5. Die Metaphysik des Elementaren

Die elementaren Leistungsweisen der Intelligenz aufzuklären, ist für Henrich eine der beiden Aufgaben, die sich unter dem Titel der Metaphysik ergeben, und die er wohl etwas provokant Jürgen Habermas gegenüber unter diesen »Nicht-Titel«, wie er sagt, stellt. Bei dieser ersten Aufgabe, von der er als zweites eine »Metaphysik des Abschlusses« scheidet, soll es nicht nur um die Analyse intelligenter Funktionen gehen, sondern auch um die darin enthaltenen Voraussetzungen, die sie hinsichtlich ihrer jeweiligen Gehalte bereits in Anspruch nehmen.[1]

5.1. Ein Anspruch auf den ersten Blick

Das ist eine erste Grobbestimmung, die Henrich für eine Metaphysik im Elementaren anbietet. Es ist nicht verwunderlich, daß er von Anfang an sein Augenmerk auf den theoretischen Status der Untersuchungen, deren Rolle und Wert er darlegt und verteidigt, richtet. Es geht dabei, wenn man einen ersten Eindruck aussprechen darf, offenkundig neben der epistemologischen Rechtfertigung seines Konzeptes immer zugleich um dessen inhaltliche, gegenständliche Reichweite. Ihm ist es wichtig, wie er schreibt, »Rechenschaft zu geben über den Gehalt der mit dem Nicht-Titel [der Metaphysik] in unserer Zeit zu verbinden ist.«[2] Die Art des Wissens, die zu wählende Theorieform, soll gerechtfertigt werden durch den Aufweis eines Gegenstandsbereichs, der eben diese Art theoretischer Annäherung erfordert. Was wiederum wohl heißt, daß eine fragliche Methode aus ihrer Anwendung heraus den Erweis ihrer Erschließungskraft erbringen soll. Henrich geht offenbar ähnlich und doch seitenverkehrt anders vor, als es die Strategien sprachanalytischer Theorieprüfung vorgeben, die zunächst die in der Terminologie einer Fragestellung

[1] Vgl. Henrich, Konzepte, 12 ff.
[2] Ebda. 11.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oder eines Themas enthaltenen Voraussetzungen auf ihre begriffliche Konsistenz prüfen[3], um eventuelle Scheinprobleme abzuwehren und die sprachlichen und theoretischen Strukturen für eine mögliche Annäherung an den jeweiligen Sachverhalt freizulegen. Er sieht eine »Metaphysik des Elementaren« dann als gerechtfertigt an, wenn sich zeigen läßt, daß die elementaren Leistungsweisen der Intelligenz »Voraussetzungen über eine Grundverfassung aller ihrer Gegenstände«[4] mit sich führen, die für die methodische Erschließung und Darstellung dieser Gegenstände grundlegend vorgegeben sind, und sich nicht erst aus deren Ergebnis herleiten. Epistemologie ist also dabei nicht nur Prüfung grundbegrifflicher Vorannahmen und innertheoretischer Zusammenhänge, sondern noch davor Erkundung der Weise, in der sich Art des Wissens und dessen Inhalte ineinanderschieben. Es soll also in der »Metaphysik des Elementaren« um die Ermittlung von Erkenntnisvorgaben gehen, die zugleich etwas von der Grundverfassung möglicher Gegenstände der Erkenntnis wissen. Das klingt vertraut und anspruchsvoll zugleich. Die Transzendentalphilosophie wollte ja alle Erkenntnisgegenstände unter die Möglichkeitsbedingungen unserer Bewußtseinsstruktur stellen. Und Erkenntniskritik ist wie immer ein respektables Geschäft. Aber da ging es um die empirischen Gegenstände der wissenschaftlich erschließbaren Erfahrungswelt und nicht um eine »Grundverfassung aller Gegenstände« vor Erfahrung und Forschung. Ein kräftiger ontologischer Grundton schwingt hier mit. Und es geht ja nicht nur um Vorbedingungen des Erkennens, sondern um Gehalte einer möglichen Metaphysik. Etwas schroff ausgedrückt klingt es so, daß Henrich als Metaphysik eine Art von Metasprache oder Metatheorie beabsichtigt, eine Methodologie, die dann in die Tiefe unterhalb der Sprache dringt und zur eigentlichen Objektsprache wird. Es darf hier wohl vorweggenommen werden, daß es ihm tatsächlich darum zu tun ist, Epistemologie und Ontologie zusammenzuführen, wie er es in dem Aufsatz »Dunkelheit und Vergewisserung« sagt, daß »die Epistemologie … den ganzen Sinn dieser Ontologie überhaupt freisetzt.«[5] Sinn nicht nur als mögliche Geltung einer Ontologie bestimmen,

[3] Vgl. etwa: Tugendhat, Ernst, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt 1976, 127 f.

[4] Ebda. 12.

[5] Henrich, Dieter, Dunkelheit und Vergewisserung, in: All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, hrsg. von Dieter Henrich, Stuttgart 1985, 33–52, hier: 35.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sondern freisetzen, was diese an ihr selbst will, das ist offenkundig wohl doch mehr als die kantische Transzendentalphilosophie wollte. Henrichs Konzeption der menschlichen Vernunft scheint diese unter einen hohen Anspruch zu stellen.

