern vor allem aus dem psychologischen und strukturellen Sublimierungsgeschehen, das mit dem Exklusivrecht, das auf ein einziges Modell übertragen wird, einhergeht. Dass zugunsten dieses exklusiven Modells jedem Alternativkonzept in Hinblick auf seine Nähe zum „Projekt der Moderne“ (in jeweils entsprechender Abstufung) sein Recht auf Gültigkeit oder Wahrheit abgesprochen würde, deutet Lyotard als strukturellen Terror, der das Einheitsmodell generell begleitet. Dieser strukturelle Terror hätte aber in der Moderne, die sich – wie auch Habermas selbst anerkennt – durch beinahe hypertrophe Ausdifferenzierungen innerhalb von (wissenschaftlichen) Diskursen, aber auch in sämtlichen Bereichen der Lebensgestaltung widerspiegelt, bereits

¹⁶⁰ Vgl.: J. Habermas „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, in: W. Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 177-192.

¹⁶¹ J.-F. Lyotard, „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“ (1982), in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2010, 33-48, 35.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd., 48.

jederzeit faktische Wirkung.¹⁶⁴ Es zeigt sich kein Ende der Ausdifferenzierung an, geschweige denn ist es absehbar, dass es sich einstellt.

5.1.3 Ende des Dialogs?

Die Konsequenz aus Lyotards These von der Heterogenität der Diskursarten und der Unvertretbarkeit konstruierter Meta-Regeln oder -Erzählungen erweist sich nun allerdings als ebenso drastisch. Denn die Frage, die sich nun anschließt, lautet, wie dann überhaupt noch ein Dialog geschaffen werden kann, ohne dass dem Gerechtigkeitsdenken und dem Pluralitätsparadigma widersprochen würde? Das Problem liegt direkt im Bereich der Diskursarten als Deutungselemente der Welt.

„Intragenerisch, also innerhalb ein und derselben Diskursart, mag [die Verständigung] noch relativ unproblematisch sein, weil das Ziel der jeweiligen Diskursart sinnvolle Selektionen gestattet. Intergenerisch aber, zwischen den Diskursarten, nimmt das Problem drastische Formen an, denn hier gibt es nicht das mindeste Kriterium, das für diesen oder jenen Übergang entscheiden oder das auch nur für die Frage, ob überhaupt übergegangen werden soll, in Anspruch genommen werden könnte.“¹⁶⁵

Übergänge zwischen den Diskursen treten nur zufällig auf, sind gänzlich kontingent und entsprechend arbiträr verfasst. Jeder Anknüpfungspunkt hätte auch anders gestaltet sein können, als er es zuletzt ist.

Diesem Problem ist auch nicht im Keim beizukommen, da sich niemals ein Anfang der Interaktionen zwischen Diskursen sicher ausmachen lässt. „Kein Satz ist der erste [...]“,¹⁶⁶ so lautet dann auch Lyotards hermeneutische Diagnose. Jede Diskursart ist schon immer aus anderen hervorgegangen und befindet sich somit bereits auf ihrem eigenen unsicheren Grund innerhalb des Widerstreits, denn es lässt sich niemals eine feste Regel für die Sukzession der interdiskursiven Verständigung finden, zumindest nicht ohne dass diese Regel ebenfalls von der Vernetzung innerhalb widerstreitender Diskursarten betroffen wäre, wodurch allerdings nichts gewonnen ist. Die Dissemination der Diskursarten resultiert jederzeit in Undurchschaubarkeit; über die Rückverfolgung mit der Hoffnung auf ein Herkunftsverständnis der einzelnen Diskurse gerät sie in einen *regressus ad infinitum*, während sich das Fortschreiten der Diskursivität innerhalb der Unbegrenztheit ihrer Optionen zu verlieren droht. Zurück bleiben strukturell nicht-verflochtene Diskursarten, die nur den Schein einer faktischen Vernetzung erwecken. Wie aber kann dann noch von *Diskursarten*

¹⁶⁴ Vgl. hierzu auch Kap. II, 2.1.1 dieser Arbeit.

¹⁶⁵ Welsch, Vernunft, a.a.O., 327.

¹⁶⁶ J.-F. Lyotard, Der Widerstreit, übers. von J. Vogel, 2. Auflage, München 1989, 227.

gesprochen werden, wenn doch jede einzelne ein Absolutes bildet und in diesem Sinne sich der Relation verweigert?

5.1.4 Die Übergänge und die Allegorie vom Archipel

Lyotard selbst nähert sich der Frage nach der Konnexion der Diskursarten mit einem Rückblick auf Kants *Kritik der Urteilskraft*. „In der Einleitung zur dritten *Kritik* wird die Dispersion der Diskursarten nicht nur anerkannt, sondern bis zu dem Punkt getrieben, an dem sich das Problem stellt, ‚Übergänge‘ zwischen diesen heterogenen Diskursarten zu finden.“¹⁶⁷ Die Befähigung zum Übergang bildet dabei das *Urteilsvermögen*. Dieses ist allgegenwärtig durch die Übergänge bestimmt, da es an sich als ein reines Vermögen gegenstandslos ist. „Deswegen kann man sich fragen, ob es wirklich ein Erkenntnisvermögen im kantischen [*sic!*] Sinne ist.“¹⁶⁸ Mit seinem Anschluss und der gleichzeitigen Revision des Kantischen Urteilsvermögens macht sich Lyotard auf die Suche nach einem passenden „Symbol“ für diesen Modus der Vernunfttätigkeit und landet so bei der Allegorie des *Archipels*:

„Jede der Diskursarten wäre gleichsam eine Insel; das Urteilsvermögen wäre, zumindest teilweise, gleichsam ein Reeder oder Admiral, der von einer Insel zur anderen Expeditionen ausschickte mit dem Ziel, auf der einen darzustellen, was auf der anderen gefunden (erfunden, im ursprünglichen Sinne von *invenire*) wurde und der ersteren als ‚Als-ob-Anschauung‘ zu ihrer Validierung dienen könnte. Diese Interventionsmacht, Krieg oder Handel, besitzt keinen Gegensand, keine eigene Insel, sondern erfordert ein Medium, das Meer, den *Archipelagos*, das Ur- oder Hauptmeer, wie einst die Ägäis genannt wurde. [...] Mehr noch: das Urteilsvermögen ist es auch, das die Begrenzung der *territoria* und Gebiete ermöglicht und die Hoheitsrechte jeder Diskursart auf deren jeweiliger Insel instauriert hat. Dies erreicht es nur dank des Handels oder Kriegs, den es zwischen den Diskursarten betreibt.“¹⁶⁹

Was Lyotard hier als Archipel bezeichnet, setzt er selbst direkt mit dem Kantischen *Erkenntnisvermögen* gleich.¹⁷⁰ Dieses begreift unter sich Verstand, Urteilskraft und Vernunft und wird somit im transzendentalen Modell nicht nur zum *tertium comparationis* der heterogenen Diskursarten, sondern zur Bedingung der Möglichkeit von Heterogenität überhaupt. Die Diskursarten sind wie Inseln im Meer, die den Archipel bilden; als Archipel erscheinen sie aber erst durch die Figur des Reeders bzw. Admirals, der das Verstandes- und Vernunftvermögen, d.h. die Urteilskraft, symbolisiert. Dieser ist es auch, der folglich wie ein „Richter“¹⁷¹ die Souveränität der einzelnen Diskursarten geltend machen muss, indem er nicht

¹⁶⁷ Ebd., 218.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd., 218f.

¹⁷⁰ Ebd., 219.

¹⁷¹ Vgl.: Welsch, Vernunft, a.a.O., 330.

nur Verständigung zwischen den vielen Diskursarten (ob nun intra- oder intergenerisch) ermöglicht und herstellt, sondern zuletzt selbst diese Verständigung *ist*. An diesem Punkt begegnet nun die Unterscheidung vom Kantischen und Lyotardschen Modell.

Ist sich Lyotard noch in Hinblick auf die grundlegende Tätigkeit der Vernunft¹⁷² einig mit Kant, so unterscheiden sich beide in ihren Vorstellungen vom Zweck des Vernunftvermögens umso massiver. Für Kant bleibt letztlich die Aufgabe der Verbindung und der Suche nach den Übergängen zwischen den Vernunftarten zentral. Nicht zuletzt widmet sich die gesamte *Kritik der Urteilskraft* genau dieser Herausforderung.¹⁷³ Lyotard diagnostiziert bei Kant somit zu Recht eine paradigmatische Einheitssehnsucht (der Vernunft) und ein Streben nach „Koexistenz“, „Affinität“ und „Kommensurabilität“ mit dem Ziel „allgemeiner Interaktion“ oder gar „Anziehungskraft“.¹⁷⁴ Diese Haltung stellt sich für ihn als ein starker Anachronismus dar. „In unseren Augen heute schwächt sich das Ereignis der Spaltung stark ab, zu stark.“¹⁷⁵

Lyotard bleibt bei seiner Übersteigerung des Kantischen Modells seinem eigenen Grundgedanken unhintergebarer Pluralität, die nur noch als heterogen bestimmt sein darf, treu. Für ihn kann trotz des Bildes vom Archipel und der Aufgabe des Reeders niemals vom homogenen Ganzen ausgegangen werden; „Spaltung“, Dispersion und „Zerbersten“ bezeichnen die eigentliche, zeitgenössische, d.h. post(-)moderne Verfassung der Welt.¹⁷⁶ „Die ‚Spaltung‘ bedeute, daß die Heterogenität unüberschreitbar sei, daß es *keine* Verbindungen und Brücken gebe. Die Heterogenität sei so stark, daß sie noch die klassischen Synthese-Instanzen unterminierte.“¹⁷⁷ Über den sich hier im Hintergrund befindenden Gerechtigkeitsanspruch Lyotards wurde bereits aufgeklärt, doch zeigen sich nun aufgrund dieser ethischen Kategorisierung faktische Probleme, die Lyotards Modell in seiner Gänze aufzulösen drohen.

5.1.5 Die Aporie in Lyotards Ansatz

Durch die Einführung des Inselmotivs, aber insbesondere der des Reeders, fallen nun deutlich die antinomischen Grundannahmen Lyotards auf: Jede Diskursart ist wie eine Insel und keine

¹⁷² Die Problematik der heterogenen Diskurse und Sprachakte gestaltet sich auch für Lyotard vor dem Hintergrund eines grundsätzlich transzendentalphilosophischen Vernunftverständnisses und geht entsprechend von einer Zentralstellung der Vernunft aus. Vgl.: Welsch, Vernunft, a.a.O., 329.

¹⁷³ „... so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.“ (I. Kant, „Kritik der Urteilskraft“ (1790), in: ders., Werke in zehn Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 8, Darmstadt 1983, 237-620, B LVIf.)

¹⁷⁴ J.-F. Lyotard, Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte, übers. von Chr. Pries, hg. von P. Engelmann, Wien 1988, 112f.

¹⁷⁵ Ebd., 112.

¹⁷⁶ Ebd. Vgl. außerdem: Welsch, Vernunft, a.a.O., 333.

¹⁷⁷ Welsch, Vernunft, a.a.O., 333. Hervorhebung T.M.

dieser Inseln steht in unmittelbarer Verbindung zu den anderen. Um aber der Realität von intergenerischen Diskursen (seien diese auch agonistisch verfasst) Rechnung zu tragen, bedarf es eben der Einführung derjenigen Instanz, die die grundsätzliche Heterogenität für alle Diskursarten *einheitlich* bestimmt und geltend macht, und diese Instanz ist der Reeder.¹⁷⁸ Wie muss dieser Reeder selbst bestimmt sein, um innerhalb des Modells, das eine absolute Heterogenität verspricht, überhaupt sinnvoll seinen vereinheitlichenden Fokus anwenden zu können? „Er ist nur noch ein Hüter der Heterogenität und ein Wächter der Inkommensurabilität. [...] Wohl vollzieht er selbst Übergänge, aber er tut es, indem er Austausch und Handeln *unterbindet* und dadurch Konflikt und Krieg verhütet.“¹⁷⁹ Der Fokus des Reeders mag zwar einheitlich sein, betont dabei allerdings radikal die Pluralität, ein Gedanke, der bereits in der ersten These über die Postmoderne¹⁸⁰ stark gemacht wurde. Wie ist das möglich? „Lyotards Grundthese besagt ja, daß jede Sprache und jeder Diskurs wie eine Insel verfaßt ist. Dann müßte dies auch für den kritischen Diskurs des [Reeders] gelten.“¹⁸¹ Die hier auftauchende Antinomie im Lyotardschen Denken kann zwar gerade durch ihre ethische Implikation untermauert werden, gerät aber innerhalb der eigentlichen Konzeption in einen aporetischen Zirkel. Die Frage, die sich stellt, lautet nun: Wie ist es Lyotard möglich in einer – von ihm selbst so bestimmten – absolut heterogenen Welt überhaupt einen Diskurs ausfindig zu machen oder gar eine Symbolisierung für die eigentliche Bedingung der Möglichkeit von Interaktion innerhalb des Heterogenen zu bestimmen?

Die Antwort ist so einfach wie problematisch: Indem er es einfach tut. Lyotard bleibt keine andere Wahl als *a priori* bereits des Diskurses gewahr worden zu sein, da ohne diese Voraussetzung seine Problematisierung unmöglich wäre. Dies bedeutet allerdings, dass er durch die eigene (unbenannte) Voraussetzung sein Modell direkt anfangs im Rahmen eines performativen Selbstwiderspruches *ad absurdum* führt. Aus diesem Grund bleibt ihm auch keine andere Wahl, als die (unvermeidbar) widersprüchliche Figur des Reeders einzuführen, da diese ihn selbst – auch in der Widersprüchlichkeit – charakterisiert. „Er muß sie einführen, weil er sie längst eingeführt hat.“¹⁸²

¹⁷⁸ Welsch weist im Blick auf Lyotards eigene Allegorie darauf hin, dass dieser sich als Prototyp seines eigenen Modells quasi performativ versteht. „Lyotard hat das Bild des Archipels zur Charakterisierung seiner eigenen Position verwandt.“ (Welsch, Vernunft, a.a.O., 335.)

¹⁷⁹ Welsch, Vernunft, a.a.O., 336. Hervorhebung T.M.

¹⁸⁰ Vgl.: Kap. II, 4.1 dieser Arbeit.

¹⁸¹ Welsch, Vernunft, a.a.O., 337.

¹⁸² Ebd.

5.1.6 Eine Frage der Ästhetik

Lyotards Modell scheitert folglich am Widerspruch zwischen Theorie und Praxis. Aber wird man diesem Denkmodell gerecht, wenn man lediglich die Probleme der symbolisierenden Allegorie auf das eigentliche Anwendungsgebiet zurückübersetzt? Bereits in seinem grundlegenden Text „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“ lässt sich die Struktur von Lyotards Denkweise ablesen; so gilt sein Hauptinteresse vielmehr der *Sensibilisierung* der (ästhetisch fundierten) Urteilskraft, als etwa einer systematisch-kohärenten Beschreibung der heterogenen Wirklichkeit(en). Für die Post-Moderne lässt sich nicht länger das *eine* sie charakterisierende *Bild* finden, dies würde lediglich den Schein einer konstruierten Einheitlichkeit vorgaukeln. Immer wieder betont Lyotard in seinem Text somit die neu zu gewinnende Bereitschaft, sich der Unvollständigkeit der künstlerisch-poietischen, und d.h. auch der sprachlichen Symbolisierungen, zu stellen und plädiert damit für eine Ästhetik des „Nicht-Darstellbaren“.¹⁸³ Er selbst unterscheidet hierbei zwei Aspekte, denen grundlegende Bedeutung im Hinblick auf das Problem der Verständigung über Pluralität und Einheit zukommt. Der erste Aspekt hebt das Problem der Veranschaulichung hervor. „Der Akzent kann auf die Ohnmacht des Darstellungsvermögens gelegt werden, auf die Sehnsucht nach einer Anwesenheit, die das menschliche Subjekt empfindet [...]“¹⁸⁴ Der Versuch einer Darstellung trägt folglich immer das Mal der Ohnmacht des Darstellenden. Sie bleibt ein Verweis und ist nur im Vorbeigehen präsent. So lässt sich auch die Allegorie vom Archipel nicht als Symbolisierung einer ontischen Verfassung der Wirklichkeit verstehen, sondern eher als Versuch auf eine ontologische Beschreibung hinzudeuten, allerdings ohne sich dieser Ontologie selbst zu ermächtigen, da dies ansonsten einen Selbstwiderspruch zur Folge hätte. Der Verzicht darauf jener „Sehnsucht einer Anwesenheit“ nachzugeben wiederum geht mit dem zweiten Aspekt einher. „Der Akzent kann ... auch auf das Denkvermögen gelegt werden – sozusagen auf dessen ‚Unmenschlichkeit‘ [...], da es nicht Sache des Verstandes ist, ob menschliche Sinnlichkeit und Einbildungskraft mit dem übereinstimmen oder nicht, was er

¹⁸³ Lyotard, „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“, a.a.O., 42. Lyotard bezieht sich hier insbesondere auf die Kantische Philosophie des Erhabenen, welche dieser in seiner dritten Kritik entwickelt. Vgl. hierzu J.-F. Lyotard, „Anima minima“, übers. von M. Karbe und W. Welsch, in: W. Welsch (Hg.), Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993, 417-427, bes. 421. Kants Ästhetik erfährt an späterer Stelle eine ausführlichere Betrachtung. Vgl. Kap. III, 5.2 dieser Arbeit.

¹⁸⁴ Lyotard, „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“, a.a.O., 45.

begreift [...].¹⁸⁵ Hier kommt Lyotards Hoffnung auf eine Sensibilisierung in der Form, „daß das Bild nicht nur im Auge entsteht, sondern auch im Geist“¹⁸⁶ deutlich zum Vorschein.

In der Waage dieser beiden Akzente zeigt sich anfangs erneut Lyotards Paradigma der Heterogenität. Es hat den Anschein, als bliebe es dem Rezipienten nun allein überlassen, mit den zwei Unzulänglichkeiten zu arbeiten, und das mit der Gewissheit, dass sich beide nicht werden *ergänzen* können. Die Ergänzung bzw. Vervollkommnung des (Ab)Bildes der Wirklichkeit im ontisch-ontologischen Sinne kann aber – wie oben angezeigt – nie Ziel von Lyotards Diagnose gewesen sein. Der Versuch einer adäquaten Problembeschreibung bleibt unerfüllt, denn für Lyotard sind Diagnose und Therapie gemeinsam in einem Gedanken vereint. Das Ziel ist nicht die Auflösung des Widerstreits, sondern die Bewusstwerdung um dessen Wirklichkeit und Unhintergebarkeit. Das Ziel ist also Reflexion.¹⁸⁷ „Denn sowohl der Philosoph im *Widerstreit* als auch der Richter im Archipel sind Instanzen dessen, was man in Anlehnung an Kant als ‚reflektierende Urteilskraft‘ bezeichnen kann. Sie wenden nicht eine Regel, die sie besitzen, auf vorliegende Fälle an, sondern sie suchen nach einer Konstellation, die allen Beteiligten Gerechtigkeit zuteil werden läßt.“¹⁸⁸ Es ließe sich folglich sagen, Lyotard vollzöge in der Analyse bzw. Diagnose performativ die Therapie. *Reflexion über Pluralität und Heterogenität ist Anfang und Ziel des Anliegens*. Um Einzelne mit der Herausforderung zu konfrontieren, bleibt Lyotard um der Gerechtigkeit willen nur die Selbstkonfrontation. Das Problem der Rückübertragung auf den Rezipienten, sei es nun über das Bild vom Autor oder das Bild vom Archipel, bleibt bestehen. Selbst wenn sie gelingt und der Rezipient sich selbst in der Rolle des „Richters im Archipel“ zu verstehen lernt, stellt sich immer noch die Frage, ob damit dem Gedanken der „Gerechtigkeit des Heterogenen“ wirklich genüge getan werden kann. „Wie ist eine Diskursart möglich, die sich – anders als alle anderen – auf die fremden Diskursarten nicht egoistisch, sondern altruistisch bezieht?“¹⁸⁹

5.1.7 Der Grundfehler

Es tauchen nämlich zwei Probleme auf: Erstens zeigt sich erneut die widersprüchliche Verfassung von Lyotards Paradigma. So scheint es nämlich, dass seinem Konzept eine spezifische Kompetenz zuerkannt wird, welche anderen Diskursarten zu fehlen scheint. Sei diese Kompetenz auch altruistisch orientiert, so kann dies dennoch nichts anderes bedeuten,

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Vgl.: J.-F. Lyotard et al., *Immaterialität und Postmoderne*, übers. von M. Karbe, Berlin 1985, 97. Vgl. hierzu auch Welsch, „Geburt der postmodernen Philosophie“, a.a.O., 88ff.

¹⁸⁷ Vgl.: Welsch, „Geburt der postmodernen Philosophie“, a.a.O., 87f.

¹⁸⁸ Welsch, *Vernunft*, a.a.O., 340f.

¹⁸⁹ Ebd., 341.

als dass sich über diese Bestimmung eine Exklusivität (zumindest implizit) hervorgehoben wird. In diesem Moment ist der ethische Grundpfeiler des Modells untergraben und das Argument für einen einzelnen Meta-Diskurs untragbar. Dies führt direkt zum nächsten Problem: Zweitens nämlich stellt sich überhaupt erst die Frage, „wie eine universale Bezugnahme auf alle Diskursarten überhaupt möglich sein soll“¹⁹⁰. Das Bild vom Archipel gerät so endgültig an seine Grenzen. Spricht Lyotard von Diskursarten als Inseln, so meint er, „daß die Diskursarten eigentlich monadenhaft und autonom verfaßt sind“¹⁹¹. Trifft dies auf jede Diskursart zu, so lässt sich nicht von einer partiellen Exklusivität sprechen und schon gar nicht von jener exklusiven *einen* Diskursart. Jedes Paradigma wäre gleichermaßen isoliert und Exklusivität wäre der allgegenwärtige Zustand. Hinzu kommt die *Fensterlosigkeit* (Leibniz) der monadenhaften Paradigmen, womit ein endgültiger Abbruch des Diskurses feststeht. Sind alle Paradigmen gleich – und das heißt auch in ihrer Blindheit –, dann schließt dieses Modell nicht nur das allesumfassende, allesbegreifende und richtende singuläre Paradigma aus, sondern jeden möglichen Diskurs überhaupt. So scheitert Lyotards Modell ein letztes Mal, öffnet allerdings auch sich selbst für die Problematik, denn solange das Modell auf Reflexion zielt, ist die Diagnose der Selbstbeschränkung nicht ausgeschlossen. Es bleibt allerdings zu fragen, ob dieser Reflexionsgang auch die Intention Lyotards war. Ein auto-dekonstruktiver Zug wohnt seinem Modell zumindest inne.

5.2 Pluralität bei Derrida

5.2.1 Paradigmenwechsel: Verflechtung

Mit der Problematisierung der Dissemination von Paradigmen haben sich nach der kritischen Auseinandersetzung mit Lyotards Modell zwei für die gesamte Untersuchung zentrale Fragen ergeben: *Wie ist es einer singulären Denkweise möglich in Bezug zu jeder anderen Denkweise zu stehen? Und wie muss sie dabei beschaffen sein, um nicht in die bekannten Aporien zu geraten und somit den pluralen (oder auch ethischen) Gedanken zu suspendieren?* Mit diesem Fokus wird in den folgenden Abschnitten die Adäquanz einer anderen Denkrichtung erörtert. Während im letzten Kapitel unter Berücksichtigung von Welschs Argumenten die Unzulänglichkeiten des Lyotardschen Konzepts erörtert wurden, wird nun ein Modell, dessen Paradigma die *Verflechtung* von Diskursarten ist, befragt und auf seine Funktionalität hinsichtlich der obigen Fragestellung erörtert. Auch in diesem Modell bleibt der Gedanke der Pluralität und Differenz erhalten, wird aber nicht, wie es bei Lyotard der Fall ist, im Modus

¹⁹⁰ Ebd., 341.

¹⁹¹ Ebd., 346. Vgl. außerdem: J.-F. Lyotard, Chr. Pries, „Das Undarstellbare – wider das Vergessen“, in: Chr. Pries (Hg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989, 319-347, 345.

der absoluten Heterogenität bzw. -logie angesehen. Verflechtung hebt zwar Pluralität, denkt sie aber auf der Basis von Relationalität. Das grundlegende Modell, welches es zu diskutieren gilt, ist die *différance* nach Jacques Derrida¹⁹².

5.2.2 Die *différance*

Derridas Aufsatz mit dem Titel „La *différance*“ wurde im Jahre 1968 zum ersten Mal veröffentlicht und gilt als eines der einschneidendsten Plädoyers für Differenz und Pluralität; zudem kann er gleichsam als Kernpunkt und Epizentrum des Derridaschen Denkens betrachtet werden.¹⁹³ Die Argumentation des Textes reiht sich dabei ein in die metaphysikkritische Linie, deren Grundlagen sich Derrida mit Martin Heidegger teilt. Ähnlich wie dieser es durch die Benennung der *ontologischen Differenz* einführt, setzt Derrida dem metaphysischen „Denken der Präsenz und der reinen Bedeutung ... ein anderes Denken entgegen. Er will Sinn von Grund auf als Phänomen der Zerstreuung vor Augen bringen.“¹⁹⁴ Ohne dabei schlicht auf reine Relationalität der Diskursarten bzw. Paradigmen hinzuweisen, gelangt er über den Gedanken der *différance* zur Analyse von Bedeutungskonstitutionen jener Paradigmen, deren Elementarstrukturen sich wiederum mithilfe der *différance* erkennen lassen; wobei die Schwierigkeit letztlich darin besteht, dass eine endgültige Bestimmung der *différance* niemals gewährleistet werden kann und darf.¹⁹⁵ Warum also führt Derrida die *différance* dann ein? Wie kann sie Hilfe bei der Bewältigung der Pluralitätsfrage verheißen, wenn sie selbst unbestimmbar ist? Wieder ist die Antwort einfach und wieder ist sie problematisch und diskutabel: Kann sich Pluralität nicht über den traditionellen Weg (etwa durch einen metaphysischen Überbau) genähert werden, ohne in den performativen Selbstwiderspruch der Deutungsinstanz hineinzugeraten, so darf sich das alternative Deutungsmodell nicht von seinem hermeneutischen Vorurteil ausnehmen, sondern muss diesem in seiner Gänze entsprechen. Der Versuch eines solchen performativen Deutungsverfahrens verspricht sich Derrida von der *différance*. Sein Gedanke sei im Folgenden skizziert.

¹⁹² Zur Einführung vgl. H. Kimmerle, Jacques Derrida zur Einführung, 5. Aufl., Hamburg 2005; sowie K. Wieglerling, „Jacques Derrida“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 183-188.

¹⁹³ Vgl.: Welsch, Vernunft, a.a.O., 261.300.

¹⁹⁴ Ebd., 260.

¹⁹⁵ P. Engelmann, „Zur Textauswahl“, in: ders. (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2010, 275-278, 277.

5.2.2.1 Ein Neologismus

Mit dem Wort *différance* legt Derrida seinem Denken ein Kunstwort bzw. einen Neologismus zugrunde. Er selbst sehe dieses Wort am liebsten mit dem Begriff „Bündel“ beschrieben.¹⁹⁶ Diese Beschreibung ist nicht nur überaus zutreffend, sondern zunächst auch hilfreich, denn bei der *différance* handelt es sich um einen polysemischen Ausdruck, den es zu entschlüsseln gilt. Die Beschreibung leistet Derrida auf den ersten Seiten seines Textes.

Das erste Moment, wodurch der Kunstwortcharakter der *différance* deutlich hervortritt, lässt sich lediglich im Schriftbild erfahren, nicht aber durch das gesprochene Wort. Derrida ersetzt nämlich das zweite e des Ursprungswortes „différence“ (frz. Differenz, Unterschied) durch ein a. Der Klang des gesprochenen Wortes ändert sich unter diesen Umständen nicht und doch unterscheidet sich das Wort mit ‚a‘ massiv in Hinblick auf die Komplexität seiner Deutungsmöglichkeiten.¹⁹⁷ Neben dem grammatischen Verweis, der sich hinter diesem Neographismus verbirgt, setzt bereits an dieser Stelle Derridas Kritik und Überführung traditioneller philosophischer Unterscheidungen zugunsten eines Denkens von Vernetzung und Untrennbarkeit ein. Das Besondere der *différance* präsentiert sich zwar nur dem Leser, aber nicht dem Hörer, obwohl es diesen natürlich ebenso (be)trifft. „[E]s wird also auf eine Ordnung verwiesen, die jener für die Philosophie grundlegenden Opposition zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen widersteht.“¹⁹⁸ Die *différance* ist dem Hörenden nur in der Abwesenheit präsent; doch gerade das Verfehlen der sensitiven Wahrnehmung ist ein Modus der *différance*. Diametral verhält es sich bei sinnlicher Wahrnehmung. Wird ‚die *différance*‘ gelesen, tritt sie zunächst ob ihrer orthographischen Verfehlung als Störfaktor auf, bleibt ungreifbar in ihrer Bedeutung, denn die Deutung ist variantenreich. „Sie gehört in keine Kategorie des Seienden, sei es anwesend oder abwesend.“¹⁹⁹ Diesen Charakter der Präsenz durch Abwesenheit und Abwesenheit als Präsenz erläutert Derrida selbst anhand der grammatikalischen Deutungsschemata.

Différance verweist auf den ersten Blick auf die duale Bestimmung des französischen Verbs ‚différer‘. So wird zum einen auf die distinguierende Bedeutung ‚verschieden sein‘, aber zum anderen auch auf die einer Temporalisation, nämlich durch die Bedeutung ‚aufschieben‘,

¹⁹⁶ Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 77.

¹⁹⁷ In deutschen Übersetzungen wird zur Kennzeichnung behelfsmäßig der Umlaut ‚ä‘ verwendet. Zumindest der phonetische Gedanke Derridas bleibt so erhalten, während die grammatikalische Deutungsvielfalt des französischen Kunstwortes so jedoch unübersetzbar bleibt.

¹⁹⁸ Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 79.

¹⁹⁹ Ebd., 80.

verwiesen.²⁰⁰ Weiterhin nutzt Derrida die *différance* als Verweis auf die homophonen Ausdrücke ‚différents‘ und ‚différends‘ und fügt ihr somit als Beiklang die Bedeutungen beider Ausdrücke hinzu. Während dabei durch die Konnotation mit ‚différents‘ die Pluralität der sich unterscheidenden Phänomene, d.h. auch der Temporisation in der intragenerischen Dimension, hervorgehoben wird, zeigt sich durch ‚différends‘ die polemische Seite der Unterscheidungen, d.h. ihre agonistische und widerstreitende Verfassung.²⁰¹ Bei der Benennung der nächsten Besonderheit tritt nun auch die grammatische Relevanz des ‚a‘ hervor. „Es ist zu bedenken, daß im Französischen die Endung auf *ance* unentschieden *zwischen* dem Aktiv und dem Passiv verharret.“²⁰² Derrida zeigt diesbezüglich am Beispiel des Bewegt-Seins die Wichtigkeit an, das Konzept des Dazwischen-Seins konsequent zu denken. So bedeutet *différance* nicht etwa, dass Bewegendes schon selbst immer Bewegtes ist, sondern Bewegendes nur als gleichzeitig Bewegtes (und *vice versa*) das sein kann, was es nach traditionelle Ontologie zu sein versucht. Diese hermeneutische Gleichzeitigkeit wiederum lässt nicht den Temporisationscharakter der *différance* fallen, da er selber nur in der Dimension des Aufschubs oder der Unterscheidung stattfinden kann. Derridas Konzept formiert sich somit als Zirkel, wodurch auch die Metapher vom „Bündel“ transparenter wird.

Einen letzten Gedanken zur Wortneuschöpfung äußert Habermas. Für ihn stellt gerade Derridas jüdischer Hintergrund ein Kriterium für die Bewertung des ‚a‘ dar, denn Habermas deutet dieses vor dem Horizont der jüdischen Mystik. „Das Aleph des Rabbi Mendel [von Rymanow; Anm. T.M.] ist dem tonlosen, nur schriftlich diskriminierten ‚a‘ der ‚différance‘ darin verwandt, daß in der Unbestimmtheit dieses gebrechlichen und vieldeutigen Zeichens die ganze Fülle der Verheißung konzentriert ist.“²⁰³ Das Aleph als erster Buchstabe des hebräischen Alphabets ist ähnlich wie das ‚a‘ der *différance* eigentlich stimmlos, ein laryngaler Laut ohne die Eigenschaften eines Vokals. Es taucht auf als Anlaut, ohne eigenen Klang, wodurch für einigen Kabbalisten das Aleph die Konnotation mit der Schöpfung erhält.²⁰⁴ Als Schöpfungslaut verweist es auf das, was sein kann, auf Potentialität und Kontingenz, und entzieht sich somit dem Vorwurf der fälschlich zugewiesenen Präsenz, ganz so, wie es Derrida mit der *différance* zu verdeutlichen sucht.

²⁰⁰ Ebd., 83.

²⁰¹ Ebd., 83f.

²⁰² Ebd., 84.

²⁰³ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 216.

²⁰⁴ Vgl.: Kimmerle, Jacques Derrida zur Einführung, a.a.O., 78.

5.2.2.2 Konsequenzen

Durch ihre Bedeutungsvielfalt erfüllt die *différance* performativ das, wofür sie steht. Sie signalisiert das Verschwinden des Prinzips bzw. jeglicher Prinzipialität, vor allem, da sie sich selbst nicht als Prinzip eines ontologischen Deutungsmusters der Wirklichkeit versteht. Die Verabschiedung des Präsenzdenkens zeigt sich so außerdem als intrinsische Herausforderung, denn gerade für die *différance* gilt, dass die Sicherheit des Gedankens von An- oder Abwesenheit in Frage gestellt wird.²⁰⁵ Der wichtigste Gewinn aus ihrer Selbstreferentialität bleibt somit Derridas konzeptionelle Absicherung, der *différance* jeglichen Begriffscharakter abzusprechen,²⁰⁶ denn andernfalls würde nur wieder Präsenz vorgegaukelt und der Selbstanspruch der *différance* geriete in Widersprüche. Auch sie zeigt sich, wie sie es für die traditionell verstandenen Begriffe deutlich macht, nur unter ihren eigenen Bestimmungen, in ihrem eigenen „System“. „Die ... Folgerung wäre, daß die bezeichnete Vorstellung, der Begriff, nie an sich gegenwärtig ist, in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verwiese. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und –systems überhaupt.“²⁰⁷ Kann man die *différance* nun nicht als Begriff bezeichnen, so erscheint auch die Bestimmung als Konzept unzureichend; so wählt Welsch etwa die Bezeichnung „Basisstruktur“, um den definitiven Vorrang der *différance* vor jeglicher metaphysischer Präsenz zu untermauern.²⁰⁸ Diese Struktur aber lässt sich nicht an sich selbst wahrnehmen, stellt keinen Ursprung dar. Das „Bündel“ wird durch das „Spiel der Differenzen“ überhaupt erst zum Bündel, und dennoch veranschaulicht es nicht die *différance*. Genauso ist diese nicht Ursprung des Bündels, sondern wiederum seine Struktur. Mit der Problematik dieser zirkulären Verweisungszusammenhänge und Bestimmungen versucht Derrida mithilfe des Begriffs der „Spur“ umzugehen. Wäre die *différance* der Ursprung der Begriffe „müßte man von einem Effekt ohne Ursache sprechen, so daß man bald überhaupt nicht mehr von einem Effekt spräche. Ich habe auf die Absicht, aus der Geschlossenheit dieses Schemas hinauszukommen, mittels der ‚Spur‘ hinzuweisen versucht, die ebensowenig Effekt ist, wie sie eine Ursache hat,

²⁰⁵ Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 86.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd., 88.

²⁰⁸ Vgl.: Welsch, Vernunft, a.a.O., 263.

die jedoch für sich allein, außerhalb des Textes²⁰⁹, nicht zur notwendigen Überschreitung hinreicht.“²¹⁰

5.2.2.3 Die „Urspur“ als ontologische Kategorie

Die Konsequenzen, die sich aus der Entscheidung gegen das Ursprungsdenken ergeben, lassen nun Derridas Vorzug der Differenzen endgültig fixieren. Wird in der traditionellen Metaphysik von „*eidōs*, *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia*, *alētheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.“²¹¹ gesprochen, so treten diese nur als „Effekt des Gesetzes der *différance*“²¹² auf. Das Ziel der Tradition ist stets die Präsentation, denn die damit einhergehende Identifikation eines Ursprunges lässt sich schlichtweg nicht umgehen. Diese gerät allerdings in Aporien, sofern sie sich nicht als von der *différance* abgeleitet versteht. „[...] [S]o bezeichnen wir mit *différance* jene Bewegung, durch die sich die Sprache [der Tradition; Anm. T.M.] oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ‚historisch‘ als Gewebe von Differenzen konstituiert. ‚Sich konstituiert‘, ‚sich produziert‘, ‚sich schafft‘, ‚Bewegung‘, ‚historisch‘, etc., müssen jenseits der Sprache der Metaphysik, in der sie mit allen Implikationen befangen sind, verstanden werden.“²¹³ Präsenz ist also lediglich ein Abgeleitetes aus dem gegebenen hermeneutischen Verweisungsrahmen der Differenzen, und zwar entsprechend des „Gesetzes der *différance*“. Nicht steht hier – wie etwa bei Lyotard – der Unterschied, d.h. die Heterogenität, im Zentrum, vielmehr finden sich Ansätze für ein Denken der *Vernetzung* bzw. *Verflechtung*. Anwesenheit und Gegenwart, die der Begriff auszudrücken versucht, lassen sich bei Derrida nur aus dieser Vernetzungsstruktur erklären.

„Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‚gegenwärtige‘ Element, das aus der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal ... des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Vergangenheit, und durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist, die sogenannte Gegenwart konstituiert: es selbst ist absolut keine Vergangenheit oder Zukunft als modifizierte Gegenwart.“²¹⁴

Gegenwärtigkeit wird somit über den Weg der Differenz erreicht und zwar als „modifizierte Gegenwart“, die sich nur aus dem Differenzierungsgeschehen zu den Zeitmomenten

²⁰⁹ Was Derrida hier „Text“ nennt, bezeichnet die symbolische Ordnung des Konstrukts der Wirklichkeit. „Text“ meint eine ontologische Größe.

²¹⁰ Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 89.

²¹¹ J. Derrida, „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ (1976), in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion, Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2010, 114-139, 116.

²¹² Welsch, Vernunft, a.a.O., 265.

²¹³ Derrida, „Die *Différance*“, a.a.O., 90.

²¹⁴ Ebd., 91.

Vergangenheit und Zukunft in ein Verhältnis setzt, das die „Gegenwart in sich selbst trenn[t]“²¹⁵. „Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisation*).“²¹⁶ Das Moment der Differenzierung ermöglicht erst die „Konstitution der Gegenwart“, die aufgrund ihrer damit einhergehenden Selbstdifferenzierung als gänzlich prozessuales Phänomen in Form von Verräumlichung und Temporisation verstanden werden muss. Dieses ontologische Moment seiner Differenzierungstheorie nennt Derrida „Urspur“ bzw. „Urschrift“²¹⁷. Bleibt die Bezeichnung ‚*Ursprung*‘ die differenzierenden Momente des Vergangenen und Zukünftigen noch schuldig, so zeigt die Ursprünglichkeit der ‚*Urspur*‘ sich gerade durch diese Differenzierung. Sie ist ursprünglich im Voranschreiten, nicht im faktisch-identifizierbaren Geschehen.

Im Rahmen dieses Gedankens ist Derridas Verbindung zum metaphysischen Grundgedanken Hegels hervorzuheben. Auf diesem Wege lässt sich zudem die Bestimmung als *Urspur* verdeutlichen, denn diese lässt sich *en partie* noch als Moment des Präsenzparadigmas identifizieren. Derridas Antrieb ist es allerdings nicht, die *Urspur* in Abhebung zum *Ursprung* darzustellen, sondern – vielmehr diametral – den idealistisch verstandenen einfachen *Ursprung* unter dem Gesetz der *différance* zu bestimmen. Im Anschluss an Alexandre Koyré will Derrida so die Notwendigkeit des Differenzdenkens in Hegels Jenenser *Logik* aufzeigen, um gleichzeitig das eigene Konzept zu untermauern.²¹⁸ Seine These verdeutlicht er mit einem längeren Zitat aus eben jener, das zu Orientierungszwecken hier wiedergegeben wird. Hegel schreibt:

„Das Unendliche in dieser Einfachheit ist, als Moment gegen das Sichselbstgleiche, das Negative, und in seinen Momenten, indem es sich an sich selbst die Totalität darstellt, das Ausschließende, Punkt oder Grenze überhaupt, aber in diesem seinem Negieren sich unmittelbar auf das andere beziehend und sich selbst negierend. Die Grenze oder der Moment der *Gegenwart*, das absolute Dieses der Zeit oder das Jetzt, ist absolut negativ einfach, absolut alle Vielheit aus sich ausschließend und darum absolut bestimmt, nicht ein sich in sich ausdehnendes Ganzes oder Quantum, das auch eine bestimmte Seite an sich hätte, ein Verschiedenes, das an ihm gleichgültig oder äußerlich sich aufeinander bezöge, sondern es ist absolut differente Beziehung des Einfachen.“²¹⁹

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Ebd., 92.

²¹⁹ G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (Nachdr.), hg. von G. Lasson, Hamburg 1967, 203, zitiert nach Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 92.

Für Derrida steckt die zentrale Aussage dieses Ausschnitts in der Benennung der „differenten Beziehung“, die er mit Koyré als „differenzierende Beziehung“ liest.²²⁰ Was bereits über die „modifizierte Gegenwart“ gesagt wurde, taucht hier ein weiteres Mal im streng metaphysischen Duktus auf. Auch Hegel bestimmt das „Moment der Gegenwart“ über den Weg der negativ bestimmten Einfachheit einer *selbstbezüglichen Andersheit*, als das „alle Vielheit aus sich ausschließend[e]“ und scheint hiermit, ebenso wie Derrida, die Differenz als Grundprinzip zu setzen, während Einfachheit, Einheit bzw. Identität nur als Derivat ebendieser abzuleiten sind.²²¹ Mit der Sichtung des metaphysischen Materials unter den Bedingungen der *différance* gelingt Derrida nun die Integration notwendiger metaphysischer Kategorien, wie etwa in Fragen der Gegenwart und des Ursprungs, ohne der *différance* das Moment der Präsenz aufzuladen, aber auch ohne das traditionelle Denken als gänzlich obsolet und untauglich zu diskreditieren. „Indem Derrida nachweist, daß die Metaphysik untergründig von der *différance* bestimmt war, wird ... sichtbar, warum er ... nicht einfach von einem Ende (fin), sondern nur von einer Schließung (clôture) der Metaphysik spricht: Nur das Präsenzdenken findet seinen Abschluß, die ihm vorausliegende und zugleich über es hinausweisende Struktur der *différance* aber findet kein Ende, sondern geht weiter.“²²²

Mit der *différance* gelingt es Derrida also nicht nur Differenz als grundlegender Modus der Wirklichkeit darzustellen, sondern auch über die Frage nach dem Ursprung aufzuklären, denn in differenten Beziehungen müssen Ursprünge zumindest denkbar sein, wenn sie auch die Wirklichkeit nicht konstituieren. Auch für jeden Ursprung gilt das Primat der Differenz, und so ist es die jeweilige differente Beziehung bzw. der jeweilige hermeneutische Horizont, der die Identität dieses Ursprungs erst ermöglicht. Die Pluralität der Differenzen bedeutet folglich nicht das Ende der Einheit eines bestimmten Ursprungs, sondern vielmehr die Enteignung dieses Ursprungs als meta-narratives Deutungsmuster einer doch eigentlich durch Differenzen bestimmten Gegenwart bzw. Wirklichkeit. Derridas Konzeption kennt also keine *arché*, gleichzeitig ist sie durch die *différance* als *Ursprung* dennoch nicht an-archisch.²²³ Sie bezeichnet ein prozessuales Wirklichkeitsverständnis mit fließenden Übergängen, wodurch „nicht alles in einem Zug zu denken ist“²²⁴. Im Gegensatz zu Lyotard betont Derrida somit die

²²⁰ Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 92.

²²¹ Für Derrida ist es unumgänglich den Hegelschen Diskurs auf diese Weise zu lesen. Vgl.: ebd., 93.

²²² Welsch, Vernunft, a.a.O., 266.

²²³ Vgl.: ebd., 300.

²²⁴ J. Derrida, *Grammatologie* (1967), übers. von H.-J. Rheinberger und H. Zischler, Frankfurt/M. 1983, 44.

Vernetzung und den mit der *différance* konnotierten Übergangscharakter: „Es gibt keine Inkompatibilität, keine Unübersetzbarkeit.“²²⁵

Versteht sich alles unter dem Gesetz der *différance* bleibt jedoch keine andere Möglichkeit, als von fließenden Identitäten oder *Gleitidentitäten* zu sprechen, die in ihrer mutualen Bestimmung sich nur in der Reziprozität der Wirkungszusammenhänge ihrer Unterschiedenheit zu erkennen geben. So liegt hier eine Gefahr in der *immer-schon-Denkweise* der Konzeption vor, die sich in Form seiner unzureichenden Thematisierung der Wichtigkeit eines Ursprungs (der Erkenntnis, des Selbst, des Individuellen) heraufbeschwört. Wie lässt sich Nicht-Ursprünglichkeit ohne ein eigenes bzw. vorangehendes Verständnis von Ursprünglichkeit überhaupt erkennen? Wie kann etwas als es selbst erkannt werden, wenn es sich nicht als mit sich selbst identisch, sondern als Derivat von Differenzen verstehen muss? Die Stärke der *différance* liegt zwar in ihrer Betonung der Differenz anstelle der einfachen Heterogenität, um sich – dabei selbst als Ursprung gebend – nicht in die Aporien (idealistischer) metaphysischer Modelle zu verstricken. Doch in Fragen der Identität von Konzepten bleibt sie eine Eindeutigkeit der Aussage schuldig. Die Schwierigkeit liegt hier in Derridas Subjektivitätstheorie, die er im Zuge der *différance* entwickelt²²⁶.

5.2.2.4 Das Problem der Subjektivität

Um über die Stellung des einzelnen Subjektes zu sprechen, verweist Derrida auf eine Aussage Ferdinand de Saussures, mit dem er sich die Ansicht teilt, dass innerhalb eines aus Differenzen sich konstituierenden (Sprach)Systems eben dieses System *nicht* primär durch die einzelnen Subjekte bestimmt sein kann, und zwar dadurch, dass es als Sprachsystem immer schon durch Verweisungszusammenhänge, d.h. das Differenten, bestimmt ist. So ist das Verhältnis vielmehr ein umgekehrtes.

„Dies impliziert, daß das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewußtsein der Selbstidentität, Selbstbewußtsein) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ‚Funktion‘ des Sprachsystems ist, nur zum *sprechenden* Subjekt wird, wenn es sein Sprechen, selbst in der sogenannten ‚Schöpfung‘ [...] an das Vorschriftsystem der Sprache als System von Differenzen oder zumindest an das allgemeine Gesetz der *différance* angleicht, indem es sich nach dem Prinzip der Sprache richtet [...]“²²⁷

²²⁵ F. Rötzer (Hg.), *Französische Philosophen im Gespräch*, München 1986, 80.

²²⁶ „Entwickeln“ kann in diesem Zusammenhang auch wörtlich genommen werden, da es sich zeigen wird, dass Derrida gar keine andere Deutung der Subjektivität vornehmen kann, und somit bereits von Anfang an sein Verständnis von Subjektivität voraussetzen muss. Zur Problematik des Begriffs der Entwicklung vgl. etwa H.-G. Gadamer, *Anfang der Philosophie*, a.a.O., 18f.

²²⁷ Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 94.

Drastisch tritt hier erneut das Hegelsche Moment *selbstbezoglicher Andersheit* in den Vordergrund. Ähnlich wie Lyotard gerät Derrida mit dem Gesetz der *différance* in die Nähe eines meta-narrativen Alternativkonzepts zu der ‚großen Erzählung‘, die es eigentlich zu überführen gilt. Für Derrida bleibt die Option von Einheit und Identität derartig abstrakt, dass nur das Gegenstück Gerechtigkeit zu versprechen vermag. Gemünzt auf das Problem der Subjektivität, trägt er die Frage nach dieser Alternative an sein eigenes Konzept heran. „[...]Kann man sich nicht eine Gegenwart und Selbst-Gegenwart des Subjekts vor seinem Sprechen oder seinem Zeichen, eine Selbst-Gegenwart des Subjekt in einem schweigenden intuitiven Bewußtsein denken?“²²⁸ Es wird deutlich, dass Derrida sich die Frage unverschleiert zu stellen wagt und sich auch ihrer einschneidenden Auswirkung bewusst ist, eine endgültige Wahl zwischen Identität oder Differenz zu treffen. Ein Mittleres nämlich bleibt ausgeschlossen, wie seine eigene Antwort durchblicken lässt. „Eine solche Frage setzt voraus, daß vor dem Zeichen und außer ihm, unter Ausschluß jeglicher Spur und jeglicher *différance*, so etwas wie Bewußtsein möglich ist. Und daß das Bewußtsein, noch bevor es seine Zeichen über Raum und Welt verstreut, sich in seiner Anwesenheit zu fassen vermag.“²²⁹ Was Derrida hier indirekt kritisiert, ist die Annahme eines präreflexiven (Selbst)Bewusstseins. Ein solches aber müsste sich als einen Status, d.h. Ursprung, präsentieren, was dem Gesetz der *différance* zuwiderliefe. Von Bewusstsein kann also, nach Derrida, nur dann gesprochen werden, wenn es ein Wissen um dieses eigene Bewusstsein selbst ist. Nicht nur ist es dann erst Selbstbewusstsein, sondern überhaupt erst im reflexiven Bezug auf sich selbst kann es den Status Bewusstsein erlangen. Auch dies hängt mit dem Gesetz der *différance*, und zwar vordergründig mit dessen Modus der Temporisation, zusammen. Im traditionell-metaphysischen, *seinsvergessenen* Denken noch wurde das Bewusstsein in Analogie zum Primat des Gegenwärtigen privilegiert; und selbst in späteren Versuchen (Derrida verweist auf Edmund Husserl) noch verlief sich das – nun zwar temporal verstandene – Bewusstsein lediglich im synthetisierenden „Sammeln der Spuren“, wodurch zwar Differenz als Konstituierungsmodus des Bewusstseins hervortrat, jedoch nur unter den vereinheitlichenden Bestimmungen der „lebendigen“ Gegenwart des erneut vorgängigen Bewusstseins.²³⁰ Aus dieser unilateralen Verfassung innerhalb der Grenzen traditionellen Denkens erwächst Derridas Präferenz einer radikalen Umgestaltung des Konzeptes von Selbstbewusstsein. So folgert er:

²²⁸ Ebd., 95.

²²⁹ Ebd., 94f.

²³⁰ Vgl.: ebd., 96.

„Es kommt also dazu, daß die Gegenwart – und besonders das Bewußtsein, das Beisichsein des Bewußtseins – nicht mehr als die absolute Matrixform des Seins, sondern als eine ‚Bestimmung‘ und ein ‚Effekt‘ gesetzt wird. Bestimmung oder Effekt *innerhalb eines Systems*, das nicht dasjenige der Gegenwart, sondern das der *différance* ist, und die Opposition von Tätigkeit und Passivität ebensowenig zuläßt, wie die von Ursache und Wirkung oder von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, etc. [...]“²³¹

Bemerkenswert an Derridas Ausführung ist die plötzliche Identifizierung der *différance* mit einem (metaphysischen) System. Umso mehr erstaunt diese Gleichsetzung nun bei der erneuten Betrachtung von Derridas Nähe zu Hegelschen Motiven²³² trotz scheinbar gänzlicher Ablehnung idealistischer Einheitstheorien. Bleibt die *différance* zuletzt nur ein revolutionärer Gegenentwurf zu den ‚großen Erzählungen‘, der schlichtweg das entgegengesetzte Extrem vollzieht? Auch wenn Derrida „zuletzt die Annahme der Differenz anstelle der Identität als Grundprinzip“²³³ setzt, kann hier nicht der Vorwurf eines dualistischen Paradigmas erwachsen, in dem das Differenzdenken die Erlösung vom Joch des Einheitsmodells bedeutet. Vielmehr zwingt die Systematisierung der *différance* nun zu einer dezidierten Befragung der Theorie über die Möglichkeit des Ursprungs innerhalb des gegebenen Gesetzes. Nur aus der (Un)Möglichkeit des *einen* Ursprungs läßt sich der Anspruch an das Primat zwischen Einheits- und Vielheitsprinzip klären. Die *différance* selbst kann nicht als Ursprung gedacht werden, sie würde diese Gleichsetzung sogar im Keim ersticken. Wie aber kommt es dann zum Gedanken des einheitskonstituierenden Ursprungs innerhalb der Grenzen des Systems, das vom Gesetz der *différance* getragen ist? Schließt nicht der *einheitliche* Fokus auf Differenz Einheit aus? Hängt nicht auch das Übergangs- bzw. Verflechtungsparadigma (besonders als ethische Orientierung) des Modells an dem Verständnis von Gemeinsamkeiten und Einheit?

5.2.2.5 „Die Unhintergebarkeit von Individualität“

Die Problematik dieser Fragestellungen in Bezug auf das Differenzmodell spiegelt sich besonders in der genauen Analyse von Derridas (Selbst)Bewusstseinstheorie wider. In seinem Essay „Über die Unhintergebarkeit von Individualität“ zeigt Manfred Frank die aporetischen

²³¹ Ebd., 96f. Hervorhebung T.M.

²³² Vgl. hierzu außerdem K. Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51, 2004, 123-158, 133.141ff. Ruhstorfer hebt hervor, das gerade durch die Bedingungen Derridascher Logik eine gewisse Nähe zu Hegels Systematik besteht, die sich besonders im synthetisierenden Dreischritt beider Konzepte widerspiegelt. „Derridas Denken jedenfalls versucht nicht nur, die Eindeutigkeit einer Position und einer Negation zu dekonstruieren, sondern vor allem auch die Synthese als solche ins *Gleiten* [Hervorhebung T.M.] zu bringen, indem er die Quasi-Ursprünglichkeit der *différance* postuliert, eine endlose Offenheit [...]“ (Ebd. 142.)

²³³ Wiegerling, „Jacques Derrida“, a.a.O., 184.

Strukturen dieser Theorie auf. Franks zentrale Thesen gegen das Differenzdenken seien im Folgenden skizziert.

Es wurde gezeigt, dass für Derrida kein Zweifel darin besteht, Subjektivität als ein Sekundäres, einen „Effekt“ der Differenzen zu verstehen. Sie kann erst im (semantischen) Verweisungszusammenhang auftauchen und auf diesem Weg Individualität als Identität entwickeln. Dieses Identitätsverständnis ist so allerdings ein abgeleitetes und damit *reflexives* Phänomen. Es geht in fast schon hegelianischen Bewegungen aus der Reflexion auf das Nicht-Identische hervor und erklärt rückwirkend das eigene Bewusstsein seiner selbst. Dieses ist sich selbst erst in der Abgrenzung zum notwendig-vorgängigen Nicht-Identischen gegenwärtig.²³⁴ Identität bleibt so ein Abgeleitetes von Nicht-Identität. Das Verhältnis des singulären Bewusstseins zum Ganzen der Differenzen müsste daher als Erklärungsinstanz für diese ihm zugehörigen und es gleichzeitig konstituierenden, kontingenten Identitäten herhalten, was ein Widerspruch ist. Des Weiteren verortet Derrida trotz des Widerspruchs in dieser Korrelation der Differenzen *ein* Verständnis vom Ursprung. Diesem kommt dabei nach wie vor nicht die Primärstellung der *différance* zu, vielmehr dient er als notwendiges Moment, um das Denken von Identität in einem System von Nicht-Identitäten im Nachhinein abzusichern. Dies geschieht durch die Zuschreibung des Status als *tertium comparationis* der verschiedenen Identitäten. Der Ursprung veranschlagt die Gleichheit der Differenzen durch ihre Einigkeit, die in der gemeinsamen Gebundenheit an das Gesetz der *différance* besteht. „Das Gleiche ist gerade die *différance* ... als aufgeschobener und doppeldeutiger Übergang von einem Differenten zum anderen.“²³⁵ Verlorengegangene Identität und Sich-selbst-Gleichheit werden durch die Einführung eines Ursprungs-Surrogates vordergründig abgesichert, indem schlicht festgelegt wird, dass Identität nur im Übergang (als Gleitidentität) besteht. Verschiedenheit ist hier die eigentliche Gleichheit des Differenten.²³⁶ Einzig „Übergänge“ im Sinne der Temporisation konstituieren Identität als vermeintlich ursprüngliches Selbstverhältnis, d.h. Selbst-Bewusstsein. Doch genau am Phänomen des *Selbstbewusstseins* scheitert Derridas Gedanken vom Ursprung, da sich durch die Möglichkeit eines Selbst-Bezuges die Verortung eines Ursprunges des Bewusstseins auf einer anderen Ebene zeigt.

²³⁴ Derrida erklärt in ‚Die *différance*‘ mit Blick auf Nietzscheanische Motive, „daß das Bewußtsein der Effekt von Kräften ist, deren Wesen, deren Wege und Weisen nicht seine eigenen sind. Doch ist die Kraft selbst nie gegenwärtig: sie ist nur ein Spiel von Differenzen und Quantitäten“ (Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 97).

²³⁵ Derrida, „Die *différance*“, a.a.O., 97f.

²³⁶ Vgl.: ebd., 98.

Das Problem des Modells liegt nämlich darin, dass es verpasst „Individualität als selbstbewußt und mithin sinnbezogen zu denken“.²³⁷ Sinnvoll kann Individualität in Derridas Modell nur sein im Hinblick auf ihre Partizipation am Ganzen der Differenzen, um in diesem Rahmen Teil der Konstituierung von Identitäten zu sein, welche allerdings wiederum als nicht-identische Individualitäten erstere konstituieren. Dass sich hier ein Zirkelschluss im Differenzdenken ergibt, bleibt unübersehbar. Das Programm der Differenz setzt die sinnvolle Relationalität bzw. Semantisierung der Subjektivität in ihrem Kontext immer schon voraus, während die Subjektivität selbst zuvor schon als integraler Bestandteil der Individuation hätte gewesen sein müssen; zuvor aber hätte diese erneut ihre eigene Semantisierung erfordert, *ad infinitum*. Das eigentliche Ziel des Modells, den Sinn von Subjektivität als Individualität im System der Differenzen zu etablieren und so das ontologische Grundmodell für alles weitere (ein neues Denken, eine Ethik etc.) zu liefern, führt vielmehr zum Verschwinden der Individualität in der *reductio ad absurdum* des hier vorliegenden subjektphilosophischen Korrelationssystems.²³⁸ Es scheint daher unmöglich anstelle des Ursprungs die Urspur zu setzen, ohne in eine klassische Aporie abzurutschen. Derridas Konzept von Selbstbewusstsein scheitert also „[e]rstens darum, weil man bei ihm so wenig wie im Neutralen Monismus²³⁹ sieht, wie Subjektivität aus dem reinen Verweisungsspiel differentieller ‚marques‘ entspringen könnte, wenn sie nicht als etwas darauf Irreduzibles immer schon vorausgesetzt worden wären [...]“.²⁴⁰ Wie könnte ein Objekt auf ein Subjekt bezogen werden, wenn das Subjekt nur durch ebendieses Objekt das Subjekt sein kann, auf das sich bezogen werden soll? Entweder es wäre vorher ein anderes Subjekt, wodurch der These Derridas widersprochen würde; oder ihm gehörte das Objekt schon immer zu, was aber jede Notwendigkeit von (Selbst)Bezug zur Selbst-Identifikation überflüssig machte.

Diese implizite Voraussetzung der Subjektivität als immer schon vorgängiger Träger des Konzepts führt auf direktem Wege zur zweiten Aporie Derridas. Im Falle dieser steckt die Unmöglichkeit des Modells in seiner grundlegenden Prämisse, der „Attacke auf die Idee der Präsenz“²⁴¹ und die radikale Absage jeder Möglichkeit ebendiese in ihrer *Wirklichkeit*

²³⁷ M. Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung, Frankfurt/M. 1986, 126. Vgl. zu Franks Position außerdem: K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt/M. 1994, 510-516.

²³⁸ Vgl.: Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 126. Siehe außerdem Kap. III, 7.2 dieser Arbeit.

²³⁹ Mit „Neutraler Monismus“ ist das Modell von Selbstbewusstsein bezeichnet, in dem „Bewusstsein als völlig objektive Struktur von Relationen zwischen Erfahrungsgegebenheiten zu verstehen“ versucht wird. (Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O, 55ff.) Dieses Modell geht insbesondere auf William James zurück.

²⁴⁰ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O, 126.

²⁴¹ Ebd., 126f.

anzuerkennen. Ist Präsenz generell unmöglich, so ist sie es auch partiell. Das Verschwinden der Präsenz bedeutet somit auch das Verschwinden des „präsenten Selbstbezuges“ eines Individuums, wobei doch nur durch einen solchen überhaupt eine „Selbstvertrautheit“ bestehen kann.²⁴² Ohne den stetig gegenwärtigen Identität-konstituierenden Bezugspunkt des Selbstbewusstseins verfiere der Selbstbezug jederzeit in den Strudel eines Verweisungssystems, was unmöglich Identität nach sich ziehen oder erklären kann. Nun ist Identität erfahrbar, also scheitert das Korrelationssystem.²⁴³ Diese unbedingte Unterscheidung von korrelativer Identität und vorgängiger (präreflexiver) Identität zeigt Frank anhand einer von Johann Gottlieb Fichte entliehenen Gleichung auf.

„Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem [*sic!*] Merkmale = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem [*sic!*] Merkmale = X entgegengesetzt.“²⁴⁴ Ein solches Merkmal (X) heiße Grund, im ersten Falle ihr Beziehungs-, im zweiten ihr Unterscheidungsgrund. Beide implizieren sich wechselseitig. Das läßt sich unschwer zeigen: Wenn ich A B entgegengesetze, muß A wenigstens teilweise aufrechterhalten bleiben, sonst fehlt B sein Oppositionsterm, und die Entgegensetzung fände nicht statt. A wird also nur zum Teil durch B aufgehoben und bleibt zum Teil erhalten. X ist Symbol für die Sphäre, in die A und B sich teilen müssen, um überhaupt in Gegensatz zueinander treten zu können. – Das entsprechende gilt für die Identität zwischen A und B. Wer aussagt ‚A ist B‘, meint damit nicht, das A, *insofern* es A ist, gleichzeitig auch Nicht-A (also B) wäre und daß umgekehrt B (*als* B) zugleich Nicht-B (also A) wäre. Das wäre eine Absurdität, denn in diesem Falle hätte ich zwei Tautologien formuliert, aber keine Identifikation zweier semantisch verschiedener Relate vorgenommen. Wenn also [wie es auch Derrida formuliert; Anm. T.M.] die semantische Distinktion von A und B die notwendige Bedingung dafür ist, daß sich zwischen ihnen eine Identitätsrelation herstellen läßt, ist bewiesen, daß Identifikation vorgängige Nicht-Selbigkeit der verglichenen Terme voraussetzt. Statt der Formel ‚A = B‘ wäre es sinnvoll zu schreiben: es gibt ein X, und von X gilt, daß es einerseits A und andererseits B ist. Dieses X ist ‚Grund‘ beider. Die eigentliche Identifikation findet also zwischen X und X statt, und nur kraft ihrer kommen A und B, die an sich differieren, auch untereinander überein.“²⁴⁵

Was hier im letzten Satz durch X Bezeichnung findet, kann nur als das Selbstbewusstsein des Subjekts gedacht werden, welches seine (Selbst-)Semantisierung durch die Äußerung „ich“ zuwege bringt. Soll das „Ich“ nicht im Strudel der Relationen verlorengelassen, muss die vorgängige Identität des sich hier selbst bezeichnenden Subjekts anerkannt werden. Dieser Identifizierungsgrund muss dabei sogar als kontinuierlich gedacht werden, da jeder Bruch im Selbstbezug das selbstbewusste Subjekt auflösen würde. Das bedeutet, dass die Selbstvertrautheit sich jederzeit durchhält, sich kontinuierlich²⁴⁶ selbst dann, wenn sie nicht

²⁴² Vgl.: ebd., 126.

²⁴³ Vgl.: ebd., 33.

²⁴⁴ J.G. Fichte, „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794/1802), in: ders., Sämtliche Werke, Bd. I, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-1846, Nachdr. Berlin 1971, 85-328, 111.

²⁴⁵ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 127.

²⁴⁶ Vgl.: ebd., 129f. Vgl. außerdem: Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 18.

einmal in das relationale Gefüge der (Selbst-)Semantisierung eingeschrieben wird.²⁴⁷ Als Konsequenz erwächst aus diesem Paradigma die Absage an das Differenzmodell. Identität kann nicht länger als Ergebnis von Relationen, als Gleitidentität, gedacht werden. Um überhaupt selbst basale Relationen zwischen Subjekt und Objekt als Relate einer semantisierbaren Wirklichkeit zu begreifen, muss ihre vorgängige Identität mit sich selbst angenommen werden. Wie auch sonst könnte das Ich das Du als Differentes erfahren und annehmen, wenn ihm jeglicher Identifikationsgrund abgeht?

5.2.2.6 Versuch einer Apologie: Identität bei Derrida

Obwohl Derridas Modell offensichtlich keine Möglichkeit bietet, diesen Identifikationsgrund zu retten, gibt er dennoch eine klare Antwort auf die obige Frage. In einem Interview widmet er sich dieser Herausforderung über den Weg eines Liebesbegriffes, der nicht zuletzt seinen jüdisch-christlichen Hintergrund deutlich widerspiegelt. Die These: Nächstenliebe ist niemals ohne basale narzisstische Züge.

„There is no narcissism and non-narcissism; there are narcissisms that are more or less comprehensive, generous, open, extend. What is called non-narcissism is in general but the economy of a much more welcoming, hospitable narcissism, one which is much more open to the experience of the other as other. I believe that without a movement of narcissistic reappropriation, the relation to the other would be absolutely destroyed, it would be destroyed in advance. The relation to the other – even if it remains asymmetrical, open, without possible reappropriation – must trace a movement of reappropriation in the image of oneself for love to be possible ... Love is narcissistic.”²⁴⁸

Mark Dooley folgert aus diesen Sätzen, dass Derrida eine vorgängige Selbstbeziehung des (liebenden) Subjekts formuliert.²⁴⁹ Das Konzept der Wiederaneignung (*reappropriation*) unterstreicht diese These. Wiederaneignung kann in dieser Beziehung entweder dafür sprechen, dass das Subjekt sich innerhalb eines idealistisch strukturierten Denkens selbstbezüglicher Andersheit im dialektischen Sinne auf sich selbst zurückwirft, oder – die deutlich einfachere Variante – dass sein Selbstverhältnis immer schon Voraussetzung für die Beziehung zum anderen ist. Die hier bezeichnete Identität scheint keinerlei Derivatcharakter zu haben und gänzlich genuin zu sein. Dennoch darf hier nicht übersehen werden, dass sie nur

²⁴⁷ Den einfachsten Beweis für diesen Sachverhalt bietet etwa die Tatsache, dass das Individuum sich auch nach dem Aufwachen aus dem Schlaf sofort wieder als das „Ich“ erkennt, welches gerade noch schlief. Der anschließende Blick in den Badezimmerspiegel fügt diesem (Selbst)Bewusstsein keine zusätzliche Erkenntnis hinzu.

²⁴⁸ J. Derrida, „There is No *One* Narcissism (Autobiographies)“, in: ders., *Points ...: Interviews, 1974-1994*, hg. von E. Weber, Stanford 1995, 196-215, 199.

²⁴⁹ Vgl.: M. Dooley, Kierkegaard and Derrida. *Between Totality and Infinity*, in: E. Jørgensen (Hg.), *The New Kierkegaard*, Bloomington 2004, 199-213, 203.

aus dem Phänomen der differentiellen Beziehung oder einer schlichten Begegnung als intelligibles Moment im Ganzen des Differenzmodells auftaucht. Bevor hier erneut eine kritische Reflexion ansetzt, sei noch ein zweites Beispiel aus Derridas Œuvre zur Veranschaulichung aufgeführt.

In seinen versammelten Grußworten an verstorbene Freunde tritt Derridas Sinn für die Individualität deutlich in den Vordergrund. Bereits der Titel des Bandes, „Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt“²⁵⁰, impliziert unabdingbare singuläre Formationen in Derridas Konzept. Für ihn zeigt sich gerade im Tod, dem Moment des Zusammenbrechens mutualer Relationen, die Eindringlichkeit von Individualität und Einzigartigkeit jedes Subjekts. Das „Adieu“ des Hinterbliebenen, so Derrida, könne auf diese Weise nicht einmal die „Verabredung bei Gott, sondern muss ganz im Gegenteil einen definitiven Abschied bezeichnen, eine unwiderrufliche Aufgabe [*abandon*] [...]“²⁵¹. Die Problematik des Abschieds, die sich aus diesem Verständnis ergibt, bleibt hier zunächst unberücksichtigt.²⁵² Daneben folgert Jean-Luc Nancy aus Derridas „Adieu“, dass „wir in jedem Tod *das* Ende der Welt erkennen müssen und nicht einfach das Ende *einer* Welt [...]“²⁵³. Dies kann allerdings nicht bedeuten, dass erst im Tode, durch das abreißen jeglicher Relation, das System der *différance* zu seinem Ende kommt und nun das eigentliche Individuum zurückbleibt. So wäre es zwar nicht länger Derivat, dafür schlichtweg Resultat seines vergangenen Daseins in Relation. Damit von der „Einzigartigkeit“ der Welt des Individuums gesprochen werden kann, muss die Individualität längst wieder vorausgesetzt sein. Das Individuum kann nicht durch seine Absenz als eben es selbst identifiziert werden. Seine Annihilation kann nicht zum Erkenntnisgrund seines Daseins in Relationen geschweige denn als Individuum erklärt werden, vor allem nicht *post mortem*. Vielmehr setzt dies die vorangehende (und somit auch zu Lebzeiten sich ereignende) Identität des Individuums voraus. Denn auch nur dann kann Derrida vom ‚jedes Mal einzigartigen‘ Untergang der Welt sprechen, wenn diese Einzigartigkeit schon vorher bestimmt war, und zwar im Grund des Selbstbewusstseins. „Die alleinige und einzigartige Welt, die er gewesen ist, trägt so der Tote mit sich fort, wie man sagt. Er trägt so die Welt als Ganze mit sich fort, denn eine Welt ist niemals anders Welt als

²⁵⁰ J. Derrida, „Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt“, übers. von M. Sedlaczek et al., hg. von P. Engelmann, Wien 2007.

²⁵¹ J.-L. Nancy, „Trost, Trostlosigkeit“ (2004), in: Ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. von der Osten, Zürich 2008, 169-177, 169.

²⁵² Vgl. hierzu Kap. V, 3 dieser Arbeit.

²⁵³ Nancy, „Trost, Trostlosigkeit“, a.a.O., 169. Hervorhebungen T.M.

einzigartig, allein und ganz und gar intakt. *Solus, salvus*: Heil gibt es nur vom Alleinigen [*seul*].²⁵⁴

Was sich als notwendige Konsequenz von Derridas ursprünglicher These herausstellt, könnte – so möchte man meinen – Integration in das System der *différance* finden und das Korrelationsdenken beenden. Derrida scheint diesen Weg auch zunächst einzuschlagen, reorientiert sich dann allerdings wieder zugunsten der *différance*. Der Gedankengang sei im Folgenden Abschnitt dargestellt.

5.2.2.7 Monotheismus und die Dynamik der Differenzen

Erkennt Nancy in der oben angesprochenen Rede „Adieu“²⁵⁵ das Moment der Ursprünglichkeit im Individuum, so beschreitet Derrida selbst jedoch einen anderen Weg. Der Gedanke spiegelt sich für ihn im *Adieu* wider. Neben der Verwendung als Gruß, Segnung oder (endgültiger) Verabschiedung bei Begegnungen weist Derrida dem *Adieu* in Reminiszenz des verstorbenen Lehrers, Emmanuel Levinas, eine dritte Bedeutung zu, nämlich eine Beziehung zu Gott. Sie zeigt sich als „l’*à-dieu* [das Bei-Gott/Auf-Gott-hin], das Für-Gott oder das Vor-Gott vor jedem/vor allem und bei jedem Bezug zum Anderen, bei jedem anderen *Adieu*. Jeder Bezug zum Anderen wäre, vor und nach allem, ein *Adieu*.“²⁵⁶ Gott in diesem Zusammenhang ist absolute Alterität, ist „der Andere, jeder Andere, der ganz Andere“²⁵⁷. Durch den Gruß bzw. den Abschied, kurz das *Adieu*, wird somit jeder Relation ein *tertium comparationis* hinzugesellt, das diese Relation Vor-Gott (l’*à-dieu*) situiert. Erst so wird Beziehung zwischen den differenten Subjekten überhaupt möglich. „Insofern das Denken als ethisches Denken auf den Anderen ausgerichtet ist und von ihm her bestimmt wird, kann auch gesagt werden: Das [individuelle; Zusatz T.M.] Denken nimmt seinen Anfang vom [ganz; Zusatz T.M.] Anderen her.“²⁵⁸ Und die differenten Anderen bestehen vor dem ganz Anderen (Gott), der zugleich jeder Andere ist, denn er ermöglicht erst Differenz. Im Gegensatz zum Ansatz des Korrelationssystems scheint Derrida an dieser Stelle einen tatsächlichen Ursprung ausfindig zu machen, der überhaupt die Bühne für das Spiel der Differenzen bereitet und als Grund bzw. Bedingung der Möglichkeit vom Denken der Differenz unbedingt notwendig ist, und zwar Gott. Dies zu behaupten ginge allerdings mit

²⁵⁴ Ebd., 171.

²⁵⁵ Derrida hielt diese Rede anlässlich des Todes von Emmanuel Levinas.

²⁵⁶ J. Derrida, *Donner la mort. L’éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre, Paris 1992, 50f., zitiert nach Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 123.

²⁵⁷ Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 123.

²⁵⁸ Ebd.

einer starken Verkürzung des Derridaschen Gottesbegriffs einher. Denn Derrida vermeidet es einerseits in traditionelle (metaphysische) Modelle zurückzufallen, andererseits fällt es ihm auch nicht ein, sich eines Alternativmodells als Ganzem zu bedienen, trotz seiner Nähe zum Levinasschen Denken²⁵⁹, welches gerade mit einer solchen Alternative aufwarten kann. Karlheinz Ruhstorfer zeigt in seiner Analyse der Rede „Adieu“ inwieweit Derrida dahingegen zwischen zwei Alternativmodellen, nämlich dem Levinasschen und dem Heideggerschen, sich platzierend mit einem eigenen Modell arbeitet. Um Derridas Gottesbegriff zu erfassen, empfiehlt sich daher ein kurzer Blick auf sein Verständnis von Levinas‘ und Heideggers Gott. Ruhstorfer klärt die Zusammenhänge auf, die im Folgenden dargestellt sind.

Mit Levinas teilt sich Derrida das jüdische Erbe, aus welchem jener eine deutliche Absage an das „Abendländisch-Griechisch-Christliche“ Denken gewinnt, die dieser zum Teil übernimmt. Im Hintergrund steht hier das Grauen des Holocaust. Für Levinas ist dies der Kulminationspunkt nicht nur der Vernichtung eines Volkes, sondern der Vernichtung des Anderen generell. Diese wirkliche Erfahrung wirft ihren Schatten allerdings nicht nur prophetisch voraus, zugleich ist sie auch der Indikator für eine alte, genauer gesagt antike philosophische Denkweise, die versagt hat, die in Levinas‘ Augen nur noch als archaisch und obsolet angesehen werden kann.

„Welches ist nun die ursprüngliche Erfahrung von Levinas? Es ist genau jene Negation der Negation, die Vernichtung des Anderen – im Holocaust. Diese wird nicht nur mit der Aufhebung Hegels gleichgesetzt, sondern letztlich auf die parmenideische Scheidung von Sein und Nichtsein und damit auf den griechischen Anfang des metaphysischen Denkens zurückgeführt. Die Identität des Seienden mit sich selbst und der Ausschluß seines Anderen wird hier als Ausgangspunkt des abendländischen Denkens schlechthin angesehen, das in letzter Konsequenz zum Holocaust, zu Vernichtung des Anderen, des zum Abendländisch-Griechisch-Christlichen Fremden, führe.“²⁶⁰

Ohne Schwierigkeiten lässt sich hier zunächst der gemeinsame Ansatz von Lehrer und Schüler erkennen, denn für beide ist das radikale Präsenzdenken abendländischer Metaphysik nicht länger haltbar. Doch genau an diesem Punkt trennen sich auch beide. Levinas nämlich macht eine buchstäblich radikale Absage an das „archäo-teleologische“ Denken griechisch geprägter Onto-Theologie und sucht mit der Verankerung im jüdischen Denken diesen „griechischen Gott der Identität, der stets als Grund, als Wesen, als Sein, als Identität gedacht

²⁵⁹ Zur kurzen Einführung vgl. L. Wenzler, „Emmanuel Levinas“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 409-417.

²⁶⁰ Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 126. Siehe außerdem, Ebd., Anm. 13.

worden [ist], ... durch einen Gott der Alterität [zu] substituier[en]“²⁶¹. Scheinen hier auch direkte Parallelen zu Derrida zu bestehen, so belaufen sich diese jedoch lediglich auf die Beschreibung der onto-semantischen Struktur der Wirklichkeit, wie sie Derrida vornimmt; sein Gottesbegriff dahingegen erfährt deutliche Modifikationen, so dass hier nicht von einer Parallele, sondern von einem gemeinsamen Paradigma beider Denker gesprochen werden kann. Hinsichtlich seines Gottesbegriffes folgt Derrida Levinas nicht; er hebt sogar hervor, dass dessen radikale Abkehr vom griechisch geprägten Denken hin zum Gott der Alterität nur mit der Illusion verbunden sein kann, dass das Griechische schlicht negiert und endgültig hinter sich gelassen werden könne.²⁶²

Wo der Diskurs für Levinas beendet scheint, bleibt für Derrida trotz aller Kritik am Ursprungsdenken der abendländischen Tradition keine andere Möglichkeit als auch in diesem griechisch geprägten Denken substantielle Beiträge zur Frage nach Gott vorzufinden, denn ebendiese Tradition selbst bietet in ihrer Sukzession selbstreferenzielle Momente von metaphysikkritischer Couleur. Seinen Anknüpfungspunkt in diesem Zusammenhang bildet Heideggers Konzept vom „künftigen Gott“. Mag Heidegger auch im Kontext abendländischen Gedankenguts stehen, so zeichnet er sich hinsichtlich der Frage nach dem absoluten Ursprung als ein starker Kritiker der traditionellen Metaphysik aus, ohne jedoch in der Folge den radikalen Wechsel von Präsenz zu Alterität zu vollziehen. Zwar läuft auch sein Vorschlag auf die Unwiederbringlichkeit des onto-theologischen Gedankenguts hinaus, jedoch ohne ein derartig scharfes Gegenprogramm zu zeichnen, wie es Levinas tut. Widmet sich Heideggers Kritik nämlich dem Gott, der in der christlichen Tradition als das höchste Seiende auftritt, so folgt für ihn daraus nicht das Gegenmodell eines Gottes der Alterität. Vor dem Hintergrund der *Seinsvergessenheit* des traditionellen Denkens zeigt sich vielmehr ein Gott, der als eben das Sein selbst gedacht werden muss. Dieser Gott ist nicht mit einem Ursprung, selbstgenügsamer Identität oder eschatologischem Abschluss gleichzusetzen, sondern wird als Vollzug des Seins und somit als „Verweigerung“ von Präsenz erfahren.²⁶³ In diesem Sinne spricht Heidegger von dem „künftigen Gott“ bzw. dem „letzten Gott“. Scheint der Letzte dabei einen Abschluss zu markieren, zeigt sich dieser erneut wieder als Offenheit des Seins, als reine Potentialität. „Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang

²⁶¹ Ebd., 127.

²⁶² Vgl.: Ebd. Vgl. außerdem J. Derrida, „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Krsiteva“, in: P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion*, a.a.O., 140-164.

²⁶³ Vgl.: Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 128.

unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte.²⁶⁴ Der andere Anfang des Denkens verweist über den griechischen Anfang der Philosophie bei Parmenides und Platon hinaus in eine unbestimmte Anfänglichkeit.²⁶⁵ Ohne die Frage nach dem Ursprung schlicht zu suspendieren, verweist Heidegger auf einen sich perpetuierenden Anfang, der mit keinem benennbaren oder benannten Anfang identifiziert werden kann. Dass es sich hierbei zudem um ein prozessual bestimmtes Konzept handelt, zeigt die Übereinstimmung vom „Ende“ und Anfang, als nur wieder ein „anderer Anfang“ an. Präsenz und Identität werden ersetzt durch Prozessualität und Potentialität. Als Kulminationspunkt dieses Prinzips erscheint letztlich der künftige Gott. In diesem Sinne widerspricht der Gottesbegriff Heideggers dem von Levinas insbesondere in seinem ontologischen Moment. Ist es beim „letzten Gott“ möglich, unter Suspendierung der Präsenz immer noch ein Prinzip zu denken, so lässt sich dies unmöglich auf den „nicht durch das Sein kontaminierten Gott“²⁶⁶ Levinas‘ übertragen. Der „letzte Gott“ ist die Möglichkeit der Spur, während sein Gegenpart seine Spur „in jedem Anderen, auf dem Antlitz jedes Menschen [...] hinterlassen hat“²⁶⁷.

