

Tat und Grund des Bewußtseins

Variationen des Subjektivitätsparadigmas

Dietrich Korsch

Bekanntlich handelt es sich bei dem Sachverhalt „Subjektivität“ um ein eigenartiges, ja einzigartiges Phänomen: um den Selbstvollzug des Bewußtseins, in dem es seines eigenen Grundes inne wird. Es ist freilich eben diese Komplexion des Phänomens, welche nicht nur seine besondere Leistung, sondern auch seine hohe Anfälligkeit und Bestreitbarkeit ausmacht. Die Anfälligkeit geht dabei auf die Sache selbst zurück. Denn es bedarf eines regelgerechten, auf die innere Verfassung des eigenen Tuns aufmerksamen Bewußtseinsanges, auf dem der Grund des Bewußtseins ansichtig wird. Nun zeigt sich einerseits sogleich, daß es durchaus verschiedene, miteinander konkurrierende Vorschläge gibt, wie denn ein solches Regelwerk des Prozedierens vorzustellen sei. Das ist insofern nicht verwunderlich, als es bei der Beschreibung des zurückzulegenden Weges ja nicht um dessen Topik an sich, sondern als Wegweisung für diejenigen geht, die ihm folgen wollen. Weil es aber stets um das eigene Vollziehen bewußten Lebens geht, wohnt die Anfälligkeit von Subjektivität gar nicht allein oder auch nur zuerst in den unterschiedlichen Empfehlungen, welchem Weg zu folgen sei, sondern andererseits und vor allem in der unableitbar kontingenten Tatsächlichkeit, sich auf den Weg zu machen und zu sehen, was zu entdecken ist.

Dieser doppelten internen Anfälligkeit korrespondiert die äußere Bestreitung. Sie geht zumeist aus von der Unterstellung, Subjektivität müsse „etwas“ sein, also auf deskriptive Weise in auch anders zu erfahrenden mentalen Zuständen auffindbar sein oder als psychischer Identitätspunkt vorliegen, dessen man sich durch reduktive Introspektion vergewissern könne. Immerhin hat diese Bestreitung von Subjektivität mindestens darin Anteil an der Struktur von Subjektivität, daß sie auf die Unfähigkeit oder Unwilligkeit zurückgeht, sich auf den Weg zu machen, der allein zum Ziel führen könnte. Nun kann freilich die Frage entstehen, ob diese im Einzelfall natürlich immer unvorhersehbare Weigerung, sich auf Subjektivität einzulassen, nicht auch mit den Mechanismen zu tun hat, mittels derer sich Subjektivität selbst expliziert. Wenn denn nicht nur eine klare Strukturbeschreibung von Subjektivität erforderlich ist, sondern auch noch eine

Aufforderung und Ermutigung erfolgen muß, Subjektivität selbst zu vollziehen – wenn also der Weg zur Subjektivität nicht nur dialektische, sondern auch rhetorische Qualitäten besitzen muß, dann könnte immerhin die Vermutung entstehen, die Zurückweisung des Konzeptes verdanke sich nicht allein einer gedanklichen Unklarheit, sondern auch einer pragmatischen Kraftlosigkeit. Insofern vermag die in der intellektuellen Landschaft der Gegenwart ja unübersehbare Kritik am Konzept von Subjektivität neue Anstrengungen zu motivieren, über eine begriffliche Schärfung der Subjektivitätstheorie hinaus auch eine programmatische Verbreiterung der Pragmatik von Subjektivität zu verfolgen.

Diese Überlegung geht selbst wieder auf ein Strukturmerkmal von Subjektivität zurück. Wenn es sich so verhält, daß es bei der Subjektivität um den Selbstvollzug des Bewußtseins geht, in dem dieses seines eigenen Grundes inne wird, dann ist jeder Fall von Subjektivität selbst immer schon ein Phänomen gelebter eigener Geschichte. Das heißt aber zugleich, das Vollziehen von Subjektivität verdankt sich neben der internen Regelmäßigkeit des Weges und der dauernden Aufmerksamkeit auf sich selbst auch geschichtlichen Umständen, die als solche nicht wählbar sind. Das bedeutet freilich nicht, daß man diese lediglich als beliebige Hintergrundmusik zwangsweise mitlaufen lassen, sondern als Rahmenbedingungen wahrnehmen muß, in denen sich schon faktisch zur Geltung gebracht hat, was Subjektivität meint, nämlich aus dem eigenen Grund bewußt gelebt zu haben.

Man muß diese Überlegung zum Selbstvollzug von Subjektivität schließlich auch noch auf die Theorie der Subjektivität selbst anwenden. Ersichtlicherweise hat es sie – wie in diesem Band verschiedentlich erörtert wird – nicht zu allen Zeiten mit derselben Bestimmtheit und Klarheit „gegeben“. Weil aber gleichwohl ein Sachverhalt gemeint ist, der (aufgrund des Zusammenfallens von Bewußtseinsvollzug und Grund des Bewußtseins) Anspruch auf Geltung erheben kann, muß er sowohl der Sache nach in der Geschichte seinen Grundmerkmalen nach zu finden sein – wie auch in seinen theoretischen Fassungen selbst in der Geschichte geworden sein. Nun zeigt es sich in der Tat, daß diese Geschichtlichkeit der Subjektivität (und der Subjektivitätstheorie) auch ihre Spuren in der Selbstpräsentation der Theorie hinterläßt – weshalb nicht nur von einer geschichtlich möglichen, sondern auch von einer sachlich erforderlichen Variation der Subjektivitätstheorie die Rede sein muß. Einen Beitrag zu dieser – aus sachlichen und aus historischen Gründen sinnvollen – Pluralität der Subjektivitätstheorien will ich im folgenden geben. Dabei schließe ich mich in zwei Gedankenreihen an Vorgaben aus dem Werk Dieter Henrichs an und stelle ihnen eine dritte zur Seite.

1. Das Selbstbewußtsein und der Grund seiner Wahrheit

Ungeachtet aller möglichen und inzwischen weithin erkannten traditionellen Rückbindungen der cartesischen Philosophie darf man immer noch behaupten, daß die Schlüsselstellung des Selbstbewußtseins mit seiner wahrheitsbegründenden Selbstgewißheit bei Descartes eine neue Klarheit erhält. Es ist in diesem Zusammenhang zu verstehen, daß und inwiefern in den cartesischen Meditationen¹ der sogenannte ontologische Gottesbeweis eine neue – und auf den Verlauf der Philosophiegeschichte gesehen überraschende – Renaissance erfährt. Wie wenig freilich mit einer schlichten sachlichen Identität eines solchen ontologischen Gottesgedankens gerechnet werden darf, dazu hat Dieter Henrichs Buch von 1960² viele Beobachtungen aus der nachcartesischen Theoriegeschichte beigetragen. Aber nicht nur das hat es geleistet. Es hat vor allem einsichtig gemacht, daß den Nerv der Beweisgänge des Cartesius nicht einfach ein Begriff des „Seins überhaupt“ ausmacht, sondern daß Descartes auf die Figur von Gottes Sein als *ens necessarium* abzielt – und in der Tat wird ohne diese Präzisierung die gesamte nachkantische Theorietradition des ontologischen Gottesbeweises im deutschen Idealismus unverständlich.