5.2. Ein vortheoretisches Apriori

In dieser Metaphysik scheint es um Theoriebildung aus und gegenüber einer vortheoretischen Instanz zu gehen. In den »Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas« finden sich eingestreut eine Anzahl von entsprechenden Formulierungen, die aber doch eher plakativ verwendet werden und kaum in einen argumentativen Zusammenhang treten. »All das bedürfte näherer Erläuterung«, wie Henrich einmal sagt. Für die Ausfaltung der Frage nach der »Metaphysik des Elementaren« mag es genügen.

So treten denn die elementaren Leistungsweisen aus der Faktizität einer ursprünglichen »Spontaneität des bewußten Lebens«[6] hervor. Henrich spricht von den »primären Tatsachen des bewußten Lebens«[7] als einem »Bereich, in dem gegenstandsbestimmende und normative Aussagen ihren Ausgang und ersten Halt haben«[8]. Es gibt also eine faktische Vorgabe, die die formalen intelligenten Leistungsweisen auch inhaltlich determiniert, »spontane«, »unumgängliche Voraussetzungen«, die festlegen, was, wie Henrich schreibt, »die primären Diskurse anleitet und was in ihnen vorausgesetzt ist.«[9] Damit sind zugleich »Einsichten [gegeben oder möglich?] in Konflikte und in die Weise, wie sie entspringen, … die uns in unserem Leben aller Theorie voraus vertraut sind.«[10]

Hier haben wir schon die erste Frage: Worauf sich der letzte Relativsatz bezieht, ist unklar. Sind es die Konflikte, so sind diese unreflektiert, vortheoretisch vertraut, sozusagen einfach »gegeben«. Eine theoretische Besinnung oder Reflexion müßte sich dann erst »darüber« aufbauen und entfalten. Sind die Einsichten der Bezugsterm, so hätte das Vertrautsein die Form einer unbewußten Einsicht-

[6] Vgl. ebda. 19.
[7] Ebda. 19.
[8] Ebda. 13.
[9] Ebda. 19.
[10] Ebda. 18.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nahme oder Reflexion, die dann bewußt und theoretisch nachzuvollziehen wäre. Im ersten Fall wäre die vortheoretische Faktizität ein Inhalt oder Gegenstand des spontanen Lebens, im zweiten Fall daneben auch noch formal vorgeprägt, sozusagen ein mit sich reden, ohne sich zu hören, wie es das in der Erklärung des Selbstbewußtseins bei Castaneda gibt.[11] Henrich bleibt in seinen »Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas« hier undeutlich. Einerseits sollen sicherlich Konflikte vertraut sein, die er dann erklärt als die »Unterschiede zwischen den Verständigungsarten, die sich in der Spontaneität des bewußten Lebens ausgebildet haben.«[12] Demnach müßte das vortheoretische Vertrautsein etwas von »Verständigungsarten« wissen. Andererseits scheinen sich diese »primären Diskurse« erst aus »unumgänglichen« Vorgaben heraus, allerdings eben spontan zu entwikkeln. Auch die Bemerkungen Henrichs zur Reflexion helfen hier nicht weiter. Mit »Reflexion« meint Henrich offenkundig zunächst einmal die einfache Fähigkeit, in eine bewußte Beziehung zum eigenen Handeln und Sprechen einzutreten. Und Reflexion soll das Bewußtsein der genannten Konflikte als intelligente Leistung »in Anspruch« nehmen.[13] Heißt »in Anspruch nehmen« nun sich beziehen auf, voraussetzen, »verstehen«, wie Henrich im nächsten Satz sagt, oder aber als eigene Leistung beanspruchen, erst hervorbringen? Wenn nach letzterem Verständnis vortheoretische Bekanntschaft einfach nur Kenntnis »allen möglichen Ausformulierungen in Theoriesprachen voraus« meinte, wie Henrich es tatsächlich einmal sagt, und was es ja sicher auch besagt, wäre hier eine Lösung. Man könnte einfach das »vortheoretische bewußte Leben« über die Konventionen theoretisch noch unverbildeten Sprechens und Handelns bestimmen.

Diese Deutung aber greift wohl zu kurz. Denn was ist dann mit dem Bereich eines »ersten Haltes«, der »unumgänglichen Voraussetzungen«? Daß dieser Bereich bei Henrich jedenfalls den Leser, der ihm zu folgen versucht, in Konflikte bringt, ist deutlich. Meint er doch allem Anschein nach etwas, auf das sich die Reflexion im genannten Sinne jedenfalls bezieht, das sich in der Reflexion in seiner Verfassung erst verdeutlicht und dennoch schon unreflektiert vor

[11] Vgl. Castaneda, Hector-Neri, Die Reflexivität des Selbstbewußtseins. Eine phänomeno-logische Untersuchung, in: Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation, hrsg. von Bertram Kienzle und Helmut Pape, Frankfurt 1991, 85–132, hier: 112.

[12] Henrich, Konzepte, 19.