Mit dem Levinasschen und dem Heideggerischen Gottesbegriff im Hintergrund lässt sich nun Derridas Positionierung mehr oder weniger zwischen beiden Konzepten verorten. „[Sein] eigener Versuch kann als ein beständiges Oszillieren zwischen diesen beiden Ansätzen charakterisiert werden.“²⁶⁸ Wie aber vermag er es, sich gerade zwischen zwei Positionen aufzuhalten, deren Zusammenhang nur als Antinomie gefasst werden kann? Indem er keinem Modell den Vorzug gibt, gleichzeitig aber auch keines von beiden verabschiedet, platziert Derrida seinen Gedanken gezielt und intendiert auf einem aporetischen Fundament. Das Ziel ist die Aporie zu erhalten. Der Zweck: Die Möglichkeit von Freiheit und Entscheidung. Mag das erste Moment in der Aporie zwar der Widerstreit sein – und bei diesem Widerstreit handelt es sich gerade um den basalen und umso schwerwiegenderen Streit gegen uns selbst, die wir innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft zu agieren haben –, so birgt der Anspruch, unlösbar zu sein, gerade auch die heilsame Bedeutung der Aporie.²⁶⁹ „Ohne sie gibt es keine Entscheidung, Verantwortung, Ethik oder Politik.“²⁷⁰ Die Bewegung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen der Abwesenheit des künftigen Gottes und der Spur des

²⁶⁴ M. Heidegger, Gesamtausgabe, Abt. 3, Bd. 65, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes – Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), hg. von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M. 1989. 411.

²⁶⁵ Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 128.

²⁶⁶ E. Levinas, *Autrement qu'êtré ou au-delà l'essence*, La Haye 1974, X, zitiert nach Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 129.

²⁶⁷ Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 129.

²⁶⁸ Ebd., 130.

²⁶⁹ Vgl.: Ebd., 130.

²⁷⁰ Kimmerle, Jacques Derrida zur Einführung, a.a.O., 133.

abwesenden Gottes bleibt die einzige Form den/das Unbegreifbare/n zu begreifen. Die abschließende Erklärung ist nicht länger eine Option, nur mehr verbleibt das „Aushalten“, das „leidenschaftliche Erleiden“ der Aporie.²⁷¹ Derrida proklamiert hier allerdings keine absolute Relationalität in der Form, wie sie im Diskurs der *différance* auftaucht.

Das Oszillieren zwischen zwei Konzepten macht einen eigenen, einen dritten Ort aus, „der vielleicht mehr ist als bloß vor-ursprünglich, anarchischer als alle anderen Orte und widerspenstiger gegen das Archiv, keine Insel, kein Gelobtes Land, eine gewisse Wüste, die nicht die Wüste der Offenbarung ist, sondern eine Wüste *in* der Wüste, eine Wüste, welche die Wüste ermöglicht, eröffnet, gräbt, aushöhlt, ins Unendliche verlängert“²⁷².

Das Bild der Wüste macht Derridas Intention deutlich. Er sucht weder nach der Insel (des Verstandes im Meer der Vernunft? ...der klar distinguierten Diskursarten und Paradigmen?), noch nach dem neuen Ort für das gelobten Land; sein Streben gilt der „Wüste in der Wüste“, der Wüste, die sich selbst „ins Unendlich verlängert“ und so Präsenz nur in Form von Selbsttranszendierung und Absenz erhält. Auf diese Weise überführt Derrida einerseits die Spur des abwesenden Gottes (Levinas) in das sich selbst transzendierende „Bündel“ der *différance*, während andererseits der Gott, der die Bedingung der Möglichkeit von Sein und Selbsttranszendierung darstellt, jederzeit in dem selbstreferenziellen Rahmen jener Wüste, die sich selbst aushöhlt, eingeschrieben wird. Durch die Bewegung nach dem Gesetz der *différance* wird so die Aporie ausgehalten und eine gleichmäßige Fluktuation in einem Dazwischen jenseits von reiner Präsenz aufrechterhalten. „Es soll hier eine ‚andere Toleranz‘ gefunden werden.“²⁷³ Keine Weltanschauung oder Religion kann in diesem System den fundamentalen alleinigen Wahrheitsanspruch geltend machen, denn dieser versinkt in der Relativität der „Wüste in der Wüste“.

„Doch geht es nicht darum, die vielen Religionen ausgehend von einem neuen Einheitsprinzip (Freiheit, Subjekt) zu tolerieren, wie dies die Aufklärung getan hat, auch nicht darum, eine neue Vernunftreligion (Kant) zu stiften, sondern die Logik des Adieu in Anschlag zu bringen: Verabschiedung des bisherigen Gottes, Bewegung auf einen Gott zu, der Nicht-Gott (a-dieu) ist. Dieses ständige Oszillieren zwischen Negation und Affirmation, das nirgends zum Stillstand gebracht werden kann, kennzeichnet Derridas ‚Religion ohne Religion‘ und seine ‚Religion vor der Religion‘.“²⁷⁴

Derridas Gott lässt sich demnach nur suchen, dabei niemals finden, es bedarf zuletzt des Nicht-Gottes. Als transzendentallogisches Moment kann nur noch durch die Bewegung auf

²⁷¹ Vgl.: ebd.

²⁷² J. Derrida, „Foi et savoir. Les deux sources de la ‚religion‘ aux limites de la simple raison“, in: La religion. Séminaire de Capri; sous la di. De Jacques Derrida, Avec la participation de Maurizio Ferraris, Paris 1996, 9-86, 26, zitiert nach Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 130.

²⁷³ Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 131.

²⁷⁴ Ebd.

den Gott, der sich jederzeit entzieht, die Befreiung von einheitlichen Welterklärungsmodellen mit ihren ethischen Implikationen gewährleistet werden. Das transzendente Ideal bietet nur in stetiger Selbsttranszendierung und Dispersion in die jederzeit *möglichen* differenten Sinnformulierungen wirkliche Vorstellungen von Ethik und Gerechtigkeit; weit entfernt vom idealistischen (oder gar ideologischen) Paradigma und – wie sich zeigen wird – weit entfernt vom Menschen.

Schon in frühen Veröffentlichungen lässt sich diese Grundeinsicht Derridas wiederfinden. Rekuriert er in „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ auf die strukturelle Verfassung präsenzverhafteten (System)Denkens, dann nur, um zu zeigen, dass die Schwierigkeit darin besteht, die systemimmanente Struktur in ihrer eigenen Strukturalität, die offensichtlich *vor* jeder Präsenz (mit der die systemische Struktur beschrieben und gesichert sein mag) bestehen muss, zu erkennen. Denn Präsenz, als Sicherung der Struktur, setzt diese immer schon voraus, behauptete man auch die Zentralstellung jener.

„Diese zentrale Präsenz ist aber niemals sie selbst gewesen, sie ist immer schon in ihrem Substitut [d.h. der Struktur, Anm. T.M.] über sich selbst hinausgetrieben worden. Das Substitut ersetzt nichts, das ihm irgendwie präexistiert hätte. Infolgedessen mußte man sich wohl eingestehen, daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. [...] Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld in das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.“²⁷⁵

Bleibt auch in diesem Zusammenhang nicht länger eine Option für das Einheitsdenken, so lässt sich gleichzeitig keine andere Konsequenz erfahren, als das Fehlen des „transzendentalen Signifikats“ stets aushalten zu müssen. In Analogie zum „freien Spiel“ der Erkenntnisvermögen, wie es Kant dem Subjekt mit Blick auf die Interesselosigkeit des ästhetischen Urteils in der „Kritik der Urteilskraft“ zuweist,²⁷⁶ spricht auch Derrida vom

²⁷⁵ Derrida, „Die Struktur“, a.a.O., 117.

²⁷⁶ Kant hebt hervor, dass die Erkenntniskräfte in Fragen des ästhetischen Urteils sich jederzeit in einem „freien Spiel“ befinden müssen, denn andernfalls blieben sie einer besonderen Erkenntnisregel untergeordnet und entsprechend eingeschränkt, so dass Kommunikation jeglicher Art zunichte gemacht würde. Das subjektive ästhetische Urteil als Teil der Erkenntnis überhaupt kann nämlich, so Kant, nur als freies Spiel „an einer gegebenen Vorstellung“ auftreten, d.h. nur akzessorische Geltung erlangen. Gingen subjektive Urteile der Vorstellung voraus, resultierte dies in einer „Sinnenempfindung“ (es ließe sich auch sagen Sinn-Empfindung) rein privater Natur, die durch ihr Losgelöstsein, d.h. ihre Absolutsetzung, „nur Privatgültigkeit haben können.“ (Vgl.: I. Kant, „Kritik der Urteilskraft“, a.a.O., 28.27.) Dass sich Kant und Derrida in ihrer Ausgangsposition gänzlich unterscheiden bleibt unübersehbar, gleichzeitig aber bringt gerade der Begriff des Spiels die ethische Implikation fundamentaler Gerechtigkeit bei beiden Denkern deutlich zum Vorschein.

„Spiel“ als „Zerreißen der Präsenz“²⁷⁷, um so die Strukturalität der Struktur selbst mit Aussicht auf ein ästhetiko-ethisches Modell von Gerechtigkeit zu bestimmen. Entgegen der Hoffnung auf essentialistische Bedeutungsmomente tritt auch hier das Gesetz der *différance* in Kraft. Kommt es also zum Vergleich, zeigt das Spiel in seiner Freiheit und Unbegrenztheit deutliche Parallelen zum Konzept des Adieu. Auch hier dreht es sich nicht um das reine Oszillieren zwischen zwei möglichen Positionen, sondern um ein Vorausgehendes, das letztlich als Bedingung der Möglichkeit von Differenzerfahrung anzusehen ist. „Das Spiel ist immerfort ein Spiel von Abwesenheit und Präsenz, doch will man es radikal denken, so muß es der Alternative von Präsenz und Abwesenheit *vorausgehend* gedacht werden.“²⁷⁸ Wie beim Adieu dreht sich Derridas Gedanke somit auch hier um die Affirmation der Abwesenheit „ohne sich abzusichern“. Die Angst vor dem „Verlust des Zentrums“, der Präsenz, des Begriffs heißt es durch die Bejahung des Nicht-Zentrums, Nicht-Ortes oder Nicht-Gottes zu überwinden. Diese „Bejahung“ ist die Wahl des radikalen Differenzmodells.²⁷⁹ Ohne Umschweife stellt Derrida heraus, dass es folglich nur zwei Positionen geben kann: das Modell der Präsenz und das der *différance*.

„Die eine träumt davon eine Wahrheit und einen Ursprung zu entziffern, die dem Spiel und der Ordnung des Zeichens entzogen sind, und erleben die Notwendigkeit der Interpretation gleich einem Exil. Die andere, die dem Ursprung nicht länger zugewandt bleibt, bejaht das Spiel und will über den Menschen und den Humanismus hinausgelangen, weil der Mensch der Name des Wesens ist, das die Geschichte der Metaphysik und der Ontotheologie hindurch, das heißt im Ganzen seiner Geschichte, die volle Präsenz, den versichernden Grund, den Ursprung und das Ende des Spiels geträumt hat.“²⁸⁰

Die Radikalität der Entscheidung zeigt sich mit einschneidender Deutlichkeit, da mithilfe von Derridas Programm durch die Leistung der *différance* endgültig über den Menschen und den Humanismus hinausgegangen werden kann. Dies bleibt das Ziel des Differenzmodells. Zu Recht ließe sich nun – erneut aus subjektphilosophischer Perspektive – nachfragen, ob das Differenzmodell zu leisten vermag, was es dem Denken der Tradition aberkennt. In diesem Sinne stellen sich zwei Fragen: Was ist mit dem neuen *Utopia* (dem Nicht-Ort), dem Nicht-Gott und dem Aushalten der Aporie gewonnen, wenn offensichtlich grundsätzlich über das hier betroffene Wesen, den Menschen, hinausgegangen werden soll? Vermag das Modell überhaupt ohne selbstbewusste Subjekte auszukommen?

²⁷⁷ Vgl.: Derrida, „Die Struktur“, a.a.O., 137.

²⁷⁸ Ebd. Hervorhebung T.M.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Ebd., 138.

5.2.2.8 Identität oder *différance*

Wie bereits veranschaulicht wurde (Kap. II, 5.2.2.5), nähert sich das Differenzmodell trotz des selbsttranszendierenden Moments den Strukturen eines Korrelationssystems an. Die daraus folgenden Schwierigkeiten zeigten sich im Verlust einer plausiblen Erklärung für das Epiphänomen Selbstbewusstsein, denn ein solches zu beschreiben bleibt außerhalb der Möglichkeiten eines Korrelationssystems, bis hin zu dem Punkt, an dem Identität nicht mehr als selbstbezüglich-sinngabendes Phänomen, sondern schlicht als Derivat des Zusammenspiels der Differenzen auftritt. Nicht etwa das Individuum steht unter dem Gesetz der *différance*, sondern das All der die Wirklichkeit konstituierenden differenten Beziehungen wirkt innerhalb der Grenzen des Gesetzes. Der Versuch, auf dieser Basis Individualität zu beschreiben, würde stets in die Aporie des korrelativen Bedingtheits geraten, wodurch niemals das faktisch erfahrbare Selbstbewusstsein hinreichend beschrieben wäre.

„Die ‚persönliche Identität‘ einer individuellen Lebensgeschichte ist keine solche (oder reduziert sich nicht auf eine solche) von lückenlos verzahnten objektiven Tatsachen; sie ist eine der kontinuierlichen Selbstdeutung, in deren Licht jene vermeintlich objektiven Tatsachen die Qualität, diese oder jene zu sein, allererst erwerben. Ein Transformationsauslöser, der seine Wirksamkeit erst kraft einer ihn als Grund anerkennenden Interpretation (z.B. einer Finalidee) entfaltet, kann nicht als Ursache dieser Transformation begriffen werden.“²⁸¹

Wird auch das Gesetz der *différance*, der Nicht-Ort und der Nicht-Gott gewählt, so lassen sich diese Deutungsmomente nicht einfachhin als Ursache dieser „Transformation“ des Denkens interpretieren. Denn es ist zunächst die „Interpretation“²⁸² durch ein Subjekt, die überhaupt die Rede vom „Grund“ aufgeworfen hat. Dies würde bedeuten, dass die Interpretation sich somit erst im Rahmen der selbstreferenziellen Kontinuität des Individuums unter dem Gesetz der Ursache situiert findet. Die Selbstkontinuierung, und das heißt auch die Möglichkeit der Selbstbezüglichkeit, muss bereits als gesetzt angesehen werden, da außerhalb von beiden ein (neues) Selbstverständnis, d.h. eine Interpretation, völlig ohne Grund bestünde und von daher nicht einmal als Selbstverhältnis irgendeiner Art angesehen werden kann. Ohne Selbstverhältnis aber endet das Differenzmodell in Indifferenz. So lässt sich nun auch zeigen, dass der Anspruch des Differenzmodells, den Menschen hinter sich zu lassen, dabei in jene Aporie abdriftet, die nicht einmal als intrinsisches Moment (des Modells und des Selbstbewusstseins) ausgehalten werden kann. Mit einem solchen Anspruch gerät Derrida in die Zwickmühle einer verkürzten Hermeneutik, in der jeder Sinnzusammenhang und jede

²⁸¹ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 129f.

²⁸² Derrida gebraucht die gleiche Terminologie bei der Gegenüberstellung der zwei Positionen in Derrida, „Die Struktur“, a.a.O., 137f.

Interpretation nur durch das Ganze der differenten Beziehungen in Korrelation gewährleistet wird.

So entsteht „der absurde Gedanke [...], daß ein Zeichen (oder das zeichenvermittelte Selbstverhältnis, in dem ein Individuum während einer Zeit sich hält) jede beliebige (d.h. keine) Bedeutung hätte. Zwischen je zwei hermeneutischen Neuzueignungen eines tradierten Sinnzusammenhangs besteht Kontinuität in dem Sinne, daß der folgende Zustand aus dem vorangehenden zwar nicht durch Kausation, wohl aber durch Motivation verstehend hergeleitet werden kann.“²⁸³

Fakt ist hierbei, dass das deutende Subjekt als Zentrum des hermeneutischen Fundaments jederzeit in Bezug auf sich selbst agiert und nicht – eingeschrieben in ein Korrelationssystem – jeden neuen Zustand nezesiert.²⁸⁴ Wäre Letzteres der Fall, zeigte sich die Indifferenz des Modells als mechanischer Ablauf in dem die Möglichkeit der Freiheit ausgeschlossen bleibt. In einer derartig radikalen Lesart von Derridas Gedanken lässt sich das Modell als *dynamisches Korrelationssystem* verstehen. Was damit gemeint ist, kann anhand der Problematik des Derridaschen Gottesbegriffs veranschaulicht werden.

Wenn Derrida seinen Gottesbegriff einführt und entwickelt, so verweist er dadurch zwar auf einen Anfang (des Denkens), indem er auf die ethischen Implikationen eines „göttlichen Maßes“, unter dem sich der Mensch zu verstehen hat, verweist.²⁸⁵ Ein Gerechtigkeitsdenken ist der Gewinn aus dem Oszillieren zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, da – wie oben aufgezeigt – sich auf diese Weise idealistisch-ideologische Einheitsmodelle als Weltdeutungsinstanzen abschaffen lassen. Die Möglichkeit einer subjektiven Gottesbeziehung bleibt durch den Charakter des Gottesbegriffs allerdings unterbelichtet. Denn zunächst ist einzusehen, dass auch der Nicht-Gott unter dem Gesetz der *différance* situiert bleibt.²⁸⁶ Zwar gilt für ihn selbst die Allegorie der „Wüste“, aber eben nur als „Wüste in der Wüste“. Und so verliert sich jegliche Form von subjektiv-hermeneutischer Kontinuität auch in Hinblick auf den Nicht-Gott in einem, obzwar dynamischen, aber dennoch indifferenten Korrelationssystem. Gleichzeitig soll gerade durch den Gottesbegriff die Möglichkeit der „anfänglichen Gabe“, „die gerechte Ordnung des Anwesens als Bestimmung des Menschen, kurz: das göttliche Maß“²⁸⁷ erklärt werden. Dass Derrida somit gerade den Menschen als Interpretationsinstanz setzt und zu diesem Zweck den göttlichen Referenzpunkt einführt, aber

²⁸³ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 129.

²⁸⁴ Vgl.: M. Frank, „Subjektivität und Individualität“ (1991), in: ders., Ansichten der Subjektivität, Berlin 2012, 29-73, 69.

²⁸⁵ Vgl.: Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 157.

²⁸⁶ G. Steiner benennt das Phänomen direkt: „In Derridascher Dekonstruktion gibt es weder ‚Väter‘ noch Anfänge.“ (G. Steiner, Die Grammatik der Schöpfung, übers. von M. Pfeiffer, München 2001, 28.)

²⁸⁷ Ruhstorfer, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, a.a.O., 157.

dennoch gleichzeitig das subjektive Moment der Selbstdeutung unterschlägt, bleibt damit die größte Kritik am Differenzmodell, das eben lediglich von intrinsischen Verweisungen und Semantisierungen lebt. Von daher rührt nicht zuletzt auch Franks Kritik. Er beobachtet in der Bewegung vom traditionellen Modell hin zum Differenzmodell die gleichen Strukturen, die in die (jeweils analogen) Aporien ihrer eigenen Alternativlosigkeit, d.h. impliziten Idealisierung, einmünden.

„Ich folgere aus diesen Beobachtungen, daß der Rekurs auf die Kategorie der Individualität in der semantischen Diskussion um Selbst und Person nicht hätte aufgegeben werden dürfen. Denn Individualität ist eine Instanz, und sie scheint die einzige zu sein, die der rigorosen Idealisierung des Zeichensinns zu einem instantanen und identischen Widerstand entgegenbringt (also eben das leistet, was Derrida der „différance“ zutraut). Andererseits hat allein sie den Vorteil, als *selbstbewußt* gesichert zu sein, also Motivation und hypothetische Urteile, wie es Interpretationen sind, letztlich überhaupt all jene Prozesse verständlich zu machen, in denen die Kategorie ‚Sinn‘ notwendig, d.h. in unersetzbarer Weise, auftaucht.“²⁸⁸

Dem notwendigen Aufkommen der Sinnfrage mag die *différance* zwar mit dem konkreten Anliegen einer ethischen Neuorientierung begegnen, jedoch lediglich, um dabei in die gleiche verkürzte Deutung zu geraten, die etwa monistischen und einheitlichen Weltdeutungsmodellen unterläuft, deren selbstreferenzielle Tugend und Selbstüberschreitung zur Sublimierung des einzelnen Subjekts – um an Hegel zu erinnern – in der unglücklichen Reihenfolge von aufheben (*elevare*)²⁸⁹ über aufheben (*conservare*) zu aufheben (*negare*) führen. Überschreitung (Transzendieren) ereignet sich als Auslöschung.

Dass sich das Differenzmodell aus seinem eigenen Gesetz heraus gerade in dieselbe missliche Lage manövriert wie jene Modelle, gegen die es auftritt, bleibt noch umso erstaunlicher, wirft man einen letzten Blick auf das *Adieu*. Wie gezeigt wurde, ist gerade hier eine Nähe Derridas zum subjektphilosophischen Paradigma zu suchen. Wenn es *die* Welt ist, die mit jedem einzelnen Subjekt *untergehen* kann, so lässt sich hermeneutisch und logisch nicht anders argumentieren, als auch das *aufgehen* der Welt nur mit Blick auf das Subjekt zu bestimmen. Es lässt sich sogar sagen, dass Derrida mit diesem Gedanken implizit eine hermeneutische Ontologie einführt, deren Anspruch er jedoch massiv verkennt. Präsentiert sich Welt dem

²⁸⁸ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 130.

²⁸⁹ Dass diese Umstellung des dialektischen Paradigmas keiner Willkür geschuldet ist, lässt sich anhand der Vernetzung vom kognitiven und ästhetischen Diskurs im Bereich der Epistemologie zeigen. Gerade der ästhetische Faktor (d.h. sowohl der produktions- als auch rezeptionsästhetischen Faktor) ist in diesem Zusammenhang ein bedeutendes (ethisch-)elevatorisches Element, das nicht zuletzt auch den kognitiven und besonders den moralischen Diskurs nährt. Siehe dazu W. Welsch, „Ästhetisierungsprozesse. Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven“ (1993), in: ders., *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, 9-61, 25f.; vgl. außerdem ders., *Vernunft*, a.a.O., Zweiter Teil, Erstes Hauptstück, Kap. II. Was so offensichtlich für Hegel (aber auch für Kant u.a.) gilt, kann auch auf Derridas Modell bezogen werden.

Subjekt, so lässt sich in der Folge ebenjene gesicherte Präsenz des Bewusstseins, das um sich selbst weiß, zumindest benennen. Nur so kann die Welt auch als präsent und Präsent *l'a-dieu* verstanden werden. Präsenz und Präsent setzen dabei jederzeit das Subjekt als Empfänger voraus, mag sich dieses auch von jenen bedingt und/oder „abhängig“²⁹⁰ fühlen. Zuletzt bleibt im Angesicht selbstbewusster Subjektivität keine andere Möglichkeit, als das Gesetz der *différance* als eingeschränktes Weltdeutungsmodell zu betrachten.²⁹¹ Dagegen lässt sich zwar einwenden, Derrida setze sich das klare Ziel, im Denken auch über den Menschen hinausgehen zu können und transhumane Bedeutungshorizonte zu etablieren; allerdings geht diese Hoffnung bei genauerer Betrachtung mit einer Suspension des intrinsischen anthropologischen Momentes ihrer selbst einher, so dass zuletzt sogar ein performativer Selbstwiderspruch vorliegt.²⁹² Wie also die Frage nach zweckmäßigem Zusammenhang neu stellen, wenn sie den Fragenden durch die Bedingungen der Antwort nicht länger betrifft?

6 Zwischenbilanz und nächste Schritte

Rückblickend zeigt sich, dass auch den großangelegten Theorien, die konkret unter den Begriff der Post-Moderne fallen, die Erhebung des Anspruchs auf Finalität und Kohärenz nicht aus ihrem eigenen Denkprinzip heraus zu plausibilisieren wissen. Die Idee war, unter dem Paradigma der Gerechtigkeit einen einheitlichen Fokus der Post-Moderne zu formulieren. Anhand der *sechs Thesen* zur Post-Moderne nach Welsch kann die große und sicherlich plausible Ambition des post-modernen Denkens dargestellt werden, während gleichzeitig durch die Voranstellung dieser Zweckdienlichkeit die Problematik der analysierten Modelle überhaupt erst hervortritt. So wird das Theorem radikaler Pluralität erst durch die Verstrickung mit dem moralisch-ethischen (aber auch dem ästhetischen) Diskurs in seiner tiefgreifenden, über die rein phänomenologischen Aspekte der Argumentation hinausgehenden Problematik, erkannt. Sowohl die Betrachtung unter dem Paradigma der Heterogenität als auch unter dem der Vernetzung (als verkappte Korrelation) setzen dabei offensichtlich zu hoch in ihrer Argumentation an, um überhaupt der von ihnen selbst angestrebten Gerechtigkeitskonzeption entsprechen zu können. Beiden Modellen unterläuft der Fehler, dass sie um des Menschen willen über eine in ihrer Perspektive desolate oder obsolete Anthropologie hinauszugehen versuchen. Dabei aber überschreiten sie die eigentliche Perspektive des Menschen, von der doch gerade im hermeneutischen Sinne die

²⁹⁰ Im Hintergrund steht hier die hermeneutische Position F.D.E. Schleiermachers. Vgl. dazu Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 116-119.

²⁹¹ Vgl. hierzu außerdem: J.-L. Nancy, „Über die Schöpfung“, in: ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, übers. von A. Hoffmann, Berlin 2003, 57-88, 84f.

²⁹² Vgl.: Müller, Glauben – Fragen – Denken, Bd. 2, a.a.O., 386f.

Bewegung auf ein neues, post-modernes Denken ihren Anfang nimmt. Ist es das Ziel, anthropologische Deutungen zu transzendieren oder einen veralteten Humanismus hinter sich zu lassen und stattdessen ein neues Denken der Dissemination oder Korrelation zu postulieren, so geschieht dies doch immer aus der Perspektive des Menschen selbst. Diese Perspektive aber schreibt immer schon einen einheitlichen Rückhalt in der Subjektivität, genauer im Selbstbewusstsein, vor. Durch diese Antinomie geraten diese radikalen Modelle der Post-Moderne in einen Widerspruch. Ihre Konzepte stehen in keinem Verhältnis zum lebenden, menschlichen Subjekt. „Die Desanthropozentrierung verlangt die radikale Auslöschung des Subjekts. Für wen engagiert sich alsdann die Kritik an der Ich-auslöschenden Gewalt der Verpflichtung, und vor allem: wem geschieht ein ‚tort‘ [frz., Unrecht, Schaden]? [...W]em täte das weh, ja: wer könnte das feststellen, wenn nicht ein Subjekt?“²⁹³

Das Verschwinden der Subjektivität zeigt sich folglich als der massivste Kritikpunkt am Gerechtigkeitsparadigma der Postmoderne.²⁹⁴ Will diese die Freiheit des Individuums und gleichzeitig eine allgemeine Gerechtigkeitskonzeption formulieren, so bleibt – wie Frank zeigt – der Diskurs um Subjektivität ein unausweichlicher Schritt und eine adäquate Ergänzung des Diskurses um Bestimmung von *einheitlichem* Fokus auf Gerechtigkeit unter Bedingungen radikaler *Pluralität*. Denn es bleibt stets unvermeidlich, der Empfindung von Pluralität, Diversität und Dissemination selbstbewusste Identität vorauszudenken. Nur ein selbstbewusstes Subjekt kann in seiner Selbstbezüglichkeit von sich abstrahieren und Unterscheidungen feststellen. Zudem kann auch erst durch die Interpretation durch das Subjekt überhaupt die Frage nach dem Sinn, Gerechtigkeit, Wert usw. auftauchen. Wo keine Individualität, da auch kein Selbst- und Fremdanspruch.

Mit dem Diskurs um die Subjektivität erscheint nicht zuletzt auch die Frage nach *Freiheit* auf der Bildfläche. Es zeigt sich, dass sowohl den traditionellen metaphysischen Systemen, aber auch den postmodernen Entwürfen hier einschneidende Verkürzungen unterlaufen. Jede Form der Absolutsetzung (des Geistes, des Diskurses, des Subjekts), aber auch jedes Korrelationsmodell lässt zuletzt keine Erklärung für die Empfindung von Freiheit zu. Freiheit wird zu einem Moment im Einheitsmodell, was es allerdings unmöglich macht, von ihrer Wirklichkeit ausgehen zu können. Ist zwar in Lyotards Denken das Moment der Freiheit auf ein Maximum hinausgetrieben, so bleibt sie in diesem Zusammenhang geradezu absurd, denn

²⁹³ Frank, Grenzen der Verständigung, a.a.O., 101.

²⁹⁴ Vgl.: Müller, Glauben – Fragen – Denken, Bd. 2, a.a.O., 388.

die Frage, die sich stellt, lautet: Wem oder Was gegenüber kann sich das Subjekt überhaupt als (un)frei erfahren? Es fehlt hier am relationalen Moment. Dieses Moment wiederum ist im korrelativen System überspitzt und untauglich geworden. Alles ist Moment von/für alles andere, zurück bleibt reine Kausation. Wie da noch von Freiheit sprechen? Wieder ist es nur das Individuum, das durch Kontinuität in seiner selbstreferentiellen Lebensdeutung überhaupt erst als Grund für die Debatte auftritt. Das Individuum handelt nicht notwendig-kausal, sondern motiviert.

„Da Motivation jedoch Interpretation und Interpretation Freiheit voraussetzt, ist der Entwurf aus dem kausal nicht abzuleiten, was an Eigenschaften dem überschrittenen biographischen Stadium ‚copersonal‘ war. So scheint die Frage nach der Identität der Person ‚over time‘ – der Kontinuität ihres bewußten Lebens – auf eine Hermeneutik ihres Selbstverhältnisses zu verweisen, deren Umrisse nur eben angedeutet sind und deren konkrete Ausarbeitung das Werk zukünftiger Anstrengungen bleibt.“²⁹⁵

Sind Subjektivität und Selbstbewusstsein, so ist Freiheit. Vermag nun aber mit Hilfe dieser Erkenntnis die Frage nach dem fundamentalen post-modernen Diskurs um Pluralität und Einheit weitergetrieben werden? Frank zumindest erkennt dem Diskurs der Subjektivität eine hohe Relevanz im Hinblick auf diese Fragestellung zu.²⁹⁶ Inwieweit der Diskurs um Subjektivität und Selbstbewusstsein die problematische Opposition von Pluralität und Einheit zu vermitteln vermag, wird zu klären sein.

²⁹⁵ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 130f.

²⁹⁶ Ebd.

III Über Subjektivität und ihre Aporien

„MERKUR. Halt dort! Wer geht dort?

SOSIAS. Ich.

MERKUR. Was für ein Ich?²⁹⁷

Heinrich von Kleist (Amphitryon)

1 Das Vorhaben

Im vorangehenden Kapitel konnte die Pluralitäts-Einheits-Fragestellung im Hinblick auf spezifische post-moderne Bestandsaufnahmen problematisiert, jedoch nicht annähernd gelöst werden. Gerade der tiefschürfende Einwand aus subjektphilosophischer Perspektive, mit Blick auf den einheitlichen Grund im zugleich jedes Mal individuellen Selbstbewusstsein, hebt die praktische Untauglichkeit der Modelle hervor. Mag nun der Rekurs auf das subjektphilosophische Paradigma, wie ihn Manfred Frank vorschlägt, auch als rechtmäßiger Einwand gegenüber den post-modernen Theorien bestehen, so bleibt denn zu Fragen, inwiefern dieser alternative Anspruch auf Adäquanz geltend gemacht werden kann, zumal es sich hier scheinbar doch um eine Einheitstheorie handelt. Frank selbst lässt diese Frage offen.²⁹⁸

In diesem und dem folgenden Kapitel gilt es nun, diesem Gedanken weiter nachzugehen und mögliche Probleme des einheitsorientierten Ansatzes der subjektphilosophischen Auseinandersetzung mit dem Selbstbewusstsein kritisch zu diskutieren. Um zuletzt das mögliche Gelingen oder Scheitern dieses Ansatzes in Hinblick auf seinen hermeneutischen Gehalt zu diskutieren, wird die Theorie der Subjektivität und des Selbstbewusstseins auf unterschiedlichen Ebenen zu erörtern sein. Dazu sei zunächst eine kurze Orientierung über die Frage der Subjektivität geboten, woraufhin die Betrachtung historischer Modelle der Subjektivität zur Problematisierung der Selbstbewusstseinsaporie überleitet.

²⁹⁷ H. v. Kleist, „Amphitryon. Ein Lustspiel nach Molière“ (1806f.) in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, hg. von H. Sembdner, Bd. 1., 4. Aufl., München 1965, 1. Akt, 2. Szene.

²⁹⁸ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 130f.

2 Orientierung über das Problem der Subjektivität

Wenn im Untertitel des inzwischen oft angeführten Beitrags von Frank zur „Unhintergebarkeit von Individualität“ von einer „postmodernen Toterklärung“ der Individualität die Rede ist, so ist dieses Phänomen nicht nur den bisher analysierten Systematiken jener post-modernen Denkweisen geschuldet, sondern gleichzeitig auch vor dem Hintergrund einer historischen Entwicklungstendenz der Philosophie überhaupt zu sehen. Bereits 1966, zwanzig Jahre vor Franks Beitrag, diagnostiziert schon Dieter Henrich (ein für das Denken Franks sehr einflussreicher Lehrer und Vordenker) die Suspendierung der Subjektphilosophie vom gegenwärtigen (geistes)wissenschaftlichen Horizont. „Denn gegenwärtige Philosophie ist ebenso wie gegenwärtige Kunst aus dem Mißtrauen gegen den pathetischen Klang der Rede vom Ich gekommen. Sie hat ihm das Concretum ‚Existenz‘ und die versachlichte Analyse der Sprache entgegengestellt.“²⁹⁹ Neben eindimensionalen existenzialistischen Denkweisen hebt Henrich also bereits zu diesem frühen Zeitpunkt die Problematik, die der Reduktion auf sprachphilosophisch-analytische Herangehensweisen bei der Begegnung mit Subjektivität innewohnen, hervor. In eben dieser Methode lässt sich nach Henrichs Ansicht eine gewisse Angst vor der Verstrickung in mögliche pathologische Phänomene der Subjektivität erkennen, was dann eine regelrechte Ablehnung zur Folge hat. „Die Philosophie des Ich wird als die Theorie einer Gleichung genommen, die Selbstsein und *Selbstmacht* identifiziert. Ihre Genese erscheint als ein Prozeß zunehmender Anmaßung und Vermessenheit der Subjektivität.“³⁰⁰ Während Henrich in diesem Kontext besonderes Augenmerk auf die Interpretation idealistischer Denkweisen, gerade der des „absoluten Ich“ eines Johann Gottlieb Fichtes, richtet, sind hier natürlich die im vorangehenden Kapitel thematisierten Meta-Erzählungen der Moderne mit zu nennen. Zeitgenössischen philosophischen Strömungen scheint die Frage nach dem Ich suspekt, da der inhärente Diskurs um die zuhöchst eigene Individualität zu leicht in einen interdiskursiven Machtdiskurs abdriften kann, dessen Grundlagen den post-modernen Interpreten ein Dorn im Auge sind. Denn das Phänomen der Individualität erscheint hier zum einen als Katalysator für das erneute Aufkommen, zum anderen als Apologie von längst verabschiedeten Einheitsmodellen der Weltdeutung.

Gegen eine derartige Lesart widersetzt sich Henrich allerdings nicht weniger als Frank. Der Diskurs um Subjektivität „gilt der Möglichkeit einer Philosophie, welche mit den Grundzügen

²⁹⁹ D. Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: ders. et al. (Hg.), *Subjektivität und Metaphysik*. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M. 1966, 188-232, 188.

³⁰⁰ Ebd., 189. Hervorhebung T.M.

gegenwärtigen Bewußtseins im Einklang steht“³⁰¹. So lautet die Devise in den 1960er Jahren. Aber auch in späten Veröffentlichungen stellt Henrich immer wieder die Unwucht und unilaterale Haltung in der Frage um Einheit und Pluralität fest. So formuliert Henrich in einem Interview auf die Frage hin, ob der Einheitssinn der Vernunft etwa aus der Struktur der Subjektivität hervorzugehen vermag, folgende Verfeinerung des Gedankens:

„Einheit [...] suchen wir in unserer Verständigung über das, wovon wir etwas wissen und was wir erfahren. Auch da propagieren ja manche Philosophen die an Einheit nicht interessierte Gelassenheit und die Freude in der postmodernen Vielfalt und Inkommensurabilität. Dem möchte ich aber, obwohl ich es um der Subjektivität willen nicht einmal müßte, entschieden widersprechen. Sowohl die natürliche Weltbeziehung als solche als auch das wissenschaftliche Weltbild sind unaufhebbar von Einheitsgedanken angeleitet. Nur sind sie miteinander unvereinbar. Wir können wohl von einer in die andere Welt springen, spüren aber immer den Konflikt und fragen uns, wie beide Welten ins Verhältnis zu setzen wären, so daß er wegfiel.“³⁰²

Es bleibt unumgänglich sich über diese vielmehr existenziell relevante Fragestellung im Kontext der post-modernen Pluralitäts- und Verstrickungsdiskurse klar zu werden. Wie bereits anderthalb Jahrhunderte zuvor Søren Kierkegaard auf den Mangel von subjektiv-existentialen Bedeutungsmomenten im logizistischen System der Deutschen Idealisten (besonders Georg Wilhelm Friedrich Hegel) aufmerksam macht und den Fokus auf das singuläre Individuum, den „Einzelen“³⁰³, richtet, so lässt der Grundgedanke der Subjektphilosophie Henrichs hinsichtlich post-moderner Denkweisen diese Nachfrage nach Sinn und Bedeutung automatisch aufkommen. Der Grundgedanke nämlich ist die Selbstevidenz des menschlichen (Selbst)Bewusstseins und der daraus resultierenden ‚Unhintergebarkeit von Individualität‘. Die Frage, die sich anschließend stellt, ist nämlich nicht die Frage nach der Struktur von Diskursen oder Paradigmen, sondern nach dem subjektiven (Selbst)Verständnis des singulären Menschen innerhalb seiner Lebenswelt bzw. in Bezug auf eben diese. Die Krisis der Subjektivität in der post-modernen Welt spiegelt sich nämlich in der Unterscheidung von Subjekt (genauer gesagt, Individuum)³⁰⁴ und Person wider. Denn wie ist es für das Individuum tragbar, sich einerseits als *dieses eine* welterschließende Subjekt zu erkennen, während es andererseits im Angesicht einer pluralen und kontingenten Wirklichkeit nur noch als objektive (d.h. semantisierbare) Person unter Personen oder gar als ephemeres Lebewesen im (Welt)All auftaucht? So mag zwar zu Recht

³⁰¹ Ebd.

³⁰² D. Henrich, „Bewußtes Leben und Metaphysik“ (1994), in: ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 194-216, 208.

³⁰³ S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke und Tagebücher*, Bd. 1-32, übers. von E. Hirsch und H. Gerdes, Simmerath 2003f., *passim*.

³⁰⁴ Vgl.: Frank, *Unhintergebarkeit von Individualität*, a.a.O., 24f.

die kritische Frage aufkommen, inwieweit diese mögliche Demütigung der Subjektivität die Suche nach Bedeutung durch pathologische Machtsteigerung oder Störmanöver im Bereich der Intersubjektivität (z. B. Terror) erst auf den Plan wirft.³⁰⁵ Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Gleichzeitig nämlich ist zu fragen, ob nicht gerade aus der Demütigung der Subjektivität die Stärke ihres Anspruchs hervorgehen mag; denn, wie Henrich bemerkt, ist es gerade dem Subjektivitätsdiskurs vergönnt, einen einschlägigen Beitrag zur post-modernen Philosophie zu leisten, in denen gerade der Fokus auf Differenz als Instanz *gegen* (Macht)Monopolisierung steht. Wo auch sonst kann von Bedeutsamkeit und Sinnverständigung die Rede sein, wenn nicht im Bereich der Subjektivität?

„Die Subjektphilosophie steht darum auch nicht im Dienst der Selbsterhöhung oder der Stabilisierung eines autistischen Bildes von Selbstmacht. Ist sie doch Voraussetzung dafür, daß eine Vertiefung des Lebens verstanden werden kann, die sich gerade in der Lösung vom Eigeninteresse, im Blick auf seinen Lebensgrund, in der Unterordnung unter seine Aufgabe und in der Relativierung auf seinen Lebenskontext vollzieht.“³⁰⁶

Anhand dieser Aussage kann bereits das Ausmaß der Argumentation erahnt werden. Der Gedanke einer „Relativierung auf einen Lebenskontext“ scheint beinahe direkt vom post-modernen Paradigma motiviert, mit dem Unterschied, dass hier konkret eine existenzielle Dimension mit einbezogen wird. Der existenzielle Gedanke zeigt sich aber noch deutlicher, betrachtet man die übrigen Konzepte, die Henrich anspricht: „Lösung vom Eigeninteresse“, „Lebensgrund“ und „Unterordnung“ scheinen die Vokabeln zu sein, die einem – fast schon theologischen – Verständnis von Subjektivität inwohnen; sie mögen etwa als hermeneutisch vorsichtigere Übersetzung für ihre theologischen Pendant (,der/die Nächste‘, ,Gott‘ und ,Demut‘) dienen. Inwieweit sich der Diskurs um Subjektivität der theologischen Reflexion annähert, wird im Laufe dieses und des nächsten Kapitels zu klären sein. Es wird zu diskutieren sein, ob es sich hierbei etwa um eine quasi-theologische Ausflucht des Individuums (bzw. der Subjektphilosophie) im Angesicht seiner Kontingenz handelt, wodurch dem Modell der Religiosität als verkappte „Kontingenzbewältigungspraxis“³⁰⁷ das Wort geredet werden kann, um vielleicht am Ende in die bekannten Aporien abzudriften.³⁰⁸

Zunächst aber wird eine Ätiologie des Selbstbewusstseins vorzunehmen bzw. nachzuvollziehen sein. Die erste Station auf diesem Wege ist die Vergegenwärtigung

³⁰⁵ Zu den Pathologien der Subjektivität vgl. z.B. auch G. Steiner, Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe, übers. von N. Bornhorn, 6. Aufl., Frankfurt/M. 2012.

³⁰⁶ D. Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, in: ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 49-73, hier 67.

³⁰⁷ Vgl.: H. Lübke, „Religion nach der Aufklärung“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33, 1979, S. 164-183.

³⁰⁸ Vgl. hierzu bes. Kap. IV, 4.3 dieser Arbeit.

prägnanter historischer Positionen, in deren Sukzession nicht zuletzt die Rehabilitierungsversuche der Subjektivität durch Frank und Henrich (u.a.) zu stehen kommen. Zum Zwecke der Übersichtlichkeit beschränkt sich diese Sichtung auf fünf prägnante Modelle, anhand derer bereits eine drastische Entwicklung hin zum zeitgenössischen Blick auf Subjektivität aufgezeigt werden kann. Die Auswahl der Modelle erfolgt entsprechend der Ausrichtung an der Problematisierung von Pluralität und Einheit. Denn – wie bereits am Beispiel von Henrich angedeutet – es scheint gerade die Subjektivität zu sein, die das Verständnis von Einheit in der plural verfassten Post-Moderne erweitert und überhaupt ermöglichen kann. Die Hinführung und Einleitung in die Problematik der Subjektivität bildet das Argument des Skeptizismus. Im Anschluss daran folgt die Erläuterung der Vorstellung von Subjektivität unter Bedingungen des Cartesischen Zweifels. Daraufhin gilt es, das transzendentalphilosophische Paradigma Immanuel Kants und die entsprechende Kritik und Weiterentwicklung durch Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Hölderlin zu erfassen. Mit der Betrachtung der *Philosophie des Absoluten* nach Wolfgang Cramer schließt dieses Kapitel.

3 Warum Subjektivität ist – Die Aporie des radikalen Skeptizismus

Wolfgang Cramer ist es auch, der in seinem (antizipierten, jedoch durch den vorzeitigen Tod des Autors nur fragmentarisch vorhandenen) Hauptwerk³⁰⁹ „Die absolute Reflexion“ eindrücklich die aporetische Verfassung des skeptizistischen Hauptarguments, es könne keine Erkenntnis der Wahrheit geben, aufzeigt, um auf diesem Wege die (Selbst)Evidenz des (Selbst)Bewusstseins zu beweisen. Mit dem Beweis einher geht außerdem die Rechtfertigung des Gedankens, die Subjektivität als Grund von Differenzerfahrungen anzusehen. Cramer beginnt sein Argument mit der Analyse des skeptizistischen Hauptarguments.

„Der Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis, daran also, daß sich Erkenntnis des Wahren oder irgendeiner Wahrheit bündig vergewissern könne, hat das eine mit der Erkenntnis gemein: er bedarf der Gründe. Sofern nun der radikale Skeptizismus sich begründen muß – soll er nicht blanke Meinung oder blanker Einfall sein –, stellt sich die Frage, ob er in den Gründen nicht eine Wahrheit schon beanspruchen muß.“³¹⁰

Unweigerlich fällt auf, dass jederzeit, früge man nun nach Wahrheit oder Unwahrheit einer Erkenntnis, die Hoffnung auf eine Begründung eben dieser Erkenntnis besteht. Der Grund aber, den diese Begründung fordert, muss dabei seinerseits jederzeit dem Anspruch einer Befragung hinsichtlich seiner Tauglichkeit als Grund standhalten, anderenfalls hätte er

³⁰⁹ W. Cramer, *Die absolute Reflexion*. Schriften aus dem Nachlaß, hg. von K. Cramer in Verbindung mit T.O. Cramer, Frankfurt/M. 2012. Zur Frage nach der Nennung als Hauptwerk vgl.: K. Cramer, „Vorbemerkungen des Herausgebers“, in: Cramer, *Die absolute Reflexion*, a.a.O., 9-17.

³¹⁰ Cramer, *Die absolute Reflexion*, a.a.O., 21.

ausgedient. Was nun das skeptizistische Hauptargument betrifft, so tritt hier eine Kontradiktion in der Argumentation auf. Kurz gesagt: Der generelle Skeptizismus schließt die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis grundsätzlich aus, während er gleichzeitig seinem eigenen Argument einen (scheinbar absoluten) Wahrheitsgehalt zuerkennt.³¹¹ „Der Skeptizismus kann seine Zweifelsgründe allein aus dem Gedanken der Wahrheit ziehen. Der Gedanke der Wahrheit ist nicht eine Wahrheit.“³¹² Was aber spricht nun für die Selbstevidenz jener beanspruchten Wahrheit? Auch dieser Wahrheitsanspruch muss sich der Forderung nach Begründung ausgesetzt sehen. „Aber die Gründe, so scheint es, müssen ihrerseits der Forderung genügen, die im Gedanken der Wahrheit liegt.“³¹³ Der Gedanke von Wahrheit aber ist hier das skeptizistische Argument, dass die Unerkennbarkeit von Wahrheit formuliert. Der Skeptizismus gerät so bereits in seinem Ausgangsargument in zwei Aporien: Entweder er lässt den eigenen Wahrheitsanspruch gelten, um im selben Moment in den performativen Selbstwiderspruch abzudriften, oder er macht sich auf die Suche nach der Begründung seines ‚Gedankens der Wahrheit‘, was bedeuten würde, die Wahrheit des Grundes für diesen Gedanken zu begründen und so in einem infiniten Regress der Benennung von Ursprüngen zu geraten. Zirkuläre oder selbstiterierende Argumente mögen zwar intrinsisch plausibel und systematisch bzw. logisch geschlossen sein, scheitern jedoch an der Frage nach ihrem eigenen äußeren bzw. vorausgesetzten Grund. Dies bedeutet nicht gleich, dass sie damit bar jeglichen Wahrheitsgehaltes und schließlich vernachlässigbar sind, ihr Problem zeigt sich vielmehr auf diskursiver Ebene: Der Wahrheitsanspruch ist diskursübergreifend untauglich, da hier nichts anderes vorliegt als ein dogmatischer Abbruch in Hinblick auf weiter gefasste oder differierende Begriffe von Wahrheit. „So scheint die allem Zweifel entzogene Erkenntnis irgendeiner Wahrheit eben an der Forderung, die im Gedanken der Wahrheit liegt, zu scheitern.“³¹⁴ Sicherer bzw. gesicherter Erkenntnisgewinn kann folglich nicht aus einem vorgefertigten Wahrheitsbegriff erfolgen, da es sich hier im schlimmsten Fall um nicht viel mehr als eine Projektion handelt. Sicherung von Erkenntnis hingegen, so Cramer, könne nur durch Rückgriff auf „[(Selbst)]Evidenz“ gewährleistet sein.

„Soll sich nun das Bewußtsein der Wahrheit dessen versichern, was es meint, dann muß es das *Sein für* es messen am *Sein an sich*. Dieses aber, so wird der Skeptizismus argumentieren, ist nicht zu leisten. Das Sein an

³¹¹ Es steht außer Frage, dass diese Form der Skepsis wohl von niemandem vertreten wird. Die Überspitzung dient hier lediglich der Veranschaulichung.

³¹² Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 21.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Ebd., 22.

sich ist dem Bewußtsein transzendent. Das Bewußtsein müßte es zum Maßstab nehmen. Es muß sich also zu ihm hinbeziehen.^{315 316}

Der Argumentationsgang zeichnet sich deutlich ab. Es kann weder aus intrinsischer noch aus extrinsischer Perspektive argumentiert werden, dass die Denkrichtung des Skeptizismus neben dem eigenen Hauptargument gleichzeitig behaupten würde, dass ein ‚Sein‘ *nicht* für ein Bewusstsein gegeben ist. „Er bezweifelt also nicht, daß eine Sphäre ist, welche meint, daß etwas ist oder so und so ist.“³¹⁷ Erst durch eine solche „Sphäre“ kommt das „Ist“ des „Sein[s]-an-sich“ zum Vorschein. Die Sphäre muss als Referenzpunkt gegeben sein, so dass An-sich-Seiendes überhaupt als „gemeintes Sein“, das *ist*, auftreten kann. Ohne diese vorgängige Differenzierung wäre jede Frage nach Wahrheit (als eine Frage der *adaequatio* von Sein-an-sich und Sein-für) grundsätzlich ausgeschlossen; es wäre sogar jede Art Proposition unmöglich. „Der Skeptizismus muß selbst die Differenz von Ist und Sein denken. Meint er ja gerade, daß im Ist Sein nicht erkennbar ist.“³¹⁸ So taucht nun bei der Betrachtung der „Sphäre“, bei der es sich um nichts anderes als das (Selbst)Bewusstsein handelt, das bekannte Motiv auf, dass dieses bzw. jene immer schon Voraussetzung für den Erkenntnisgewinn und das „Ist“ sein muss.

„Es hat also die Sphäre, welche der Ort des Ist ist, die man gemeinhin Bewußtsein nennt, in sich das Moment des Seins, das nicht Ist, nicht Sein-für ist. Das Bewußtsein, für welches Sein ist, ist nicht in Sein-für aufzulösen. Das Bewußtsein ist nicht Sein-für.“³¹⁹

Im Bewusstsein fallen die Momente dieser ontologischen Differenzierung ineinander. Das Bewusstsein ist sich selbst unmittelbar, d.h. selbstevident, gegeben; es geht nicht den Umweg der Reflexion. So bildet es den Referenzpunkt auch für ein skeptisches Paradigma, dass die Wahrheit der Erkenntnis des Seienden verneint. Aus dieser Feststellung nun lassen sich zwei Erkenntnisse gewinnen: Erstens wird die Aporie des Skeptizismus endgültig identifiziert. Die Behauptung, dass Sein nicht intelligibel sei, wird durch die Struktur des Bewusstseins, das sich z.B. über den skeptischen Gedanken klar zu werden versucht, konterkariert. Das Bewusstsein selbst nämlich muss schließlich sein Sein als wirklich und wahr voraussetzen. Zweitens aber kann es dieses nicht etwa durch Reflexion auf dieses Sein als Sein-für sich selbst gewonnen haben. Es in diesem Sinne als Seiendes zu gewinnen, widerspräche nämlich

³¹⁵ Ebd. Hervorhebungen T.M.

³¹⁶ Cramer orientiert sich bei seinem Wahrheitsbegriff frei an der scholastischen Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*. „Wäre nicht die Differenz zwischen Sein für Bewußtsein [...] und dem Sein-an-sich, das an sich nicht Sein-für ist, sagte der Gedanke der Wahrheit nichts.“ (Ebd.)

³¹⁷ Ebd., 23.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

wieder dem skeptizistischen Argument. So ergibt es sich dann auch, dass in dem Moment, wo die Unerkennbarkeit des Seins proklamiert wird, der Widerspruch auftaucht. Denn das Sein des (Selbst)Bewusstseins ist schlicht evident. Wäre es nicht, stellte sich auch nicht die Frage nach Sein oder Wahrheit generell. Cramers Argumentation deutet hier an, was Henrich als die Präreflexivität des Selbstbewusstseins bezeichnet. Selbstbewusstsein in diesem Sinne ist ein vollkommen irrationales Phänomen, denn es ist, ohne begriffen zu sein.³²⁰ Wird es in der Reflexion verifiziert oder negiert, muss es immer schon als vorausgehend angenommen worden sein. Die Frage, die sich hierbei stellt und der im Folgenden nachgegangen wird, lautet nun: Wodurch ist das Selbstbewusstsein bestimmt bzw. wo ist es situiert? Kann es sich selbst als Grund dienen? Das Bewusstsein mag zwar evident sein, aber ist es gleichzeitig in diesem vollen, umfassenden Maße selbstevident? Eben diese Selbstevidenz nimmt etwa René Descartes an.

4 Cogito und substanzielle Differenzierung

In der Cartesischen Unterscheidung von *res cogitans* und *res corporea* begegnet der konkrete Gedanke der Selbstevidenz des Bewusstseins als erstes. Descartes Argument beruht auf der klaren Trennung der beiden Substanzen, während er gleichzeitig die ausdrückliche Unbezweifelbarkeit der *res cogitans* betont, etwa im berühmten ‚cogito, ergo sum‘.

„An sich nämlich ist die *res cogitans* durch ein zur Welt gehöriges Moment nach Descartes nicht bestimmt. Die *res cogitans* ist in ihrem Wesen klar und deutlich erkennbar, ohne daß in ihrer Bestimmtheit irgendein Bezug genommen wäre auf die *res corporea*.“³²¹

Descartes Vorreiterrolle im Bereich der Subjektivitätsphilosophie kann gerade durch diese Erkenntnis unbedingt betont werden. Es bleibt unweigerlich evident, dass das über sich selbst reflektierende Subjekt zwar seine eigene Existenz als raum-zeitliche Person mit objektiv benennbaren Prädikaten bezweifeln kann, sich dabei allerdings niemals über das den Zweifel denkende Subjekt (sich selbst) zu täuschen vermag.³²² Kann es sich auch in der Selbstbeschreibung noch irren, so bleibt es doch immer das Subjekt, das dem Irrtum erlegen ist.³²³

³²⁰ Vgl.: Frank, Unhintergebarkeit von Subjektivität, a.a.O., 60.

³²¹ Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 34.

³²² M. Frank, „Wovon ist Selbstbewusstsein ein Bewusstsein?“, in: ders., Ansichten der Subjektivität, a.a.O., 82.

³²³ Im Hintergrund steht hier natürlich die Phrase „Si enim fallor, sum.“ des Augustinus. (Vgl.: A. Augustinus, Der Gottesstaat. De Civitate Dei, Aurelius Augustinus‘ Werke, Bd. 1, übers. und hg. von C.J. Perl, Paderborn 1979, Buch XI, Kap. 26.)

Mit dieser Trennung der Substanzen bleibt allerdings die grundsätzliche Frage nach einer umfassenderen Erkenntnis nur unilateral bestimmt. Durch Selbstevidenz der *res cogitans* ist die Erkenntnis der Außenwelt noch lange nicht geklärt. Gerade die Struktur der denkenden Substanz und ihre Möglichkeit zum radikalen Zweifel beschränken die Erwartungshaltung diesbezüglich auf ein Minimum. Erst durch die theologische Absicherung durch einen Gott, dessen *essentia* aus der Einbildungskraft der *res cogitans* sich abzuleiten scheint, kann die von der Außenwelt bestehende Erkenntnis verifiziert werden. Die Cartesischen *meditationes* brauchen an dieser Stelle allerdings nicht weiter ausbuchstabiert zu werden. Die Aporie in Descartes' Subjektbegriff lässt sich nämlich bereits durch die von ihm vorgenommene Trennung der Substanzen begründen. Die problematische Auswirkung der radikalen Trennung der Substanzen formuliert Cramer:

„Die Frage, ob die Welt existiert, ist in eins die Frage, ob die *res cogitans* überhaupt bare *res cogitans* ist. Die Existenz der Welt wäre nur dann restituiert, wenn sich in eins die Bestimmung des Subjekts als *res cogitans* als eine Unterbestimmung ergäbe. Dann wäre in dem Gedankengange mit der Welt auf den Menschen zurückgekommen. Descartes Theorie aber leistet dies nicht. Schuld an diesem Mißlingen ist die Lehre von der Trennung der Substanzen [...]. Das hat verhängnisvolle Folgen. Descartes restituiert am Ende der Meditationen die Existenz der Welt. Er meint, auch den Menschen restituiert zu haben. Er ist eine faktische Vereinigung der an sich getrennten Substanzen. Diese faktische Vereinigung ist nun unverständlich [...]. [...] Die Restitution der Welt und des Menschen gelingt nicht. Weil die *res cogitans* faktisch sinnliche Perzeptionen hat, muß sie an die *res corporea* faktisch gebunden sein. [...] Es kann also nicht stimmen, daß die Idee der *res cogitans*, in welcher diese *res* sich selbst erkennt, eine klare und deutliche Idee ist.“³²⁴

Diese Argumentation besagt nun nicht, dass Subjektivität Körperlichkeit als Bedingung für ihr Auftreten voraussetzt, gezeigt wird nur, inwieweit sich auch das Argument der radikalen Selbstevidenz der Subjektivität wieder in aporetische Formationen einschreiben lässt. Die Gleichsetzung von gegenständlicher Reflexion mit präreflexiver Selbsterkenntnis bleibt undurchführbar.³²⁵ Sie müsste durch einen Sprung geleistet werden.

„Objekte bestehen unabhängig davon, ob ich Bewusstsein von ihnen habe oder nicht. Darum sind Objekte dem Bewusstsein undurchsichtig. Aber Bewusstseinszustände sind immer – und zwar notwendig – mit dem Vorliegen

³²⁴ Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 36f.

³²⁵ G.W. Leibniz verstärk diesen Grundgedanken R. Descartes' in der Folge und setzt das Selbstbewusstsein als besonderen Fall von Gegenstandsbewusstsein (vgl.: G.W. Leibniz, Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie, Werke. Philosophische Schriften, Bd. 1, Kleine Schriften zur Metaphysik, übers. und hg. von H.H. Holz, 2. Aufl., Darmstadt 1985, 439-483, §23). „In diesem Modell liegt der Ursprung der Deutung von Selbstbewusstsein als Bei-sich-Sein [...]. Sie ist offensichtlich unhaltbar.“ (Frank, „Subjektivität und Individualität“, a.a.O., 41.)

auch bekannt. Sie sind sich durchsichtig. Selbstbewusstsein ist nämlich gar kein Fall von gegenständlichem (opakem) Bewusstsein. Es scheint *sui generis* zu sein.³²⁶

Nun aber lässt sich ein Problem erkennen. Schließlich *scheint* das Selbstbewusstsein nur *sui generis* zu sein. Welches Argument aber spricht nun für diese Annahme? Descartes' Methode, kognitive Leistung als Erschließungsmoment materieller Phänomene einzusetzen, scheitert an der Trennung der Substanzen. Die Annahme der Verbindung beider ändert nichts an der Tatsache, dass offensichtlich keine klare und deutliche Übereinstimmung erreicht werden kann. Die Evidenz des Selbstbewusstseins kann nicht gesichert werden, indem von ihm als gegenständliches Phänomen kognitiver Natur ausgegangen wird. Das Selbstbewusstsein kann also auch nicht durch eine Analogie zum Gegenstandsbewusstsein beschrieben werden.³²⁷ Denn um dieses zu tun, müsste das Bewusstsein sich selbst zu seinem eigenen Gegenstand machen. Eben dieses Selbstverhältnis versucht Kant zum wirksamen Faktor der Transzendentalphilosophie zu machen.

5 Das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins

5.1 Subjektivität in transzendentalphilosophischer Perspektive

Das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins erscheint einerseits als prominentester Beitrag zum Diskurs seit Ende des 18. Jahrhunderts, andererseits auch als ein zuhöchst problematisches Denken von Bewusstsein, worauf bereits in Kapitel III, 3 und 4 hingedeutet wurde. Dennoch macht Kant das Selbstbewusstsein auf Basis der „Theorie vom Wesen des Ich als Reflexion“ zum „höchsten Punkt“ der Transzendentalphilosophie.³²⁸ Hier tritt von Neuem der Gedanke von Einheit, wie er im zweiten Kapitel diskutiert wurde, auf. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass die synthetisierenden Funktionen von Verstand und Kategorien³²⁹ im transzendentalphilosophischen Paradigma immer schon eine Verbindung voraussetzen,³³⁰ die Kant in der Struktur des „Ich denke, [welches] alle meine Vorstellungen [muß] begleiten können [...]“³³¹ findet. Der Einheitssinn von Verstand und Vernunft findet seine Begründung im transzendentalen Subjekt und zwar im Vollzug der Reflexion auf seinen Gegenstand (es selbst), die zugleich sein Selbstverhältnis widerspiegelt und erklärt. Dieses transzendente

³²⁶ Frank, „Subjektivität und Individualität“, a.a.O., 65.

³²⁷ Ebd., 41f.

³²⁸ Vgl.: Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 192.191.

³²⁹ Vgl.: Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., § 10, B 102ff.

³³⁰ Vgl.: Ebd., § 15, B 129ff.

³³¹ Vgl.: Ebd., § 16, B 132ff.

Subjekt ist die Bedingung der Möglichkeit der Einbildungskraft (verstehe auch: *Einbildungskraft*) mit dem Zweck die Einheit (Synthesis) der Anschauung zu ermöglichen.³³²

Das Reflexionsmodell möchte über Descartes' Methode, das Ich zum Prinzip der Philosophie zu machen, hinausgehen und setzt sich dabei ein ambitioniertes Ziel. Im Fokus steht hier nicht mehr die Frage nach der Deutlichkeit des *cogito* und der auf ihr beruhenden Erkenntnis der Wirklichkeit. Die Reflexionstheorie tritt stattdessen als Erklärungsmodell für den *Ursprung* des Selbstbewusstseins auf.³³³ Die These: Das Selbstbewusstsein ist als Grundlage der Epistemologie jederzeit vorauszusetzen. Macht es sich dabei selbst zu seinem eigenen erkenntnistheoretischen Gegenstand, wird es erneut als vorausgesetzt und immer schon der Erkenntnis zugehörend angesehen. Das Selbstbewusstsein stellt also eine Tautologie bzw. einen Zirkelschluss dar, der zwar Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist, aber an sich selbst keine Erweiterung der Erkenntnis erfährt. Kant selbst formuliert diesen Zirkel, um im gleichen Moment die Struktur des Bewusstseins abzusichern:

„[...]Der Begriff der Persönlichkeit (so fern er bloß transzendental ist, d.i. Einheit des Subjekts, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmung aber eine *durchgängige Verknüpfung durch Apperzeption* ist) [kann] bleiben, und so fern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche nötig und hinreichend, aber auf ihn, als Erweiterung unserer Selbsterkenntnis durch reine Vernunft, welche uns eine *ungebrochene Fortdauer des Subjekts* vorspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich um sich selbst herumdreht, und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntnis angelegt ist, weiter bringt.“³³⁴

Deutlich hervor sticht Kants Bedenken hinsichtlich dieser zirkulären Argumentation. „Persönlichkeit“ kann nur gesichert werden durch das Selbstverständnis des transzendentalen Subjekts mit dem Ziel der Absicherung seiner Einheit. Dieses Selbstverhältnis allerdings entsteht nur im *konkreten Vollzug* der Erkenntnisleistung des Subjekts. Dies hat zweierlei Folgen: Zum einen muss sich diese Leistung des Subjekts jederzeit und „durchgängig“ ereignen;³³⁵ zum anderen entsteht der Eindruck eines sich perpetuierenden Selbst, was der zirkulären Struktur des über sich selbst urteilenden Subjekts erwächst und auch von Kant nur als eine *vorgespiegelte* und für den Erkenntnisgewinn unbrauchbare Anschauung bewertet wird. Zunächst also scheint, es würde der Hoffnung, einen Ursprung des Selbstbewusstseins

³³² „Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebene Vorstellung gehören mir insgesamt zu, heißt demnach soviel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewußtsein der *Synthesis* der Vorstellung ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d.i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt *meine* Vorstellung; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin.“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 134.)

³³³ Vgl.: Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 193f.

³³⁴ Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., A 365f. Hervorhebungen T.M.; vgl. außerdem ebd., B 404.

³³⁵ Dies war bereits im § 16 der transzendentalen Analytik Thema und ebenso wie dort führt die Argumentation auf eine schlichte Voraussetzung der Subjektivität hinaus.

auszumachen, ein Riegel vorgeschoben. Das Argument der Reflexionstheorie aber macht sich an dieser Stelle das Moment des Vollzugs zunutze und übergeht gleichzeitig die Problematik, die das Zirkelargument hervorruft. Die Suche nach dem Ursprung für das einheitliche Selbstbewusstseins wird folglich nicht in einer ontischen oder semantischen Absicherung verortet, sondern als bleibende Voraussetzung und Resultat im Prozess des Urteilens gesehen.³³⁶ Im Falle der Selbst(er)kenntnis (sei sie durch die unbedingte Sicherheit des „ich denke“ oder durch das Denken des „ich denke“ hervorgebracht) zeigt sich dieser Prozess als eine Rückwendung, d.h. als Reflexion, auf den Gegenstand der Erkenntnis, nämlich das sich über sich selbst verständigende Subjekt. Für Kant ist nun klar, dass in dieser Reflexion das Objekt (im Folgenden wird hier mit Henrich genauer vom „Ich-Objekt“ im Gegensatz zum „Ich-Subjekt“ gesprochen) alles enthält, was dem Subjekt zukommt. Von daher kann auch keine Rede von einer „Erweiterung unserer Selbsterkenntnis“ sein. „Der Ausdruck: Ich denke (dieses object), zeigt schon an, daß ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin, daß sie mir zuzuschreiben sey, daß von mir selbst das Gegentheile abhänge.“³³⁷ Das Ich ist immer schon vorausgesetzt und ergreift in der Reflexion nur das, was ihm bereits eigen ist. „Das Wort ‚Ich‘ indiziert den Vollziehenden eines Vollzuges. Ist nun dies Subjekt selbst Gegenstand seines Wissens, so eben kraft seiner tätigen Subjektivität.“³³⁸ Aus der Reflexion geht somit ohne Suche jederzeit das ursprüngliche Subjekt hervor. Henrich aber fragt zu Recht, wie weit dieser „Theorie vom Ich als Reflexion“³³⁹ getraut werden kann.

„Wie läßt sich dieses Subjekt denken? Nehmen wir an, daß es in der Funktion des Subjekts wirklich Ich sei, so ist offenbar, daß wir uns in einem Zirkel bewegen und voraussetzen, was wir erklären wollen. Denn vom Ich kann doch nur dort gesprochen werden, wo ein Subjekt sich selbst ergriffen hat, – wo Ich zu sich selbst ‚Ich‘ sagt. Das eben unterscheidet Selbstbewusstsein von allem anderen Wissen, daß in ihm derselbe Sachverhalt in zweifachem Stellenwert auftritt. Durch welchen Akt auch immer dies Bewußtsein zustande kommt, ‚Ich‘ kann erst das ganze Resultat genannt werden, in dem Ich von sich selbst in der Weise des Wissens gehabt ist. Dieser Akt kann aber durchaus nicht als Reflexion beschrieben werden. Denn ‚Reflexion‘ kann nur bedeuten, daß ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht wird. Die Reflexionstheorie des Ich will aber nicht die Deutlichkeit, sondern den Ursprung des Selbstbewußtseins erklären. Durch diesen Anspruch gerät sie in ihren Zirkel.“³⁴⁰

³³⁶ Kants Ansicht ist hier unmittelbar von Jean-Jacques Rousseau motiviert; vgl.: Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 191.

³³⁷ I. Kant, „Reflexionen zur Metaphysik“ in: ders., Gesammelte Schriften (= AA), 3. Abt., Bd. 17, Handschriftlicher Nachlaß, Metaphysik Erster Theil, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1926, 227-745, 463.

³³⁸ Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 192.

³³⁹ Ebd., 193.

³⁴⁰ Ebd., 193f.

Innerhalb eines Modells, das den Vollzug, d.h. die Reflexion, als Erklärung für den Ursprung des Selbstbewusstseins einsetzt, ist es unmöglich jenem Zirkelargument zu entkommen. Henrich verdeutlicht, dass sich dieser aporetische Zirkel auf zweierlei Weise zeigen kann. Die erste Aporie deutet sich schnell an. Mag das Argument der Reflexionstheorie sich auch noch so sehr auf der Vollzugsleistung ausruhen, so bleibt es unumgänglich innerhalb der Logik dieser Theorie das Selbstbewusstsein als eine *Folge* der Reflexion anzusehen. Daraus aber entsteht die oben bereits angedeutete Diskrepanz zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt. Die eigentliche Absicht des Arguments, das selbstbewusste Ich hervorzubringen, und zwar durch die Hinwendung des Ich-Subjekts auf das Ich-Objekt, muss scheitern.

„Ist nämlich das Ich-Subjekt etwas anderes als Ich, so kann es auf dem Wege der Reflexion niemals zu der Einheit des Bewußtseins Ich = Ich kommen. Selbstbewusstsein besteht in der Identität seiner Relata. [...] Wenn das Ich-Subjekt nicht Ich ist, kann auch das gewußte Ich, das Ich-Objekt, nie mit ihm identisch sein.“³⁴¹

Die erste Aporie des Selbstbewusstseins entsteht somit aus der Unterschlagung der Identität, die doch eigentlich als selbstevidentes Phänomen überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit für das transzendentalphilosophische Hauptargument (und Vergleichbares) bildet.

Die zweite Aporie des Reflexionsmodells befindet sich in seiner quasi-dialektischen Struktur. Das Subjekt greift auf sein Selbst in der Form des Wissens zurück und erlangt auf diese Weise Kenntnis von sich. Das Problem: „Dies Subjekt muß auch *wissen*, daß sein Objekt mit ihm selbst identisch ist. Die Kenntnis dieser Identität kann ihm durch keine Nachricht einer dritten Instanz zukommen.“³⁴² Erneut müsste also eine unmittelbare Beziehung vorausgesetzt sein, kann doch das Selbstbewusstsein über diese Identität nicht durch ein ihm Äußeres oder Verschiedenes aufgezeigt werden. Trotz alledem lässt sich auch hier die grundsätzliche Überlegung, dass der Ursprung der Selbstkenntnis in der Reflexion zu finden sei, nicht aus dem Argument entfernen. „Und so endet die Reflexionstheorie ein zweites Mal in der *petitio principii*. Sie setzt die vollständige Lösung des Problems voraus, das ihr aufgegeben worden ist.“³⁴³

Entsprechend Henrichs Analyse war es Fichte, der diesem Zirkelargument in der Folge als erster auf die Schliche kam und mit scharfsinniger Kritik einerseits zurückweist, sich aber

³⁴¹ Ebd., 194.

³⁴² Ebd.

³⁴³ Ebd., 195.

andererseits der Lösung ebendieser Aporie in mehreren Anläufen widmet. Außerdem zeigt sich mit seiner Kritik ein weiteres ungewolltes Motiv im Argument der Reflexionstheorie.

„Des Bewußtseins von unserem Bewußtsein werden wir ... nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendliche fort.“³⁴⁴

Allein durch die Rhetorik verdeutlicht Fichte das Problem des *regressus ad infinitum*, der, neben der schlichten Voraussetzung der Identität zwischen den Momenten des über sich selbst reflektierenden Subjekts, als großen Gefahr für die adäquate und kohärente Behandlung der Frage nach dem subjektiven Selbstverhältnis auftritt. Eine sich selbst iterierende Gestaltung stellt dabei nämlich zumeist die anfechtbarere Alternative dar. Während der Voraussetzung von Identität noch eine klare Plausibilität innewohnt, die nur durch unzureichende Argumentation skeptisch beäugt wird, kann aus der Spirale des infiniten Regresses zumeist nur noch durch den radikalen Bruch (bzw. einen dogmatischen Abbruch) hinausgetreten werden. Einen solchen Bruch auszumachen und zu verifizieren bleibt allerdings ein zweckloses unterfangen.³⁴⁵ ³⁴⁶ Dass Kant sich eines solchen *regressus* bewusst war, zeigen seine Ausführungen zum Erhabenen in der Kritik der Urteilskraft und u.a. auch im Nachlass. „‘Erhaben‘ heißt für ihn eine über die Grenzen der Faßlichkeit hinausreichende Erfahrung.“³⁴⁷ Auch das eigene Selbstverhältnis zeichnet sich dadurch aus, dass es eben nicht eigens

³⁴⁴ J.G. Fichte, Schriften aus den Jahren 1790-1800, hg. von H. Jacob, Berlin 1937, 356.

³⁴⁵ So verweist etwa Charles Sanders Peirce auf die Schwierigkeit das Auftreten des Selbstbewusstseins bei Kindern ein für alle Mal zu fixieren. Auf der einen Seite nämlich lässt sich das Phänomen eines unvollkommenen Selbstbewusstseins bei Kindern beobachten, das sich unter den passenden Umständen etabliert und in einem Sprung hervortritt. Peirce verdeutlicht dies anhand des Beispiels, dass ein Kind trotz vorangehender Warnung durch das Elternteil dennoch die heiße Herdplatte berührt, woraufhin das eigene Selbstverhältnis des Kindes in Form einer Schlussfolgerung, „ich war gemeint“, gezwungen ist ein *Ego* anzunehmen. Auf der anderen Seite argumentiert Peirce auch dafür, „daß wir uns unserer eigenen Existenz gewisser sind als irgendeiner anderen Tatsache. Diese kann folglich nicht erschlossen sein, da eine Prämisse einer Konklusion niemals mehr Gewißheit zu geben vermag, als sie selbst besitzt“ (C.S. Peirce, „Fragen zur Realität“ (1868), in: ders., Semiotische Schriften, Bd. 1, hg. und übers. von Chr. J.W. Kloesel und H. Pape, Frankfurt/M. 2000, 160-187, bes. 162-165, 165).

³⁴⁶ Wolfgang Cramer erläutert die Unmöglichkeit eines solchen Anfangs bzw. Ursprungs anhand des Denkens generell. Seine These dabei lautet, dass Denken keinen Anfang hat. Das Argument in aller Kürze: Der Gedanke des Anfangs darf nicht verwechselt werden mit dem anfänglichen Gedanken. Um jedoch einen Gedanken haben zu können, muss vorher Denken gewesen sein. Erst durch dieses Denken wird einerseits der Gedanke geformt, andererseits aber auch die möglichen Inhalte dieses Gedankens überhaupt bereitgestellt, sollte es sich nicht um einen leeren Gedanken handeln, was dann allerdings das Konzept des Gedankens *ad absurdum* führen würde. Es kann also keinen ersten Gedanken, der einen Fixpunkt markiert, geben, dem nicht schon Denken vorausgegangen sein muss. (Vgl.: W. Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1999, 19f.) Auch hier wieder erscheint der infinite Regress, dem es beizukommen gilt.

³⁴⁷ Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 196.

ergriffen werden kann. Vermutlich nicht ungeschuldet der Einwände Fichtes kommt auch Kant letztlich zu diesem Schluss.³⁴⁸

„Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sey, daß ich, der ich denke mir selbst ein gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt sich aber ein über alle Sinnesanschauungen so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als Grund der Möglichkeit eines Verstandes, [...] dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, [...] zu Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinausieht.“³⁴⁹

Mit dieser Feststellung tritt eines der bedeutsamsten Potenziale des menschlichen Selbstbewusstseins hervor, besonders auch in Hinblick auf den Diskurs der Post-Moderne. Die erste Hälfte der Aussage bietet genau die bereits erörterte Erkenntnis, während in der zweiten Hälfte eine enorme Erweiterung des Verständnisses geboten wird. Das Selbstbewusstsein wird nun zum „Grund der Möglichkeit“ eines sich selbst transzendierenden Verstandes angesehen. Die unendliche Iteration des menschlichen Bewusstseins, das sich über den Weg der Reflexion niemals zur Gänze über sich selbst aufzuklären vermag, wird für Kant im gleichen Atemzug zum Grund für die Differenz von Natur- und Freiheitsbegriffen bzw. überhaupt zur Bedingung der Möglichkeit ebendieser. Die Frage, woher das Verstandeswesen Mensch überhaupt seine Kompetenz zum Formulieren (wenn schon nicht zum Begreifen) des Unendlichen (resp. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott) erlangt, wird hier auf ihre basale Ebene zurückgeführt. Das stetige Auf-sich-zurückgeworfen-Sein des Bewusstseins wird zum hermeneutisch-epistemologischen Unterbau der Theorie über jedes menschliche Verhältnis zum Infiniten. Ähnliches begegnete ja auch schon bei Descartes, wenn es um den Schluss des denkenden Subjektes auf einen ihm gnädig gestimmten Gott ging. Dieser geht allerdings von einer *adaequatio* des Subjekts mit dem Gott aus, nämlich durch den Schluss, die (göttliche) Unendlichkeit, Freiheit etc. sei wahrhaft und intelligibel, so dass also die Wirklichkeit eine entsprechende Konstitution notwendig aufweisen muss. Diese positivistische Haltung verliert durch die anthropologische Kategorie des Selbstbewusstseins, wie Kant es schließlich formuliert, offensichtlich jeglichen Halt. Die Frage nach dem Verhältnis vom Endlichen (Subjekt) und Absoluten (Gott) bzw. Unendlichem im denkenden Subjekt braucht allerdings nicht verabschiedet werden; sie erhält lediglich eine drastische Wendung bei der Beantwortung. Was bei Descartes noch eine Stärke des Verstandes ist, lässt sich nunmehr als

³⁴⁸ Vgl.: Ebd.

³⁴⁹ I. Kant, „Preisrede über die Fortschritte der Metaphysik“, in: ders., Gesammelte Schriften (= AA), 3. Abt., Bd. 20, Handschriftlicher Nachlaß, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1942, 253-332, 270.

Schwäche verstehen.³⁵⁰ Nichtsdestotrotz ist diese Schwäche nicht gezwungenermaßen als Einschränkung zu ansehen, vorausgesetzt man will nicht etwa das Wesen des Menschen direkt aus seinem Selbstverhältnis ableiten. Es bleibt aber zu Fragen, inwieweit diese Schwäche von Nutzen sein kann und was sich als Konsequenz daraus ergibt.

5.2 Die ‚Ästhetik des Erhabenen‘ als Modus des menschlichen Selbstverhältnisses

Im Abschnitt über das „dynamisch-erhabene der Natur“³⁵¹ von Kants dritter Kritik finden sich bereits Ansätze für eine Beantwortung der Frage, inwiefern die Schwäche des menschlichen Verstandes auf eine eigentliche Kompetenz hinweisen kann. Im Gegensatz zur Ästhetik des Schönen, deren Essenz sich in der „Lust“ als „Zweckmäßigkeit ... ohne Zweck“ (§15) äußert, wohnt der Ästhetik des Erhabenen jederzeit ein Moment der „Unlust“ inne. Gleichzeitig aber bleibt Letzteres nicht ohne Zweck, mag dieser auch nicht von vornherein im Blick gewesen sein. Der Zweck nämlich, nach Kant, ist die Erweiterung des ethisch-moralischen Vermögens des Menschen durch sich selbst.³⁵² Im besagten Abschnitt der Kritik diskutiert Kant das Erhabene am Beispiel der Wahrnehmung von Naturzuständen, d.h. insbesondere der Erfahrung von Ausmaßen und Kräften, zu denen ins Verhältnis gesetzt sich der Mensch nur noch als ohnmächtig ansehen kann.