Ich beziehe mich im folgenden auf die beiden Beweistypen des Argumentes, die Descartes im Buch 3 und im Buch 5 der *Meditationes* verwendet³, skizziere kurz ihre Eigenart und frage insbesondere nach ihrer Funktion für die Theorie der Subjektivität – um sodann mit der Feststellung einer nach Auflösung rufenden Ambivalenz zu enden.

Es ist offenkundig, daß Descartes' Inanspruchnahme und Anverwandlung des anselmischen Arguments nicht als Test der spekulativen Reichweite der Vernunft zu verstehen ist, sondern als eine Figur, mittels derer sich das im *sum cogitans* seiner selbst inne gewordene Selbstbewußtsein seiner fundamentalen Kompetenz für die Wahrheit versichert. Dabei muß ja immer auffällig sein, daß Descartes zwei Beweisgänge veranschlagt, die auch noch unter verschiedenen Überschriften verortet sind. In der 3. Meditation geht es um „Das Dasein Gottes“. Die Logik ist folgende: Den Ausgangspunkt bildet die Einsicht, daß „ich bin, indem ich denke“. Genauer gesagt: Das Denken (und insbesondere: das Zweifeln als das permanente Befragen jedes als solchen gesetzten Inhaltes) ist der Weg der Vergewisserung des (eigenen) Daseins – nicht jedoch der Weg der Erzeugung des eigenen Daseins. Wenn diese Einsicht das *fundamentum inconcussum* aller

¹ R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, lat.-dt., hg. v. Lüder Gäbe (PhB 250a), Hamburg³1992.

² D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.

³ Die Textbelege werden im laufenden Text in Klammern angegeben.

gründlichen Philosophie darstellt, dann muß diese Koinzidenzstruktur von Sein und Denken auch das Wahrzeichen jeder Wahrheit sein. Nun zeigt sich aber im Durchgang durch mögliche Gedanken von etwas, die zugleich Wahrheitsanspruch erheben wollen, daß für sie die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen ihrem Gedachtsein und ihrer Wahrheit insofern nicht auszuschließen ist, als der Zweifel, der in der Fähigkeit des Bewußtseins liegt, das Gedachte als *sein* Gedachtes zu interpretieren, nicht ausgeräumt werden kann. Als letzter Kandidat unbezweifelbarer Wahrheit kann daher – in intentionaler Sinnrichtung – nur in Betracht kommen ein solcher Gedanke, gegen den das eigene Gedachtsein nicht mehr als Zweifel ins Feld geführt werden kann. Genau dies aber ist der Gedanke Gottes. Denn diesen Gedanken Gottes bezweifeln hieße, die Wahrheitsfähigkeit der Selbstgewißheit „*sum cogitans*“ selbst in Frage zu stellen – was absurd ist. Das heißt: Die auf dem Zweifel aufruhende Selbstgewißheit versichert sich ihrer über sie hinausgehenden Sachhaltigkeit grundsätzlich dadurch, daß es in ihrem Denken den Gedanken Gottes gibt als den Inbegriff alles Denkbaren. Ich kann nichts über Gott hinaus denken, mit bezug auf das ich Gott bezweifeln könnte. Ich kann aber auch mein eigenes Denken Gottes nicht als Gegenargument stark machen, da ich dagegen nur immer anderes von mir Gedachtes einwenden könnte – von dem ich doch gerade gegen den Inbegriff Gebrauch machen müßte. Die – wohlgermerkt: nur vom Selbstbewußtsein aus und nach seiner Maßgeblichkeit beurteilte – Struktur des Gottesgedankens verallgemeinert die Struktur des Selbstbewußtseins als allgemein wahrheitsfähig. Das ist denn auch die Zusammenfassung, die Descartes am Ende der 3. Meditation gibt. Einerseits unterstreicht er, „daß allein die Tatsache, daß ich existiere und daß mir eine Vorstellung eines vollkommenen Wesens, d.i. Gottes, einwohnt, augenscheinlich beweist, daß auch Gott existiert“ (93). Andererseits rechtfertigt eben dieser Gedanke der Existenz Gottes, „daß ich selbst mit der Natur, die mir eigentümlich ist – nämlich im Besitze einer Vorstellung Gottes – unmöglich existieren könnte, wenn nicht auch Gott existierte.“ (95)

Das bedeutet für den wertenden Blick dreierlei. Einmal, das Selbstbewußtsein ist der Schlüssel für den Gottesgedanken. Die im Selbstbewußtsein selbst vorhandene und uns sich erschließende Struktur findet sich entsprechend im Gottesgedanken – als untrennbare Einheit von Gedanke und Sein. Sodann, diese Erschließungsrichtung steht gegenläufig zur Existenzrichtung. Denn *de facto* muß Gott so gedacht werden, daß er auch noch die Bedingung des Daseins des Selbstbewußtseins darstellt – in seiner doppelten Verfaßtheit als Einheit von Denken und Sein einerseits, als im Besitz des Gottesgedankens befindlich andererseits. Schließlich, wie ist dieses gegenläufige Verhältnis zwischen der Erschließungsrichtung und der Existenzrichtung zu denken? Muß man nicht annehmen, daß mit dem Vorkommen des Gottesgedankens im Bewußtsein schon die Kraft der Synthe-

sis des Bewußtseins selbst, also die meditativ sich erschließende Einheit von Denken und Sein, mitgegeben ist? Wenn ja, wie läßt sich dieses intrinsische Wechselverhältnis beschreiben? Wenn nein, wie läßt sich der Schein dieser Koinzidenz weiter aufklären?

Bereits Descartes selbst hat meines Erachtens nach einer Fortbestimmung dieser Unklarheit gesucht, indem er in der 5. Meditation nochmals, aber unter anderen Rahmenbedingungen, auf den Gottesbegriff zu sprechen kommt. Diese Meditation ist bekanntlich überschrieben „Über das Wesen der materiellen Dinge und nochmals über das Dasein Gottes“. Im Zusammenhang der Meditationen geht es jetzt darum, sich die mögliche Wahrheit von Propositionen über materielle Dinge klarzumachen. Es ist evident, daß der Grund dafür nicht in einer beiheerspielenden und irgendwie mit dem Verstand zusammenarbeitenden Sinnlichkeit gefunden werden kann, sondern aus der Verfaßtheit des Selbstbewußtseins selbst ermittelt werden muß. Inwiefern also gibt es eine Möglichkeit, von materiellen Dingen sinnvolle und wahre Aussagen zu machen? Die Schlüsselüberlegung besteht darin, daß in meinem Bewußtsein Sachverhalte vorkommen, die rein aufgrund ihrer klaren und widerspruchsfreien Denkbarkeit nicht bezweifelt werden können (wenn denn gilt, was im Rücken liegt, nämlich die unbestreitbare Gewißheit des Selbstbewußtseins). Die Musterbeispiele dafür sind natürlich mathematisch-logische Wahrheiten, insbesondere das Dreieck und seine Winkelsumme. So wie die Winkelsumme von 180° eine notwendige, weil vom Begriff selbst implizierte Eigenschaft des Dreiecks ist, so gilt von Gott: Zu seinen Eigenschaften gehört das notwendige Sein.