[13] Vgl. Henrich, Konzepte, 18f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

jeder theoretischen Formung eine innere Struktur zu haben scheint. Es ist vertraut und entfaltet sich spontan, aber nach formalen Vorgaben. Diese Vorgaben müssen dann wohl die Form eines unreflektierten Wissens haben und gleichwohl bewußte Voraussetzungen des »bewußten Lebens« sein. »Bewußt« und noch unreflektiert scheinen sich bei Henrich nicht unbedingt auszuschließen, wie dies im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Fall ist, und wie man es etwa auch nach der Bestimmung der sprachlichen Verwendung des Attributs »bewußt« bei Ernst Tugendhat annehmen könnte.[14] Hier dürfte die Wurzel für die genannten Verständnisschwierigkeiten liegen.

Wenn man den eingangs genannten Vermutungen bezüglich Henrichs Epistemologie folgt, so müßte sich der theoretische Status des vortheoretischen Apriori in einem mit dessen inhaltlicher Bestimmung ermitteln lassen. Wie also sehen nach Henrich die »Grundannahmen im spontanen Denken jedes Menschen«[15] aus und worin liegt der »Konflikt am Anfang«[16], der sich aus seinen spontanen Selbstbeschreibungen ergeben soll und ein Bemühen um »Selbstverständigung«[17] des Menschen auslöst? Welche Art Selbstbezug lenkt das spontane Denken und bindet es an seine Grundannahmen? Zunächst soll die Verfassung des »Bereichs« geklärt werden, in welchem die elementaren Leistungsweisen der Vernunft »ihren Ausgang und letzten Halt haben«. Henrich spricht an anderen Orten vom »Grundverhältnis«.

5.3. Das Grundverhältnis

Im wesentlichen sind es zwei Belegquellen, die Henrich für das, was er das »Grundverhältnis« in der »dem primären und natürlichen Wissen eigenen Verfassung«[18] nennt, bietet. Es findet sich in dem schon genannten Aufsatz »Dunkelheit und Vergewisserung« und wird als »Grundverhältis im Weltverstehen« in dem Artikel »Selbstbewußtsein und spekulatives Denken« vorgestellt. Dieser Artikel ist

[14] Vgl. Tugendhat, Ernst, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt [5]1993, 13 f.
[15] Henrich, Konzepte, 14.
[16] Ebda. 17.
[17] Vgl. ebda. 14.
[18] Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 40.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in Henrichs Essayband »Fluchtlinien« enthalten[19], auf den Habermas sich in seiner ersten Rezension bezog. Habermas nimmt auch dieses Grundverhältnis als Zielpunkt seiner Kritik.[20] Darin scheint demnach ein gewisser Knoten zu liegen.

In den »Zwölf Thesen« wird auf dieses Grundverhältnis von Wissen und Erfahrung nicht wörtlich aber sinngemäß so Bezug genommen, daß es interne Voraussetzungen und eine inhomogene Verfassung der primären intelligenten Leistungen enthält und in der Reflexion vergewissert und analysiert werden kann. Formal gesehen scheint dieses Verhältnis also zunächst durch zwei Relationen bestimmt, in die derjenige, der sich in ihm verhält, eintreten kann bzw. schon eingetreten ist: eine äußere in der distanzierenden Bezugnahme der Reflexion und eine innere, die das Verhältnis selbst zu konstituieren scheint und in die der Mensch offenbar irgendwie so eingebunden ist, daß das Verhältnis sein bewußtes Leben vorab formt.

In »Dunkelheit und Vergewisserung« bezeichnet Henrich das Grundverhältnis als eine »unauflösbare und auf keinen einfacheren Ausgang hin zu hintergehende« Verflechtung, in der »die Weise unseres Wissens und die Verfassung der Welt ineinander verflochten sind.«[21] Dieses Grundverhältnis wird bewußt in einer philosophischen Analyse, die sich in kantischer Tradition darauf verpflichtet weiß, die »ontologische Verfassung des Wirklichen in einem mit der Aufklärung des Bezuges der Erkennenden zur Wirklichkeit aufzuklären.«[22] Die Struktur der philosophischen Reflexion, die dabei in dem doppelten Sinne Reflexion ist, daß sie ihre eigenen Erkenntnisbedingungen und Weltbezüge zu erfassen sucht, bildet sich offenbar im Grundverhältnis als einer in der Reflexion nicht weiter hintergehbaren ursprünglichen Einheit ab, allerdings darin nicht als transzendentaler Selbstbezug des Wissens und der Erkenntnis, sondern als ontologische Grundstruktur von Wissen und Wirklichkeit.