„Denn, so wie wir zwar an der Unermeßlichkeit der Natur, und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens, einen der ästhetischen Größenschätzung ihres Gebiets proportionierten Maßstab zu nehmen, unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserem Vernunftvermögen zugleich einen anderen nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüte eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit fanden: so gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet [...]“³⁵³

Die Ästhetik des Erhabenen zeichnet sich also durch die zunächst widersprüchlich wirkende Abfolge seiner Momente, der „Unlust“ folgt „Lust“, aus. Das Unvermögen des Verstandes, jemals das Ganze der Natur bzw. der Welt zu erfassen, während die Vernunft zugleich eine nicht-empirische Vorstellung des unbegrenzten Weltganzen bereithält, bezeichnet dabei das Moment der „Unlust“. Die Unlust tritt nun als erstes hervor, bietet somit aber das Fundament

³⁵⁰ Die Hervorhebung der Schwäche der Subjektivität findet sich zudem konkret in der zeitgenössischen Philosophie wieder, etwa in Gianni Vattimos Konzept eines „schwachen Denkens“. Dem Selbstbewusstsein aufgrund seiner Aporien direkt eine Schwäche zu unterstellen, kann also gerade als Stärke des Arguments verstanden werden. Vgl.: G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, übers. und hg. von R. Capurro, Stuttgart 1990; sowie ders., *Jenseits vom Subjekt*, übers. von S. Puntischer Riekman, hg. von P. Engelmann, Wien 1986.

³⁵¹ Kant, „Kritik der Urteilskraft“, a.a.O., B 103-B 110.

³⁵² Vgl.: Ebd., B 106.

³⁵³ Ebd., B 104f.

dafür, dass sich das Moment der Lust einstellt. Denn gerade das Unvermögen des Verstandes bildet im radikalen Kontrast zum Vermögen der Vernunft den Grund dafür, dass diese umso deutlicher in den Vordergrund tritt. Denn es sind die Vernunftbegriffe, gegen die der erhabene Eindruck selbst, an dem der Verstand mit seinen Begriffen noch scheitert, unterlegen erscheint. Die Erhabenheit der Natur erschöpft sich nicht darin, dass sie „furchterregend“ ist, sondern darin, dass durch sie der Mensch in die Lage versetzt wird über triviale Belange seiner Existenz hinwegzusehen auf sein *selbstständiges* Vermögen als kognitives Wesen die Natur zu beherrschen und zudem als ethisches Wesen sich selbst in Freiheit zu kontrollieren. Es ist überdeutlich zu erkennen, dass Kant dem Menschen hier noch im Gegensatz zur oben aufgeführten Feststellung aus dem Nachlass eine Anthropologie der Stärke vertritt. Aber auch schon in der Kritik der Urteilskraft wird ein alternatives Szenario gezeichnet, wodurch sich eine gewisse Einschränkung der menschlichen Kompetenz erkennen lässt. Denn es lässt sich die Idee einer Ästhetik des Erhabenen auch im Bereich religiöser Erfahrungen wiederfinden. Die Veranschaulichung archaischer religiöser Phänomene wird in diesem Zusammenhang als grundlegendes Indiz für diese Ästhetik genommen. Zudem stellt Kant unmissverständlich heraus, dass hier nur schwerlich von der gerade noch etablierten Stärke des Vernunftwesens gesprochen werden kann, die sich noch aus der Ursprungsidee zur Ästhetik des Erhabenen ergibt.

„Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, sofern dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten: daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u.d.gl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüts über die Wirkungen, und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht, Torheit und Frevel zugleich würden. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemütsstimmung zu sein [...].“³⁵⁴

Gleich zwei Demütigungen erfährt die Vernunft im Angesicht dieser Form von Erhabenheit. Gelänge der Mensch in diesem Zusammenhang erneut zu dem Schluss, sich ob seiner moralisch-ethischen Kompetenz über der Natur einzuordnen, so ginge dies einher mit der Diffamierung derjenigen Macht, welche in ihm das Bewusstsein des Göttlichen hervorruft. Diese Herabwürdigung widerspräche allerdings der vorangehenden Erfahrung des Göttlichen und bleibt entsprechend unhaltbar oder gar heuchlerisch. So wäre es anzunehmen, dass das „Gefühl der gänzlichen Ohnmacht“ als Moment der „Unlust“ niemals das erhabene Gefühl befördern kann, gerät es doch jederzeit in ein paradoxales Gefühlsschema. Wie aber soll das

³⁵⁴ Ebd., B 107.

Göttliche im Rahmen des transzendentalphilosophischen Paradigmas an dieser Stelle noch zweckhaft erscheinen, wenn es nichts als „Niedergeschlagenheit“ einfordert? Kant führt zur Klärung dieses Sachverhalts eine Unterscheidung ein. So befindet sich etwa der Mensch, der unter dem Eindruck der scheinbar göttlichen Macht lediglich auf sich selbst und sein eigenes Unvermögen zurückgeworfen wird, „nicht in der Gemütsverfassung, um die göttliche Größe zu bewundern [...]“³⁵⁵. Sich lediglich der eigenen „verwerflichen Gesinnung“ inne zu werden ist nicht vergleichbar mit dem Gefühl hinter der Ästhetik des Erhabenen. Um dieses hervorzurufen bedarf es einer Wendung in der Gesinnung des Menschen bei entsprechender Anschauung.

„Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewußt ist, dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, sofern er eine dessen Willen gemäß Erhabenheit der Gesinnung *bei sich selbst* erkennt [...]“³⁵⁶

So ordnet sich die Ästhetik des Erhabenen ein weiteres Mal ins transzendentalphilosophische Paradigma ein. Die *adaequatio* von Gott und Mensch bleibt grundlegendes Moment des Gedankens, und zwar aufgrund ihres ethisch-moralischen Unterbaus, der nicht zuletzt in diesem Zusammenhang auch als Beweis für das göttliche Wesen überhaupt steht.³⁵⁷ Blicke der Mensch bei der reinen Niedergeschlagenheit im Angesicht des *mysterium tremendum*³⁵⁸, so zeigt sich lediglich eine nicht elaborierte Selbstwahrnehmung an. Erst mit der Rückwendung auf sich selbst entsteht das *mysterium fascinans*³⁵⁸, durch das nun moralisches Bewusstsein und kognitive Plausibilität gegeben sind, so dass ein Gefühl der „Lust“ sich einstellt. In letzter Konsequenz also bleibt Kant auch hier noch der reflexionsphilosophischen Struktur treu.

Dass Kants Gedanke also von einer primär kognitiv-rationalistischen Prämisse geleitet ist, zeigt sich außerdem anhand der Bedingungen, die er an die Modalitäten, unter denen die

³⁵⁵ Ebd., B 108.

³⁵⁶ Ebd. Hervorhebungen T.M.

³⁵⁷ Vgl.: I. Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), in: ders., Werke in zehn Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1983, 107-302, A 233. Weischedel außerdem führt in seiner Kritik an Kant das Problem des hermeneutischen Zirkels auf, in dem sich Gottesgedanke und moralisches Denken bewegen. Klaus Müller zeigt in diesem Zusammenhang auf, dass es sich bei diesem Zirkel nicht etwa um einen *circulus vitiosus* handelt, beweist Kant doch nicht etwa Moralität aus schlichtem moralischen Fragen oder Denken. Vorausgehen muss immer die Selbstevidenz, in der sich das Subjekt als moralisches Subjekt immer schon versteht. Für den Gottesgedanken bedeutet dies, dass „[d]as Dasein Gottes ... notwendige Annahme aufgrund dessen [wird], dass der Mensch moralisches Subjekt *ist*“ (Vgl.: K. Müller, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 100-103, 101. Hervorhebung T.M.). Müller verdeutlicht den Punkt weiter mit einer Paraphrase Kants: „Genaugenommen dürfe nicht gesagt werden, ‚*Es ist* moralisch gewiss, dass Gott existiert‘, sondern ‚*Ich bin* moralisch gewiss, dass Gott existiert‘.“ (Ebd.; vgl. außerdem: Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 856f., Anm. 98.)

³⁵⁸ Vgl. R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1971), München 2004.

Wirkung der Anschauung des Erhabenen überhaupt erst einzutreten vermag, knüpft. So entfaltet sich die Wirkung umso deutlicher, je drastischer die Anschauung sich gestaltet, vorausgesetzt der in Kontemplation befangene Mensch befindet sich „in Sicherheit“³⁵⁹. Damit bezieht sich Kant auf das von ihm gewählte Beispiel der Naturkatastrophen, die, auf Abstand betrachtet, ein erhabenes Spektakel bieten können. Im Falle der Betroffenheit durch solch eine Katastrophe bleibt dies kontemplative Denken aus. Mit Kant ließe sich folglich sagen, dass existenzielle Notlagen die ästhetische Performanz des Geistes hemmen, wenn nicht gar verunmöglichen. „Hunger, Unterernährung lähmen die Gymnastik des Geistes.“³⁶⁰ Die Bedingung für den reflektierenden und besonders den philosophierenden Geistes ist seine Genügsamkeit, seine „Interesselosigkeit“. Kants Ästhetik aber bedarf dieser und einer kognitiven Basis und zeigt sich in diesem Zusammenhang durchaus exklusiv. Es bleibt jedoch zu bedenken, dass existenzielle Nöte nicht nur an Fragen der Grundversorgung, der körperlichen Unversehrtheit u.ä. hängen; und so lässt sich fragen, inwieweit man sich von Kants Ästhetik des Erhabenen einen Nutzen versprechen darf, wenn der existenzielle Missstand z.B. den menschlichen Geist selbst betrifft. Damit ist allerdings weniger die Problematik psychopathologischer Fragen gemeint, als vielmehr die Struktur des Selbstverhältnisses an sich. So scheint der Versuch einer Bestimmung des Menschen doch immer daran zu scheitern, dass das Selbstbewusstsein beim Versuch seiner Selbsterkenntnis stets in den aporetischen Strudel einer infiniten Selbstreferenzialität abdriftet. Wäre der aporetische Strudel des sich selbst aufklärenden Bewusstseins in diesem Falle nicht das Ende des „freien Spiels“ des Geistes, des Denkens selbst? Muss zuletzt ein Gott gedacht werden, um den Gedanken freien, moralischen Subjekts zu legitimieren – quasi als „Lückenbüßer“³⁶¹? Kant bleibt allerdings keine andere Möglichkeit. Er hat Moralität und in diesem Zuge auch Gott immer schon als Grund für das und im Bewusstsein vorausgesetzt. Anders nämlich wäre das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins nicht mehr zu retten. Sein Gedanke stößt hier an eine Grenze, die der Fixierung auf Rationalität und Reflexion geschuldet ist. Aber lässt sich diese Problematik lösen?

„An genau diese Aufgabe haben sich alle großen Denker der Generation nach Kant gemacht, die man heute so schnell als Idealisten und/oder Romantiker abtut. Ein Johann Gottlieb Fichte, ein Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, ein Friedrich Hölderlin [...], ein Georg Friedrich Wilhelm [sic!] Hegel, ein Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher [...] – um nur die erste Riege zu nennen –, wollten nichts anderes als das von Kant ungedacht

³⁵⁹ Vgl.: Kant, „Kritik der Urteilskraft“, a.a.O., B 104.

³⁶⁰ G. Steiner, Gedanken dichten, übers. von N. Bornhorn, Frankfurt/M. 2011, 27.

³⁶¹ Vgl.: D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 8, hg. von Chr. Gremmels, E. und R. Bethge, Gütersloh 1998, 340f.413.

Gelassene bis in die Gestalt der Vollendung weiterzuführen. Sie wollten die Avantgarde einer ‚besseren‘ Theologie sein, die mit Kant über Kant hinauskommt.“³⁶²

Fichtes und Hölderlins Position gilt es nun im Folgenden genauer zu betrachten, denn gerade diese beiden Denker setzen sich dezidiert und minutiös mit dem Problem des Reflexionsparadigmas auseinander.

6 Fichtes Aporien

6.1 Formierung des Diskurses um die Aporie des Selbstbewusstseins

Im Rahmen der Erörterung von Kants Reflexionsmodell fanden Beiträge Fichtes bereits mehrfachen Eingang. Ohne Frage lässt sich sagen, dass bei der Analyse der Aporien des Selbstbewusstseins Fichtes Einsichten und Kritiken eine zentrale Rolle spielen, wenn sie nicht gar Dreh- und Angelpunkt dieses Diskurses darstellen.³⁶³ Zumindest im Rahmen des Deutschen Idealismus bzw. eines transzendentalen Idealismus sind sie nicht wegzudenken und als treibende Erkenntnisse anzusehen. Identitätsfragen und Modi der (Selbst)Herrschaft sind im idealistischen Zusammenhang jederzeit in Verbindung mit den analogen Vorstellungen des Selbstbewusstseins zu betrachten. Die Setzung des Ichs als Prinzip im Cartesischen *cogito*, die Generalität desselben im „Ich denke“ Kants stellen Wegmarken der Emanzipation der menschlichen Selbstmacht dar, die ihren Kulminationspunkt in Hegels Idealismus finden. Identität und Selbstmacht werden in dieser Konsequenz zum modernen Träger der Weltdeutung, zur „großen Geschichte“. Für post-moderne Kritiken und dekonstruktivistische Denkweisen erweckt gerade in diesem Zusammenhang das alles beschließende Ich, in dem sich kontingenter und *absoluter Geist* begegnen, einen faden Beigeschmack.³⁶⁴ Fichtes analytische und selbst- bzw. Selbstkritische Beobachtung hingegen ist als der Abschnitt des Diskurses zu betrachten, mit dessen Hilfe die Philosophie des Selbstbewusstseins „mit den Grundzügen des gegenwärtigen Bewußtseins i[n] Einklang“ gebracht werden kann.³⁶⁵ Dies liegt nicht zuletzt an Fichtes kleinschrittiger und selbstreferenzieller Methodik oder dem kritischen Diskurs mit seinen Zeitgenossen – besonders hervorzuheben ist hier Hölderlin. Integraler Faktor aber ist der historische Hintergrund der Aufklärung. Fichtes Intuition hinsichtlich der Aporie des Reflexionsmodells zeugt einerseits von einer Bewusstwerdung der Selbstermächtigung des Menschen als ein

³⁶² Müller, Gottes Dasein denken, a.a.O., 102.

³⁶³ „Wer nach einem angemessenen Begriff von ‚Selbstbewußtsein‘ sucht, der muß auf Fichte und auf seine noch unverstandene Erkenntnis zurückkommen.“ (Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 188.)

³⁶⁴ Vgl. Kap. III, 2 dieser Arbeit.

³⁶⁵ Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 189.

prekäres Phänomen des philosophischen Denkens seiner Zeit, andererseits steht außer Frage, dass Fichtes Reaktion auf dieses Problem vollkommen im Geiste der Zeit steht. So beschreibt er etwa in der *Wissenschaftslehre* von 1794, dass das Ich sich schlechthin selbst setzt.³⁶⁶

„Mit [dieser Aussage] hat Fichte dem Pathos der Freiheit einen äußeren Ausdruck gegeben. Seine Zeitgenossen vernahmten ihn als die Rechtfertigung der Ideale der Revolution, als den Ausdruck des Entschlusses, eine Welt unter die Bedingungen der Vernunft zu bringen [...]. Die Befreiung des Menschen und der Triumph der Theorie schien ein Ereignis geworden zu sein. Es ist wahr, daß Fichte in solchen Erfahrungen gelebt, auch daß er aus ihnen gedacht hat. Freiheit zu ergreifen, war das Motiv, das ihn zum Philosophen machte.“³⁶⁷

Hiermit allerdings ist Fichtes Einsicht nicht umfassend benannt.³⁶⁸ Wie bereits die Betrachtung des Kantischen Ansatzes mit sich brachte, ist seine Überlegung differenzierter zu fassen und nicht primär auf das Denken eines einzigen Prinzips zu reduzieren. Und so sind Revision und äußere Anstöße stets das leitende Motiv von Fichtes Philosophie des Selbstbewusstseins. So ist es gerade Hölderlins Einwand gegen Fichtes ursprünglichen Gedanken, der ihn zum Um- und Weiterdenken verhilft. Nicht außer Augen zu lassen ist aber auch der massive Einspruch gegen (den missverstandenen) Fichte im Rahmen des Atheismustreits, obwohl, wie Henrich schreibt, jener sich letztlich nie veranlasst sah, seine genuine Entdeckung grundsätzlich zu verwerfen.

„Oft hat man gemeint, daß der Vorwurf des Atheismus in Fichte einen abrupten Wechsel seiner Orientierung provoziert habe. Wenn man aber seine anfängliche Entdeckung versteht, so liegt in diesem Wechsel nichts Radikales mehr. Seiner spätere Theorie ist gar nichts anderes als eine neue Lösung des anfänglichen Problems – eine Lösung freilich, die den vorausgehenden überlegen ist.“³⁶⁹

Es ist ein lohnendes Unterfangen, Fichtes Intuition nachzuvollziehen, denn sie ist es, die „zu bald und zum Schaden für das Denken unter den Schatten des Eindrucks geriet, den Hegel gemacht hat“³⁷⁰. Gerade in Verbindung mit dem Seitenblick auf das Problem des Modernismus im idealistischen Geiste kann Fichtes Philosophie des Selbstbewusstseins

³⁶⁶ Vgl.: J. G. Fichte, „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794/1802) in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. I, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-1846, Nachdr. Berlin 1971, 85-328, 98. Vgl. hierzu außerdem Chr. Klotz, „Reines Selbstbewußtsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800)“, in: K. Hammacher, R. Schottky, W.H. Schrader (Hg.), *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Bd. 7, Subjektivität, Amsterdam, Atlanta, GA 1995, 27-48.

³⁶⁷ Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 198.

³⁶⁸ „Vernimmt man lediglich das Pathos der Formel vom Ich, das sich selbst setzt, so ist Fichtes ursprüngliche Einsicht verstellt.“ (Ebd.)

³⁶⁹ D. Henrich, „Fichtes ‚Ich‘“, in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 2001, 59f.

³⁷⁰ Ebd., 60.

Optionen und Alternativen aufzeigen. „Sie ist das Resultat der Überlegung, daß kein anderer Weg bleibt als der, einen Grund anzunehmen, der sich unseren Blicken entzieht.“³⁷¹

6.2 Der früheste Ansatz

Fichtes Argument für ein sich schlechthin selbst setzendes Ich tritt 1794 als gezielte Reaktion auf das Gewährwerden der Aporie des Reflexionsmodells auf. Das Problem des Reflexionsmodells war seine implizite Voraussetzung des existierenden Subjekts, dass sich in der Differenzierung von Ich-Subjekt und Ich-Objekt nur noch auf sich selbst zu beziehen braucht, um ein Wissen von sich selbst zu haben. Dieser intentionale Selbstbezug aber kann die Essenz dessen, was Selbstbewusstsein genannt wird nicht zu genüge beschreiben. Genau hier setzt Fichtes Einspruch ein: Wenn dem Selbstbewusstsein kein Ich-Subjekt vorausliegen kann, so bedeutet dies für den frühen Fichte eine Umformulierung des Arguments dahingehend, „daß auch das Subjekt erst zugleich mit dem ganzen Bewußtsein Ich = Ich hervortritt“³⁷². Dem Ich-Bewusstsein wird nicht länger eine getrennte, vorausgehende Existenz untergeschoben, stattdessen wird es in seiner Gänze als rein aktivisch vorgestellt. „Das Ich *ist* Setzen, *ist* jenes Handeln.“³⁷³ Fichte umgeht hier die ontische Beliebigkeit des Reflexionsmodells und ersetzt sie durch eine ontologische Grundbedingung in der Frage nach dem Selbst. Gleichzeitig kann er hierdurch die Frage nach dem Grund des Bewusstseins behandeln, ohne den Anspruch, der Bereits im Hintergrund des Kantischen Ansatzes auftaucht, verabschieden zu müssen. Gemeint ist der Grund des Selbstbewusstseins in sich selbst. „Was schlechthin *sich* setzt, das kommt ohne weiteren Grund zum Fürsichsein.“³⁷⁴ Ist nun auch die Frage nach dem Grund überflüssig, so kann aber kein Zweifel darin bestehen, dass auch der Akt des Setzens die Differenzierung von Produktion und Produkt vornimmt.³⁷⁵ Dass sprachliche Umschichtung in Fichtes Argument nicht gleich eine Neustrukturierung des zu überkommenen Reflexionsmodells bedeutet, stellt seinen frühesten Entwurf vor die Herausforderung, sich der gleichen Probe ausgesetzt zu sehen, wie es eben jenes Modell muss. „Wenn nun das, dessen wir uns kraft unserer Tat bewußt werden, gar nicht die Wirklichkeit der Tat wäre, – wie könnte dann solches Bewußtsein Selbstbewußtsein genannt werden?“³⁷⁶ Fichte muss Konsequenz aus dieser kritischen Befragung ziehen. Zwar umgeht er den Zirkel der Reflexionstheorie, muss aber einsehen, dass seine Idee das Problem der

³⁷¹ Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, a.a.O., 198.

³⁷² Ebd., 199.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Ebd., 200.

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ Ebd., 201.

Herkunft des Ichs ebenfalls nur unzureichend erklärt. „Sie setzt nicht das ganze Ich voraus, während sie es aus einem seiner Momente erklären will.“³⁷⁷ Voraussetzung aber bleibt stets, dass die Momente des Selbstbewusstseins jederzeit ihre Identität aufrechterhalten müssen, und zwar in der Gänze ihres Bestehens. Das sich setzende Ich kann sich seiner selbst als Setzendes nicht bewusst sein. Der Gedanke des Reflexionsmodells wird nur ‚früher‘ angesetzt.

6.3 Bis zum Atheismusstreit

Sich dieser Unwucht bewusst werdend passt Fichte seine ursprüngliche Formel ab dem Jahre 1797 an. Durch die Formulierung, dass das Ich sich schlechthin *als* sich setzend setzt,³⁷⁸ werden Aktivität und Passivität des Selbstbewusstseins ineinander gedacht. „Die Repräsentationspartikel ‚als‘ bezeichnet eine dreistellige Relation: Etwas (1) stellt etwas (2) als etwas (3) vor.“³⁷⁹ Der Wechsel zur Beschreibung einer selbstbewussten Aktivität forciert nun die Frage, welches „etwas“ hier für alle drei Momente der Relation einzustehen vermag. Genügt hier die „anschauliche Gegenwart des Produzierenden oder ein Gedanke von der produzierenden Ichheit“³⁸⁰? Vom (Selbst)Bewusstsein einer produzierenden Ichheit kann jedoch nicht ausgegangen werden, da einer solchen aktiven Ichheit der Referenzpunkt seiner eigenen Existenz fehlen muss. Dies war bereits Konsequenz des Arguments von 1794. Es verbleibt nur die Möglichkeit, „die Setzung des Ich als eine Anschauung seiner zu halten. Doch auch das hat seine Schwierigkeiten. Anschauungen ohne Begriffe sind blind“³⁸¹. Die Interpretation setzt also die bekannte Bipolarität von Ich-Subjekt und Ich-Objekt notwendig voraus, versucht diese aber zu unterschlagen. Die logische Struktur des Arguments muss so auch ein weiteres Mal auf das Argument der reinen Aktualität bzw. Aktuierung des Ichs, seine reine Selbstgegenwärtigkeit, zurückgreifen. Ist das Selbstbewusstsein ein produktiver, autopoietischer Akt, so muss es trotz der Doppelung seiner Momente im aktuierten Selbstvollzug sich in seiner Wirklichkeit als Produzierendes wissen bzw. seine Produktion als seine Wirklichkeit besitzen. Die Einheit beider Momente muss Voraussetzung für ein *Selbstbewusstsein* sein, wird dieses auch gänzlich als Vollzug, als das Sich-Setzen, verstanden.

³⁷⁷ Ebd., 202.

³⁷⁸ Vgl.: J.G. Fichte, „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (1797), in: ders., Sämtliche Werke, Bd. I, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-1846, Nachdr. Berlin 1971, 521-534, 528.

³⁷⁹ Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, a.a.O., 203.

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Ebd., 204.

„So bildet sich ein Gedanke aus, der dem tätigen Ich einen tätigen Grund vorausdenkt, aus dem sich die gleichursprüngliche Einheit seiner Momente erklärt, der aber nicht in ihm zur Präsenz kommt. Nicht er, sondern erst sein Resultat kann ‚Ich‘ genannt werden. Denn ‚Ich‘ meint Fürsichsein. *Die Bedingung seiner Einheit ist aber nicht sein Thema, sondern nur sein Ursprung.*“³⁸²

Ähnlich verhält es sich auch noch 1801, wenn Fichte vom Selbstbewusstsein als einer ‚Tätigkeit‘ spricht, der ein Auge „eingesetzt“ ist.³⁸³ Der Unterschied zu vorherigen Ansätzen besteht darin, dass nun das aktive Selbstbewusstsein einem passiven weicht.³⁸⁴ Als Tätigkeit und Auge besteht das Selbstbewusstsein wesensmäßig. Der aktive Selbstbezug tritt nur in Kontemplation durch das Auge auf; anders kann sie gar nicht aufgefunden werden, denn Selbstbewusstsein ist stets Selbstbezug. Die „Tätigkeit ist wesentlich Augentätigkeit [...]“³⁸⁵. Erneut aber sind hier zwei Momente eines Bewusstseins ineinander zu denken. Die Einheit muss auch im Sinne einer Aktuierung vorausgesetzt sein. „Das Auge muß die Augentätigkeit *als* solche erblicken. Also muß sich in seinem Blick ein Anschauungsmoment und ein Begriffsmoment unterscheiden lassen.“³⁸⁶ Um das Für-sich-Sein zu retten bedarf es dieser Einheit unbedingt. Sein Wissen von sich ist ihm jederzeit offenbar. Dies würde zugleich bedeuten, dass es möglich ist, „im Ausgang von einem seiner Momente den Zusammenhang des Ganzen zu rekonstruieren. [...] Dies ist aber unmöglich. [...] Weiß das Ich nicht schon von sich, so kann es nie zu einem Wissen von sich gelangen“³⁸⁷.

Fichtes Dreischritt besticht durch seine kohärente Struktur. Auf die Frage, warum er trotz der Einsicht in die Aporie des Reflexionsmodells bei der Lösungssuche ebenfalls auf Probleme trifft, lässt sich mit Fichtes eigenem Konzept antworten. Die Rede ist vom „absoluten Ich“. Dieses musste als Voraussetzung Geltung haben, so dass die Einheit der Momente des Selbstbewusstseins jederzeit gesichert ist. Das absolute Ich wird als Ursprüngliches ins Konzept aufgenommen, aber selbst nicht thematisiert. Fichte sieht die Notwendigkeit dieser vorgängigen Einheit früh ein und hat ob der klaren Einsicht über das unzureichende Reflexionsmodell keine Gründe an diesem absoluten Ich zu zweifeln. Um die Jahrhundertwende aber muss sich Fichte – unter anderem auch durch die Kritik von außen – der Frage nach dem Grund des Selbstbewusstseins erneut stellen.

³⁸² Ebd. 206. Hervorhebung T.M.

³⁸³ Vgl.: J.G. Fichte, „Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801“, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. II, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-1846, Nachdr. Berlin 1971, 3-163, 19.

³⁸⁴ Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einheit“, a.a.O., 207.

³⁸⁵ Ebd., 209.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ Ebd., 211.

„In der ersten Theorie blieb diese Frage eigentlich offen. Wohl hatte Fichte ein absolutes Ich dem Selbstbewußtsein noch vorausgesetzt, das der Setzung des Selbstbewußtseins fähig sein sollte. Auf der anderen Seite war dies absolute Ich wiederum nur als ein Moment des Selbstbewußtseins zu denken. Diese These mußte aber von dem Moment an aufgegeben werden, in dem Fichte die ursprüngliche Einheit aller Momente des Ich deutlich genug eingesehen hatte. An die Stelle des absoluten Ich war nun der Gedanke eines unausdenkbaren Ursprungs der ganzen Selbstheit zu setzen – in einem Absoluten, welches die Ichheit übersteigt.“³⁸⁸

6.4 Hölderlins Einspruch

Grundlage dieser Gedankenentwicklung bleibt jederzeit Fichtes Intuition, die 1794 in der „Wissenschaftslehre“ eine erste systematische Formulierung findet. In eben diesem Jahr besucht Hölderlin Fichtes Vorlesungen. Aus dieser Begegnung nun geht Hölderlins Skizze „Urtheil und Seyn“ hervor. Eine sichere Datierung des Fragments ist zwar nicht möglich, dennoch lässt es sich als deutlicher, kritischer Einspruch gegenüber des Fichteschen Gedankens lesen. Hölderlin richtet sich in seiner Schrift gezielt gegen Fichtes aktivische Interpretation des Selbstbewusstseins, da diese lediglich dem Zweck dient, dem Selbstbewusstsein kein leidendes Moment zuzueignen.³⁸⁹ Die nichtgegenständliche, nicht objektivierende Betrachtung des Selbst kann nur bedeuten, dass es sich bei ihm um eine reine „Indifferenz von Sein und Tun (Setzen)“³⁹⁰ handelt. Ebenso wie Fichte diese Aporie des Aktivischen nicht entging, so wurde auch Hölderlin auf sie aufmerksam. Während Fichte in den Folgejahren – wie oben angezeigt – den Versuch unternimmt, das aktivische Modell mithilfe analytischer Beschreibungsmuster zu erhalten, zieht Hölderlin im Gegensatz zu ihm eine (buchstäblich) radikale Konsequenz und formuliert zum einen seine Gegenthese zur Indifferenz der Momente des Selbstbewusstseins und zum anderen die These über einen einheitlichen Grund, der dem Selbstbewusstsein jederzeit vorausliegt, nicht aber in ihm selbst gelegen ist. In diesem Sinne wendet er sich folglich direkt gegen Fichtes Gedanken vom „absoluten Ich“ und der Identifikation von Ich und Unendlichkeit u. dgl.

„Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subject (Ich) und das Object (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! Ohne Selbstbewußtsein? Wie ist aber Selbstbewußtseyn möglich? Dadurch daß ich mich mir selbst entgegenseze, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber inwiefern als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt.

³⁸⁸ Henrich, „Fichtes ‚Ich‘“, a.a.O., 78.

³⁸⁹ Vgl.: D. Henrich, „Hölderlins philosophische Grundlehre. In der Begründung, in der Forschung, im Gedicht“, in: T. Grundmann et al. (Hg.), Anatomie der Subjektivität. Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Selbstgefühl, Frankfurt/M. 2005, 300-324, 303.

³⁹⁰ Ebd.

Also ist die Identität keine Vereinigung des Objects und Subjects, die schlechthin stattfände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Seyn.³⁹¹

Diese deutliche Absage an ein absolutes Ich muss zu einer neuen Anschauung des Selbstbewusstseins, nämlich als ein endliches Phänomen, führen, denn ein Selbstverhältnis ohne Referenzpunkt kann es nicht geben.³⁹² Diese Referenz besteht allerdings nur, wenn das Selbstbewusstsein sich tatsächlich in differierende Momente unterteilt. Diese müssen bestehen, wofür die Faktizität bzw. (Selbst)Evidenz des Selbstbewusstseins bzw. des Selbstverhältnisses in diesem Bewusstsein bürgt. Wie aber erklärt sich nun diese Geschlossenheit des endlichen, in Momente unterteilten Selbstbewusstseins? Lässt sich zwar das Verständnis von Einheit nicht vom Selbstbewusstsein trennen, so kann allerdings diese Einheit nicht durch die Selbstbegründung in Form einer Gleichsetzung vom absoluten Sein und vom Ich erfolgen. Der Identität der Momente des Selbstbewusstseins muss notwendig einen Grund vorangestellt werden, der das garantiert, was keiner der zwei endlichen Pole zu fundieren vermag, nämlich die Geschlossenheit des Selbstbewusstseins in sich und zugleich aus sich. Hölderlins Einwand nötigt geradezu zu dieser Annahme.³⁹³ Dieser Grund nun stellt für Hölderlin die Bedingung der Möglichkeit von der Trennung der Momente des Ichs dar. Ihrer ursprünglichen Teilung („Ur-Theilung“) geht der trennungslose Grund voraus.

„Urtheil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird, die Ur-Theilung. Im Begriff der Theilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objects und Subjects aufeinander, und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind. ‚Ich bin Ich‘ ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urtheilung, als Theoretischer Urtheilung, denn in der praktischen Urtheilung setzt es sich dem Nichtich, nicht sich selbst entgegen.“³⁹⁴

Für das Verständnis vom Grund ergeben sich zwei Konsequenzen: Zunächst muss – der Logik des Arguments folgend – davon ausgegangen werden, dass die im Grund verwirklichte Trennungslosigkeit, ihn als das Sein schlechthin definiert. „Wenn die Trennungslosigkeit aber Sein schlechthin definieren sollte, dann ließe sich wohl diesem Grund auch das Prädikat der Unendlichkeit beilegen, das seit langem das nur als Singular zu denkende Absolute hat auszeichnen sollen.“³⁹⁵ Dem Absoluten muss in diesem Sinne eine basale anthropologische Dimension zugesprochen werden. Das endliche Bewusstsein kann sich nach wie vor nur in

³⁹¹ F. Hölderlin, „Urtheil und Seyn“, in: ders., Der Tod des Empedokles, Aufsätze, Große Stuttgarter Ausgabe, Bd. 4.1, hg. von F. Beissner, Stuttgart 1961, 216-217.

³⁹² Vgl.: Henrich, „Hölderlins philosophische Grundlehre“, a.a.O., 303.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Hölderlin, „Urtheil und Seyn“, a.a.O., 216.

³⁹⁵ Henrich, „Hölderlins philosophische Grundlehre“, a.a.O., 305.

seinem Verhältnis zum Absoluten verstehen, das als *tertium comparationis* für jedes einzelne Bewusstsein Geltung beansprucht.³⁹⁶

Während die erste Konsequenz einen existenzphilosophischen Diskurs eröffnet, zeigt die zweite zu ziehende Konsequenz eine metaphysische Tendenz. Es wird eine transzendentalphilosophische Dimension des Arguments ersichtlich. Ohne Selbstbewusstsein besteht nämlich kein Grund, einen Grund anzunehmen. Denn der Grund „hat die Kapazität der ursprünglichen Teilung (*Urtheil*) gerade insofern, als er einzig aus seiner Eigenschaft heraus gedacht wird, Grund der Trennung im Selbstbewusstsein sein zu können“³⁹⁷. In diesem Sinne lässt sich nun auch Hölderlins Ontologie und Epistemologie erläutern. Mit dem Bewusstsein tritt notwendig die Wirklichkeit seines Grundes hervor. Er beschreibt diese Funktion vor dem Hintergrund Kantischer Kategorien und Moraltheorie:³⁹⁸

„Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtseyn. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so wiederhol' ich nur das vorhergegangene Bewußtseyn, kraft dessen er wirklich ist. Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie seyn sollen, im Bewußtseyn vorkommen, sondern nur der Begriff der Nothwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Wahrnehmung und Anschauung.“³⁹⁹

Das endliche Bewusstsein ist geworfen in eine kontingente Weltwirklichkeit und dies zusammen mit seinesgleichen. Dieser *möglichen* Wirklichkeit liegt die Bedingung der *notwendigen* Wirklichkeit zugrunde, ohne ihr schlichtweg voranzugehen. „Notwendig ist, was diesseits alles Gegebenen und also unabhängig von einer von diesen Gegebenheiten her zu erklärenden Möglichkeit einsichtig ist. Darum kann auch Notwendigkeit den *Idealen* zukommen.“⁴⁰⁰ Kurz zuvor weist Hölderlin, wie oben aufgezeigt, darauf hin, dass dieses Verhältnis sich am passendsten mit dem Selbstverhältnis beschreiben lässt, welches mit der Aussage „Ich bin Ich“ hervortritt. Ihr voraus liegt der trennungslose Grund, der als Bedingung und Ideal von menschlicher Selbst(er)kenntnis als absolutes Sein auftritt. Hier entfaltet sich der anthropologische Referenzpunkt von Hölderlins Gedanken in epistemischer Konsequenz. „Mit dem Selbstbewusstsein geht eine Welt auf, in der sich das bewusste Leben zu

³⁹⁶ „Wir müssen uns sowohl aus unserer Beziehung auf die uns vorausgesetzte Unendlichkeit verstehen, so dass wir nach einer Konzentration in sie verlangen, als auch in unserer Endlichkeit als solcher ein Unbedingtes begreifen und realisieren. Es gibt kein menschliches Leben, das zugunsten des einen das andere von sich abzustoßen vermöchte.“ (Ebd., 307.)

³⁹⁷ Ebd., 305.

³⁹⁸ Ebd., 310f.

³⁹⁹ Hölderlin, „Urtheil und Seyn“, a.a.O., 216f.

⁴⁰⁰ Henrich, „Hölderlins philosophische Grundlehre“, a.a.O., 310.

orientieren, zu behaupten und verwirklichen hat. Anders als Fichte und Schelling ist sie ihm nicht dem Ich und seiner Setzungskraft entsprungen, wenn ihre Erkenntnis auch seine und seiner Erkenntnisfunktionen Leistung ist.⁴⁰¹ Jedes Selbstbewusstsein wird unweigerlich mit seiner Kontingenz konfrontiert, ist im gleichen Moment aber auch im Grund gesichert. Unter den Bedingungen der Idealität des Grundes aber bedeutet auch diese Sicherung wieder Konfrontation mit eben dieser Idealität des Grundes. Die Notwendigkeit dieses Grundes ist die Notwendigkeit der Vernunftbegriffe und eines moraltheoretischen „Sollen“. „[...D]iese Leistung vollzieht sich unter der Bedingung der Ursprünglichkeit des Wissens von der Wirklichkeit dieser Welt, das zusammen mit dem Wissen von der Wirklichkeit des in sich endlichen Selbstbewusstseins eintritt.“⁴⁰² In diesem Ausgang von der Verfassung des Selbstbewusstseins lässt sich durchaus die Struktur einer Ästhetik des Erhabenen, wie sie Kant vorstellt, ausmachen. Das Selbst in Kontemplation seiner Selbst erblickt nicht sich selbst, sondern gerät in den Strudel seiner Begründung, um zuletzt die Unmöglichkeit der Selbstsetzung bzw. -macht zu begreifen. Das existenzielle Ausgeliefertsein bzw. die individuelle Ohnmacht des Subjekts hinsichtlich seiner Begründung tritt als Bedingung des Menschseins auf. Zugleich aber kann nur das Begreifen des Grundes zum Menschsein führen. Unlust und Lust lösen einander ab in einem ‚fröhlichen Wechsel‘. Das Begreifen seiner Endlichkeit ist der einzige Weg des Subjekts, um diesen Missstand zu bewältigen.⁴⁰³ Hölderlins Anthropologie basiert somit auf der Ansicht, „dass das Menschenleben in Konflikte gezogen werden muss, die von der Art sind, dass sie nicht in stoischer Resignation oder in der zurzeit noch modischen leichtfüßigen Scheindistanz zu sich selbst ertragen werden können“⁴⁰⁴. Meta-narrativer Rigorismus und diffuser Indifferentismus liefern keine endgültige Lösung für das Problem des (Selbst)Bewusstseins. Der einigende Grund ist „auch noch in der Not gegenwärtig“⁴⁰⁵ und lässt sich nicht in der endgültigen Fixierung einer *conditio humana* erschöpfen. Hölderlins Denken ist in diesem Sinne unhintergebar dialektisch. Das menschliche Leben muss, zwischen den Polen von Kontingenz und Zusage fluktuierend, geführt werden. Das Leben zu leben ist *Lebenskunst*. Das Subjekt muss sich dabei jederzeit

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Ebd., 310f.

⁴⁰³ „Daher hat die Not des Lebens nur insofern ein Ende, als sie im Grund ihres Hervorgangs begriffen und als notwendige Bedingung des Begreifens, das zu diesem Grund gelangt, verstanden ist. Damit wird sie aber nicht abgestoßen, sondern weiter, wenn auch auf nunmehr neue Weise, ausgetragen.“ (Ebd., 311f.)

⁴⁰⁴ Ebd., 319.

⁴⁰⁵ Ebd.

im Rahmen seiner Individualität dem absoluten Sein entgegengesetzt fühlen, durch das es bestimmt wird.⁴⁰⁶ Diese Zusammenführung resultiert im konkreten Lebenslauf.

„Hier liegt die Möglichkeit, daß Ich im harmoniscentgegengesetzten Leben als Einheit, und das Harmonisch-Entgegengesetzte, als Einheit erkennbar werden im Ich in reiner (poëtischer) Individualität. Zur freien Individualität, zur Einheit und Identität in sich selbst gebracht wird das reine subjective Leben erst durch die Wahl seines Gegenstandes.“⁴⁰⁷

Im geführten Leben selbst ereignet sich die Vereinbarung der Gegensätze.⁴⁰⁸ Das Vermögen dieser Vereinbarung kommt allein dem *poetischen Individuum* zu. Das Subjekt hat folglich auto-poietische Kompetenzen, vermittelt über das Verhältnis zu seinem Grund. Auf diese Weise sichert Hölderlin die Freiheit des Subjekts, und zwar indem er die subjektive Entscheidung, die eigene Bestimmung im Grund zu begreifen, nur im Zusammenhang mit der konkreten Existenz desselben Subjekts denkt. Zugleich scheint er hierdurch hermeneutische Sinnzusammenhänge auf produktions- und rezeptionsästhetischer Basis einzufordern. Nicht umsonst räsoniert er in seiner Abhandlung über Methode und Inhalt des Poetischen – vermutlich ebenfalls um 1800 entstanden – über die Verfassung des Individuums. Sinn ist diesem nicht einfach (auf)gegeben, vielmehr muss er sich ereignen und ergriffen werden. Jede Frage von Einheit und Differenz ist durch ihr subjektives Fundament als eine existenztheoretische Sinnfrage zu verstehen. Und „[d]ieser Sinn ist eigentlich poëtischer Charakter, weder Genie noch Kunst, poëtische Individualität, und dieser allein ist die Identität der Begeisterung, ihr die Vollendung des Genie und der Kunst, die Vergegenwärtigung des Unendlichen, der göttlichen Momente gegeben“.⁴⁰⁹ Es überrascht kaum, dass Hölderlin dem absoluten Sein hier die Kategorie des göttlichen zuschreibt, fällt doch diese theoretische Untersuchung zumindest in den Umkreis des Atheismusstreits. Zu dieser Zeit ist gerade Fichte einer starken Kritik ausgesetzt und gezwungen eine theologische Einrahmung für seine

⁴⁰⁶ „Alles kommt darauf an, daß das Ich nicht blos mit seiner subjectiven Natur, von der es nicht abstrahiren kan ohne sich aufzuheben, in Wechselwirkung bleibe, sondern daß es sich mit Freiheit ein Object wähle, von dem es, wenn es will, abstrahiren kann, um von diesem durchaus angemessen bestimmt zu werdden und es zu bestimmen.“ (F. Hölderlin, „Über die Verfahrungsweise des poëtischen Geistes“, in: ders., Der Tod des Empedokles, Aufsätze, Große Stuttgarter Ausgabe, Bd. 4.1, hg. von F. Beissner, Stuttgart 1961, 241-265, 253f., Anm. 1.)

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Hölderlin kommt hier zu einem Konzept vom ‚Augenblick‘ ähnlich derer Kants und Kierkegaards: „[...]E]s ist seine [des Individuums, Anm. T.M.] letzte Aufgabe, beim harmonischen Wechsel einen Faden, eine Erinnerung zu haben, damit der Geist nie im einzelnen Momente, und wieder einem einzelnen Momente, sondern in einem Momente wie im andern fortdauernd, und in den verschiedenen Stimmungen sich gegenwärtig bleibe, so wie es sich ganz gegenwärtig ist, in der unendlichen Einheit, welche einmal Scheidepunct des Einigen als Einigen, dann aber auch Vereinigungspunct des Einigen als Entgegengesetzten, endlich auch beedes zugleich ist, so daß in ihr [...] beedes in Einem als einig entgegengesetztes unzertrennlich gefühlt, und als gefühltes erfunden wird.“ (Ebd., 251.)

⁴⁰⁹ Ebd.

Wissenschaftslehre zu formulieren. Der hieraus hervorgehende Paradigmenwechsel Fichtes bringt seinen Grundgedanken in die Nähe der Theorie Hölderlins. So ist es auch Fichtes poetische Abhandlung über „Die Bestimmung des Menschen“ die hier von dem Einfluss und der Assimilation des theologischen Gedankens künden.

6.5 Theologische (Um)Deutung des Selbstbewusstseins

„In seiner späten Lehre hat Fichte das Selbstbewußtsein und die Freiheit im Ausgang vom Gedanken Gottes gedacht.“⁴¹⁰ Die Ausführungen im Plädoyer „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ von 1798 lassen sich durchaus mit Hölderlins Erkenntnissen parallelisieren. Fichte suspendiert den Gedanken eines sich selbst begreifenden Ichs zugunsten einer Freiheitsvorstellung, die demselben zukommt, und im Grund, d.h. im Absoluten, gesichert wird. Ähnlich wie in „Urtheil und Seyn“ durch den Begriff „Individualität“ benannt, kann nun nicht länger die Rede von einem Ich-Subjekt und Ich-Objekt sein. Selbstbestimmung und Einheit des Ichs lassen sich „weder in der Begriffsform der Kausalität noch in der der Finalität“⁴¹¹ versehen. Wie Hölderlin führt auch Fichte eine prozessual-existenzielle Dimension in seine Konzepte von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung ein. In derselben Konsequenz muss dabei auch er ein *vorausgehendes* Absolutes mit in die Struktur des Selbstverhältnisses einbeziehen. Dieses Absolute muss allerdings, soll die Freiheit des Subjekts bewahrt bleiben, im Rahmen der Prozessualität des Ichs verstanden werden. Das Ganze, von dem Ich-Subjekt und Ich-Objekt die Teile sind, muss *in essentia* eine Gemeinsamkeit mit dem Subjekt haben. Vor diesem Hintergrund entwickelt Fichte seinen Gottesbegriff. Die Verschiedenheit vom absoluten Grund und kontingentem Subjekt wird nun aufgehoben, „indem man einen Gott voraussetzt, der nicht nur schlechtweg als Leben existiert, sondern der sich auch als Leben manifestiert“⁴¹². Hiermit kann nun erstens der Absolutheitscharakter des Ich gesichert werden, d.h. seine Freiheit bestätigt werden, und zweitens lässt sich der notwendige Grund voraussetzen, ohne dass die Selbstbestimmung in Gefahr gerät.⁴¹³

Diese metaphysische Konstruktion beschreibt Fichte – erneut vergleichbar mit Hölderlin – im Hinblick auf ihren performativen Gehalt. Dies legt bereits die Konnotation mit einem dezidierten Lebensbegriff in theologischer Fassung nahe. Das Individuum entwirft sich in der

⁴¹⁰ Henrich, „Fichtes ‚Ich‘“, a.a.O., 79.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd.

Welt, „frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in [sich] selbst“⁴¹⁴. Wenn Fichte nun weiter behauptet, dass diese Freiheit des Subjekts „nicht von außen her“, sondern „durch sich selbst“ gesetzt ist, so ist dies als eine zweckdienliche Aussage zu verstehen, die Selbstbestimmung untrennbar von dem Gedanken einer (Kantischen) Moraltheorie zu verstehen. „Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche. An dieser Freiheit und dieser Bestimmung kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben.“⁴¹⁵ Der transzendente Gesichtspunkt einer moralischen Ordnung setzt das Subjekt voraus, während das Subjekt Bedingung der Möglichkeit von Moralität ist. „Die Überzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht sonach selbst schon aus moralischer Stimmung hervor [...]“⁴¹⁶ Dass eine solche „Stimmung“ zu bestehen vermag, kann aber erneut nur aus der Ununterschiedenheit bzw. einer *adaequatio* von Grund und Subjekt, vom Absoluten und vom Ich heraus verstanden werden.

„Indem ich jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn, ich setze mir etwas als Zweck vor, heißt: ich setze es in irgendeiner zukünftigen Zeit als wirklich; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit notwendig mitgesetzt.“⁴¹⁷

Alles Mögliche muss wirklich gewesen sein, lehrt in dieser Zeit auch Hölderlin. Fichtes Übersetzung in dezidierte moralphilosophische Kategorien allerdings folgt auf dem Fuße und zeigt deutlich seinen transzendentalphilosophischen Hintergrund, während dieser bei Hölderlin eher zwischen den Zeilen zu finden ist. „Nicht von der Möglichkeit wird auf die Wirklichkeit fortgeschlossen, sondern umgekehrt. Es heißt nicht: ich soll, denn ich kann; sondern: ich kann, denn ich soll.“⁴¹⁸ Weiter zieht Fichte hieraus metaphysische und epistemologische Konsequenzen. Die „moralische Ordnung“, die „das Göttliche [ist], das wir annehmen“⁴¹⁹, kommt als „Vernunftzweck“ der Welt in dem Sinne zu, als das sie wirklich werde, „durch das Wirken des freien Wesens“⁴²⁰, d.h. des Menschen. Im idealistischen Sinne ist dem Menschen aufgegeben die Forderungen, die mit dem Wissen um die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Begriffe der Vernunft einhergeht, zu verwirklichen. Damit ist nichts weiter gemeint, als seine eigene Bestimmung als Mensch zu begreifen. Hat der frühe Fichte diese Kompetenz noch im Rahmen des Konzepts vom absoluten Ich beschreiben können, so muss

⁴¹⁴ J.G. Fichte, „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798), in: ders., Sämtliche Werke, Bd. V, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-1846, Nachdr. Berlin 1971, 177-189, 181.

⁴¹⁵ Ebd.

⁴¹⁶ Ebd., 182.

⁴¹⁷ Ebd., 183.

⁴¹⁸ Ebd.

⁴¹⁹ Ebd., 185.

⁴²⁰ Ebd., 184.

er in seiner späten Lehre hier einen neuen Weg einschlagen, der die Selbstbestimmung bzw. -macht des Ich überkommt. Es wundert wenig, dass auch Fichte unter diesen Umständen dem selbstbewussten Subjekt ein Gefühl der Ohnmacht unterstellen muss und damit auch ästhetische Momente im Selbstverhältnis des Menschen, aber auch im Mensch-Welt- und Mensch-Gott-Verhältnis ausmacht. Der hiermit zusammenhängende Entwurfscharakter, der dem Subjekt zukommt, erinnert ein weiteres Mal an Hölderlins Denken, wenn dieser die quasi-hermeneutische Funktion des *poetischen Individuums* beschreibt. Im Hintergrund stehen hier Vernunftbegriffe und -gesetz.

„Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen innern Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, – sagt die transzendente Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm *unheimlich* wird.“⁴²¹

Der Mensch findet sich in einer dialektischen Situation wieder. Versteht er sich dem moralischen Prinzip, dem Göttlichen, zugeordnet, so kann er seine Bestimmung durch dieses Prinzip begreifen, muss allerdings im selben Moment erkennen, dass das göttliche Prinzip schrankenlos erscheint und nur prozessual verständlich wird, d.h. unter der Kategorie des lebendigen Subjekts und des als Leben existierenden Gottes⁴²². Von einer abgeschlossen bzw. absoluten Bestimmung kann unmöglich die Rede sein, findet sich doch jedes einzelne Subjekt an seiner „bestimmte[n] Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge“⁴²³ wieder und bleibt somit trotz seines Eingebunden-Seins in das Prinzip des Absoluten jederzeit mit seiner Kontingenz konfrontiert. Dieser Kontingenzcharakter ist aber eben die Grundlage für das Verständnis von der göttlichen Ordnung. Die Notwendigkeit der Ordnung zeigt sich aber erst im Kontrast vom Absoluten und Kontingenten. Diese Struktur erscheint besonders bei der Betrachtung der Aporien des Selbstbewusstseins. Fichtes theologisches Argument ist somit als konsequente Fortführung seiner ursprünglichen Einsicht anzusehen. Die reine metaphysische Benennung eines moralischen bzw. göttlichen Prinzips kann dem Subjekt jedoch nicht als Auflösung der Aporie erscheinen, diese lässt sich erst durch das existenzielle Moment des Glaubens bewerkstelligen. Dieser ist der konkrete Entschluss des Individuums in seiner Kontingenz auf den Versuch einer absoluten Selbstkonstruktion zu verzichten und im Angesicht des ‚unheimlichen‘ Verschwindens des begründenden Bodens sich unter dem äußeren Prinzip zu verstehen.

⁴²¹ Ebd. Hervorhebung T.M.

⁴²² „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen.“ (Ebd., 186.)

⁴²³ Ebd., 185.

„[...]K]ein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können [...]. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen.“⁴²⁴

Fichtes – und auch Hölderlins – Gedanken bringen hiermit die Grundlage für ein existenzialistisches Gedankengut in der Epoche des Deutschen Idealismus hervor. Ihre selbstreferenziellen Konzepte und bewusst Selbst- bzw. selbstkritischen Überlegungen konterkarieren den Gedanken eines absoluten Idealismus. Ihre Kritik lässt sich strukturell mit der hier vorgetragenen Idee einer Moderne, die das Post-Moderne schon längst in sich trägt, vergleichen.⁴²⁵

„Der Geist der Modernität ist nicht von einem Fieber des Subjektivismus ergriffen, das in dem reinen Willen zu Macht endet. [...] Das moderne Bewußtsein lebt in der Spannung, welche – jenseits der Lehren moderner Theorie – das Grundproblem von Fichte gewesen ist [...]“⁴²⁶

Eine Selbstexplikation des Absoluten im Hegelschen Sinne oder eines absoluten Ich ist der modernistische Gedanke, den Fichte diagnostiziert und zu therapieren versucht.⁴²⁷ Dieser proto-post-moderne Versuch bewegt sich aber unweigerlich am geistesgeschichtlichen Horizont des Deutschen Idealismus. So ist die jeweilige Konnotation von ‚Grund‘ und ‚Gottesidee‘ mit dem Begriff des Absoluten in einer konzeptionellen Grauzone angesiedelt, in der theologische Tradition und metaphysische Notwendigkeiten miteinander kollidieren.⁴²⁸ Ihr Hintergrund ist an den Versuch gebunden, das selbstevidente Freiheitsgefühl des individuellen Subjekts zu sichern und zu begründen. Die Suche nach dem Grund kann unter Berücksichtigung der Verfassung des Selbstbewusstseins jedoch unmöglich von etwas anderem ausgehen, als eben vom Gedanken des Ich und der damit einhergehenden Einheitsvorstellung. Dieses Ich aber wird als Kontingentes identifiziert und dem Absoluten entgegengesetzt. Für Fichte und Hölderlin ist es unmöglich hier eine radikale Distinktion beider zu denken. Dies kann nie ihr Anliegen gewesen sein, geht es ihnen doch gerade um die Sicherung eines moralischen Gedankens, in dem sich das Wesen des Menschen wiederfinden kann. Soll die moralische Ordnung und der Gottesgedanke bestehen, muss es ein *tertium*

⁴²⁴ J.G. Fichte, „Die Bestimmung des Menschen“ (1800), in: ders., Sämtliche Werke, Bd. II, hg. von I.H. Fichte, Berlin 1845-1846, Nachdr. Berlin 1971, 167-319, 253f.

⁴²⁵ Vgl.: Kap. II, 1 dieser Arbeit.

⁴²⁶ Henrich, „Fichtes ‚Ich‘“, a.a.O., 81.

⁴²⁷ „Ihr seid endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?“ (Fichte, „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, a.a.O., 187.

⁴²⁸ „Man kann sich fragen, ob die theologische Interpretation, die Fichte dem Absoluten gegeben hat, auf sicheren Gründen ruht. Man kann meinen, daß sich die Philosophie im Ausgang von der Idee eines Grundes der Freiheit in unauslotbaren Dunkelheiten verliert [...]“ (Henrich, „Fichtes ‚Ich‘“, a.a.O., 80.)

comparationis zwischen Absoluten und Kontingenten geben. Ist diese Übereinstimmung im Selbstbewusstsein zu denken, so lässt sich die Gottesidee, wie sie gedacht ist, nicht halten. Vielmehr wird diese zum Desiderat des Selbstbewusstseins.

„Unsere eigentliche ‚Substanz‘, unser unmittelbares Wissen von uns selbst, das gleichermaßen einfach und geheimnisvoll ist, läßt am Ende verstehen, daß wir von einer Realität abhängig sind, die nichtsdestoweniger wir selbst sind, indem sie das Wissen von uns ins Dasein bringt, welches unser Wesen ausmacht.“⁴²⁹

Ähnliches gilt für Hölderlin:

„Indem wir von uns selbst wissen, sind wir auf die Unendlichkeit verwiesen, die wir uns in Gedanken voraussetzen müssen, und auf den Hergang der Verfassung unserer eigenen Bewusstheit aus einem solchen Grund. [...] Denn der Grund, den wir uns voraussetzen, ist nicht als eine Ursache zu verstehen, die irgendetwas *an* uns bewirkt. Die Metapher von der ‚Urtheilung‘ im Sein als Grund legt sich doch gerade deshalb nahe, weil sie den Eingang jenes Seins in die Verfassung der Endlichkeit indiziert.“⁴³⁰

Für beide Ansichten gilt, dass das kontingente Bewusstsein die Bedingung stellt, von der aus auf einen ihm vorausliegenden Grund geschlossen wird. In diesem Sinne ruft es den Grund hervor, d.h. „bringt“ ihn überhaupt erst „ins Dasein“ und mit ihm die eigene wesensmäßige Bestimmung. Hier ergibt sich unweigerlich eine theologische Nachfrage: Wie nämlich lassen sich radikale Differenz und mutuale Dependenz vom Absoluten und Kontingenten vereinbaren? Genauer gesagt, wie lässt es sich erklären, dass dem Menschen das Wissen um das Absolute bewusst sein muss, er dieses (absolute) Wissen dabei allerdings nur als in sich selbst ruhend anerkennen kann? Fichte geht hier weiter als Hölderlin.⁴³¹ Es konnte gezeigt werden, dass Fichte mit der Bestimmung des Menschen als „freies Wesen“ in der idealistischen Theorie vom Subjekt bleibt und in der Folge sagen kann, dass die Weltbeziehung des Subjekts von seinem eigenen Selbstverhältnis, das sich im Ich widerspiegelt, ausgeht. Findet sich das Subjekt so in der Welt wieder, zeigt sich die dialektische Struktur zwischen innerlicher Freiheitsorientierung und äußerlichem Kontingenzcharakter. Konsequenz dieses dialektischen Verhältnisses im Einzelleben ist der notwendige Schluss auf die innerliche, rationalistische Dimension der zugrundeliegenden moralischen Ordnung, die mit dem Gottesbegriff identifiziert wird. Hieraus ergibt sich für

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Henrich, „Hölderlins philosophische Grundlehre“, a.a.O., 306.

⁴³¹ Henrich zeigt, dass Hölderlins Epistemologie eindeutig vom Selbstbewusstsein ausgeht. Das Selbstbewusstsein bleibt jederzeit auf das ihm Vorausliegende verwiesen, von dem aus sich erst seine Weltbeziehung konstituiert. Auf diesem Weg schafft Hölderlin die Vereinigung des Differenten, „[d]enn so wie in der Metaphysik der Prozess der Urteilung die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen denken lässt, so geht die Epistemologie ihrer Anlage nach auf ein Wissen, in dem eben diese Zusammenführung als Wissensakt eigener Art vollzogen wird.“ (Henrich, „Hölderlins philosophische Grundlehre“, a.a.O., 311.)

Fichte eine epistemologische Feststellung. „Unsere Welt ist das versinnlichte Material unsrer Pflicht [...].“⁴³² Welt und Ich werden somit dem Absoluten zugeordnet und zu Momenten seiner Selbstexplikation. Dennoch fällt auf, dass es sich offensichtlich um eine Interdependenz der Gegenpole handelt. Zumindest lässt Fichtes (und Hölderlins) implizite Hermeneutik eine solche mutuale Abhängigkeit durchscheinen. Ist dies der Fall, so lässt sich auch die theologische Problematisierung des Falles umgehen. Die hermeneutische Interpretation ist allerdings mit der Benennung ihrer Zirkelstruktur noch nicht erschöpft. Selbst mit Hölderlins „Urtheilung“ ist das hermeneutische Vorurteil keineswegs veranschaulicht. Die Problematik gestaltet sich folgendermaßen: Fichte schließt, „Selbstsein ist Manifestation Gottes“⁴³³. Gott aber muss in diesem Zusammenhang als ‚als-Leben-existierend‘ Gedacht werden; andernfalls würde der Gottesbegriff der Bestimmung des existierenden Subjekts keinerlei Fortschritt bescheren.⁴³⁴ Das Subjekt auf der anderen Seite kann sich nur aus dem unverfügbaren Grund verstehen, da dieser die (selbstevidente) Einheit des Subjekts garantieren kann. Da diese Einheit immer schon vom Subjekt vorausgesetzt sein muss und es sie nicht aus sich selbst heraus gesetzt haben kann, muss es notwendig auf dass ihm Vorausliegende schließen, so dass es sich aus dieser vorausgesetzten Einheit verstehen kann.

„Nun hat diese Wissenschaft des Ich von sich zu ihrem Ergebnis, daß Selbstsein Einheit aus unverfügbarem Grunde ist. Man muß also sagen, daß auch dies Wissen noch aus dem Wesen des Selbstseins kommt und daß es dann eintritt, wenn Selbstsein sich vollendet. Dann aber ist es möglich Selbstsein als *Manifestation* zu denken. Schon zuvor [in der frühen Wissenschaftslehre, Anm. T.M.] war es Manifestation, aber seiner selbst; jetzt ist es Manifestation dessen, was allem Wissen voraus seine *Möglichkeit* gründet. [...] Es läßt Selbstsein werden, das wesentlich Manifestation ist, um selber *als* das Unergründbare manifest zu werden. So manifestiert es sich schließlich im Ich als das sich Manifestierende. Und eben dies ist es, was wir meinen, wenn wir von einem lebendigen Gott sprechen. Man sieht, daß Gott und Ich in dieser Theorie nicht äußerlich miteinander verbunden sind.“⁴³⁵

Jene Kompetenzen, die Fichte vor der Jahrhundertwende noch dem Ich zuschreibt, werden übertragen auf das Absolute schlechthin, auf Gott.⁴³⁶ Nichtsdestotrotz erwächst der Gedanke eines unverfügbaren Grundes formal in der gleichen Manier, wie sich der *regressus* der Selbstbewusstseinsaporie ereignet. Autopoiesie und Selbstmanifestation des Ich werden nun

⁴³² Fichte, „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, a.a.O., 185.

⁴³³ Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 220.

⁴³⁴ „Es [das Ich] hat sich *als* Selbst und muß im Vollzug seiner Tätigkeit weiteres Wissen über sich erwerben.“ (Ebd.)

⁴³⁵ Ebd., 220f.

⁴³⁶ Ebd., 200, Anm. 28.

allerdings abgelöst durch ein Drittes, ein Absolutes, das als sich im Ich jeweils manifestierend zu denken ist. *Kurz, das Prinzip des Ich wird durch das Prinzip Gott / Absolutes abgelöst.*

Diese vereinfachte Betrachtungsweise eröffnet nun den Blick auf das hermeneutische Vorurteil, in dessen Rahmen sich die Notwendigkeit der Annahme eines Absoluten (sei es das Ich oder Gott) immer schon entfalten musste. Die zentralen Stichworte sind hier Kontingenz und Moral. Der Gedanke, der sich hin zum Absoluten bewegt, muss jederzeit vom Subjekt ausgehen. Es kann allerdings zunächst nicht angenommen werden, dass das Subjekt sich gezielt auf den Gedanken bzw. Begriff des Absoluten hinbewegt; vielmehr muss es – wie oben ausgeführt – von seiner selbstevidenten Einheit als Individuum ausgehen. Von diesem Punkt aus gerät es in unterschiedliche existenzielle Notlagen: Zum einen kann der Strudel der Introspektion zur Vergegenwärtigung der eigenen Ohnmacht führen, zum anderen wird die Individualität auf intersubjektiver Bühne auf die Probe gestellt. Selbstreflexion und Welterfahrung sind es, die sich zunächst als das Unheimliche – um Fichtes Wort zu gebrauchen – herauskristallisieren. Diese gehen unweigerlich von einem Selbstbewusstsein und seiner -erfahrung aus. Nur von diesem Standpunkt aus lässt sich überhaupt erst nach einer Therapie für diese existenzielle Problematik fragen. Besteht kein selbstbewusstes Ich, tauchte auch die Frage nach dem Absoluten nicht auf – so lautet die hermeneutische Schlussfolgerung. Nun erklärt sich außerdem die theologische Problematik, scheint es doch fast so, als leite sich der mit dem Absoluten gleichgesetzte Gottesbegriff mehr vom reflektierenden Subjekt ab, als dass der umgekehrte Fall zutrifft. Kurz gesagt, das Absolute bleibt im Selbstverhältnis bestehen, erscheint in seiner göttlichen Personifizierung allerdings als *Derivat* (etwa als moralisch Notwendiges) oder *Desiderat* (z.B. als existenzielles Kompensationsmotiv)⁴³⁷ eben dieses Selbst, dieses Ich. Erschwerend hinzu kommt, dass sowohl das Ich als auch die Gottesidee dem Prinzip der *ratio* subordiniert sind;⁴³⁸ nicht nur in dem Sinne, dass hier ebenfalls eine hermeneutische Vorentscheidung gefallen ist, sondern auch in der Folge, dass das Einheitsprinzip der Vernunft eben mit dem transzendental- bzw. subjektphilosophischen Ansatz des Ich, d.h. des „Ich denke“, einhergehen muss. Die Frage nach dem schlussendlich geltenden, genauer gesagt *initialen* Prinzip, scheint gar nicht geklärt zu sein.

⁴³⁷ Dieser Schluss lässt sich in Ansätzen bei Fichte selbst schon ablesen, wenn er in der „Bestimmung des Menschen“ von dem konkreten „Entschluß des Willens“ spricht (s.o.).

⁴³⁸ Henrich, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, a.a.O., 220, Anm. 29 zeigt, dass in Fichtes Theorie der Grund „nicht weggedacht werden kann und dennoch etwas ganz anderes als ein ‚notwendiger Begriff der Vernunft‘ ist. [...] Sie kann ‚Gott‘ als das eigentlich Wirkliche in unserem Erkennen, zuvor aber von Selbstbewußtsein und Sittlichkeit beschreiben. Auf diese Weise ergibt sich ein Zusammenhang zwischen den Traditionen der Ontotheologie und der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft.“ Vgl. außerdem: D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, 266.

6.6 Prinzip und hermeneutischer Einwand

Nun lässt sich allerdings sagen, dass die Suche nach einem grundlegenden Prinzip, dass am Ende sogar als selbstexplizierendes und wirklichkeitskonstituierendes Absolutes in Erscheinung tritt, nicht das Ziel der späten Philosophie Fichtes gewesen sein kann. Unter einem post-modernen Gesichtspunkt betrachtet bewegt sich Fichte zudem deutlich näher an einem Pluralitätsgedanken, als es etwas bei Hegel der Fall ist. Genannt wurde hier das Phänomen der Selbstwerdung („Manifestation“) als das Sich-selbst-Vergegenwärtigen im Zusammenhang mit einer Unbegründbarkeit (Selbstbewusstseinsaporie), die Resultat einer je *individuellen* Manifestation des Absoluten *als* Selbstsein ist. Sofort wird allerdings klar, dass dieser im Selbstbewusstsein angelegte implizite Pluralitätsansatz bestimmt ist durch die Einheit des Absoluten. Fichte muss diesen Weg einschlagen, um seine Anthropologie mithilfe eines metaphysischen Gerüsts zu plausibilisieren. Denn trotz aporetischer Selbstverhältnisse und einer bleibenden Unwissenheit („Verschwindung des Bodens“) kann die Bestimmung des Menschen als moralisches Wesen gesichert werden, nämlich aus der Wirkung des Absoluten im Selbstverhältnis des Subjekts. Mit dieser nach wie vor idealistischen Gleichsetzung kann Fichte das Problem scheinbar lösen. Selber allerdings stellt er fest, dass das hiermit erschlossene „Gewisseste“ nur durch den vorangehenden „Entschluß des Willens“ überhaupt erst als Essenz des Wissens, das dem Absoluten zukommt, Geltung erlangt. Die metaphysische Gleichung steht und fällt mit dem hermeneutischen Vorurteil, ob das Absolute Geltung erlangt oder nicht. Dafür spricht auch Fichtes Gleichsetzung von Gott und Leben, denn in dieser spiegelt sich die existenzielle Motivation des Entschlusses wider; d.h. es wird vorausgesetzt, dass Gott bzw. das Absolute aus der Situation des lebenden und existierenden Subjekts heraus verstanden werden kann bzw. muss, soll ihm nur ein Sinn zugesprochen werden. Das Absolute als den ‚als Leben existierenden Gott‘ zu bestimmen, bedeutet in dem Sinne nicht mehr, als erneut ein Prinzip mit einem anderen Prinzip zu identifizieren; nur wird hier die Herkunft des Gedankens klarer und sein hermeneutischer Vorbau tritt neben dem metaphysischen Paradigma in Erscheinung, positioniert sich sogar vor diesem. Diese Argumentation würde erneut den Desideratscharakter des Absoluten unterstreichen und zudem den Modus der ontologischen Bestimmung desselben betreffen. Dies bedeutet in radikaler Konsequenz, dass das Absolute bzw. Gott nur dann sinnvoll in einen metaphysischen Gedanken eingeflochten werden kann, wenn überhaupt ein Subjekt besteht, dass diesem Gedanken Sinn zuschreiben kann. Die kategorialen Bestimmungen, die das Subjekt nun dem Absoluten unterstellt, sind allerdings Bestimmungen, die es erst aus sich selbst als kontingentes Subjekt heraus beziehen muss. Diese Bestimmungen wurden bereits

geklärt. Dabei handelt es sich zum einen um das Verständnis einer unhintergehbaren Einheit, die sich in der selbstevidenten Individualität vorfindet und nur dort zunächst vorgefunden werden muss, denn sie ist der Referenzpunkt für mögliche Urteile über Einheitsmomente außerhalb des Subjekts. Zum anderen aber wird das Verständnis von Unendlichkeit, Unabgeschlossenheit und Differenzierung ebenfalls im Selbstverhältnis (und dem Fremdverhältnis, das sich auf das Wissen um die eigene Individualität stützt) generiert. Dem Absoluten die Qualität zuzusprechen, die Dialektik des Selbstverhältnisses zu lösen oder zumindest zu entschärfen, muss eben diese dialektische Verfassung grundsätzlich voraussetzen. Aus hermeneutischer Perspektive scheint somit der umgekehrte Fall einzutreten: das Bewusstsein vom Kontingenten generiert das Verständnis vom Absoluten auf die Weise, das jenes dieses sich vorausgehend denkt. Der Optimismus hinsichtlich der Rettung des Einheitsgedankens unter Zuhilfenahme des Begriffs vom Absoluten wird durch die Hermeneutik somit überführt. Die Voraussetzung eines grundlegenden bzw. begründenden Prinzips stellt sich als ein problematisches und diskutables Unterfangen heraus. Der Frage, wie ein solches absolutes Prinzip zu denken sei, widmet sich Wolfgang Cramer, dessen Theorie es im Folgenden zu untersuchen gilt.

7 Cramers Philosophie des Absoluten

7.1 Substanzbegriff und Apologie des Absoluten

Im Rahmen des Diskurses um den metaphysischen Grund fiel bereits der Begriff der Substanz.⁴³⁹ Gilt das Absolute als Zugrundeliegendes, so kann seine Bestimmung durchaus die Frage nach der Substantialität aufwerfen. Der Substanzbegriff nämlich bedeutet im metaphysischen Zusammenhang eine wichtige kategorische Orientierung. Allen voran geht hier die grundsätzliche Überlegung Aristoteles'.⁴⁴⁰ An diese antike Bestimmung anknüpfend entwirft Wolfgang Cramer in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts seine sog. *Philosophie des Absoluten*, als einen neu- bzw. post-idealistischen Versuch einer onto(theo)logischen Neu-Bestimmung des wirklichkeitkonstituierenden Absoluten. Cramers Anliegen ist es, von dem Grundgedanken der Transzendentalphilosophie herkommend dieselbe durch eine „transzendente Ontologie“ zu erweitern; dieses Projekt betrachtet er als notwendig, da die transzendente Lehre in einem ontologischen Gedanken überhaupt erst „verankert“ sein

⁴³⁹ Vgl.: Kap. III, 6.5 dieser Arbeit.

⁴⁴⁰ Vgl.: Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 1, Kategorien, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1995, Kap. 5, 2a 12ff.

muss, um ihrem Paradigma gerecht zu werden.⁴⁴¹ Dabei nähert sich der Ausgangspunkt der Abhandlung durchaus einer Beobachtung in hermeneutischer Manier an. So hält Cramer fest, dass „[d]er Gedanke ‚Ich denke‘ ... ein ursprünglich transzendentaler und ontologischer Gedanke [ist], welcher eine Ontologie der Subjektivität und damit auch eine Ontologie der Bedingungen der Bestimmtheit der Subjektivität transzendental legitimiert“⁴⁴². Transzendentalphilosophie findet ihren hermeneutischen Fixpunkt im Ich und generiert auf dieser Basis das Wissen um das eigene und fremde (Da)Sein. Cramers argumentativer Ausgangspunkt liest sich daraufhin wie folgt: „Das Ich ist nicht sich selbst setzende, sondern nur den Gedanken ‚Ich‘ sich erzeugende Realität.“⁴⁴³ Hiermit aber ist nicht der aporetische Schluss der Reflexionstheorie gemeint,⁴⁴⁴ vielmehr ist „Denken von Sein ... nur möglich, weil Denken Denken *aus* Sein ist“⁴⁴⁵. Diese Feststellung führt notwendig in einen Zirkel, muss doch das „Denken von Sein“ vorausgesetzt werden um überhaupt zum Schluss „*aus*“ einem Sein zu sein zu gelangen.⁴⁴⁶ Strukturell gleicht Cramers Gedanke demjenigen Fichtes, bleibt aber auf ein ontologisches Verständnis gemünzt, dass sich dahingehend vom idealistischen Denken unterscheidet, als dass hier „Sein und Denken“ unmöglich als „identisch“ verstanden werden können.⁴⁴⁷ Diese Feststellung leitet sich von einem pluralitätsorientierten Paradigma her, das Cramer im Ausgang vom Bewusstsein der Subjektivität formuliert:

„Der Gedanke ‚Ich denke‘ ist eines Denkens Gedanke. – Nur ein vereinzelt Denken denkt (was nicht heißt, nur ein einziges), nicht aber ein allgemeines Denken. Ein Denken nur kann Allgemeines denken, wie z.B. sich im Gedanken ‚Ich denke‘ als Fall von Denken denken. Der Gedanke ‚Ich denke‘ ist eines Ich Gedanke.“⁴⁴⁸

Dies würde soweit die vorgeführte Kritik an Fichtes und Hölderlins Modell unterstreichen, dabei muss allerdings im Blick sein, dass Cramers Anliegen darin besteht, aus dem, was dem Kontingenten als Evidentes gelten muss, zu einer Bestimmung des Absoluten zu kommen. Es findet daher zugleich eine Würdigung und eine Kritik des Fichteschen Ansatzes statt. Dass hier von einem Fortschreiten hin zum Gedanken des Absoluten ausgegangen wird, zeigt bereits die konsequente Weiterführung der bisher nur apodiktisch auftretenden Aussage über

⁴⁴¹ Vgl.: W. Cramer, Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff (1959), 2. Auflage, Frankfurt/M. 1976, 7.

⁴⁴² Ebd. Siehe außerdem: Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, a.a.O., 25f.

⁴⁴³ Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, a.a.O., 63.

⁴⁴⁴ „Selbstbewußtsein, nämlich das Erzeugen des Gedankens ‚Ich‘, ist nicht Reflexion auf sich.“ (Ebd., 58.)

⁴⁴⁵ Vgl.: ebd. Hervorhebung T.M.

⁴⁴⁶ „Denken ist die Bedingung des Denkens des Seins des Denkens. [...] Das Denken des Seins des Denkens ist die Bedingung allen Sein-Denkens.“ (Ebd., 15.)

⁴⁴⁷ Vgl.: ebd.

⁴⁴⁸ Ebd.

die Unterschiedenheit von Denken und Sein. Das Denken selbst nämlich kann sich seiner nicht als seiend vergegenwärtigen. Ihm bliebe lediglich vorbehalten, den „Gedanken“ vom „Denken“ zu haben, dieser aber ist selbst nicht Denken. „Das Denken ist nicht Gedanke.“⁴⁴⁹ Allerdings gilt: „Etwas denken heißt, etwas gedacht haben.“⁴⁵⁰ Ein Denken ohne Inhalt wäre kein Denken, ein Gedanke ohne Denken wäre undenkbar. Aus der in den vorangehenden Abschnitten erschlossenen Diagnose über das Gefüge der Subjektivität lässt sich hier leicht der bekannte *regressus ad infinitum* erkennen, der einer jeden Selbstbestimmung im Weg steht. Cramer seinerseits umgeht die Thematisierung dieses Regresses und kommt stattdessen mit einer ontologischen Schlussfolgerung über das Denken daher: „Ist Denken, dann ist es schon gewesen.“⁴⁵¹ „In Strenge genommen fängt kein Zustand an, denn im Anfang (in der Grenze) ist kein Zustand.“⁴⁵² Im selben Zusammenhang scheidet auch eine kasuistische Interpretation aus. Folgt nun Cramers Bestimmung, „Denken fängt nicht an“⁴⁵³, so muss eindeutig erwogen werden, dass es sich hier um die Suche nach einer substanziellen Bestimmung, etwa über den Begriff des Absoluten, handelt. Was aber immer schon ist, kann nicht durch kausale Regression erreicht werden, sondern muss die Qualität einer Substanz besitzen. Zugleich muss feststehen, dass sich das Denken nicht selbst erzeugen kann.⁴⁵⁴ „Aber das Denken ist die Realität, die sich ihr Immanentes zeugt.“⁴⁵⁵ Dieses Immanente sind die Gedanken, durch welche das Denken wiederum sein selbstevidentes Realitätsbewusstsein zieht. Allen voran steht hier der transzendente Gedanke des „Ich denke“. „Der Gedanke ‚Denken‘ negiert legitim in einem Gedanken das Gedankesein des Denkens. Der Gedanke ‚Ich denke‘ ist ursprüngliche Wahrheit.“⁴⁵⁶ Aus dieser grundlegenden Wahrheit heraus, die erneut nur auf der Basis einer Evidenztheorie der Subjektivität beruhen kann, erst kann sich parallel ein Fremd- wenn nicht gar Transzendenzbewusstsein ergeben.⁴⁵⁷ „Es ist klar, daß das Transzendenzbewußtsein der Welt aus dem Realitätsgedanken ‚Ich denke‘ seine Aufklärung

⁴⁴⁹ Ebd., 12.

⁴⁵⁰ Ebd., 18.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Ebd., 19. Daraus folgt für Cramer „zwingend“, dass wenn Denken „ist“, „dann ist es immer schon gewesen“ (Ebd.).

⁴⁵⁴ Ebd. 22.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Ebd., 13.

⁴⁵⁷ Es muss darauf hingewiesen werden, dass in Cramers Theorie jede Form von Fremdbewusstsein Transzendenzbewusstsein ist. Er unterscheidet dabei zwischen Stufen des Bewusstseins, auf denen sich auf ein anderes Sein bezogen wird. „Transzendental ist Bewußtsein, sofern es zum Sein an sich transzendiert. Unser Bewußtsein ist transzendental als Welt- und Wirbewußtsein. Es transzendiert zu einem Sein außer ihm.“ (W. Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 28.) Selbstbewusstsein in diesem Zusammenhang wird als „schwaches Transzendieren“ bezeichnet, da das sich auf sein Sein beziehende Subjekt „nicht außer der Sphäre“ dieses Seins ist (vgl.: ebd.). „Starkes Transzendieren“ des (Selbst)Bewusstseins auf der anderen Seite hingegen ist ein Sich-beziehen auf ein „Sein außer seiner Sphäre“ (vgl.: ebd., 29).

finden muß.⁴⁵⁸ Da es sich aber jederzeit um ein Transzendieren zum Sein an sich handeln muss – dies beweist die These über die unhintergehbare Wahrheit des Ich –, so kann auch nur über den Weg des Ich auf das absolute Sein geschlossen werden. In der subjektiven Offenheit (Freiheitsbewusstsein) erkennt auch Cramer das Problem der Selbstbestimmung, d.h. der Bestimmung der essenziellen Qualität des Subjekts aus sich selbst heraus. So gilt für ihn: „Selbstbestimmung wird zu Fremdbestimmung. Die Freiheit des Geistes zeugt seine Unfreiheit.“⁴⁵⁹ Das Subjekt selbst aber zeugt sich sein Sein, d.h. sein als dieses einzelne Subjekt bestimmte Sein. Es muss jederzeit schon positiv (als *dieses eine*) bestimmt sein. Diese Bestimmung muss, laut Cramer, aber von außen kommen, d.h. vom absoluten Sein her, dem zugleich die Qualität des Sich-selbst-Bestimmens zukommen muss.⁴⁶⁰ Von daher bleibt Cramers Modell strukturell mit den Gedanken Fichtes und Hölderlins vergleichbar. Epistemologisch bleibt er ebenfalls in den gleichen Bahnen; die substanzielle Überschneidung von Absoluten und Kontingenten wird nun allerdings auf ontologischer und nicht etwa auf rationalistischer Basis interpretiert.