Hier kommt alles darauf an, Dieter Henrich folgend, zwischen einer „notwendigen Eigenschaft ‚Sein‘“ und der „Eigenschaft ‚notwendiges Sein‘“ zu unterscheiden⁴. Warum? Im ersten Fall wird von einer Summe (oder Vollständigkeit) der Eigenschaften ausgegangen, die Gott zugehören. Dazu rechnet, wenn man diesem Gedanken folgen will, auch das Sein. Es ist sofort zutreffend, wie eine spätere Kritik Kants scharfsichtig beobachtet hat, daß damit eine unerlaubte Transgression vorgenommen wurde: Auf diese Weise wird ein Prädikat (ein Was) unter der Hand in eine Position des Bezuges auf ... (ein Daß) verwandelt⁵. „Sein“ in diesem allgemeinen Sinne steht eben für das Beziehen von Prädikaten auf Gegebenes – und die Vergewisserung des Gegebenseins ist etwas anderes als die Zufügung eines weiteren Prädikates (auch wenn man dann das Dasein als ein Prädikat zum Ausdruck bringen kann). Umgekehrt: „Notwendiges Dasein“ bezieht sich nicht auf eine Position, auf die hin Prädikate ausgesagt werden, sondern verdankt sich der Widerspruchsfreiheit „klarer und distinkter Erkenntnis“, wie die Formel bei Descartes bekanntlich lautet. Das heißt: Es

⁴ Henrich, a.a.O., 14.

⁵ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 626.

ist das intrinsische Operieren des Selbstbewußtseins selbst, das den Maßstab von Klarheit und Distinktheit abgibt. Das Selbstbewußtsein verfügt selbst über Wahrheitskompetenz (das wissen wir ja schon grundsätzlich aus dem ersten Beweisgang in der 3. Meditation). Jetzt zeigt sich, daß es sich nicht nur grundsätzlich so verhält, sondern auch ganz konkret. „Notwendiges Sein“ ist gerade insofern eine spezifische Eigenschaft Gottes, als dieses Sein nicht von Gott weggedacht werden kann, ohne den Begriff in die Unwahrheit zu bringen. Wenn es sich aber am Begriff Gottes zeigt, daß das Selbstbewußtsein über Seinskompetenz kraft des eigenen Denkens verfügt, dann gilt das auch für alles andere, was, sinnlich oder nicht, mit „Sein“ konnotiert wird. Das heißt, anders gewendet: Der Begriff „notwendiges Sein“ ist die Bedingung der Möglichkeit wahrer Erkenntnis von Dingen, die auf der Position stehen, die mit „Sein“ benannt wird. Es taucht damit eine Zweisinnigkeit im Seinsbegriff auf, die Kants empiristischer Einwand, wenn ich recht sehe, nicht realisiert hat. Genau darin wurzeln aber auch die Bemühungen der nachkantischen Philosophie um eine Restituierung des ontologischen Gottesgedankens, wie man sie vor allem in Hegels Vorlesungen über die Gottesbeweise ausgeführt sehen kann⁶.

Was ist nun der Unterschied zwischen den beiden Beweistypen bei Descartes? Zunächst ist die Funktion unterschiedlich. Im ersten Gang geht es darum, die Struktur des Zusammenfalls von Denken und Sein (im Falle des Selbstbewußtseins am inhaltsvernichtenden Zweifeln durchgeführt) grundsätzlich in der Weise zu bewahrheiten, daß es diese Struktur ist, die auch allem inhaltssetzenden Denken eigen ist. Es wird gewissermaßen die Position des Selbstbewußtseins als Schlüssel für das Ganze begründet. Dagegen beabsichtigt der zweite Gang, die spezifische Seinsoffenheit des Selbstbewußtseins darzutun. Es ist allein aufgrund seiner inneren logischen Verfaßtheit der Fall, daß es Seinskompetenz besitzt – auch und gerade dann, wenn der Unterschied zwischen dem „notwendigen Sein“ und dem „Sein als Position“ nicht nivelliert wird. Natürlich hängen beide Gedankengänge zusammen. Sie richten sich aber anders aus. Geht es im ersten um die Grundzuständigkeit des Selbstbewußtseins für eine Erkenntnis der Wahrheit überhaupt, so im zweiten um die Wahrheit seiner Erkenntnisse als solche. Ist der erste Gang direkt auf das Subjekt rückbezüglich (und dann und später auf seine Erkenntnisse), so der zweite auf den Gehalt der Erkenntnis. Geht der erste auf Gott als Existenzbedingung subjektivselbstbewußten Seins, so der zweite auf eine begriffliche Analogie zwischen dem Gottesgedanken und allen anderen Gedanken von Wahrheitsgehalt.

⁶ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Theorie-Verkaufsgabe Bd. 17, Frankfurt am Main 1969, 345–535.

Ganz offensichtlich besitzt der zweite Beweistyp eine höhere Genauigkeit im Sinne des Cartesius. Das heißt aber: Es ist die Durcharbeitung des Begriffs Gottes selbst, in welcher dann auch die Existenz des Subjekts konkret gewiß wird. Die anfängliche, auf die Strukturanalogie von Gott und Selbstbewußtsein abhebende Argumentation wird eingeholt und überholt durch die Gott und die Erkenntnis des Seienden aufeinander beziehende zweite Argumentationsreihe. Das Selbstbewußtsein stellt sich damit dar als sich wesentlich in der Erkenntnis des Seienden betätigendes – und *insofern* auf Gott angewiesenes – Selbstbewußtsein. Das impliziert aber, daß die Alternative, ob das Selbstbewußtsein selbst bereits als solches Resonanzraum Gottes ist oder ob es erst in seiner begrifflichen Durcharbeitung der Welt auf Gott angewiesen ist und sich von ihm abhängig weiß, eindeutig für diese zweite Seite entschieden ist. Die Synthesefunktion des Bewußtseins (als Konsequenz der Synthesis des Selbstbewußtseins) ist dann das Mittel, sich des Grundes des Bewußtseins inne zu werden. Dagegen wird die Synthesis des Selbstbewußtseins als eine eigener Art verstanden, wenn man die Alternative zur anderen Seite hin auflöst.

Meine These ist, daß sich in diesen beiden Beweisgängen des Descartes ein Schicksal vorab widerspiegelt, das die Theorie der Subjektivität erst viel später genommen hat. Das will ich nun an Fichte und Schleiermacher zeigen.