Die Vorstellung des »Grundverhältnisses« verbindet Henrich in den »Fluchtlinien« sogleich unmißverständlich mit der Zurückweisung einer rein kulturalistischen Deutung der elementaren intelligenten Funktionsweisen, wonach diese in ihrer sprachlichen Bedingt-

[19] Henrich, Dieter, Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt 1982, 135 ff. Der genannte Aufsatz findet sich auf den Seiten 99–181.
[20] Vgl., Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 27.
[21] Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 40.
[22] Ebda. 40.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heit eben nur relativ zu einem »wirklich in Gebrauch befindlichen Verbund sprachlicher Bedeutung«[23] zu erfassen seinen. Interessant ist das Argument, mit dem er diesen kulturalistischen Relativismus zurückweist: Die differenten kulturellen Bedingtheiten seien allein aus ihrer Differenz gar nicht verstehbar und als different erst innerhalb der Analyse eines Grundzusammenhanges intelligenter Leistungen wahrnehmbar, wenn es denn überhaupt dafür alternative Möglichkeiten geben sollte.[24] Differenzen und Alternativen scheinen auf einen übereinstimmenden Hintergrund zu verweisen, vor dem sie erst bestimmbar sein sollen, Unterschied und zusammenhangstiftende Einheit bestünden danach in einem bedingenden Wechselverhältnis, das die Frage nach einem einheitlichen Zusammenhang vernünftiger Grundfunktionen in einer pluralen Welt in ihr Recht setzt. Henrich spielt dabei mit noch unerklärten Plausibilitäten.

In »Dunkelheit und Vergewisserung« meint Henrich, »ohne zuviel vorauszusetzen«, davon ausgehen zu können, daß das Grundverhältnis auch ein Selbstverhältnis der Erkennenden einschließt.[25] Nach der Darstellung in den »Fluchtlinien« soll grundlegend für die Einsichten jeder »transzendentale Analyse« der Zusammenhang »zwischen dem Gebrauch von Sätzen der Subjekt-Prädikatform und der Möglichkeit des Selbstbewußtseins« sein.[26] Hier liegt dann auch der eigentliche Bezugspunkt für die kritische Bemerkung von Jürgen Habermas, daß Henrich so etwas wie einen letztlich unzulänglichen Kompromiß zwischen den beiden »Paradigmen« der Bewußtseinsphilosophie und einer rekonstruktiven Sprachtheorie anstrebe, indem er die »These einer Gleichursprünglichkeit von Selbstverhältnis und Sprachfähigkeit« behaupte.[27] Henrich verpflichtet sich jedoch hier klar auf den Weg einer fortzusetzenden »transzendentalen« Vorgehensweise auch und gerade in der Analyse der Bedingungen von Sätzen der prädikativen Urteilsform. Solche Sätze schließen sowohl als indizierende Aussagen über etwas in der Welt wie auch als Meinungsäußerungen eines Sprechers notwendig dessen Identifizierbarkeit in Raum und Zeit bzw. dessen Selbstbewußtsein als durchgängiger Bezugspunkt innerhalb des Zusammenhangs seiner

[23] Henrich, Fluchtlinien, 135.
[24] Vgl. ebda. 135.
[25] Vgl. Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 41.
[26] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 135.
[27] Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 31f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Meinungszustände ein. Soweit kann Henrich mit einer breiten Zustimmung rechnen, nicht nur von Habermas, der ihm hier »intuitive Plausibilität« zuspricht[28], sondern auch von Seiten sprachanalytischer Untersuchungen über die Verwendungsbedingungen des Personalpronomens in der ersten Person Singular. Unter Anschluß an Hector Neri Castaneda bestimmt Ernst Tugendhat die Leistung des Wortes »ich« so, daß es »den letzten Bezugspunkt aller Identifizierung« bezeichnet, ohne selbst eine Identifizierung des Sprechers vorzunehmen, der aber damit als aus der »er-Perspektive« identifizierbar gemeint sein soll.[29] Hier liegt auch für Tugendhat, bei allen an dieser Stelle nicht zu bestimmenden Unterschieden zu Henrich, der Ansatzpunkt für die Bestimmung des Selbstbewußtseins. Für Henrich aber ist über sprachtheoretische Überlegungen hinaus in der Möglichkeit von Sätzen der Subjekt-Prädikatform eine zweistufige Identität für die Sprecher angelegt: Die indizierende Verwendung dieser Sätze setzt sie bei der unterscheidenden Identifizierung von Einzelnem selbst als prädikativ unterscheidbare Einzelne, als Personen voraus. Innerhalb des »Einheitszusammenhangs« ihrer Meinungszustände, die durch Beziehungen der Begründung und Widerlegung miteinander verknüpft sind und so eine durchgängige Selbstbeziehung erforderlich machen, beziehen sich die Sprecher auf sich als einheitliches Subjekt, als »der Eine gegenüber der ganzen Welt«.[30] Mit dieser zweiten Stufe der Selbstbezugnahme, die von allen besonderen Inhalten der Zuschreibung zu sondern sein soll, ist für Henrich eine besondere Unmittelbarkeit gegeben und damit die nicht weiter hintergehbare grundlegende Form von Selbstbewußtsein. Hier liegt das Zentrum »aller Zuschreibung überhaupt, sowohl zur Person als auch zu irgend einem anderen in der Welt«.[31] Diesem Subjekt gegenüber und von seinem Einheitssinn abhängig konstituiert sich die Einheit der Welt. Aus der Subjekt-Prädikatform von Sätzen bzw. Urteilen leitet Henrich eine Subjekt-Welt-Korrelation im Grundverhältnis des Selbstbewußtseins her. Von daher ist es verständlich, aber doch mißverstanden, wenn Jürgen Habermas das Grundverhältnis Dieter Henrichs auf die reflexive Selbstobjektivierung eines tran-