„So gewiß wir Denken, Sein-Denken, sind, so gewiß ist uns das sich selbst bestimmende Prinzip der Bestimmtheit begreiflich. Aber es bleibt uns zugleich notwendig leer. Der absolute Geist erschöpft sich uns schlechthin darin, das sich selbst bestimmende Prinzip der Bestimmtheit zu sein. Jede weitere Bestimmung seiner ist uns unerfüllbar. Das Absolute kann für uns keinen Inhalt haben, sein Inhalt ist seine notwendige Leerheit für uns. [...] Das absolute Sichbestimmen muß uns notwendig tautologisch bleiben.“⁴⁶¹

Die Tautologie des Absoluten kann – wie bereits bei Fichte – über den Prinzipgedanken analytisch ausgebreitet und der hermeneutische Zirkel zwischen Evidenzbewusstsein im Bereich des Kontingenten und dem daraus hervorgehenden Schluss auf das Absolute methodisch abgesichert werden. Dabei muss differenziert werden zwischen der durchaus möglichen „Verständlichkeit“ und der unmöglich abschließenden „Begreiflichkeit“ des Absoluten. Der Begriff des Absoluten kann nur im Bereich einer transzendentalphilosophischen Argumentation erfasst werden, denn diesem ist Abdriften in apodiktische Seinsbegriffe zum Zweck der Hervorbringung dogmatischer Letztbegründungsgedanken nicht möglich. Mit dieser methodologischen Vorentscheidung

⁴⁵⁸ Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, a.a.O., 23.

⁴⁵⁹ Ebd., 96. Vgl. außerdem Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 294: „Wodurch ist ein denkendes Individuum bestimmt worden, Denken und darin unendlich zu sein? Gewiß nicht durch sich. Vielleicht durch andere Individuen? Aber diese müssen selbst schon unendlich, nämlich Denken, sein, um in einem gewissen Sinne Ursache der Existenz eines unendlichen Individuums sein zu können. Es kann aber kein Individuum sich selbst zu der Form bestimmen, von der es ist.“

⁴⁶⁰ Später wird Cramer das Absolute vor diesem Hintergrund mit dem sog. „Prinzip der Positivität“ gleichsetzen (vgl.: Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 165).

⁴⁶¹ Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, a.a.O., 97.

wehrt Cramer dezidiert Einzelmomente des Deutschen Idealismus, insbesondere den Hegelschen Monismus, ab. Zugleich aber besteht sein Ziel in einer Neubestimmung dieses idealistischen Grundgedankens.

7.2 Aporien im Substanzbegriff – das Problem der Alleinheit

Der Frage nach einem monistischen Modell des Absoluten widmet sich Cramer in seiner einschlägigen Untersuchung zum Substanzbegriff, „Das Absolute und das Kontingente“ von 1959. Im Anschluss an den aristotelischen Substanzbegriff entfaltet Cramer hier das basale Konzept seiner Philosophie des Absoluten, die in den folgenden Werken⁴⁶² vermehrt durch diskursive Nuancierung und theologische Formierung ausgebaut wird. Mit der antiken Definition zeigt sich augenblicklich die pointierte Formel für den Gedanken von Einheit und Relation(alität). „Nach Aristoteles ist Substanz das selbstständig Existierende und dieses ist das Einzelne.“⁴⁶³ Einheit (und das schließt Individualität mit ein) muss als eigenständig verstanden werden. „Nur selbstständig Einzelnes ist Substanz (erste Substanz), nicht in etwas anderem.“⁴⁶⁴ Die Definition der Selbstständigkeit würde in diesem Sinne jeder subjektphilosophischen Position, die von der Evidenz des Gedankens „Ich“ ausgeht, einräumen, dass sie dem Selbstverhältnis eine substanzielle Basis zuweise.⁴⁶⁵ Individualität kann nicht erschlossen werden, denn sie ist jederzeit schon Grund.⁴⁶⁶ Auf diese Weise aber würde die substanzielle Interpretation von einer grundsätzlichen Nicht-Relationalität der Individuen als in einem Nebeneinander erratischer Blöcke ausgehen. Was dann als positive Selbstständigkeit gedacht sein soll, würde zu einer Bestimmung *via negativa*, da Selbstständigkeit und Individualität gleichzeitig noch über das gänzliche Fehlen externer Relationen bestimmt werden könnte.⁴⁶⁷

„Ist ein a nicht nur beiläufig nicht b, oder steht ein a nicht nur beiläufig nicht in einer gewissen Beziehung zu b, sondern ist es die wesentliche Qualität von a, nicht b zu sein, das Nicht des b zu sein, oder nicht in einer

⁴⁶² Besonders Cramer, *Die absolute Reflexion*, a.a.O.; und ders., *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft* (1967), 2. Aufl., Frankfurt/M. 2010.

⁴⁶³ Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, a.a.O., 9.

⁴⁶⁴ Ebd.

⁴⁶⁵ „Macht die Selbstständigkeit die Substantialität der Substanz aus, dann definiert die Selbstständigkeit die Substantialität der Substanz grundwesentlich.“ (Ebd.) Vgl. außerdem die Bemerkung bei J.J. Schaaf, „Beziehung und Beziehungsloses (Absolutes)“, in: D. Henrich et al. (Hg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, a.a.O., 277-289, 277: „Als eine solche Substanz stellt sich schließlich auch das Ich selber dar, vor dem sich [...] letztlich alle Gegenstände ausbreiten, als ein allerdings in gewisser Weise bereits für das alltägliche Verständnis privilegiertes Gegenstand, insofern es nämlich lebenslanglich als das nicht hintergehbare Zentrum aller Referenzen in leibhaftig plastischer Aufdringlichkeit erlebt, trotzdem aber doch als Gegenstand unter Gegenständen aufgefaßt wird“.

⁴⁶⁶ Vgl. hierzu Kap. III, 3, das dem Gedanken Cramers folgt.

⁴⁶⁷ „Diese Selbstständigkeit ist aber negativ gefaßt: das Selbstständige ist nicht in etwas anderem.“ (Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, a.a.O., 9.)

gewissen Beziehung zu b bestimmt zu sein, dann ist solche Negation oder die Negation solcher Beziehung grundwesentlich eine Bestimmung von dem aus, auf das sich die Negation bezieht.“⁴⁶⁸

Negation würde zum „konstitutiven“ Moment der Substanz. Denn die Reihe der Negation ließe sich ins Unendliche fortsetzen. Sei a ein solitäres Subjekt, so ließe sich a in Wesen, Personalität und Individualität bestimmen über die Abgrenzung zu b, c, d, e, f, ... n. Hierbei handelt es sich um die simpelste Form eines Korrelationssystems, in dem das Selbstverhältnis via Fremdverhältnis bestimmt wird. Allein der Gedanke der Negation würde a in all seinem Solitärsein, d.h. seinem Losgelöstsein (*Absolutheit*), in voller Gänze bestimmen. Jedoch nicht in seiner Individualität, da es sich bei dieser um eine an die *Einzelexistenz* gebundene Kategorie handelt. Das Korrelationssystem muss unter den Bedingungen der Individualität notwendig kollabieren.⁴⁶⁹ Cramer erkennt das gleiche Problem für den Substanzbegriff:

„Nun ist die Selbstständigkeit der Substanz wesentlich durch Relation zu dem anderen, in dem sie nicht ist [...], bestimmt. Damit wird das andere, ist es auch nicht Akzidenz[, sondern andere Substanz, Anm. T.M.], nicht Moment in der Substanz, doch zu einem Moment der Substanz [...].“⁴⁷⁰

„Moment“ für Cramer unterscheidet sich dadurch von der Akzidenz, als dass jenes eine konstituierende Rolle für die ursprüngliche bzw. erste Substanz spielt, während die Akzidenz auch jederzeit eine andere sein könnte, dabei allerdings nicht zur Bestimmung der ersten Substanz beiträgt. „Also werden andere Substanzen ihre Momente.“⁴⁷¹ Das Ganze, die Welt, wird konstituiert durch „ein Viel der Substanzen“. Bleiben diese aber „füreinander konstitutiv“, so bleibt zuletzt nichts anderes als die Konsequenz zu ziehen, die Welt selbst ... als eine Substanz anzusehen, deren Akzidenzen oder Modi nun die vielen Substanzen sind“⁴⁷². Kurz: Individualität würde sich im Ganzen auflösen und das Ganze gleichermaßen Produkt der vielen Einzelsubstanzen, ohne jemals *ursprünglich* bestimmende Bedingung der Vielen zu sein. Cramer stellt hier einen bedeutenden Trugschluss heraus, der erwächst, wollte man Identität und Bestimmung auf diese Weise einlösen. Seine Formulierungen benennen den Zirkelschluss als hermeneutische Unterschlagung, die sowohl idealistischen als auch analytischen Modellen als systemtheoretischen Orientierungsfehler unterläuft.

⁴⁶⁸ Ebd.

⁴⁶⁹ Vgl.: Ebd., 68ff. Siehe außerdem M. Frank (Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt/M. 1996; sowie ders., „Subjektivität und Individualität“, a.a.O., 29-73; ders., „Wovon ist Selbstbewusstsein ein Bewusstsein?“, a.a.O., 74-190; ders., „Subjektivität und Intersubjektivität“ (1991), in: ders., *Ansichten der Subjektivität*, Berlin 2012, 261-323; ders., „Varietäten der Subjektivität“, in: ebd., 324-352; ders., „Lässt sich Selbstbewusstsein als ‚Selbstrepräsentation‘ verstehen?“, in: ebd., 369-397.

⁴⁷⁰ Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, a.a.O., 9.

⁴⁷¹ Ebd., 10.

⁴⁷² Ebd.

„Die Welt ist das ‚Allding‘, das Verschiedene in ihr, die ‚Dinge‘, nur im Sinne der Unselbstständigkeit in ihr. In der Alleinheitsphilosophie sind die Substanzen endgültig untergegangen. [...Sie] erkaufte ihre bestechende Geschlossenheit mit dem Verzicht auf Begründung des Vielen und der Preisgabe der ursprünglich gemeinten Differenz.“⁴⁷³

Das Absolute in diesem Sinne als Einheitsprinzip zu denken bleibt also ausgeschlossen. Der Gedanke des Absoluten wird hier vom kontingenten Bewusstsein zu bestimmen versucht, womit sich automatisch schon der Grundsatz ergibt, dass unhintergebar Kontingentes existiert, dass sich in einem dialektischen Gefüge mit der Intuition vom Ganzen auseinandersetzt. Die einzelne Substanz kann als Evidentes ihre eigene „Qualität“ als „erste Substanz“ nicht autodestruktiv wegrationalisieren. „Ist sie aber von dieser Qualität, dann ist sie wiederum prinzipiell durch eine Ordnung ... bestimmt, die ihrerseits bestimmt, daß überhaupt mit ihr noch andere Substanzen sein können. Also ist sie prinzipiell durch anderes bestimmt, nämlich durch die Ordnung ...“⁴⁷⁴ Mit der Einführung des Ordnungsprinzips differenziert Cramer nun zwischen dem Begriff der Substanzen, die das Viele konstituieren, und dem Begriff der *einen* Substanz, dem Absoluten, der dieses Ordnungsprinzip entspricht. Die Einführung dieser Differenzierung lässt es unter Vorbehalt zu, dass die vielen Substanzen miteinander auftreten mögen, dabei aber als das radikal Andere ihrer nicht länger als Korrelationsmomente zu denkenden *Nächsten* verstanden werden können.⁴⁷⁵ Mit diesen Prolegomena lässt sich nun Cramers Modell und Bestimmung des Absoluten in geraffter Form nachvollziehen.

7.3 Das „Prinzip der Positivität“

Einzelne Substanzen müssen sich gegenseitig ein anderes (Beziehungsloses) sein können, nicht Moment. Diese Bestimmung ist evident, kann allerdings nicht aus der Essenz der Einzelsubstanz heraus erklärt werden. Den Einzelsubstanzen, so Cramer, muss also ein

⁴⁷³ Ebd., 10f.

⁴⁷⁴ Ebd., 14f.

⁴⁷⁵ „Sie könnte[n] als alleinige sein. Aber auch als alleinige [sind] sie noch durch die Möglichkeit bestimmt, daß andere sein könnten.“ (Ebd., 15.) Diese Überlegung erfordert automatisch die Revokation jeglicher monistischer Paradigmen. „Eine Substanz als alleinige ist also grundsätzlich nicht einzig. Denn Einziges läßt anderes dergleichen nicht zu.“ (Ebd.) Vgl. außerdem Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 44: „Die These, daß Alles Eins ist, ist gewiß falsch. Sie hieße, daß jegliches Moment von jeglichem ist. Wenn eine Sphäre des Wissens ist, so mag ein Sein außer der Sphäre des Wissens sein. Aber dies sagt gerade, daß das Sein, welches da bestimmt ist, außer der Sphäre des Wissens zu sein, an sich nicht außer der Sphäre des Wissens ist, seiner eigenen Bestimmtheit nach keinerlei Beziehung auf die Sphäre des Wissens bedarf, außer welcher es ist, sofern solche ist. Das Argument ist eine Finte. Wird nun das Wissen als konstitutiv für das Sein außer [der Sphäre] ausgegeben, dann wird diese Konstitutivität die Form annehmen: das Sein außer ist grundsätzlich für Wissen außer. Dies nun sagt: das Sein an sich ist vom Wissen als an sich *gesetzt* [Hervorhebung T.M.], als außer der Beziehung auf das Wissen seiend gesetzt.“ Diese Formation lässt sich auf die Beziehung Kontingentes-Absolutes übertragen.

Ordnungsprinzip vorausgehen, dass sie in ihrer singulären Qualität bestimmt, dieses Prinzip ist das Absolute.

„Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch gesagt, daß die Beziehungslosigkeit der Substanzen, ihr Sein außer einander, nicht negiert, daß auch zwischen ihnen Beziehungen sein können. Zweifellos ist die Natur nicht ein System beziehungsloser Elemente.⁴⁷⁶ Aber die Beziehung zwischen den Elementen ist eben doch Beziehung zwischen *Elementen*! Das Absolute setzt sich nicht nur außer sich ein Viel des Beziehungslosen sondern kann sich auch außer sich Zusammenhang der vielen Beziehungslosen setzen. Aber dieser Zusammenhang außer dem Absoluten ist wohl zu unterscheiden von dem notwendigen Zusammenhang auch der beziehungslosen Vielen, sofern sie alle außer dem Absoluten und damit im Absoluten sind. Wird diese Differenz von Zusammenhang und Zusammenhang übersehen, dann ist mit dem Substanzproblem nicht mehr zu Rande zu kommen.“⁴⁷⁷

Soll das Absolute Prinzip (der Positivität, wie es Cramer später nennen wird,) sein, so muss es sich selbst als das Absolute bestimmen. Es ist diesem Sinne nach „Selbstvermittlung“, absolutes „Sein“ und Subjekt.⁴⁷⁸ Diese Qualität unterscheidet es radikal vom „Anderen“, das durch das Absolute bestimmt nur „Nicht-Sichbestimmen“ sein kann. „[A]ls Subjekt eignet dem Absoluten absolute Freiheit und absolutes Vermögen zur Aktion [...]“⁴⁷⁹ Die Selbstbestimmung des Absoluten muss genuin sein, d.h. initiale Bestimmung.

Sie ist „Bestimmung und Qualifizierung ihrer selbst als absolute Position gegen die absolute Negation. Sich negierend ist die Bestimmtheit sich geworden und hat sich sichbestimmend durch Sichnegieren in die Momente [Sein] und [Nichts] differenziert. [...] Da das Sein auch Prinzip ist, wird das Sein als Prinzip vom Sein als Moment unterschieden.“⁴⁸⁰

Cramers selbstdifferenzierendes Absolutes ereignet sich in Form einer intrinsischen Dialektik, was zur Folge hat, dass Sein und Nichts als Momente das absolute Sein zur Voraussetzung haben. Was aber ist mit dieser Bestimmung gewonnen? Im Hintergrund steht nach wie vor die Frage, auf welche Weise Pluralitäts- und Einheitsmoment des metaphysischen Ganzen in ihrer gleichzeitigen und jeweiligen Souveränität bestehen können. In dezidiert abhebung zur Hegelschen Dialektik, deren initiales Prinzip die Identifizierung von „Identität und Nichtidentität“ ist, formuliert Cramer die These, dass sich dieses Verschwinden von Sein und Nichts „ineinander“ dadurch umgehen ließe, dass das Absolute „sichnegierende[s] Sichbestimmen in den *Gegensatz* von Sein und Nichts“ sein muss, um in dieser

⁴⁷⁶ Vgl. das Beispiel bei Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, a.a.O., 24f.

⁴⁷⁷ Ebd., 23. Hervorhebung T.M.

⁴⁷⁸ Vgl.: Ebd., 74.

⁴⁷⁹ H. Wagner, „Ist Metaphysik des Transzendenten möglich? (Zu W. Cramers Philosophie des Absoluten)“, in: D. Henrich et al. (Hg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, 290-326, 304.

⁴⁸⁰ Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, a.a.O., 77.

Ausdifferenzierung „in Ruhe bei sich“ zu sein.⁴⁸¹ Dieses Absolute steht zu seinen Momenten in einem diametralen Verhältnis verglichen mit dem ‚absoluten Geist‘ der Geschichtsphilosophie. Auch Cramers Absolutes generieren also Prozessualität.⁴⁸² „[D]ie Ruhe des Einen in seiner Selbstdifferenzierung ist mögliche Bewegung. [...] Denn es ist der Gegensatz der Momente Sein und Nichts nicht ein Gegensatz von Momenten gleichen Gewichts.“⁴⁸³ Es sei erneut hervorgehoben, dass das vorherrschende Prinzip das absolute Sein sein muss, und das Sein als Moment die Ausdifferenzierung dieses absoluten Seins in Unterscheidung zum Nichts ist. „Das bedeutet: das Moment des Seins muß noch ein Prinzip für die Differenzierung des Nichts sein können.“⁴⁸⁴ Das „Prinzip der Positivität“ führt also unumgänglich zu der Annahme, dass es sich hier um die „Herrschaft des Moments des Seins“⁴⁸⁵ handelt. Die Differenzierung der Momente des Absoluten und die Prinzipialität des Seins lässt es nun zu, eine ontologische Struktur zu denken, in der Vieles und Eines nicht ineinander verschwimmen. Trotz Prinzip des (absoluten) Seins kommt nämlich auch dem Nichts ein Prinzipcharakter zu; es ist „selbst noch ein Prinzip geworden, das *nur* bestimmbare Prinzip [...]“⁴⁸⁶. „Das Moment des Seins muß sich in das Nichts hinein differenzieren können.“⁴⁸⁷ Während sich somit die Momente Sein und Nichts mutual bestimmen, bleibt das in sich ruhende absolute Sein als umfassendes Ordnungsprinzip von diesen Bestimmungen unberührt und besteht als Bedingung des Differenzierungsgeschehens von Sein und Nichts.

Das „Sein kann sich in das bestimmbare Feld des Nichts differenzieren. Diese zweite Differenzierung ist nicht für das Absolute konstitutiv. Das Absolute ist nicht notwendig Bewegung, sondern nur notwendig mögliche Bewegung. Das Absolute ist die Möglichkeit, seine Spannung zu entspannen.“⁴⁸⁸

Die Selbstbestimmung des Absoluten generiert also ein Freiheitsmoment für seine Momente, allerdings als Konsequenz seiner Selbstdifferenzierung, nicht zwingend als deren Ziel. Was am Ereignishorizont der Momente Sein und Nichts Verwirklichung dieser Freiheit ist, ist in

⁴⁸¹ Vgl.: Ebd., 78f. Hervorhebung T.M.

⁴⁸² Hintergrund für Cramer ist hier sein ursprünglicher metaphysischer Ausgangspunkt in der Monadologie Leibniz'. „Deren Grundbestimmung ist der Begriff der Produktion. Mit ihm wendet C[ramer] sich sowohl gegen die Annahme einer intentionalen Beziehung des Bewußtseins auf äußere Gegenstände, als auch gegen die kausale Determination des Bewußtseins durch äußere Gegenstände, da in beiden Fällen die Unabhängigkeit des Gegenstandes vorausgesetzt und nicht erklärt würde.“ (J. Stolzenberg, „Wolfgang Cramer“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright, Stuttgart 1999, 155-161, 156.) Hier zeigt sich erneut deutlich die induktive Methode Cramers, ausgehend vom kontingenten Bewusstsein zu dessen absoluten Bestimmungsgrund. Es ließe sich hier durchaus von einer (an Kierkegaard erinnernde) Doppelbewegung sprechen. Vgl. außerdem: Wagner, „Ist Metaphysik des Transzendenten möglich?“, a.a.O., 303.

⁴⁸³ Cramer, Das Absolute und das Kontingente, a.a.O., 79.

⁴⁸⁴ Ebd.

⁴⁸⁵ Ebd.

⁴⁸⁶ Ebd. Hervorhebung T.M.

⁴⁸⁷ Ebd.

⁴⁸⁸ Ebd.

diesem Sinne nicht konstitutiv für das Absolute, denn es ereignet sich im Bereich des Anderen, des Nichts, das eben „Erzeugnis der Freiheit des [sich selbst zeugenden] Absoluten ist“⁴⁸⁹. Noch einmal sei daran erinnert, dass das Prinzip der Positivität besteht, wodurch Sein und Nichts als eben dieser offene Bereich bestimmt sind, in dem sich Sein ereignen kann. Diese Offenheit ist aber nicht bestimmendes Moment des absoluten Seins.

Mit dieser Bestimmung des Absoluten und seiner Momente kann Cramer nun das eingangs formulierte Problem der Korrelation im Bereich monistischen Systemdenkens umgehen. Zunächst wird der Bogen hin zum selbstbewussten Subjekt gezogen. Das dialektische Verständnis der Subjektivität, wie es sich etwa in transzendentaler Bestimmung zwischen Verstand (Naturbegriffen) und Vernunft (Freiheitsbegriffen) zeigt, findet in der Neubestimmung des Absoluten einen Rückhalt. „Unser Denken, unsere Freiheit wäre nicht, hätte sich nicht das Absolute seines Sichbestimmens und seiner Freiheit entäußert. Es kann nur das kraft des Absoluten Mögliche sein.“⁴⁹⁰ Gleichzeitig ist hier die *adaequatio* von Kontingentem und Absoluten mitzudenken: „Der einzelne Geist ist in seinem Sichbestimmen vom Sein gelenkt ... und in seinem Sichbestimmen-zu ein Bewußtsein, sich nach einem Prinzip zu etwas bestimmen zu sollen.“⁴⁹¹ Dieses Sichbestimmen-zu ist allerdings nur im Rahmen der Dynamik von Sein und Nichts zu denken und in Abstraktion zur Ruhe des Absoluten. Das Kontingente als Sichbestimmendes-zu ist das Ek-sistierende, und als Ek-sistierendes somit *außerhalb* dem Absoluten. In Cramers Worten:

„Das Moment des Seins im Moment des Nichts ist das Andere, das Bestimmte [bzw. existierende Subjekt, Anm. T.M.]. So hat das Andere das Sein und das Nichts an sich. Das Andere ist im Unterschied zum Nichts, zur absoluten Negation, die Moment des Seins ist, das absolute Negat zu nennen. [Das Nichts] ist das absolute Negat vo[m Absoluten], weil [das Nichts] ganz und gar in seiner Qualität dadurch bestimmt ist, nicht Moment des Absoluten zu sein, das Nicht des Absoluten zu sein. Das Nichts ist das Nicht im Absoluten, das Andere ist das Nicht des Absoluten. [...] Aller Qualität des Anderen geht die Qualität, das Nichts des Absoluten zu sein, voraus.“⁴⁹²

Die selbstbestimmte und mit der Selbstbestimmung einhergehende *Vernichtung* des Absoluten schafft den Raum für das freie Subjekt, das außer dem selbstbestimmten Absoluten, aber innerhalb des Absoluten, das als Prinzip der Positivität wirkt, ist. Das Absolute als Prinzip aber stellt den Referenzrahmen als quasi *tertium comparationis* für alles Bestimmte und alles sichbestimmende Existierende, ohne ihm die Freiheit des

⁴⁸⁹ Vgl.: ebd., 80.

⁴⁹⁰ Ebd. 82.

⁴⁹¹ Ebd.

⁴⁹² Ebd., 83.

Sichbestimmen-zu zu nehmen oder die Bestimmung korrelativ zu beschreiben. Durch das übergeordnete Prinzip lässt sich also Relation aufrechterhalten, ohne in die Aporie der konstitutiven Negation abzudriften. Unweigerlich schließt sich der Kreis, der mit der kategorialen Bestimmung des singulären Subjekts am Ich begann; denn es ist diese ursprünglich positive Bestimmung der Individualität, die überhaupt erst den grundlegenden Gedanken einer Endlichkeit oder Begrenzung ermöglicht.

„[...]in Begrenztes ist schließlich Alles. Auch das Absolute ist ein Begrenztes, da es Selbstbegrenzung ist. Mit dem Begrenzten aber meint man ein Endliches, d.i. ein Einzelnes, und mit dem Begrenzenden ebenfalls ein Endliches. Ein Endliches ist jedoch nicht durch ein Endliches, daß es durch anderes Endliches begrenzt sein muß. Ein Endliches ist nur begrenzt durch die Möglichkeit von anderem Endlichen, begrenzt durch das Absolute und begrenzt durch die Möglichkeit seines Nichtseins.“⁴⁹³

Von dort aus verweist Cramer nun dezidiert auf die subjektive Grunderfahrung, die Kontingenz als Derivat der Individualität, die gewissermaßen als Katalysator für ein Hindenken zum Absoluten bestimmend ist.

„Es [das Einzelne, Anm. T.M.] hat notwendig Bestimmungen. So ist die erste Substanz, das Element, notwendig ein Nicht des Absoluten ..., notwendig numerisch eins, notwendig eines unter anderen möglichen. Eines unter vielen möglichen zu sein, ist seine notwendige Bestimmung. Aber das Einzelne geht nicht auf in den Bestimmungen, die es hat. Es ist ein Bestimmtes und daher hat es die Unbestimmtheit, das Prinzip der Bestimmbarkeit an sich. Das Einzelne ist das Sein im Nichts, differenziertes Nichts [...].“⁴⁹⁴

Es wird unumgänglich für Cramer den Gedanken des Absoluten vom Bewusstsein der Subjektivität her zu entwickeln. Ohne Zweifel lässt sich seine Philosophie nicht ohne diesen Zirkelschluss denken.⁴⁹⁵ In „Die absolute Reflexion“ bringt er seinen Gedanken auf den Punkt.

„Das Absolute ist absolutes Sichbestimmen, absolutes Zeugen aus sich. Das Absolute ist Geist. Es ist nicht wie unser Geist determinierter Geist, sondern absoluter sich bestimmender Geist. Weil, was irgend ist, aus dem absoluten Geist ist, darf der endliche Geist hoffen, aus dem absoluten Geist zu begreifen, wie er, der endliche Geist, Geist sein kann. Der endliche Geist ist ein endliches und einzelnes Bestimmtes, und doch ist er unendlich. Denn er ist Denken, transzendental [...] und darin über alles Einzelne und Endliche hinaus. Er ist sich endlich und darin schon unendlich, weil ihm seine Endlichkeit nur aufgehen kann, weil er über sie hinaus ist. – Der

⁴⁹³ Ebd., 86.

⁴⁹⁴ Ebd., 87.

⁴⁹⁵ Es sei dazu gesagt, dass Cramer dies selbst sieht und gezielt methodologisch ausbaut. Vgl. bspw.: Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 121.295.

endliche Geist hat sich nunmehr zum unendlichen, absoluten und einfachen Geist hingedacht. [...] Vom absoluten Geist aus sucht nun der endliche Geist sich.“⁴⁹⁶

Da das Absolute intrinsisch durch die Differenzierung in Sein und Nichts selbstbestimmt ist, wird es zur „Quelle unendlicher Prädikation“⁴⁹⁷ in seiner Funktion als Bedingung der Möglichkeit von ersten Substanzen, die sich als Individuen zu verstehen vermögen. In diesem Sinne ist es in seiner konstituierenden Funktion eigentlich vielmehr als „relativ absolut“ einzustufen.⁴⁹⁸ Aber nur aus seiner grundwesentlichen absoluten Absolutheit lässt sich erst die mögliche Beziehung bzw. ebenso mögliche Dissemination innerhalb des Alls der Substanzen verstehen. „[D]as Wesen des Beziehungseins schlechthin ist das wahrhaft Absolute, nur das Beziehungsein selbst und nichts anderes kann ursprünglich als das Absolute angesprochen werden.“⁴⁹⁹ Individualität und Intersubjektivität lassen sich so formal im Rahmen einer Metaphysik des Absoluten bestimmen.⁵⁰⁰

7.4 Theologische *relecture* des Prinzips der Positivität – Eine hermeneutische Orientierung

Mehr als formal kann die Bestimmung aber offensichtlich nicht sein. Es wäre in jedem Fall zu fragen, ob es sich bei Cramers Rehabilitierung des Gedankens von weltkonstituierender (absoluter) Transzendenz und weltdurchdringenden (intersubjektiven) Transzendenzverhältnissen um eine Methode handelt, die ein Wissen über den Menschen erweitert, bleibt der Gedanke des Absoluten doch stets gebunden an das Subjekt.⁵⁰¹ Cramer selbst erkennt die theologische Diskussionswürdigkeit seiner Philosophie, die als Vollzug einer quasi natürlichen Erkenntnis des Absoluten sich durchaus mit dem religionsphilosophischen Diskurs einer natürlichen Gotteserkenntnis parallel lesen lässt.⁵⁰² Wie weit lässt sich diese Parallelität aber treiben? Handelt es sich nicht vielmehr um vergleichbare Strukturen in unterschiedlichen Kategorien? Cramer unterstreicht einen Punkt mit Emphase. „[...]S]oll die Rede von Gott oder die Rede vom Sein überhaupt einen Sinn haben, dann muß Gott bzw. das Sein das Absolute sein und der Grund des Seins der Welt und

⁴⁹⁶ Ebd., 179.

⁴⁹⁷ Schaaf, „Beziehung und Beziehungsloses (Absolutes)“, a.a.O., 288.

⁴⁹⁸ Vgl.: ebd.

⁴⁹⁹ Ebd., 289.

⁵⁰⁰ An dieser Stelle sei außerdem noch einmal auf den Subjektcharakter des Absoluten hingewiesen, von dem her kontingente (Inter)Subjektivität erst ihre Bestimmung erhält. Die Übereinstimmung von Kontingentem und Absolutem spiegelt sich daher auch in der Doppelbewegung wieder, die vom einzelnen den Transzendenzgedanken generierenden Subjekt erst hervorgebracht wird. Vgl.: Cramer, Das Absolute und das Kontingente, a.a.O., 23ff.; ders., Die Absolute Reflexion, a.a.O., 134ff.; vgl. hierzu auch Wagner, „Ist Metaphysik des Transzendenten möglich?“, a.a.O., bes. 304ff.

⁵⁰¹ Wagner, „Ist Metaphysik des Transzendenten möglich?“, a.a.O., 292.

⁵⁰² Cramer geht in seinen Werken durchweg von der „protestantischen Theologie“ und der christlichen Offenbarung aus. Vgl.: Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 257-303, bes. 264.

des Daseins selbst.“⁵⁰³ Zugleich wird die Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarer Gotteserkenntnis ebenso nachdrücklich hervorgehoben; und zwar ob einer methodologischen Entscheidung Cramers. „Die Konkretisierung des Absoluten als Aufgabe der natürlichen Theologie oder der Philosophie des Absoluten kann nicht aus Offenbarungswahrheiten begründen. Wohl aber darf ihr Offenbarungswahrheit als Leitfaden zur Exposition ihrer Fragen dienen.“⁵⁰⁴ Diese Vorentscheidung ist allerdings nicht willkürlich gewählt: Zum einen expliziert Cramer seinen persönlichen Hintergrund als Protestant⁵⁰⁵ bzw. protestantischer Philosoph, zum anderen nimmt er eine dezidiert existenzialistische Positionierung⁵⁰⁶ in dieser Fragestellung ein. Von der erstgenannten Orientierung her lässt sich dann auch seine Methode für eine theologische Bestimmung des Absoluten verstehen. Der existenzielle Wendepunkt kommt dabei im Glaubensbegriff Cramers zum Vorschein.

„Würde also die Philosophie des Absoluten das Absolute noch als ein mögliches Sich-Offenbarendes konkretisieren können, dann wäre dieses Wissen immer noch gegen das Faktum der Offenbarung vergleichsweise nichtig. Der Glaube lebt aus dem Faktum der Offenbarung, die Tat Gottes bestimmt sein Leben, daher lebt der Gläubige aus einer Kraft, die ihm kein natürliches Wissen und kein philosophisches Wissen geben kann.“⁵⁰⁷

Hieraus nun eröffnet Cramer vor dem hermeneutischen Horizont der „christlichen Offenbarung“ eine notwendige Folgerung: „Ist Offenbarung Wahrheit, dann muss das Absolute so bestimmt sein, wie es die Offenbarung verlangt. Denn das Absolute ist nicht vom lebendigen Gott verschieden.“⁵⁰⁸ Die Offenbarung ist das existenzialistische Addendum zum formalen Deutungsmodus des bloßen Absoluten. Sie selbst kann nicht als Absolutes gelten und muss sich relational zum „natürlichen Wissen“ einordnen.⁵⁰⁹ Cramers Argument lässt sich folglich so verstehen, dass er der Offenbarung vielmehr einen hermeneutischen und ästhetisch-po(i)etischen Mehrwert zuspricht. Ein analoges Verhältnis zwischen menschlichem Wissen (um sich selbst) und ästhetischer Qualität seiner „Erfahrungswelt“ formuliert auch

⁵⁰³ Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 279.

⁵⁰⁴ Ebd., 264.

⁵⁰⁵ Ebd., 275.

⁵⁰⁶ Cramer existenzialistische Position ist vermehrt durch Kierkegaard bestimmt, den er konkret gegen Rudolf Bultmann und Martin Heidegger ins Feld führt (vgl. bes.: ebd., 274ff.)

⁵⁰⁷ Ebd., 265.

⁵⁰⁸ Ebd.

⁵⁰⁹ Vgl.: ebd., 257.

Henrich.⁵¹⁰ Dieser beschreibt jene Überlegung von der Verfassung des Ich-Gedankens her bzw. vom nicht selbstexplikativen Selbstbewusstsein.⁵¹¹

„Denn was uns immer auch in dieser Welt begegnet und was wir von ihr begreifen können – durch nichts in ihr wird uns eine allen Zweifel entrückte Auskunft über *uns selber* zuteil – eine Auskunft darüber also, inwiefern die Welt so beschaffen ist, daß in ihr oder in Beziehung auf sie ein Leben im Wissen von sich aufkommt. [...] [...] Auch die Wurzeln der Kunstproduktion wachsen aus dem Bewußtsein von dieser Dunkelheit auf.“⁵¹²

Wird nun die „Bewegung der Selbstdeutung“ unter ihrem eigenen Gewicht erdrückt, so ließe sich laut Henrich das Heil in der Selbsttranszendierung (*Selbsttranszendierung*) finden.⁵¹³ Bestimmte ästhetische Qualitäten vermögen dieses zu leisten, indem sie sich in diese „Dunkelheit“ einfügen. Henrichs Argumentation zielt hierbei auf eine grundlegende Orientierung in der gleichen Fassung ab, wie sie Cramers ursprünglicher Gedanke darstellte – die Verfassung des „Weltsinnes“ des Subjekts zwischen seiner kontingenten „Erfahrungswelt“ und der möglichen „Einheit“ des Ganzen.⁵¹⁴ Kommt es in diesem Zusammenhang nun zur Thematisierung der Offenbarung, so wird diese weder bei Cramer noch bei Henrich auf einen artistischen Kern (etwa ihre Schriftlichkeit) reduziert; sie ist immer im Verhältnis zum einzelnen Subjekt zu verstehen.

Bleibt zwar der Ausgangspunkt beider Argumente der Gleiche, so trennen sie sich in der Durchführung, finden allerdings in ihrem Ziel erneut partielle Überschneidungen. Wo Henrich das Bewusstsein um die Kontingenz und die Unabschließbarkeit ihrer Bestimmung als zentrale Triebfeder der ästhetischen Formierung einer Selbstdeutung erkennt, leitet Cramer den Gedanken des Bestimmt-Seins (dieses Mal durch Gott) erneut aus der Kontingenz ab und kommt auf diese Weise zu einer abgeschlossenen Erkenntnis. Von Henrichs Argument ausgehend lässt sich das Cramersche erläutern.

„[Subjekte] können nicht davon ausgehen, daß eine Selbstdeutung, zu der sie einmal gelangt sind, ihnen für alle Zeit bewährt bleiben wird. Denn sie müßte doch *vor* ihrer Alternative zu Bewährung kommen. Das aber schließt ein, daß die Alternative in ihrer ganzen Prägnanz und also ihrer Anwendbarkeit auf das *eigene* Leben wirklich erfahren worden ist. In Lebensdeutungen, welche die Hochreligionen über die von ihnen geprägten Kulturen den Menschen angemutet haben, wurde darauf immer auch Rücksicht genommen.“⁵¹⁵

⁵¹⁰ Vgl.: D. Henrich, „Subjektivität und Kunst“ (1999), in: ders., Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst, Frankfurt/M. 2003, 13-38.

⁵¹¹ Vgl.: Ebd., 16.

⁵¹² Ebd., 17.

⁵¹³ Ebd., 18.

⁵¹⁴ Vgl.: ebd., 19.

⁵¹⁵ Ebd., 25. Es sei darauf hingewiesen, dass der Zusatz hinsichtlich religiöser Inhalte sich auf den Bereich religiöser Grundtexte und (Sinn)Bilder, nicht aber auf dogmatische Lehrsätze bezieht.

Das Paradigma der Alternative^{516 517}, d.h. der Gedanke der Offenheit bzw. Unabschließbarkeit, zeugt vom Mehrwert der Kontingenzerfahrung, wird diese nur im „eigenen Leben“ ernst genommen. Für Henrich also gilt das ‚schwache‘ Konzept der Kontingenz als das eigentlich starke.⁵¹⁸

Cramer hingegen geht einen anderen Weg. Die Erfahrung der Kontingenz wird bei ihm lediglich zum Katalysator für die Erkenntnis Gottes in Form einer theologischen Wendung seiner Metaphysik, analog zur Bestimmung des Absoluten. Cramer formuliert seine Position als einen drastischen Kontrapunkt zur Existenzphilosophie bzw. -theologie seiner Zeit, d.h. den Positionen Heideggers und Bultmanns. „[...D]ie Offenbarung ist kein existenzielles Geschehen. Nur die Annahme der Offenbarung und die Verwandlung durch die Annahme der Offenbarung ist es.“⁵¹⁹ Was zunächst wie eine existenzielle Positionierung Cramers selbst klingt, wird allerdings durch die sich anschließende Thematisierung der existenziellen Kategorie der Innerlichkeit (Glaube) zu einem sekundären Element degradiert. Die Frage, die Cramer nämlich vor jeder Glaubensgewissheit klären muss, ist diejenige nach der Wirklichkeit der Offenbarung, die es als Referenzpunkt für den Glauben zu diskutieren gilt.

„Ist die Offenbarung ein gewesenes Ereignis oder ist sie es nicht? Sie ist, wenn nicht aller Glaube Fiktion sein soll, gewesenes Ereignis. Der Glaube glaubt, daß Gott gesprochen hat. Das Wort Gottes ist kein existenzielles Geschehen. Der Glaube als bare Innerlichkeit muß dem Glauben die Substanz nehmen. Offenbarung ist Ereignis, factum brutum, und ohne dieses Ereignis ist die Entscheidung nichts.“⁵²⁰

Da Cramer hier einen existenztheologischen bzw. -philosophischen Gedanken kritisiert, fällt deutlich der Begriff der „Entscheidung“ auf. Bultmann und auch Heidegger wird eine

⁵¹⁶ Henrich erkennt diese Wirkung in der ästhetischen Qualität von (Kunst)Werken mit Blick auf ihre „Resonanz in der Subjektivität“ (Ebd., 31). Der Faktor ästhetischer Wirkungskraft ist nach Henrich folglich nicht an epochale Stilistik oder prinzipielle Kunsttheorien gebunden, sondern primär in der Dynamik wie sie ein durchaus als post-modernen zu bezeichnenden Kunstbegriff zeichnet. „Angesichts der Unendlichkeit möglicher Formgebung gehört zu jeder Kunstproduktion von Gewicht, daß sie aus einer Erkundung, nicht aus der Variation eines schon erreichten Musters hervorgeht. Das gilt in erhöhtem Maße für Kunstproduktionen, in denen die Dynamik der Subjektivität vergegenwärtigt werden soll, die, wenn sie freigesetzt ist, doch gerade dadurch charakterisiert ist, daß sie sich selbst auch in einem Erfahrungsgang und insofern erkundend vollzieht“ (Ebd.). Der zentrale Punkt des Arguments ist neben der Offenheit in Form und Komposition der Faktor der Reflexion. In diesem Zusammenhang ist außerdem an die Ästhetik des Erhabenen bei Kant zu erinnern. Henrichs Kunsttheorie lässt sich daher über weite Strecken parallel zur Theorie Welsch‘ über eine moderne Kunst – post-modern betrachtet – lesen. Vgl. dazu Welsch, „Geburt der postmodernen Philosophie“, a.a.O., 86-93. Vgl. auch Kap. III, 5.2 dieser Arbeit.

⁵¹⁷ Einen Impuls für die mögliche Vergleichbarkeit der inhärierenden ästhetischen Wirksamkeit von artistisch-poetischer Literatur und religiösen Grundtexten mit Blick auf den sog. ‚Wahrheitsanspruch‘ findet sich jüngst auch in Kurt Flaschs kritischer (und streckenweise autobiografischer) Außenandersetzung mit den gegenwärtigen Phänomenen des christlichen Glaubens und den zugehörigen Theologien. Vgl.: K. Flasch, Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation, 2. Aufl., München 2013, 104ff.

⁵¹⁸ Vgl. hierzu auch Kap. III, 5.2 dieser Arbeit.

⁵¹⁹ Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 276.

⁵²⁰ Ebd., 276f.

Unterbestimmung dieses Begriffs vorgeworfen.⁵²¹ Die Unterbestimmung kontrastiert er dabei mit dem Prinzip der Positivität.⁵²² Cramers Gedanke ist, dass die existenzielle Entscheidung nicht einfach in Bezug auf ein kontingentes Offenbarungsereignis geschehen darf, da dieses Ereignis eigentlich erst durch das Absolute seine Bestimmung erlangt. Das Offenbarungsereignis kann höchstens als (Um)Weg zur eigentlichen Erkenntnis, die aus dem Absoluten hervorgeht, angesehen werden. Aus existenzphilosophischer Perspektive schließt sich nun allerdings notwendig die Rückfrage an, ob die Glaubensentscheidung – wenn überhaupt von diesem Konzept die Rede sein kann – hier nicht lediglich als Lückenbüßer dient, dem vom Absoluten her ein gewisser „Platz“⁵²³ eingeräumt wird. Für Cramer gilt, dass, soll eine Glaubenswahrheit bestehen, diese mit der Hinwendung zur entsprechenden Offenbarung Gottes erst den Gedanken einer natürlichen Gotteserkenntnis transzendiert, sich allerdings notwendig auf diese natürliche Erkenntnis stützen muss. Dies meint nicht, dass mit der natürlichen Erkenntnis der christliche oder irgendein beliebiger Gott begriffen wird, geschweige denn ein hieb- und stichfester spezifischer Gottesbeweis erbracht ist; es ist lediglich der metaphysische bzw. ontologische Unterbau in Form des Absoluten gemeint.⁵²⁴ Diese Basis bleibt für Cramer unumstößlich. Allerdings muss sich die Philosophie des Absoluten auch adäquat und kohärent im Rahmen offenbarungstheologischen Argumente bewähren. Solcherart theologische bzw. religiöse Denkweise erweist sich allerdings als kontingentes Phänomen und ist in diesem Sinne schon immer durch das Absolute bestimmt, d.h. auch als Einzelphänomen distinkt und *im* Absoluten vom selbigen unterschieden.⁵²⁵ Logische Konsequenz ist also die Betonung der Relativität des religiösen Ereignisses und

⁵²¹ „Die Entscheidung im Sinne Bultmanns ist so leer wie Heideggers Entschlossenheit“ (Ebd., 277).

⁵²² „Was Heidegger insbesondere über die eigentliche Entschlossenheit ausführt, hat noch den ganz besonderen Mangel, daß es allein negativ bestimmt ist, denn ein positives Prinzip der Entschlossenheit ist nicht entwickelt“ (Ebd.).

⁵²³ Vgl.: Kant, Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B XXX.

⁵²⁴ Cramer selbst bietet zwar einen „gereinigten ontologischen Gottesbeweis“ an, macht aber überdeutlich, dass dieser nur vom Gedanken des Absoluten ausgehen und getragen werden kann. Vgl.: Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 295; siehe außerdem: ders., Gottesbeweise und ihre Kritik, a.a.O.

⁵²⁵ Hier zeigt sich außerdem die Tragweite des Cramerschen Denkens der Kontingenz hinsichtlich einer möglichen Dissemination von Paradigmen (hier religiöser Natur) innerhalb eines Zusammenhanges, der Lebenswelt. Eine radikale Differenz der Paradigmen kann bestehen und muss folglich anerkannt werden; Schnittmenge und *tertium comparationis* bleibt dabei das Absolute, wodurch gleichzeitig der ethisch-moralische Faktor der Interdiskursivität der religiösen Deutungen seinen Referenzpunkt und Handlungsrahmen abgesteckt finden muss. Post-modern interpretiert also führt Cramer eine weitergefasste Meta-Erzählung im monistischen Gewand ein, um besonders der radikalen Relativierung kontingenter Wertevorstellungen entgegenzuwirken. Kein einzelnes Prinzip kann so höhere Geltung über einen Kontrast zum anderen rechtfertigen; Maßstab bleibt das Absolute. Auch ein religiöser Wahrheitsanspruch muss sich hierzu ins Verhältnis setzen. Anderenfalls liefe die religiöse Interpretation, d.h. die Dogmatik, jederzeit Gefahr absolute Wahrheiten an weltlichen Prinzipien zu messen, was einer Ablendung gleichkäme. In Cramers Worten: „Gewiß: ist der Gott, der sich offenbart hat, nicht das Absolute und ist der Weltzusammenhang absolut, dann muß die Offenbarung so zurechtgeredet werden, d.h. kassiert, daß sie passend wird für die absoluten Maßstäbe“ (Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 279). Nur das Prinzip der Positivität dürfte prinzipiell gelten, Kontingentem ist der Prinzipcharakter gänzlich vorenthalten.

seiner Bestimmung durch das Absolute. Innerhalb der metaphysischen Konzeption Cramers bleibt so nur die Möglichkeit, dass jede Form der Offenbarung durch das Absolute bestimmt ist. D.h. das Absolute muss virtualiter ermöglichen, dass Offenbarung realiter besteht. Mit Blick auf die Notwendigkeit der ersten Substanz in Form des Absoluten und der Möglichkeit der kontingenten, akzidentellen Substanzen lässt sich hier eine gewisse Analogie zum idealistischen Gedanken von Möglichkeit und Notwendigkeit wiederfinden.⁵²⁶ Somit lässt sich der Ansatz eine Kritik durch existenzialistische Denkweisen an Cramers Gottes- und Wahrheitsbegriff durchaus anbinden. Soll nämlich der Wahrheitsgehalt des kontingenten Produkts einer Offenbarung nur über den Weg des Absoluten Gültigkeit erlangen, so ist es nicht bloß der Fall, dass hier ein rationalisierter Gottesbegriff Anwendung findet, es ist sogar so, dass dadurch jede beliebige prinzipielle Form der Weltdeutung in gleicher Weise Anwendung finden könnte, wird sie nur als durch das Absolute bestimmt gedeutet. Übrig bleibt so aber eigentlich eine Entscheidung, die gar keine Entscheidung ist. Zudem fällt auf, dass, mag auch der Fokus auf Pluralität gesetzt sein, sämtliche kontingenten Deutungsmechanismen der Meta-Erzählung des Absoluten, dem Prinzip der Positivität, untergeordnet bleiben. Eine Offenheit der Deutungsweisen, wie sie Henrich hervorhebt, scheint unvereinbar mit einer quasi-idealistischen Philosophie des Absoluten.

7.5 Das Problem des Prinzips (der Positivität)

Es ist der Gedanke des Prinzips, der das Cramersche Modell suspekt erscheinen lässt. Rückblickend zeigt sich, dass seine Metaphysik und die Ontologie des Absoluten notwendig mit diesem Prinzip zusammengedacht werden müssen. Rückblickend sei aber nun auch gefragt, in welchem Gedanken dieser notwendige Zusammenhang abgesichert wird. Der hier greifende Ursprung ist der transzendente Anspruch, den Cramer im Ichgedanken verortet und durch den Begriff des Denkens, als wiederum transzendentaler Referenzpunkt,⁵²⁷ fixiert und in direkte Verbindung mit der Bestimmung des Absoluten bringt. Was im Laufe der Diskussion bereits als Zirkelstruktur bzw. Doppelbewegung und damit als Grundmuster Cramerscher Methodik aufgezeigt wurde, muss nun kritisch beleuchtet werden. Schließlich darf nicht übersehen werden, dass es sich hier um einen Schluss vom Kontingenten auf das Absolute und von dort zurück auf das Kontingente handelt. Die Pole bestimmen sich mutual; ein Gedanke der allerdings kaum haltbar scheint ob ihrer radikalen Differenz.

⁵²⁶ Vgl.: Kap. III, 6.4 dieser Arbeit.

⁵²⁷ „Das Denken ist die Bedingung des Denkens des Seins des Denkens“ (Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, a.a.O., 15).

Cramer scheint dem Ichgedanken in der Tat bereits vor dessen Analyse (unter Berücksichtigung des Prinzips der Positivität) sämtliche Inhalte, die eben erst der Analyse entspringen könnten, beigelegt zu haben. Dass Cramer die Zirkelstruktur seiner Argumentation bewusst ist, bedeutet dabei nicht, dass diese über allen Zweifel erhaben ist.

„Die sich schon am allerersten Anfang der Philosophie stellende Fundamentalfrage betrifft die Möglichkeit und Begründbarkeit der Geltung von Gedanken in schlechthin universalem Sinne und in schlechthin uneingeschränkten Umfang: sie geht weit über den bloßen Anspruch der Gedanken hinaus, wahrhafte Ist-Gedanken, d.h. Gedanken von Ansichsein und Ansichbestimmten, zu sein. Die transzendente Frage in ihrem universalen Sinn und in ihrem uneingeschränkten Umfang beantwortbar zu machen, dazu reicht der Ichgedanke und der in ihm involvierte Ist-Gedanke bei weitem nicht aus, mag er sich noch so sehr unmittelbar als absolut gültig erweisen.“⁵²⁸

Die Kritik Hans Wagners zeigt dabei ein grundsätzlich kontradiktorisches Muster der Philosophie des Absoluten auf. Soll zwar dem Prinzip der Positivität basale Gültigkeit zugeeignet sein, so fällt auf, dass das Prinzip, nach dem die Bestimmung des Absoluten selbst erst hervortritt, ein anderes als es selbst ist. Hierbei handelt es sich um das, was man als das „Prinzip der Gedanken“⁵²⁹ bezeichnen kann. Ist es bereits ein Trugschluss, im Ich- bzw. Subjektgedanken einen Ausgangspunkt für die Bestimmung des Absoluten zu finden, so wird die Cramersche Methodik hier noch in einem weiteren Punkt auffällig. Es ist weder ein Prinzip der Positivität, noch der Subjektgedanke, der überhaupt die Dynamik des Systems initiiert, „sondern lediglich das *Denken* (das Subjekt also lediglich qua *Denken*, und zwar nur im reinen Sinn des transzendentalen Grundes möglicher Wahrheit) [...]“⁵³⁰. Führt man nun beide Punkte zusammen, ergibt sich das klare Bild der eigentlichen Kritik, nämlich der am Prinzipgedanken überhaupt.

„Denkt man sich jenes Prinzip der Gedanken, an welchem ihrer aller Wahrheit auf Gedeih und Verderb allein hängen kann, als *ein* Denken, als ein Subjekt, das von einer bestimmten Kategorie ist und von einem Anderen, *dem* Absoluten, dazu bestimmt worden ist, Denken zu sein, – so denkt man sich dieses Prinzip der Gedanken unweigerlich als *endlich* und als *bedingt*. Damit aber erhebt sich die quälendste aller Fragen: Wie soll nun an solchem Endlichen und Bedingten die *Wahrheit* der Gedanken hängen können?“⁵³¹

Die Antwort lautet: Gar nicht. Will Cramer mit seiner Methode gerade das, was er mit kritischem Blick auf Kant den „transzendentalen Idealismus“ nennt,⁵³² überwinden, so zeigt

⁵²⁸ Wagner, „Ist Metaphysik des Transzendenten möglich?“, a.a.O., 318.

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Ebd.

⁵³² Vgl.: Cramer, *Die absolute Reflexion*, a.a.O., 39ff.; siehe außerdem: ders., *Das Absolute und das Kontingente*, a.a.O., 23ff.

sich hier unweigerlich, dass er dem metaphysischen Irrtum unterliegt, der gerade mit Kants Begriff der Transzendentalphilosophie aufgezeigt und systematisch überwunden ist.⁵³³ Aber nicht nur das. Die Einführung eines (transzendenten) Prinzips macht das System gerade in hermeneutisch-methodologischer Perspektive suspekt. Betont Cramer auch wiederholt die Zirkelstruktur seiner Argumentation, so scheint er jene doch jederzeit unhinterfragt auf einem Vorurteil ruhen zu lassen. Auf diese Weise kann die Philosophie des Absoluten sich neben prominenten Modellen mit vergleichbaren hermeneutischen Augmentationen einreihen.

„Solche Annahmen zusätzlicher Art sind zwar im Lauf der Geschichte der Philosophie immer wieder gemacht worden: Hängt die Möglichkeit der Wahrheit meiner Gedanken ganz oder teilweise an einem Prinzip außerhalb meines Denkens, an Gott als der *veritas ipsa subsistens* (Augustin), an Gott als dem Quell der Wahrheit, der nicht täuscht (Descartes), an einem Absoluten, das an und für sich schon bei uns ist und sein will (Hegel), am Sein selbst, das sich dem endlichen Dasein in dessen Endlichkeit gerade lichten will (Heidegger), – immer hängt es an einem transzendenten Prinzip und an einem gänzlich transzendenten Verhältnis zwischen jenem jeweils angenommenen transzendenten Prinzip und der Mühe und Last meiner Gedanken.“⁵³⁴

Und so wird noch der letzte Anspruch des Cramerschen Systems, einen konstruktiven Beitrag zur Frage nach der Bestimmung des Menschen zu liefern, durch das Prinzip selbst überschrieben. Denn eine metaphysische Tautologie führt auch in Form einer detaillierten systematischen Ausarbeitung nicht zu einer tieferen Bestimmung des Gedankens, der schon im Grunde vorausgesetzt ist; nicht zuletzt gerade deshalb, weil der methodische Ausgangspunkt in Fragen des Wahrheitsanspruches selbst systemimmanent unmöglich greifen kann, handele es sich nun um das Prinzip der Positivität, das Prinzip der Gedanken oder das Prinzip des Ich.

„Das Verfahren, in solcher Weise in den Anfang der Philosophie eine derartige zusätzliche *Annahme* mitaufzunehmen, und die Zwangslage, sie mitaufnehmen zu müssen, sind schlechthin mißlich. Denn der Anfang verliert dadurch notwendigerweise alle Festigkeit und man hätte ebenso gut mit irgendetwas anderem ebenso Ungefestigtem beginnen können.“⁵³⁵

Die letzte Formulierung Wagners zeigt an, was im Rahmen des ersten Teils der vorliegenden Untersuchung bereits in abstrakter Form unter dem Begriff der Paradigmenpluralisierung bei Lyotard und der Onto-Semantik der Derridaschen *différance* behandelt wurde. Interessant ist also erneut die Beobachtung, dass auch ein monistisches Konzept sich der dem Pluralismus entgegenwirkenden Kritik ausgesetzt sehen muss, da ein solches Weltdeutungsmodell zunächst aus dem vielfältigen Fundus an Paradigmen und Vorurteilen schöpft, die seine

⁵³³ Vgl.: Wagner, „Ist Metaphysik des Transzendenten möglich?“, a.a.O., 323.

⁵³⁴ Ebd., 319.

⁵³⁵ Ebd.

letztlich prinzipientreue Dynamik begründen, d.h. seinen hermeneutischen Horizont bilden. Auch der Versuch den Prinzipgedanken zu entschärfen, indem das Absolute *via negativa* bestimmt wird, entpuppt sich so als Spiegelfechtereie, denn es gilt gerade das gegenteilige Prinzip.

Abschließend allerdings muss eingeräumt werden, dass es Cramer hinsichtlich seiner Bestimmung des Absoluten aus dem Ich-Gedanken heraus zumindest in Ansätzen bewusst zu sein scheint, dass hierbei eine Differenzierung vom Selbstbewusstsein und abgeschlossener „Ich-Ontologie“⁵³⁶ vorliegt. Hier finden sich etwa Anklänge an Hölderlin. Erkennt dieser, dass der Ich-Gedanke sich selbst einen Grund voraussetzen muss, so erkennt er damit zugleich an, dass dieser Grund deshalb nötig ist, da das Ich sich nicht selbst zu durchschauen vermag, der vorausgesetzte Grund in diesem Falle aber durchaus nur über den spekulativen Weg umschrieben werden kann. Cramer vollzieht einen solchen Gedankengang ebenfalls nach, erhebt jedoch den Anspruch einer kohärenten Bestimmung des Absoluten. Dieser systematische Anspruch, d.h. der Anspruch der Adäquanz hinsichtlich existenzieller oder anthropologischer Deutungsmotive, bricht allerdings mit der theologischen Reformulierung teilweise auf. Das Bekenntnis Cramers zum Protestantismus erscheint hierfür als ein Indiz. Deutlich aber zeigt sich der Gedanke der Unabgeschlossenheit bzw. Unabschließbarkeit einer existenziell bedeutsamen Interpretation des Absoluten, z.B. in Form des Gottesgedankens mit ethisch-moralischer Tragweite, im abschließenden Statement von „Die absolute Reflexion“: „Uns bleibt nur die Verheißung.“⁵³⁷

⁵³⁶ Ebd., 321.

⁵³⁷ Cramer, Die absolute Reflexion, a.a.O., 303.

IV Von Subjekt- und Reflexionsphilosophie zur Hermeneutik

„Was bin ich? Manchmal vor langer Zeit
Kam ich für einige Sekunden ganz nahe
An das, was ICH ist, was ICH ist, was ICH ist.

Aber gerade, als ich ICH erblickte,
verschwand ICH, und ein Loch entstand,
und durch das fiel ich wie Alice.“⁵³⁸

Thomas Tranströmer

1 Das weitere Vorgehen

Mit Wolfgang Cramers Metaphysik ist zwar exakt die Problemlage des post-modernen Diskurses um Pluralität und Einheit benannt und stringent durchdacht worden, allerdings primär mit Blick auf ein metaphysisches Grundgerüst, was zu Ungunsten der eigentlich vorgeordneten Schwierigkeit der Verständigung, wenn nicht gar zur Versöhnung von distinkten Paradigmen, errichtet wird. Bei der Betrachtung entsprechender metaphysischer Systeme kommt allerdings zum Vorschein, dass diese sich selbst schon im Rahmen eines paradigmatischen Verständnishorizontes bewegen, der in Form eines jeden beliebigen Paradigmas bzw. Paradigmen-Patchworks erscheinen kann. Dadurch aber muss die Hoffnung auf eine abschließende Klärung in Form *eines* metaphysischen Konzepts abreißen. Will ein Modell sich diesem kritischen Anspruch stellen, darf folglich eine hermeneutische Betrachtung desselben nicht ausbleiben. Im Folgenden werden daher konkret hermeneutische Denkweisen zu prüfen sein. Zur Einführung des hermeneutischen Paradigmas gilt es, einen erneuten Blick ins 19. Jahrhundert zu werfen und anhand von Friedrich Daniel Ernst

⁵³⁸ T. Tranströmer, *Sämtliche Gedichte*, übers. von H. Grössel, hg. von M. Krüger, München 1997, 79.

Schleiermachers Gefühlsbegriff zu zeigen wie sich die Struktur der Selbstbewusstseinsaporie gestaltet, wird nur der metaphysische bzw. reflexionsphilosophische Ansatz zugunsten eines hermeneutischen verlassen.

2 Schleiermachers Hermeneutik

2.1 Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit

Wie bereits alle zuvor betrachteten Modelle steht auch Schleiermacher in der sowohl positiven als auch kritischen Nachfolge Kants. Gerade seine mit dem Gefühlsbegriff verwobene Ästhetik ist Kants Ästhetik des Erhabenen in sukzessiver Weise verwandt. Dass hier gewisse Parallelen allein im Sprachduktus auftreten,⁵³⁹ mag auf direkte Verbindungen im Gedankengang bzw. auf eine konsekutive Weiterführung von Konzepten hinweisen, kann allerdings nicht eindeutig verifiziert werden, da gerade Schleiermachers Kenntnis der dritten Kritik Kants vermehrt als eine eher rudimentäre angesehen wird.⁵⁴⁰ Nichtsdestotrotz „kritisiert Schleiermacher mit geschichtsphilosophischem Impetus das Denken des gegenwärtigen Zeitalters und begegnet den erkenntnistheoretischen Aporien der Reflexionsphilosophie mit einem konstruktiven Gegenentwurf [...]“⁵⁴¹. In diesem Sinne also wird das Schleiermachersche Modell hier als bewusste Überlegung hinsichtlich der Überschreitung des reflexionstheoretischen Konzepts vom Selbstbewusstsein gelesen. Damit nicht genug, bildet sein Grundargument außerdem die Möglichkeit auf dem Boden der Semantik selbst gegen das Argument der Semantisierbarkeit des Selbstbewusstseins, wie es etwa bei Jacques Derrida auftaucht, einzutreten.⁵⁴²

Für Schleiermacher lassen sich die Begriffe ‚Gefühl‘ und ‚Selbstbewusstsein‘ gar nicht in der Weise trennen, wie es bei Kant noch den Anschein hat, wenn bei diesem je das Gefühl der Lust, Unlust oder gar Ohnmacht jederzeit als Reflexionsakt eintritt. Für Schleiermacher sind

⁵³⁹ Gemeint sind das bereits genannte „Gefühl der gänzlichen Ohnmacht“ und das sog. Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (vgl.: F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22) (=KGA I.7,1), hg. von H. Peiter, Berlin, New York 1980, §§ 32ff.) und das Konzept von ‚Lust‘ und ‚Unlust‘ (vgl.: ebd., § 33.3). Zudem verweist Peter Grove auf eine durch Rudolf Otto bezeichnete deutliche Parallele zwischen der Schleiermacherschen „Auffassung der Religion – d.h. als eine spezifische Art der Deutung“ und dem was Kant die „ästhetische Urteilskraft“ nennt (vgl. P. Grove, „Symbolische Darstellung des Universums. Schleiermachers frühromantischer Grundgedanke“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 6/2008, Berlin 2009, 227-244, 235, Anm. 29). Die Stelle bei R. Otto findet sich in R. Otto, *Das Heilige*, a.a.O., 177.

⁵⁴⁰ Zum Verhältnis von Kant und Schleiermacher vgl. P. Grove, *Deutung des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, Berlin, New York 2004, bes. 91, Anm. 315; und ders., „Symbolische Darstellung des Universums“, a.a.O., bes. 235; sowie G. Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*, Berlin, New York 1988.

⁵⁴¹ B. Thums, „Religion – Kunst – Lebenskunst. Romantische Tendenzen aufs Unendliche“, in: A. Bormann (Hg.), *Romantische Religiosität*, hg. von A. Bormann, Würzburg 2005, 19-44, 23.

⁵⁴² Vgl. Frank, *Unhintergebarkeit von Individualität*, a.a.O., 117ff.

die beiden Begriffe in eins zu setzen.⁵⁴³ Bei der Zusammenführung beider Begriffe aber bleibt zu betonen, dass es sich hier unmöglich um eine gleichmacherische (Be)Handlung im Bereich der Sprache dreht, sondern um eine Hilfestellung bei der Analyse der selbstreferenziellen Strukturen des Bewusstseins. Nach Schleiermachers Auffassung kann es kein bewusstloses Gefühl geben, wodurch gerade der Begriff des Gefühls seine Qualifikation für die Erhellung des Selbstbewusstseins in sich birgt.⁵⁴⁴ „Wiederum ist dem Ausdruck Selbstbewußtsein die Bestimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist [...].“⁵⁴⁵ Bewegt sich das Bewusstsein nun durch Reflexion „ganz nahe“ in Richtung dieses Gefühls, so wird es laut Schleiermacher zu leicht nur als Begleiterscheinung aufgefasst, d.h. als überhaupt erst dem Reflexionsakt entspringend und somit unter das Verdikt der bekannten Aporie fallend.

„Jenes eigentliche unvermittelte Selbstbewusstsein aber, welches nicht Vorstellung ist sondern im eigentlichen Sinne Gefühl, ist keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieser Hinsicht eine doppelte Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt; dann aber auch daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fort dauert, mithin auf diese sich nicht bezieht und sie also auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet.“⁵⁴⁶

Somit unterteilt sich das Selbstbewusstsein – gerade als Gefühl – in zwei Bereiche, in denen sich überhaupt seine Unmittelbarkeit zeigen kann: Zum einen ist das Selbstbewusstsein offensichtlich unabhängig davon, dass die Intention eines Subjekts zum Begreifen seiner selbst vorangehen muss, und so bleibt es für ebendieses Subjekt stets im Hintergrund vorhanden und bildet nicht zuletzt den Grund als Bedingung der Möglichkeit von Intentionalität und Urteilskraft überhaupt. Schleiermacher formuliert diese These negativ und sichert sein Argument mithilfe einer phänomenologischen Beobachtung ab. Er stellt nämlich fest, dass es Augenblicke gebe, in dem das unmittelbare Selbstbewusstsein frei von jeglicher

⁵⁴³ Analog lässt sich diese von Schleiermacher vorgenommene Verbindung auch unter moderner psychologisch-neuronaler Perspektive ausbuchstabieren, so etwa bei Saul Kripke. Die Konsequenz aus dessen These formuliert M. Frank: „...Bewusstseinszustände sind immer – und zwar notwendig – mit ihrem Vorliegen auch bekannt. Sie sind durchsichtig. Selbstbewusstsein ist nämlich gar kein Fall von gegenständlichem (opakem) Bewusstsein. Es scheint *sui generis* zu sein“ (Frank, „Subjektivität und Individualität“, a.a.O., 61-65, 64). Vgl. hierzu außerdem Frank, „Varietäten der Subjektivität“, a.a.O. Eine kurze Einführung zum Denken Kripkes bietet M. Schirn, „Saul A. Kripke“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 368-377.

⁵⁴⁴ Vgl.: F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Zweite Auflage (1830/31) (= KGA I.13,1), hg. von R. Schäfer, Berlin, New York 2003, §3.2.

⁵⁴⁵ KGA I.13,1, 17.

⁵⁴⁶ KGA I.13,1, 17f.

Reflexion vorhanden sei.⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ Zum anderen – und das ist der entscheidende Hintergrund auch für die erste Beobachtung – muss eine Kontinuität des Bewusstseins gegeben sein, da es ansonsten in seiner Funktion als Grund versagen würde.⁵⁴⁹ Wodurch aber vermag das Bewusstsein diese Kompetenz zu erlangen?

Zunächst muss Schleiermacher selbst zugestehen, dass diese Unmittelbarkeit des Bewusstseins offensichtlich nicht von der Natur sein kann, dass es vermag sich selbst zu setzen bzw. Bestimmung seiner selbst zu sein.⁵⁵⁰ „[...]Es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides wenn auch eines scheinbar verschwindend darin mitgesetzt.“⁵⁵¹ Jedes Selbstverhältnis ist folglich ausgezeichnet durch eine „Spur der Verspätung“⁵⁵². Dem sich selbst bewussten Subjekt muss dementsprechend eine vorgängige Einheit mit sich selbst gegeben sein, die es nicht selbst geschaffen haben kann. Es muss sich als abhängig begreifen und zwar mit Blick auf ein Verständnis von Einheit, das im sukzessiven Fortschreiten des Schlusses (1) auf seine eigene Einheit bis hin zu (2) „seiner Beziehung auf alles übrige“ qua seiner Einheit (3) „durch den transcendenten Grund selbst“ gegeben sein muss.⁵⁵³ Dieser transzendente Grund, der hier als „Gott“ bezeichnet werden kann, wird also durch einen Schluss erreicht, muss aber (zumindest innerhalb der Logik des

⁵⁴⁷ Bereits an dieser Stelle zeigen sich Ansätze für eine Weiterführung bzw. Verarbeitung des Schleiermacherschen Gedankens. Denn was den Begriff des Augenblicks angeht, bewegen sich Schleiermacher zusammen mit dem eine Generation später philosophisch aktiv werdenden Kierkegaard auf gleichem Boden. „Im Augenblick berühren sich Zeit und Ewigkeit [...]. [...] Während für Schleiermacher die einzelnen Bewusstseinsmomente im Gefühl als unmittelbarem Selbstbewusstsein aufeinander bezogen werden können, insofern in ihm die zeitlos begleitende Gegenwart des transzendentalen Grundes mitgesetzt ist, findet sich das Dasein nach Kierkegaard in einen Möglichkeitshorizont gestellt, der wesentlich durch das Zukünftige bestimmt ist [...]“ (A. Krichbaum, Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff, hg. von H. Deuser Berlin, New York 2008, 259). Die Schwierigkeit in die Schleiermachers Modell an dieser Stelle gerät, betreffen die alte Diskussion um die Struktur der Zeit, die hier in eine Reihe von sich aneinanderfügenden Momenten vorgestellt werden müsste. Eine solche Vorstellung aber bleibt – allein aus ihrem eigenen Argument heraus verstanden – eine Unmöglichkeit. So ließe sich nämlich innerhalb dieses Konzepts nicht eindeutig nach der Kontinuität des Selbstbewusstseins fragen, obwohl diese grundsätzlich vorauszusetzen ist. Vgl. dazu auch Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 18. Dies entgeht Schleiermacher selbstverständlich nicht, weshalb er die Kategorie der Abhängigkeit einführen muss.

⁵⁴⁸ Der von Schleiermacher gebrauchte (und auch bei Kierkegaard vorhandene) Augenblicksbegriff kann als weiterer Indikator für partielle Analogien zur dritten Kritik Kants angesehen werden. Dieser gebraucht den Begriff vom Augenblick in Hinblick auf die Frage der Totalität der Eindrücke, die das Erhabene bewirkt und zwar in einem „Zugleichsein“ der Anschauungen im „Progressus der Einbildungskraft“ (vgl.: Kant, „Kritik der Urteilskraft“, a.a.O., B 99f.).

⁵⁴⁹ Vgl. außerdem F.D.E. Schleiermacher, Vorlesungen über die Dialektik (=KGA II.10,1), hg. von A. Arndt, Berlin, New York 2002, 429: „Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl, welches ist 1.) verschieden von dem reflectirten Selbstbewußtsein = Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente aussagt und also auf dem Zusammenfassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist – 2.) verschieden von der Empfindung, welche das subjectiv persönliche ist im bestimmten Moment also mittels der Affection gesetzt.“

⁵⁵⁰ Vgl.: Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 118.

⁵⁵¹ KGA II.10,1, 429f.

⁵⁵² Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 118.

⁵⁵³ Vgl.: KGA II.10.1, 430.

Argumentes) unbedingt vorausgesetzt werden, da andernfalls die Gefahr der Selbstbewusstseinsaporie droht.⁵⁵⁴

„Indem im unmittelbaren Selbstbewußtsein wir uns als schlechthin abhängig finden, ist darin mit dem eigenen Sein als endlichen das unendliche Sein Gottes mitgesetzt, und jene Abhängigkeit ist im allgemeinen die Weise, wie allein beides in uns als Selbstbewußtsein oder Gefühl Eins sein kann.“⁵⁵⁵

Mit der Einführung des Abhängigkeitsbegriffes zeigt Schleiermachers Dialektik ebenfalls das Moment der Schwäche („Mangel“⁵⁵⁶) des transzendentalen Subjekts an, wie es auch schon bei Kant der Fall war. Durch die Endgültigkeit der Abhängigkeit scheint hier jederlei Selbstermächtigung des Geistes vorgebeugt zu sein. Mit Emphase hält Schleiermacher dies auch in der zweiten Auflage der Glaubenslehre fest.

„Ein schlechthinniges Freiheitsgefühl kann es ... für uns gar nicht geben [...]. Denn sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus: so muß diese einen Gegenstand haben der uns irgendwie gegeben worden ist [...]. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenstand überhaupt durch unsere Thätigkeit erst würde, welches aber immer nur beziehungsweise der Fall ist und nie schlechthin.“⁵⁵⁷

Im Hintergrund dieser Feststellung stehen dabei ethisch-moralische Implikationen, die laut Schleiermacher mit der auf diese Weise erlangten Abkehr von metaphysischen Einheitsgedanken, wie sie beispielsweise der Hegelianismus hervorgebracht hat, einhergehen.⁵⁵⁸ Die Schwäche „zwingt das Selbst, die monologisch nicht mehr verfügbare Evidenz seines Wissens auf dem Felde intersubjektiver Verständigung – sprachlich also – zu bewähren. An die Stelle adäquater Schau treten ‚Repräsentationen des transcendenten Grundes in unserm Selbstbewußtsein‘⁵⁵⁹ [...]“⁵⁶⁰. Das Gefühl der Abhängigkeit verweist eine jede individuelle Selbstdeutung (und so auch jede kontingente, d.h. mögliche, Weltdeutung) auf den sie bedingenden Grund. Das Gefühl ist dabei „in Allen dasselbe“, was wiederum damit zusammenhängt, „daß es an sich nicht auf bestimmten Differenzen des Selbstbewußtseins beruht, sondern auf der Möglichkeit aller dieser Differenzen, d.h. auf dem Bewußtsein, welches schlechthin das gemeinsamste ist und weit hinausgeht über das, wodurch die einzelne Persönlichkeit bestimmt wird“⁵⁶¹. Festzuhalten bleibt also, dass

⁵⁵⁴ Vgl.: Ebd. „Diese transcendete Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl, und in diesem also ist der transcendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt.“

⁵⁵⁵ KGA I.7,1, 173.

⁵⁵⁶ Vgl.: F.D.E. Schleiermacher, Nachschrift der Dialektik-Vorlesung von 1822, hg. von R. Odebrecht, Leipzig 1942, Nachdr. Darmstadt 1976, 190.295f.

⁵⁵⁷ KGA I.13,1, 19.

⁵⁵⁸ Vgl.: Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 119.

⁵⁵⁹ KGA II.10,1, 430.

⁵⁶⁰ Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 118.

⁵⁶¹ Vgl.: KGA I.7,1, 176.

Schleiermacher mithilfe der Gleichsetzung von Selbstbewusstsein und Gefühl einen globalen (d.h. jedes Individuum betreffenden) Indikator benennt, der nichts Geringeres als den *einen* gemeinsamen Grund in der Funktion eines *tertium comparationis* anzeigt. Das Argument bleibt ein transzendentes, als dass es eben eines einheitlichen Grundes aller als die Bedingung der Möglichkeit der Differenzen aller bedarf. Gleichzeitig aber gestaltet sich das transzendente Argument nur in hermeneutischer Perspektive.

„Keiner von beiden Werthen kann ohne den andern gesetzt werden. Kein Gott ohne Welt so wie keine Welt ohne Gott. [...] Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott weil wir die Formel für sie nur finden als etwas unzureichendes und unserer Forderung nicht entsprechendes.“⁵⁶²

Der hermeneutische Zirkel, in dem Gott und Welt sich mutual bedingen, muss sich damit offensichtlich unter dem Vorurteil der selbstgestellten „Forderungen“ des transzendentalen Subjekts wiederfinden. Ähnlich wie bereits bei Kant vermag auch Schleiermacher die Konstituierung dieser Forderungen in Verbindung mit seiner ästhetischen Methodologie zu erklären. Wo Kant auf das Erhabene verweist, tritt in Schleiermachers Argumentation das Gefühl auf. Wo das Erhabene auf die Vernunft verweist, wird der transzendente Grund im individuellen Selbstbewusstsein repräsentiert. Im Unterschied zu Kant erblickt er somit die Schwächung des Subjektes nicht etwa im Bereich extrinsischer Anschauungen, sondern gerade im intrinsischen Selbstdeutungsmodus des Vernunftwesens. Schleiermacher, wie schon Kant, aber behält den Einheitsgedanken zugunsten eines *sensus communis* bei. Für beide aber gilt der jeweilige Bezugspunkt (Grund) als (ver)einheitliche(nde) Referenz. Der Gewinn des Schleiermacherschen Arguments liegt dennoch in der Übertragung des ästhetisch fundierten Erkenntnisgewinns der Abhängigkeit auf das kognitive Moment des einzelnen transzendentalen Subjekts. Macht Kant primär die Anschauungen der Außenwelt zum Faktor für das erhabene Gefühl und die damit einhergehende Stimulierung der Vernunfttätigkeit des Subjekts, so findet Schleiermacher diese Stimuli in der Verfassung des Bewusstseins des Subjekts selbst angelegt. Es rücken also die differierenden Selbstdeutungen und -verhältnisse der individuellen Subjekte ins Zentrum des Arguments und wirken als bestimmende Faktoren der jeweiligen Gefühlswelten und der zugehörigen Ausdeutung im Hinblick auf den gemeinsamen transzendenten Grund. Es lässt sich sagen, dass Schleiermacher die Kantische Ästhetik demokratisiert. Im Modell Schleiermachers lassen sich also deutlich die Momente Vielheit und Einheit, formallogisch vereinbart, erkennen. Die Struktur dieser Beziehung sei im Folgenden genauer erläutert.

⁵⁶² KGA II.10,1, 432f.

2.2 Hermeneutik als neues Paradigma

Der Beginn einer Wende hin zur Hermeneutik ist der große Gewinn, der Schleiermachers Ansatz zu entnehmen ist. Die hermeneutische Grundposition erfüllt die post-moderne Forderung⁵⁶³ nach einer auf Pluralität ausgerichteten Weltdeutung, ohne dabei die gleichzeitig aufkommende Notwendigkeit des einheitlichen Fokus auf Pluralität aus den Augen zu verlieren, ja, diese wird mithilfe des transzendentalen Arguments der Abhängigkeit sogar untermauert. Anders als bei idealistischen, analytischen und linguistischen Modelle, die der Pluralitätsforderung über den Weg einer Fixierung der Identität der Begriffe bzw. Terme entweder durch prästablierende metaphysische Momente oder korrelative Verweisungszusammenhänge begegnen, kann das hermeneutische Modell sich zwar auf einen gemeinsamen Grund beziehen, diesen jedoch nicht zur Referenz einer allgemeingültigen und jederzeit geltenden, d.h. objektiven, Weltdeutung erheben. Ist zwar die individuelle Selbstverständigung des Subjekts an diesen Grund gebunden, so doch nur einhergehend mit der Einschränkung je *eine individuelle* Deutung desselben zu sein.⁵⁶⁴

„Die Pointe des Rekurses auf die Hermeneutik ist eben, daß in Ermangelung eines trans-individuellen (metaphysischen) Kriteriums für die Identifikation von Einzeldingen und die Verifikation von Aussagen über Sachverhalte die individuelle Weltdeutung der Kommunikationspartner ins Spiel gebracht werden *muß* – sie aber unterbricht den hermeneutischen Schlummer [metaphysischen Systemdenkens; Zusatz T.M.] ... ebenso wie den analytischen Traum von einer prästablierten semantischen Identität der Terme, in deren Verwendung wir unsere Welt ja nicht nur aus-drücken, sondern auch aktiv (und je anders) schematisieren.“⁵⁶⁵

Ohne auch nur den Anspruch einer dezidiert post-modernen Gerechtigkeitskonzeption am eigenen Deutungshorizont zu haben, stellt Schleiermachers Methode einen ersten konstruktiven Beitrag zur Behandlung der Frage nach einer post-modernen Denkweise innerhalb der Philosophie und Theologie dar, und zwar in Form der Hermeneutik. Während den metaphysischen und (sprach)analytischen Modellen bei der Klärung der Gerechtigkeitsfrage bisher jederzeit der konzeptionelle Selbstwiderspruch unterläuft, verbinden sich mit dem Auftreten des hermeneutischen Modells dennoch vergleichbare Fragen. So tritt unweigerlich die Problematik einer Zerfaserung der gemeinsamen Orientierungsinstanz („transcendenter Grund“ bzw. „Gott“) des Modells in Augenschein, da doch die Vielzahl individueller Deutungen im Rahmen eines hermeneutischen Zirkels jederzeit die (Be- u./o. An)Deutungen des Grundes revidieren, und zwar selbst dann noch, wollte man diesen Grund als ein prästabliertes Ordnungsprinzip ansehen.

⁵⁶³ Vgl.: Kap. II, 4.4 dieser Arbeit.

⁵⁶⁴ Vgl.: Frank, Unhintergebarkeit von Individualität, a.a.O., 119.

⁵⁶⁵ Ebd.