2. Die Tat des Bewußtseins und sein Grund

Noch immer gehört es zu den Gemeinplätzen der Philosophiegeschichte, Fichte als Philosophen der Tat zu bezeichnen. Und wie meist, sind ja diese Gemeinplätze auch nicht völlig falsch. Allerdings stellt die plakative Kennzeichnung Fichtes als Tat-Philosophen sofort vor die Frage, ob man dann nicht in seinem späteren Werk so etwas wie eine Wende zu statuieren habe. Nun hat Dieter Henrich in einer weiteren seiner epochemachenden Untersuchungen gezeigt,⁷ daß es durchaus erlaubt ist, von einer „ursprünglichen Einsicht“ Fichtes zu sprechen, die alle Versuche, seine Philosophie in verschiedene, gar einander entgegengesetzte Phasen aufzuteilen, hinfällig werden läßt. Fichte ist sich, so Henrich, in der Explikation einer Einsicht in die Beschaffenheit von Subjektivität gerade darin treu geblieben, daß er diese immer wieder anders, aber mit zunehmender Präzision, umschrieben hat. Die Vielfalt der Denkwege Fichtes gehört, so gesehen, gerade zur programmatischen Grundeinsicht, daß die Wege zur Subjektivität (ebenso wie die Wege in der Subjektivität) stets gegangen zu werden ver-

⁷ D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt am Main 1967.

langen und nicht als fertiges System von Lehrsätzen vorgelegt werden können.

Die Pointe der – wie gesagt: unterschiedlich formulierten und immer neu ausgelegten – Einsicht besteht darin, daß in der eigentümlichen Syntheseleistung des Selbstbewußtseins mehrere Aspekte zusammenfallen, die sorgfältig voneinander zu scheiden und wieder aufeinander zu beziehen sind, will man das ganze Gewicht von Subjektivität ermessen. So zeigt sich beispielsweise, daß die „Thathandlung“ der Wissenschaftslehre von 1794⁸ noch viel mehr auszuführende Bestimmungen in sich enthält als dort selbst analysiert, daß aber auch die späteren Präzisierungen den anfänglichen Grundcharakter nicht negieren, sondern einordnend modifizieren. Denn es läßt sich erkennen, daß diesem scheinbar rein sich selbst setzenden Tun schon immer eine Weise des Sich-Gewahrens eingeschrieben war, das allein seine Aktionsfähigkeit begründen kann. Meine Überlegung im Anschluß an Henrichs Analysen, denen ich inhaltlich voll zustimme, besagt nun, daß in allen diesen Variationen Fichte doch sehr konsequent einem bestimmten Typ von Subjektivitätserklärung folgt, der ihn auf der einen Seite von Hegel und Schelling trennt, vor allem aber – auf der anderen Seite – von Schleiermacher.

Ich beziehe mich dafür exemplarisch auf die Wissenschaftslehre von 1804,⁹ die als paradigmatisch für den sogenannten „späten“ Fichte angesehen werden kann, und auch in diesem Buch nur auf eine ganz einfache Grundstruktur weit unterhalb des erforderlichen Differenzierungsgrades.¹⁰

Wenn Fichte bestimmt, die Aufgabe der Philosophie bestehe darin, „alles Mannigfaltige (...) zurückzuführen auf absolute Einheit“ (X, 93), so schließt sich für ihn als Transzendentalphilosophen sogleich die weitere Auskunft an, diese Aufgabe sei nur zu erfüllen im Ausgang vom reinen Wissen, welches eben die Synthesis von Denken und Sein oder dergleichen Oppositionen bildet (X, 96). Allein, wie das geschehen soll, das setzt einen gewaltigen Apparat von Differenzierungen und Zurücknahmen derselben in Gang. Genauer betrachtet, aber immer noch grob genug, lassen sich drei Verfahrensweisen unterscheiden.

Zunächst gilt für den Fichte von 1804 – und darin ist er gegenüber Kant mit dem später sich erst entfaltenden Weg Hegels einig –, daß es nicht mehr das einzelne Selbstbewußtsein ist, welchem diese Synthese zu tragen auferlegt wird. Vielmehr muß unterstellt werden, daß die traditionelle Dis-

⁸ *J. G. Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Fichtes Werke hg. I. H. Fichte, Bd. I, Berlin 1971, 83–328.

⁹ *J. G. Fichte*, Die Wissenschaftslehre (1804), Fichtes Werke hg. I. H. Fichte, Bd. X, Berlin 1971, 87–314. Die Textbelege werden im laufenden Text in Klammern angegeben.

¹⁰ Zur genauen Analyse vgl. *G. Meckenstock*, Vernünftige Einheit. Eine Untersuchung zur Wissenschaftslehre Fichtes, Frankfurt/M. 1983.

junktion von Denken und Sein immer schon von einer Kraft der Synthesis überwunden wurde, wenn überhaupt ein reines Wissen möglich sein soll. Damit ist von vornherein auf das Absolute abgestellt als einen realen Gedanken, dem gegenüber alles Unterscheiden und Synthetisieren erst nachfolgt. Nun enthält freilich, wie man in der Verarbeitung der Folgen der spinozistischen Philosophie weiß, das Verhältnis von Einheit und Zweiheit ein rätselhaftes Geheimnis in sich. Denn einerseits ist die reine Einheit ohne Unterschied in sich, andererseits muß sie doch auf die Zweiheit irgendwie bezogen sein. Es legt sich nahe, für dieses unausdrückliche Verhältnis Bewegungs- und Übergangsmetaphern zu bilden. „Intellektuelle Anschauung“ hieß ein früherer Versuch, diese Schwierigkeit zu meistern (vgl. I, 463). Jetzt tritt die Metapher „Licht“ dafür ein (vgl. X, 118–122). Damit ist einerseits die subjektive Tätigkeit im Anschauungsbegriff abgelegt, andererseits das Plötzliche des Einleuchtens beibehalten. „Licht“ ist darum eine treffende Metapher, weil in ihr das Leuchten des Lichtes aus dem Ursprung festgehalten wird, das Licht aber gerade (aus der Finsternis) allererst erleuchtet, *was* überhaupt zu sehen ist. Mit dieser Figur des Lichtes ist die erste Entfaltungsstufe denn auch schon abgeschlossen. Ihr Ertrag besteht darin, das Verhältnis des Absoluten zu seiner eigenen Direktion in Denken und Sein einerseits zu bemerken, andererseits durch die Metapher „Licht“ auch wieder zum Verschwinden zu bringen, indem der Ursprung und das Erleuchtete miteinander – in actu – vereint werden. Wir haben auf dieser Stufe eine Figur vor Augen, die sich des dialektischen Vermittlungsmodells auf eine elegante Art annehmen möchte, sofern das Statuieren des kategorialen Unterschiedes von Absolutem und Endlichem und das Beobachten der Bedingungen der Differenz des Endlichen (Denken – Sein) durch eine dynamische Vollzugsmetapher uno et eodem actu erfolgen soll. Das ist, wenn die Schematisierung erlaubt ist, das Hegelsche Moment in Fichtes Aufstellung des Problems.