[28] Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 31 f.
[29] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 97.
[30] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 136 ff.
[31] Ebda. 140.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

szendentalen Subjekts hin deutet.[32] Henrich bezieht die Ebenen von Subjekt und Objektivierung als Person gestuft und korrelativ aufeinander, bringt sie jedoch nicht in eine Reflexionsbeziehung, es handelt sich bei ihm um zwei Formen der Selbstbeziehung, die jeweils reflektiert zu erschließen sind. Die Unmittelbarkeit des subjektiven Selbstbezugs scheint eine reflexive Vermittlung sogar auszuschließen. Da diese Unvermitteltheit für Henrichs Vorstellung vom Zentrum des Selbstbewußtseins und der Welteinheit wesentlich zu sein scheint und dieser Gedanke einigermaßen irritiert, soll dessen Einbettung in Henrichs Denken kurz skizziert werden.

5.4. Subjektivität ohne Reflexion

Wie Dieter Henrich selbst sagt, hängt von der Einheit des Selbstbewußtseins jeder mögliche Identitätssinn ab.[33] Es mag erlaubt sein, die Richtung rekonstruktiv umzukehren und zu fragen, von welchem Sinn von »Identität« sich Henrich in seiner Theorie der Subjektivität leiten läßt.

In »Dunkelheit und Vergewisserung« schreibt Henrich trotz oder gerade wegen einer gewissen esoterischen Tendenz mehr als an anderen Orten Klartext. Er sagt dort: »Wir wissen in vollkommener, unübersteigbarer Klarheit, DASS wir sind … Wir wissen aber nichts über den Ursprung und die innere Möglichkeit solchen Wissens …«[34] Damit wendet sich Henrich gegen die Erwartungen der Tradition der »Reflexionsphilosophie«, im Selbstbewußtsein »eine Form zu sehen, die aus sich transparent ist«, wie er in den »Fluchtlinien« sagt.[35] Die Auseinandersetzung mit der von ihm so genannten »Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins« hatte Henrich in seiner ausführlichen Interpretation Fichtes schon in den sechziger Jahren vorgenommen.[36] Im folgenden wird auf den Aufsatz »Fichtes ›Ich‹« Bezug genommen, dessen Erstfassung auf das Jahr 1966 zurückgeht.[37]

---

[32] Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 27.
[33] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 140.
[34] Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 41.
[35] Henrich, Fluchtlinien, 151.
[36] Vgl. Henrich, Dieter, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik. FS für Wolfgang Cramer, hrsg. von D. Henrich und H. Wagner, Frankfurt 1966, 188–232.
[37] Vgl. Henrich, Dieter, Fichtes »Ich«, in: Ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Aus-

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dort wird die Reflexionstheorie der Selbstbeziehung dargestellt und unter zwei Schwierigkeiten gestellt. Fichte nimmt danach seinen Ausgang von einer Vorstellung des »Ich-Bewußtseins«, wie er sie bei Kant ausformuliert vorfindet, und die hier in Henrichs Begriffen kurz nachzuzeichnen ist: Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, von Objekt. Selbstbewußtsein ist der Spezialfall solchen Bewußtseins, in dem »der Akt des Denkens und das, was gedacht wird, nicht voneinander verschieden sind.«[38] Dieser Akt einer denkenden Rückwendung auf sich , d. h. der Reflexion, bringt die Einheit mit sich selbst zum Bewußtsein und zwar die Einheit des »Ich« als eben diesen Akt. Das »Ich« hat demnach die Struktur einer reflexiven Selbstidentifikation, bei der «›Ich‹ sich also selbst als Aktivität zum Thema seines Wissens hat.«[39] Im Erkennen ergibt sich dabei eine zirkuläre Dualität, das Subjekt als Subjekt und das Subjekt als Objekt für sich selber. Daher ist das Subjekt für sich allein nicht erkennbar, nur als sein eigener Akt und in diesem Akt.

Die Selbstbeziehung im Selbstbewußtsein wird nach dieser »Reflexionstheorie« dadurch konstituiert, daß das Subjekt sich selbst zu seinem eigenen Objekt macht. Fichte nun weist auf eine erste Schwierigkeit hin, indem er fragt, welche Rolle das in der Reflexion vorausgesetzte Subjekt der reflexiven Selbstbeziehung spielt. Ist es das von sich wissende Subjekt, so wird vorausgesetzt, was die Reflexionsbeziehung erklären will. Ist es jedoch weniger, sozusagen noch nicht ein »Ich« im eigentlichen Sinne, so kann die Einheit des Selbstbewußtseins nicht mehr als Selbstauffassung des »Ich« erklärt werden. »Denn das Selbstbewußtsein besteht in gar nichts anderem als in der Identität der beiden Seiten der Gleichung Ich=Ich.«[40]

Dieser von Henrich mit Fichte geteilte Sinn von Identität als einer mathematisch beschreibbaren eindeutigen Übereinstimmung ist hier klar in der Argumentation vorausgesetzt. In einer späteren (1976) Abhandlung unter dem Titel »Identität und Objektivität« spricht Henrich das Subjekt des Selbstbewußtseins als »Identitätsprinzip« an und erklärt seine Verwendung des Wortes »identisch« mit der Formel »eines und dasselbe sein«, was auch als »numerisch

legungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 57–82.