„Individuen lassen sich aus einem Konzept (einer Struktur, einer symbolischen Ordnung, einem Kategorienapparat, dem Begriff einer möglichen Welt als reichhaltigster Klasse vollständiger Begriffe usw.) darum nicht deduzieren, weil *sie* es sind, die dem Ganzen, als dessen Elemente sie erschlossen werden, seinen Begriff allererst durch Deutung zuweisen. Anders gesagt: Die Bedeutung des Ganzen existiert nirgendwo anders als in den Bewußtseinen der Individuen, die das Universelle auf je eigentümliche Weise verinnerlichen und durch ihre Taten [(d.h. insbesondere durch den Sprachakt); Anm. T.M.] ans Allgemeine rückentäußern.“⁵⁶⁶

Als Konsequenz ergibt sich, dass „der Begriff des Universellen durch die Interpretation eines Individuums von sich selbst gespalten“ wird und somit „der Begriff des Universellen nicht nur in einer, sondern in unkontrollierbar vielen Interpretationen“ existiert.⁵⁶⁷ Zuletzt kommen auf diesem Wege ebenso viele Interpretationen zustande, wie es „sinnmächtige Individuen in einer Kommunikationsgemeinschaft gibt“⁵⁶⁸. Der Sinn eines jeden Begriffs bleibt abhängig vom jeweiligen Individuum und eingeschrieben in seinen Deutungshorizont. In diesem Sinne „hält die (Schleiermacherische) Hermeneutik das Individuelle für im eigentlichen Sinne unteilbar und mithin unmitteilbar [...]“⁵⁶⁹. Hieraus lässt sich eine wichtige Erkenntnis ziehen: *In hermeneutischer Perspektive bleibt das Individuum Bedingung der Möglichkeit von Einheitsvorstellungen und damit auch von einheitlichen Weltdeutungsmodellen, zugleich aber bleibt diese Vorstellung privat, ohne je einen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit zu erlangen.*

„So ist das Einzelne oder das Individuelle gerade kein Einheitsprinzip; was immer ‚Individualität‘ sonst noch meinen mag, sie ist jedenfalls als der direkte Widersacher des Gedankens der Einheit und Abgeschlossenheit der Struktur (und der Identität der von ihr zu einem Ganzen ausdifferenzierten Ausdrücke mit sich) zu denken.“⁵⁷⁰

Diese zentrale Erkenntnis muss im höchsten Maße betont sein, denn ihr entwächst die strukturelle Absicherung der zurückliegenden und noch ausstehenden Inhalte dieser Untersuchung. So bleibt es jederzeit zu bedenken, dass im Diskurs um einheits- und pluralitätsorientierte Weltdeutungsmodelle niemals der Fokus auf nur eine der Varianten gelegt werden darf, sondern stets beide zugleich auftreten bzw. – auf konzeptioneller Ebene – aufzutreten haben. Die transzendentalen Bedingungen der Theorie vom selbstbewussten Subjekt lösen die pluralitätsorientierte Emphase hinsichtlich der Identität von Einzelbegriffen bzw. -phänomenen und ihrem Anspruch auf Anerkenntnis so gerade ein und wirken diesen nicht etwa entgegen. Im gleichen Zug ergibt sich nun aber auch ein Einwand gegenüber dem Vertrauen auf die Subjektivität, sei sie auch der Garant für die Einlösung und Abgrenzung individueller Bedeutsamkeit. Gerade die Untersuchungen im vorangehenden Kapitel (Kap.

⁵⁶⁶ Ebd., 120. Vgl.: KGA II.10,1, 430; KGA I.13,1, 21.

⁵⁶⁷ Vgl.: ebd.

⁵⁶⁸ Vgl.: ebd.

⁵⁶⁹ Vgl.: ebd., 121.

⁵⁷⁰ Ebd., 122. Hervorhebung T.M.

III, 4-7) haben gezeigt, dass die im post-modernen Sinne als problematisch gekennzeichneten Einheits- und Absolutheitsmodelle meta-narrativen Ausmaßes nicht selten in letzter Konsequenz der einenden Verfassung der Subjektivität erst entspringen, sei dieses in den entsprechenden Modellen nun gezielt thematisiert (Kant, Fichte) oder lediglich umschrieben (Descartes). Von daher ist es nicht überraschend, dass diese Problematik auch im hermeneutischen Modell noch der Thematisierung bedarf. Im vorangehenden Abschnitt war in dieser Hinsicht bereits immer im Bereich einer theologischen Systematik gearbeitet worden. Dieses Prinzip setzt sich im Schleiermacherschen Modell zweifelsohne fort, wodurch die ausstehende Kritik des hermeneutischen Einheitssinnes nicht zuletzt in theologischer Perspektive erfolgen muss.

2.3 Ungereimtheiten im (christlich-)hermeneutischen Ansatz

Ist die Einführung des Gottesbegriffes mit Blick auf die ethische Fragestellung noch ein transzendentalphilosophisch nachvollziehbarer Schritt Schleiermachers – nicht umsonst fand die Parallelisierung zu Kant bei der Betrachtung Anklang –, so bleibt in derselben Konsequenz zu fragen, woraus nun eigentlich das metaphysische Paradigma für einen Gott, der als Erfüllung des Einheitsprinzips *hinter* den individuellen Weltdeutungen als stabilisierendes Gerüst zum Tragen kommt, selbst erwächst. Liegt hier erneut die Einheitssehnsucht der Vernunft zugrunde oder – und das wäre der wohl plausibelste Befund – handelt es sich bei diesem Gott(esbegriff) schlicht um ein Desiderat, dass als Derivat des menschlichen Selbstbewusstseins auftritt? Schleiermacher spricht es deutlich aus: So handelt es sich, laut ihm, bei Gott um ein Mitgesetztes im Vollzug des bewussten Selbstverhältnisses.

„Denn es hängt nicht davon ab, daß einem menschlichen Dasein etwas bestimmtes äußerlich gegeben werde, sondern innerlich das Mitgesetzsein des höchsten Wesens selbst, welches, wenn es ist, auch allen gleich gegenwärtig sein muß. [...] Aeußerlich aber gehört nichts dazu, als sinnliches Selbstbewußtsein überhaupt, welches sich in jedem Menschen wesentlich entwickelt.“⁵⁷¹

Der erste Satz des Zitats mag gar gegen die Kritik des Schleiermacherschen Gottesbegriffs ins Feld geführt werden, wird hier doch ohne Zweifel ein hermeneutischer Gottesbegriff vorgezeichnet, der nicht einmal Geltung haben muss, da er auch nur schlicht am hermeneutischen Horizont des Subjekts als eine mögliche Option erscheinen mag. Ein solcher Gottesbegriff führte tatsächlich die ersonnene Heterologie seiner Ausdrucksform(en) mit sich. Doch bereits der Schluss des ersten Satzes legt fest, dass er, sofern er ist, für jeden gleich sein muss. Auch hier ließe sich noch mit dem hermeneutischen Argument zur Verteidigung

⁵⁷¹ KGA I.7,1, 176.

weiterarbeiten; denn gerade aus christlicher Perspektive sollte es schließlich genügen, wenn das einzelne Subjekt – und sei es auch das einzige – mit diesem Gottesbegriff, seinem Nächsten dieselbe Gottesbeziehung zueignen kann, d.h. konkret diesen Nächsten in der eigens erfahrenen Gottesliebe miteingeschlossen zu verstehen. Doch auch diese Interpretation bekommt den Beigeschmack eines voraussetzungslosen Einheitsprinzips beigelegt, wenn im darauffolgenden Satz schließlich klar wird, dass die Konsequenz der Gleichsetzung von Gefühl und Selbstbewusstsein für jedes Subjekt dieselbe sein muss, da sie bedingt durch dieses „höchste Wesen“ ist. Denn „[w]er das postulierte Selbstbewußtsein in dem Inhalt, den wir ihm beigelegt haben, zugiebt, der kann nicht behaupten wollen, es sei etwas zufälliges“⁵⁷². Diese Unmöglichkeit (oder, und das ist existenziell gesehen wahrscheinlicher, diese Unerwünschtheit) der Zufälligkeit jedoch kann nur aus dem je individuellen Selbstbewusstsein und dem ihm entspringenden Sinnhorizont deduziert werden. Die Einführung eines Gottesbegriffes dieser Art müsste dem („äußerlichen“) Phänomen erst folgen. Hiermit kann selbstverständlich nicht gemeint sein, dass Schleiermacher mit einer kasuistischen Lösung aufwartet. Aus dem Abhängigkeitsgefühl wird nicht auf ein Woher geschlossen, dessen Existenz dann beschlossen wird. Die Gleichsetzung von Abhängigkeitsgefühl und Gottesbeziehung beugt diesem Trugschluss zwar vor; letztlich aber war der Gottesbegriff jederzeit schon vorausgesetzt, sobald nur die Abhängigkeit erfahren wird. Dies setzt aber notwendig das einzelne Subjekt voraus, für welches das Abhängigkeitsgefühl überhaupt erst wirksam wird und einen bedeutsamen Beitrag zur bisherigen Deutungsmethodik seines Sinnhorizontes liefert. Was aber trägt der Gottesbegriff nun zur individuellen Existenz im Bereich ihrer Selbstdeutung bei? Sein objektiver, ethischer Zweck wurde im vorangehenden Abschnitt erläutert, wie aber gestaltet sich nun seine subjektive Bewandnis konkret?

Bei aller Kritik bleibt festzuhalten, dass Schleiermacher mit der Einführung seines Gottesbegriffes nichts an der Etablierung einer monistischen Weltdeutung liegt. Der Gottesbegriff zeigt nämlich an, „daß dieses Woher nicht die Welt ist in dem Sinne der Gesamtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derselben“⁵⁷³. Dennoch wird das *Prinzip* Gott vorausgesetzt. Von diesem Prinzip zeugt das Gefühl.

„Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mit gesetzte Woher unseres empfänglichen und

⁵⁷² Vgl.: ebd.

⁵⁷³ Vgl.: KGA I.13,1, 20.

selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dies für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist.“⁵⁷⁴

Was hier vom Gottesbegriff zurückbleibt, lässt sich nur noch als *flatus vocis* beschreiben. Anstelle eines persönlichen Gottes begegnet im Selbstbewusstsein ein metaphysisches Prinzip, von dem eigentlich nur die Logik des Selbstverhältnisses abhängig ist.⁵⁷⁵ Dieses Prinzip mit dem Wort „Gott“ zu bezeichnen, scheint mehr eine notwendige Kompensationsleistung und weniger die Identifikation des Prinzips mit dem persönlichen Gottesbild zu sein. Das Prinzip erfüllt seinen Zweck in der Bereitstellung des *sensus communis*, und zwar in ethischer Perspektive, der individuelle Sinngehalt geht ihm jedoch ab. Die Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer spiegelt in diesem Zusammenhang nicht mehr wider als die Abhängigkeit jenes Geschöpfes von irgendeinem beliebigen Prinzip (auch Kontingentes mag ja als das Prinzip eingesetzt sein)⁵⁷⁶, da das nicht-personale Gottesverhältnis keinerlei Emphase auf das konkrete Individuum zu setzen vermag. Die Gleichsetzung von Gottesbewusstsein bzw. -erkenntnis und Abhängigkeitsgefühl bleibt für das Individuum besonders in existenzieller Hinsicht ein leerer Begriff. Lediglich die ethischen Konsequenzen lassen sich als Argument für diesen Gottesbegriff anführen, da sie das Individuum immerhin miteinschließen, ihm jedoch nur einen sinnvollen, d.h. buchstäblich ‚mit Sinn vollen‘, Platz im intersubjektiven Geflecht zuzuweisen vermögen. Individualität gründe sich so nur als Moment eines hermeneutisch-moralischen Geflechts auf Basis eines metaphysischen Richtwertes bzw. Regulativs. Aber berechtigt diese sozialetische Errungenschaft zur Sublimierung des Individuums?

„Die Idee eines transzendenten Seins hatte zumindest den Vorzug, das Tun nicht fruchtlos erscheinen zu lassen, in dem jedes Bewußtsein und die Intersubjektivität in beständig mühevoller Wiederholung selbst die eigene Einheit vollbringt. Allerdings ist dieses Tun das Innerste, was wir je in uns selbst zu ergreifen vermögen, so trägt zur Aufklärung unseres Lebens die Setzung Gottes nicht das mindeste bei. Wir haben keine Erfahrung von einem ewig Wahren und einer Teilhabe am Einen, sondern von konkreten Akten der Übernahme, durch die wir, nach

⁵⁷⁴ Ebd.

⁵⁷⁵ Schleiermacher selbst beschreibt diese „Vorstellung“ von Gott in der Glaubenslehre von 1830/31. „Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anders ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben [...]. Eben dies ist nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein einerlei ist [...].“ (KGA I.13,1, 23.)

⁵⁷⁶ Vgl. hierzu Kap. III, 7.4 dieser Arbeit.

dem Zufall der Zeit, Beziehungen zu uns selbst und zu Anderen knüpfen, Erfahrungen mit einem Wort einer *Teilhabe an der Welt* – das ‚Sein-zur-Wahrheit‘ unterscheidet sich nicht vom Zur-Welt-sein.⁵⁷⁷

Diese Konklusion Merleau-Pontys bezüglich der Frage nach unserer Berechtigung zur Setzung des „ewig Wahren“ und des zugehörigen „Ausdrucks“ zeigt, dass das hermeneutische Leitmotiv doch ein existenzielles ist, da der Mensch zunächst aus der hermeneutischen Konstitution seiner ihm als zeitlichen Lebewesen präsenten und durch ihn selbst konstruierten Sinnhorizonte als Individuum in einem Verhältnis zu sich selbst auftritt. Die Einführung eines Gottesbegriffs zur Aufklärung des je individuellen Wesens geschieht von daher jederzeit aus der (hermeneutischen) Perspektive, die dieses Individuum ausmacht, es identifiziert; jedoch hier nun verkürzt auf eine einheitliche überzeitlichen Dimension, die den Eindruck erweckt als (Auf)Lösung für die durch eine „Teilhabe an der Welt“ zur Vielfältigkeit verdamnte Hermeneutik eingesetzt zu sein. (Erneut begegnet die Spannung zwischen Vielheitsoption und Einheitssehnsucht.) Aber aufgrund dieses Zwecks wird der Gottesbegriff suspekt. Mit seiner Setzung wird eine soteriologische Implikation vorgenommen, die auf einer sozialen Ebene wirksam wird. Sie ist dabei aber eigentlich abgeleitet vom Missstand des individuellen Selbstbewusstseins, dem dieser Heilsaspekt zur Auflösung (treffender wäre es zu sagen ‚zur Erlösung von‘) der selbstreferenziellen Aporie dient. Zur Lösung dieser Problematik jedoch trägt dieses Heilskonzept nicht das Geringste bei, wird das Individuum doch direkt weiter auf den sozialetischen Bereich verwiesen. Dies ist aber nur die vordergründige Kritik. Denn es bedarf eben zunächst des Subjekts, das, frei von der Not seiner Selbstdeutung, nun frei für seinen Nächsten ist.⁵⁷⁸ In diesem Sinne folgert Schleiermacher, dass das Bewusstsein sich seine Gottesbeziehung in jedem Augenblick seines Lebens erhalten soll. Doch dies führt lediglich zu einer durchgängigen Bekräftigung des Abhängigkeitsgefühls, gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit der positiven Selbstreferenz. Wird jene Funktion auch zugunsten der ethisch-moralischen Dimension ausgespielt, so geschieht dies immer unter Suspension der individuellen Lebensdeutung. Daraus lässt sich eine Erkenntnis ziehen: Die Mitsetzung Gottes geschieht jederzeit schon auf dem Grund des hermeneutischen Vorurteils, dass eine ethische Verständigung notwendig ist. Sie ist somit auch die wiederholte Anerkennung eines Missstandes der Welt.

⁵⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), übers. und mit einer Vorrede versehen von R. Boehm, hg. von C.F. Graumann und J. Linschoten und J. Linschoten, Berlin 1966, 449. Zur kurzen Einführung vgl. W. Schweidler, „Maurice Merleau-Ponty“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellung von Adorno bis Wright*, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 500-506.

⁵⁷⁸ Den Hintergrund dieses Konzepts bildet hier etwa Martin Luthers Implikation in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520). Vgl.: M. Luther, Weimarer Ausgabe (= WA), Abt. Schriften, Werke, Bd. 7, Weimar 1897, 12-38, 36.

„Das ‚Heil‘ repräsentiert ... die Bestätigung der Welt des Nihilismus, da es die Notwendigkeit einer Erlösung bekräftigt. In diesem Sinne wird der Monotheismus nichts anderes repräsentiert haben als die theologische Bestätigung des Atheismus: das Göttliche wird reduziert auf das Prinzip in einer Logik der Abhängigkeit der Welt. Entsprechend verschiebt sich die Tautologie der Welt einfach in die Tautologie GOTTES: Der eine Gott ist tatsächlich nichts anderes als die Wiederholung seines unveränderlichen Seins. Er hat keine Geschichte und keine Gestalt, und nicht zufällig ist er in einem entscheidenden Moment seiner Neudefinition bezeichnet und gedacht worden als der *en arché* gegenwärtige *logos*.“⁵⁷⁹

Das Prinzipat Gottes erfüllt sich in seiner transzendentalen Notwendigkeit, geradezu als „Lebensbedingung“⁵⁸⁰ für den Menschen als „Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich“ und „Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden“⁵⁸¹.

„Verbürgt das ‚Sein Gottes in uns‘ [...] die Gewissheit der Identität des Idealen und Realen, soweit diese uns allen auf gleiche Weise gegeben ist, so liegt auch die Idee der Welt außerhalb des realen Wissens, da sie die vollständige Durchdringung des spekulativen und empirischen sowie des ethischen und physischen Wissens beinhaltet, die Geschichte des realen Wissens daher lediglich eine ‚Approximation‘ an diese Idee darstellen kann. Die denkende Tätigkeit des Menschen ist immer schon zwischen diese beiden Pole – die Idee Gottes als die Idee des Wissens und die Idee der Welt als Totalität des Seins in Vielheit – eingespannt.“⁵⁸²

Das Ideal Gottes stellt nicht nur die Bedingung der Möglichkeit des Realen dar, sondern auch die mutuale Identifizierung von Idealem und Realem. „Die Übereinstimmung von Denken und Sein, von Idealem und Realem kann selbst nur transzendent, d.h. losgelöst von den Bedingungen endlichen Denkens begründet werden.“⁵⁸³ Nur auf ebendiese Weise kann die Gleichsetzung vom Abhängigkeitsgefühl im unmittelbaren Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein gesichert werden. Indem sie aber als Prinzip auftritt, wird sie gleichzeitig auch im „endlichen Denken“ verankert und gibt diesem so die Möglichkeit der „Approximation“. Bleibt die Ambition des Menschen nun stets nur eine Annäherung, so taucht diese allein am Horizont des göttlichen Prinzips und dessen Totalität auf. „In diesem Sinne benennt GOTT nur die Tautologie der so vorausgesetzten Unitotalität.“⁵⁸⁴ Ihre Verwirklichung findet die Ambition daher auch speziell im Gedanken der Intersubjektivität, bleibt sie doch ins Prinzip dieser Totalität eingesetzt. Die Einheitsvorstellung hat somit zur Folge, dass die Möglichkeit und Wirklichkeit der Gotteserkenntnis nichts zur Verwirklichung des Idealen beizutragen vermag, da die Totalität immer schon im Sinne eines

⁵⁷⁹ J.-L. Nancy, „Atheismus und Monotheismus“ (2005), in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. v. E. v. d. Osten, Zürich, Berlin 2008, 27-48, 35f.

⁵⁸⁰ KGA I.7,1, 179.

⁵⁸¹ Vgl.: KGA II.10,1, 149.

⁵⁸² Krichbaum, Kierkegaard und Schleiermacher, a.a.O., 192f.

⁵⁸³ Ebd., 193.

⁵⁸⁴ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 37.

hermeneutischen Vorurteils vorausgesetzt war. Diese Voraussetzung aber kann nur im Rahmen der heterogenen bzw. heterologen, kurz kontingenten, Lebenswelt des Menschen auftreten. Die Einführung des Gottesbegriffs wiederholt also umso emphatischer die „Tautologie der Welt“. Denn erst in der Welt erwächst die Vorstellung der Möglichkeit von Einheit, die im Anschluss vom Prinzip getragen wird, ist dieses doch Garant für die Beziehung innerhalb der Alterität, in der der Mensch zu Gott hin gerufen ist. Es konnte aber gezeigt werden, dass diese Vorstellung der Einheit und das Streben nach Totalität eben unumgänglich am wirklichen Individuum hängt. Dass Schleiermacher allerdings die Problematisierung der Selbstbewusstseinsaporie auslöst, hängt zusammen mit der Tatsache, dass mit der Gotteserkenntnis im unmittelbaren Selbstbewusstsein auch das „Bewusstsein der wohlthuenden Abhängigkeit“⁵⁸⁵ durch Jesus Christus gegeben ist.⁵⁸⁶ Im hermeneutischen Zirkel erschließt sich erneut das, was er schon lange eingeschlossen (beschlossen) hatte. Er bestätigt die Tautologie, die sich in der Benennung des Prinzips widerspiegelt, und zwar einerseits – wie oben dargestellt – im aitiologischen Sinne, seinen Ursprung exponierend auf den Ausdruck Gott, und andererseits im teleologischen Sinne durch das Gottesbewusstsein qua Christus.⁵⁸⁷ Aus dezidiert christlicher Perspektive betrachtet, besteht nicht zwingend Anlass zur Kritik; die Gleichsetzung von Christus- und Gotteserfahrung unterstreicht umso deutlicher die Unmittelbarkeit des Glaubens. Sich hier allerdings auf eine christliche Hermeneutik berufend von der im Hintergrund bestehenden Problematik der Prinzipialität ausgenommen zu sehen, hieße Gefahr zu laufen, in eine massive Ablenkung und letztlich in eine Aporie zu geraten.

2.4 Hermeneutik contra Prinzip

Der Einstieg in die Hermeneutik führte schließlich zu einer deutlichen Aussage über das Verhältnis von Individualität und Prinzipialität. *Individualität bleibt Bedingung für Einheitsvorstellungen ohne jedoch selbst als Prinzip dieser Einheit fungieren zu können, vielmehr bedingt sie die Heterologie (nicht nur) des Begriffs von Gott.* So ließe sich nun fragen, woher also das Prinzipat des mitgesetzten Gottes sich ableitet, wenn es doch nicht aus transzendentallogischen Bedingungen generiert werden kann und auch in hermeneutischer

⁵⁸⁵ N. Slenczka, „Gott über die Religion wieder hoffähig machen – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher“, in: R.K. Wüstenberg (Hg.), „Nimm und lies!“ Theologische Quereinstiege für Neugierige, Gütersloh 2008, 145-175, 171.

⁵⁸⁶ Vgl.: KGA I.7,1, 179.

⁵⁸⁷ Vgl. hierzu T. Pröpper, „Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens“, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 129-152.; siehe außerdem: Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 39.

Perspektive nur als leerer Ausdruck erscheint. Die Schleiermachersche Position untergräbt an dieser Stelle ihre eigenen Versprechungen. Die Heterologie, die als Konsequenz der subjektphilosophischen Überlegungen als unhintergebar erschlossen wurde, wird im selben Moment durch das Mitgesetzt-Sein eines von außen einwirkenden Prinzips *ad absurdum* geführt. Was bedeutet Heterogenität, sofern sie auf sprachliche Dimension beschränkt wird, wenn der allgemeine Verständnisgrund doch das *tertium comparationis* aller Diskurse bildet? Bleibt die Erfahrung vom Grund privat und die Verständigungsdimension nur eine Annäherung, so lässt sich schließen, dass zwar das Individuum Bedingung des Anspruchs der (post-modernen) Heterologie ist, der Grund als das bedingende Prinzip jedoch keinerlei Eindruck von Heterogenität zu vermitteln vermag. Es begegnen sich hier antinomische Ableitungszusammenhänge. Dies kann allerdings unmöglich ein befriedigendes Konzept für eine theologische Hermeneutik sein. So muss sich eine solche Hermeneutik doch die Frage nach der *adaequatio* von Gott und Welt bzw. Gott und Mensch vergegenwärtigen. Das Problem der Divergenz von Wesensgleichheit (Ebenbildlichkeit) und radikalem qualitativen Unterschied tritt hier ins Blickfeld, will man das Abdriften in den sog. ‚Offenbarungspositivismus‘⁵⁸⁸ vermeiden. Gerade eine hermeneutische Deutung kann es sich nicht leisten eine *ex-machina*-Lösung anzubieten. Ein *einheitliches* Gottesprinzip muss sich dieser Befragung stellen; ob es sie beantworten kann, bleibt zu klären. Schleiermachers Position zumindest scheint hier einem gewissen Eklektizismus anheimzufallen. Dies mag aber auch nur Konsequenz des Vorurteils vom Prinzip überhaupt sein.

Folgendes Ergebnis lässt sich für diesen Einstieg in die hermeneutische Position formulieren: Die Grundlegung für den hermeneutischen Diskurs durch Schleiermacher, der galant an die kritische Subjektphilosophie seiner Zeit anschließt und sie konsequent weiterführt, bleibt im Zusammenhang der Fragestellung nach theologischer Reflexion in der Post-Moderne eindeutig eine große Errungenschaft. Lediglich der angeschlossene Gottesbegriff muss sich einer Kritik ausgesetzt sehen.

3 Nächste Schritte – Hermeneutische Streiflichter und theologische Perspektiven

Es konnte gezeigt werden, dass mithilfe der (theologischen) Hermeneutik dem post-modernen Paradigma gezielt zugearbeitet werden kann. Sie begegnet dem Problem eines unilateralen Weltdeutungsmechanismus mit konkreten Ansätzen aus dem kognitiven, ästhetischen und ethischen Diskurs, deren Vernetzung bereits als erster Ansatz für die Einlösung der

⁵⁸⁸ Vgl.: Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, a.a.O., bes. 404f. und 415f.

Transversalität in jeglicher Form von Diskurs angesehen werden kann. Aber auch im umfassenderen Sinne zeigt sich das hermeneutische Unterfangen als post-modern. So entlarvt es singuläre Wahrheitsbegründungen und objektivierte Sinnkonstrukte als schlichtweg kontingent. Mit diesem Hintergrund bildet die Hermeneutik den wohl gewinnbringendsten Ansatz für die Untersuchung im Rahmen post-moderner Pluralitätsvorstellungen aus. In diesem Zusammenhang aber – so konnte im vorangehenden Teilkapitel erneut nachgewiesen werden – ist es unumgänglich den Grundgedanken bzw. die Grundproblematik der subjektphilosophischen Kategorie des Selbstbewusstseins miteinzubeziehen. Das Ich bleibt Dreh- und Angelpunkt jeglicher Vorstellung von Einheit, Vielheit, Verstrickung und Sinn. Mit ihm tritt nicht zuletzt der Gottesgedanke auf.

„Das Ich ist die wichtigste Arena der Gott-Welt-Beziehung, der Weltzuwendung Gottes, seines innerweltlichen strafenden und heilenden und letztlich erlösenden Wirkens.“⁵⁸⁹ Jan Assmanns emphatische Feststellung gibt einen Eindruck von der ausufernden Weite dieser subjektphilosophisch motivierten Argumentation. Der Gottesgedanke begegnet nicht zwingend primär und schon gar nicht einzig und allein im Selbstbewusstsein; er begegnet in der Welt, in Geschichten und Erzählungen, in Literatur und (post-modernen) Medien, kurz im Leben der Menschen. Diese Nebeneinanderstellung mag an Kants Differenzierung von *natürlicher* und *geoffenbarter Religion* erinnern.⁵⁹⁰ Gemeint ist hiermit, dass gerade im hermeneutischen Kontext der Faktor des In-der-Welt-Seins Gottes bzw. – vorsichtiger formuliert – des Gottesbewusstseins nicht zu kurz kommen darf. Hiermit sind zwei notwendig zu untersuchende Punkte des hermeneutischen Arguments angesprochen: Zum einen nämlich die existenzielle Dimension und zum anderen die Frage nach der Situierung des einzelnen, konkreten Individuums. Beide Faktoren fanden in Schleiermachers Modell wenig Aufmerksamkeit bzw. waren jederzeit schon im Kontext einer dezidiert christlichen Hermeneutik beschlossen. Will sich die christliche theologische Hermeneutik nicht in Aporien verstricken, muss sie sich dieser Problematik bewusst sein. Hiermit kann allerdings nicht gemeint sein, dass sich die christlich-theologische Position wegen ihres *monotheistischen* Hintergrundes generell verdächtig macht. Die Frage lautet vielmehr: Welche Möglichkeiten bietet theologische Hermeneutik im Hinblick auf die Fragen von Immanenz und Existenz?

⁵⁸⁹ J. Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, 6. Auflage, Wien 2013, 55.

⁵⁹⁰ Vgl.: I. Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793/94), in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 7, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, 649-879, B 230-255.

4 Hermeneutik des „bewussten Lebens“ bei Dieter Henrich

4.1 Orientierung

Kapitel III dieser Arbeit macht deutlich, dass mit der ursprünglichen Einsicht Fichtes ein neues Verständnis der Selbstbewusstseinsthematik ins Blickfeld tritt, welches zudem im großen Ausmaß und mit nicht geringerem Einfluss auf weiterführende Diskurse (nicht nur metaphysischer Couleur) einwirkt. Die Wiederentdeckung bzw. Rehabilitierung dieser Einsicht im 20. und 21. Jahrhundert ist dabei zweifellos Dieter Henrich⁵⁹¹ zuzuschreiben. Seine früheren minutiösen Auseinandersetzungen mit dem Deutschen Idealismus, inklusive Hölderlin, stellen dabei mehr den analytischen Hintergrund für spätere eigene Theorieversuche hinsichtlich der Problematisierung des Selbstbewusstseins, des Monismus und dem konzeptuellen Versuch der Verständigung über ein „bewusstes Leben“ dar. Aufgrund der Vielzahl an Ansätzen, Neuorientierungen und teils unveröffentlichten Arbeiten Henrichs ist eine Detailbetrachtung der Entwicklung seiner Gedanken im Rahmen dieser Untersuchung ausgeschlossen;⁵⁹² stattdessen wird direkt Henrichs Konzept des *bewussten Lebens* betrachtet und vor dem Hintergrund theologischer Hermeneutik gedeutet. Die von Ulrich Barth vorgebrachte kritische Würdigung Henrichs bietet sich hier besonders für die Diskussion an.⁵⁹³ Nicht nur stellt jener Henrichs Subjektivitätsdenken mit gezieltem Blick auf das „bewusste Leben“ ins Verhältnis zum Gottesgedanken, sondern würdigt jenes Denken auch im Rahmen der Modernismuskritik. Inwieweit Barths theologische Positionierung tragbar ist, wird natürlich zu beleuchten sein. Zunächst aber seien Henrichs Gedanken zum „bewussten Leben“ nachvollzogen.

4.2 Das Konzept vom ‚bewussten Leben‘

4.2.1 Subjektivität als Prinzip

Bereits an früherer Stelle⁵⁹⁴ wurde durch ein Zitat Henrichs die Verbindung des Diskurses um Subjektivität und Selbstbewusstsein mit dem einer existenziellen Problembeschreibung der Subjektivität im Rahmen post-moderner Strukturen und Inkommensurabilität hergestellt. Diese Denkweise ist beim späten Henrich, insbesondere dem der 1980er und 1990er Jahre, besonders ausgeprägt und weist weniger den systematisch-analytischen Charakter seines

⁵⁹¹ Zur kurzen Einführung vgl. V. Rühle, „Dieter Henrich“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 325-329.

⁵⁹² Für eine detaillierte Analyse vgl. etwa Müller, *Wenn ich „ich“ sage*, a.a.O., 457-484.624-629.

⁵⁹³ Vgl.: U. Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke. Ein Gespräch mit Dieter Henrich“, in: ders., *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014, 159-190.

⁵⁹⁴ Vgl.: Kap. III, 2 dieser Arbeit.

Denkens noch in den 1950er, 1960er und 1970er Jahren auf. Zweifellos liegt seinem Denken auch in jener Phase noch der Selbstbewusstseinsdiskurs zugrunde, nur wird dieser nun als Öffnung hin zu einem spekulativen Denken abseits einer systematisch ausgearbeiteten Metaphysik genutzt.⁵⁹⁵ So stellt er etwa der Frage nach Metaphysik, ihrem Nutzen und ihrer Legitimierung einerseits nach Kant und andererseits unter dem Aspekt der Subjektivität in der modernen Welt dezidiert die Frage des (bewussten) Lebens voran.⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ Dieser Schritt erklärt sich zu großen Teilen aus Henrichs Emphase hinsichtlich der rationalen Unerreichbarkeit eines Grundes im/des Selbstbewusstsein/s.

„Hat man diese Einsicht erreicht, dann wird man sich wohl auch leichter mit dem weiteren Nachweis abfinden, daß es gar nicht möglich ist, die Verstehensart, welche unser Wissen von uns selbst ausmacht, in einer Theorie zu entwickeln oder über eine Analyse ihrer Verfassung in ihrer Möglichkeit zu verstehen.“⁵⁹⁸

Gleichzeitig sei ein Brückenschlag zum problematisierten Begriff der Selbstverwirklichung und der Unhintergebarkeit von Pluralität hergestellt und mit Henrichs Worten angezeigt:

„Wenn im Folgenden von bewußtem Leben gesprochen wird, so ist damit nicht gemeint, was Selbsterfahrungsgruppen, was in die Industriestaaten importierte östliche Weisheitslehren und Meditationspraktiken oder was auch die Konsumenten psychedelischer Drogen im Sinne haben. So geht es also nicht darum, Verfahren zu erwägen, die über neue Spiritualität oder ein verändertes Verhältnis zu uns selbst und in unserer Erfahrungsart bewirken sollen. Manche dieser Verfahren sind Modeartikel oder Mittel zur Lebensflucht. Andere haben noble Traditionen zum Hintergrund, und eine Erfahrung mit dem Meditieren gemacht zu haben, kann jedem Menschen förderlich sein. [Das Folgende hat] aber nicht exzeptionelle Bewußtseinszustände, sondern die Verfassung unseres Lebensganges zum Thema.“⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ K. Müller stellt Mitte der 1990er Jahre die Frage, ob von Henrich noch eine systematische Ausarbeitung seiner Subjektthematik zu erwarten ist oder ob dieser selbst ein solches Unterfangen für letztendlich undurchführbar hält. Henrichs Arbeits- und Denkweise ab den 1980er und 1990er Jahren scheint dabei mehr auf letztere Option hinzudeuten. Vgl.: Müller, Wenn ich „ich“ sage, a.a.O., 460f. „Henrich wechselt zu einer Art metaphysischer Meditation über, die zwar in normativen klassischen Vorgaben und analytischen Anteilen ihr Fundament haben, dieses aber weitgehend nur noch zwischen den Zeilen erkennen lassen.“ (Ebd.)

⁵⁹⁶ Vgl.: D. Henrich, „Warum Metaphysik?“ (1987), in: ders., Bewußtes Leben, Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 74-84, 84. Vgl. außerdem Müller, Wenn ich „ich“ sage, a.a.O., 462: „Die spezifische Weise, die Selbstbewußtseinsthematik sozusagen im Windschatten von Klassiker-Interpretationen zu erörtern, prägt Henrichs Bemühungen um Selbstbewußtsein auch noch in anderer Hinsicht. Selbstbewußtsein läßt sich spontan als spezifisches Wissen des Ichs von sich **in** und zugleich **gegenüber** einer (seiner) Welt begreifen. Die beiden Pole dieser Dualität verbinden sich paradigmatisch mit den Namen Kants und Hegels.“

⁵⁹⁷ Diese lebensdienliche Entscheidung Henrichs ist als Produkt der konzeptionellen Zwischenposition, die er einnimmt, anzusehen. „Denn innerhalb der praktischen Philosophie müssen Subjekt-Konzepte in Anschlag gebracht werden, die ihrerseits untrennbar an Weltbegriffe gekoppelt sind – wie auch sollte anders ein Begriff vernünftigen und verantwortlichen Handelns gewonnen werden können?“ (Müller, Wenn ich „ich“ sage, a.a.O., 463.)

⁵⁹⁸ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 15.

⁵⁹⁹ Ebd., 11.

Mit dem Begriff „Lebensgang“ ist auch die erste Bestimmung des bewussten Lebens vorgenommen. So soll „mit bewußtem Leben eine *Bewegung*, eine Verlaufsform des Lebensganges gemeint sein, in der wir uns finden und die wir zu verstehen versuchen. Wird in der Philosophie von *Leben* gesprochen, dann ist immer vom Bewegtsein von irgend etwas die Rede“⁶⁰⁰. Mit einer quasi zu Levinas analogen Betrachtung des Lebensganges auch im Angesicht eines Nicht-mehr-können-Könnens⁶⁰¹ im Tod und der damit einhergehenden radikalen Unterscheidung von diesem stellt sich für Henrich das bewusste Leben als eine „wohlbestimmte Einheit“ dar, welche „aus sich selbst heraus in eine Bewegung gezogen oder versetzt wird“⁶⁰². „Damit kommt Leben in eine Nähe zu Spontaneität und Innerlichkeit.“⁶⁰³ Es versteht sich von selbst, dass Henrich hiermit auf sein Paradigma hinsichtlich des Selbstbewusstseins abzielt. So folgt auf die grundlegende Bestimmung seines Lebensbegriffs direkt die Einführung der Fragestellung nach gewissen Gründen der Lebensführung, deren Möglichkeit sich überhaupt erst im von sich selbst wissenden Bewusstsein auftun.⁶⁰⁴ Ebenso wenig verwundert es, dass Henrich somit von der „Subjektivität als Prinzip“ spricht.⁶⁰⁵ Dies erfolgt gerade auch in Absehung philosophischer Systemversuche, in denen sich eine Metaphysik wie die Hegelsche, aber auch Cramers Absolutes einzuordnen haben.⁶⁰⁶ Mit diesem Paradigmenwechsel im Prinzipgedanken tritt Henrichs philosophische Konzeption in eine deutliche hermeneutische Perspektive ein. Subjektivität zum Prinzip zu machen kann für ihn unmöglich die Auflösung der Selbstbewusstseinsaporie bedeuten. In diesem Sinne wird eine metaphysische Klärung des Grundes zugunsten eines hermeneutischen *immer-schon-Gedankens* suspendiert.

„Der, der von sich Wissen hat, und dies, daß er von sich ein Wissen hat, sind unauflösbar aneinander gebunden. Freilich ist im Wissen von sich einer, von dem gewußt wird, vorausgesetzt, weil in diesem Wissen sonst von gar nichts gewußt würde. Diese Voraussetzung ist aber im Sinne einer *notwendigen Implikation* zu verstehen – also nicht genetisch und auch nicht als Beziehung zweier ihrer Verfassung nach in irgendeiner Weise voneinander

⁶⁰⁰ Ebd., 12.

⁶⁰¹ Die angedeutete Stelle bei Emmanuel Levinas lautet: „Was entscheidend ist im Nahen des Todes, ist dies, daß wir von einem bestimmten Moment an *nicht mehr können können*.“ (E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, übers. von L. Wenzler, Hamburg 1984, 47.)

⁶⁰² Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 13.

⁶⁰³ Ebd.

⁶⁰⁴ Ebd., 14.

⁶⁰⁵ Vgl.: D. Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O.

⁶⁰⁶ Henrichs Auseinandersetzung mit einem möglichen Prinzipgedanken bleibt so zunächst ein kritischer. „Die Verknüpfungsart zwischen dem Prinzip und den Folgerungen muß, kann aber auch eine andere sein als die des Aufweises, daß alle Sachverhalte, hinsichtlich deren etwas zu folgern ist, im Prinzip selbst schon gelegen und daß sie somit vollständig aus ihm abzuleiten seien. Die großen Berliner [Fichte und Hegel, Anm. T.M.] gingen davon aus, daß es, wenn nicht einfach, so doch für sich selbst durchsichtig und daß es selbstexplikativ sei. [...] Es wird sich aber zeigen, daß man ihnen auch in dieser Voraussetzung nicht nachfolgen darf. Und weiter soll sich zeigen, daß dennoch und vielleicht auch gerade deshalb Subjektivität sehr wohl als Prinzip in der Philosophie dienen kann.“ (Ebd., 51f.)

unabhängiger Einheiten. Beides kann nur wie in einem Schlag und in unauflösbarer Wechselimplikation eintreten.“^{607 608}

Ist Reflexion, so ist immer schon ein Ich vorhanden. Ist ein Ich vorhanden, so ist immer schon das Ganze des Selbst vorausgesetzt. Mag dieses auch bipolar konzeptioniert sein, so kann es doch nur aus einer vorausgehenden Einheit erst plausibel betrachtet werden. Von hier aus ist es außerdem interessant zu beobachten, dass Henrich das Feld, in dem es Subjektivität zu diskutieren gilt, auf ästhetische Parameter ausweitet.⁶⁰⁹

„Subjekte entstehen spontan und in einem mit dem Wissen von sich und sind deshalb nicht wie irgendwelche Gehalte oder Gegenstände zu thematisieren. Das zwingt aber nicht in die Folgerung hinein, daß sie im leeren Raum beziehungslos entstehen. Die These ist vielmehr vereinbar und in ausweisbarer Verbindung mit der Einsicht, daß die Selbstbeziehung, welche Subjekte ausmacht, in einem vorgängigen Gefüge aufkommt und in es eintritt. Zu ihm gehören Perzeptionsfelder, Körperbilder, Verhaltensschemata, Affekte und andere Tatsachen sowie deren vielgestaltige Koordination.“⁶¹⁰

Mit der Einführung der Subjektivität als Prinzip scheint Henrich auf Modifikationen der gängigen geisteswissenschaftlichen Basisdiskurse abzielen. Gemeint sind damit die bereits eingeführten Diskursarten der Kognition/Rationalität, der Ethik/Moralität und Ästhetik sowie Hermeneutik. Über den ersten Diskurs wurde im dritten Kapitel dieser Arbeit ausführlich gesprochen. Henrich bringt das Ergebnis noch einmal auf den Punkt: „Das Fundamentale kann von uns nur in Approximation aufgeklärt werden.“⁶¹¹ So sei nun im Folgenden das Augenmerk auf die Frage nach den Implikationen für den ethischen Diskurs bzw. für die grundlegendere Frage nach der Intersubjektivität gelegt.

⁶⁰⁷ Ebd., 58f.

⁶⁰⁸ Freilich verständigt sich Henrich darüber, dass seine Gedanken kein biologisches bzw. evolutionäres Paradigma suspendieren soll. „Der Mensch ist Lebewesen auch im biologischen Sinn. Davon ist nicht abgesehen, wenn ihm ein bewußtes Leben zugesprochen wird. [...] Daß unser Leben ein bewußtes ist, ist Voraussetzung dafür, daß wir unser Leben *führen* können.“ (Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 13.) Vor Allem aber obliegt es, den Begriff einer nicht-genetischen Konstituierung des Selbstbewusstseins auf einen „Schlag“ genauer in Henrichs Konzept einzuordnen. So hält dieser selbst fest: „Es wäre verwegen, davon auszugehen, daß wir in diesem Selbstbewußtsein von Geburt an oder gar schon im pränatalen Dasein stehen, obwohl Menschen auch in dieser Zeit sich schon spüren und Wahrnehmungen haben. [...] Zu dieser Art von Wissen müssen wir wohl durch einen Sprung kommen – ob er nun momentan vollzogen wird oder (was sehr wahrscheinlich ist) eine Zeitphase in Anspruch nimmt.“ (Ebd., 14f.) Siehe hierzu auch Kap. III, 5.1 dieser Arbeit.

⁶⁰⁹ Klaus Hammacher äußert sogar den Verdacht einer „Flucht in die Ästhetik“, welcher allerdings ob seiner Radikalität kaum verifiziert werden kann. Vgl.: Müller, Wenn ich „ich“ sage, a.a.O., 461, Anm. 22. Es wird sich aber zeigen, dass durchaus eine Verschiebung des Schwerpunktes vom kognitiv-rationalen zum ästhetisch-epistemologischen bzw. hermeneutischen Gedanken bei Henrich zu beobachten ist.

⁶¹⁰ Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O., 59. Siehe hierzu auch Kap. V, 3.1 dieser Arbeit.

⁶¹¹ Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O., 66.

4.2.2 Subjektivität und Intersubjektivität – Pluralisierende Dimension der Individualität

Die dezidierte Betrachtung der Intersubjektivität (und der sich anschließenden Diskurse um Ethik und Moralität) unter den bestimmten Bedingungen der Subjektivität kann als Einführung einer weiteren Kategorie angesehen werden. Mit Manfred Franks Plädoyer sind bereits der Begriff der Person (das Subjekt als Besonderes) und der Begriff der Individualität (das Subjekt als Einzelnes) eingeführt. Gerade aber die Bestimmung der Individualität verweist direkt auf das zusätzlich zu betrachtende Moment des *Einzel-seins* des Individuums. Das Individuum ist ein Einzelnes und in dieser Form – als rein sich selbst bewusst – ein solitäres Individuum.⁶¹² Auch hier kann nicht die Rede von einer absoluten Dissoziation des Subjektes sein, nur weil es seiner selbst bewusst ist; vielmehr geht es darum, konkret von einem existierenden Subjekt zu sprechen. Die Kategorie des Einzel-Seins erleichtert hierbei die Betrachtung existenzieller Faktoren und ethisch-moralischer Triebkräfte der Subjektivität. (Den Sinn dieser Kategorie wird – wie gezeigt wurde – bereits innerhalb ontosemantischer Deutungsmuster erkannt, tritt bei diesen im Unterschied jedoch unter dem Prinzip der Differenz (Derrida) oder Dissemination (Lyotard) auf.)⁶¹³ Henrich macht fast im Vorbeigehen auf diese existenzielle Dimension aufmerksam.

„Wer von sich weiß, muß sich im Wissen von sich kontinuierieren. Dies Wissen ist aber nicht an einen bestimmten Zeitpunkt und Zustand dessen gebunden, der von sich weiß. Weiß er von sich als von sich, so liegt darin, daß er von sich als einem Einzelnen weiß. Selbst wenn er immer einsam bliebe, könnte er sich doch von anderen unterscheiden und nach ihnen verlangen.“⁶¹⁴

Deutlich wird, dass die Kontingenzerfahrung fest mit dem Bewusstsein des Solitärseins verbunden ist. Aus diesem Zusammenhang mag sich auch ein Faktor für die in der Subjektivität angelegte „Einheitsstiftung“ im weitesten Sinne ergeben.⁶¹⁵ Wie aber gestalten sich nun die Deutungsmodalitäten der einheitsstiftenden Subjektivität? Zunächst ist die Einheitsstiftung lediglich eine *private* Angelegenheit des Individuums. Henrich wird nicht müde zu betonen, dass es sich hierbei um die Verständigung des Einzelnen im Angesicht der Ungewissheit über seinen eigenen Ursprung handelt und somit jederzeit bewusst sein muss, „wie wir uns selbst verstehen [...]“⁶¹⁶. Diese private Selbstvermittlung mit hermeneutischen

⁶¹² Vgl. hierzu auch die an Schleiermacher sich orientierende Bestimmung der Religion bei A.N. Whitehead: „Religion is what the individual does with his own solitariness. [...] Thus religion is solitariness; and if you are never solitary, you are never religious.“ (A.N. Whitehead, *Religion in the Making*. Lowell Lectures (1926), New York 1996, 16f.) Auch an Kierkegaards „Einzelnen“ ist hier zu erinnern, der gerade in den „Erbaulichen Reden“ als Subjekt und virtueller Gesprächspartner auftritt.

⁶¹³ Vgl.: Kap. II, 5.1 und 5.2 dieser Arbeit.

⁶¹⁴ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 16.

⁶¹⁵ Vgl.: ebd.

⁶¹⁶ Vgl.: ebd., 17.

Allüren ist im selben Moment aber untrennbar mit dem jeweiligen Weltverhältnis verknüpft. Eine solche Verknüpfung kann dabei jede beliebige Form annehmen; jede Schattierung, von Loyalität oder Distanzierung, ist möglich.⁶¹⁷ Ein solches Weltverhältnis fußt dabei auf der „Selbstbeschreibung“ des Subjekts, welche wiederum durchweg dialektisch bestimmt ist.

„Der Konflikt, in dem unvereinbare Extreme der Selbstbeschreibung zueinander stehen, ist der zwischen der Einsicht in die Belanglosigkeit des eigenen Daseins im dahingehenden Weltgeschehen und der Gewißheit einer durch nichts aufzuhebenden Bedeutung, die auch dem unscheinbaren Dasein zukommt, und zwar einer Bedeutung, die durch die Verfassung dessen, was überhaupt ist, ermöglicht und gedeckt ist.“⁶¹⁸

Henrich sieht von diesem Punkt aus mehrere Handlungsweisen des Subjekts, die er beispielhaft an extremen Selbstbeschreibungen verdeutlicht. So ließe sich etwa die „Einsicht in die Belanglosigkeit des eigenen Daseins“ im Modus eines radikal biologizistischen Paradigmas als durchaus dissoziatives Gedankenmodell annehmen.

„Sind wir für uns selbst in allem Ernst bloße Naturwesen mit besonderen Ausstattungen, die als solche unter Naturgesetzen wirken und die ohne Bewandnis entstanden und vergehen werden, so sind wir auch taub für jeden Appell zum Aufbruch in eine Menschheitszukunft oder zu einer heroischen Handlungsart. Die Moral, welche mit solcher Selbstbeschreibung noch vereinbar bleibt, ist die der Gelassenheit, vielleicht auch die der Solidarität mit allem, was daran leidet, daß seine Hoffnung und seine Kräfte niedergehalten sind.“⁶¹⁹

Eine solche Moral der „Gelassenheit“ ist bereits an früherer Stelle benannt worden.⁶²⁰ Eine Selbstbeschreibung dieser Fassung geht folglich konform mit einer gewissen *Kontingenztoleranz* des Subjekts. Ganz anders sähe der Umgang mit dieser Kontingenz im Gegenbeispiel aus: Hier genügt es schlichtweg auf die Selbstdeutungsvariante zu verweisen, in der sich das Subjekt einen Grund voraussetzt. Hiermit ist zwar noch nicht gesagt, dass eine solche Deutung eine Moral der Gelassenheit gänzlich verwerfen müsste, ihr würde es lediglich schwer fallen sie anzunehmen und „ihr [eher] eine Verkürzung um die wichtigste Dimension eines im Verstehen sich gründenden Handelns [vorhalten] und sie für das eigene Leben nicht maßgebend finden“⁶²¹. Ins Extrem getrieben würde der Gedanke vom vorausgesetzten Grund durch beispielsweise die Positionen, welche diesen Grund als ein

⁶¹⁷ Hier sei etwa an die Möglichkeit radikaler Heterologie erinnert, wie sie die Schleiermachersche Hermeneutik ermöglicht. Vgl. außerdem: Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 22. Der Begriff der Loyalität ist erneut Whitehead entliehen. Vgl.: Whitehead, *Religion in the Making*, a.a.O., 60. Zur kurzen Einführung vgl. O. Müller, „Alfred North Whitehead“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 788-793.

⁶¹⁸ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 18.

⁶¹⁹ Ebd., 17. Siehe auch Henrich, „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“ a.a.O., 85, wo es heißt: „Im Begriff der Selbsterhaltung ist die polemische Note nicht zu übersehen: Er opponiert der teleologischen Deutung der menschlichen Natur in einem Universum, das als Zwecksystem aufgefaßt ist.“

⁶²⁰ Vgl.: Kap. III, 2 dieser Arbeit.

⁶²¹ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 17.

tertium comparationis jeglicher Subjektivität zu verstehen suchen. Hierzu zu rechnen wären die betrachteten Gottesbegriffe von Descartes bis Schleiermacher, aber auch Cramers Absolutes. Die Selbstbeschreibungen, die diese Modelle implizieren, führen notwendig vom Ich zum Wir der „Menschheitszukunft“. Nicht nur unter dem Aspekt einer post-modernen Paradigmengerechtigkeit kann allerdings der Fall eintreten, dass die eine Selbstbeschreibung zugunsten der anderen suspendiert werden müsste, um einer Lösung dieser Dialektik in der objektiven, von Subjekten bevölkerten Welt zu gewährleisten. Denn, wie Henrich deutlich macht, ist diese Dialektik bereits in der Subjektivität selbst angelegt.⁶²² Es wurde zwar gezeigt, inwieweit Individualität bzw. Einheit etwa als Bedingung der Möglichkeit von Pluralität auftritt, dennoch kann es nicht möglich sein aus der Selbstverständigung der Subjektivität eine geeignete Lösung für das Problem zu generieren. „Keine Selbstbeschreibung, die im wirklichen Handeln angenommen ist, kann aus einer adäquaten Erkenntnis dessen hervorgehen, was Verfassung und Grund des Subjekts ist.“⁶²³ Die Verteidigung *eines tertium comparationis* bleibt somit lediglich Spiegelfechtereie der Subjektivität.

Existenzialistisch gesprochen kann das Fehlen einer Alternative nur darauf verweisen, dass sich das selbstbewusste Leben immer in Abstufungen dieser konfligierenden dialektischen Struktur bewegt. „Wer diesem Konflikt latent ausgesetzt ist, erfährt ihn in einer Art von Wechselspiel zwischen Angst und Vertrauen.“⁶²⁴ Für das Konzept des bewussten Lebens bedeutet diese psychologische Schlussfolgerung allerdings nicht sich vor eine Entscheidung gestellt zu sehen, in der es nun gilt eine der beiden Alternativen als Lebensdeutungsmodell zu ergreifen. Das Problem besteht in der Struktur der Individualität selbst und würde somit nur verschoben, aber nicht umgangen. Das bewusste Leben jederzeit zwischen diesen Momenten seiner Selbstdeutung situiert zu behandeln, verlangt also „nach einer Selbstbeschreibung, die beide aushält und die darum über beide hinausgreift, ohne sich von ihnen abzustoßen“⁶²⁵. Sogleich wird deutlich inwieweit Henrichs Konzept, gerade ob des Gedankens der Einheit des Subjekts im Selbstbewusstsein, sich offen gegenüber der Idee einer möglichen Paradigmenpluralität bzw. -gerechtigkeit verhält, diese sogar unterstreicht. Jede im weitesten Sinne moralische bzw. sittliche Orientierung beruht auf den hochkomplexen

⁶²² Zudem spricht Henrich tatsächlich von einer „paradoxen Lage des selbstbewußten Menschen“ (vgl.: Henrich, „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, a.a.O., 103).

⁶²³ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 17.

⁶²⁴ Ebd., 18.

⁶²⁵ Ebd., 19.

Selbstbeschreibungen der Subjekte; im Umkehrschluss bedeutet das, dass mit jeder dieser Orientierungen auch ein „Selbstbild“ besteht.^{626 627}

„Je nach dem Konflikt zwischen ihnen oder auch aufgrund der Folgerungen, in der sittliche Orientierungen dem Leben einleuchtend werden können, ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen solchen Selbstbildern. Diese Spannung ist nicht identisch mit dem Ausschlußverhältnis zwischen den Selbstbildern, die sich unmittelbar im Anschluß an das Wissen von dem Entzogensein des Grundes unseres Wissens von uns selbst nahelegen können. Aber beide Verhältnisse sind eng miteinander verwandt. In Beziehung auf jeweils eines läßt sich keine Klarheit im Gang des bewußten Lebens gewinnen, die nicht auch die Möglichkeit zur Klarheit berührt, welche in Beziehung auf das andere gewonnen werden muß.“⁶²⁸

Bei der sittlichen Orientierung muss es sich um ein kontingentes Phänomen handeln. Was zunächst als moralisches und plausibles Denken und Handeln am Horizont des Subjekts erscheint und ergriffen wird, muss sich dem Vorwurf der Beliebigkeit ausgesetzt sehen, wenn diese Moralität nicht letztlich „in einem Wissen von ihrer bindenden Kraft fundiert ist“⁶²⁹. Ein solches Wissen mag rational begreiflich sein und sogar (theo)logisch fundiert (das beste Beispiel hierfür bietet noch immer Kant), kann allerdings nicht *im Prinzip* eine absolute Geltung erlangen. Es bleibt nämlich jederzeit zu bedenken, dass auch vermeintlich universale Normen hergeleitete Produkte vor dem Hintergrund der Dialektik von Welt und Subjekt, Pluralität und Identität bleiben.

„Das wichtigste Beispiel für einen solchen Konflikt ist der zwischen der universalistischen Norm, die den Respekt vor dem gleichen Recht aller Subjekte gebietet, und der anderen Norm, die von Subjekten verlangt, besondere Bindungen einzugehen. Solche Bindungen führen zu sittlich gedeckten Loyalitäten, die dann in besonderen Situationen eine Verletzung jenes Universalismus verlangen können.“⁶³⁰

Mit der Suspension des Universalismus tritt der Gedanke der Paradigmenpluralität konkret im ethisch-moralischen Diskurs auf, zugleich aber verwoben mit dem kognitiven Diskurs, der sich im Gedanken des Selbstbewusstseins widerspiegelt. Interessant ist nun zu beobachten, inwieweit Henrich den Kreis schließt und der Triplizität der Diskursarten in ihrer

⁶²⁶ Vgl.: ebd., 22.

⁶²⁷ Dieses Selbstbild ist hermeneutisch als Selbstrepräsentation anzusehen, bleibt also vom vorangehenden Selbstbewusstsein abhängig, sucht dabei allerdings sich *reflexiv* (*repräsentativ*) selbst zu deuten. Als alleiniges Erklärungsmodell, das von einem präreflexiven Selbstbewusstsein, wie es Henrich und Frank beschreiben, absieht, ist das Modell der Selbstrepräsentation untauglich. Vgl.: Frank, „Lässt sich Selbstbewusstsein als ‚Selbstrepräsentation‘ verstehen?“, a.a.O. In diesem Sinne ist es nicht verwunderlich, dass Henrich hier auf den Begriff des „Selbstbilds“ zurückgreift. Gleichzeitig muss aber deutlich sein, dass für Henrich hier auch eine mutuale Bedingung zwischen (präreflexiven) Selbstbewusstsein und (repräsentativen) Selbstbild bestehen kann, ist doch die Selbstrepräsentation nicht unabhängig von ihrer buchstäblichen Begründung, die sich das selbstbewusste Subjekt voraussetzt. Selbstrepräsentation im Konzept des bewussten Lebens tritt somit mehr als Addendum, weniger als Surrogat der Subjektivität auf.

⁶²⁸ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 22f.

⁶²⁹ Vgl.: ebd., 22.

⁶³⁰ Ebd.

rhizomatischen Vernetzung gerecht wird. Die Begegnung mit dem anderen (Subjekt) tritt mit einer impliziten Forderung für die intragenerische Selbst-Reflexion des Subjekts auf. Es obliegt ihm die stets von ihm selbst ausgehende und „in Gang“ kommende Selbstverständigung „im Prozeß des bewußten Lebens in der Mannigfaltigkeit der Dimensionen, in die hinein e[s] sich zu vollziehen hat“⁶³¹, zu erkennen und mit gleichem grundlegendem Anspruch hinsichtlich einer Weltdeutung anzuerkennen. Dies läuft darauf hinaus, dass das Subjekt den Gedanken, dass das eigene Dasein ein vom Grund abgeleitetes sei, zwar jedem anderen Subjekt zuerkennen kann, jedoch nicht länger erwarten darf, dass dieses andere Subjekt zu derselben (sittlichen) Orientierung gelangt, kann doch der Grund offensichtlich nicht als *tertium comparationis* gedeutet werden. Der Begegnung mit dem anderen kommt so eine basale ästhetische-erhabene Bedeutsamkeit zu. Die grundlegende Selbstverständigung wird im bewussten Leben – zumindest unter dem Aspekt der Selbstbewusstseinsaporie – (erneut) *erschüttert*.

„Indem dies Leben eine Vergewisserung in Beziehung auf den Grund sucht, den es sich selbst voraussetzt, und zwar als einen solchen, der einer einfachen Kenntnisnahme entzogen bleiben muß, muß es *sensibel* sein für die Möglichkeit, nicht von einer letzten, sondern von einer durchaus abgeleiteten Wirklichkeit auszugehen, die als solche zugleich in Selbsttäuschung verfangen ist.“⁶³²

4.2.3 Die Sensibilität des ‚bewussten Lebens‘

Bewusstes Leben ist sensibles Leben, d.h. zu ihm gehört eine „ästhetische Einstellung“, die als basale Kategorie das Selbst- und Fremdverhältnis des Subjekts generiert.⁶³³ Henrich kann deshalb im kategorischen Sinne von einer ästhetischen Einstellung sprechen, da er diese an den Einheitssinn bzw. die Kontinuität des Individuums bindet. Die Beziehung des Individuums zu äußeren Gegebenheiten bleibt „konstant“, d.h. *seine* eigene bzw. *diese* spezifische Beziehungen.⁶³⁴ Hiermit ist also nicht gemeint, dass ein einmal gefälltes Urteil nun auch ein für alle Mal gilt, vielmehr ergibt sich aus der Gebundenheit der ästhetischen Einstellung an das Individuum ein gegenläufiges Argument. Selbst- und Fremdwahrnehmung oder auch Selbstwahrnehmung qua Fremdwahrnehmung resultiert für das sensible Subjekt in der Offenlegung der Heterologie (vergleichbar mit jener Heterologie Schleiermachers) von individuellen Lebensdeutungen bis hin zur Relativierung der Vorstellung des jeweils (eigenen) vorausgesetzten Grundes. Im Rahmen ästhetisch-erhabener Reflexion kann auch der

⁶³¹ Ebd., 23.

⁶³² Ebd. Hervorhebung T.M.

⁶³³ Vgl.: D. Henrich, „Glück und Not“ (1975), in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 131-141, 131.

⁶³⁴ Vgl.: ebd.

Gedanke vom Absoluten nur die Vorstellung eines relativen Absoluten sein. Die Begegnungen mit dem Anderen, besonders aber die Fremdheits- und Kontingenzerfahrung in der Reflexion auf das eigene Bewusstsein stellen folglich ein Wechselspiel von rezeptions- und produktionsästhetischen Momenten der Selbstdeutung des Subjekts dar. Die Konfrontation bewirkt eine quasi-schöpferische, zumindest *produktive Selbstverständigung* und zugleich eine *stetig Revision* derselben. Die Pluralität der möglichen Deutungsformen kann dabei als Anlass für diese *stetige* Reflexion und Revision auftreten.

„Hat man anerkannt, daß solche Antagonismen bestehen, und eingesehen, daß sie konkurrierende Wahrheitsansprüche freisetzen, so ist damit die Frage nach der Potentialität bewußten Lebens eigentlich erst gestellt. Reziproke Negationen von Wahrheitsansprüchen schließen es nämlich aus, den Menschen dazu zu ermutigen, in einer einmal etablierten Evidenz zu verharren. Das käme für jeden, der den Antagonismus der Ansprüche einmal erfaßt hat, auf die *Ermutigung der Aufgabe des Wahrheitsanspruches* selber hinaus.“⁶³⁵

4.2.4 Konsequenzen des ‚bewussten Lebens‘

Aus dieser Dynamik des bewussten Lebens zieht Henrich nun methodische Konsequenz. Die Schritte seiner Argumentation seien kurz zusammengefasst: Will der Mensch durch das Übersich-Nachdenken zu einer Selbstverständigung kommen, so setzt dieser Reflexionsakt inmitten der vielfach benannten Polarität bzw. Dialektik der Subjektivität ein. Der erste methodische Schritt muss also die Bewusstwerdung dieser Polarität und Dialektik darstellen. Das Subjekt erkennt sich in seinem Nachdenken über sich einerseits an keinem festen „Ort“ verwurzelt, „von dem sich bestimmt, was eigentlich es ist“⁶³⁶; andererseits ist es *im Nachdenken über sich* „durch das Wissen von einem Grund in Gang gesetzt, der dem Eintritt von Wissen von sich vorausliegt und den Prozeß der Selbstkontinuierung der Subjektivität erzwingt und zugleich durchherrscht“⁶³⁷. Die Antithetik dieser Dialektik aber wird von Henrich als dynamisch interpretiert und nicht zuletzt zum eigentlichen Triebfaktor der Subjektivität erhoben, ist Subjektivität doch in Bewegung zwischen diesen sich „wechselseitig stärken[den]“ Momenten.⁶³⁸ Die Pole bzw. Momente der Subjektivität müssen im Sinne einer mutualen Abhängigkeit begriffen und als gleichzeitig bzw. miteinander auftretend erkannt werden.⁶³⁹ Im nächsten Schritt kann Henrich somit festhalten, dass die

⁶³⁵ Ebd., 137. Hervorhebung T.M.

⁶³⁶ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 28.

⁶³⁷ Ebd.

⁶³⁸ Ebd.

⁶³⁹ Henrichs Begründung erfolgt an dieser Stelle *via negativa*. „Würde nämlich das Subjekt aus seiner Weltkenntnis heraus Aufschluß über sich gewinnen, dann könnte ihm der Grund des Eintritts seines Wissens von sich nicht als ihm schlechthin entzogen gelten. Umgekehrt würde das Ausstehen eines Aufschlusses aus der natürlichen Welt über den Ursprung der Subjektivität gar nicht erst irritieren, wen sich das Subjekt als aus sich selbst begründet verstehen könnte.“ (Ebd.) In diesem Sinne erklärt sich Henrichs Ansatz als auf den Argumenten

„Verfassung der Beziehungs- und Erkenntnisart, kraft deren uns eine Welt erschlossen ist, und die Weise des Wissens von sich [...] eigentlich *eine einzige komplexe Gesamtverfassung* ausmacht“⁶⁴⁰. Die Analyse dieser Gesamtverfassung zielt nun auf das ab, was als *Hermeneutik des bewussten Lebens* bezeichnet werden kann. Wie sich Subjektivität dynamisch zwischen ihren Polen bewegt ist dabei nur die eine Seite, die private Selbstverständigung initiiert; daneben zu stehen kommen Fragen zur methodischen Erschließung der Intersubjektivität im weitesten Sinne, d.h. ihrer „Verkörperung“ in Form von Sprache, Kultur, Ethik und (offensichtlich) essentieller Metaphysik.⁶⁴¹ Die Prinzipialität der Subjektivität ist für Henrich somit ausschlaggebender Faktor für die *relecture* traditioneller Grundgedanken philosophischer Epistemologie und Metaphysik. Mit ihr kommt also ein deutlich dekonstruktives Moment der Selbstverständigung des Menschen zum Vorschein. Muss die Dialektik der Subjektivität als komplexe Gesamtverfassung berücksichtigt werden, so ergeben sich deutliche Verlagerungen innerhalb dieser traditionellen Gedanken.

„Darauf lassen sich dann auch die Themen, die einst Kant in das Zentrum des philosophischen Interesses gerückt hatte, auf neue Weise noch einmal entwickeln. Die Erkenntnislehre wäre dabei in einer Engführung mit der Analyse der Dynamik des bewußten Lebens zu halten, so wie die Analyse dieses Lebens in ganz anderer Weise als nach den Vorgaben dessen, was unlängst noch Existenzphilosophie hieß, nämlich in einem übersichtlichen Zusammenhang mit der Rationalität des Menschen geleistet werden könnte. Was zuvor Vernunft genannt wurde und was heute als unsere Rationalität bezeichnet wird, muß dabei aber immer von dem Gebrauch der Regeln unterschieden werden, unter denen sich wissenschaftliche Erkenntnis ausbildet. Diese Erkenntnis geht aus dem, was die ursprüngliche Vernünftigkeit des Menschen in seinem Selbst- und seinem Weltverhältnis ausmacht, allererst hervor, *liegt diesen Verhältnissen also nicht etwa zugrunde*.“⁶⁴²

Erneut steht hier der Gedanke von Subjektivität als Prinzip im Zentrum. Philosophische Systemversuche und naturalistisch überpointierte Ismen einer modernen Gesellschaft lassen sich nur am Horizont der Subjektivität betrachten; der umgekehrte Versuch nämlich würde jederzeit scheitern, da Selbst- und Weltverhältnis sowie die jeweiligen Verständigungsmuster nur unter dem Aspekt der subjektiven Betrachtung überhaupt mit Bedeutung versehen sind und ohne ein Auftreten vor dem Horizont der Subjektivität jener Bedeutung bar blieben. So formiert sich hier ein klar hermeneutisch aufgestelltes Programm. Mit der Subjektivität (auch

der deutschen Idealisten (Kant eingeschlossen) beruhend, sich allerdings gleichsam diametral zu diesen gestaltend. Anstatt in der Subjektivität die bereits benannte *Stärke* zu erkennen, attestiert er ihr vielmehr eine Schwäche, die zugleich ihre Dynamik unterstreicht. Subjektivität als Prinzip spielt so auf eine Art Prinzipienlosigkeit an.

⁶⁴⁰ Ebd. Hervorhebung T.M.

⁶⁴¹ Vgl.: Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O., 70ff.

⁶⁴² Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 28f. Hervorhebung T.M.

als Prinzip) ist nämlich noch kein ein für alle Mal geltendes Muster erschlossen, wodurch jede kontingente Interpretation der Verhältnisse kanalisiert würde; vielmehr ist das Gegenteil der Fall – Subjektivität als Prinzip müsste jede Finalisierung und dgl. untergraben oder zumindest kritisch befragen. Subjektivität als Prinzip ist in diesem Sinne grundlegend (auto-)dekonstruktiv aufgestellt. Ihre Dynamik ruft ein hermeneutisches Zirkulieren hervor, das sich jedem absoluten Beschluss *prinzipiell* widersetzt. Auf diese Weise scheint die Subjektivität grundsätzlich paradox aufgestellt.

Will sich Henrich nun mit seinen Ausführungen deutlich von existenzphilosophischen Paradigmen absetzen, so lässt doch die Struktur der Subjektivität, wie er sie beschreibt, deutliche Analogien zu (proto-)existenzialistischen Konzepten zu. Zu erinnern wäre an dieser Stelle etwa an Kierkegaards Gedanken vom „Paradox“, das als tragendes Element seines theologischen Denkens fungiert.⁶⁴³ Dieser Verweis sei hier aus dem Grund angebracht, als dass er eine Dimension von Henrichs Arbeiten eröffnet, die in nur sehr geringem Maße Aufmerksamkeit generiert. Die Rede ist von einer *theologischen Komponente*, die dem Denken Henrichs innewohnt.

„Zu erwähnen bleibt ..., daß Henrich mehrfach selbst – bald explizit, bald beiläufig – Verbindungslinien gezogen hat zwischen seinen Überlegungen zu Selbstbewußtsein und gewissen theologischen Themenfeldern, die unmittelbar durch die von ihm anvisierten Gehalte selbstbewußter Subjektivität tangiert sind. Weder einer seiner Schüler, geschweige denn einer seiner Kritiker ist bislang auf diese Perspektive von Henrichs Konzeption auch nur andeutungsweise eingegangen. Theologen scheint sie mehr oder weniger unbekannt zu sein.“⁶⁴⁴

Im Folgenden sei daher ein näherer Blick auf diese theologischen Implikationen bei Henrich geworfen.

4.3 ‚Bewusstes Leben‘ und Gottesgedanke

Mehrfach wurde auf die theologischen Implikationen von Henrichs Programm hingewiesen.⁶⁴⁵ Denn in der Selbstbewusstseinsthematik finden sich in Abhebung zu ideologischen und/oder modernistischen Gedanken von Selbsterhöhung und Selbstmacht genau entgegengesetzte Antriebe. Henrich nennt hier vor dem Hintergrund seiner nicht-egologischen Deutung eines präreflexiv mit sich selbst vertrauten Bewusstseins die „Lösung vom Eigeninteresse“ samt der „Relativierung auf seinen Lebenskontext“, aber jederzeit auf

⁶⁴³ Es ist dabei anzumerken, dass sich Henrich in den 1970er Jahren affirmativ und positiv gegenüber den existenzphilosophischen Paradigmen (und im gleichen Atemzug auch Kierkegaard) äußert und diesen einen Stellenwert in der Betrachtung des Ganges der Subjektivität zuerkennt. Vgl.: Henrich, „Glück und Not“, a.a.O., 138f.

⁶⁴⁴ Müller, Wenn ich „ich“ sage, a.a.O., 463.

⁶⁴⁵ Vgl.: Kap. III, 2 dieser Arbeit.

der Basis eines vorausgesetzten „Lebensgrundes“ von wo aus die „Unterordnung unter seine Aufgabe“ in der Welt erfolgt.⁶⁴⁶ Das von Henrich fast meditativ vorgetragene Programm zum Einstieg in ein neues Philosophieren unter dem Aspekt der Prinzipialität von Subjektivität lässt von Seiten des Autors selbst jedoch eine Assoziation mit theologischen Motiven, Konzepten oder einfachen Hintergedanken vermissen. Auch über dieses Beispiel hinaus kommen Assoziationen mit theologischen Gottesgedanken (Grund) sowie Konzepten von Nächstenliebe (Intersubjektivität) und Demut (Unterordnung) zustande, doch diese werden nie von Henrich selbst benannt oder gar argumentativ verarbeitet.⁶⁴⁷ Mit großzügiger Lesart lassen sich allerdings gelegentlich indirekte Verweise auf metaphysisch-substanzielle, religiöse und transrationale Denkweisen vorfinden. Dass so lediglich Ausblicke und Andeutungen stattfinden, fußt dabei auf dem kritischen Standpunkt Henrichs gegenüber abschließenden Weltdeutungsmodellen und Ismen. Dennoch lässt er die Möglichkeit solcherart alternativer Deutungsmodelle zu und nimmt sie, wie im folgenden Beispiel, gar als Perspektive gegenüber rein naturalistischen Paradigmen in seine Überlegungen auf.

„Das humane Motiv, zu sich selbst eine Distanz zu etablieren und eine Selbstinterpretation zu gewinnen, die den Kriterien der Rationalität genügt, muß sich also nicht einzig auf das physikalische Weltbild verlassen. Es kann sich auf eine andere Weise verwirklichen, die auch seiner Sache, die es nicht preisgeben will, angemessener ist.“⁶⁴⁸

Dass Henrich nichts an einer Systematisierung bzw. Theoretisierung der Subjektivität gelegen ist, macht eine solche Aussage überdeutlich. Die Emphase liegt auf der Pluralität von Deutungsmodellen und der grundsätzlichen Heterologie der Subjektivität. Allerdings: „In diesem Sinn kann Subjektivität uns nicht mehr Prinzip sein.“⁶⁴⁹ Mit dem kritischen Verweis auf die Systemprogramme des Deutschen Idealismus führt Henrich also ein Programm ein, das die Vielfalt der Subjektivität würdigt, dabei allerdings auf die grundlegende Annahme einer „wissenden Selbstbeziehung“ verzichtet, mit der Konsequenz vergangenen wie künftigen spekulativen, metaphysischen Systementwürfen zwar nach wie vor eine Berechtigung zuzugestehen, ihren Einsatzort allerdings deutlich zu verlagern und ihr paradigmatisches Deutungsanliegen im Kontext des plural verfassten bewussten Lebens zu

⁶⁴⁶ Vgl.: Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O., 67f.

⁶⁴⁷ Am ehesten lassen sich in Henrichs Arbeiten Zusammenhänge mit östlichen Philosophien, religiösen Anschauungen und schließlich Gottesgedanken (allen voran die monistischen Konzepte buddhistischer und hinduistischer Tradition) erkennen. Vgl. bspw.: D. Henrich (Hg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985. Christliche Implikationen hingegen werden nur in seltenen Fällen etwa als Vergleich herangezogen und beschränken sich mehr auf die bereits benannten Verweise auf dezidiert theologische Autoren. Vgl. etwa D. Henrich, „Gedanken zur Dankbarkeit“ (1987), in: ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 152-193.

⁶⁴⁸ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O., 31.

⁶⁴⁹ Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O., 73.

relativieren. Zugleich gibt er allerdings auch konkrete Auskunft über den Platz solcher Entwürfe in der hermeneutischen Zirkelbewegung des selbstbewussten Subjekts. „Spekulative Logik kommt erst dort legitim ins Spiel, wo Subjektivität und ihre Welt von ihrem Grund her gedacht werden und wo deshalb der Begriff eines Absoluten zu explizieren ist.“⁶⁵⁰ Diese methodische Überlegung als theologische Anspielung zu sehen, würde Henrichs initialen Gedanken allerdings nicht gerecht. Im Hintergrund befindet sich auch hier seine kritische Auseinandersetzung mit dem Hegelschen System. Es verwundert daher nicht, dass Henrich sich hinsichtlich der Aufgabe, die Methodologie, bei der sich die Subjektivität als Prinzip zu beweisen hat, vorsichtig vorantastend verhält und *via negativa* an idealistischen Systemprogrammen abgeleitet einen Vorschlag über den Prinzipgedanken abgibt. „So müssen wir sowohl bei der Erklärung des Prinzips als auch in der Verfahrensart einer Philosophie der Subjektivität in *nahezu jeder* Hinsicht von denen abweichen, die eine solche Philosophie zuerst haben wirklich werden lassen.“⁶⁵¹ Der Prinzipgedanke wird also beibehalten, obwohl einer jeden prinzipiellen und absoluten Weltdeutung eine Absage erteilt wird. Diese antinomische Formel kann Henrich nur aufgrund der Verfassung der Subjektivität verteidigen. Dreh- und Angelpunkt dieser prinziplosen Dynamik bleibt das Bewusstsein und so ist nun zu fragen, wie sich das Verhältnis von Selbstbewusstsein bzw. Subjekt und Absolutem für Henrich gestaltet, da ihm Argumentationsgänge, wie sie offensichtlich selbst noch für Cramer möglich waren, gänzlich vorenthalten bleiben. Subjektivität als Prinzip bedeutet die Verabschiedung jeglicher Prinzipialität.

Henrich, wie bereits gesagt, umgeht also auch eine theologische Hermeneutik seiner Idee vom Lebensgrund bzw. Absoluten bewusst. Disziplinär betrachtet bleibt diese Trennung plausibel, wird der Gottesgedanke in Theologie und Philosophie doch unterschiedlich gelesen und genutzt. „Als konkrete Vorstellung gehört er in das Gebiet der Frömmigkeit, als abstrakter Begriff ist er Gegenstand der Philosophie. Die Theologie speist sich aus beiden.“⁶⁵² Kann nun Henrichs Hermeneutik des bewussten Lebens eindeutig als philosophisches Paradigma gelesen werden, um so einen möglichen theologischen Impetus zu umschiffen? Mag für den frühen Henrich noch die diskursive Differenzierung der Begriffe ‚Gott‘ und ‚Absolutes‘ gegolten haben, so scheint die Grenzziehung für das Denken des späten Henrich nur mehr nomineller, nicht aber formaler Natur zu sein, so die Deutung Ulrich Barths.⁶⁵³ Dies zeigt sich

⁶⁵⁰ Ebd.

⁶⁵¹ Ebd. Hervorhebung T.M.

⁶⁵² Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 159.

⁶⁵³ Vgl. hierzu außerdem ebd., 163: Barth bezeichnet den „Zusammenhang von Subjektivität und Gottesgedanke“, wie Henrich ihn aufzeigt, als „Schlüsselfunktion“ zum besseren Verständnis *beider* Begriffe.

besonders an der angezeigten Abgrenzung zum Ich-Prinzip bei Fichte und Hegel, welche das Spätwerk durchzieht. „Systemphilosophischer Prinzipienmonismus ist für ihn kein erstrebenswertes Theorieideal, weil dadurch Differenzen im Begründungsmodus, der sich immer nach den jeweils anstehenden Problemen richtet, allzu schnell überspielt werden.“⁶⁵⁴ Obwohl Henrich selbst in höchster Form laborierte Deutungen über die Adäquanz und Kohärenz der Werke jener Idealisten anbietet,⁶⁵⁵ trennt er sich von dieser Art Ideal, das in lebensfernen Theorieformen daher kommt. Die späten Arbeiten münden daher in einer Haltung ein, die Subjektivität im Rahmen von *Weltbewusstsein* und Lebensführung zu denken versucht. Philosophischer und/oder theologischer Rationalismus und die zugehörigen Systematiken treten in den Hintergrund. „Vielmehr handelt es sich [nun] um offene Ausgriffe kontingenter Verständigung und perspektivischer Übersicht. Sie dienen nicht dem Aufbau theoretischer Erkenntnis, sondern dem Zweck konkreter Lebensorientierung und Lebensführung.“⁶⁵⁶ Die Absage an ein Prinzipiendenken im Rahmen des konzeptuellen Leitmotivs der Subjektivität als Prinzip stellt die Klimax von Henrichs Arbeiten zur Subjektivität dar.