Die zweite Stufe reflektiert die innere Dialektik des Lichtes. Denn das Licht kann seine Funktion nur erfüllen, wenn es gewissermaßen in sich noch einmal diffundiert. Auf der einen Seite kommt es als Erleuchtung des Gesehenen (alles zu Sehenden!) in Betracht – und ist insofern mit dem Einzelnen verbunden. Andererseits lebt jedoch die Erkenntnis des Einzelnen vom Absoluten her allein durch das Erleuchten (Aufstrahlen) des Lichtes. Der erste Aspekt läßt sich auch so ausdrücken, daß die Kraft des Lichtes erst ermessen wird, wenn der Blick vom Erleuchteten auf den Ursprung zurück gewendet wird – die begriffliche Unterscheidung des Erscheinenden ist hier die Voraussetzung des Bemerkens des Lichtes. In Anbetracht dieses Bezuges klassifiziert Fichte dieses Verfahren als Idealismus, als Einsehen der Erleuchteten. Der andere Aspekt ist der von ihm als der „realistische“ ausgezeichnete, sofern er zur Geltung bringt, daß das Leben des differenziert Endlichen doch ganz und gar aus dem Absoluten stammt; auf

das Erleuchten kommt es an, wenn etwas Erleuchtetes erhellen soll. Es läßt sich also nicht übersehen, daß, so glücklich die Metapher vom Licht gewählt ist, diesem doch noch immer die konstruktiven Anteile der Unterscheidung innewohnen – wenn auch als immer wieder aktuell überwundene. Es ist der Ertrag dieser zweiten Stufe, die Fichte im einzelnen noch mehrfach intern aufgliedert, daß das Absolute als *Leben* verstanden werden kann – als aus sich heraustreten und doch in sich bleiben. Wenn man für die erste Stufe sagen kann: Das Licht taucht als Metapher für die Unsagbarkeit der Synthesis auf, dann kann es hier für die zweite heißen: Das Licht ist ursprünglich sich differenzierendes Leben. Auch hier sei eine Parallele gewagt. Mich erinnert diese interne Dialektik des Lichtes an Schellings Konstruktionen des „Indifferenzpunktes“ in seinen identitätsphilosophischen Arbeiten – der Versuch der externen Annihilation unabweislicher interner Differenzen.

Es liegt nun auf der Hand, daß diese doppelte Konstruktion – das Licht als metaphorische Bearbeitung des Synthesis-Problems einerseits, als ursprüngliche Direktion andererseits – begrifflich nicht mehr überbietbar ist. Priorität der (aufzuhebenden) Differenz und Priorität der (sich differenzierenden) Einheit werden ineinander gespiegelt – und jeder Versuch, sich darüber noch einmal zu erheben, könnte nur dieselben Mechanismen noch einmal ins Werk setzen. Fichte trägt der damit abgegoltenen Begriffsstruktur und ihren Übergangsformationen dadurch Rechnung, daß er an dieser Stelle die „Wahrheitslehre“ der Wissenschaftslehre 1804 beendet und zur „Erscheinungslehre“ (X, 212 ff) übergeht. Das ist ein ganz besonders interessanter Vorgang. Wenn man ihn sich in seiner Bedeutung vorstellen will, mag das Bild der Dimensionen erlaubt sein. Stellt die erste Erörterungsstufe gewissermaßen eine Horizontale dar (Denken und Sein als im Absoluten eins), so repräsentiert die zweite (die innere Dialektik des Lichtes) eine Vertikale. Die dritte nun, die es noch näher zu bestimmen gilt, nimmt im Verhältnis zu beiden die Position der dritten Dimension ein. Das Bild soll deutlich machen, daß und inwiefern Fichte sich darum bemüht, aus dem Hin und Her des Wechsels zwischen zwei Dimensionen herauszukommen. Wenn wir dem vorläufigen Leitfaden dieser Veranschaulichung folgen, ergibt sich im Blick auf die „Erscheinungslehre“ folgendes.

Alles Mannigfaltige auf die absolute Einheit zurückführen, war die Ausgangsdevise gewesen. Was wir inzwischen gesehen haben, ist der begriffliche Weg, Vermittlungen aufzubauen und zurückzunehmen, Direktionen anzusetzen und für negiert zu erachten. Das mag, auch in den sublimsten Konstruktionen, immer noch als Tätigkeit des Verstandes identifiziert werden. Jetzt kommt es darauf an, daß das begrifflich schon eingesehene Ineinander von Sein und Leben, wie Fichte sich ausdrückt, auch tatsächlich sich vollzieht. Das kann nur geschehen durch eine nun – im Nachgang zu den Vermittlungskonstruktionen – sich ereignende Neuposi-

tionierung der Vernunft. Sie trägt die Züge einer Selbstnegation hinsichtlich der Konstitutivität ihres Handelns – um sich genau darin und darum als unendliche Position zu empfangen. Es ist die – durch die prinzipielle Unvollendbarkeit der Konstruktion belehrte – Einsicht in das Dasein des Absoluten und im Absoluten, die den Weg zur Erscheinung als Erscheinung des Absoluten weist. Indem sich die Vernunft „von“ dem Licht her begreift (sich selbst in ihrer aktiv-differenzierenden Tätigkeit als Moment des Absoluten bloß weiß), erfüllt sich ihr eigener Sinn. Ersichtlicherweise setzt Fichte hier auf ein aus der Begriffsarbeit herausspringendes Vollzugsmoment der Subjektivität. Am äußersten möglichen Ende der Konstruktion (und ihrer Zurücknahme) bleibt nur noch eine Sich-Negation (quasi das Gegenbild des Sich-Setzens) – um in demselben Akt sich ganz und uneingeschränkt als Moment des Absoluten zu gewinnen.

Die eigentümliche Figur einer *projectio per hiatus irrationalem* soll diese Kehrtwendung bezeichnen (X, 276–278). Um eine Projektion handelt es sich, weil die Aktivität des Bewußtseins nicht unterdrückt werden kann; sofern aber dadurch ein Entwurf projiziert wird, kann die Vernunft selbst darauf keinen Anspruch mehr erheben. Daß die Projektion irrational ist, besagt, daß es kein Ursache-Wirkung-Verhältnis mehr gibt zwischen Entwerfendem und Entworfenem. Und daß sie über einen Hiatus hinaus projiziert ist, enthält in sich, daß der Hiatus nur, wenn überhaupt, von der anderen Seite her überwunden werden kann. Das impliziert allerdings auch, wenn denn die rational überhaupt möglichen Vermittlungsschritte sorgfältig und genau und abschließend getan worden waren, dies, daß der Vernunft nichts anderes mehr bleibt als diese Selbstzurücknahme – und daß sie selbst die Art und Weise ihres (wie immer ins Absolute eingeordneten) Selbstgewinns darstellt. Mir scheint, in dieser – im übrigen die theologische Figur von Gesetz und Evangelium in gewissem Sinne nachahmende – Selbstnegation zum Zwecke des Selbstgewinns liegt die spezifische Pointe Fichtes gegenüber Hegel und Schelling. Sofern die Selbstnegation aber immer ein handlungsfähiges Subjekt voraussetzt (und nicht nur als allgemeine Struktur verstanden werden darf), bestätigt sich so auch 1804, daß das Selbstbewußtsein das Prinzip der Philosophie Fichtes bleibt.