[38] Ebda. 61.

[39] Ebda. 61.

[40] Ebda. 63.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

identisch« übersetzt werden könne.[41] Der so bestimmte Identitätsbegriff entspricht dem formallogischen und scheint auf den ersten Blick einleuchtend und plausibel. Auch Habermas hatte in »Erkenntnis und Interesse«, wie oben gesehen, für die Selbstreflexion der kritischen Wissenschaft eine solche numerisch eindeutige Identität der reflexiv verknüpfbaren und erkennbaren Relata recht selbstverständlich als Garant für die Autonomie der Erkenntnis angenommen.[42]

Diese »enge« Fassung der Identität ist jedoch keineswegs notwendig und ohne Alternative. Ernst Tugendhat bezeichnet sie als schlichtweg tautologisch und epistemisch irrelevant, weswegen die Formel »Ich=Ich« nicht als Beziehung einer (Selbst-)Identifikation gedeutet werden könne. Eine solche Identitätsrelation sei nach ihm auch mißverstanden, wenn sie als Wissensrelation aufgefaßt werde, da sie allererst selbst ein möglicher Gehalt propositionalen Wissens sei. Das Wissen könne nicht in seinen Gehalt »hineinkriechen«. Das Problem, das Henrich bei Fichte untersuche, ergebe sich nur unter den begrifflichen Zwängen der Vorstellung einer identischen und doch unterscheidenden Reflexion zwischen Subjekt und Objekt, es sei ein »Reflex der Widersinnigkeit des Ansatzes«, in dem auch der gewöhnliche Sinn von Identität verfehlt werde.[43] Diese fundamentale Kritik stimmt Henrich wohl zum Teil sogar in seiner Abkehr von der Reflexionstheorie zu. Ernst Tugendhat räumt selbst ein, daß er für sein methodisch anderes, sprachanalytisches Vorgehen keine letzten »Beweismittel« habe.[44] Immerhin kann sich Henrich methodisch und grundbegrifflich in einer respektablen Tradition wissen, deren Probleme und Erkenntnisgehalte erst einmal auf einer anderen Methodenebene rekonstruiert werden müßten. Unangesehen dessen läßt sich jedoch auch aus der umgangssprachlichen Untersuchung des Identitätsbegriffs vermuten, daß dort Identitätsaussagen keineswegs nur als Äquivalenzrelationen im logisch strengen Sinn verwendet werden, also unter Einschluß der Bedingungen von Symmetrie, Transitivität und, als deren Folge, Reflexivität der Relata. Ulrich Pardey hat kürzlich auch darauf hingewiesen, daß es in der Umgangssprache reflexive Ausdrücke und Beziehungen gibt, die keine eigent-

[41] Vgl. Henrich, Dieter, Identität und Objektivität: eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion, in: Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse, Abh. 1, Heidelberg 1976, 57.
[42] Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 351.
[43] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 54 ff.
[44] Vgl. ebda. 57.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichen »Selbstverhältnisse« im Sinne Henrichs sind, also keine strenge Identitätsrelation beinhalten.[45] Hector-Neri Castaneda hat im Anschluß an Frege den Begriff einer »kontingenten Identität« formuliert, wonach grob gesagt verschiedene Perspektiven auf einen Gegenstand subjektiv verschieden und doch real übereinstimmend sein können. Er hat dazu eine ganze Familie von »Selbigkeitsrelationen« analysiert.[46] Dies alles kann hier nur eher illustrativ angeführt werden, um die scheinbar plausible Eindeutigkeit eines zu schnell in Anspruch genommenen Identitätsbegriffs ein wenig zu erschüttern. Es wird noch darauf zurückzukommen sein.

Die zweite Schwierigkeit, in die Henrich die Reflexionstheorie geraten sieht, liegt nun gerade in der Möglichkeit der Identifikation des Gedachten mit dem Denkenden. Das Selbstbewußtsein setzt ja im bewußtseinsphilosophischen Paradigma voraus, daß das »Ich« von sich als dem Inhalt des eigenen Wissens weiß. Wenn Selbstbewußtsein erst durch einen Akt der Reflexion zustande kommen soll, so ist notwendig und zirkulär im voraus anzunehmen, daß es von sich weiß, um sich reflektiert wirklich als sich selbst erkennen zu können. Denn keine äußere vermittelnde Instanz kann sicherstellen, daß das gewußte Objekt in der reflexiven Rückwendung das erkennende Subjekt selbst ist.[47] Wieder trägt die Identitätsformel »Ich=Ich« die Überlegung. Das Problem ist die Sicherstellung eben dieser bewußten strengen Identität der Relata. Ernst Tugendhat sieht denn auch die Schwierigkeit erst damit auftreten, daß das »Ich« im Sinn dieser Formel, also das Subjekt, mit dem »Ich« in der Verwendung dieses Wortes als singulärer Term für ein Individuum, also bei Henrich dem möglichen Objekt der Reflexion, identifiziert werden soll.[48] Eine solche Identifikation sei als Erkenntnisleistung sinnlos, weil eben in der tautologischen Übereinstimmung der Personalpronomina keine eigene Einsicht vorliege.[49] Damit scheint er jedoch Henrichs Überlegungen von der Unmittelbarkeit des Selbstbezugs eher aus anderem Blickwinkel zu stützen. Auch wenn Tugendhat dem widerspricht[50],