Mit dieser neuen Orientierung verbindet sich auch die Erweiterung von Henrichs Grundthese, deren Basis das Problem der Selbstbewusstseinsaporie bildet, um ein wichtiges Element: das der Hermeneutik. Neben dem Faktor, dass Selbstbewusstsein sich nicht in evidenter Form gänzlich durchsichtig ist und bei allen Versuchen einer Selbstexplikation, die ein absolutes Wissen von sich hervorbringen soll, zum Scheitern verurteilt ist, gesellt sich mit dem, was er den Lebensgrund nennt, nun eine Komponente zum menschlichen Leben hinzu, die als Surrogat für das nicht zu erreichende Wissen auftritt. Gemeint ist, dass Selbstbeschreibungen im bewusst geführten Leben zwar zur „Erhellung des eigenen Lebensvollzuges“ beitragen, dabei allerdings „nicht den Charakter von Erkenntnis in strikter Bedeutung“ haben.⁶⁵⁷ Da bewusstes Leben nur in Zusammenhang mit *Weltbewusstsein* und Kontingenz zu verstehen ist, kann bei einer Selbstbeschreibung unmöglich eine objektivierbare und vollständig

Diese Verbindung lediglich anhand von Henrichs Fichte-Interpretation darzustellen, so Barth, mag sich dabei zwar als aus theologischer Perspektive recht angenehmes „Sprungbrett“ in eigene Konzepte anbieten, käme allerdings einer starken „Verkürzung“ gleich, da das Konzept vom bewussten Lebens ob seiner antinomischen Struktur traditionelle Denkweisen sowohl im Bereich der Philosophie als auch in dem der Theologie herausfordert und zu einer *relecture* anregt. Hierin, so Barth weiter, liegt die Wichtigkeit von Henrichs Gedanken, „der derzeit wichtigsten philosophischen Position auf diesem Gebiet“.

⁶⁵⁴ Ebd., 166. Vgl. außerdem D. Henrich, *Grundlagen aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen/Jena 1790-1794, Frankfurt/M. 2004, 169ff.

⁶⁵⁵ Vgl. z.B.: Henrich, „Andersheit und Absolutheit des Geistes“, a.a.O.; oder ders., „Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken“, in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 2001, 173-208.

⁶⁵⁶ Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 166.

⁶⁵⁷ Ebd., 167.

kommunizierbare Weltdeutung vorliegen. Ein Reflexionsakt mit der umgekehrten Aussicht bzw. Hoffnung bewegt sich nicht im Rahmen eines möglichen *sensus communis*. Denn bewusst gemachte Selbstbeschreibungen sind sich ihrer Kontingenz bewusst. „Sie gelangen niemals zu einem natürlichen Abschluß und besitzen insofern immer die Eigenschaft des mehr oder minder Vorläufigen. Sie sind ebenso wenig definitiv wie das Leben selbst. Die aus solchen Reflexionsprozessen hervorgehenden Einsichten haben eher den Charakter der Sinndeutung als das Gepräge von Wissen.“⁶⁵⁸ Die Hermeneutik des bewussten Lebens zeigt sich hier von konkret post-moderner Prägungen. Denn Sinndeutung statt absolutem Wissen bedeutet, ein rezeptives Element im Selbstverhältnis zu erkennen, dessen Sinn durch eine vorangestellte, selbstmächtige Produktion einer Weltdeutung nur unterminiert würde. Henrich wendet sich mit seinem Konzept dezidiert gegen den modernistischen Gedanken einer kontrollierten, systematischen und selbstmächtigen Weltanschauung.⁶⁵⁹ Nun kann von einer Hermeneutik des bewussten Lebens nicht die Rede sein, wenn zugunsten der Einführung derselben lediglich auf ein absolutes Apriori als Referenzpunkt verwiesen wird. Aber – und dies wurde bereits mehrfach verdeutlicht – von einem Referenzpunkt, der als erratischer Block schlicht zum Zwecke der Ausdeutung durch das Subjekt diesem vorausgedacht wird, kann auch nicht ausgegangen werden. Ohne die aporetische Verfassung des Subjekts erübrigt sich die Frage nach seinem Grund. „Was immer er nämlich an ihm selbst weiter noch sein mag als dies, Grund von Subjektivität zu sein – indem er dies ist, muß er so gedacht werden, daß er nicht nur in den Prozeß der Subjektivität *einwirkt*, sondern daß dieser Prozeß dem, was er selbst ist, in irgendeiner Weise *zugehört*.“⁶⁶⁰ Der Grund des Bewusstseins muss zugleich als Grund *im* Bewusstsein gedacht werden.⁶⁶¹ Dem produktiven Element des Bewusstseins, d.h. seine Kompetenz (in der Form von Welt- und Lebensdeutung) für seine eigene Existenz

⁶⁵⁸ Ebd., 167f., mit Anm. 16.

⁶⁵⁹ Vgl.: Henrich, „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, a.a.O., 95-98.

⁶⁶⁰ Henrich, „Bewußtes Leben“, a.a.O. 35.

⁶⁶¹ Vgl.: Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 169. An dieser Stelle zeigt sich zudem ein deutlicher Paradigmenwechsel Henrichs. Zuvor hatte er sich noch den ontogenetischen Gedanken eines (göttlichen) Grundes als Seinsprinzip geteilt (ebd., 170-176, bes. 174). Diese Haltung ist allerdings nicht unproblematisch (vgl. dazu Kap. III, 6.4 dieser Arbeit). Soll das Selbstbewusstsein im Rahmen einer „transzendentalen Genese“, die einen „kontinuierlich-effektiven“ Grund voraussetzt, beschrieben werden, scheitert dieses Unterfangen bereits an seiner methodischen Inkonsequenz, da, wenn dem Selbstbewusstsein erst ein Grund vorausgedacht wurde, diesem auch eine unmittelbare „Beziehungen zur kontingenten Sphäre mundaner Einzelheiten und ihrer Ordnungsprinzipien“ zugesprochen werden müsste (vgl.: Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 170.174.175). Daraus resultiert zugleich, dass der Pluralitätsgedanke der Individualität zugunsten eines Einheitsgedankens aufgegeben werden müsste und zwar mit der damit einhergehenden Konsequenz, dass der Begründungszusammenhang mit der Selbstbewusstseinsaporie nicht länger gelten kann, wodurch der gesamte Versuch retroaktiv *ab absurdum* geführt wird. Henrich selbst entfaltet in diesem Zusammenhang den Gedanken der All-Einheit, wodurch er in die benannte Problematik gerät (vgl.: ebd., 175f.). Unhintergebar gilt auch hier: „Da die interne Verfaßtheit des Ich sich jeder strukturanalytischen Erklärung entzieht, bietet sie auch keinen Anhaltspunkt für die formale Beschreibung seines Bedingtheits durch den vorgängigen Grund. Die theoretische Opakheit des Ich überträgt sich gleichsam auf dessen Beziehung zum Absoluten“ (ebd., 176).

(Be)Deutung zu generieren, geht das rezeptive Element in Form des Lebensgrundes voran. Allerdings kann nur das individuelle Bewusstsein diesem Lebensgrund die Bedeutung zueignen, die seine Qualität als Lebensgrund erst hervorbringt. Die dialektische Struktur beider Pole ist im Modus einer hermeneutischen Gleichzeitigkeit zu verstehen – einem Zugleich-Auftreten, miteinander.⁶⁶² Ist die individuelle Reflexion zum Lebensgrund vorgedrungen, lässt sich nicht länger eine Aussage über das Primat von einem der beiden Elemente machen. Im mutualen Mit-gesetzt-Sein von Ich-Bewusstsein und Grund entfaltet sich der hermeneutische Grundgedanke Henrichs.⁶⁶³

„Sinn wird keineswegs erst durch explizite Deutung hervorgebracht, sondern baut sich bereits in vorprädikativen Erlebnissen auf. Als solchem fehlt ihm allerdings noch jedwede begriffliche Bestimmtheit. Letztere kommt allein durch den Eintritt der Reflexion zustande, die dem zugrunde liegenden Erlebniszusammenhang in formaler Distanz gegenübertritt und das darin enthaltene Material nach eigenen Gesichtspunkten überarbeitet.“⁶⁶⁴

Das hermeneutische Moment von Henrichs Philosophie beschränkt sich also nicht auf die methodische Auslegung der Struktur des Selbstbewusstseins, sondern beschreibt darüber hinaus die transzendente Deduktion des Wissens um sich selbst als einen Akt, der sowohl aus rezeptiven wie auch aus produktiven Prozessen hervorgeht. „Damit ist der Gesamtvorgang indes noch nicht am Ende. Die solchermaßen artikulierten Sinnbezüge wirken vielmehr zurück auf das Erleben, indem sie es in übergeordnete Sinnhorizonte einrücken und dadurch seine Richtung steuern, sowohl als äußerer wie als innerer Erfahrung.“⁶⁶⁵ Die Reduktion auf die Selbstverständigung mithilfe eines vorausgesetzten Grundes ist folglich unzulässig. Das „Wechselwirkungsverhältnis“ von Erleben (wie z.B. in der Art des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit) und Deuten (wie die Annahme eines Grundes) lässt sich nicht als einfaches, d.h. reines und stringentes Modell betrachten.⁶⁶⁶

„Bereits höherstufige Erlebnisprozesse sind von vielfältigen Deutungsleistungen durchzogen. [...] Hier ist in Analogie zum biologischen Aufbau natürlicher Lebewesen durchaus der Begriff des Organismus am Platz, und zwar als organische Struktur des Mentalen. Die vielfältigen Formen wechselseitiger Finalität und Bedingtheit ergeben ein strukturelles Ganzes, das die Ursache seines funktionalen Zusammenhanges in sich trägt. [...] Es ist

⁶⁶² Es sei in diesem Zusammenhang außerdem auf H.-G. Gadamer's Behandlung des Begriffs der „Gleichzeitigkeit“ verwiesen. Vgl.: Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., 126-133, bes. 133. Gadamer stellt die hermeneutische Gleichzeitigkeit im Rahmen seiner Theoretisierung eines „ästhetischen Bewusstseins“ des existierenden Subjekts dar. Vgl. hierzu außerdem Kap. V, 3.1 dieser Arbeit.

⁶⁶³ Vgl. dazu Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 185: „Bewußtes Leben vollzieht sich in der mentalen Kooperation von Erleben und Deuten und verkörpert damit sowohl das In-sich-Sein wie das Für-sich-Sein konkreter Subjektivität. Jenes Verhältnis gewinnt dadurch an struktureller Komplexität, daß beide Komponenten nicht einfach zusammentreten, sondern in dieser Vereinigung sich zugleich gegenseitig bedingen und bestimmen.“

⁶⁶⁴ Ebd., 185f.

⁶⁶⁵ Ebd., 186.

⁶⁶⁶ Vgl.: ebd.

genau dieser Status der organischen Einheit von Subjektivität, der auch die metaphysische Frage nach dem Absoluten als deren Ursprung aufwirft.“⁶⁶⁷

Nur als Ganzes in organischer Gleichzeitigkeit, nicht etwa in mechanisch-sukzessiver Kausalität, tritt Subjektivität auf, durchzogen von der unabschließbaren Dynamik der reflexiven Verständigung über sich selbst und das je eigene Weltverhältnis. Erneut zeigt sich, dass Subjektivität zu gleichen Teilen Bedingung von Vielheit *und* Einheit ist.⁶⁶⁸ Ihre Struktur ist nicht in Form einer abschließenden Klassifizierung begreifbar.

„Die Identität eines Strukturtyps besteht in der Einheit der Menge der invarianten Relationen [...]. Damit ist freilich noch nichts darüber gesagt, ob die zu jener Relationsmenge versammelten invarianten Eigenschaften ihrerseits in einem inneren Zusammenhang stehen oder bloß additiv miteinander kombiniert sind. Genau ersteres aber ist der Fall, wenn es sich um organische Einheiten handelt. Die Struktur Subjektivität ist somit in doppelter Weise als Einheitsvorkommnis anzusprechen, sowohl der Form als Relationenmenge nach wie hinsichtlich der Art des Zusammenhanges ihrer in einem Wechselbestimmungsverhältnis stehenden Elemente.“⁶⁶⁹

Auf die höherstufige Ebene der Reflexion übertragen, so Barth, zeigt sich Subjektivität somit zugleich als Bedeutungsträger und Katalysator für die formallogischen Fragen hinsichtlich ihres Grundes. Konkret handelt es sich dabei um die metaphysische Spekulation und die Frage nach dem Absoluten. Dass diese sinnvoll gebraucht bzw. gestellt wird, basiert somit vollständig auf der organischen Verfasstheit der Subjektivität, wie sie in einem bewussten Leben(sverlauf) eintritt. Das organische Paradigma ist jedoch untrennbar vom hermeneutischen. „Wir haben gesehen, daß die Struktur Subjektivität eine unhintergehbare Bedingung allen sinnhaften Welt- und Selbstumgangs bildet.“⁶⁷⁰ Vor diesem Hintergrund lässt sich nun das Verhältnis von Subjektivität, samt der auf ihr fußenden Pluralität von Individuen, und dem Absoluten nicht länger als ein „einliniges Bedingungsgefälle“ beschreiben. „Der transzendente Einheitsgrund von Subjektivität ist zugleich ein transzendenter Einheitsgrund.“⁶⁷¹ Bei näherer Draufsicht stellt sich die Frage, inwieweit das hermeneutische Modell den transzendentalen Gedanken eines transzendenten Lebensgrundes/Absoluten in formallogischer Manier zu untermauern vermag. Denkt man die hermeneutische Gleichzeitigkeit konsequent weiter, so erscheint am Horizont der Strukturanalyse der Subjektivität ein weiteres Mal ihre paradoxe bzw. dekonstruktive Verfassung. Ob der Einheitsgrund von Subjektivität nun durch ein transzendentales oder transzendentes Apriori bestimmt ist, macht nämlich keinen Unterschied. „Aus beiden

⁶⁶⁷ Ebd.

⁶⁶⁸ Vgl.: Kap. IV, 2.2 dieser Arbeit.

⁶⁶⁹ Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 186.

⁶⁷⁰ Ebd., 187.

⁶⁷¹ Ebd.

Näherbestimmungen folgt, daß absolute Einheit grundsätzlich als Indifferenz von Einheit und Verschiedenheit gedacht werden muß, oder aktual formuliert: als Oszillation von Selbstdifferenzierung und Selbstintegration.⁶⁷² Nun dient die Einführung des Grundes/Absoluten allerdings als metatheoretischer Versuch zur Beschreibung und Festigung der Struktur der Subjektivität, von der aus die initiale Erkenntnis wie auch der zugehörige Reflexionsakt von Einheitlichkeit überhaupt erst ausgeht.⁶⁷³ Strukturtheoretisch ist dieser Gedanke seinem Vorgänger gänzlich analog. Nur ein inhaltlicher Unterschied ist zu erkennen: „Die Idee des Absoluten ist die Idee einer sich intrinsisch disjungierenden und ihre Momente in sich zusammenschließenden höchsten Einheit.“⁶⁷⁴

„Damit wiederholt sich auf metatheoretischer Ebene genau das Problem, um dessentwillen jene Formeln aufgestellt wurden, nämlich die einheitsstheoretische Frage der Vermittlung von Einheit und Verschiedenheit in selbstreferentieller Hinsicht. Versuche ihrer nochmaligen Ableitung aus höherstufigen Strukturmodellen würden die methodische Aporie nurmehr perpetuieren.“⁶⁷⁵

„Transzendente Letztbegründung“, deren Verdienst es sein soll „von der Einheit der Subjektivität zur Einheit des Absoluten als deren innerem Grund“ zu gelangen, stellt trotz methodischer Adäquanz keine logische Notwendigkeit dar.⁶⁷⁶ Henrich hier eine Simplifizierung oder gar Ablenkung in der Argumentation zu unterstellen, wäre allerdings zu hoch gegriffen. Festhalten lässt sich zwar, dass die subjektphilosophische Argumentation wohl mit einer Analogie zum Gottesgedanken in Form eines Begründungselements verstanden werden kann, sie allerdings durch den so auftretenden idealistischen Einschlag hinter ihren Möglichkeiten zurückbliebe. Damit ist gemeint, dass in der Logik der Argumentation das verloren ginge, was als ihre eigentliche Triebfeder anzusehen ist, nämlich das hermeneutische Moment des sich selbst bewussten Lebens. Henrich verweist deutlich auf die vielschichtigen Modalitäten subjektiver Weltdeutung(sverfahren) und ihrer Konsequenz für das bewusste Leben einzelner Individuen. Selbst- und Welterfahrung bewegen sich genauso in autopo(i)etischen wie auch heteronomen Deutungsstrukturen, deren Pluralität und Heterologie nicht genügend betont werden kann. Deutungen und Sinnzuweisungen nehmen dabei gestalterische Formen an. Dieser latente Einfluss der individuell ausdifferenzierten Subjektivität hat dabei die größte Auswirkung auf die je eigene Deutung des vorausliegenden

⁶⁷² Ebd.

⁶⁷³ „Absolute Einheit fungiert allein in der Weise als Ursprung von Subjektivität, daß sie zugleich als Ursprung von deren Einheit und Entzweiung und Synthese auftritt“ (Ebd.).

⁶⁷⁴ Ebd., 187f.

⁶⁷⁵ Ebd., 188.

⁶⁷⁶ Vgl.: ebd., 188f. Dies zeigt auch besonders die kritische Betrachtung der Philosophie des Absoluten nach Wolfgang Cramer. Vgl. hierzu Kap. III, 7 dieser Arbeit.

Grundes. Die Frage nach dem Grund oder dem Absoluten erscheint zunächst für das Individuum mit Blick auf seine Lebensdeutung und seinen Selbstentwurf; nicht aber erscheint sie primär zur formallogischen Beantwortung subjekttheoretischer Ungereimtheiten. Henrich hat dies in seinen späteren Texten durchaus gesehen, woher sich auch der Paradigmenwechsel hin zum ‚bewussten Leben‘ erklären lässt. Daraus lässt sich nun Konsequenz für die subjekttheoretische *Begründung* des absoluten Grundes ziehen.

„Transzendente Letztbegründung in Gestalt absoluter Einheitshypothese vermag die ihr gestellte Aufgabe nur so zu erfüllen, daß dabei zugleich die Schranken ihres argumentativen Potentials zutage treten. Der metaphysische Rückgang von der Einheit der Subjektivität zur Einheit des Absoluten als deren innerem Grund ist logisch nicht erzwingbar. Für die Vergegenwärtigung jenes Prinzips aus der Position seines Prinzipats hat dies zur Folge, daß das Selbstverständnis des Menschen nach seinem Grundverhältnis zum Absoluten immer nur die Form der Deutung haben kann.“⁶⁷⁷

Einer solchen Deutung aber kann unmöglich notwendige und vor allem nicht generelle Gültigkeit zugesprochen werden, besonders nicht, da die Konnotation mit dem Begriff des Absoluten dabei exklusivistische Allüren annehmen könnte. Dieses Verfahren würde somit lediglich in den bekannten methodischen Aporien resultieren. So stellt sich erneut die Frage nach der Methodologie einer Hermeneutik des bewussten Lebens. Auf der einen Seite nämlich kann hinter Henrichs subjekttheoretischen Ansatz schwerlich zurückgegangen werden, auf der anderen Seite lassen sich subjektiv-existenzielle Deutungsmuster und -ansätze *a posteriori* nicht von jener Theorie trennen. *Transzendente und hermeneutische Dimension gehören hier untrennbar zusammen*. So verdeutlicht sich auch noch einmal die rezeptions- und produktions-ästhetische Leistung des Individuums. Nicht nur versteht es sich bei der transzendentalen Archäologie, die seinen Grund zu erkennen gibt, eingepflegt in die Historie einer kulturellen Umwelt oder – abstrakt – geworfen in ein bedeutungsschwangeres Zeichen- und Lautsystem (onto-)semantischer Prägung,⁶⁷⁸ sondern auch Momente der Selbstdeutung, Selektion und Konstruktion bestimmen diesen Erkenntnisprozess grundlegend. Vor diesem

⁶⁷⁷ Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 189.

⁶⁷⁸ Diesen Gedankengang eines *linguistic turns* dessen dekonstruktivistischen und post-modernen Ausläufer in Form von Lyotard, Derrida und Deleuze in Erscheinung treten, formuliert Gorge Steiner als ein existenziell motiviertes Deutungsgeschehen, das eben von der Dynamik von Rezeption und (ästhetischer) Produktion lebt. „Unsere Existenz und unser Ichbewußtsein werden in die Sprache geworfen. Wir haben uns diese Sprache nicht ausgesucht. [...] Die Welt übersetzt sich uns und für uns in vorab feststehende lexikalisch-grammatische Verordnungen. Versuche, den Vertrag zwischen Wort und Welt zu brechen, neu über ihn zu verhandeln, weil niemand von uns an seiner Unterzeichnung beteiligt war, führen entweder zu Autismus und dem Schweigen der Unvernunft oder [...] zu Dichtung“ (G. Steiner, Grammatik der Schöpfung, a.a.O, 158). „Das rein Semantische führt in das Semiotische, in die umgebende Phänomenologie der Erstellung und Vermittlung von Sinn“ (Ebd., 159). Vor diesem Hintergrund lässt sich auch der im Folgenden thematisierte thetische Vorschlag Barths verstehen.

Hintergrund kommt Barth in seiner Kritik Henrichs zum methodischen Schluss bezüglich der Betrachtung des Verhältnisses von Subjektivität und Absoluten.

„Es macht darum einen guten Sinn, jenen Überschritt bewußtseinstheoretisch an die Religion zu delegieren. Denn sie verfügt über ein ausgearbeitetes Repertoire symbolischer Vorstellungen jenes Grundverhältnisses, und sie präsentiert es – jedenfalls unter neuzeitlichen Bedingungen – in ausdrücklichem Wissen darum, daß deren Applikation trotz aller institutionellen Vermittlungen in die Zuständigkeit des aneignenden Individuums fällt, um dessen Welt- und Selbstdeutung es geht.“⁶⁷⁹

Es ist interessant zu beobachten, dass Barth in seinen Ausführungen unter einem Titel, in dem explizit der „Gottesgedanken“ benannt wird, das Nomen Gott sogar in der abschließenden These vermeidet. Der Begriff, den Barth hier zu umgehen versucht, ist nämlich der systematisch-theologische oder auch fundamentaltheologische Gottesbegriff. Die subjekttheoretische Perspektive erweitert zwar den theologischen Gottesbegriff, „[s]ie hat mit der anthropomorphen Gottesvorstellung gelebter Religion und deren dogmatischer Ausgestaltung methodisch nichts gemein, wenn sie auch partiell darauf abbildbar ist“⁶⁸⁰. Barths Gegenüberstellung und der Vorschlag einer Inanspruchnahme durch die Religion erscheint allerdings unnötig radikal und dadurch aporetisch, sollte hier tatsächlich ein vollständiger Paradigmenwechsel im Blick sein. Zwar lässt sich die argumentative Nähe vom Gedanken des bewussten Lebens zu „gelebter Frömmigkeit“ in der Sphäre der Religion absehen und entschieden von der „Theorieperspektive“, die als „eine Art höhere[] Mathematik der Theologie fungiert“,⁶⁸¹ differenzieren, ein wechselseitiger Ausschluss kann hieraus allerdings nicht resultieren. Es bleibt nämlich weiterhin festzuhalten: Henrichs Konzept der Subjektivität widersetzt sich jeder *petitio principii* im Prinzip. So bleibt Barth auch keine andere Möglichkeit, als den eigenen Vorschlag direkt im Kontext theologisch-systematischer Reflexion zu relativieren.

„Die Unterscheidung von Religion und Theologie wäre jedenfalls mißverstanden, wenn erstere letzterer das Recht abspräche, den spekulativen Fragen nachzugehen, die nun einmal im Gottesgedanken beschlossen liegen, selbst oder gerade wenn er ganz aus der Perspektive endlicher Subjektivität gedacht wird.“⁶⁸²

Daraus ergeht sofort wieder das Zugeständnis an die Religion, die sich erst auf dem Boden der theologischen Prüfung vor einer Anfechtung durch den Vorwurf meta-narrativer Beliebigkeit in Sicherheit wissen kann.

⁶⁷⁹ Barth, „Subjektivität und Gottesgedanke“, a.a.O., 189.

⁶⁸⁰ Ebd., 190.

⁶⁸¹ Ebd.

⁶⁸² Ebd.

„Erwiese sich Letztbegründung [...] generell als unmöglich, dann entbehrten religiöse Vorstellungen jeglicher argumentativer Stützen, die sie vor dem religionskritischen Verdacht bewahren, bloße Chimären kontingenter Projektionen und Sehnsüchte zu sein.“⁶⁸³

Im selben Atemzug, in dem Barth den hermeneutischen Zugang des bewussten Lebens zum Begriff des Absoluten dem Bereich des Religiösen zuweisen möchte, stellt sich die Frage nach dem Gottesverhältnis – und zwar als theologische, nicht etwa religiöse Frage. Der religiös(-theologisch) motivierte Versuch zumindest könnte aus sich selbst heraus zu keiner nicht-selbstreferenziellen (d.h. im schlimmsten Falle lediglich zu einer tautologischen) Beantwortung gelangen, sofern er den philosophisch(-theologisch)en Theoriekomplex ausgrenzt. Damit mündet die Untersuchung in die ursprüngliche Fragestellung, die zu klären aufgibt, inwiefern sich die theologische Reflexion nicht etwa selbst der (impliziten) Meta-Narration schuldig macht, sondern stattdessen durch eine (theologische) Hermeneutik besticht, deren (auto-)dekonstruktive Züge sie vor dem Abdriften in aporetische Prinzipgedanken bewahrt. Die Verbindung mit Henrichs Gedanken vom ‚bewussten Leben‘ und der Subjektivität als Prinzip bieten hier einen deutlichen Anknüpfungspunkt, der allerdings seinerseits auch den Paradigmenwechsel in der theologischen Reflexion fordert. Dadurch wird ihr vor allem die hermeneutische Selbstverständigung ermöglicht, ohne die sie nur wieder in Aporien einmünden würde. Die Subjektivität als Prinzip verwehrt der Theologie ihre Absoluta bzw. ihr Absolutes (Gott). Zugleich aber ergibt sich daraus ihre Öffnung hin auf die post-moderne Paradigmenpluralität, ohne der Versuchung ausgesetzt zu sein, jener Pluralität ein irgendwie geartetes göttliches Einheits- oder Harmonieprinzip vorauszudenken. Letztlich muss theologisch der Anspruch bestehen, ihre „Aufgabe [...] nicht in der direkten Erklärung Gottes, sondern in der Erklärung des Sprechens über und zu Gott zu sehen“⁶⁸⁴. Welche Option bleibt also? Muss die Emphase noch deutlicher auf die „Zuständigkeit des aneignenden Individuums“ fallen? Soll der Gedanke von Pluralität und Heterologie ernst genommen werden, scheint dies unumgänglich zu sein.

⁶⁸³ Ebd.

⁶⁸⁴ D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, 2. Auflage, München 1988, 62.

V Theologische Hermeneutik innerhalb der Grenzen der Subjektivität

„In der Mandel – was steht in der Mandel?

Das Nichts.

Es steht das Nichts in der Mandel.

Da steht es und steht.“⁶⁸⁵

Paul Celan

1 Subjektivität als Prinzip – theologisch

Die vorsichtigen und eher tastenden Vorschläge Ulrich Barths, mit denen das vorangegangene Kapitel beschlossen wurde, machen bereits darauf aufmerksam, dass unter den Bedingungen der Subjektivität wie sie Henrich formuliert mit traditionellen, d.h. dogmatischen und insitutionalisierten, theologischen Systematiken und Methodologien wenig für eine theologische Hermeneutik im Rahmen der Deutung des bewussten Lebens zu gewinnen ist. Eine reine Frömmerei ohne irgendwie gearteten systematischen Rückhalt scheitert an der eigenen Kontingenz und findet sich zu allem Überfluss nur als ein akzidentelles Moment in der gefürchteten (pseudo-)postmodernen Bedeutungswüste wieder, während eine selbstgenügsame, reine theologische Systematik sich einem Kampf gegen Windmühlen verschrieben hat, denn sie versucht ihre eigene Kontingenz zu überspielen, indem sie fiktionale Feindesbilder (etwa im Gewand der ‚diffusen Postmoderne‘) erstellt, die sich zuletzt als Fata Morganas, die nur einen Verdurstenden täuschen können, herausstellen. Dass sich diese Versuche dennoch halten, ist kaum verwunderlich, denn das, was zunächst die Post-Moderne und dann noch umso vehementer die Hermeneutik des bewussten Lebens fordert, widersetzt sich jeder Form von methodisch-systematischer Bequemlichkeit.

„Nach dem ‚Bruch‘ der Moderne und der ‚Dekonstruktion‘ der Postmoderne kann man weder mit einer glatten Stimmung noch mit einer unumstößlichen Dissonanz mehr rechnen, sondern hat man es mit der Komplexität von dissonanten Stimmungen und stimmenden Dissonanzen zu tun. Der neu wieder aufbrechende Wille zur unanfechtbaren Eindeutigkeit, innerhalb und außerhalb der ‚Religion‘, tut sich mit dieser Vielschichtigkeit der

⁶⁸⁵ Auszug aus Paul Celans Gedicht „Mandorla“. Vgl.: P. Celan, Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. 1, Gedichte I, hg. von B. Allemann und S. Reichert, 2. Auflage, Frankfurt/M. 1992, 244.

kulturellen bzw. mitmenschlichen Phänomene [...] schwer. Dagegen wird die hermeneutische Maschinerie einer medialen Vereinfachung des Komplexen in Gang gesetzt, die eine künstliche Lebensbewältigung verspricht[,] aber dem faktischen Daseinserlebnis nicht gerecht wird.“⁶⁸⁶

Wie sieht dieses „Daseinserlebnis“ aus? Das Subjekt in seiner unhintergehbaren Individualität ist in eine plurale Welt geworfen, in der es nichts weiter als eine Person unter anderen ist. Diese Dialektik stellt eine existenzielle Herausforderung hinsichtlich der subjektiven Selbstverständigung dar, die über diverse Wege erfolgen kann. Die „hermeneutische Maschinerie“ einer vernetzten Konsumgesellschaft kann hier ebenso das organisatorische Primat jener Selbstverständigung darstellen, wie es traditionelle Formen der Religiosität könnten. Will man nun die Frage dieses hermeneutischen Primats theologisch fassen, so lässt sich zwischen zwei Formen unterscheiden:

„[(1)] Entweder transzendiert Selbstbewusstsein sein Einzelnes-Sein in der Persondimension zugunsten der von der Denkform der Einmaligkeit bestimmten Subjektdimension [!] und bindet sich an einen überindividuell gedachten Wirklichkeitsgrund. [...] [(2)] Oder Selbstbewusstsein übersteigt seine vom Gedanken der Einmaligkeit beherrschte Subjektdimension zugunsten seines Personseins und des damit verbundenen charakteristischen Einzel-Seins (unter vielen anderen Seienden); dann erfolgt diese Selbstverständigung im Horizont des Gedankens einer Ordnung der vielen Seienden, die sich in ihrem Bestand einem höchsten Seienden verdanken, welches selbst Person ist.“⁶⁸⁷

Klaus Müller betont in dieser Diagnose allerdings, dass es sich hier um idealtypische Konstruktionen handelt.⁶⁸⁸ Dass eine solche religiöse oder auch pseudo-religiöse (im Falle der modernistisch-ökonomischen) Selbstverständigung in dieser Reinform auftritt, darf als höchst unwahrscheinlich angesehen werden, denn mit der Diagnose möglicher Optionen im Hinblick auf die subjektive Selbstverständigung ist noch nicht die von Henrich hervorgehobene Dialektik des bewussten Lebens bedacht worden. Selbstverständigung im bewussten Leben zeigt sich nämlich dynamisch und keineswegs statisch. So kann etwa die idealtypische Heilsvorstellung bzw. Eschatologie niemals als ein Status bestehen. Auf die Spitze getrieben wird diese Problematik zudem noch durch die Bedingung, unter der überhaupt das Verhältnis zwischen Subjekt und (persönlichem?) Gott auftritt: Die Vermittlung zwischen einem Lebensgrund und dem Subjekt ist rein privativ und entspringt der Unmöglichkeit der reinen Selbstgegenwart bzw. abschließenden Selbstrepräsentation. Vermittlung zwischen Gott und

⁶⁸⁶ M. Neri, „Die Krise des europäischen Geistes. Humanismus neu bedenken“, in: Chr. Wessely, P. Ebenbauer (Hg.), Frage-Zeichen. Wie die Kunst Vernunft und Glaube bewegt. Für Gerhard Larcher, Regensburg 2014, 259-278, 260.

⁶⁸⁷ K. Müller, Glauben – Fragen – Denken. Band III. Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, 514f.

⁶⁸⁸ So zeigt Müller an, dass es sich bei der ersten Variante um die idealtypische Selbstverständigung innerhalb eines ontologischen Monismus fernöstlicher Hochreligionen handelt, während die zweite Variante die idealtypische monotheistische Religiosität sog. „westlicher“ Kulturkreise zuzurechnen ist. (Ebd.)

Individuum kommt hier nur auf dem Grund der absoluten Unmöglichkeit von intrinsischer Selbstvermittlung auf. *Die Frage nach einem metaphysischen Primat löst sich hier in die Frage nach einem hermeneutischen Primat auf*; nur hat sich die Ebene der Sinnvermittlung vom Markt der Religion(en) in die Subjektdimension verschoben. Was Henrich also ‚Lebensgrund‘ nennt, ist daher nicht einfach mit ‚Gott‘ gleichzusetzen.⁶⁸⁹

Das *religiös*-theologische Problem reicht hier allerdings weiter als die Diskussion der formallogischen Ungereimtheiten einer solchen Übersetzung aufblitzen lässt. Theologisch lässt sich durchaus im Sinne eines idealtypischen Modells ein metaphysischer Primat finden: Denn die theologische Deutung geht zumindest traditionell von einem Schöpfergott aus, der nicht nur Grund seiner Schöpfung ist, sondern zugleich auch noch ihr Ziel – das Geschöpf ist zu seinem Schöpfer hin berufen – und damit das Prinzip schlechthin bezeichnet. Der Gottesbegriff geht von einem *ens realissimum* aus, in dessen Ordnung sich die vielen einzelnen als Personen⁶⁹⁰ einfügen. Der personale Gott erschafft lediglich Personen, d.h. Referenzmuster innerhalb (s)einer Logik. In dieser Art theologischer Sinndeutung (von Hermeneutik kann hier nicht die Rede sein) würde also Individualität zugunsten der Personalität transformiert. Diese Transformation aber bleibt eine statische Idealvorstellung. Sie versucht eine Realität (eine Heilswirklichkeit) zu installieren, die ihre eigenen Bedingungen in der Subjektivität suspendiert bzw. sublimiert und somit jederzeit in eine Aporie auf höherer Ebene abdriftet. Die theologische Realität hat nämlich nichts mit dem wirklichen Daseinserlebnis gemein, da dieses die Prinzipialität verunmöglicht. Mit einer Paraphrase Baudrillards ließe sich sagen, dass das Subjekt „weniger durch seine unvermeidlichen Übereinstimmungen mit der Wahrheit ... als vielmehr durch die unermesslichen Abweichungen, die es von der Wahrheit trennen“⁶⁹¹, ausgezeichnet ist. Dem Subjekt ist durch seinen Selbstbezug jede Gegenwart des Wirklichen verschlossen. Es ist nicht der „Widerhall unserer Existenz in Echtzeit, sondern ihr Widerhall in Differenzzeit [...] (nur im Schlaf, in der Bewusstlosigkeit und im Tod existieren wir in Echtzeit, sind wir mit

⁶⁸⁹ „So zeigt sich [...], daß das erste Prinzip der rationalen Theologie ein ... Gedanke des Unbedingten nicht würde sein können – und zwar aus eben den Gründen, derentwegen der Gedanke an einen von der Welt her erschlossenen Gott keine Bindungskraft für eine in der Reflektiertheit eingeschränkte Vernunft behalten konnte.“ (D. Henrich, „Grund und Gang des spekulativen Denkens“ (1988), in ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 2008, 85-138, 115.

⁶⁹⁰ Es sei daran erinnert, dass der Begriff „Person“ auch hier im Sinne Manfred Franks gebraucht wird. Person, in Unterscheidung zu Individuum und Subjekt, bezeichnet das Besondere; während Individuum das Einzelne und Subjekt das Allgemeine benennt. Vgl. Frank, „Unhintergebarkeit von Subjektivität“, a.a.O., 25.

⁶⁹¹ J. Baudrillard, *Das radikale Denken* (1994), übers. von R. Walther, mit einem Essay von P. Schönthaler, Berlin 2013, 5. Zur kurzen Einführung vgl. F. Rötzer, „Jean Baudrillard“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Aufl., Stuttgart 1999, 82-85.

uns selbst identisch)⁶⁹². Baudrillard stellt zudem fest, dass es sich beim Bewusstsein nicht um etwas handele, dass Glaube sei. Dies lässt sich in Anbetracht von Henrichs Ausführungen leicht nachweisen: Glaube ist nicht Glaube an eine Wirklichkeit, etwa die Wirklichkeit der eigenen Existenz, da ein solcher Glaube keinerlei Inhalt hätte. Existieren, Selbstbewusstsein und bewusstes Leben sind immer Grenzgänge am Rande einer „objektiven Illusion der Welt“⁶⁹³, denn für das existierende Bewusstsein besteht die Welt nicht als einfache Realität, sondern vielmehr virtualiter als Verstrickung⁶⁹⁴ pluraler, subjektiver Erfahrungen, als Heterologie. Schleiermacher brachte hier als erster einen brauchbaren theologisch-hermeneutischen Ansatz ins Spiel, welcher sich allerdings zuletzt erneut innerhalb eines Prinzips ansiedelt.⁶⁹⁵ Baudrillards Kritik wiederum liest sich zugleich wie eine Religionskritik.

„Der Glaube an die Realität gehört zu den elementaren Formen religiösen Lebens. Er ist eine Erkenntnisschwäche, eine Schwäche des gesunden Menschenverstandes und zugleich das letzte Bollwerk der Moralapostel und der Jünger des Rationalen. Zum Glück lebt niemand nach diesem Prinzip, nicht einmal diejenigen, die es verkünden – aus gutem Grund. Niemand glaubt von Grund auf an das Reale oder an die Evidenz seines realen Lebens. Weil es schlicht zu trostlos wäre.“⁶⁹⁶

In Baudrillards Worte lassen sich Henrichs Erkenntnisse wiedererkennen. „Von Grund auf“, und das meint besonders auch den möglichen Lebensgrund, lässt sich das reale Leben nicht beschreiben, denn das bewusste Leben und das Reale sind durch den „garstigen breiten Graben“⁶⁹⁷ des Selbstverhältnisses getrennt. Um dies hervorzuheben, formuliert Henrich die *Subjektivität als Prinzip*. Wenn nämlich im Kontext des bewussten Lebens ein Lebensgrund angenommen wird, so geschieht dies eben aus der Perspektive eines existierenden Individuums, dem es eigentlich an einer Realität mangelt, aber durch deren Fehlen es überhaupt erst als *existierendes, reflektierendes* Individuum besteht.⁶⁹⁸ Der ‚Mangel‘ im Selbstverhältnis kann somit nicht durch die einfache Formulierung eines Realgrundes ausgeglichen werden – hier fiel bereits das von Bonhoeffer übernommene Stichwort des „Lückenbüßers“. Vielmehr zeigt sich unter dem Aspekt der Prinzipialität der Subjektivität

⁶⁹² Baudrillard, Das radikale Denken, a.a.O., 5.

⁶⁹³ Ebd.

⁶⁹⁴ Vgl. hierzu W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding (1953), 4. Auflage, Frankfurt/M. 2004; siehe außerdem M. Pohlmeier, Geschichten-Hermeneutik. Politische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp, 2. Auflage, Münster, Berlin, Wien 2008; sowie den Sammelband K. Joisten (Hg.), Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit, München 2010.

⁶⁹⁵ Vgl.: Pröpfer, „Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung“, a.a.O., bes. 152.

⁶⁹⁶ Baudrillard, Das radikale Denken, a.a.O., 6.

⁶⁹⁷ Vgl. für die Referenz bzw. Analogie Lessings theologiekritische Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“, in: G.E. Lessing, Werke, Bd. 8, Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften, hg. von H. G. Göpfert, Darmstadt 1996, 9-14, 13.

⁶⁹⁸ Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O., 69.

eine Art ikonoklastischer Zug im Modus einer Selbstbegrenzung oder gar -durchstreichung, durch die die abschließenden Formulierungen über die Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit eines solchen Grundes jederzeit unterlaufen wird. Noch einmal in Henrichs Worten:

„Die alte Grundfrage, was uns denn überhaupt davon überzeugen kann, daß wir in unseren Gedanken Wirkliches erfassen, wird von dem Ergebnis der Untersuchung des Wissens von uns selbst direkt betroffen. Hat es sich doch gezeigt, daß wir die Wesen, die wir sind, überhaupt nur insofern zu sein vermögen, als wir Ich-Gedanken vollziehen. Hinsichtlich ihrer ist die Unterscheidung zwischen dem, was in solchen Gedanken gedacht wird, und der Wirklichkeit des Gedachten gänzlich ohne Anhalt.“⁶⁹⁹

Innerhalb der Grenzen also, die die Subjektivität zieht, lässt sich nicht formallogisch zur Wirklichkeit der Gotteserfahrung geschweige denn zu seiner Systematisierung übergehen. Die paradoxe Struktur der Subjektivität ließe ein solches Wahrheitsverständnis nicht zu. Das traditionell-theologische Gegenargument würde hier allerdings versuchen, die paradoxe Schwebelage jener Hermeneutik zu umgehen, indem sie das hermeneutische Primat bei Gott sucht und das so etablierte Bedingungsgefüge zum Ausgangspunkt einer Identifikation von Sache (*res*) und Intellekt (*intellectum*) des Schöpfers macht.⁷⁰⁰ Eine solche „Wahrheitsformel“ wäre aber „zu metaphysisch genommen“, sie „fängt zu hoch an“⁷⁰¹.

„Wer die Erkennbarkeit der Welt damit begründet, daß die Geschöpfe zwischen zwei Intellekten aufgestellt seien, dem Denken des Schöpfers und dem Denken des Menschen, fängt zu hoch an. Seine Überlegungen setzt voraus, das Dasein Gottes sei bereits wahrheitsentsprechend erkannt. Er hat keine *Frage* nach der Wahrheit. Er glaubt zu wissen, Gott sei die Wahrheit.“⁷⁰²

Diese Hermeneutik wäre *zu hoch* angesetzt. Baudrillard's Forderung eines *radikalen Denkens* ist folglich wörtlich zu nehmen: So muss sich auch eine theologische Hermeneutik immer innerhalb der Bedingungen ihres Auftretens – vorgegeben durch die Subjektivität – verwurzelt verstehen, um nicht dem Verdacht zu erliegen, dass hier ein hermeneutisches Vorurteil unter den Tisch gekehrt wird. So stellen sich etwa sog. theologisch-hermeneutische Versuche, die entweder die Dogmatik zum hermeneutischen Schlüssel erheben⁷⁰³ oder die

⁶⁹⁹ Henrich, „Subjektivität als Prinzip“, a.a.O., 68.

⁷⁰⁰ „*Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur.*“ (T. v. Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Questio I*, art. 2, *Opera omnia*, Bd. 22, Rom 1970, 9b, zitiert nach Flasch, *Warum ich kein Christ bin*, a.a.O., 97, Anm. 11.)

⁷⁰¹ Flasch, *Warum ich kein Christ bin*, a.a.O., 97.98.

⁷⁰² Ebd., 97f. Flasch stellt außerdem in den darauffolgenden Paragraphen die Zentralstellung des „Ich“ bei der Formulierung von „Wahrheit“ deutlich heraus, um so die Relativität der Ansprüche zu betonen.

⁷⁰³ Vgl.: T. Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft*, a.a.O., bes. VII.5 u.ö. Es muss allerdings hervorgehoben werden, dass Pröpfer die „Dogmatik – verstanden als Hermeneutik des Glaubens“ (ebd., 5) allerdings „nicht bloß Pflege oder interne[n] Abgleich überlieferter Sprachspiele sein“, sondern sie auch Rechenschaft „über die *Begründungen* der Wahrheit, die sie auslegt, und ebenso das *Denken*, das sie für ihre Erschließung beansprucht“ ablegen lässt (vgl.: ebd., VIII). So tritt theologische Hermeneutik (hier in katholischer Perspektive) als das fundamentaltheologische, regulative Moment in und an der *Dogmatik* auf. Vgl. hierzu Kap. I, 3.2 dieser Arbeit.

gesamte Hermeneutik als theologische Instanz gegen einen vermeintlich postmodernen Relativismus oder Subjektivismus ins Feld führen,⁷⁰⁴ als Spiegelfechtereier heraus. Innerhalb der theologischen Systematik können solche Versuche zwar als die von Barth benannte „höhere Mathematik“ der Theologie angesehen werden (sie ruhen zuletzt doch im Vorurteil über die Wahrheit traditioneller theologischer Fragestellungen, wie Christologie und Trinitätslehre, innerhalb derer dann methodische Bestimmungen erarbeitet werden), ihre Ausführungen bewegen sich allerdings in vollständiger Abstraktion zum *existierenden* Subjekt, um dessen Sinnverständnis sich der Diskurs ironischerweise dreht. Flasch hebt diese Ironie noch einmal hervor, wenn er die Unvereinbarkeit der performativen Technik der Evangelien mit der methodologischen Technik der Dogmatik am Beispiel Jesu Christi aufzeigt: „[...]Sicher ist, daß er in den Evangelien *nicht* gesagt hat: Ich bin wahrer Gott, und zwar die zweite Person der Trinität, außerdem bin ich vollständiger Mensch und lasse mich für euch kreuzigen, damit ihr von der Erbsünde befreit werdet und Gott euch wieder gnädig sei.“⁷⁰⁵ Hätte Christus so gesprochen, meint Flasch, wäre den sog. Christen zwar zweitausend Jahre Streit über Christi göttliche Natur erspart geblieben, aber mit einer solchen Klarheit wäre dem einzelnen existierenden Subjekt nicht geholfen. „Wir leben in Mitteleuropa nicht mehr in einer geschlossenen Glaubenswelt. Es werden widersprechende Ansichten verbreitet, und wer bewußt in dieser Gegenwart lebt, bleibt als Gläubiger von Zweifelsfragen nicht verschont.“⁷⁰⁶ Ein weiteres Mal blickt Henrichs Diagnose zwischen den Zeilen hervor und verweist erneut auf das sich anschließende Problem der Subjektivität.

Will folglich theologische Hermeneutik nicht einfach nur über einen intrinsischen Sinn ihres eigenen Diskurses verhandeln(, um auf diese Weise vielleicht sogar *en passant* einem vermeintlichen philosophischen Universalismus den Rang abzulaufen)⁷⁰⁷, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als sich der Herausforderung des Paradoxes, die das bewusste Leben von einzelnen Subjekten hervorruft, zu stellen. Mit Universalitätsansprüchen und Einheitsvorstellungen, seien diese auch noch in bester moralischer und ethischer Absicht formuliert, ist auf einem post-modernen Sinnmarkt keine Monopolstellung mehr zu erlangen. Eine solche Stellung zu erhalten oder wiederzuerlangen, kann aber auch nicht das Ziel sein. Die Zeiten von Gottesbegriffen „in the image of an imperial ruler, ... in the image of a

⁷⁰⁴ Vgl.: Zimmermann, Theologische Hermeneutik, a.a.O., 23-68, bes. 41.65f. Vgl. hierzu Kap. I, 3.3 dieser Arbeit.

⁷⁰⁵ Flasch, Warum ich kein Christ bin, a.a.O., 256.

⁷⁰⁶ Ebd.

⁷⁰⁷ Vgl.: Zimmermann, Theologische Hermeneutik, a.a.O., 25. Vgl. außerdem Kap. I, 3.3 dieser Arbeit.

personification of moral energy, ... in the image of an ultimate philosophical principle“⁷⁰⁸ sind vorbei. Die theologische Reflexion kann den Diskurs um Subjektivität und Individualität nicht außen vor lassen. In seiner Arbeit mit dem bezeichnenden Titel „Omnipotence and other Theological Mistakes“ weist Charles Hartshorne auf die unumgängliche Vernetzung beider Diskurse hin.

„Our concern with the meaning of personal identity ... is far more than incidental. I hold that every major mistake about God involves a mistake about human nature, and (generally speaking) vice versa. And I regard it as a fact about the history of religions that only one of the great religions has been at all clear and correct about the sense in which a person is the same reality through change. This religion is not Christianity, which until very recently has, in its philosophy, nearly always analyzed personal identity partly wrongly. It has supposed that a person is simply one reality from birth (or before) until death (or after), although this one reality has partly different (indeed very different) qualities at different times.“⁷⁰⁹

Der Begriff des Menschen lässt sich theologisch ebenso wenig fixieren wie es philosophisch der Fall ist. Unter dem Aspekt der Prozessualität eines bewussten Lebensganges täten sich andernfalls nur die Aporien auf, die die zugrundeliegenden Substanzbegriffe lahmlegen – ganz egal ob diese nun von einem theologischen oder humanistischen Paradigma ausgehen. Theologie und Anthropologie sind in diesem Sinne untrennbar. Keine kann Derivat der anderen sein. Wird sich innerhalb eines Paradigmas nun für ein hermeneutisches Primat (bewusst oder unbewusst) entschieden, so bedarf es eines regulativen Momentes in der Hermeneutik, die auf diese Unwucht aufmerksam macht. Eine solche kritische Selbstbefragung kann unter dem Paradigma der Subjektivität problemlos auch der Theologie attestiert werden.

„Insofern in Religion damit ineins die bereits genannten unvermeidbaren Grundfragen bewusst geführten Lebens nach Herkunft, Identität und Bestimmung zu beantworten gesucht werden, erweist sich Religiöses als solches von prinzipieller und originärer Vernünftigkeit. Das widerspricht nicht der Diagnose faktisch auftretender Depravationen und schon gar nicht dem Auftreten meist nicht propositional, sondern performativ realisierter Vernunftkritik innerhalb religiöser Traditionen (das ist vielmehr ein Indiz für die strikte, weil selbstkritische Vernünftigkeit von Religion).“⁷¹⁰

Theologisch-hermeneutisch gilt es also diese Momente der Religion und auch der Theologie auf ihren performativen, selbstkritischen und regulativen Kern hin zu untersuchen, um auf diese Weise der religiös-theologischen Sinnvermittlung eine Öffnung hin auf die Pluralität

⁷⁰⁸ A.N. Whitehead, *Process and Reality*. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927-28, hg. von D.R. Griffin und D. W. Sherburne, New York 1978, 342.

⁷⁰⁹ C. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany, NY 1984, 104.

⁷¹⁰ Müller, *Glauben – Fragen – Denken*. Band III, a.a.O., 515.

ihrer Ausgestaltungsweisen zu sein, statt sie in ein System einzuarbeiten oder als eine neue Umschreibung für ein obsoletes System zu missbrauchen.

2 Zum Programm theologischer Hermeneutik

Aus dem Vorangegangenen lässt sich die Notwendigkeit einer theologischen Hermeneutik erkennen. Eine solche Hermeneutik kann allerdings nicht nur als intragenerische Formel zur Anpassung und Überlieferung dogmatischer oder fundamentaltheologischer Daten im Gewand einer einfachen Überlieferungskritik erfolgen, vor allem nicht, wenn eine regulative Kompetenz, die über den eigenen Diskurs hinausgreifend sämtliche anderen Diskurse zu umschließen sucht, angemeldet wird. Ein solcher Universalitätsanspruch ist unter post-modernen Bedingungen nicht länger vertretbar; zugleich aber fällt es der theologischen Reflexion schwer sich trotz intragenerischer Neubestimmungen und dgl. nur auf ihren eigenen Diskurs zu beschränken. So diagnostiziert Friedrich Wilhelm Graf in seiner Untersuchung „Die Wiederkehr der Götter“⁷¹¹ unter der Frage „Wozu noch Theologie?“⁷¹² folgende Ausgangsproblematik: Zwar zeigt sich gerade die protestantische Theologie immer auch in Form von Theologiekritik, sei hier nun Luthers initiale Dekonstruktion der kirchlichen Doktrin gemeint oder aber das Gros der kritischen und nachkritischen Theologen und Philosophen, scheint es ihr doch häufig an einer interdiskursiven Kontingenztoleranz zu mangeln. „Immer wollte sie eine bleibende Relevanz des christlichen Glaubens erweisen und im Medium theologischer Reflexion die Einsicht bekräftigen, daß sich dem Menschen seine wahre Humanität nur erschließt, wenn er sich *sub specie Dei*, als gerechtfertigter Sünder wahrzunehmen vermag.“⁷¹³ Dass dieses methodische Paradigma allerdings nur in einem schon vorausgesetzten Glaubensverständnis funktionieren kann, wird dabei leicht vergessen, zumal die Frage nach der Wirklichkeit des Glaubens auf subjektiver Ebene nicht im Sinne schultheologischer Reflexion behandelt werden kann. Denker wie Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche sprechen hier bereits Mitte des 19. Jahrhunderts eine deutliche Sprache, wenn sie auf die Irrelevanz dogmatischer Glaubensinhalte für das einzelne, denkende Subjekt aufmerksam machen. So bleibt auch für Graf das Ergebnis festzuhalten, dass Theologie „durch rationale Vergegenwärtigung des christlichen Glaubens auch das Bewußtsein seiner Ideologierbarkeit präsent halten“⁷¹⁴ soll. Was Graf hier der Einfachheit halber als „Theologie“ bezeichnet, zeigt sich dabei viel eher als das, was man theologische Hermeneutik

⁷¹¹ Vgl.: F.W. Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München, Bonn 2004.

⁷¹² Ebd., 249-280.

⁷¹³ Ebd., 249.

⁷¹⁴ Graf, Wiederkehr der Götter, a.a.O., 276.

nennen kann. Graf macht nämlich auf die Problematik aufmerksam, die sich die Theologie als Theologie (und nicht etwa als Dogmatik oder Theologie nach dem Sinne einer Dogmatik) immer wieder vergegenwärtigen muss, da gerade sie selbst „durch mangelnde theologische Reflexionskraft ... die Mißbräuchlichkeit der Rede von Gott zu fördern“⁷¹⁵ droht.

Theologische Hermeneutik muss somit als regulatives Moment für die theologische Reflexion auftreten, um nicht als regulierendes Werkzeug der Theologie zu enden. Theologische Hermeneutik bezeichnet also nicht das Betreiben der Theologie als Hermeneutik; und erst recht bezeichnet sie nicht Hermeneutisch Theologie, d.h. sie ist kein irgendwie geartetes Übersetzungsverfahren. Zugleich muss theologische Hermeneutik der Theologie selbst zu eigen sein, da sie nicht von außerhalb diktiert werden kann, da nur wieder in die gleichen Aporien verfallen würde, in denen lediglich ein Seitenwechsel der Fronten stattgefunden hat; sie aber schlicht an die Dogmatik (oder gar Dogmen) zu binden würde ebenso einer Verkürzung gleichkommen. Theologische Hermeneutik bewegt sich in der bereits benannten paradoxen Schwebelage zwischen (1) religiösen und theologischen Inhalten oder sog. (Glaubens)Wahrheiten und (2) deren radikaler Kontingenz. Das theologisch-hermeneutische Programm verweist die theologische Reflexion immer wieder auf ihre Grenzen, also die Grenzen, die die Subjektivität unfreiwillig zieht, um ihr so das Werkzeug zu sein, mit dem die theologische Reflexion ihre Kontingenz zu bewältigen sucht, ohne blindlings in universale Wahrheitsansprüche abzudriften. Theologische Hermeneutik ist in diesem Sinne das dekonstruktive Diagnoseverfahren der Theologie an sich selbst. Theologische Hermeneutik besteht als der ikonoklastische Zug einer Theologie, die nicht vor Revision, Selbstrelativierung und -durchstreichung zurückschreckt.

Dass ein solches Programm besonders im Rahmen christlicher Theologie nicht nur geboten, sondern geradezu evident zu sein scheint, zeigt nicht nur der Verweis auf die paradigmatische Geisteshaltung protestantischer Theologie seit Luther, sondern gerade die zur Debatte stehenden Glaubensinhalte selbst bilden dekonstruktive Dynamiken aus, die sie in unmittelbare Nähe zum post-modernen Denken bringen und vor Instrumentalisierung⁷¹⁶ schützen. Die *Kenosis* (Phil II, 5ff.) etwa ist das Entäußern und Leerwerden der Göttlichkeit Gottes in der Inkarnation. Vielleicht zeigt sich hier das stärkste dekonstruktive Vorhaben

⁷¹⁵ Ebd., 277.

⁷¹⁶ Vgl.: Flasch, Warum ich kein Christ bin, a.a.O., 260. „Die Lehren des Christentums sind keineswegs in der Hauptsache tiefsinnige uralte Menschheitsweisheiten oder ehrwürdige Mythen. Sie sind kein kostbares Schatzhaus ethischer Regeln jenseits aller Kritik. Es gibt dabei Unsinniges und ethisch Unhaltbares. Sie waren auch Instrumente zur Machtsicherung von Institutionen. Diese legten die Hand auf die Texte und sagten, was sie zu bedeuten haben. Dies geschieht auch heute noch[.]“

innerhalb der Offenbarung. „GOTT, der in Jesus Christus sich seiner Göttlichkeit entleert.“⁷¹⁷ Die absolute Selbstrelativierung Gottes im Neuen Testament mag viel zu leicht durch schultheologische Reflexionen zur Christologie vergessen werden, wenn diese mit der paradoxen Formulierung des Chalcedonense nicht umzugehen weiß. „Sie wurden zur theologischen Fachsprache, und – das ist die Tragik – die Theologie hob sich vom Denken der Gläubigen ab in Bereiche, die nur wenige interessierten.“⁷¹⁸ Nicht einmal die Evangelien selbst beschreiben ein und denselben Jesus Christus. Dies ist theologisch Bedeutsam, da sie „auch eine Grundstruktur christlichen Glaubens wider[spiegeln]: Einheit in Vielheit. [...] Innerhalb gewisser Grenzen ist Pluralität nicht nur legitim, sondern sogar wünschenswert“⁷¹⁹. Eine vermeintliche protestantisch-theologische Aussage darf dies unter der Idee *sola scriptura* nicht vergessen; ein Anspruch auf Universalität kann so allerdings nicht ernsthaft formuliert geschweige denn legitimiert werden. Ein weiteres Mal bringt Flasch die Problemlage auf den Punkt, wenn er einen Katalog der Paralogismen der christlichen Theologie zu erstellen beginnt. Die frühmittelalterliche Christologie und Trinitätslehre kann in diesem Rahmen beispielhaft angeführt werden:

„Die theologische Spekulation behauptet Unvereinbares. Sie konnte nicht einmal die Lehre von der Trinität (drei Personen, jede eine *substantia naturae intellectualis*, in einer ‚usia‘) kohärent formulieren. Sie behauptete drei Personen, definiere ‚Person‘ als individuelle Substanz geistiger Natur, lehrte, Gott sei ein einziges Wesen und definiere dabei ‚Wesen‘ nicht als allgemeine Artbestimmung, was drei Götter ergeben hätte, sondern als einheitliche Substanz. Sie schaute nicht genau hin, wenn Augustin sagt, er wisse nicht, was hierbei ‚Person‘, *persona*, bedeute. Und außerdem war seit dem 16. Jahrhundert klar erkennbar: Die Trinitätslehre von Nicea, Augustins und der Scholastik steht nicht im *Neuen Testament*. Sie ist eine inkongruente Konstruktion des 4. Und 5. Jahrhunderts.“⁷²⁰

Flasch zeigt: Die Aporien eines Substanzbegriffs sind nicht nur auf eine monistische Religionsphilosophie anzuwenden, sondern haben ebenso eine Geltung für historische Theologien. Dass hier nicht kohärent gearbeitet wurde, zeigt der historische Hintergrund und die frühmittelalterliche Wirkungsgeschichte. Der Streitfall, den die Konzile zu klären versuchten, war selbst geschaffen: So bestand in einer größer werdenden christlich geprägten Welt der Streit um die Einheit Gottes geradezu als Politikum – unter Konstantin wurde die ‚Sekte‘ Staatsreligion; zudem wurde er mit den Mitteln dieser Zeit ausgefochten und so wurde

⁷¹⁷ J.-L. Nancy, „Ein Nichts an Glauben“ (2001), in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 97-115, 101.

⁷¹⁸ D. Ritschl, M. Hailer, Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs christliche Theologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 130.

⁷¹⁹ T.R. Karmann, „Das eine Evangelium und die vier Evangelien. Einheit und Vielfalt im frühen Christentum“, in: Welt und Umwelt der Bibel 72, 2/2014, 53-57, 57.

⁷²⁰ Flasch, Warum ich kein Christ bin, a.a.O., 258f.

das Wesen Gottes in das philosophische Korsett eines Substanzbegriffs eingefügt, durch dessen „Masken“, *personae*, das Göttliche lediglich hindurchklingen konnte, *per-sonare*.⁷²¹ Vom Göttlichen blieb nur noch der Namen.⁷²² Analoge Missverständnisse bietet die Christologie, wenn in der Lehre von den zwei Naturen Christi ein Prinzip zugrunde gelegt wird, das die göttliche *Kenosis* zugunsten eines Einheitsdenkens suspendiert. „Es ist nicht zu verstehen, wie ein- und dieselbe Person zwei Bewußtseine in sich vereint. Zudem widerspricht das Jesusbild der Evangelien der unsinnigen Annahme, in Jesus gebe es zwei Bewußtseine und zwei Willen. Demnach weiß er als Mensch den Jüngsten Tag nicht, den er als allwissender Gott gleichzeitig kennt.“⁷²³ Flasch macht deutlich, dass hier die mechanistische Soteriologie, etwa eines Anselms von Canterbury, vielmehr auf die Unzulänglichkeit logizistisch betriebener Theologie hinweist, statt das bestehende Problem wirklich zu lösen. „Wenn Jesus die zweite Person der Gottheit ist, wesensgleich mit dem Vater, und wenn er durch seinen Tod Gott mit den Menschen versöhnt, dann hat er sich mit sich selbst versöhnt. Als Gott hätte er das einfacher haben können.“⁷²⁴ Flasch ist allerdings sicher nicht der erste, der auf diese Problematik aufmerksam macht. Bereits nach der Kritik jener (früh)mittelalterlichen Gottesbegriffe durch Kant war klar, dass durch das Beharren auf einem inkongruenten Substanzbegriff kein praktischer Gewinn durch die Theologie erbracht werden kann. So steht nach ihm die traditionelle theologische Deutung der *Kenosis* in einem schlechten Licht.

„Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit ..., sondern als die in einem wirklichen Menschen ‚leibhaftig wohnende‘ und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird: so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich tun sollen, er also in so fern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat teilhaftig werden lassen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären.“⁷²⁵

Wesensgleichheit bzw. Wesenseinheit⁷²⁶ widersetzt sich der Botschaft der Evangelien. In diesem Sinne ist es nicht verwunderlich, wenn auch Nietzsche feststellen muss, dass bei

⁷²¹ Zur „Problematik des trinitätstheologischen Personenbegriffs“ siehe T. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, 4. Aufl., Düsseldorf 2009, 543-557; für die Problematik des Augustinus vgl. ebd., 543f.

⁷²² Diese Paraphrase bedient sich bei U. Eco, Der Name der Rose (1980), übers. von B. Kroeber, 11. Auflage, München 1987, 304 wo es heißt: „*Stat rosa pristina nomine, notnina nuda tenemus.*“

⁷²³ Flasch, Warum ich kein Christ bin, a.a.O., 259.

⁷²⁴ Ebd.

⁷²⁵ I. Kant, „Der Streit der Fakultäten“ (1798), in: ders., Werke in zehn Bänden, Band 9, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, 261-393, A 41f.

⁷²⁶ Vgl.: Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Band 2, a.a.O., 553.

dieser Art theologisch eingespielter Rezeption des Evangeliums, dieses doch eher als „eine ‚schlimme Botschaft‘, ein *Dysangelium*“⁷²⁷ auftritt. Die performative Lehre, die das *Leben Jesu ist*, wird dabei vollkommen übersehen. „Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ‚Glauben‘, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichen des Christen sieht: bloß die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuz starb, es lebte, ist christlich...“⁷²⁸ Jesu Christi Lehre als performativen Lebensvollzug zu deuten, führt erneut zum *Euangelion* zurück, um sich von den theologisch-positivistisch formulierten Glaubensinhalten der Tradition zu reinigen. Diese Art *relecture*, die Nietzsche impliziert, hebt den kathartischen Zweck einer Dekonstruktion hervor, und diese wiederum ist verankert in der Schrift selbst bzw. im Vollzug, d.h. die mögliche Rezeption durch ein Individuum.

So verstanden ist es ein weiteres Anliegen der theologischen Hermeneutik eine ästhetische Dimension in der Theologie zu integrieren. Damit ist zweierlei gemeint: Zum einen die Öffnung der theologischen Reflexion auf ihre eigene ästhetische und insbesondere po(i)etische Dynamik und zum anderen ihre Öffnung hin auf die ästhetische Performanz bzw. die Ästhetik des Vollzugs, wie ihn ihre Grundlage in der Schrift präsentiert. Wie die Werke avantgardistischer, moderner und zeitgenössischer Kunst, so durchzieht auch die Grundlage der christlichen Theologie ein selbstreferenzieller Ikonoklasmus, der beiden eine Ästhetik des Erhabenen verleiht, da sie in ihren Grundzügen eigentlich erschüttern, denn ihre eigene Realität oder Wahrheit gibt es nicht absolut, sondern nur über den Weg der stetigen Reflexion, (Selbst)Befragung und Horizontverschmelzung. Wie bereits gesagt: Selbstrelativierung und -durchstreichung, beides herausragende neo-ikonoklastische Momente avantgardistischer, moderner und zeitgenössischer Kunst, bilden den Kern theologischer Hermeneutik.⁷²⁹ *Kenosis*, Gottesbegriff und -beziehung zeigen diesen selbstreferenziellen

⁷²⁷ F. Nietzsche, „Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum“ (1888f.), in: ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6. Abt., Bd. 3, Nachgelassene Schriften (August 1888 – Anfang Januar 1889), hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1969, 163-252, 209.

⁷²⁸ Ebd.

⁷²⁹ Im Hintergrund dieser Interpretation stehen Gottfried Boehms und Wolfgang Welschs Gedanken zum theologischen Potential des Ikonoklasmus‘ in der Kunst. Vgl. G. Boehm, „Die Lehre des Bilderverbotes“, in: H. Federle (Hg.), Wiener Succession (Ausstellungskatalog), Wien 1991, 77-93; sowie W. Welsch, „Wie die Kunst über die Enge der menschlichen Welt hinausführt. Auf dem Weg zu einer transhumanen Sichtweise“, in: ders., Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik, Stuttgart 2012, 135-170. Boehm stellt etwa in Reminiszenz Kants fest, dass der Ikonoklasmus in einer Welt der Bilder eine erhabene Erschütterung zu erzeugen vermag. „Die Umgrenzung der Extreme lenkt uns auf den gelingenden Bildprozess zurück. In ihm weist das Werk auf sich selbst und deutet gerade darin seinen Sinn aus, weist gerade auf diesem Wege über sich hinaus. Die Instanz der Malerei stellt die Realität in Frage. Die Instanz der Realität stellt, im Gegenzug, die Malerei infrage. Die Austragung dieses Widerstreits ist das Bild [...]“ (Boehm, „Lehre des Bilderverbots“, a.a.O., 91.) Weiterhin beschreibt George Steiner in Reminiszenz an die agonistische Struktur der Paradigmen (Lyotard) inwiefern die Dynamik des ikonoklastischen Moments in einem selbstreferenziellen Über-sich-Hinausweisen einzelner Diskurse wirken kann: „Jede Behauptung klammert andere Welten aus [...]. [...] Wahrgenommenes und gesprochenes Sein hält sozusagen immer ‚Nichtsein‘ und Alternativen für neue Abbildungen in Reserve. Die

Ikonoklasmus besonders deutlich. Sie widersetzen sich der Idee eines paradigmatischen Prinzips und stellen somit geradezu eine proto-post-moderne Herausforderung dar.⁷³⁰ Inwiefern eine solche post-moderne, dekonstruktive Hermeneutik ihre theologische Relevanz formulieren und anmelden kann, sei im Folgenden am Beispiel der „Dekonstruktion des Christentums“ nach Jean-Luc Nancy⁷³¹ aufgezeigt.

3 Dekonstruktion des Christentums – Theologisch-hermeneutische Formierungen bei Nancy

3.1 Einige Prolegomena

Bevor im Folgenden auf Nancys „Dekonstruktion des Christentums“ näher eingegangen wird, seien einige Bemerkungen hinsichtlich seiner hermeneutischen, und das heißt hier zugleich auch ontologischen, Grundorientierung vorausgeschickt. Im Sinne der Kohärenz der vorliegenden Untersuchung sei hierbei besonders auf die subjektphilosophischen Implikationen hingewiesen.

3.1.1 „Fern von der Substanz“

Eine der wichtigsten Neubestimmungen, die das Denken Nancys beherrschen, ist diejenige des Substanzbegriffes. Besonders deutlich lässt sich die Neubestimmung allerdings über einen Umweg wahrnehmen. So setzt sich Nancy nämlich in seinem Text „Ein Nichts an Glauben“⁷³² mit einem philosophischen Versuch Gérard Granel über die Frage des Substanzdenkens in einer Zeit nach Kant auseinander. Seinen Text „Fern von der Substanz: bis wohin?“⁷³³ lässt Granel direkt mit einer Neubestimmung des Substanzbegriffes beginnen: „Was ich unter ‚SUBSTANZ‘ verstehe, lässt sich keineswegs auf die erste Kategorie der Relation in Kants Tafel der mannigfachen Fälle ... des Seins reduzieren. Es handelt sich um den Sinn des SEINS selbst [...].“⁷³⁴ Bevor ihn diese Neubestimmung zu klassisch-metaphysischen Definitionen führt, ergeht gerade ein Vorwurf in Richtung ebensolcher „thetische[n] Profanierung[en]“ dessen, was eigentlich mit dem Begriff Substanz als

Negation ist die riesige Fundgrube von bislang nicht wahrgenommener, nicht gebrauchter oder nicht erklärter Möglichkeit [...].“ (Steiner, Grammatik der Schöpfung, a.a.O., 131.)

⁷³⁰ So zeigt sich retrospektiv etwa, dass auch die Evangelien eigentlich post-modern sind, mögen auch ihre Verschriftlichungen zwischen achtzehn und neunzehn Jahrhunderte zurückliegen.

⁷³¹ Eine kurze Einführung zu Nancy bietet C.-C. Härle, „Jean-Luc Nancy“, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Aufl., Frankfurt 1999, 525-528.

⁷³² J.-L. Nancy, „Ein Nichts an Glauben“, a.a.O.

⁷³³ G. Granel, „Fern von der Substanz: bis wohin? Versuch über eine ontologische Kenose des Denkens seit Kant“ (1999), in: J.-L. Nancy, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 117-132. In der deutschsprachigen Ausgabe von „Dekonstruktion des Christentums“ liegt dieser Text zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor.

⁷³⁴ Ebd., 117.

allererstes zur Verfügung steht, der „Präsenz des Wirklichen“, denn sie gibt der Sub-stanz als Darunter-Liegendes ihren Sinn. Was also steckt für Granel hinter diesem basalen Gedanken der „Präsenz“? „Das Wort sagt es selbst: prae-ens, prä(s)ent ist, was ‚da vorn, davor ist‘ – und wovor, wenn nicht vor mir? Und dieses ‚Ich‘ ist folglich schon da, absoluter Referenzpunkt des präsenten Wirklichen.“⁷³⁵ Das ‚Ich denke‘, dass alle Vorstellungen muss begleiten können, ist unhintergebar Grund; nicht zuletzt sogar seiner selbst, wie z.B. Henrich mit seiner präreflexiven Deutung des Ich anzeigt. Soweit aber diese Bestimmung des absoluten Referenzpunktes auch getrieben wird, lässt es sich doch nicht vermeiden einen weiteren Gedanken anzufügen. „D[enn] das Umgekehrte ist gleichermaßen unvermeidlich: Es braucht bereits ein ‚Wirkliches‘, damit ein Ich Statt haben kann, sich selbst präsent unter den präsenten Dingen. [...] Der Beginn beginnt gewissermaßen nur, indem er wieder-beginnt, mit anderen Worten, die Präsenz präsentiert sich nur re-präsentativ.“^{736 737} Die Reduktion der philosophischen Methodik, die Granel an dieser Stelle walten lässt, schuldet sich der Herausforderung, die er in einer „Hermeneutik der Trivialität“ begründet findet. So beschreibt Granel die Problematik wie folgt: „Wenn es ... darum geht, diesen Sinn des SEINS in sich selbst zu bestimmen und nicht einfach durch das Ausrufen historischer Beispiele anzuzeigen, sehen wir uns der allergrößten Schwierigkeit gegenüber: jener nämlich, die der Hermeneutik der Trivialität innewohnt.“⁷³⁸ Die Forderung, die diese Hermeneutik stellt, bezeichnet dabei das, was im vorausgehenden Abschnitt mit Blick auf Henrichs Subjektivitätsprinzip und Hermeneutik des bewussten Lebens bezeichnet wurde. Die Hermeneutik der Trivialität lässt keine apodiktischen Aussagen zur Bestimmung der Substanz zu, die nicht auf dem Prüfstein

⁷³⁵ Granel, „Fern von der Substanz: bis wohin?“, a.a.O., 119.

⁷³⁶ Ebd.

⁷³⁷ Granel äußert diesen Gedanken bereits in früheren Texten. „If the question ‚who‘ is that of unicity or ipseity, then it must be recognized (in both senses of the term: to recognize and to acknowledge – each as difficult as the other) that the *unus ipse* is itself *received*: it is given to us and then taken away, that is all we may know with any certainty. And all we may know, again with any certainty, is that it wouldn’t make sense to want to know, or rather that it would be a misinterpretation to simply imagine any consistency or subsistence to this form that existence gives itself before us and without us, and that we call ‘us’.” (G. Granel, „Who Comes After the Subject?“ (1988), übers. Von E. Cadava und A. Tomiche, in: J.-L. Nancy, E. Cadava, P. Connor (Hg.), *Who Comes After the Subject?*, New York 1991, 148-157, 150.) Granel’s Überlegungen lassen sich somit in der Linie der Subjekttheorie eingeordnet verstehen, auch wenn er diesen Diskurs nicht selbst thematisiert, implizit allerdings setzt er diesen voraus. Dass jener Diskurs in sich keine große Rolle für Granel spielt mag mit seiner radikalen Interpretation der Selbstbewusstseinsthematik zusammenhängen, in der das Gegebene (Selbst) im Annehmen verschwindet. Die auf diese Weise radikal gedachte Konsequenz der Selbstbewusstseinsaporie deckt sich dabei exakt mit Granel’s Welt- und Präsenzbegriff. In diesem Zusammenhang lässt sich seine Charakterisierung der Aufgabe zeitgenössischer Philosophie verstehen. „Die Zerstörung des Subjektes ist also keineswegs ein Thema unter anderen Themen der zeitgenössischen Philosophie, sondern das Thema, das sie definiert und zusammenfaßt, da sie ihre eigentliche Aufgabe darstellt.“ (Online-Quelle: G. Granel, „Das Auslöschen des Subjektes in der zeitgenössischen Philosophie“, übers. von K. Berger und A. Berz, in: *Concilium* 86, 1973, 412-418, in Online-Quelle 2. Nachweis der Online-Quelle: http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/Trger-Das_ausloschen.pdf; Zugriff: 23.06.2015.)

⁷³⁸ Granel, „Fern von der Substanz: bis wohin?“, a.a.O., 118.

der Subjektivität bestehen könnten. In diesem Sinne lässt sich somit auch der Untertitel des Textes lesen, in dem Granel von einer „ontologischen Kenose“ spricht: Jeder absolute Substanzbegriff entleert sich im ‚Ich‘ seines (apodiktischen) Gehaltes. Seien diese Gehalte auch historisch begründbar, die unüberwindbare Kluft im Selbstverhältnis lässt keine unmittelbare Mediation zu.

3.1.2 Sinn *ex nihilo*

Wenn die Subjektivität als Prinzip es verbietet einen letzten Sinn zu installieren, von dem her dann das Sein verstanden und anschließend auch die ethische und existenziale Aufstellung des Subjekts beschlossen wird, was bedeutet dann die substantielle Deutung des Sinns von Sein? Denn eigentlich wird so die existenziale Aufstellung des Subjekts zum bestimmenden Faktor für den Sinn. Für Nancys Verständnis ist dies zumindest der Fall und so lässt sich für ihn das Auftreten von Sinn nicht von der Bestimmung der Subjektivität trennen – eine Idee, die er sich mit Granel teilt und außerdem noch tiefschürfender, als dieser es in „Fern von der Substanz“ tut, ausformuliert. So heißt es etwa in „Die Anbetung“⁷³⁹ wie folgt:

„Der Sinn ist der Verweis (der Bezug, die Beziehung, die Anrede, die Aufnahme – die Empfindungsfähigkeit, die Empfindung). Eine Welt ist Gesamtheit von Verweisen, verweist jedoch selbst auf nichts anderes. [...] Es gibt keine andere Welt, keine jenseitige Welt oder ‚Hinterwelt‘ (Nietzsche). Das heißt es gibt keinen letzten Verweis für das Netz der Verweise der Welt, und also gibt es keinen (letzten) Sinn des Sinnes oder der Sinne.“⁷⁴⁰

Mit der Absage an einen im Prinzip angelegten Begriff vom Sinn, ist also auch Nancy wie Henrich dazu angehalten, eine metaphysische Argumentation zugunsten einer hermeneutischen zu suspendieren. Erst mit dem Subjekt kommt die sinnvolle Rede von Sinn bzw. diversen Sinnen zustande. Nicht durch seinen Bezug zu einem außerhalb der Welt⁷⁴¹ liegenden Sinngabe (der Gott der Onto-Theologie) kommt das Subjekt zum Wissen um Sinn und Zweck der Welt und seiner selbst in dieser Welt, sondern erst mit ihm selbst ereignet sich der Sinn der Welt, der sich gerade nicht in einem absoluten Sinn erschöpft. Konsequenterweise muss daher behauptet werden, dass der Sinn bzw. die Sinne aus der Welt selbst hervorgehen, auch wenn diese nicht im Sinne eines Prinzips steht.

„Devoid of an external principle, happening outside representation, the world therefore can only refer to itself, and its meaning only arises from itself. When Nancy speaks of ‘sense’ (*sens*), he does not intend by this term

⁷³⁹ J.-L. Nancy, *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*, Zürich 2012.

⁷⁴⁰ J.-L. Nancy, „Es gibt keinen Sinn des Sinns: O wie wunderbar!“, in: ders., *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*, Zürich 2012, 19-35, 22.

⁷⁴¹ Zu Nancys Welt-Begriff vgl. außerdem M. McQuillan, „Deconstruction and Globalization. The World According to Jean-Luc Nancy“, in: P. Gratton, M.-E. Morin (Hg.), *Jean Luc Nancy and Plural Thinking. Exposition of World, Ontology, Politics and Sens*, Albany, NY 2012, 57-75.

signification, that is, as an accomplished or given meaning, but rather intends the opening of the possibility of a production of significance. Sense is not given, but to be invented, to be created, *ex nihilo*.”⁷⁴²

Die Einführung des Begriffs eines *ex nihilo* stammt dabei von Nancy selbst und steht in direkter Verbindung zu seinem Subjektbegriff. Wenn es heißt, dass die Welt die Pluralität an Sinn selbst hervorbringt, so ist damit auf die Subjekte hingewiesen, die als Voraussetzung für das Auftauchen von Sinn (und damit auch der Welt) anzusehen sind. Das Subjekt bringt den Sinn hervor und schafft so Welt. Durch die Verlagerung des Schöpfungsprozesses in den Bereich der Subjektivität umgeht Nancy direkt die Gefahr, dass ein absoluter Sinn der Welt, aus einem irgendwie auftretenden subjektiven Sinn formuliert werden kann. Wenn Nancy sich auch nicht auf Henrichs Subjektivitätsprinzip bezieht, so ist sein Hintergrund dennoch derselbe: In der Subjektivität streicht sich das Prinzip, der Sinn oder der Zweck immer wieder selbst durch, wenn das Subjekt sich zu sich selbst verhält.⁷⁴³ Das Selbstverhältnis, von Nancy reduziert auf das Reflexivpronomen „sich“, muss zugleich als Voraussetzung der Sinnogenese und als Bedingung der Unmöglichkeit von einem absoluten Begriff der Welt, des Sinns oder eines Prinzips angesehen werden. In deutlicher Nähe zu Granel formuliert Nancy daher Folgendes:

„[...] ‚[S]ich‘ löst sich in *nil* auf, sobald die Voraussetzung *sich* absetzt: tatsächlich ist das Sich/sich [*se/soi*] die Voraussetzung *par excellence* oder die absolute Voraussetzung und nichts weiter (es ist die Voraussetzung mit ihrer notwendigen Folge, der Nachstellung eines Zweckes, einer Zweckursache der Welt). Das *Vorausgesetzte* (oder das *Subjekt*) wird also nichtig oder unendlich: es ist selbst das *nil* und das *ex-*, es ist das *ex nihilo*. In ihm besteht das ganze An-sich-Sein des Seins der Welt und ihrer Anwesenheit. Diese Anwesenheit ist weder die einer gegebenen Gegenwart (*Gegenwärtigkeit, Vorhandenheit*), noch die eines ‚sich präsentieren‘. Sie ist *praes-entia*, Sich-immer-voraus-sein, *aus sich ex nihilo herausgehend*.“⁷⁴⁴

Das Prinzip der Subjektivität, d.h. insbesondere ihre paradoxe Verfassung (von Nancy in Kierkegaardscher Manier durch die Synthese aus Unendlichem und Nichts veranschaulicht), wird somit zum integralen Faktor für den Gedanken der Schöpfung. Zugleich wird dadurch

⁷⁴² F. Raffoul, „The Creation of the World“, in: P. Gratton, M.-E. Morin (Hg.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense*, Albany, NY 2012, 13-26, 17.