Am Ende des – im Vergleich zu Descartes ungeheuer viel komplizierteren – Weges ergibt sich freilich ein Resultat, das dem der 5. Meditation durchaus verwandt ist. Es ist die Kompetenz der Vernunft für das Sein – vermittelt durch das Absolute. Oder: Die absolute Wahrheitskompetenz von Subjektivität – dank ihrer Selbstbeziehung als Selbstnegation. Es steht aber fest, daß dieser letzte Schwenk, der bei Fichte 1804 unter dem Namen der „Erscheinungslehre“ läuft, so pragmatisch er auch immer gefaßt ist, doch nur als bündige Konsequenz der begrifflichen Ausschöpfung aller konstruktiven Möglichkeiten in Betracht kommen kann. Alles andere, jede vorzeitige *projectio per hiatus irrationalem*, wäre nicht diese, sondern die

am Ende schärfstens zu kritisierende positive Setzung eines Gegenübers, das alles andere als Gott oder das Absolute wäre.

Allerdings taucht nun gerade an dieser Stelle die Frage auf, die uns weiter beschäftigen soll. Im Durchgang durch die Wissenschaftslehre kommt diese die unvordenkliche praktische Erfüllung des Absoluten durch die unendliche Vielfalt des Endlichen zur Darstellung bringende Figur doch nur am Ende zu stehen, obwohl sie sachlich der Anfang ist. Daraus erwächst immerhin die Erwägung, ob dieses Moment des Zusammen und Zugleich nicht auch anders vorstellbar ist. Für Fichte jedenfalls müßte man doch sagen: Die Wissenschaftslehre ist gerade darum in einer nachgerade unnachahmlichen Mischung von Dialektik und Rhetorik angelegt, weil die Einsicht in die Wahrheit der Wissenschaftslehre als die (alleinige) Einsicht in die Wahrheit selbst verstanden werden muß. Es ist offenkundig, daß Fichtes schließliche Formulierung seiner ursprünglichen Einsicht auch ein Verständnis von Religion einbegreift; wer aber wissen will, was er glaubt, kommt nicht darum herum, sich von der Wissenschaftslehre in diese Wahrheit einführen zu lassen. Ob sich nicht auch eine umgekehrte Priorität müßte denken lassen? Genau das möchte ich im Teil 3 an der Dialektik Schleiermachers und ihrem religiösen Kontext deutlich machen.

3. Der Grund des Bewußtsein im Spiegel der Tat

Um noch einmal den Ausgangspunkt anders zu benennen: Was „Synthesis“ heißt, zeigt sich bei Fichte voll und ganz erst da, wo nicht von einem Produzieren bewußtseinsförmiger Urteile die Rede ist, sondern von der Selbstdarstellung des Absoluten in den begriffenen endlichen Erscheinungen, die ihre eigene Realität gerade nicht dem Begreifen verdanken. Gleichwohl ist der Durchgang durch die Konstruktionsbedingungen des Bewußtseins der alleinige Weg, auf dem das Bewußtsein sich zugleich seiner Leistungsfähigkeit versichert als auch seiner abstrakten Autonomieansprüche entschlägt (man könnte auch sagen: zwischen seiner Leistung und seinen Grenzen zu unterscheiden lernt). Worauf wir uns jetzt besinnen, ist ein umgekehrtes Verfahren, desselben Sachverhaltes inne zu werden. Nicht in dem Verstande, als sei eine unmittelbare Intuition dieses Sachverhaltes gegeben – die Arbeit am Begriff der intellektuellen Anschauung hat ja gezeigt, wie wenig zielführend dieser vermeintliche Königsweg ist und welche Schwierigkeiten man sich mit ihm einhandelt. Die Differenzierungsleistungen des Bewußtseins dürfen nicht unterschlagen werden – und dennoch muß eine andere Perspektive sich auf tun.

Im Jahre 1811 las Schleiermacher seine Dialektik zur gleichen Zeit wie Fichte seine Wissenschaftslehre an der Berliner Universität – deutlicher

kann man die Konkurrenzstellung nicht markieren. Auch darum sei der Einstieg über Schleiermachers Dialektik gewählt.¹¹

Schleiermachers erste Überlegung zum Anfang der Dialektik besteht darin, irgendwie auf einen schon immer gemachten Anfang zurückzublicken. Das kann nicht ein reiner, selbst gesetzter Anfang der Philosophie überhaupt sein, es muß sich um einen pragmatischen Anfang des miteinander Redens handeln. Im tatsächlichen Sprechen also – und besonders im Argumentieren – liegt, so lautet die implizite Annahme, eine Synthesis vor, von der wir schon immer Gebrauch machen; diese ist im Blick auf die wissenschaftliche Gesprächsführung in der Dialektik zu klären. Folgt man dieser Annahme, dann ergibt sich als nächster Analyseschritt die Unterscheidung zwischen den Kommunikationsregeln, denen wir folgen, und einem Wissensgrund, der es uns ermöglicht, über etwas zu kommunizieren. Von Anfang an ist also eine semantische Bezeichnungsebene und eine pragmatische Verständigungsebene ebenso zu unterscheiden wie ineinander verwoben zu unterstellen. Dabei muß jedenfalls diese pragmatische Seite so weit gefaßt werden, daß in ihr nicht nur die konkreten leiblichen Verständigungsbedingungen, sondern auch die gesellschaftliche Organisation von Verständigungsprozessen inbegriffen ist. Es wird sich zeigen, daß diese Annahme dann auch mit der Verfassung des Wissensgrundes zu tun hat.

Diese beiden Aspekte, die konkrete Regelmäßigkeit der Kommunikation und die Sachhaltigkeit des Kommunizierten, bestimmen denn auch Schleiermachers materiale Erörterungen in der Dialektik. Dabei treten zwei Näherbestimmungen in den Blick. Einmal, was Regelmäßigkeit der Kommunikation heißt, ergibt sich nicht aus theoretischen Präskriptionen oder der Analyse einer idealen Sprechsituation. Die durch Regeln gemeinte Verbindlichkeit erzeugt sich vielmehr darüber, daß wir in unseren theoretischen Propositionen unterstellen, daß diese Proposition von jedem Vernünftigen auch müßte produziert werden (können). Es ist daher die Annahme einer tatsächlichen kommunikativen Vernünftigkeit, die hier leitend ist; mehr ist nicht erforderlich. Fast schon schwieriger stellt sich, sodann, die andere Näherbestimmung dar, die mit der Sachhaltigkeit verbunden ist. Denn nun könnte man ja auf die Idee kommen, die in sich regelhaften Propositionen bezögen sich allemal nur auf sich selbst und auf nichts anderes. Hier kommt in Schleiermachers Argumentation das Selbstbewußtsein als Schlüsselfigur zu stehen; allerdings auch hier wieder in einer besonderen Hinsicht. Denn es ist von ihm nicht als solchem oder als reinem Bewußtseinsvollzug die Rede, sondern von einem Bewußtseinsvollzug, der

¹¹ F. Schleiermacher, *Dialektik* (1814/15). Einleitung zur *Dialektik* (1833), hg. v. A. Arndt (Philosophische Bibliothek 387), Hamburg 1988. Die Textbelege werden im laufenden Text in Klammern angegeben.

zugleich die Erschließung eigenen Lebens darstellt. Selbstbewußtsein ist, so betrachtet, organischem Leben innewohnend; und es ist diese Verknüpftheit intellektuellen und organischen Lebens, die überhaupt von einer Schlüsselstellung des Selbstbewußtseins für die Erschließung des Seinsbezuges des Denkens zu reden erlaubt.