[45] Vgl. Pardey, Ulrich, In welchem Sinne ist die Identität eine Äquivalenzrelation? in: Zeitschrift für philosophische Forschung 48 (1994) 543–557, bes. 550 ff.
[46] Vgl. Castaneda, Hector-Neri, Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie, Frankfurt 1982, 231 ff.
[47] Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 63 ff.
[48] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 68 ff.
[49] Vgl. ebda. 60.
[50] Vgl. ebda. 60.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kann eine Tautologie als analytisch wahres Urteil und so als vorgegebene, wenn auch fraglose Einsicht verstanden werden.

Es kann jedoch wohl gefragt werden, ob ein flexiblerer Begriff von Identität nicht doch einige der kantischen Annahmen bezüglich der Reflektiertheit des Selbstbewußtseins wieder in ihr Recht setzen kann. Denn das Grundproblem, das Fichte in der »Reflexionstheorie« fand, und das als das »Paradox des Selbstbewußtseins« in die Literatur eingegangen ist[51], besteht nicht, wie oft fälschlich angenommen[52], in der notwendigen Vergegenständlichung und objektivierenden Selbstverfehlung des Subjekts in der Reflexion. Fichte wollte die Subjekt-Objektbeziehung im Selbstbewußtsein erklärtermaßen weder auflösen noch auf anderer Ebene hintergehen.[53] Sein Subjekt sollte vielmehr zugleich Objekt und damit identisch sein. Henrich macht deutlich, daß das Problem nicht die etwaige Paradoxie des Phänomens Selbstbewußtsein ist, sondern die Zirkularität der Reflexionstheorie[54]: Die Schwierigkeiten lagen in der scheinbar alternativelosen und damit für Fichte und Henrich notwendigen Deutung der Reflexion als Relationsbeziehung mit numerisch eindeutigen Relata. Eine so verstandene Reflexion muß als identisch und identifiziert voraussetzen, was sie doch erst identifizieren soll. Die Reflexion kann das Selbstbewußtsein nicht hintergehen und klären, das Selbstbewußtsein erst klärt die Möglichkeit der Reflexion.[55] Es ist ja denn auch im »Grundverhältnis« als Möglichkeitsbedingung jeder Identifikation angesetzt.

5.5. Das unvermittelte »Wissen von sich als wissender Subjektivität«

Die Struktur des Selbstbewußtseins ist für Dieter Henrich von einer grundlegenden Spannung zwischen dem, »was das Ich ist, und dem, vermittels dessen es expliziert werden muß.«[56] Die Gewißheit, im

[51] Vgl. Schmitz, Hermann, System der Philosophie, Bd. 1: Die Gegenwart, Bonn 1964, 245 ff.; Pothast, Ulrich, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt 1971, 18 f.
[52] So bei Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 275 f.
[53] Vgl. Fichte, Johann Gottlieb, Nachgelassene Schriften, Bd. 2, hrsg. von H. Jacob, Berlin 1937, 357: »Es ist zugleich Subjekt und Objekt.«
[54] Henrich, Fichtes »Ich«, 62.
[55] Vgl. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, 196.
[56] Henrich, Fichtes »Ich«, 65.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Selbstbewußtsein mit sich vertraut zu sein, ist »untrüglich, instantan und so sehr über jeden Zweifel erhaben,« daß jede Nachfrage absurd scheinen müßte, wie er in einer späteren Abhandlung mit dem Titel »Selbstbewußtsein« unter Bezug auf die zweite Schwierigkeit der Reflexionstheorie bemerkt.[57] Würde man nun dem Phänomen des Ich zutrauen, »seine eigene Auslegung zu sein«, fiele man in die Probleme der Reflexionstheorie zurück, die das Phänomen als unerklärt voraussetzen müsse und den Ursprung seiner Ausbildung verfehle.[58] Wie schon im sogenannten Grundverhältnis gesehen, tritt neben ein unhintergehbar evidentes »daß« ein ebenso ursprünglich unbestimmtes »wie« hinsichtlich der Ausbildung und Art dieses Wissens um die eigene Subjektivität.