⁷⁴³ Nancy beschreibt dieses Verhältnis an anderer Stelle auch wie folgt: „Das geäußerte *ego* zieht sich umgehend vom äußernden *ego* zurück, und zwar weil es *dasselbe* ist, und weil es dadurch *ego* ist: zurückgezogene Identität, als zurückgezogen identifiziert, mit seinem Rückzug identisch“ (J.-L. Nancy, *Corpus*, übers. von N. Hodyas und T. Obergöker, 2. Auflage, Berlin 2003, 29). Es sei hier allerdings auf die nicht bestehende bzw. nur spärliche Sichtung von Nancys Essay „Corpus“ im philosophischen und theologischen Diskurs hingewiesen. Eine elaborierte Ausarbeitung des dort beschriebenen und genutzten Subjektbegriffs sowie der dort vertretenen hermeneutischen Ontologie ist ein noch ausstehendes Forschungsprogramm. Zum Zweck der Kohärenz wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit in Bezug auf „Corpus“ von einem Subjektbegriff gesprochen, wo Nancy selbst den Begriff eines „*corpus ego*“ (ebd., *passim*) gebraucht.

⁷⁴⁴ J.-L. Nancy, „Über die Schöpfung“, in: ders., *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, übers. von A. Hoffmann, Berlin 2003, 57-88, 84f.

einem möglichen Subjektivismus oder gar Solipsismus vorgebeugt, da eben durch die Subjektivität im Prinzip eine absolute, buchstäblich losgelöste Sinngenesse gar nicht möglich ist. In „Corpus“ spricht Nancy daher auch von einem „*Entschreiben*“, einer „Außen-Einschreibung“ bzw. „Außer-Text-Setzung“ des Subjekts,⁷⁴⁵ wodurch angezeigt wird, dass mit dem Auftauchen des bewussten Subjekts zugleich das Auftauchen des Referenzfeldes Welt einhergeht – „Präsenz präsentiert sich nur re-präsentativ“, wie es bei Granel heißt. Über die durchaus eigenwillige Terminologie, die Nancy in diesem Werk gebraucht, hinwegsehend lässt sich daher mit reduziertem Sprachschatz sagen, dass sich die Sinne der Subjekte in diesem Referenzfeld „*berühren*“⁷⁴⁶ und durchdringen. Die Subjekte schaffen so das Sinngebilde, das Welt genannt wird. Es handelt sich jedoch um kein absolutes Setzen von Begriffen oder Ideen, denn durch die kontinuierte Selbst- und Weltbeziehung des einzelnen bewussten Subjekts bleibt der Prozess der Sinngenesse dynamisch. Die individuelle Erfahrung der Kontingenz ist also integraler Faktor für Sinngenesse und damit für die Schöpfung der Welt. „Nancy also argues that even as the world is a ‚product‘ of human beings, human beings are products of the world. The relationship is not unidimensional or even directional, but rather involves a multiplicity of spacing that allow the ‘being singular plural’ of the world as such.”⁷⁴⁷ Der ebenfalls von Nancy stammende Ausdruck „singulär plural sein“⁷⁴⁸ verdeutlicht den Verweischarakter des Sinns noch einmal. Die Welt der Subjekte ist produzierendes Produkt, die Subjekte der Welt sind produzierende Produkte. Hinter dieser subjektphilosophisch-hermeneutischen Interpretation der Schöpfung verbirgt sich folglich das, was man eine *hermeneutische Ontologie* nennen kann. Das Sein (der Welt, des Subjekts) ereignet sich in der Sinngenesse und der Vernetzung der Sinne („Netz der Verweise“), indem diese sich „berühren“, aneinander rühren, sich in Aufruhr versetzen. „Der Sinn ist der Verweis.“ „Es gibt Sinn nur als geteilten.“⁷⁴⁹ Durch die damit implizierte Prozessualität und Offenheit des Sinns umgeht Nancy zugleich die Möglichkeit in ein korrelatives System oder gar einen Monismus abzudriften. Wird die radikale Kontingenz des Subjekts bzw. seine

⁷⁴⁵ Vgl.: Nancy, *Corpus*, a.a.O., 15.

⁷⁴⁶ Vgl.: ebd., 14.

⁷⁴⁷ Chr. M. Smerick, „No Other Place to be. Globalization, Monotheism, and Salut in Nancy“, in: P. Gratton, M.-E. Morin (Hg.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking, Expositions of World, Ontology, Politics and Sense*, Albany, NY 2012, 27-41, 29. Smericks zeigt außerdem, inwiefern gerade durch diese Erfahrung des Singulär-plural-Seins ein drastisches Gegenargument zum Einheits- bzw. Universalitätsgedanken der sog. westlichen Welt dargebracht ist. Die Welt ist genauso konstitutives Moment des Menschen wie dieser auf der anderen Seite die Welt gestaltet. „Universality is a Western ideal, rotted in a monotheistic (single-God) worldview. Thus, the real situation in which we find ourselves – as beings who exist as singular *only* in the plural – is at odds with the dictates and goals of the ‘dominant’ civilization or culture in the world.“ (Ebd., 29f.)

⁷⁴⁸ Vgl.: J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, übers. von U. Müller-Schöll, Zürich 2004.

⁷⁴⁹ J.-L. Nancy, „Eine Freistellung von Sinn“ (2003), in: ders., *Dekonstruktion des Christentums* (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 207-219, 207. Hier auch das direkt vorangehende Zitat.

unhintergehbare Individualität an dieser Stelle ins Spiel gebracht, so muss auf einen universalen Einheitsgedanken verzichtet werden.⁷⁵⁰ Mit der Absetzung des Einheitsgedankens wird nun das „Netz der Verweise“ geöffnet.

Es stellt sich daher die Frage, inwieweit hier überhaupt eine theologisch-hermeneutische Argumentation besteht, scheint doch die Frage nach der Schöpfung, abgesehen von der Terminologie, weitestgehend nicht-theologisch abgehandelt zu sein. Was auf den ersten Blick wie eine nicht-theologische Deutung eines theologischen Sachverhalts anmuten mag,⁷⁵¹ zeigt sich auf den zweiten Blick doch auf einem grundlegend theologischen Fundament fußend, denn die Bedeutung des *ex nihilo* versteht Nancy in seiner Interpretation der Schöpfung durchaus radikal:

„Weil (das) nichts [*rien (ne)*] das Seiende produziert, gibt es weder Notwendigkeit noch Kontingenz seines Seins, genauso wie die Frage nach der ‚Freiheit‘ eines ‚Schöpfers‘ in der Identität von Freiheit und Notwendigkeit, die das Auftauchen *ex nihilo* fordert, verschwindet.“⁷⁵²

Solcherart Formulierungen tragen bereits zum Verständnis der „Dekonstruktion des Christentums“ bei und weisen auf den hermeneutischen Grundgedanken Nancys hin. Theologisch-philosophische Paradigmen werden in dekonstruktiver Manier gegen theologische Gedanken gehalten, die sich im Rahmen eines Prinzipien Denkens bewegen, um eine neue Dynamik im Diskurs hervorzubringen. Die enge Bindung zwischen Subjektbegriff und Schöpfungstheologie, wie sie für Nancy besteht, macht dies überdeutlich, da die Schöpfung schließlich den „Knotenpunkt“⁷⁵³ der „Dekonstruktion des Christentums“ bildet. Das theologisch-hermeneutische Programm steht und fällt daher mit dem Subjektbegriff. Zieht man dies in Betracht, so wird auch Nancys Agenda deutlich. Denn es steht die Frage im Raum, wie ein Christentum sowohl unter dem Aspekt post-moderner Pluralität als auch unter der Subjektivität als Prinzip „aktuell“ sein kann.⁷⁵⁴ Offensichtlich lässt sich neben der Relativierung durch das plurale Angebot post-moderner Sinnerzeugung, insbesondere aber durch die Konfrontation mit der radikalen Kontingenz des Christlichen kein absoluter, universaler oder anderweitig umfassender bzw. abschließender Glaubensinhalt theologisch formulieren. Dies ist bereits die erste Erkenntnis für eine gelingende theologische Hermeneutik. Paradigmatisch hält Nancy diese These unter Bezug auf Luigi Pareyson fest:

⁷⁵⁰ Vgl.: J.-L. Nancy, „Die Aufschließung“ (2003), in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 265-270, 266.

⁷⁵¹ Vgl.: Raffoul, „The Creation of the World“, a.a.O., 20.

⁷⁵² Nancy, „Über die Schöpfung“, a.a.O., 84.

⁷⁵³ Ebd., 81.

⁷⁵⁴ Vgl.: J.-L. Nancy, „Dekonstruktion des Christentums“, in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 237-264, 239

„Nur ein Christentum, das die gegenwärtige Möglichkeit seiner Negation in Augenschein nimmt, kann aktuell sein.“⁷⁵⁵ So lassen sich dann auch die drastischen Eingangsworte der „Dekonstruktion“ verstehen:

3.2 Zum Programm der „Dekonstruktion des Christentums“

„Es geht nicht darum, die Religion wiederauferstehen zu lassen, auch jene nicht, die Kant in den ‚Grenzen der bloßen Vernunft‘ erfassen wollte. Sondern es geht darum, die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht.“⁷⁵⁶ Nancys Einstieg in sein Programm einer Dekonstruktion des Christentums macht unter Berücksichtigung des bisher Gesagten sofort klar, dass es hier nicht um die Weiterentwicklung einer Theologie oder Religiosität handelt, die sich auf Konzepte repräsentierter Substanz beruft. Die Vernunft „rückhaltlos zu befreien“ ist der Gedanke, wodurch die „Dekonstruktion des Christentums“ direkt an die Hermeneutik, wie sie in Nancys Frühwerk entwickelt wurde, anschließt.⁷⁵⁷ Dies wird umso deutlicher, wenn er beginnt das Programm auf seinen Kern hin einzugrenzen: „Es geht ... um Folgendes: zu wissen [...], was das einfache Wort ‚Mensch‘ bedeutet.“⁷⁵⁸ Denn wenn er von hier aus auch direkt auf das Programm eines Humanismus hinweist, so tut er dies doch aus dem Grund, sich von einem solchen in eben derselben Weise loszusagen, wie von der Religion der repräsentierten Substanz. Die Diagnose ist dabei für Nancy selbst schon beinahe zu vereinfacht, wenn er der modernen Welt „eine humanistische Austrocknung bei gleichzeitiger Tendenz zu einer spiritualisierenden Sintflut“⁷⁵⁹ unterstellen muss. Dies bedeutet letztlich, dass offensichtlich weder im religiös-transzendenten Diskurs noch im humanistisch-immanenten der Vernunft wirklich die Freiheit zukommen kann, sich dem Begriff des Menschen anzunähern, da beide Diskurse (auch in ihren unzähligen Sub-Genres) eine meta-narrativen Symptomatik aufweisen, die die Öffnung der Sinn- und Seinsfrage gänzlich untergraben würden. Dort wurde nämlich klargestellt, dass der meta-narrative Charakter eines intentional implementierten Prinzips gerade auf der apodiktischen Selbstrepräsentation des Menschlichen beruht und so im Grunde (buchstäblich: *im* Grunde) als Katalysator für das Aufkommen von Einheitstheorien der Welt wirksam wird. So begünstigt dieses anthropologische

⁷⁵⁵ L. Pareyson zitiert nach Nancy, „Dekonstruktion des Christentums“, a.a.O., 239, dort zitiert nach E. Poulat, *L'Être postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris 1994.

⁷⁵⁶ J.-L. Nancy, „Ouverture“, in: ders., *Dekonstruktion des Christentums* (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 7-26, 7.

⁷⁵⁷ Vgl. hierzu auch D. Rugo, *Jean-Luc Nancy and the Thinking of Otherness. Philosophy and Powers of Existence*, London, New York 2013, 19.

⁷⁵⁸ Nancy, „Ouverture“, a.a.O., 8.

⁷⁵⁹ Ebd., 13.

Fehlverständnis jederzeit das Aufkommen repräsentierter Substanzen, nach deren Prinzip Diskurse mit absoluter Ausrichtung auftreten; das meint konkret die sog. Ismen über die im zweiten Kapitel dieser Untersuchung bereits gesprochen wurde. Darüber, dass die aporetische Ausgangslage für das Auftreten solcher Diskurse keine haltbare Fundierung liefert, braucht an dieser Stelle auch nicht länger aufmerksam gemacht werden. Daraus folgt – nicht nur für Nancy, sondern für ein post-modernes Denken per se –, dass derartige Diskurse ihres sinnstiftenden Moments bereits enteignet sind, sofern der entsprechende Deutungsansatz eines solchen Ismus einen allgemeinen, globalen Anspruch auf Wahrheit und Geltung erhebt. Sinngeneese ereignet sich „singulär plural“, im Einzelnen bzw. für den/die Einzelne/n und somit immer in einer Vielheit. Keiner dieser partikularen Sinne aber kann das Ganze, das ‚Alles‘, abdecken und bedienen. „There is no other world, no world beyond, nor ‚anterior world‘. This means that there is no ultimate reference point for the world’s relay-network, and there is therefore no (ultimate) Sense [...]“⁷⁶⁰ An dieser Stelle setzt daher auch die Kritik am post-modernen Pluralismus an, wenn sie davon spricht, dass sich hier eine „Sinn- und Wahrheitswüste auszubreiten droht, die wir gemacht haben oder wachsen ließen“⁷⁶¹. Die Tatsache, dass die post-moderne Welt eine Bedeutungswüste darstellt, führt so zuletzt ins gegenteilige Extrem. „Man wiederholt heute oft, dass wir unter Sinnverlust leiden, dass wir Mangel, folglich Bedarf an Sinn haben und folglich auf Sinn warten.“⁷⁶² Welcher Sinnbegriff steht in dieser Art Aussage eigentlich zur Debatte? Es ist offensichtlich der Verlust einzelner Sinnbegriffe, die hier aufgrund ihrer Überfülle überlaufen und verloren gehen. Nancy deckt die Pathologie dieser Aussage auf:

Denn die Rede von dieser Art Sinnverlust „vernachlässigt nur, dass die Äußerung eines solchen Diskurses Sinn macht. Bedauern über einen abwesenden Sinn macht immer noch Sinn. Aber es macht Sinn nicht nur im Modus des Negativen, wo es die Präsenz des Sinns verneint und folglich bejaht, dass man weiß, was Sinn wäre, wenn er wäre, und in diesem Modus die Herrschaft und Wahrheit des Sinns bewahrt (das ist der Anspruch der humanistischen Diskurse, die fordern oder vorschlagen, den Sinn ‚wiederzufinden‘). Der gegenwärtige Diskurs über den Sinn tut mehr. [...] Wir ‚haben‘ keinen Sinn mehr, weil wir selbst der Sinn sind, ganz und gar, ohne Rückhalt, unendlich, ohne einen anderen Sinn als ‚uns‘.“⁷⁶³

Der Verlust des präsenten Sinns, sei dieser durch das transzendente Prinzip einer Gottheit modelliert oder durch das immanente Prinzip eines beliebigen, bestimmten politischen oder wissenschaftlichen Humanismus konstruiert, zeichnet die post-moderne Welt aus. „Sense is

⁷⁶⁰ J.-L. Nancy, „Making Sense“, übers. von E. Wilson, in: L. Collins, E. Rush (Hg.), Making Sense. For an Effective Aesthetics, Bern 2011, 215-220, 219.

⁷⁶¹ Nancy, „Ouverture“, a.a.O., 11.

⁷⁶² Nancy, singulär plural sein, a.a.O., 19.

⁷⁶³ Ebd.

not produced in any way; it is not the result of an operation aimed at production and it is not in itself a product.”⁷⁶⁴ Diesem Verlust durch eine einfache Gegenbewegung oder Akzentverschiebung auszugleichen, verfielen den bekannten Aporien der Prinzipienhaftigkeit. So kann die Aufgabe nicht darin bestehen, einen vermeintlich absenten Sinn erneut hervorzubringen oder durch einen zufälligen alternativen Sinn zu ersetzen; er kann nicht mehr auf dieser Diskursebene gesucht oder gar beansprucht werden. Entsprechend seiner positiv gedeuteten negativen Anthropologie, über den Menschen als weltkonstituierendes *ex nihilo*, kann Nancy die Sinnfrage auf eine grundlegendere Ebene bringen.

„*Wir machen Sinn*: nicht, indem wir über Preise oder Werte debattieren, sondern indem wir den absoluten Wert ausstellen, der die Welt aus sich selbst heraus *ist*. ‚Welt‘ will nichts anderes besagen, nichts als dieses ‚Nichts‘, das nichts ‚besagen wollen‘ kann, das aber alles Sagen hat: das Sein Selbst als absolutes Wertes an sich all dessen, was ist; *aber dieses absolute Wertes als Mit-sein von allem was ist*, ist selbst nackt und nicht wertbar.“⁷⁶⁵

Die sich singular plural ereignende Sinnogenese lässt es somit zu, dass im Plural von Schöpfungen der Welt gesprochen werden kann. Erst durch das Auftreten der Subjekte tritt die Welt ins Sein. Hieran schließt auch der Substanzgedanke nach Granel an, denn dieses Sein bildet auch den Sinn. Es kann aber nicht die Rede von einem speziellen partikularen Sinn sein, da sich ein solcher erst auf der Bühne des Seins wiederfinden und verzweigen könnte. Fehlt daher ein solcher partikularer Sinn, so kann sein Fehlen deshalb sinnvoll beklagt werden, da sein Nährboden, d.h. die Bedingung seiner Möglichkeit, stets gegeben ist – nämlich die Welt. Dennoch bricht durch den Verlust des partikularen Sinns eine individuelle Welt zusammen, allerdings nicht *die* Welt.

„Man kann es auch so sagen: Solange die Welt wesentlich in Bezug zu anderem stand (zu einer anderen Welt oder zu einem Urheber der Welt), konnte sie einen Sinn *haben*. Aber das Ende der Welt ist, dass es diesen wesentlichen Bezug nicht mehr gibt, und dass es wesentlich (das heißt existenziell) nichts mehr gibt als die Welt ‚selbst‘. Also *hat* die Welt keinen Sinn *mehr*, sondern sie *ist* der Sinn.“⁷⁶⁶

Die Konfrontation einzelner Sinnbegriffe mit der Unhintergebarkeit von Pluralität, wie sie die post-moderne Wirklichkeitserfahrung bietet, führt die Notwendigkeit des Umdenkens mit sich. Nancy deutet hier auf die Verlagerung der Kategorien hin, indem sich „*das Ende der Welt des Sinns [als] die praxis des Sinns der Welt eröffnet*“⁷⁶⁷. Dass es sich bei der Frage des Sinns der Welt tatsächlich um eine *praxis* und nicht um ein Wertes im Sinne eines Prinzips handelt, erinnert zugleich an den po(i)etischen Charakter der Epistemologie, wodurch

⁷⁶⁴ Nancy, „Making Sense“, a.a.O., 215.

⁷⁶⁵ Nancy, singular plural sein, a.a.O., 22.

⁷⁶⁶ J.-L. Nancy, *Der Sinn der Welt*, übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2014, 16.

⁷⁶⁷ Ebd. Hervorhebungen im Orig.

ebenfalls angezeigt war, dass an keiner Stelle eine grundlegende Kategorie bzw. Substanz die je einzelnen Erfahrungen (in) der Welt kategorisch vorbestimmt und präsentiert.

Wie kann es nun sein, dass Nancy unter dieser Prämisse tatsächlich eine Dekonstruktion des Christentums in Erwägung zieht? Mag man auch vom obsoleten allgemeinen Wahrheitsanspruch einer sog. „Christenheit“⁷⁶⁸ absehen können, so bleibt doch immer noch der Vorwurf bestehen, dass doch gerade das christliche Denken immer einen Sinn von außen proklamiert, der sich aus einer Beziehung zu einem transzendenten Gott, „einem Urheber der Welt“, ergibt.

„In diesem Sinne übrigens ist der Sinn selbst eine spezifisch christliche Bestimmung oder Forderung, die einen Schritt außerhalb des *kosmos* voraussetzt, an dem das *agathon* immer noch festhält. Und insofern kann das, was wir fortan zum Sinn zu denken haben, nur in der Preisgabe des christlichen Sinns oder in einem preisgebenden Sinn bestehen. Der Sinn [...] kann nur von einer Dekonstruktion des Christentums ausgehen.“⁷⁶⁹

Nancys Diagnose lautet also, dass gerade das abendländisch-christliche⁷⁷⁰ Denken der Transzendenz Gottes das Aufkommen der Welt *des* Sinns begünstigt. Der eingangs benannte Einwand gegen das humanistische Prinzip leitet sich so von diesem Kern der Problematik erst ab. Im Hintergrund steht hier die insbesondere durch Jan Assmann prominent gewordene These, dass gerade das Aufkommen des Monotheismus eine „Sprache der Gewalt“ begünstigt.⁷⁷¹ Ganz im Sinne einer Lyotardschen Kritik am *Terror der Einheit* zeigt Assmann auf, wie etwa durch die Setzung eines Gottes an Stelle einer Vielheit der antiken Götter, eine „Unterscheidung zwischen wahr und falsch, dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren und der falschen Religion“⁷⁷² stattfindet. „Hier geht es um einen neuen, gesteigerten, emphatischen Wahrheitsbegriff, der keine Kompromisse duldet mit dem als Unwahrheit ausgegrenzten.“⁷⁷³ Mit der Wahrheit des einzigen Gottes wird gleichzeitig sein Prinzip eingeführt, das den möglichen Prinzipien anderer Götter nicht nur entgegengehalten wird, sondern diese gänzlich unterminiert, indem es sie aus seinem Weltbegriff verbannt. Dieses Verfahren lässt sich dabei ohne Weiteres auch auf die Situation der post-modernen Welt

⁷⁶⁸ Der Ausdruck „Christenheit“ stammt von Kierkegaard. Dieser gebraucht den Begriff „Christenheit“ polemisch als Bezeichnung für ein institutionalisiertes, dogmatisierendes Christentum, das sich seiner Auffassung nach nicht mit dem eigentlichen „Christentum“ deckt, das Christus selbst verkörpert.

⁷⁶⁹ Nancy, *Der Sinn der Welt*, a.a.O., 82.

⁷⁷⁰ Interessant ist, dass Nancy den Gedanken aus einer Betrachtung des *deus sive natura* bei Spinoza ableitet. Im monistischen (oder auch modernen pantheistischen) Modell(en) findet keine Trennung von Immanenz und Transzendenz statt. „Es sagt vielmehr, dass diese Sache selbst *ihr Draußen drinnen hat*. Damit ist Spinoza der erste Denker der *Welt*.“ (Ebd.) Der Verweis auf den Pantheismusstreit soll hier genügen, um den Widerstand eines traditionellen christlichen Weltverständnisses zu illustrieren. Vgl. hierzu außerdem Nancy, „Ouverture“, a.a.O., 9.

⁷⁷¹ Vgl.: Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, a.a.O.

⁷⁷² Ebd., 50.

⁷⁷³ Ebd.

übertragen. „Die Divise ‚Keine anderen Götter!‘ bleibt gültig, auch wenn an die Stelle der anderen Götter der Teufel, der Materialismus, die Sexualität, das Streben nach Macht und Reichtum und andere Verführungen dieser Welt treten, die dem einen Gott bei all seiner Einheit und Einzigkeit Konkurrenz machen.“⁷⁷⁴ Zugleich zeigt sich so auch, inwiefern das Prinzip des einen Gottes ebenso umgemünzt werden kann. „Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um Massen hinter sich zu bringen.“⁷⁷⁵ In Assmanns Aussagen scheint zudem durch, inwieweit die Instrumentalisierung des ursprünglich auf religiöse Identifikation ausgelegten monotheistischen Denkens sich in den Strukturen einer säkularen Welt wiederfindet. Sein Fazit spiegelt dabei genau wieder, inwiefern der postmoderne Pluralismus genau auf die Notwendigkeit einer hermeneutischen *relecture* dieses Denkens hinausführt. „Vielleicht ist es auch dieses postmoderne Bewusstsein auf der Schwelle zu einem neuen digitalisierten und globalisierten Zeitalter, das uns dazu treibt, uns über die mosaischen Grundlagen unserer westlichen Welt Rechenschaft abzulegen.“⁷⁷⁶ Die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Fundamentalisten verweist schließlich darauf, dass eine alternative Option besteht. Nach Nancy lautet die Aufgabe daher, gerade dort anzusetzen, wo Alterität ins Extrem getrieben wird und der Welt das bzw. der ganz andere entgegengesetzt wird; hier muss das Umdenken, die *relecture* bzw. die Dekonstruktion einsetzen.

„Sobald der Anschein eines Außerhalb der Welt aufgelöst ist, öffnet sich der Außer-Ort des Sinns *in* der Welt – sofern es noch Sinn hat, von einem ‚Innen‘ zu sprechen –, er gehört zu ihrer Struktur, er höhlt darin das, was man weniger die ‚Transzendenz‘ ihrer ‚Immanenz‘ als viel besser ihre *Transimmanenz* nennen sollte oder, einfacher und stärker, ihre Existenz und ihre Exposition. Der Außer-Ort des Sinns bestimmt sich somit nicht als eine von einem Anderswo auf die Welt bezogene Eigenschaft, [...] sondern als die Konstitution des ‚Bedeutens‘, die konstitutive ‚Bedeutsamkeit‘ der Welt selbst.“⁷⁷⁷

Jede Hermeneutik also, die sich nicht über ihr „Außerhalb“, d.h. ihr Vorurteil, im Klaren ist, muss so auf der Bühne der Pluralität notwendig in die Aporie ihres Prinzipien Denkens abdriften. Das Prinzip als schlichte immanente Struktur des Sinns eines Diskurses steckt zugleich dessen Grenzen ab. So ist es kein Wunder, wenn Nancy daran gelegen ist, die

⁷⁷⁴ Ebd., 50f.

⁷⁷⁵ Ebd., 57. Die Unterscheidung zwischen „Gläubigen“ und „Fundamentalisten“ entspricht der Kierkegaardschen Differenzierung von „Christentum“ und „Christenheit“.

⁷⁷⁶ Ebd., 56.

⁷⁷⁷ J.-L. Nancy, *Der Sinn der Welt*, a.a.O., 82f.

Vernunft zu befreien. Befreit werden soll sie nämlich von ihrer eigenen zirkulären Selbstreferenzialität, die sich gerade im theologischen Prinzipgedanken zeigt.⁷⁷⁸

Mit der Einführung eines Vernunftprinzips innerhalb moderner Metaphysik(en) ist daher nichts gewonnen. Durch die so gesetzte immanente Logik eines philosophischen *ethos* wird der Bereich der metaphysischen Argumentation im Sinne des Prinzips eingezäunt. Durch diese Eingrenzung metaphysischer Logik entsteht aber zugleich eine Abgrenzung zu einem möglichen Außerhalb dieses Prinzips. Das Ergebnis ist ironisch: „Zugleich mit sich selbst hat die Vernunft das *alogon* eingeführt.“⁷⁷⁹ Systemisch-intragenerische Selbstreferenz bildet hier nicht nur den Boden für die Reiteration ihres eigenen Prinzips, sondern generiert ihren eigenen Kontrapunkt. D.h. was hier zugleich entsteht ist weniger durch eine simple *Antithetik* ausgezeichnet, sondern durch die Eigenschaft eine *Ergänzung* zu sein, die nur aus den Augen verloren wurde. Eine Dynamik beider zu denken, lässt sich dennoch niemals vermeiden, höchstens sublimieren, was in diesem Fall mehr noch einen Euphemismus für ‚suspendieren‘ darstellt. Das Denken im Vernunftprinzip, d.h. innerhalb eines logi(zisti)schen Systems, sei es ein metaphysisches, ökonomisches, religiöses o.ä., führt damit gleichzeitig die Möglichkeit seiner Dekonstruktion mit ein. „[Es] selbst schürt das Überborden [seines] Vernunftprinzips.“⁷⁸⁰ Wie aber kann dieses „Überborden“ nutzbar gemacht werden? Genau hier setzt Nancys eigene theologische Argumentation ein. Die These: Gerade das Christentum bietet das Handwerkszeug, Sinn-genese außerhalb des Prinzips zu begreifen. Wenn Nancy in diesem Zusammenhang also von einem „aufgeschlossenen Christentum“⁷⁸¹ spricht, so dürfte klar sein, dass es sich hierbei nicht um ein institutionalisiertes Christentum handelt, das im Rahmen eines traditionellen Dogmenkatalogs auftritt. Es besteht also die Notwendigkeit einer „Dekonstruktion des Christentums“.

Weshalb Nancy trotz der radikalen Kritik am Christentum, genauer gesagt trotz der Kritik an der *radix* der Prinzipialität, die das Christentum bildet, selbiges nicht für obsolet erklärt, stellt sich heraus, wenn er dem traditionellen systematisch-metaphysischen Vernunftprinzip das Paradigma des Christentums gegenüberstellt. „Das Christentum bezeichnet wesentlich (das heißt einfach, unendlich einfach: in einer unzugänglichen Einfachheit) nichts anderes als die Forderung, in dieser Welt eine unbedingte Alterität oder Alienation zu öffnen. [...] Mit anderen Worten ist das Christentum auf radikalste und ausdrücklichste Weise des *alogon*

⁷⁷⁸ Nancy, „Ouverture“, a.a.O., 15.

⁷⁷⁹ Ebd., 17.

⁷⁸⁰ Ebd., 16.

⁷⁸¹ Ebd., 17.

gewahr.⁷⁸² Das hier benannte Christentum unterscheidet sich also von einem Christentum, von dem sich die Philosophie und besonders die Aufklärung emanzipieren wollten.⁷⁸³ Nancy macht seinen Begriff vom eigentlichen Christentum allerdings nur implizit klar. Oben erfolgte bereits der Verweis auf die „kierkegaardsche[] Überschreitung“ und „nietzscheanische[] Zuspitzung“ der Philosophie, was als erste Andeutung eines Begriffs des Christentums gelten kann. Gerade deshalb, da benannte Autoren sich nicht nur der Motivik, sondern der Theologie des Christentums selbst bedienen, um ein philosophisches Denken vor einem dogmatischen Schlummer⁷⁸⁴ zu bewahren, bietet sich ein solcher Verweis als vorsichtige, implizite Definition an. Zu erinnern wäre hier etwa an Nietzsches radikale (und ebenso implizite) Definition des Christentums, wenn er feststellt, dass der einzige Christ, der wirklich Christ war am Kreuz starb.⁷⁸⁵ Kierkegaards Philosophie zu betrachten, ohne den „religiösen Schriftsteller“⁷⁸⁶ und Theologen Kierkegaard miteinzubeziehen wäre ein Unterfangen, das verfälschte Ergebnisse produzieren würde. So nähert sich denn auch Nancy über den Verweis auf Kierkegaard, aber auch durch die Anführung antiker und mittelalterlicher Theologen, gegen Ende der Einleitung noch einmal einer Definition des Christentums an.

„Das Christentum – sei es nun das von Paulus oder Johannes, Thomas oder Eckhart, Franziskus oder Luther, Calvin oder Fénelon, Hegel oder Kierkegaard – schließt ... in seiner wesentlichen Geste die Geschlossenheit auf, die es konstruiert und vollendet, indem es der Metaphysik der Präsenz die stärkste imaginäre Quelle bietet.“⁷⁸⁷

Dass Kierkegaard in dieser Aufreihung noch einmal seine Nennung findet, wird außerdem dadurch hervorgehoben, dass Nancy den „Zugang“ zum *alolon*, den das Christentum generiert als „paradoxen Zugang“ bezeichnet.⁷⁸⁸ Betrachtet er das Christentum also als „die Öffnung der Welt auf ... die unzugängliche Alterität“, so vertritt Nancy hier ein scheinbar durch Kierkegaard motiviertes Denken. Zwar leitet Nancy diesen Gedanken auch aus

⁷⁸² Ebd., 19f.

⁷⁸³ Vgl.: ebd., 18.

⁷⁸⁴ Nancy diagnostiziert der Philosophie eine pathologische Aversion gegen das Christentum, da sie gerade durch die Einbindung christlich-theologischer Grundgedanken ihr Selbstverständnis in aporetische Bahnen abgleiten hat lassen. „Die Philosophie (und mit ihr die Wissenschaft) hat sich gewissermaßen selbst eingeschüchert durch den verdickthhaft formulierten Ausschluss einer Religion, von der sie sich stillschweigend unablässig nährte“ (ebd., 13). Kierkegaard und Nietzsche sind in diesem Sinne als die hauptsächlichen Agitatoren einer Philosophie anzusehen, die sich ihres christlich-theologischen Unterbaus bzw. der entsprechenden Hermeneutik bewusst waren.

⁷⁸⁵ „Das Wort schon ‚Christenthum‘ ist ein Missverständnis –, im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz. Das ‚Evangelium‘ s t a r b am Kreuz.“ (Nietzsche, „Der Antichrist“, a.a.O., 209.)

⁷⁸⁶ Vgl.: S. Kierkegaard, „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ (1851), in: ders., Die Schriften über sich selbst, Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 23, Abt. 33, übers. von E. Hirsch, Simmerath 2003, 3-17, 11ff.

⁷⁸⁷ Nancy, „Ouverture“, a.a.O., 20.

⁷⁸⁸ Ebd.

Überlegungen Nietzsches ab, wenn dieser durch seine Kritik an den „Hinterweltlern“⁷⁸⁹ besonders die Problematik der philosophischen Metaphysik bezeichnet; im Grunde aber bleibt das Denken des Paradox‘ des Christlichen ein herausragendes Konzept Kierkegaards, das sich durch dessen gesamtes Werk zieht. Alles in Allem sind die von Nancy angeführten Referenzen hinsichtlich des Programms einer Dekonstruktion daher überaus nachvollziehbar, ist es aus post-moderner Perspektive doch gerade bei Luther, Kierkegaard und Nietzsche ebenso möglich, von dekonstruktiven Paradigmen zu sprechen.

Es bleibt also festzuhalten, dass Nancy gerade im Christentum den Ansatzpunkt findet, sich der post-modernen Problematik erneut zu nähern, und zwar mithilfe einer theologischen Hermeneutik, die es im Rahmen der Dekonstruktion des Christentums herauszuarbeiten gilt. Die Christliche Affirmation des *alogon* bietet die herausragende „Möglichkeit, in ihm, in ihm aus ihm herausgehend, aus ihm heraus, es selbst überschreitend die Bewegung einer Dekonstruktion zu ergreifen: das Auseinandernehmen der Steine, den Blick auf das Nichts gerichtet [...], ihr Auseinanderklaffen“⁷⁹⁰. Durch die Dekonstruktion des Christentums kann somit außerdem eine Denkweise präsentiert werden, „mit der die Philosophie ihre eigene Geschlossenheit fortträgt“⁷⁹¹. D.h. letztlich, dass Nancy in einer theologischen Hermeneutik den Schlüssel zum Umgang mit der post-modernen Prämisse eines sich in unzählige Sinnhorizonte aufteilenden Pluralismus sieht.

Dass die hier präsentierte theologische Hermeneutik nun nicht auf einer vollständig ausgebauten Dogmatik beruht, versteht sich dabei von selbst; Nancy hebt nämlich hervor, dass es sich bei der Themenwahl der „Dekonstruktion des Christentums“ nicht um eine komplette, systematische Behandlung im Sinne einer Dogmatik handele, vielmehr ginge es darum Texte und Ideen „auf den Prüfstein zu bringen“⁷⁹². Im Folgenden gilt es, diese Hermeneutik so gut wie möglich zu erfassen bzw. zu extrahieren und ins Feld des post-modernen Denkens einzuordnen, das hier den systematischen Rahmen bildet. Nacheinander gilt es also (1) die Problematik des Prinzipgedankens, (2) die Stellung des Selbstbewusstseins und (3) den Sinnbegriff zu untersuchen.

⁷⁸⁹ Vgl.: F. Nietzsche, „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“ (1883-1885), Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6. Abt., Bd. 1, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1968, 31ff.

⁷⁹⁰ Nancy, „Ouvverture“, a.a.O., 21.

⁷⁹¹ Ebd.

⁷⁹² Ebd., 23.

3.3 Die Suspension des Prinzips – Monotheismus und Atheismus

Entsprechend der in der Einleitung geäußerten Kritik am christlichen Monotheismus bietet es sich sowohl für Nancy als auch im Rahmen dieser Arbeit an der Frage des Prinzipgedankens, den der Monotheismus generiert, genauer auf den Grund zu gehen. Den Ausgangspunkt bildet hier der strukturelle Vergleich von „Atheismus und Monotheismus“⁷⁹³, wie Nancy ihn vornimmt. Zweck seiner Ausführungen ist es dabei zu zeigen, inwiefern ein Monotheismus die eigentlich einem Atheismus zugesprochenen Paradigmen verwirklicht und zuletzt als eigentlicher Atheismus bezeichnet werden muss. „Monotheismus ist in Wahrheit Atheismus.“⁷⁹⁴ Dieses zunächst paradox anmutende Argument sei im Folgenden genauer beschrieben.

Im vorangehenden Abschnitt wurde kritisiert, dass gerade der Monotheismus das Denken *im* Prinzip nicht nur begünstigt, sondern wie in einer logischen Funktion rechtfertigt und bedingt. Die Schwierigkeit dieser Logik hängt mit ihrem tautologischen Schlussverfahren zusammen – das Göttliche bzw. der eine Gott wird als der Eine, d.h. der einzige, gesehen, was in der radikalsten Ausformulierung des Gedankens eine dezidierte Antithese zu einem wie auch immer gearteten Polytheismus darstellt. Der Ein-Gott-Glaube entfaltet an dieser Stelle seine erste atheistische Eigenheit, indem er einen anderen (Poly)Theismus verneint und absetzt. Nancy hält allerdings fest, dass mit dieser Suspension des Polytheismus nicht einfach gemeint sei, dass einer gewissen Anzahl von Göttern ein einzelner Gott entgegengesetzt wird, sondern, dass hier eigentlich von einem Verschwimmen der Einflussbereiche und Machtpositionen die Rede ist.

„Die Vielzahl der Götter entspricht ihrer tatsächlichen Gegenwart (in der Natur, in einem Bild, in einem Besessenen Geist), und ihre tatsächliche Gegenwart entspricht Verhältnissen der Macht, Drohung oder der Fürsorge, die die Religion mit der Gesamtheit ihrer Mythen und Riten organisiert. Die Einzigkeit des Gottes bedeutet dagegen den Rückzug dieses Gottes aus der Präsenz und also auch aus der so verstandenen Macht. [...] Seine ‚All‘-Macht bedeutet, dass er allein ganz nach seinem Gutdünken über sie verfügt, dass er sie genausogut entziehen oder sich von ihr zurückziehen kann und dass ... einzig er mit dem Menschen einen Bund eingehen kann.“⁷⁹⁵

Die Schwierigkeit, die nun mit der Bestimmung dieses einen Gottes einhergeht ist die, dass er eigentlich eine „Erfindung“ darstellt, die der scheinbaren „Fiktion“, die von einem „Völkchen der göttlichen Personen, mit all ihren Eigenheiten, Genealogien, Abenteuern, ihrem Zorn und

⁷⁹³ Vgl.: Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 27-48.

⁷⁹⁴ J.-L. Nancy, „Dekonstruktion des Monotheismus“, in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 49-67, 58.

⁷⁹⁵ Ebd.

ihrem Begehren“ ausgeht, entgegengehalten wird.⁷⁹⁶ Der Streich, den das monotheistische Paradigma vollführt, zeigt sich als Spiegelfechtere: Was von jetzt an als Fiktion gilt durch eine neue Erfindung aufzuwiegen kann nur bedeuten, dass hier der Austausch von blinden Begriffen ohne Substanz vollführt wurde. „Es gibt weder ‚den Gott‘ noch ‚das Göttliche‘ und vielleicht nicht einmal ‚die Götter‘ [...].“⁷⁹⁷ Dem ganzen Programm liegt also ein atheisches Moment zugrunde, das tiefer reicht als die schlichte Annihilierung einer Vielzahl an Göttergestalten.⁷⁹⁸ Denn mit dem Einsatz des Monotheismus geht die Entziehung des Göttlichen aus der Präsenz des Wirklichen einher. Seine Macht ist nun nicht länger in der Welt zu verorten. Was bleibt, ist der Verweis auf eine Transzendenz, die sich einer apotropäischen Beherrschbarkeit entzieht. „Erwägen wir also, dass die Erfindung des ‚Atheismus‘ und des ‚Theismus‘ miteinander einhergehen und in einem Wechselverhältnis stehen. Tatsächlich liegt die Einheit der beiden Begriffe im Paradigma des Prinzips.“⁷⁹⁹ Einem polytheistischen Götterpantheon bleibt es verwehrt einen Gott zu präsentieren, der „die Stellung oder Natur eines Prinzips“⁸⁰⁰ inne hat. Befinden sich Menschen und Götter zusammen in der Welt, so bedeutet dieses Zusammen zugleich das Auseinander beider Parteien.

„Die Götter handelten, sprachen oder beobachteten vom anderen Ufer des Todes aus. Sie ließen die Toten nicht an jenes Ufer kommen, und taten sie es doch einmal, wahrten sie zwischen den Ufern klaffend und drohend jenen Fluss, der etwa zwischen Diana und Aktäon geflossen war und weiterhin fließen würde zwischen den Menschen und ihren toten Schatten.“⁸⁰¹

Die Vereinbarung der *nomoi* von *polis* und *hades* wird im Keim erstickt. Die Begegnung von Mensch und Gott enden mit dem Ende des Mensch(lich)en – Metamorphose oder Tod. (Auch die Selbstblendung des König Ödipus oder der Suizid der Antigone verweisen vehement auf diese Trennung, vermögen aber nichts daran zu ändern.) Diese immanente Kluft zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Götter, hebt nun das Prinzip, nach dem der Monotheismus funktioniert, auf.

„Das Prinzip ... – oder auch die Prinzipien, doch der Singular ist hier *aus Prinzip* notwendig und erforderlich – hat allein die Funktion einer Brücke zwischen den Ufern. An die Stelle der mythischen Fiktion tritt die logische

⁷⁹⁶ Vgl.: Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 29.

⁷⁹⁷ Ebd.

⁷⁹⁸ Vgl.: ebd., 37f.

⁷⁹⁹ Ebd., 29.

⁸⁰⁰ Ebd.

⁸⁰¹ Ebd.

Funktion: die doppelte Position einer radikalen Alterität (Gott und Mensch sind nicht mehr zusammen in der Welt) und einer Beziehung des Selben zum Anderen (der Mensch ist zum Gott hin gerufen).⁸⁰²

Inwiefern also der Monotheismus nach dem Paradigma des Prinzips funktioniert ist damit ein weiteres Mal benannt: der Wechsel zur Transzendenz bestimmt ein Außen, das von nun an relativierend und regulierend auf die überkommenen immanenten Strukturen übertragen wird. Vom Bund Gottes mit dem Volk Israels im mosaischen Monotheismus, über eine ethisch-regulative Notwendigkeit als transzendentes Ideal, bis hin zu einem Bestimmungsfaktor der Selbsterkenntnis als Lebensgrund, jedes Mal steht der Gottesbegriff für ein Prinzip, das scheinbar unumgänglich ist – schließlich bestimmt sich hier wer die ‚Herausgerufenen‘, die *ecclesiae*, sind. Hier bestimmt ein Außen den Sinn in der Welt und das eigene Selbstverständnis im Prinzip – es stellt zugleich Ursache und Zweck dar.

Die Frage lautet nun, weshalb der Gedanke des Prinzips auch im Atheismus auftritt und so zudem eine strukturelle Gemeinsamkeit mit dem Monotheismus aufscheinen lässt. Zunächst müsste der Atheismus eigentlich als heilsame Therapie erscheinen, denn offensichtlich widerspricht er dem göttlichen Prinzip. So definiert Nancy den Atheismus wie folgt:

„Der Atheismus verkündet das Prinzip einer Negation des göttlichen Prinzips, will sagen desjenigen Prinzips, das repräsentiert ist in der Konfiguration eines von der gesamten Welt der Seienden distinkten Seienden, das deren erste Ursache und Endzweck darstellt. Er setzt als Prinzip also entweder, dass Ursache und Zweck von einer anderen, immanenten Ordnung herrühren, oder aber dass diese Konzepte nicht ins Spiel gebracht werden dürfen.“⁸⁰³

Die beiden angebotenen Alternativen wurden bereits im zweiten Kapitel dieser Arbeit analysiert. Hinter der ersten Option, die vorschlägt, statt eines göttlichen Willens oder einer Heilsökonomie eine immanente Deutung vorzunehmen, verbirgt sich das, was unter dem Begriff der Meta-Erzählungen zusammengefasst besprochen wurde. Was auch immer auf diese Weise im meta-narrativen Sinne als immanente Über-Ordnung bestimmt wurde und wird, zeigt sich als dem Anspruch nicht gewachsen und mündet fast schon notwendig in aporetische Muster, die nur noch durch apodiktische Selbstbestimmungen aufgewogen werden können. „Wir wissen fortan, dass der Atheismus in diesem Sinne ein Desaster ist.“⁸⁰⁴ Betrachtet man erneut die Idee des Humanismus, so zeigt sich die Wendung des Prinzips

⁸⁰² Ebd.

⁸⁰³ Ebd., 30.

⁸⁰⁴ Ebd. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass Nancy bewusst ist, dass nicht jede Denkweise der Immanenz im Rahmen dieses atheistischen Paradigmas zu deuten sei. Wie sich zeigen wird, stellt gerade das Christentum eine Deutung der Immanenz dar, die jene einseitige Denkweise des Atheismus aushebelt. Vgl. hierzu das folgende Kap. V, 3.4 dieser Arbeit.

gegen das Prinzip als überaus fatal. „Der Humanismus ist der Atheismus gewesen, er ist seine Wahrheit gewesen, seine Reichweite, seine Proposition und seine Operation. Das Wesen des Gottes ins Wesen des Menschen kehrend, hat er dem Prinzip lediglich eine Wendung um sich selbst [...] aufgeprägt.“⁸⁰⁵ Das Prinzip Gott wird durch das Prinzip Mensch ersetzt. Aber welche Anthropologie steht hier im Hintergrund und ist sie überhaupt angebracht. Mit einem Verweis auf Heidegger bemerkt Nancy, dass der Humanismus die *Humanitas* des Menschen nicht hoch genug ansetze.⁸⁰⁶ Die Schwierigkeit des Paradigmenwechsels führt letztlich zur Frage der Selbsterkenntnis unter dem Aspekt des Selbstverhältnisses und -bewusstseins. Aber gerade im Bewusstsein der Unzugänglichkeit des menschlichen Selbst lässt sich hier kein Prinzip formulieren.

Die Auflösung von Ursachen und Zwecken, die sich hinter der zweiten Option verbirgt, spiegelt weiterhin das wider, was unter dem Namen einer post-modernen Vielheitsoption immer wieder als radikaler Einspruch gegen die modernistische Einheitssehnsucht erhoben, zugleich aber ebenso kritisch als Beliebigkeitsdenken der Post-Moderne unter dem Wahlspruch „anything goes“ diskreditiert wurde. „[...]Das Denken ohne Zweck, Ende oder Ziel [...] bleibt für uns bisher privat, subtraktiv und letztlich ungenügend.“⁸⁰⁷ Die Aufhebung des Prinzips bedeutet in diesem Zusammenhang, dass der apodiktischen Selbstbestimmung Tür und Tor geöffnet werden. Diese Bestimmung läuft aber genau in die Aporien des Selbstverhältnisses, ohne dabei eine archäologische Kompetenz mitzubringen, die ein selbst-relativierendes Fragen ermöglichen würde, dass jener Bestimmung im gleichen Moment nicht den Boden unter den Füßen entreißt. Die apodiktische Selbstbestimmung bleibt jedoch im Vorurteil gefangen, ohne sich desselben jemals zu vergegenwärtigen. „Doch gelangt man auf diese Weise bloß zu einer tautologischen Teleologie der Welt, ohne jedoch die neue Mythologie freizusetzen, die diese Tautologie verlangte... Wir müssten also eines strikt anätologischen und ateleologischen Denkens fähig sein.“⁸⁰⁸ Die Formalität der Welt bietet diese Option zwar an, doch ist fraglich, inwieweit ein solches Denken tatsächlich menschenmöglich ist. „Können wir es zwar erkennen, heißt das noch lange nicht, dass wir des anätologischen und ateleologischen, kurz, des *atheistischen* Denkens fähig werden, das wir bewusst anstreben.“⁸⁰⁹ Das Heil in der Ignoranz zu suchen ist daher beinahe mit einer

⁸⁰⁵ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 34.

⁸⁰⁶ Vgl.: Ebd. Zur Paraphrase Heideggers siehe M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 9. Aufl., Frankfurt/M. 1991, 21. Vgl. außerdem J.-L. Nancy, „Der Name Gottes bei Blanchot“ (2003), in: ders., *Dekonstruktion des Christentums*, a.a.O., 147-152.

⁸⁰⁷ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 32.

⁸⁰⁸ Ebd., 31f.

⁸⁰⁹ Ebd., 32.

psychopathologischen Selbstwahrnehmung verbunden, indem hier eigentlich „verzweifelt“ versucht wird „man selbst zu sein“, ⁸¹⁰ ohne jemals bis zum Denken des Selbst vorzudringen.

Nimmt man allerdings die post-moderne Moderne als reichhaltigen Fundus neuer und alter, offensichtlicher und versteckter Mythen, d.h. als „Polymythie“ ⁸¹¹, so öffnet sich der theologischen Reflexion hier ein Bereich, der sich einer Deutung im Prinzip widersetzt und zur *relecture* eingespielter Prinzipientreue anhält. Ein ästhetisches Moment in der theologischen Reflexion würde hier Konsequenz aus dem Phänomen bzw. den Phänomenen ziehen. Doch muss man eingestehen, dass sich theologisch eher das Gegenteil als Resultat zeigt. „Die immer schwierigere Aufrechterhaltung seiner [des Christentums, Anm. T.M.] eigentlichen religiösen Formen (seiner Kirche, seines Kultes und seiner Mythen) wurde schließlich Gegenstand des Kampfes oder inneren Zerreißen.“ ⁸¹² „Die Welt des Mythos und des Polytheismus ist die Welt der gegebenen Voraussetzungen. Die Onto-Theologie – die Aufhebung des Mythos – ist dagegen die Ordnung der gesetzten Voraussetzung: *aktiv gesetzt* als Befürwortung des einzigen Gottes und/oder als These vom Sein.“ ⁸¹³ „Aktiv gesetzt“ bedeutet demnach die Absetzung der polymorphen und heterologen Theologien bzw. Mythologien. Das Prinzip ist nicht gewachsen, sondern aktiv (fest) gesetzt. Speziell die auf die Kirche(n) bezogene Theologie, im Angedenken einer *una sancta*, muss sich hier dem Vorwurf einer (Post-)Moderneverweigerung ausgesetzt sehen.

„[...] [D]ie Kirchen haben beschlossen, sie seien mit dem Mythos fertig. Sie haben ihren Mythos eingemauert und dogmatisch behauptet, damit sei es zu Ende, während um sie herum die Mythenerzeugung reich und wildwüchsig weitergeht. Sie sollten sich diesem riesigen Prozess der Mythenproduktion und -rezeption viel gelassener hingeben und versuchen, ihn wohlwollend zu begleiten, kritisch zu beobachten und gärtnerisch zu hegen.“ ⁸¹⁴

Vor diesem Hintergrund ist Nancys pessimistische Deutung hinsichtlich eines atheistischen Denkens durchaus begründet. Zugleich zeigt sich hier aber auch die Seite der theologischen Hermeneutik, die eine Öffnung der theologischen Reflexion zur Bereicherung des post-modernen Sinnangebotes forciert. Die selbstrelativierende Dimension der Theologie bildet hier den Grund dafür, dass anstelle der Anmeldung eines universalen Deutungsprogramms hier ein Nebeneinander der Disziplinen (d.h. auch der Mythen) propagiert wird, um im Sinne eines transversalen Deutungsprozesses nicht nur zu einer mutualen Verständigung zu

⁸¹⁰ Vgl.: Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, a.a.O., 67ff.

⁸¹¹ Vgl.: Marquard, „Lob des Polytheismus“, a.a.O.

⁸¹² Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 40.

⁸¹³ Nancy, „Über die Schöpfung“, a.a.O., 82. Hervorhebung T.M.

⁸¹⁴ H. Kurzke, „Das Christentum neu entdecken. Ein Gespräch mit dem Germanisten Hermann Kurzke“, in: *Herder Korrespondenz* 60, 2/2006, 70-74, 72.

kommen, sondern gar zu einer gegenseitigen Bereicherung.⁸¹⁵ Während die Theologie ihren Fundus und ihr Werkzeug anbieten kann, wird sie zugleich durch das post-moderne Angebot mit ihrer Kontingenz konfrontiert, was sie vor einem dogmatischen Schlummer bewahren kann. „In gewissem Sinne ist das Verstandene ja das Tote, während sich das zunächst Unverständliche mit Widerhaken im Kopf festsetzt. [...] Interessant ist nicht das Verstandene, sondern das, was mich zur Deutungstätigkeit herausfordert.“⁸¹⁶ Ohne die durch die theologische Hermeneutik hervorgerufene Selbstrelativierung wird ein solcher Diskurs zwischen den Diskursen allerdings nur schwer zustande zu bringen sein, denn sowohl Theologie bzw. der Monotheismus als auch die Übertragung desselben Prinzips in immanente bzw. atheistische Strukturen widersetzen sich dieser Öffnung aufgrund ihrer inneren Logik.

Beide Alternativen, die sich mit der Wendung des Prinzips gegen das Prinzip ergeben, machen sich daher derselben Ablendung verdächtig. Der Atheismus will den durch das göttliche Prinzip geschmäleren Horizont der Welt öffnen, begeht dabei allerdings den gleichen Fehler wie der Monotheismus. Er beschließt weiterhin einen Horizont. „Oder vielleicht ist es genauer zu sagen, er bilde weiterhin einen Horizont, und zwar genau dort, wo es um etwas anderes gehen müsste. Denn die Horizonte und die Prinzipien machen gemeinsame Sache.“⁸¹⁷ Der Wechsel des Signifikanten von ‚Gott‘ zu ‚Mensch‘ ändert jedoch nichts am strukturellen Befund über das Signifikat. Wird das göttliche Prinzip als beengend für das menschliche Wesen betrachtet, so bleibt nämlich die Frage bestehen, inwiefern das menschliche Wesen fähig ist, sich selbst dieser Beschneidung zu entledigen. Wenn schon der Gottesbegriff zu klein gedacht war, kann eine einfache Übersetzung kaum genügen. Der simple Paradigmenwechsel bedeutet nicht die Öffnung des Horizonts, sondern das Lautwerden der vielen möglichen Horizonte, womit schließlich nichts anderes bezeichnet ist als die plurale und heterogene Weltwirklichkeit, die zugleich die Bedingung für ihre eigene Selbstrelativierung stellt. Die Verabschiedung eines allgemeinen Referenzpunkts oder Ursprungs, das Fehlen einer (meta-narrativen) Mythologie der post-modernen Welt ist damit gleichbedeutend mit der Preisgabe der *Welt des Sinns*, d.h. also des herkömmlichen Sinnverständnisses. Das Zuviel an Sinn (qualitativ), das der Monotheismus der Welt aufdrücken will, wird hier in sein Gegenteil umgemünzt: Ein quantitatives Zuviel an Sinn generiert das Bewusstsein einer Bedeutungswüste, in der letztlich jeglicher Sinn verloren geht. „Es handelt sich letzten Endes um nichts anderes als um den Nihilismus, wie Nietzsche

⁸¹⁵ Vgl. hierzu außerdem J.-L. Nancy, „Eine Erfahrung an einem Herzen“ (2002), in: ders., *Dekonstruktion des Christentums* (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 133-140.

⁸¹⁶ Kurzke, „Das Christentum neu entdecken“, a.a.O., 72.

⁸¹⁷ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 32f.

ihn verstanden hat. Der Atheismus *ist* der Nihilismus [...].⁸¹⁸ Wenn also der Monotheismus gerade dadurch, dass er vom Prinzip her bestimmt ist, den Gottesbegriff eigentlich viel zu klein (in einem qualitativen Sinne) denkt, so begeht der Atheismus eine *contradictio in adiecto*, wenn er den Begriff des Menschen gar nicht erst zum Thema macht, sondern auf eine Quantität reduziert. Dies wirkt nicht verwunderlich, da die Bestimmung des Menschen nur zu oft wieder auf einen transzendenten Grund angewiesen zu sein scheint. Die Verwirrung der Selbstbestimmung durch göttlichen Beistand zu lösen aber kann der Atheismus sich *im* Prinzip nicht leisten. Nancy macht an dieser Stelle auf ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Monotheismus und Atheismus aufmerksam: Offensichtlich ist der äußere Sinn, den der Monotheismus anbietet, genauestens darauf abgestimmt, einer Welt, die ihren Sinn verloren zu haben scheint, als Heilmittel zu dienen. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass der Monotheismus die direkte Alternative zum Atheismus bildet.

„Das ‚Heil‘ repräsentiert im Gegenteil die Bestätigung der Welt des Nihilismus, da es die Notwendigkeit einer Erlösung bekräftigt. In diesem Sinne wird der Monotheismus nichts anderes repräsentiert haben als die theologische Bestätigung des Atheismus: das Göttliche wird reduziert auf das Prinzip in einer Logik der Abhängigkeit der Welt. Entsprechend verschiebt sich die Tautologie der Welt einfach in die Tautologie GOTTES [...].“⁸¹⁹

Der Monotheismus wird so nicht nur zur Bedingung für den Atheismus, sondern bleibt immer auf einen Atheismus hin bezogen. Doch diese Bezogenheit oder Zugehörigkeit leitet sich aus einer Logik ab, die Nancy nur noch als „Krampf des Prinzips (oder des Einen)“ bezeichnen kann, wodurch „der Monotheismus nur die schwachsinnige und klerikale Seite des Atheismus“ bezeichnet.⁸²⁰ Kurz gesagt, der Monotheismus in diesem Sinne ist das Festhalten am Atheismus. „So wurde das Christentum von selbst zum Humanismus, Atheismus und Nihilismus.“⁸²¹ Überdeutlich zeigt sich also von welcher theistischen Denkweise sich Nancy zu distanzieren sucht. Kirchliche, dogmatische und schultheologische Denkweisen können nicht länger in Erwägung gezogen werden. „Zweifelsohne sind Schwäche, ja Schwachsinn, Krankheit und Börsartigkeit am Werk – abwechselnd oder im Zusammenspiel –, sobald eine Beherrschung und eine Präsentation des Prinzips sichergestellt werden soll.“⁸²² Die Gefahr, dass der hermeneutische Schlummer innerhalb des religiös-theologischen Vorurteils unentdeckt bleibt, kann nur bedeuten, dass sich die theologische Hermeneutik nur noch integer zeigen kann, wenn sie den Weg der Dekonstruktion einschlägt. Würde *im* Prinzip

⁸¹⁸ Ebd., 33.

⁸¹⁹ Ebd., 35f.

⁸²⁰ Vgl.: ebd., 40.

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Ebd., 39.

argumentiert werden, so zeigt sich auch immer die „bemerkenswerte Schwäche der Logik des Prinzips“⁸²³. Der „Angelpunkt, wo Theismus und Atheismus einander zugehören“⁸²⁴, zeigt dies in herausragender Weise: Das Prinzip muss zusammenbrechen, nur um erneut aus der Asche seiner absoluten Selbstreferenz wieder aufzuerstehen. Wie aber diesem *circulus vitiosus* entgehen? Gibt es die Möglichkeit „als Prinzip über die Prinzipialität selbst hinauszugehen [...] oder auch sie ausgehend von sich selbst zu dekonstruieren“⁸²⁵?

In seiner Diagnose zeigt Nancy, dass die Problematik des Prinzips eigentlich „die Forderung und den Ruf nach einer ganz anderen, anarchischen Konfiguration aufzeigt“ und dass dies „tatsächlich die Notwendigkeit des Denkens seit dem letzten Jahrhundert ist“.⁸²⁶ Hinsichtlich der Notwendigkeit belässt es Nancy zwar bei einer Andeutung; inwieweit aber die Therapie einen Nutzen für die philosophische und theologische Hermeneutik bedeuten kann, zeigt insbesondere der zurückliegende Diskurs über die Subjektivität. Sinnverständnis und Sinnwahrnehmung gilt es vom Paradigma des Prinzips zu befreien. Im Rahmen seiner Anthropologie hat Nancy bereits die Frage nach dem Sinn der Welt im Duktus einer Schöpfungslehre formuliert, indem er das Subjekt mit dem *ex nihilo* der Schöpfung gleichsetzt.⁸²⁷ Dass diese Deutung allerdings nicht in eine anthropologische Unwucht eines Atheismus umschlägt und vielmehr die Problematik von Atheismus und Monotheismus entschärft, zeigt Nancy, indem er auf das Missverständnis im Begriff des Monotheismus aufmerksam macht. Es muss nämlich zugegeben werden, dass „der Monotheismus die Ordnung des Prinzips zumindest so sehr unterläuft wie er sie bestärkt“⁸²⁸.

Zur Beweisführung stellt Nancy zunächst heraus, dass es gerade zwischen dem Begriff des Prinzips und dem Begriff eines Gottes als Schöpfer eine Unterscheidung gibt, die eine Verschränkung beider Begriffe gar nicht erst zulässt, höchstens im Missverständnis. So besteht zwar zwischen einem Prinzip und seinen Folgen bzw. zwischen Bedingendem und Bedingtem ein kausaler Zusammenhang, d.h. „eine Beziehung der Identität, der Inhärenz oder der Folge, während die Schöpfung eine Beziehung der Alterität und der Kontingenz ist (wenn ‚GOTT‘, dann gibt es *keinerlei Grund*, dass er erschafft)“⁸²⁹. Eine *creatio ex nihilo* würde so konsequenterweise eine „Abwesenheit der Notwendigkeit“ benennen. „Der Schöpfungsakt“, so George Steiner, „...ist eine Verwirklichung von Freiheit. Er ist vollständig ungebunden.“

⁸²³ Ebd.

⁸²⁴ Ebd.

⁸²⁵ Ebd.

⁸²⁶ Ebd., 41.

⁸²⁷ Vgl.: Nancy, *Der Sinn der Welt*, a.a.O., 84. Vgl. außerdem Kap. V, 3.1.2 dieser Arbeit.

⁸²⁸ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 41.

⁸²⁹ Ebd., 41.

Seine Existenz schließt implizit und explizit die Alternative der Nichtexistenz ein. Er hätte auch nicht sein können.⁸³⁰ Das *ex nihilo* zeigt damit auch an, dass das „Gegebene“ bzw. die „Existenz“ desselben in der Schöpfung „grundlos [*sans raison*], ohne Gründung oder Prinzip“⁸³¹ auftritt, denn innerhalb eines Prinzips verstanden, wäre mit der Schöpfung nur eine notwendige Konsequenz des Prinzips bezeichnet. Dies kann allerdings kaum im Sinne der Theologie sein, selbst wenn sie einen transzendenten Schöpfergott und ein Außen voraussetzt. Zugleich wird nun auch deutlich, dass die Idee eines ‚ganz anderen‘ Gottes zu Unrecht im Sinne eines Prinzips verstanden würde, und zwar diesmal aus intragenerischer Perspektive, indem der Gedanke der Schöpfung radikal verstanden wird. So zeigt sich hier erneut der theologisch-hermeneutische Ansatz Nancys, wenn er dekonstruktiv vorgeht: Es geht hier nicht um die Destruktion der Religion oder der Theologie, sondern um ihre Neubestimmung ohne ihre Aufhebung, und zwar mithilfe ihrer eigenen Mittel. „Mit anderen Worten, die Endlichkeit beschränkt die Unendlichkeit nicht, sie muss ihr im Gegenteil ihre Ausdehnung und Wahrheit geben.“⁸³² So kann gerade aus der Theologie selbst heraus die Anzeige gemacht werden, dass es sich bei der Identifikation vom in vielerlei Hinsicht po(i)etischen Begriff der Schöpfung und dem formallogischen Begriff des Prinzips um keine Zulässige Annahme handelt. Nancys radikales Ergebnis lautet:

„*Ex nihilo*, das heißt: nichts im Prinzip, ein Nichts an Prinzip, nichts als das, was ist, nichts als das, was wächst (*creo, cresco*) ohne Wachstumsprinzip [...]. Von vornherein, könnte man sagen, ist das *nihil* gesetzt. Vielleicht ist das die einzige Art, ernsthaft aus dem Nihilismus hinauszutreten. ‚Nihilismus‘ bedeutet tatsächlich, das Nichts zum Prinzip zu machen. Doch *ex nihilo* bedeutet, jedes Prinzip auseinanderzunehmen, auch das des Nichts. Das bedeutet, *nichts* (*rien, rem*, die Sache) jeder Prinzipialität zu entleeren: Das ist die Schöpfung.“⁸³³

Rückblickend kann festgehalten werden, dass mit Nancys nicht-theologischer Deutung der Schöpfung das grundlegend Theologische nicht zurückgedrängt, sondern vielmehr hervorgehoben wird. Das radikale Konzept einer *creatio ex nihilo* wertet die theologische Deutung gerade durch die intragenerische Wendung gegen ein absolutes Prinzip auf. Zudem zeigt sich Anthropologie hier als Theologie und *vice versa*.

„Auf diese Weise bildet die Schöpfung einen Knotenpunkt in einer ‚Dekonstruktion des Monotheismus‘, insofern eine solche Dekonstruktion aus dem Monotheismus selbst hervorgeht, ja dessen aktivste Triebfeder ist. Der einzige Gott, dessen Einzigartigkeit das Korrelat zum schöpferischen Akt ist, kann seiner Schöpfung nicht vorausgehen, genausowenig wie er auf irgendeine Weise über ihr oder neben ihr bestehen könnte. Er vereint

⁸³⁰ Steiner, Grammatik der Schöpfung, a.a.O., 134.

⁸³¹ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 41.

⁸³² Ebd., 33.

⁸³³ Ebd., 41f.

sich mit ihr: indem er mit ihr eins wird, zieht er sich zurück, und indem er sich zurückzieht, leert er sich, indem er sich leert, ist er nichts als die Öffnung dieser Leere. Allein die Öffnung ist göttlich, das Göttliche jedoch ist nichts weiter als die Öffnung.“⁸³⁴

Mit Nancys Deutung wird so zuletzt auch die Grundannahme einer Heterologie des Menschlichen (und auch des Göttlichen) eingelöst, aber ohne, dass diese auf einem Prinzip ruhend immer schon einen Begriff des Göttlichen oder Menschlichen voraussetzen. Göttliches und Menschliches werden auf die Weise eins, als dass sie in der Schöpfung die Prinzipialität verabschieden. Die Prinzipialität aber, die hier verabschiedet wird, ist die der Onto-Theologie. Und so wendet sich hier theologisch-hermeneutische Reflexion gegen theologische Apodiktik. Nancys Hermeneutik ließe sich somit als nicht-theologische Theologie verstehen. Es ist dies auch der Grund, warum er zur genaueren Distinktion von einem *Absentheismus* spricht,⁸³⁵ da auf diese Weise das auto-dekonstruktive Moment des Monotheismus in seiner Funktionalität angezeigt wird, d.h. mit der Emphase auf die *Kenosis*, in der sich Gott seiner Substanz entleert.⁸³⁶ Wird der Gedanke der *creatio ex nihilo* in seiner ganzen Form ernst genommen, und das schließt den Entzug Gottes mit ein, zeigt sich paradoxerweise ihr dynamischer Charakter:

„Von der Schöpfung als Resultat einer abgeschlossenen göttlichen Handlung geht man zur Schöpfung als Aktivität und als letztlich unaufhörliche Aktualität dieser Welt in ihrer Singularität (Singular der Singulare) über. Eine Wertigkeit des Wortes (die Schöpfung als Stand der Dinge der gegebenen Welt) weicht einer anderen (die Schöpfung als Zur-Welt-Bringen einer Welt – aktive Bedeutung, die übrigens die Hauptbedeutung von *creatio* ist).“⁸³⁷

Das Paradox ist also, dass die *creatio ex nihilo* eigentlich Bedingung der Möglichkeit einer *creatio continua* ist. Dies aber ist nur möglich durch das Aufbrechen bzw. die Öffnung des Verhältnisses zwischen Mensch (Subjekt) und Gott. Und dies wiederum zeigt sich am deutlichsten in der Gottebenbildlichkeit des Menschen:

„Dadurch wird selbst das *Geschöpf*, welches das endliche Abbild seines Schöpfers, und folglich ganz der Darstellung (Interpretation und Figuration) der Schöpfung gewidmet war, selbst zum potentiellen *Schöpfer*, als Subjekt der Möglichen und Subjekt der Zwecke, als Wesen der Fernen und seines eigenen Entfernens, oder aber (oder gleichzeitig) es tritt der ‚Schöpfung‘ – Ursprung und Zweck – als dem Inkommensurablen und Unmöglichen seiner Erfahrung entgegen.“⁸³⁸

⁸³⁴ Nancy, „Über die Schöpfung“, a.a.O., 81.

⁸³⁵ Vgl.: Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 33.

⁸³⁶ “In this sense, onto-theology self-deconstructs in atheism, or rather, into what Nancy calls an ‘absentheism’” (Raffoul, „The Creation of the World“, a.a.O., 20-24, bes. 21).

⁸³⁷ Nancy, „Über die Schöpfung“, a.a.O., 71.

⁸³⁸ Ebd.

Bevor Nancy allerdings im Text „Das Jüdisch-Christliche“⁸³⁹ näher auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit eingeht, stellt er im Rahmen des neuen Paradigmas die Frage nach dem Gottesverhältnis des Menschen im Sinne des Glaubens.

3.4 Atheologie der Vernunft – ein Platz für den Glauben

Nancy ist daran gelegen deutlich zu machen, dass mit der konsequenten Auslegung der *creatio ex nihilo* das Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer nicht aufgegeben werden muss, sondern erst vor diesem Hintergrund im Glauben zu seiner eigentlichen Einlösung kommt. Löste die Schöpfung gemäß eines Prinzips die Alterität zwischen Schöpfer und Geschöpf in einer logischen Verkettung auf, so hebt die *creatio ex nihilo* diese Alterität hingegen vehement hervor. Von daher rührend lässt sich die Beziehung auch nicht systematisch auf formallogische Zusammenhänge reduzieren, vielmehr geraten diese grundsätzlich ins Wanken und müssen zugunsten eines Glaubensbegriffes aufgegeben werden. Denn im Glauben kann sich auf die Alterität bezogen werden, ohne dass diese Beziehung eine logische Notwendigkeit darstellt. So unterscheidet sich der Glaube jenseits der Prinzipialität radikal von jeglichem Glauben, der eigentlich ein Wissen voraussetzt, nämlich ein Wissen um das Prinzip der Schöpfung und damit auch des Schöpfers.⁸⁴⁰ Einem solchen Glauben attestiert Nancy ein „schwaches Wissen“ und bezeichnet ihn letztlich als „Gläubigkeit im gewöhnlichen Sinne“⁸⁴¹. Trotz dieser Ablehnung eines quasi-rationalen Glaubens stellt für Nancy der eigentliche Glaube einen „Akt der Vernunft“ dar, „die sich von selbst auf das bezieht, was an ihr sich unendlich übersteigt oder ihr unendlich entsagt: Der Glaube liegt exakt am Punkt des völlig konsequenten Atheismus, das heißt losgelöst von der Gläubigkeit ans Prinzip und ans Prinzipat überhaupt“⁸⁴². Sein Argument weist damit eine bestechende Ähnlichkeit zur Ästhetik des Erhabenen bei Kant auf, mit dem Unterschied, dass hier konsequenter als bei Kant das Prinzip ausgeklammert wird.⁸⁴³ Nancy macht dies selbst deutlich, wenn er auf Kant verweist und dessen grundlegenden Gedanken zur Vernunft paraphrasiert: „Die Vernunft genügt sich nicht selbst: *Für sich* ist sie kein *zureichender Grund*.“⁸⁴⁴ Konsequenter als der Königsberger stellt er allerdings heraus, dass die Vernunft nicht dadurch zu ihrem Recht kommt, indem sie sich nun unendlich auf sich selbst verwiesen sieht (dies ist Kants *petitio principii* in der Ästhetik des Erhabenen), sondern dadurch, dass sie

⁸³⁹ J.-L. Nancy, „Das Jüdisch-Christliche (Vom Glauben)“ (2000), in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 69-96.

⁸⁴⁰ Vgl.: Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 42.

⁸⁴¹ Ebd., 42.43.

⁸⁴² Ebd., 43.

⁸⁴³ Vgl.: Kap. III, 5.2 dieser Arbeit.

⁸⁴⁴ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 43.

in der „Anerkennung dieser Unzulänglichkeit“ keinen „Mangel oder Fehler an[erkennt], dessen Behebung sie von einem anderen erwarten müsste, sondern vielmehr, dass die Logik der Zulänglichkeit und/oder des Mangels ihr nicht gemäß ist“⁸⁴⁵. Nancy verteidigt die Vernunft gegen ihren eigenen Einheitssinn, d.h. auch gegen ihren Hang zur Formulierung eines Prinzips, indem er ihren selbsttranszendierenden Charakter nicht als Form der Selbsterkenntnis, die immer schon durch ihr eigenes Prinzip vorgeschrieben ist, betrachtet, sondern als „Festigkeit, mit welcher die Vernunft sich ihrem Ungenügen stellt“⁸⁴⁶. Frei vom Zwang des Prinzips stellt sich nämlich nicht länger die Frage ihrer Unzulänglichkeit. „Denn es gibt keine mögliche Zulänglichkeit und kein Genügen, wenn es auch kein Prinzip gibt, dem Genüge getan werden muss. Der Glaube ist dann die feste Treue der Vernunft zu ihrer eigenen Atheologie.“⁸⁴⁷

Die hier angebrachte „atheologische Ordnung“ bezieht sich dabei auf die Wendung der Vernunft gegen den Gedanken der Prinzipialität in der onto-theologischen Deutung. Da es Nancy in seinem Programm um die Befreiung der Vernunft geht, d.h. um die Öffnung dieser auf ihre Unbegrenztheit, wird nun auch die Identifikation von Vernunft- und Glaubensakt deutlich. Verbleibt die Onto-Theologie in einem logizistischen Deutungsverfahren, in der der Glaube letztlich den formallogischen Bezug zwischen Geschöpf und Schöpfer darstellt, so verweigert sich die Atheologie dieser Gleichung. Sie setzt eben nicht auf die Identität, sondern die Alterität. Das eigentliche Christentum, von dem Nancy spricht, ist dieser Alterität gewahr. Sie zeigt sich im Paradox der *Kenosis* und Inkarnation und damit als das bereits benannte *alogon*.⁸⁴⁸ Es ist gerade die Perspektive der Vernunft, für die das *alogon* Sinn zu machen vermag, indem es über sie hinausweist und in ihr den Kontrapunkt zur Logik des Prinzips eröffnet. Diese Überlegung ist nicht neu, so findet Nancy sie zunächst bei Kant angelegt,⁸⁴⁹ dessen Gedanken er folgendermaßen formuliert:

⁸⁴⁵ Ebd.

⁸⁴⁶ Ebd.

⁸⁴⁷ Ebd.

⁸⁴⁸ „In diesem Sinne ist der christliche (ja der monotheistische) Gott jener, der *sich entfremdet*: Er ist der Gott, der sich sozusagen *atheisiert* oder sich *atheologisiert*. [...] Doch ‚kein-Gott‘ bedeutet nicht die unmittelbare Selbstgenügsamkeit des Menschen oder der Welt, sondern vielmehr: keine begründende Präsenz.“ (J.-L. Nancy, „*Verbum caro factum*“ (2002), in: ders., *Dekonstruktion des Christentums* (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 141-145, 143.) Im Rahmen der Analyse der Post-Moderne bietet Wolfgang Welsch bereits 1994 einen ähnlichen Gedanken an. So heißt es in seinem Artikel in den *Evangelischen Kommentaren* wie folgt: „Auch den religiösen Orientierungen muß ein Moment von Relativierung eingebaut sein. Dies ist nicht nur unter säkularen Pluralitätsbedingungen erforderlich, es ist auch religiös sehr gut möglich. [...] Religiöse Überzeugungen können – gerade wegen ihres Bezugs aufs Absolute – sogar prinzipiell relativierungsfähiger sein als säkulare Überzeugungen.“ (W. Welsch, „Haus mit vielen Wohnungen. Der Pluralismus läßt Absolutismus zu, wenn er privat bleibt“, in: *Evangelische Kommentare*, 8, 1994, 476-479, 477.478.)

⁸⁴⁹ Vgl.: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., B XXX.

„Eine Kritik der Vernunft, das heißt eine anspruchsvolle und kompromisslose Prüfung der Vernunft durch sie selbst, erfordert unbedingt eine Öffnung und aus-stehende Erhöhung der Vernunft in der Vernunft selbst. Es geht nicht um ‚Religion‘, sondern um einen ‚Glauben‘ als Zeichen der Treue der Vernunft zu dem, was *von ihr selbst her* hinausgeht über das Phantasma, von sich genauso Rechenschaft abzulegen wie von der Welt und vom Menschen.“⁸⁵⁰

Unter dem Gesichtspunkt der Vernunft bildet der Glaube die Einlösung der selbstreferenziellen Dynamik der theologischen Reflexion und bildet damit den Katalysator theologischer Hermeneutik. Da der Glaube frei vom Leitgedanken eines Prinzips bleibt, wendet sich auf seiner Grundlage die theologisch-hermeneutische Reflexion innerhalb der Theologie gegen ihre logizistischen Allüren, wie etwa übersetzende Entmythologisierungsprogramme⁸⁵¹ mit dem Zweck humanistischer Neubestimmung oder fixierende Dogmen und Dogmatik⁸⁵². Der Glaube „am Punkt des völlig konsequenten Atheismus“ bedeutet die Öffnung der *(theo)logia* auf das *alogon*. Damit ist die Frage nach seinem Bezugspunkt noch nicht hinreichend geklärt. Wie kann im Glauben ein Gottesverhältnis bestehen, wenn sich dieses durch den Entzug des Prinzips offensichtlich verflüchtigt? Verliert nicht der Name „Gott“ innerhalb der atheologischen Ordnung jegliche Bedeutung? Nancy würde diese Frage verneinen. Gerade ob des Entzugs nämlich erfolgt die Öffnung in der angedachten radikalen Form.

„Was der Name ‚Gott‘ [...] in dieser atheologischen Ordnung allenfalls bezeichnet [...], verweist nicht nur auf einen Untergang des Prinzips. In noch größerem Gegensatz zur Logik des Prinzips verweist es vielmehr auf ‚etwas‘, auf ‚jemanden‘ oder auch auf ‚ein Nichts‘ (vielleicht auf eben das *nihil ex quo...*), dessen Geburtsort oder Schöpfungsereignis der Glaube selbst ist.“⁸⁵³

An dieser Stelle tut sich Nancys Verständnis eines konkreten Gottesbegriffs auf. Während der „Schöpfer“ eigentlich das Fehlen des Prinzips bezeichnet, verweist der Name „Gott“ auf das Göttliche als Gegenüber-Sein des *alogon* zur *logia*. Das Gottesverhältnis bedeutet so die Öffnung der Vernunft an sich selbst, die sich im Glauben vollzieht. Der Glaube an Gott ist damit gleichsam der Schöpfungsakt außerhalb bzw. entgegen des Prinzips. Das bedeutet konkret, dass der Glaubensakt als Schöpfungsakt Gott selbst erst hervorbringt, andernfalls würde der kenotische Akt umgangen und doch wieder ein (onto-theologisches) Prinzip installiert. Gott zur „Frucht des Glaubens“ zu machen bleibt allerdings „ein recht fremdartiger

⁸⁵⁰ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 47f.

⁸⁵¹ Vgl.: Nancy, „Dekonstruktion des Monotheismus“, a.a.O., 60f.

⁸⁵² Vgl.: ebd., 61f.

⁸⁵³ Nancy, „Atheismus und Monotheismus“, a.a.O., 43f.