Beide Näherbestimmungen sind konsequent. Einerseits kann der konstitutive Anspruch der Kommunikation als der faktische Ausgangspunkt möglicher Wahrheitsbehauptung nicht auf vorgängige Kommunikationslogiken zurückgehen, sondern muß einer jeden solchen Rekonstruktion vorangehen (das ist sozusagen das ordinary-language-Argument bei Schleiermacher). Andererseits kann auch das Selbstbewußtsein stets nur als schon in einem organischen Leben zu suchendes verstanden werden (das ist gewissenmaßen die Aufnahme des brain-mind-Verhältnisses bei Schleiermacher). Beide zusammen erlauben das Urteil, es handle sich um eine „realistische“ Dialektik: „Mit der Idee des Wissens ist gesetzt [=impliziert] eine Gemeinsamkeit der Erfahrung und eine Gemeinsamkeit der Prinzipien unter Allen, mittelst der Identität der Vernunft und der Organisation in Allen.“ (§ 122)

Nun taucht allerdings eine wichtige Differenz auf. Denn so nachvollziehbar die Annahme einer unserem wissenschaftlichen Arbeiten immer schon vorausliegenden Einheit ist, so unbestimmt ist sie bislang auch noch. Denn es kann der Anschein noch nicht ausgeschlossen werden, im Prozeß der Dialektik verdopple sich gewissermaßen nur eine Dynamik des Lebens selbst, als sei die Tätigkeit des Wissens nur ein Reflex organismischer Selbstbeziehung. Darum muß über die – unterschiedlich gewichtete! – Duplizität von regelhaftem Kommunikationsvollzug und sachhaltigem Seinsbezug hinaus noch eine Einheit angenommen werden, die diesen im einzelnen ja immer gefährdeten Verständigungsprozessen auf andere Weise zugrunde liegt als bisher gesehen (vgl. § 126). Es ist klar, daß diese Einheitsgröße nicht selbst wieder Gegenstand des Wissens sein kann. Von ihr kann nur in einem metaphorischen Sinn gesprochen werden; in einem Sinn, der sich der Bilder bedient, die unser Vorstellungsvermögen bereitstellt. Auf die Wissenschaft bezogen müßte man sagen: Erst eine kommunikativ einverständige, allgemein geteilte und zugleich lebensmäßig verträgliche Darstellung des Kosmos möglichen Wissens wäre die Korrespondenz zu diesem Wissensgrunde. Es ist ersichtlich, daß es sich dabei jedoch um approximativ-utopische Kategorien handelt, so sehr sich im Blick auf diese Konzeption Verfahrensregeln zur Bestimmung des möglichen Wissens aufstellen lassen. Ich übergehe, wie schon bei Fichte, die Nachkonstruktion dieser Abläufe und komme gleich auf die weiterführenden, hier besonders interessierenden Fragen zu sprechen.

Denn die Rede vom absoluten Wissensgrund zeigt, daß die mögliche Wahrheit des Dialektik-Konzeptes Schleiermachers noch weiterer Erläute-

rung bedarf. Es steht – insoweit – noch nicht auf eigenen Füßen, so sehr es sich im einzelnen als Leitfaden zur wissenschaftlichen Begriffs- und Urteilsbildung pragmatisch bewähren mag. Im Sinne von zu suchenden Voraussetzungen sind drei verschiedene Sachverhalte näher zu klären: der Charakter des anzunehmenden Wissensgrundes, sein Vorkommen im menschlichen Bewußtsein und der lebensmäßige Umgang mit ihm.

Schleiermacher nennt den Wissensgrund auch „Idee des absoluten Seins“, „transzendenten“ oder „transzendentalen Grund“ oder „Gott“. Wie kommen diese Begriffe zustande? Ganz offensichtlich handelt es sich um eine Projektion, sofern eine für das Funktionieren vernünftiger Sachkommunikation notwendige Bedingung in das Bild einer eigenen Instanz gefaßt wird. Es ist ebenso offenkundig, daß für diese Instanz keine begrifflichen Bestimmungen im harten Sinne gegeben werden können. Genau diese Verfaßtheit des transzendenten Grundes hat Schleiermacher die härteste Kritik des Autors eingebracht, der sich am genauesten mit seiner Dialektik beschäftigt hat, Falk Wagner.¹² Er sieht hier das Konzept Schleiermachers schlechthin scheitern, weil es sich in die Selbstwidersprüchlichkeit verstrickt, etwas zu behaupten und nicht sagen zu können, was. Bevor man sich Wagners Kritik aber anschließt, sollte doch noch auf die subjektive Gegebenheitsweise dieser Instanz geachtet werden. Das ist der zweite zu erläuternde Sachverhalt.

Daß der transzendente Grund wie projiziert aussieht, ist ja nur die eine Seite der Medaille. Zu fragen ist ja doch auch, worin die Bedingung der Möglichkeit solcher Projektion besteht. Diesbezüglich verweist Schleiermacher auf eine innere Instanz, nämlich das Gefühl (§ 215). Was ist damit gemeint? Um es einmal phänomenologisch zu sagen: Gefühl ist die Erfahrung, daß wir angesichts eines anderen vertrauter sind mit uns selbst; oder: die Erfahrung, im Verhältnis zu anderem immer schon bei sich zu sein. Im Gefühl ist dieses präreflexive Vertrautsein mit sich jedoch zugleich verbunden mit einem Bewußtsein davon. Beide Momente hat Schleiermacher in der Glaubenslehre (§ 4) zusammengefaßt, wenn er vom Gefühl als unmittelbarem Selbstbewußtsein spricht.¹³ Dieses Phänomen des Gefühls nun kann so gedeutet werden, daß es als Widerschein derjenigen Einheit gilt, für die in dem projektiven Verfahren der Dialektik der transzendente Grund steht. Oder anders: Die Behauptung des transzendenten Grundes ist nur dann erlaubt, wenn sie auf der Basis des Gefühls erfolgt. Das Selbstbewußtsein als Indiz der Verbundenheit von Denken und Sein konstituiert diese Einheit nicht aus eigener Tat, sondern findet sich selbst

¹² F. Wagner, Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation, Gütersloh 1974.