Gedanke“⁸⁵⁴. „Es ist der Gedanke der Alterität, die von der Selbigkeit geöffnet und außerhalb ihrer exponiert wird als das, was unendlich über sie hinausgeht, ohne ihr jedoch in irgendetwas anfänglich, prinzipiell zu sein.“⁸⁵⁵ Nancy löst so die Idee ein, auf die Kant mit dem Begriff eines „moralischen Glaubens“ hindeutet, wenn er diesen nach der Verabschiedung der Gottesbeweise einem „metaphysischen“ oder „doktrinalen“ Glauben entgegensetzt.⁸⁵⁶ Zugleich aber verfolgt er hier den Gedanken der dritten Kritik konsequenter als Kant selbst, wenn er das exponierende Moment der Vernunft nicht in ihr selbst ruhen lässt, sondern als das Übersteigen ihrer eigenen (A)Logik an sich selbst deutet. Das Objekt des Glaubens ist ein sich entziehendes Nichts, was den Glauben (und damit die Vernunft) zu einer transitiven Kategorie macht. Der Glaube leitet sich nicht von seinem Objekt her ab, sondern aus seinem Vollzug-Sein. Glaube ist nicht „subjektive oder existentielle Adhäsion“⁸⁵⁷. „Im Gegenzug ist es indes wahr, dass der Glaube das In-actu-Sein eines unendlichen unaneignbaren Sinnes ist und als Treue fortschreitend Treue zu nichts wird, Treue zu niemandem, *Treue zur Treue* selbst. [...] Wem treu? Dem Sinn, und solcherart nichts anderem treu als eben der Geste der Treue.“⁸⁵⁸ Die (A)Logik des Christentums ereignet sich im Paradox von Schöpfung und Inkarnation und weist so jeden absoluten Sinn ab, um im gleichen Moment die Öffnung für die Dynamik des (pluralen) Sinns einzuläuten. Der Sinn den das Christentum transportiert ist Verheißung des Heils, aber das Himmelreich ist „mitten unter Euch“ (Lk 17,21). „Im Christentum ist die Verheißung bereits realisiert und noch ausstehend. [...] Ist nicht gerade in einem solch paradoxen Raum die Gegenwart des Sinnes zugleich verbürgt *und* stets entzogen – verabsentiert in seiner Gegenwart selbst?“⁸⁵⁹ Mit dieser theologisch radikalen Reduktion auf die biblischen Tropen ‚Schöpfung‘, ‚Inkarnation‘ und ‚Kenosis‘ stellt Nancy das Christentum als die eigentlich grundsätzlich paradoxe Aufttrittsbedingung der Theologie vor. Das Christentum selbst verweigert sich der Logik doktrinaler Theologie, egal ob diese ihr dogmatisierendes, d.h. rationalisierendes, Programm offen ausspielt oder unbewusst mit sich trägt. Nancy macht die Aporie solcher Art von Theologie im selben Text deutlich: „Gewiss, das Herz [des] Dogmas wird zum ‚Mysterium‘ erklärt, doch trägt dieses Mysterium nicht die Züge eines Mythos: Es richtet sich an den Geist des Menschen, es verlangt von ihm die Betrachtung dessen, was ihn, ohne dass er es begreifen

⁸⁵⁴ Ebd., 44.

⁸⁵⁵ Ebd.

⁸⁵⁶ Ebd., 43.

⁸⁵⁷ Vgl.: J.-L. Nancy, „Dekonstruktion des Christentums“ (1998), in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 237-264, 259.

⁸⁵⁸ Ebd., 259f.

⁸⁵⁹ Nancy, „Dekonstruktion des Monotheismus“, a.a.O., 57.

könnte, in sich selbst und über sich selbst aufklärt [...].⁸⁶⁰ Auf diese Weise wird theologisch die Unmöglichkeit der Bestimmung des Menschen schlicht umgangen. Dies ist ein unredlicher Versuch, da er über die Herausforderung des Glaubens hinwegtäuscht, indem er vermeintliche Glaubenswahrheiten formuliert. Der dynamische Aspekt des Glaubens wird so im Rationalen suspendiert. Unter Berufung auf das Christentum aber lässt sich ein solches theologisches Rasonieren nicht halten. „Das Christentum ist, durch und in sich selbst, eine Dekonstruktion und eine Autodekonstruktion.“⁸⁶¹ Als Folge müsst sich eine christliche Theologie jeder Verabsolutierung oder Dogmatisierung widersetzen, wenn ihr hermeneutisches Programm sich tatsächlich am Christentum selbst bzw. an der biblischen Überlieferung orientiert und sich nicht zu einer intrinsischen bzw. intragenerischen Reiteration rationalisierter Glaubensinhalte, die im Vorwege feststehen, hinreißen lässt. „Unter diesen Umständen ist das Christentum weniger das Corpus einer Doktrin als vielmehr selbst ein *Subjekt* in einem Verhältnis zu sich selbst auf der Suche nach sich, in einer Unruhe, einer Erwartung oder einem Begehren seiner eigenen Identität.“⁸⁶² Wenn Nancy nun also so weit geht, das Christentum selbst zum Subjekt in einem Selbstverhältnis zu machen, so wird die Nähe seiner Argumentation zu Henrichs Subjektivitätsprinzips endgültig deutlich. Entsprechend kann er dann auch Folgendes festhalten: „Der Selbstbezug definiert das Subjekt. [...] Dieses Subjekt ist das *Selbst* als Instanz von Identität, Gewissheit und Verantwortung. Doch sein Strukturgesetz ist, dass es sich selbst nicht gegeben sein kann, ehe es sich nicht selbst auf sich bezogen hat: Sein Selbstbezug – oder ‚das Selbst‘ überhaupt – kann nur unendlich sein.“⁸⁶³ Eine mögliche Form dieses Selbstbezugs bildet die theologische Reflexion; aber die Reflexion vermag nie zur absoluten Selbstgegenwart zu führen („[...]ID]ie Präsenz ist nicht einfach im Präsens [...].“⁸⁶⁴). In diesem Sinne bleibt der Reflexion – will sie den Zirkelschluss vermeiden – nur das hermeneutische Zirkulieren um einen Grund, dessen Präsenz Entziehen, Entleerung ist.

Dieser Gedanke korreliert dabei grundsätzlich mit Nancys Gottesbegriff, der sich in Jesus Christus nur noch vehementer zeigt. Ist der Gott des Christentums tatsächlich der eine Gott, so besteht notwendigerweise die Konsequenz, dass dieser Gott seinen „Rückzug ... aus der Präsenz“⁸⁶⁵ antritt. Nur so kann die alttestamentliche Idee einer göttlichen Allmacht überhaupt logisch-kohärent gedacht werden. Ein göttliches Machtmonopol ließe sich höchstens in

⁸⁶⁰ Ebd., 61f.

⁸⁶¹ Ebd., 58.

⁸⁶² Ebd., 62.

⁸⁶³ Ebd., 63.

⁸⁶⁴ Ebd. Hier klingt Granel durch.

⁸⁶⁵ Ebd., 58.

deterministischen oder monistischen Interpretationen erhalten, wird aber jederzeit am Fehlen einer kohärenten Logik scheitern und als besagte „höhere Mathematik“ auftreten, die nur innerhalb der Grenzen ihrer eigenen Axiomatik bestehen kann.⁸⁶⁶ Nancys schöpfungstheologische Neubestimmung trägt allerdings direkt zum Verständnis des Gottesbegriffs bei, wenn er feststellt, dass „[s]eine [Gottes, Anm. T.M.] ‚All‘-Macht bedeutet, dass er allein ganz nach seinem Gutdünken über sie verfügt, dass er sie genausogut entziehen oder sich von ihr zurückziehen kann und dass er einzig mit dem Menschen einen Bund eingehen kann“⁸⁶⁷. Im „Post-Scriptum“ des Textes, das ein Jahr später entstand, nimmt Nancy indirekten Bezug auf Lyotard, wenn er eine Pathologie der theologisierenden Welt des Monotheismus diagnostiziert:

„[...] ‚Terrorismus‘ ist die Verbindung der Verzweiflung und eines UNI-FIZIERENDEN Willens, der sich dem anderen Gesicht des EINEN gegenüberstellt. Auf diese Weise ist vom Wesen des Monotheismus in all seinen Formen dies verloren gegangen: Das ‚Eine‘ des ‚Gottes‘ ist durchaus nicht die substanziale, präsen- te und mit sich selbst vereinte EINZIGKEIT. Im Gegenteil, die Einzigkeit und Einheit dieses ‚Gottes‘ (oder der Göttlichkeit dieses ‚Einen‘) besteht genau darin, dass das EINE nicht als in sich selbst vereint gesetzt, präsentiert oder figuriert werden kann.“⁸⁶⁸

Im Rahmen der christlichen Auto-Dekonstruktion schließt hieran nun direkt der Faktor der Inkarnation an. „Mit der Gestalt Christi wird gerade der Verzicht auf die göttliche Macht und Gegenwart zum eigentlichen Akt GOTTES, und das ist seine Menschwerdung.“⁸⁶⁹ Damit ist der Gott nicht einfach ein Gott, der sich zurückzieht oder sich verbirgt. Er kann nicht einfach der *Deus absconditus* sein, denn dies würde den Entzug in einen anderen „Grund“ oder ein zugrundeliegendes „Versteck“ voraussetzen, so würde allerdings wieder ein Prinzip in Anspruch genommen werden, sei dies nun zwar depersonalisiert.⁸⁷⁰ Stattdessen bezeichnet der christliche Monotheismus vielmehr den bereits eingeführten Absentheismus. Was bedeutet dies für den Gottesbegriff? „Er ist der Gott, dessen Abwesenheit eigentlich die Göttlichkeit ausmacht oder der Gott, dessen Leere an Göttlichkeit seine eigentliche Wahrheit ist. [...] Der Monotheismus löst von seinem Prinzip her den Theismus auf, sprich die Gegenwart der Macht, die die Welt zusammenfügt und ihren Sinn verbürgt [*assure*].“⁸⁷¹ Nur durch die Emphase der Abwesenheit kann dann die Kategorie des Glaubens überhaupt

⁸⁶⁶ Vgl. hierzu Kap. IV, 4.3 dieser Arbeit. Bezüglich der Frage nach der Logik von Allmacht, Allwissenheit und Unfehlbarkeit u. dgl. vgl. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, a.a.O.

⁸⁶⁷ Nancy, „Dekonstruktion des Monotheismus“, a.a.O., 58f.

⁸⁶⁸ Ebd., 66f. Zudem zeigt sich hier erneut die Nähe zu Henrichs Subjektivitätsprinzip, das eine jegliche Begründungsstruktur, die ein Prinzip beansprucht im Grunde scheitern muss, da dieser Grund prinzipiell entzogen bleibt.

⁸⁶⁹ Ebd. 59.

⁸⁷⁰ Vgl.: ebd.

⁸⁷¹ Ebd.

eingelöst werden. „Dieser ist Treue zu einer Abwesenheit und Gewissheit dieser Treue in Abwesenheit jeder Zuversicht.“⁸⁷² Die Treue gilt damit einem Nichts an Prinzip und ist daher völlig davon ausgenommen im Sinne eines Wissenspostulates zu bürgen. Der Glaube tritt so höchstens als Kontrapunkt zur *theologischen* Reflexion auf; die Überzeugung des Glaubens aber kann niemals als valides theologisch-hermeneutisches Produkt gebraucht werden. Zieht man hier erneut den Vergleich zu Henrich heran, so lässt sich eine Analogie wie folgt formulieren: Auch Henrich schlägt im Rahmen seines Subjektivitätsprinzips die Annahme eines „Lebensgrundes“ vor, vermeidet es aber – denn anders geht es gar nicht – diesen Grund rückwirkend zum Ausgangspunkt einer neuen Theorie des Selbstbewusstseins zu machen. Andernfalls müsste der Vorwurf des Zirkelschlusses ergehen. Entsprechend bleibt eine theologische Hermeneutik in Form einer Glaubenshermeneutik grundsätzlich apodiktisch und in einem Zirkelschluss befangen. Dem Glauben allerdings kann als regulatives Moment eine theologische Relevanz zugesprochen werden, denn er tangiert ohne logizistische Umschweife das *alolon* der christlichen Offenbarung. So kann Nancy dann auch resümierend festhalten: „Das Christentum (und auch hier, durch dieses Prisma hindurch, der Monotheismus) ist von Beginn an in einem fortwährenden Prozess der Selbstberichtigung der des Selbstübersteigens begriffen, ein ‚Prozess‘ im doppelten Wortsinn.“⁸⁷³ Ein Öffnen der „bloße[n] Vernunft auf die Unbegrenztheit hin“, keine *Definition*, sondern *Entgrenzung*.

3.5 Zu glauben glauben – die Frage der Gnade

Die beiden vorangehenden Abschnitte zeigen deutlich, dass Nancys theologischer Ansatz zutiefst mit einer anthropologischen Dimension verwoben ist. Der Mensch wird selbst zum Schöpfer, was durch seine Gottebenbildlichkeit verbürgt wird und damit in der Dimension des Glaubens eine Öffnung auf die Virtualität⁸⁷⁴ seines Daseins als vernünftiges Wesen bedeutet. Er ist nicht in das eine Prinzip, das durch einen monomanischen Gott in der Schöpfung absolut verwirklicht ist, in eine notwendig einseitige Bestimmung seiner selbst und damit der Welt eingeschrieben. Auch lässt sich die Mensch-Gott-Beziehung nicht in einem Primat fixieren. Das Verhältnis ist dynamisch und mutual, in ihm gibt es kein Erstes. Dass allerdings Gott der Schöpfer des Individuums ist, scheint doch auf einen Primat hinzuweisen. Hier nun

⁸⁷² Ebd.

⁸⁷³ Ebd., 63.

⁸⁷⁴ Vgl. hierzu Gadamers Theorie der Virtualität der Religion bzw. religiösen Erfahrung (in Reminiszenz an Hegel), wo jener feststellt „diese sei nicht bloß ein leeres Wort, nicht bloß eine Perspektive, die sich in der Unbestimmtheit verliert, sondern sei dadurch bestimmt, daß sie Potentialität sei – oder vielmehr Virtualität, wie ich lieber sage, denn Potentialität ist immer Möglichkeit einer bestimmten realen Wirklichkeit, während Virtualität im Sinne der Ausrichtung auf eine unbestimmte Zukunft offen ist“ (Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, a.a.O., 22).

zeigt sich die Dimension des Glaubens, die – wie im vorigen Abschnitt deutlich wird – nicht als Basis einer Logik der Theologie erhalten kann, vielmehr tritt sie als stetige Befragung bzw. Infragestellung der *einen* Logik auf. Theologisch lässt sich nicht auf dem Glauben aufbauen. Zugleich kann der Glaube nicht theologisch bestimmt werden; die *fides qua creditur* bleibt individuelle Kategorie. „Der Glaube besteht nicht an sich.“⁸⁷⁵ „Daher hat er im Grunde nichts, um sich selbst zu überzeugen. Er ist nur ‚Überzeugung‘, die sich *in actu* und als Akt anbefiehlt [...].“⁸⁷⁶

Nancys Verständnis vom Glauben leitet sich direkt aus der bereits angesprochenen Gottebenbildlichkeit des Menschen ab, in der das Schöpfertum des Menschen und damit die Öffnung der Vernunft eingelöst wird. Der in „Über die Schöpfung“ mehr parenthetisch vorgetragene Gedanke wird von ihm in der „Dekonstruktion“ näher beschrieben, und zwar auf der Basis des Jakobusbriefes. Laut Nancy besticht dieser durch seine „theologische Zurückhaltung“ und bleibt dadurch „ganz [...] dem Glaubensakt gewidmet“⁸⁷⁷. „Das bedeutet jedoch, man darf hier gerade keine Dürftigkeit sehen, sondern einen *Entzug an Theologie* oder eine *Theologie im Entzug*, das heißt ein Entzug von Repräsentation der Inhalte zugunsten einer aktiven Affirmation des Glaubens – sprich auch dessen, *was allein die Inhalte aktiviert*.“⁸⁷⁸ Erneut wird angezeigt, dass der Glaube mehr den dynamischen Modus der Theologie (und damit auch ihr hermeneutisches Moment) (mit)bestimmt, genau aus demselben Grund allerdings nicht als Basis einer theologischen Beweisführung erhalten kann. Der Glaube ist damit individuelle Überzeugung, die nicht überindividuell anwendbar ist. Er bedingt die Heterologie der religiösen Erfahrung und fordert stetige Selbstprüfung. Er bringt Dynamik in die theologische Reflexion, denn er vermag nicht auf sich selbst zu beruhen, er bleibt stets nur Akt. In diesem Sinne kann der Glaube nur geglaubt werden, nicht gewusst. Der hier angebotene Gedanke wird etwa von Gianni Vattimo in „Glauben – Philosophieren“⁸⁷⁹ in Form eines öffentlichen Selbstgesprächs vorgestellt. „Wenn ich sage, daß ich zu glauben glaube – was von der christlichen Lehre ist es dann, das ich zu glauben

⁸⁷⁵ Nancy, „Das Jüdisch-Christliche“, a.a.O., 83.

⁸⁷⁶ Ebd., 86. Nancys Gedanke leitet sich hier vom Bild Abrahams, wie es der Jakobusbrief nachzeichnet (Jak 2, 21ff.) her. Seine Interpretation weist dabei deutliche Ähnlichkeiten zu der von Kierkegaard unter dem Pseudonym *Johannes de silencio* vorgetragenen Überlegungen in „Furcht und Zittern“ auf. Vgl. S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern* (1843), Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 3, Abt.4, übers. von E. Hirsch, Simmerath 2004.

⁸⁷⁷ Vgl.: Nancy, „Das Jüdisch-Christliche“, a.a.O., 78.

⁸⁷⁸ Ebd. Hervorhebungen T.M.

⁸⁷⁹ Vgl.: G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, übers. von Chr. Schultz, Stuttgart 2007. Der italienische Originaltitel „*Credere di credere*“ wurde in der deutschen Fassung durch einen technischeren Titel ersetzt, dem der konkret individuelle Charakter der Selbstprüfung, den Vattimo zu vermitteln sucht, leider abgeht.

glaube?“⁸⁸⁰ Der Glaube fordert stets die *relecture* der Theologie und ihre Prüfung. Diese Prüfung ist die Verwirklichung der anthropologischen Dimension (in) der Theologie. Die *logia* wird durch die bzw. an der Heterologie geprüft. Und sie muss sich dieser Prüfung stellen, ohne sich im Schutzraum einer Apodiktik zu verschanzen.

Dieser Ansatz der anthropologischen (Mit)Bestimmung ist bei Nancy allerdings nicht aus der Luft gegriffen, sondern erneut biblisch-theologisch untermauert, nämlich durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen. „Wenn die Menschen nach dem Bilde Gottes erschaffen worden sind (*gegontes kath'omoiôsin theou*), was ist dann diese *homoiosis*?“⁸⁸¹ Die Frage wird mit Blick auf den theologisch reduktiven Jakobusbrief gestellt und so gelangt Nancy direkt zu einer Antwort: „Der GOTT des Briefes lässt sich recht zügig beschreiben. [...] Gott ist ‚HERR und VATER‘ ([Jak] III, 9), dies steht in demselben Vers wie die *homoîôsis*, ebenso wie in I, 17–18, wo es heißt, ‚er hat uns geboren als die Erstlinge seiner Geschöpfe‘.“⁸⁸² Mit der Bestimmung Gottes als Vater wird laut Nancy nun eine Genealogie eröffnet, in der Gott sich in einer Reihe mit seinen Geschöpfen befindet.⁸⁸³ Als biblischer Referenzpunkt wirkt hier besonders der zweite Schöpfungsbericht, denn dort wird gerade die Ähnlichkeit Adams (des ‚Erdlings‘) mit Gott hervorgehoben. „Diese Ähnlichkeit unterscheidet den Menschen in der Schöpfung, zu deren Erstlingen sie ihn macht. Das heißt, sie ist – und der Mensch ist durch sie – die *homogene* Spur oder Markierung, durch welche die Welt ihrem Schöpfer geweiht ist.“⁸⁸⁴ Wieder findet sich in Nancys Argumentation die enge Verbindung von Theologie und Anthropologie; zugleich lässt sich durch die anthropologische Bestimmung der Erstlingschaft keine vorrangige Deutung des Menschen rechtfertigen, die am Ende sogar ideologisierbar wäre. Dies macht Nancy im Folgesatz klar:

„Diese Ähnlichkeit hängt also nicht von der Fortzeugung ab (wie wir gewöhnlich denken), sondern vielmehr besteht die Fortzeugung in der Weitergabe der Spur. Die geschaffene Welt ist weniger eine erzeugte als vielmehr eine markierte, gezeichnete Welt, zugleich geprägt und durchzogen von einer Spur [...], das heißt von dem, was im Entzug und vom Entzug eines Ursprungs bleibt.“⁸⁸⁵

Die Vaterschaft Gottes zeigt sich im Entzug und ist damit jenseits der Prinzipialität angesiedelt. So wird es unmöglich ein generelles Prinzip aufrecht zu erhalten. Im speziellen bedeutet dies außerdem, dass ein durch Traditionstreue („Fortzeugung“) abgesichertes

⁸⁸⁰ Ebd., 85.

⁸⁸¹ Vgl.: Nancy, „Das Jüdisch-Christliche“, a.a.O., 79.

⁸⁸² Ebd.

⁸⁸³ Ebd.

⁸⁸⁴ Ebd.

⁸⁸⁵ Ebd., 79f.

Verständnis vom Prinzip ebenfalls nicht rechtmäßig hergeleitet werden kann. Dass der Mensch ist, und dass er Mensch ist, bedeutet die Fortzeugung Gottes in der Welt. Die Reduktion auf eine abendländisch-christliche Tradition, in der über Gottes Sein entschieden wird, würde sich hingegen immer wieder dem Vorwurf der Ideologisierung und Exklusivität ausgesetzt sehen müssen.

Damit stellt sich die Frage, inwiefern ein Christentum bzw. ein christliches Gottesverständnis überhaupt Relevanz für den Glauben haben kann. Die radikale Relativierung der christlich-theologischen Tradition bedeutet bei Nancy nicht das Eingeständnis, das gesamte Christentum wäre obsolet. Erneut kann er hier mit Jakobus argumentieren. Zu beantworten nämlich bleibt noch die Frage nach der Struktur der *homoiôsis*. „Woraus ist also die *homoiôsis* gemacht, die Spur des Schöpfers als solchem?“⁸⁸⁶ In Jak 1, 17 wird Gott als „Vater der Lichter“ bezeichnet, direkt darauf heißt es „von ihm komme ,alle gute Gabe und alles vollkommene Geschenk‘ (*pasa dosis agathe kai pan dorema teleion*) [...]“⁸⁸⁷. Nancy erkennt in dieser Bestimmung das „kosmogonische Schema“ der „Teilung von Licht und dem, was es erhellt“⁸⁸⁸. Als „Vater der Lichter“ ist Gott „zuerst der Gebende“⁸⁸⁹, d.h. Schöpfer.

„Er gibt *als* Licht, und was er gibt, das ist zuerst, das ist wesentlich sein Licht (das Lateinische würde eine Präzisierung erlauben: *lux*, erhellendes Licht, nicht *lumen*, Schein des erhellten Dinges). Er gibt nicht so sehr etwas, irgendwelche Dinge, als vielmehr die Möglichkeit der Klarheit, in der allein es Dinge geben kann. Folgt man der Logik der Gabe⁸⁹⁰ [...], gibt der Geber sich in seiner Gabe auf.“⁸⁹¹

Und damit schließt das Gottesverständnis nach Jakobus direkt an Nancys Deutung der Schöpfung an. Der Geber gibt in Form der Zurückhaltung. Aber „[d]iese Gabe gibt nichts, was der Ordnung eines aneignbaren Gutes angehört“⁸⁹². „Diese Gabe gibt selbst, sie gibt ihre eigene Gabengunst, das heißt den Entzug in die Gnade des Gebers und des Präsen(t)s selbst. Die *homoiôsis* ist eine *homodôsis*. Dem Bilde GOTTES gleich zu sein bedeutet also, um Gnade bittend sich seinerseits der Gabe zu geben.“⁸⁹³ Sich der Gnade zu versichern ist damit Prozess, und zwar der Prozess des Glaubensaktes, der nicht aufzulösen ist in eine (implizit oder explizit formulierte) absolute *fides quae*, denn seine Grundlage bleibt entzogen. Das hat ebenso zur Folge, dass der Mensch sich nur selbst der Gnade versichern kann. Die

⁸⁸⁶ Ebd., 80.

⁸⁸⁷ Ebd.

⁸⁸⁸ Ebd.

⁸⁸⁹ Ebd.

⁸⁹⁰ Nancy richtet sich hier bewusst und explizit nach Derrida.

⁸⁹¹ Nancy, „Das Jüdisch-Christliche“, a.a.O., 80.

⁸⁹² Ebd., 82. Vgl. hierzu außerdem J.-L. Nancy, „Von einem göttlichen Wink“ (2005), in: ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von E. v. d. Osten, Berlin, Zürich 2008, 179-206, bes. 195.

⁸⁹³ Nancy, „Das Jüdisch-Christliche“, a.a.O., 80.

Angelegenheit bleibt individuell und nicht institutionell. Damit entspricht der Glaubensakt, wie Nancy ihn beschreibt, dem Ausblick, den Henrich durch den Lebensgrund formuliert. Jede Absolutsetzung wird unterlaufen und Ideologisierung verunmöglicht, denn das Verhältnis von Grund und Subjekt bzw. Schöpfer und Geschöpf ist grundsätzlich ein dynamisches. Eine abschließende Lösung von dieser Dynamik lässt sich gerade noch *theologisch* begründen, hermeneutisch betrachtet lässt sich der Zirkel nur mit Gewalt schließen.

Durch die hermeneutisch-zirkuläre Dynamik des Glaubens öffnet Nancy also die in den vorangehenden Abschnitten besprochenen atheologische Theologie für den Menschen. Der Glaube erlaubt dem Menschen gerade die Aufschließung der Vernunft über den Weg der theologischen Hermeneutik, denn durch ihn zeigt sich die Gotteserkenntnis zugleich als Selbsterkenntnis, und damit ebenso als virtuelle Fülle jenseits jeglicher Prinzipialität. Der theologisch-hermeneutische Prozess somit den auto-dekonstruktiven, selbstberichtigenden und selbstübersteigenden Gedanken des Christentums für den Menschen ein, ohne diesen auf eine prästabilisierte Harmonik eines absolut gesetzten Vorurteils festzunageln. Die Gnade kann nicht an ein Prinzip gebunden sein; genauso wenig kann ein solches Prinzip die absolute, exklusive und logische Dimension der Selbsterkenntnis darstellen. Eine theologische Hermeneutik muss sich dieser Herausforderung gewahr sein.

VI Abschluss und Ausblick

„Die Welle steht nicht still,
Nacht liebt lichten Tag –
Schön klingt das Wort ‚ich will‘
Schöner noch ‚ich mag!‘

Alle ewigen Quell-Bronnen
Quellen ewig hinan:
Gott selbst – hat er ja begonnen?
Gott selbst – fängt er immer an?⁸⁹⁴

Friedrich Nietzsche

1 Ausklang

Ausgehend von den zeitgenössischen Modellen theologischer Hermeneutik konnte gezeigt werden, dass gerade post-moderne Konzepte, insbesondere der Gedanke radikaler Pluralität und Kontingenz, aber auch methodische Programme wie der Dekonstruktivismus, nicht leichthin übergangen oder adaptiert werden können. Zu leicht gerät eine Hermeneutik, die sich konkret als theologische Hermeneutik zu verstehen sucht, in den Widerspruch zwischen einer plural verfassten Welt, in der sie selbst als ein kontingentes Phänomen auftritt, und ihrer selbst gesetzten einheitlich orientierten Ausrichtung auf eine dezidiert theologische Denkweise und einen theologischen Wahrheitsbegriff, unter deren Federführung es (im schlimmsten Falle) gilt, die Vielschichtigkeit der möglichen Weltdeutungen zu subsummieren und auszulegen. Wird dagegen der post-moderne Gedanke von einer Gerechtigkeit des Heterogenen und einer grundsätzlichen Pluralität ins Feld geführt, zeigt sich schnell, dass diese Art der Einheitssehnsucht auch in Form systematischer Konzepte niemals absolute, allumfassende Gültigkeit erlangen kann. Zugleich muss festgehalten werden, dass sich auch die radikale post-moderne Interpretation einer *contradictio in adiecto* schuldig macht, wenn

⁸⁹⁴ F. Nietzsche, Gedichte, hg. von M. Mayer, Stuttgart 2010, 125.

sie vergisst, dass jeder Form von Differenzdenken zunächst ein grundlegendes Verständnis für Einheit vorausgeht. Diese Einheit kann jedoch nicht als paradigmatisch, d.h. konzeptualisierte, Einheit verstanden werden. Sie kann nicht logische Konsequenz eines konstruierten Einheitsgedankens sein. Das Verständnis muss ein basales sein. So zeigte sich gerade der Einspruch gegen die post-moderne Radikalität durch die Subjektphilosophie als veritable Erkenntnis hinsichtlich dieses einheitlichen Vorverständnisses. Durch den Verweis auf das menschliche Selbstbewusstsein ist es der subjektphilosophischen Denkweise möglich, einen Grund sowohl für Einheitsausrichtung als auch Pluralitätsverständnis auszumachen. Dabei muss die zeitgenössische Subjektphilosophie Konsequenz aus ihrer Historie ziehen und feststellen, dass mithilfe des Selbstbewusstseins keinerlei letztgültige Theorien über mögliche einheitliche oder plurale Weltdeutungsmodelle aufgestellt werden können. So kommt auch Dieter Henrich zu dem Schluss, dass Selbstbewusstsein müsse als grundsätzlich präreflexiv, d.h. konsequenterweise irrational und paradox verstanden werden. Zum einen ist es Bedingung für die Unhintergebarkeit von Individualität, zum anderen gelangt es auf diese Weise zum Pluralität- und Differenzgedanken, woraus dann das Eingeständnis seiner eigenen Kontingenz erfolgt. Das Selbstbewusstsein changiert so zwischen den Polen von Absolutheit und Nichtigkeit. Diese Dynamik macht sich Henrich zu Nutze und postuliert die Subjektivität als Prinzip. Dieses Prinzip fordert das Denken auf sich jede Weltdeutung, die sich unter einem Prinzip, sei dieses nun einheits- oder pluralitätsorientiert, versteht, *im* Prinzip zu widersetzen. Subjektivität als Prinzip bedeutet die Verabschiedung jeglicher Prinzipialität im Modus der Weltdeutung. Auf diesem Weg gelangt Henrich dann auch zu einer Hermeneutik, die nicht länger unter einem Prinzip der Selbst- und Weltdeutung gedacht werden kann, sondern grundsätzlich (auto-)dekonstruktiv zu Werke geht und dadurch weder einen impliziten noch expliziten Anspruch auf Absolutheit oder Exklusivität anmelden muss.

Unter Berücksichtigung der Gedanken Henrichs lassen sich Konsequenzen für eine theologische Hermeneutik ziehen. Auch wenn sich eine solche Hermeneutik als theologische versteht, so bleibt auch sie nicht davor bewahrt, sich der Herausforderung zu stellen und ihre mögliche Prinzipialität als gänzlich anachronistisch bzw. obsolet anzuerkennen. Ein systematisch-theologischer Unterbau in monotheistischer Fassung lässt sich dabei auch nicht durch den Verweis auf Tradition oder ein kanonisiertes Überlieferungsgeschehen als Rechtfertigung für eine einheitsorientierte Deutung anmelden. Auf diese Weise würde nämlich der hermeneutische Gedanke zugunsten einer religiös-theologischen Methodik oder einer religiös-theologischen Didaktik *ad absurdum* geführt. Die religiös-theologische Deutung erweckt so jederzeit den Verdacht der Ideologisierbarkeit. Will theologische Hermeneutik

also rechtmäßig *theologische* Hermeneutik sein, so muss auch sie innerhalb ihres Diskurses das auto-dekonstruktive Moment der Hermeneutik verwirklichen. Sie gibt folglich nicht einfach die Suche nach diesem Moment auf, sondern muss es selbst verwirklichen, da sonst wieder nur ein Prinzip, welches die Suche strukturiert, installiert und unterschlagen würde. Es ist aber gerade das existenzielle Moment, das sich die theologische Deutung mit derjenigen der Subjektphilosophie Henrichs teilt. Anhand dieses *tertium comparationis* zeigt sich also, dass auch dem theologisch-hermeneutischen Gedanken die Möglichkeit innewohnt, jegliche Prinzipialität *im* Prinzip fahren zu lassen. Theologische Konzepte, wie die *Kenosis* in der Menschwerdung des christlichen Gottes oder das Konzept einer *creatio ex nihilo* spiegeln hier den philosophisch-hermeneutischen Gedanken auf theologischem Boden. In herausragender Weise lässt sich dies am Beispiel Jean-Luc Nancys „Dekonstruktion des Christentums“ zeigen. Nancy deutet das Christentum als Subjekt, das immer schon in auto-dekonstruktiver Manier zur *relecture* seiner sog. (Glaubens)Wahrheit(en) anregt bzw. diese sogar unbedingt fordert. Nancy stellt dabei fest, dass gerade der Monotheismus gar kein absolutes Prinzip erzwingt, sondern jegliche Prinzipialität unterminiert. Lediglich die dogmatische Rationalisierung des Christentums führt in die logozentristischen Vorurteile eines hermeneutischen Schlummers einer Theologie, die selbstvergessen das, was sie als Wahrheit deklariert hat, wiederkaut, ohne den Wahrheitsanspruch selbst zu hinterfragen. Eine theologische Hermeneutik aber, die sich des *alogon* des Christentums bewusst ist, kann nicht länger an einer absoluten (Theo)Logik festhalten. Und so zeigt sich dann auch, dass theologische Hermeneutik tatsächlich aus den Reihen der Theologie selbst erfolgen kann und muss. Es geht hier um die Wendung von Theologie gegen Theologie. Dies ist es auch, was Nancy in der „Dekonstruktion“ tut. Hier findet sich der regulative Charakter einer konkret *theologischen* Hermeneutik. Es kommt keine reine Methodologie zur Anwendung, mit der hermeneutisch ein metaphysisches Primat umschrieben wird, stattdessen werden aus der Disziplin selbst heraus die Disziplin und ihre Methoden befragt. Statt in einen hermeneutischen Zirkelschluss eingeschlossen zu bleiben, bildet diese Art theologische Hermeneutik den hermeneutischen Zirkel und damit die Selbstbefragung und -relativierung der Theologie auf der Grundlage ihrer eigenen Auftrittsbedingungen. Dadurch ist diese nicht paradigmatisch auf ein Verständnis im Sinne eines Prinzips fixiert, sondern bildet an sich selbst die Öffnung ihrer Diskursivität im Rahmen eines plural bestimmten Sinnmarktes der Post-Moderne, ohne in ‚theopathologischer‘ Rückversicherung die Notwendigkeit der Absolutsetzung eines Wahrheitsbegriffs ins Auge fassen zu müssen. Die Resilienz des Christentums ist sein auto-dekonstruktiver Charakter, nicht seine Absolutheit – eine

Bedingung, von der gerade eine theologische Hermeneutik zehren kann. So wirkt theologische Hermeneutik gewissermaßen als ikonoklastischer Zug der Theologie an sich selbst.

2 Ausblicke

Mit Jean-Luc Nancy könnte ein konkret post-modernes Beispiel im expliziten dekonstruktiven Gewand für eine gelingende theologische Hermeneutik in einer post-modernen Moderne angezeigt werden. Es steht außer Frage, dass allein den Gedanken Nancys in künftigen Untersuchungen weiterhin ein Feld eingeräumt werden sollte. Seine Werke bieten noch deutlich mehr diskussionswürdige Gedanken, die im Rahmen dieser Arbeit zu weit geführt hätten. So wäre etwa die Frage hinsichtlich der hermeneutischen Ontologie, die Nancy sich mit Gérard Granel teilt und die sein Werk durchzieht, ein Konzept, dass eine genauere Untersuchung erfordert, um weitere Perspektiven für eine theologische Hermeneutik zu erschließen. Die im Kapitel V in Ansätzen präsentierten Gedanken lassen diese Möglichkeit durchscheinen, vor allem aber zeigen sie an, inwiefern auch eine vergleichende Arbeit gewinnbringend sein kann. So fiel innerhalb der Diskussion auch der Name Wilhelm Schapp, dessen hermeneutische Ontologie in seinem Hauptwerk „In Geschichten verstrickt“ Parallelen zu Granel und Nancy aufweist, sich in der Frage einer zugrundeliegenden Theologie allerdings deutlicher als Nancy und Granel platziert und eine „Allgeschichte des Christentums“ als konstitutives Deutungsmodell annimmt.⁸⁹⁵ Ein Vergleich kann hier eine größere Klarheit.

Das hier angebotene Beispiel für eine theologische Hermeneutik nach Nancy muss weiterhin nicht als Plädoyer dafür gelten, dass lediglich zeitgenössische philosophisch-theologische Versuche als Quellen für weitere Überlegungen in Frage kommen. Andere Optionen für diese Art theologische Hermeneutik lassen sich nämlich auch an Beispielen historischer Theologie aufzeigen, da es sich beim post-modernen Paradigma, wie gesagt, nicht einfach um eine historische Einordnung, sondern um eine Denkweise handelt. So wird etwa auch Dietrich Bonhoeffer mit der Bezeichnung „proto-post-modern“ konnotiert.⁸⁹⁶ Im Laufe dieser Arbeit wurde in diesem Sinne bereits gelegentlich auf Bonhoeffers theologie- und religionskritische Gedanken eines „Offenbarungspositivismus“ oder eines Gottes als „Lückenbüßer“ verwiesen.

⁸⁹⁵ Vgl.: M. Pohlmeier, „Die Allgeschichte des Christentums – monistische Deutung und ethische Herausforderung“, in: K. Joisten (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br. 2010, 126-141.

⁸⁹⁶ Vgl.: W.W. Floyd, „Encounter with an Other. Immanuel Kant and G.W.F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer“, in: P. Frick (Hg.), *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, Tübingen 2008, 83-119, 116.

Diese Gedanken reihen sich dabei ein in seine theologischen Versuche, ein „religionsloses Christentum“ zu benennen.⁸⁹⁷ Interessant zu beobachten ist nämlich, dass Bonhoeffer hier relativierende Momente des Christentums wahrnimmt und für theologisch diskussionswürdig erachtet. So schreibt er in seiner Tegeler Korrespondenz mit Eberhard Bethge Folgendes:

„Unsere 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem ‚religiösen Apriori‘⁸⁹⁸ der Menschen auf. ‚Christentum‘ ist immer eine Form (vielleicht die wahre Form) der ‚Religion‘ gewesen. Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ garnicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden [...] was bedeutet das dann für das ‚Christentum‘?“⁸⁹⁹

Bonhoeffer stellt in der Folge vielerlei Fragen und versucht sich dem Gedanken anzunähern. Ähnlich wie Nancy sieht Bonhoeffer, dass das Konzept der Religion veraltet ist.⁹⁰⁰ „Religion steht für Bonhoeffer im Gegensatz zu Leben, weil Religion, wie er sie vor Augen hat, auf die Vertröstung auf das Jenseits oder die Innerlichkeit abzielt.“⁹⁰¹ Mit der Diagnose der Religionslosigkeit geht also auch die Erkenntnis einher, dass in einer (Post-)Moderne „*nicht mehr alle Deutungen des Lebens von einem Religionskonzept abhängen*“. Trotz latenter Rückkehr des religiösen gibt es wohl nicht mehr die *eine* Religion mit theoretischer Grundlage und absolutem Wahrheitsanspruch⁹⁰². In dieser Hinsicht mag also gerade die Betrachtung der Tegeler Korrespondenz, die zwar nicht durch eine lupenreine theologische Systematik, sondern durch eine Dynamik⁹⁰³ besticht, als Fundus für historisch-theologische Ansätze einer modernen theologischen Hermeneutik dienen.

Des Weiteren lässt sich auch noch ein Jahrhundert vor Bonhoeffer ein Denker ausmachen, dessen Werk eine Orientierung für die theologische Hermeneutik bieten kann. Die Rede ist von Søren Kierkegaard, auf den ebenfalls des Öfteren im Verlauf dieser Untersuchung hingewiesen wurde.⁹⁰⁴ Kierkegaards Denken bietet sich im Rahmen der hier präsentierten

⁸⁹⁷ Vgl.: Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, a.a.O., 402-406.

⁸⁹⁸ Vgl. diesbezüglich ebd., 403, Amn. 11.

⁸⁹⁹ Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, a.a.O., 403.

⁹⁰⁰ Eine weitere Parallele zwischen Nancy und Bonhoeffer findet sich auch im Gedanken des Absentheismus. Einen Versuch diesbezüglich habe ich an anderer Stelle skizziert. Vgl.: T. Münchow, „God is the beyond in the midst of our lives“ (Dietrich Bonhoeffer). Considering Absentheism“, in: Disputatio philosophica, 17, 1/2015, 43-52.

⁹⁰¹ R.K. Wüstenberg, „Dietrich Bonhoeffers Religionskritik und ihre Bedeutung für heute“, in: M. Hofheinz, R.J. Meyer zu Hörste-Bührer (Hg.), Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014, 76-90, 89.

⁹⁰² Ebd.

⁹⁰³ Vgl. hierzu die Untersuchungen von R.K. Wüstenberg, Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“, Leipzig 2006; sowie ders., Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Frankfurt/M. 1996.

⁹⁰⁴ Kierkegaards Denken wird zudem oft als (post-)modernes bzw. dekonstruktives Denken bezeichnet. Vgl. etwa J. Garff, Kierkegaard. Biographie, übers. von H. Zeichner und H. Schmid, München 2005, 276.563.776.;

Diskussion um eine theologische Hermeneutik deshalb an, da er – vergleichbar mit Nancy,⁹⁰⁵ vielleicht sogar als dessen Vordenker – bereits Mitte des 19. Jahrhunderts eine atheologische Theologie betreibt. So reduziert sich gerade sein Gottesbegriff im Grunde auf die Frage der Inkarnation,⁹⁰⁶ wodurch Kierkegaard vehement die kenotische Formel hervorhebt, unter dessen Berücksichtigung gerade aus christlicher Perspektive eine Absage an Endgültigkeit, Absolutheit und entsprechende Wahrheitsansprüche erfolgen muss. In seiner „Einübung im Christentum“ resümiert er mit Blick auf den performativen Charakter Christi Leben und Lehre, „daß wahre Erhöhung Erniedrigung ist oder daß Erniedrigung wahre Erhöhung ist“⁹⁰⁷. Dieses Resümee erfolgt nach einer über zweihundert Seiten langen Meditation über Christus und die Inkarnation, die Kierkegaard unter seinem dezidiert aus christlicher Perspektive schreibenden Pseudonym⁹⁰⁸ Johannes Anti-Climacus veröffentlicht. Interessanterweise lässt Kierkegaard selbst sein christliches Pseudonym keinen endgültigen Abschluss der theologischen Reflexion vollführen. Zum Abschluss formuliert Anti-Climacus etwa Folgendes: „Hier wollen wir denn diese Erörterungen schließen, indem wir es jedermann überlassen, ob er lesen will, und es dem Leser überlassen, welche Anwendung des Gelesenen er auf sich selber machen will in Hinblick auf Verinnerlichung.“⁹⁰⁹ Hier zeigt sich neben Kierkegaards theologischer Feinfühligkeit vor allem seine eigentliche Methode, die *indirekte Mitteilung*. Durch sie vermeidet er absolute Bestimmungen und überlässt es seinem Leser, „jenem Einzelnen“⁹¹⁰, selbst zu urteilen. Die Pseudonymität verstärkt diese Methode dadurch, als dass Kierkegaards Werk durch sie nicht in ein einheitliches Konzept zu bringen ist. „Kierkegaards Werk entfaltet sich wie ein autopoetisches Diskursuniversum und ist mit sich selbstreferentiell verwoben. Jedes Buch ist wie ein Buch, das sich und seine Vorgänger enthält [...]. Aber gerade diese Einheit und Andersheit verbindende Konzeption wird bei Kierkegaard zu einem literarisch generierten performativen Moment der Freiheit.“⁹¹¹ In seinem Werk vollzieht er performativ die Öffnung, die das Christentum impliziert. So scheint

sowie K.P. Liessmann, Kierkegaard zur Einführung, Hamburg 1993, 137f.; und M. Pohlmeier, „Zurück, und somit vorwärts in die Moderne. S. Kierkegaard: Einübung im Christentum“, in: ders. (Hg.), Søren Kierkegaard. Eine Schlüsselfigur der europäischen Moderne, Hamburg 2015, 61-88, 85.

⁹⁰⁵ Einen Versuch über Konzepte von Nancy und Kierkegaard habe ich an anderer Stelle skizziert. Vgl.: T. Münchow, „Außer sich vor Liebe. Versuch über J.-L. Nancys und S. Kierkegaards Konzepte von Glauben und christlicher Nächstenliebe“, in: Disputatio philosophica, 16, 1/2014, 103-115.

⁹⁰⁶ Vgl.: Pohlmeier, „Zurück, und somit vorwärts in die Moderne“, a.a.O., 72.

⁹⁰⁷ S. Kierkegaard, Einübung im Christentum (1850), Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 18, Abt. 26, übers. von E. Hirsch, Simmerath 2003, 251.

⁹⁰⁸ Die Pseudonymität darf nicht unterschätzt werden, da sie als konkretes Stilmittel Kierkegaards anzusehen ist. So ist das Pseudonym Anti-Climacus eigentlich nur der Kontrapunkt des Pseudonyms Johannes Climacus, welches wiederum aus dezidiert philosophischer und eben nicht christlicher Perspektive schreibt.

⁹⁰⁹ Kierkegaard, Einübung im Christentum, a.a.O., 251.

⁹¹⁰ So die indirekte Anrede des Lesers, die Kierkegaard allen seinen „Erbaulichen Reden“ voranschickt.

⁹¹¹ Pohlmeier, „Zurück, und damit vorwärts in die Moderne“, a.a.O., 62.

Kierkegaards Methode allein schon als valider und reichhaltiger Ausblick für eine theologische Hermeneutik zu dienen. Aber gerade auch sein subjektphilosophischer Hintergrund, der sich durch eine starke aber zugleich kritische Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus ergibt, machen deutlich, dass die Betrachtung des Kierkegaardschen Denkens in diesem Rahmen fundiert erfolgen kann. Nicht nur in der bereits erwähnten „Krankheit zum Tode“, sondern durch sein gesamtes Werk zieht sich die Kategorie der Subjektivität, und zwar als Frage der Individualität, die sich zwar einen ihr vorausliegenden Grund denken, aber dennoch niemals zu einer absoluten Bestimmung gelangen kann.⁹¹² Beispielhaft kann hier Kierkegaards monumentales Erstlingswerk „Entweder / Oder“ angeführt werden. In diesem lässt Kierkegaard auf die ästhetizistischen Ausführungen, ganz im Stile eines ‚*anything goes*‘, eines Lebemanns die ethisch fundierten und systematisierten Gedanken eines Ehemanns folgen, nur um beiden Aussagen in einem letzten Beitrag eines Geistlichen hinweg zu wischen, da dieser nämlich feststellen muss, dass das Postulat einer absoluten Gültigkeit unbegründet ist.⁹¹³ Damit sei auch der letzte Faktor angesprochen, der für eine Betrachtung Kierkegaards sprechen würde, und zwar die Selbstreferenzialität und Selbstdurchstreichung. Was hinsichtlich der theologischen Hermeneutik als ikonoklastischer Zug bezeichnet wurde, findet sich auch bei Kierkegaard als Methode. Selbstdurchstreichung durch Pseudonymität, gegenseitige Selbstdurchstreichung der Pseudonyme und Selbstdurchstreichung durch die Auflage der indirekten Mitteilung bestimmen sein theologisches, philosophisches und letztlich hermeneutisches Denken. Der auto-dekonstruktive Zug des ikonoklastischen Moments Kierkegaards zeigt erneut, dass es sich hier um eine wertvolle Quelle für die theologische Hermeneutik handelt. Denn mit Kierkegaard teilt sich die theologische Hermeneutik das Anliegen, wenn sie als auto-dekonstruktives Moment der Theologie zu wirken gilt, insbesondere wenn diese droht in ideologisierbare Formen abzudriften. Was Kierkegaard will? „Ganz einfach: [...] Redlichkeit.“⁹¹⁴

⁹¹² Vgl.: M. Pohlmeyer, „Die Krankheit zum Tode – Aporien des Selbstbewusstseins. Fichte, Kierkegaard und Dieter Henrich“, in: M. Bauer, M. Pohlmeyer (Hg.), Existenz und Reflexion. Aktuelle Aspekte der Kierkegaard-Rezeption, Hamburg 2012, 168-198.

⁹¹³ Vgl.: Kierkegaard, Entweder / Oder, Zweiter Teil, a.a.O., 363-377.

⁹¹⁴ S. Kierkegaard, „Zeitungsartikel (1854/55)“, in: ders., Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits, Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 24, Abt. 34, übers. von H. Gerdes, Simmerath 2004, 1-92, 48.

VII Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W., Ästhetische Theorie (1970), Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. von Rolf Tiedemann et al., Frankfurt/M. 2003.

Albertz, Jörg (Hg.), Aufklärung und Postmoderne. 200 Jahre nach der französischen Revolution das Ende aller Aufklärung, Berlin 1991.

Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 1, Kategorien, übers. von Eugen Rolfes et al., Hamburg 1995.

Assmann, Jan, Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 6. Auflage, Wien 2013.

Augustinus, Aurelius, Der Gottesstaat. De Civitate Dei, Aurelius Augustinus' Werke, Band 1, übers. und hg. von Carl Johann Perl, Paderborn 1979.

Barth, Ulrich, „Subjektivität und Gottesgedanke. Ein Gespräch mit Dieter Henrich“, in: ders., Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014, 159-190.

Ders., Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014.

Baudelaire, Charles, Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen (1861), übers. von Monika Fahrenbach-Wachendorff, hg. von Horst Hina, Stuttgart 2014.

Baudrillard, Jean, Das radikale Denken (1994), übers. von Riek Walther, mit einem Essay von Philipp Schönthaler, Berlin 2013.

Boehm, Gottfried, „Die Lehre des Bilderverbotes“, in: Federle, Helmut (Hg.), Wiener Succession (Ausstellungskatalog), Wien 1991, 77-93.

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Bd. 8, hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, Gütersloh 1998.

Celan, Paul, Gesammelte Werke in fünf Bänden, hg. von Beda Allemann und Stefan Reichert, 2. Auflage, Frankfurt/M. 1992.

Cramer, Wolfgang, Grundlegung einer Theorie des Geistes (1957), 4. Auflage, Frankfurt/M. 1999.

Ders., Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff (1959), 2. Auflage, Frankfurt/M. 1976.

Ders., Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft (1967), 2. Auflage, Frankfurt/M. 2010.

Ders., Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlaß, hg. von Konrad Cramer in Verbindung mit Titus O. Cramer, Frankfurt/M. 2012.

Dalferth, Ingolf U., Radikale Theologie, Leipzig 2010.

Derrida, Jacques, Grammatologie (1967), übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt/M. 1983.

Ders., „Die *différance*“ (1968), in: Engelmann, Peter (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, 76-113.

Ders., „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ (1976), in: Engelmann, Peter (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, 114-139.

Ders., „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Krsiteva“, in: Engelmann, Peter (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1990, 140-164.

Ders., Donner la mort. L'ethique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre, Paris 1992.

Ders., Points ...: Interviews, 1974-1994, hg. von E. Weber, Stanford 1995.

Ders., „Foi et savoir. Les deux sources de la ‚religion‘ aux limites de la simple raison“, in: La religion. Séminaire de Capri; sous la di. De Jacques Derrida, Avec la participation de Maurizio Ferraris, Paris 1996, 9-86.

Ders., Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt“, übers. von Markus Sedlaczek et al., hg. von Peter Engelmann, Wien 2007.

Diels, Hermann, **Kranz**, Walther (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903.

Dilthey, Wilhelm, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. von Bernhard Groethuysen, Leipzig, Berlin 1922.

Ders., „Das Problem der Religion“ (1911), in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik, hg. von Georg Misch, 7. Auflage, Göttingen 1994, 288-305.

Ders., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. von Bernhard Groethuysen, 8. Auflage, Stuttgart 1992.

Dooley, Mark, Kierkegaard and Derrida. Between Totality and Infinity, in: Jegstrup, Elsebet (Hg.), The New Kierkegaard, Bloomington 2004, 199-213.

Eco, Umberto Der Name der Rose (1980), übers. von Burkhard Kroeber, 11. Auflage, München 1987.

Engelmann, Peter, „Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie“, in: Engelmann, Peter (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2010, 5-32.

Ders., „Zur Textauswahl“, in: Engelmann, Peter (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2010, 275-278.

Ders.(Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 2010.

Fichte, Johann Gottlieb, „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (1794/1802), in: Fichte, Johann Gottlieb, Sämtliche Werke, Band I, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1856-1846, Nachdruck Berlin 1971, 85-328.

Ders., „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ (1797), in: Fichte, Johann Gottlieb, Sämtliche Werke, Band I, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1856-1846, Nachdruck Berlin 1971, 521-534.

Ders., „Die Bestimmung des Menschen“ (1800), in: Fichte, Johann Gottlieb, Sämtliche Werke, Band II, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1856-1846, Nachdruck Berlin 1971, 167-319.

Ders., „Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801“, in: Fichte, Johann Gottlieb, *Sämtliche Werke*, Band II, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1856-1846, Nachdruck Berlin 1971, 3-163.

Ders., „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798), in: Fichte, Johann Gottlieb, *Sämtliche Werke*, Band V, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1856-1846, Nachdruck Berlin 1971, 177-189.

Ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1856-1846, Nachdruck Berlin 1971.

Ders., *Schriften aus den Jahren 1790-1800*, hg. von Hans Jacob, Berlin 1937.

Fiedler, Leslie A., Überquert die Grenze, schließt den Graben! Über die Postmoderne, in: Welsch, Wolfgang, *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 57-74.

Flasch, Kurt, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, 2. Aufl., München 2013.

Floyd, Wayne W. „Encounter with an Other. Immanuel Kant and G.W.F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer“, in: Frick, Peter (Hg.), *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, Tübingen 2008, 83-119.

Frank, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*, Frankfurt/M. 1986.

Ders., „Subjektivität und Individualität. Überblick über eine Problemlage“ (1991), in: Frank, Manfred, *Ansichten der Subjektivität*, Berlin 2012, 29-73.

Ders., „Wovon ist Selbstbewusstsein ein Bewusstsein?“ (1991), in: Frank, Manfred, *Ansichten der Subjektivität*, Berlin 2012, 74-190.

Ders., „Subjektivität und Intersubjektivität“ (1991), in: Frank, Manfred, *Ansichten der Subjektivität*, Berlin 2012, 261-323.

Ders., *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig 1993.

Ders. (Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt/M. 1996.

Ders., „Besteht Selbstbewusstsein in einem ‚inneren Wahrnehmen‘?“, in: Frank, Manfred, Ansichten der Subjektivität, Berlin 2012, 324-352.

Ders., „Varietäten der Subjektivität“, in: Frank, Manfred, Ansichten der Subjektivität, Berlin 2012, 353-368.

Ders., „Lässt sich Selbstbewusstsein als ‚Selbstrepräsentation‘ verstehen?“, in: Frank, Manfred, Ansichten der Subjektivität, Berlin 2012, 369-397.

Ders., Ansichten der Subjektivität, Berlin 2012.

Ders., Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistgespräch zwischen Lyotard und Habermas, Frankfurt/M. 1988.

Gadamer, Hans-Georg, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Band 1) (1960), 6. Auflage, Tübingen 1990.

Ders., „Replik“, in: Habermas, Jürgen, Henrich, Dieter, Taubes, Jacob (Hg.), Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971, 188-317.

Ders., Der Anfang der Philosophie (1993), Aufgrund der Übersetzung aus dem Italienischen von Joachim Schulte vom Autor revidierte Fassung, Stuttgart 1996.

Ders. (Hg.), Philosophisches Lesebuch, Bd. 2, 2. Auflage, Frankfurt/M. 2007.

Ders., „René Descartes“, in: ders. (Hg.), Philosophisches Lesebuch, Bd. 2, 2. Auflage, Frankfurt/M. 2007, 71.

Garff, Joakim, Kierkegaard. Biographie, übers. von Herbert Zeichner und Hermann Schmid, München 2005.

Graf, Friedrich W., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München, Bonn 2004.

Granel, Gérard, „Das Auslöschen des Subjektes in der zeitgenössischen Philosophie“, übers. von Karlhermann Berger und August Berz, in: Concilium 86, 1973, 412-418. Online-Quelle: http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/Trger-Das_ausloschen.pdf

Ders., "Who Comes After the Subject?" (1988), übers. von Eduardo Cadava und Anne Tomiche, in: Nancy, Jean-Luc, Cadava, Eduardo, Connor, Peter (Hg.), Who Comes After the Subject?, New York 1991, 148-157.

Ders., „Fern von der Substanz: bis wohin? Versuch über die ontologische Kenose des Denkens seit Kant“ (1999), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), Berlin, Zürich 2008, 117-132.

Gratton, Peter, **Morin**, Marie-Eve (Hg.), Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense, Albany, NY 2012.

Grove, Peter, Deutung des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion, Berlin, New York 2004.

Ders., „Symbolische Darstellung des Universums. Schleiermachers frühromantischer Grundgedanke“, in: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 6/2008, Berlin 2009, 227-244.

Grundmann, Thomas, **Hofmann**, Frank, **Misselhorn**, Catrin, **Waibel**, Victoria L., **Zanetti**, Véronique (Hg.), Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl, Frankfurt/M. 2005.

Habermas, Jürgen, **Henrich**, Dieter, **Taubes**, Jacob (Hg.), Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971.

Ders., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985.

Ders., „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, in: Welsch, Wolfgang, Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 177-192.

Ders., „Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘“, in: Habermas, Jürgen, Henrich, Dieter, Taubes, Jacob (Hg.), Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/M. 1971, 45-56.

Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985.

Härle, Clemens-Carl, „Nancy“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 525-528.

Hartshorne, Charles, Omnipotence and other Theological Mistakes, Albany, NY 1984.

Hegel, G. W. F., „Über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ (1801), in: ders., Werke in 20 Bänden mit Registerband, Bd. 2, Jenaer Schriften 1801-1807, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/M. 1970, 9-138.

Ders., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden mit Registerband, Bd. 20, hg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/M. 1986.

Ders., Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie (Nachdruck), hg. von Georg Lasson Hamburg 1967.

Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Abt. 3, Bd. 65, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes – Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M. 1989.

Ders., Über den Humanismus (1946), 9. Auflage, Frankfurt/M. 1991.

Henrich, Dieter, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1960.

Ders., „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: Henrich, Dieter, Wagner, Hans (Hg.), Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M. 1966, 188-232.

Ders., „Ethik der Autonomie“ (1963), in: Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 6-56.

Ders., „Fichtes ‚Ich‘“ (1967/2001), in: Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 57-82.

Ders., „Glück und Not“ (1975), in: Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 131-141.

Ders., „Die Grundstruktur der modernen Philosophie – Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie‘“ (1976), in: Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 83-108.

Ders., „Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel“ (1979), in: Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 142-172.

Ders., „Kant und Hegel. Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken“ (1981/2001), in: Henrich, Dieter, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 173-208.

Ders., „Versuch über Fiktion und Wahrheit“ (1983), in: Henrich, Dieter, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 139-151.

Ders. (Hg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985.

Ders., „Gedanken zur Dankbarkeit“ (1987), in: Henrich, Dieter, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 152-193.

Ders., „Warum Metaphysik?“ (1988), in: Henrich, Dieter, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 74-84.

Ders., „Grund und Gang des spekulativen Denkens“ (1988) , in: Henrich, Dieter, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 85-138.

Ders., „Bewußtes Leben und Metaphysik“ (1995), in: Henrich, Dieter, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 194-216

Ders., „Subjektivität als Prinzip“ (1998), in: Henrich, Dieter, Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 2008, 49-73.

Ders., „Subjektivität und Kunst“ (1999), in: Henrich, Dieter, Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst, Frankfurt/M. 2003, 13-38.

Ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001.

Ders., Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst, Frankfurt/M. 2003.

Ders., Grundlagen aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen/Jena 1790-1794, Frankfurt/M. 2004.

Ders., „Hölderlins philosophische Grundlehre. In der Begründung, in der Forschung, im Gedicht“, in: Grundmann, Thomas, Hofmann, Frank, Misselhorn, Catrin, Waibel, Victoria L., Zanetti, Véronique (Hg.), Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl, Frankfurt/M. 2005, 300-324.

Ders., „Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes“, in: Henrich, Dieter, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 2008, 11-48.

Ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 2008.

Henrich, Dieter, **Wagner**, Hans (Hg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt/M. 1966.

Hölderlin, „Urtheil und Seyn“, in: Hölderlin, Friedrich, *Der Tod des Empedokles, Aufsätze*, Große Stuttgarter Ausgabe, Bd. 4.1, hg. von Friedrich Beissner, Stuttgart 1961, 216-217.

Ders., „Über die Verfahrungsweise des poëtischen Geistes“, in: Hölderlin, Friedrich, *Der Tod des Empedokles, Aufsätze*, Große Stuttgarter Ausgabe, Bd. 4.1, hg. von Friedrich Beissner, Stuttgart 1961, 241-265.

Ders., Große Stuttgarter Ausgabe, hg. von Friedrich Beissner, Stuttgart 1946ff.

Horkheimer, Max, **Adorno**, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 16. Auflage, Frankfurt/M. 2006.

Huysmans, Joris-Karl, *Gegen den Strich (1884)*, übers. und hg. von W. und M. Münz, Stuttgart 1992.

Jegstrup, Elsebet (Hg.), *The New Kierkegaard*, Bloomington 2004.

Joisten, Karen (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schappas. Perspektiven für unsere Zeit*, München 2010.

Kampits, Peter, „Odo Marquard“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 497-500.

Kant, Immanuel, „Reflexionen zur Metaphysik“, in: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften (= AA)*, 3. Abteilung, Band 17, *Handschriftlicher Nachlaß, Metaphysik Erster Theil*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1926, 227-745.

Ders., „Preisrede über die Fortschritte der Metaphysik“, in: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften (= AA)*, 3. Abteilung, Band 20, *Handschriftlicher Nachlaß*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1942, 253-332.

Ders., Gesammelte Schriften (= AA), Band 1-22, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

Ders., Kritik der reinen Vernunft (1781/1787), Werke in zehn Bänden, Band 3-4, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983.

Ders., „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), in: Kant, Immanuel, Werke in zehn Bänden, Band 6, Darmstadt 1983, 107-302.

Ders., „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793/1794), in: Kant, Immanuel, Werke in zehn Bänden, Band 7, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, 649-879.

Ders., „Kritik der Urteilskraft“ (1790), in: Kant, Immanuel, Werke in zehn Bänden, Band 8, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, 237-620.

Ders., „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1783), in: Kant, Immanuel, Werke in zehn Bänden, Band 9, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, 53-61.

Ders., „Der Streit der Fakultäten“ (1798), in: Kant, Immanuel, Werke in zehn Bänden, Band 9, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, 267-393.

Ders., Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983.

Karmann, Thomas R., „Das eine Evangelium und die vier Evangelien. Einheit und Vielfalt im frühen Christentum“, in: Welt und Umwelt der Bibel 72, 2/2014, 53-57.

Kierkegaard, Søren, Entweder / Oder, Erster Teil (1843), Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 1, Abt. 1, übers. von Emanuel Hirsch, Simmerath 2004.

Ders., Furcht und Zittern (1843), Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 3, Abt.4, übers. von Emanuel Hirsch, Simmerath 2004.

Ders., Die Krankheit zum Tode (1849), Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 17, Abt. 24-25, übers. von E. Hirsch, Simmerath 2004.

Ders., Einübung im Christentum (1850), Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 18, Abt. 26, übers. von Emanuel Hirsch, Simmerath 2003.

Ders., „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ (1851), in: Kierkegaard, Søren, Die Schriften über sich selbst, Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 23, Abt. 33, übers. von Emanuel Hirsch, Simmerath 2003, 3-17.

Ders., „Zeitungsartikel (1854/55)“, in: Kierkegaard, Søren, Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits, Gesammelte Werke und Tagebücher, Bd. 24, Abt. 34, übers. von Hayo Gerdes, Simmerath 2004, 1-92.

Ders., Gesammelte Werke und Tagebücher, Band 1-32, übers. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, Simmerath 2003f.

Kimmerle, Heinz, Jacques Derrida zur Einführung, 5 Auflage, Hamburg 2000.

v. **Kleist**, „Amphitryon. Ein Lustspiel nach Molière“ (1806f.) in: von Kleist, Heinrich, Sämtliche Werke und Briefe, hg. von Helmut Sembdner, Bd. 1., 4 Auflage, München 1965.

Klotz, Christian, „Reines Selbstbewußtsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800)“, in: Hammacher, Klaus, Schottky, Richard, Schrader, Wolfgang H. (Hg.), Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie, Band 7, Subjektivität, Amsterdam, Atlanta, GA 1995, 27-48.

Körtner, Ulrich H.J., Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001.

Ders., Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006.

Krichbaum, Andreas, Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff, hg. von Hermann Deuser, Berlin, New York 2008.

Kurzke, Hermann, „Das Christentum neu entdecken. Ein Gespräch mit dem Germanisten Hermann Kurzke“, in: Herder Korrespondenz 60, 2/2006, 70-74.

Langemeyer, Peter, „Hans-Georg Gadamer“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 226-235.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, „Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie“, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm, Philosophische Schriften, übers. und hg. von Hans Heinz Holz, 2 Auflage, Darmstadt 1985, 439-483.

Ders., Werke. Philosophische Schriften, übers. und hg. von Hans Heinz Holz, 2. Auflage, Darmstadt 1985.

Lessing, Gotthold E., „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“, in: Lessing, Gotthold Ephraim, Werke, Band 8, Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften, hg. von Herbert G. Göpfert, Darmstadt 1996, 9-14.

Ders., Werke, Band 1-8, hg. von Herbert G. Göpfert, Darmstadt 1996.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, La Haye 1974.

Ders., *Die Zeit und der Andere*, übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1984.

Lipp, Wolfgang (Hg.), *Kulturpolitik. Standorte, Innensichten, Entwürfe* (Schriften zur Kultursoziologie), Berlin 1989.

Liessmann, Konrad Paul, *Kierkegaard zur Einführung*, Hamburg 1993.

Lübbe, Hermann, „Religion nach der Aufklärung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33, 1979, S. 164-183.

Luther, Martin, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520), in: Luther, Martin, Weimarer Ausgabe (= WA), Abt. Schriften, Werke, Bd. 7, Weimar 1897, 12-38, 36

Ders., Weimarer Ausgabe (= WA), Weimar 1883-1929.

Lyotard, Jean-François, „Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?“ (1982), in: Engelmann, Peter (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 2010, 33-48.

Ders., „Randbemerkungen zu den Erzählungen“ (1984), in: Engelmann, Peter (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 49-53.

Ders., *Grabmal des Intellektuellen*, übers. von Clemens-Carl Härle, hg. von Peter Engelmann, Graz, Wien, Köln 1985.

Ders., *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*, übers. von Christine Pries, hg. von Peter Endelmann, Wien 1988.

Ders., *Der Widerstreit*, übers. von Joseph Vogel, 2. Auflage, München 1989.

Ders., „Anima minima“, übers. von Marianne Karbe und Wolfgang Welsche, in; Welsch, Wolfgang (Hg.), Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993, 417-427.

Ders., Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, übers. von O. Pfersmann, hg. von Peter Engelmann, 7. Auflage, Wien 2012.

Lyotard, Jean-François, **Pries** Christine, „Das Undarstellbare – wider das Vergessen“, in: Chr. Pries (Hg.), Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim 1989, 319-347.

Lyotard, Jean-François et al., Immaterialität und Postmoderne, übers. von Marianne Karbe, Berlin 1985.

Marquard, Odo, „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie“, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 90-116.

Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.

McQuillan, Martin, „Deconstruction and Globalization. The World According to Jean-Luc Nancy“, in: Gratton, Peter, Morin, Marie-Eve (Hg.), Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense, Albany, NY 2012, 57-75.

Meckenstock, Günter, Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794, Berlin, New York 1988.

Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung (1945), übers. und mit einer Vorrede versehen von Rudolf Boehm, hg. von Carl Friedrich Graumann und Johannes Linschoten, Berlin 1966.

Müller, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt/M. 1994.

Ders., Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001.

Ders., Glauben – Fragen – Denken, Bd. 1, Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Münster 2006.

Ders., Glauben – Fragen – Denken, Bd. 2, Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008.

Ders., Glauben – Fragen – Denken, Bd. 3, Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2009.

Müller, Olaf, „Theodor W. Adorno“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 1-9.

Ders., „Alfred North Whitehead“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 788-793.

Münchow, Thies, „Außer sich vor Liebe. Versuch über J.-L. Nancys und S. Kierkegaards Konzepte von Glauben und christlicher Nächstenliebe“, in: Disputatio philosophica, 16, 1/2014, 103-115.

Ders., „„God is the beyond in the midst of our lives‘ (Dietrich Bonhoeffer). Considering Absentheim“, in: Disputatio philosophica, 17, 1/2015, 43-52.

Nancy, Jean-Luc, Der Sinn der Welt (1993), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2014.

Ders., „Dekonstruktion des Christentums“ (1998), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 237-264.

Ders., „Das Jüdisch-Christliche (Vom Glauben)“ (2000), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 69-96.

Ders., „Dekonstruktion des Monotheismus“ (2001), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 49-67.

Ders., „Ein Nichts an Glauben“ (2001), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 97-115.

Ders., „Eine Erfahrung an einem Herzen“ (2002), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 133-140.

Ders., „*Verbum caro factum*“ (2002), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 141-145.

Ders., Corpus, übers. von Nils Hodyas und Timo Obergöker, 2. Auflage, Berlin 2003.

Ders., Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung, übers. von Anette Hoffmann, Berlin 2003.

Ders., „Der Name Gottes bei Blanchot“ (2003), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 147-152.

Ders., „Eine Freistellung von Sinn“ (2003), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 207-219.

Ders., „Die Aufschließung“ (2003), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 265-270.

Ders., singular plural sein, übers. von Ulrich Müller-Schöll, Zürich 2004.

Ders., „Trost, Trostlosigkeit“ (2004), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 169-177.

Ders., „Ouverture“ (2005), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 7-26.

Ders., „Atheismus und Monotheismus“ (2005), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 27-48.

Ders., „Von einem göttlichen Wink“ (2005), in: Nancy, Jean-Luc, Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008, 179-206.

Ders., Dekonstruktion des Christentums (2005), übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2008.

Ders., „Making Sense (Translation)“, übers. von Emma Wilson, in: Collins, Lorna, Rush, Elizabeth (Hg.), Making Sense. For an Effective Aesthetics, Bern 2011, 215-220.

Ders., „Es gibt keinen Sinn des Sinns: O wie wunderbar!“, in: ders., Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Zürich 2012, 19-35.

Ders., Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, übers. von Esther von der Osten, Berlin, Zürich 2012.

Nancy, Jean-Luc, **Cadava**, Eduardo, **Connor**, Peter (Hg.), Who Comes After the Subject?, New York 1991.

Neri, Marcello, „Die Krise des europäischen Geistes. Humanismus neu bedenken“, in: Wessely, Christian, Ebenbauer, Peter (Hg.), Frage-Zeichen. Wie die Kunst Vernunft und Glaube bewegt. Für Gerhard Larcher, Regensburg 2014, 259-278.

Nethöfel, Wolfgang, Theologische Hermeneutik. Vom Mythos zu den Medien, Neukirchen-Vluyn 1992.

Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999.

Nietzsche, Friedrich, „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873), in: ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe, 3. Abt., Bd. 2, Nachgelassene Schriften 1870-1873, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1973, 367-384.

Ders., „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“ (1883-1885), Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6. Abt., Bd. 1, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1968.

Ders., „Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum“ (1888f.), in: ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6. Abt., Bd. 3, Nachgelassene Schriften (August 1888 – Anfang Januar 1889), hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York 1969, 163-252.

Ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York 1967ff.

Ders., Gedichte, hg. von Mathias Mayer, Stuttgart 2010.

Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1971), 2. Auflage, München 2004.

Paul, Jean, Literarischer Nachlaß, Band 2, Berlin 1837.

Peirce, Charles Sanders, „Fragen zur Realität“ (1868), in: Peirce, Charles Sanders, Semiotische Schriften, Bd. 1, hg. und übers. von Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape, Frankfurt/M. 2000, 160-187.

Ders., Semiotische Schriften, Bd. 1, hg. und übers. von Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape, Frankfurt/M. 2000.

Platon, „Euthyphron“, in: Platon, Sämtliche Werke in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Bd. 1, hg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plambök, Hamburg 1959, 177-195.

Pohlmeyer, Markus, *Geschichten-Hermeneutik. Politische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp*, 2. Auflage, Münster, Berlin, Wien 2008.

Ders., „Die Allgeschichte des Christentums – monistische Deutung und ethische Herausforderung“, in: Joisten, Karen (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br. 2010, 126-141.

Ders., „Die Krankheit zum Tode‘ – Aporien des Selbstbewusstseins. Fichte, Kierkegaard und Dieter Henrich“, in: Bauer, Matthias, Pohlmeyer, Markus (Hg.), *Existenz und Reflexion. Aktuelle Aspekte der Kierkegaard-Rezeption*, Hamburg 2012, 168-198.

Ders., „Zurück, und somit vorwärts in die Moderne. S. Kierkegaard: Einübung im Christentum“, in: ders. (Hg.), *Søren Kierkegaard. Eine Schlüsselfigur der europäischen Moderne*, Hamburg 2015, 61-88.

Poulat, Émile, *L'Ètre postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris 1994.

Pries, Christine (Hg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989.

Pries, Christine, **Welsch**, Wolfgang, „Jean-François Lyotard“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 457-463.

Pröpper, Thomas, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001.

Raffoul, François, „The Creation of the World“, in: Gratton, Peter, Morin, Marie-Eve (Hg.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense*, Albany, NY 2012, 13-26.

Reese-Schäfer, Walter, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg 1988.

Ritschl, Dietrich, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 2. Auflage, München 1988.

Ritschl, Dietrich, **Hailer**, Martin, *Diesseits und jenseits der Worte. Grundkurs christliche Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2006.

Röd, Wolfgang (Hg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. VII, *Die Philosophie der Neuzeit. Von Francis Bacon bis Spinoza*, München 1978.

Rötzer, Florian (Hg.), *Französische Philosophen im Gespräch*, München 1986.

Ders., „Jean Baudrillard“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 82-85.

Ruffing, Reiner, *Einführung in die Geschichte der Philosophie*, 2. Auflage, Paderborn 2007.

Rugo, Daniele, *Jean-Luc Nancy and the Thinking of Otherness. Philosophy and Powers of Existence*, London, New York 2013.

Rühle, Volker, „Dieter Henrich“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 325-329.

Ders., „Max Horkheimer“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright*, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 334-339.

Ruhstorfer, Karlheinz, „Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51, 2004, 123-158.

Sartre, Jean-Paul, *Geschlossene Gesellschaft, Stück in einem Akt*, übers. von Traugott König, Hamburg 1986.

Schaaf, Julius J., „Beziehung und Beziehungsloses (Absolutes)“, in: Henrich, Dieter, Wagner, Hans (Hg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt/M. 1966, 277-289.

Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (1953), 4. Auflage, Frankfurt/M. 2004.

Scherb, Jürgen L., „Philosophisch-theologische Hermeneutik. Bestandsaufnahme und Programm im Hinblick auf eine explikative Einführung des Ausdrucks ‚Gott‘ in die christlich-monotheistische Sprache“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 53, 4, 2002, 337-352.

Schiller, Friedrich, *Vom Pathetischen und Erhabenen. Schriften zur Dramentheorie*, hg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 2009.

Ders., Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, hg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 2010.

Schirn, Matthias, „Saul A. Kripke“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 368-377.

Schleiermacher, F.D.E., Nachschrift der Dialektik-Vorlesung von 1822, hg. von Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942, Nachdruck Darmstadt 1976.

Ders., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821-1822) (= KGA I.7,1-2), hg. von Hermann Peiter, Berlin, New York 1980.

Ders., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Zweite Auflage (1830-1831) (=KGA I.13,1-2), hg. von Rolf Schäfer, Berlin, New York 2003.

Ders., Vorlesungen über die Dialektik (=KGA II.10,1-2), hg. von Andreas Arndt, Berlin, New York 2002.

Ders., Kritische Gesamtausgabe (=KGA), hg. von Günter Meckenstock et al., Berlin 1983ff.

Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Band 1-2, 4. Auflage, Düsseldorf 2009.

Schulte, Joachim, „Ludwig Wittgenstein“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 799-813.

Schweidler, Walter, „Maurice Merleau-Ponty“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 500-506.

Slenczka, Notger, „Gott über die Religion wieder hoffähig machen – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher“, in: Wüstenberg, Ralf K. (Hg.), „Nimm und lies!“ Theologische Quereinstiege für Neugierige, Gütersloh 2008, 145-175.

Smerick, Christina M., „No Other Place to Be. Globalization, Monotheism, and *Salut* in Nancy“, in: Gratton, Peter, Morin, Marie-Eve (Hg.), Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics and Sense, Albany, NY 2012, 27-42.

Steiner, George, Grammatik der Schöpfung, übers. von Martin Pfeiffer, München 2001.

Ders., Gedanken dichten, übers. von Nicolaus Bornhorn, Berlin 2011.

Ders., Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe, übers. von Nicolaus Bornhorn, 6. Auflage, Frankfurt/M. 2012.

Stolzenberg, Jürgen, „Wolfgang Cramer“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 155-161.

Störig, Hans J., Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 14. Überarbeitete Auflage, Frankfurt/M. 1987

Theunissen, Michael, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins, Berlin/ New York 1981.

Thomas v. Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia, Band 22, Rom 1970.

Thums, Barbara, „Religion – Kunst – Lebenskunst. Romantische Tendenzen aufs Unendliche“, in: Alexander Bormann (Hg.), Romantische Religiosität, Würzburg 2005, 19-44.

Tranströmer, Sämtliche Gedichte, übers. von Hanns Grössel, hg. von Michael Krüger, München 1997.

Vattimo, Gianni, Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, übers. von Sonja Puntischer Riekmann, hg. von Peter Engelmann, Wien 1986.

Ders., Das Ende der Moderne, hg. und übers. von Rafael Capurro, Stuttgart 1990.

Ders., Glauben – Philosophieren, übers. von Christiane Schultz, Stuttgart 1997.

Wagner, Hans, „Ist Metaphysik des Transzendenten möglich? Zu W. Cramers Philosophie des Absoluten“, in: Henrich, Dieter, Wagner, Hans (Hg.), Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt/M. 1966, 290-326.

Welsch, Wolfgang, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1988.

Ders. (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.

Ders., Kulturkonzepte der Postmoderne, in: Lipp, Wolfgang (Hg.), Kulturpolitik. Standorte, Innensichten, Entwürfe (Schriften zur Kulturosoziologie), Berlin 1989, 37-62.

Ders., „Adornos Ästhetik. Eine implizite Ästhetik des Erhabenen“ (1989), in: ders., Ästhetisches Denken, 7. Aufl., Stuttgart 2010, 114-156.

Ders., „Konstellationen der Wahrnehmung“ (1990), in: Welsch, Wolfgang, Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996, 181-196.

Ders., „Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geiste der modernen Kunst“ (1990), in: Welsch, Wolfgang, Ästhetisches Denken, 7. Auflage, Stuttgart 2010, 79-113.

Ders., Postmoderne. Pluralität als ethischer und politischer Wert, in: Albertz, Jörg (Hg.), Aufklärung und Postmoderne. 200 Jahre nach der französischen Revolution das Ende aller Aufklärung, Berlin 1991, 9-44.

Ders., „Ästhetische Grundzüge im gegenwärtigen Denken“ (1991), in: Welsch, Wolfgang, Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996, 62-105.

Ders., „Ästhetisierungsprozesse. Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven“ (1993), in: Welsch, Wolfgang, Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996, 9-61.

Ders. (Hg.), Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993.

Ders., „Haus mit vielen Wohnungen. Der Pluralismus läßt Absolutismus zu, wenn er privat bleibt“, in: Evangelische Kommentare, 8, 1994, 476-479.

Ders., Vernunft. Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1996.

Ders., Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart 1996.

Ders. Ästhetisches Denken, 7. Auflage, Stuttgart 2010.

Ders., Immer nur der Mensch?, Berlin 2011.

Ders., „Wie die Kunst über die Enge der menschlichen Welt hinausführt. Auf dem Weg zu einer transhumanen Sichtweise“, in: Welsch, Wolfgang, Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik, Stuttgart 2012.

Ders., Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik, Stuttgart 2012.

Ders., Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist 2012.

Ders., Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie, München 2012.

Wenzler, Ludwig, „Emmanuel Levinas“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 409-417.

Wessely, Christian, **Ebenbauer**, Peter (Hg.), Frage-Zeichen. Wie die Kunst Vernunft und Glaube bewegt. Für Gerhard Larcher, Regensburg 2014.

Whitehead, Alfred North, Religion in the Making. Lowell Lectures (1926), New York 1996.

Ders., Process and Reality. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927-28, hg. von David R. Griffin und Donald W. Sherburne, New York 1978.

Wiegerling, Klaus, „Jacques Derrida“, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Wright, 2. Auflage, Stuttgart 1999, 183-188.

Wilde, Oscar, The Picture of Dorian Gray (1891), London 1994.

Wittgenstein, Ludwig, Werkausgabe, Band 8, hg. von Georg Henrik von Wright und Gertrude Elizabeth Anscombe, Frankfurt/M. 1984.

Wüstenberg, Ralf K., Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Frankfurt/M. 1996.

Ders., Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“, Leipzig 2006.

Ders., (Hg.), „Nimm und lies!“ Theologische Quereinstiege für Neugierige, Gütersloh 2008.

Ders., „Dietrich Bonhoeffers Religionskritik und ihre Bedeutung für heute“, in: Hofheinz, Marco, Meyer zu Hörste-Bührer, Raphaela J. (Hg.), Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2014, 76-90.

Zimmermann, Jens, Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf (2004), Freiburg i. Br. 2008.