¹³ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1833), hg. v. M. Redeker, Berlin 1960.

schon, sobald es tätig wird, in einer Verwiesenheit auf sich vor, derer es als Gefühl inne wird, ohne dieses selbst erzeugt zu haben. Ja, es kann gar nicht selbst als Erzeuger des Gefühls gelten wollen, weil es damit das Gefühl als Gemachtes vorstellen und um seinen Sinn bringen würde. Wenn nun das Gefühl nicht Erzeuger seiner selbst ist, sich aber als zu sich gehörig erfährt, wäre es eine schlechte Kontingenz, wenn es dieses Zu-sich-gehörig-Sein nicht auch noch einmal deuten könnte. Man müßte sogar sagen: Wenn sich das Gefühl nicht noch einmal deuten ließe, dann würde auf der innersten Basis der möglichen Synthesis unseres Wissens ein höherer Naturalismus triumphieren. Gedeutet werden kann das Gewordensein des Gefühls als innere Instanz darum, weil es seiner selbst als Bewußtsein inne wird. Allerdings kann Deutung eben nicht heißen, gewissermaßen „hinter“ das Gefühl zurückzugehen und so etwas wie eine äußere Instanz als eine Herkunft zu statuieren. Vielmehr muß sich die Deutung derjenigen Mechanismen bedienen, die unser welthaftes Vorstellungsvermögen bereitstellt. Nur daß die Funktion dieses Deutens eben nicht in einer Weltdeutung im höheren Ton besteht bzw. die empirisch-kategoriale Weltdeutung fortsetzt, sondern eine symbolische Welt neu eröffnet.

Allerdings taucht damit der dritte Sachverhalt auf, der zu klären ist. So sehr diese Deutung der Herkunft des Gefühls als präreflexiver Einheit des Selbstbewußtseins nötig – und auf metaphorischer Basis auch möglich – ist, so wenig ist damit schon der Realitätsgehalt des so Gedeuteten bestimmt. Es ist nun offensichtlich, daß hier keine eigene Stufe der Realität in Anspruch genommen werden kann, die sich als besondere ohnehin als abstrakt darstellen müßte. Die wahre Realität des Wissensgrundes als Gefühlsgrund zeigt sich statt dessen darin, daß er die Umgangsweisen mit den innerweltlichen Differenzen leitet und steuert. Dies gilt zunächst für das Selbstbewußtsein selbst. Es weiß sich insofern als in sich unterschieden, als es sich einerseits als gegeben erfährt – in schlechthinniger Abhängigkeit, wie die Glaubenslehre das nennt. Auf der anderen Seite ist das Selbstbewußtsein Operationsbasis differenzbezogener Welterkenntnis und kommunikativer Verständigungsprozesse. Die einheitsstiftende Funktion des transzendenten Grundes erweist sich nun genau darin, daß sich die – in der Projektion beanspruchte – Einheit der Herkunft zugleich als Einheit der Gestaltung bewährt. Mit anderen Worten: Daß es sich im Umgang des Menschen mit der Welt und mit sich zeigt, daß er aus einer von ihm nicht geschaffenen Einheit herkommt – und dies gerade so und darin, daß er welt- und sozialgestaltend auftritt und handelt.

Wie geschieht das? Offenbar so, daß sich im Prozeß der Weltbestimmung und Weltgestaltung gegen die diffundierenden Momente immer wieder das Zusammenhangstiftende bewährt und realisiert. Was unterscheidet dann aber diese prozeßhafte Darstellung von der vorhin als approximativ-utopisch gekennzeichneten Progression der Darstellung des Absoluten?

Genau dies: Daß die Erfahrung der Einheit des Zusammenhangs des Gefühls bereits als dem Selbstbewußtsein selbst zugehörig, ihm inhärent, erkannt wurde. Es kommt freilich nun alles darauf an, daß diese innere Verfaßtheit des Selbstbewußtseins auf der Basis des Gefühls auch tatsächlich, das heißt in leibhaft-kommunikativen Verständigungsvollzügen erfahren wird. Genau das ist der Ort der Religion in diesem erkenntnisbezogenen und gesellschaftsbezogenen Konzept.

In der Religion wird die Erfahrung ausgesprochen, daß sich die Einheit des Gefühls der Gottheit verdankt, deren Wirklichkeit nicht an und für sich zu statuieren wäre, die sich vielmehr als Kraft der Gestaltung des Diesseits darum erweist, weil sie zugleich als diese Herkunft des Gefühls gedeutet wird. Darum ist nicht etwa die Religion „höher“ als die Philosophie – was Schleiermacher expressis verbis ablehnt (§ 215), wohl aber ein unerläßliches Corollarium der Dialektik. In der Religion spricht sich in einer eigentümlichen Darstellungsweise des Grundes des Bewußtseins diejenige Wirklichkeit aus, die für die Macht der Synthesis zeugt, von der unser aktives Selbstbewußtsein Gebrauch macht.

4. Tat und Grund des Bewußtseins

Der gemeinsame Ansatz beim Phänomen der Subjektivität hat verschiedene Ausführungen zur Folge, wie sie hier an den Beispielen Fichtes und Schleiermachers erörtert wurden. Auf der heuristischen Folie von Descartes' Verwendung und Verwandlung des ontologischen Gottesgedankens hat sich eine unterschiedliche Akzentsetzung ergeben. Ist das Durcharbeiten der Bestimmungsmöglichkeiten des Bewußtseins, ist mithin die Tat des Selbstbewußtseins, der Weg zu seinem Grund? Oder ist der Grund zu gewahren als Voraussetzung des Bestimmens von sich und anderem? Man kann den Versuch unternehmen, beide Wege als alternativ zu verstehen und nur einen für richtig zu halten. Ich denke, daß eine solche Ausschließlichkeit dem Wesen der Subjektivität nicht gerecht wird. Vielmehr spricht es für die fragile Stabilität der Subjektivität, daß sie sich auf verschiedenen Wegen präsentiert, ja daß sie diese Pluralität gar nicht ausschalten will, weil sie den Reichtum bewußten Lebens sucht und nicht die Armut begrifflicher Einfalt. Sich selbst im anderen zu erkennen, ist darum ein verheißungsvoller Weg der Subjektivität.

Von einem „Grund im Bewußtsein“ hat Dieter Henrich im Blick auf Hölderlin gesprochen und dieser Figur ein umfangreiches, historisch und systematisch höchst aufschlußreiches Buch gewidmet.¹⁴ In gewisser Weise

¹⁴ D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart 1992.

läßt sich diese Figur auch bei Schleiermacher identifizieren. Bei Hölderlin gerät die Kunst zur Darstellung und Erscheinung von Subjektivität, bei Schleiermacher die Religion. Doch dies, Subjektivität in Kunst und Religion, das ist ein anderes Thema.