Im Anschluß an Fichte skizziert Henrich Grundelemente der Verfassung des Selbstbewußtseins, die offenbar bewußtseinsphilosophische Grundeinsichten nach Abzug der Reflexionstheorie sicherstellen sollen und die in jeder Theorie des »Ich-Bewußtseins« zu berücksichtigen seien.[59] Wichtig sind im vorliegenden Zusammenhang zwei dieser Elemente, das der Aktivität und das des Wissens von dieser Aktivität. Diese Elemente sollen in einer ursprünglichen Einheit untereinander verbunden sein. Keines darf ohne Bindung an alle anderen herausgehoben werden, da die Bestimmung des Ganzen von einem seiner Teile aus wieder in die Probleme der Reflexionstheorie zurückführen würde. Erst die zusammenhängende Einheit des Ganzen könne das Zusammenwirken seiner Teile tragen und klären.[60] Das Selbstbewußtsein ist gleichzeitig ein einheitlicher Zusammenhang aus Elementen und ein Zusammenwirken von Elementen im Zusammenhang. Teile und Ganzes sind wechselseitig bestimmt und abhängig. Auf diese Gedankenfigur, Einheit als differenzierende Grundlage der Teile, waren wir oben bei der Abweisung des kulturrelativistischen Einwands gegen ein transzendentales Vorgehen schon gestoßen. Fichtes Formel von einem Ich, das sich schlechthin selbst als Subjekt und Objekt zugleich setzt, dessen Wesen »sich

[57] Vgl. Henrich, Dieter, Selbstbewußtsein: kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1, hrsg. von R. Bubner u. a., Tübingen 1970, 257–284, hier: 266.

[58] Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 65.

[59] Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 66 ff.

[60] Vgl. ebda. 68 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

selbst Setzen als setzend« sei[61], wollte der korrelativen Gleichzeitigkeit von ganzem Ich und seinen aufeinander bezogenen Elementen Ausdruck verleihen und dem damit gegebenen »unmittelbaren Charakter« des Wissens im Selbstbewußtsein[62] gerecht werden. Die Elemente des Ich müssen gleichzeitig und mit einem Schlag eintreten. »Hinsichtlich des Ich gilt, daß von ihm gar nichts statthat, wenn es nicht im Ganzen statthat«, wie Henrich schreibt.[63]

Und dabei sei das Ich »wesentlich Aktivität«, denn es sei nicht vorzustellen, daß irgend etwas anderes als es selbst die Beziehung bewirken könne, in der es unmittelbar zu sich selbst stehen soll. Das Ich ist als »Subjekt seines bewußten Selbstseins« durch sich selbst als Subjekt und Objekt zugleich für sich gegeben, »gesetzt«. Der Grundgedanke einer »numerischen Identität« des Selbstbewußtseins begründet nicht nur für Fichte, sondern auch bei Dieter Henrich sowohl die identische Unmittelbarkeit des Ichs wie dessen unvermittelte aktive Autonomie, sein Selbstsein. Insofern kann das Ich als »Ursprung der eigenen Akte und eines beherrschten Selbstverhältnisses«[64] gelten und gleichzeitig als »Wissen von sich als wissender Subjektivität«[65]. Die Reflexion vergegenständlicht ein solches um sich wissendes Ich nur, indem sie es als Einzelnes aus dem Weltzusammenhang löst und ausdrücklich begreift, aber eben nur aufgrund der ursprünglichen Selbstbeziehung des Ich. Dessen Wissen von sich ist unmittelbar gegeben mit der Aktivität, durch die es mit sich in Beziehung steht, ohne Reflexion, aber als deren Möglichkeitsbedingung.

Es ist wohl deutlich, wie ein bestimmter Identitätsbegriff zunächst die Kritik an der »Reflexionstheorie« anleitet und dann zu einer Grundstruktur des Ich führt, in der Aktivität und Wissen von dieser Aktivität eine nicht weiter hintergehbare, weil unmittelbare und stets korrelative Einheit bilden. Henrich spricht an anderer Stelle von dem entsprechend beschriebenen Zusammenhang von »Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung« als der »Grundstruktur der modernen Philosophie«.[66]

---

[61] Vgl. Fichte, Johann Gottlieb, Nachgelassene Schriften, Bd. 2, hrsg. von H. Jacob, Berlin 1937. 357.
[62] Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 71.
[63] Ebda. 71.
[64] Ebda. 67.
[65] Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, 196.
[66] Vgl. Henrich, Dieter, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Ders., Selbst-

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fichtes Wissenschaftstheorie war dann in ihren verschiedenen Fassungen der Versuch, der intern korrelierten Einheit des Ich einen Grund zu geben, der dann nicht nur ein theoretischer, sondern der Art des Wissens im Selbstbewußtsein entsprechend ein tatsächlicher, aktiver und realer Grund sein müßte. Fichte fand dann schließlich diesen Grund in der unverfügbaren Aktivität Gottes. Henrich ist offenbar auch geneigt, die Unmittelbarkeit und spontane Ursprünglichkeit des Selbstbewußtseins als Unverfügbarkeit aufzufassen. Wie er am Schluß von »Fichtes ›Ich‹« schreibt, ist die Selbstheit eine ständige Bewegung, »die aus ihr und ihrem unmittelbaren Kontakt mit sich hervorgeht.« Sie ist selbst autonom und ursprünglich, da sie von keiner weiteren »objektiven Realität« hergeleitet sein kann, sich vielmehr selbst als Absetzung von jeder solchen Wirklichkeit versteht. Dennoch sei diese Selbstheit durch die Weise, in der sie sich verwirklicht und in ihrer Verwirklichung begreift, zugleich begriffen als »belebt und auch überschritten durch eine Realität, die sie begründet.«[67] Das Selbstbewußtsein scheint jedenfalls so etwas wie innere ontologische Qualitäten aufzudecken.

5.6. Die Einheit von Logischem und Faktischem

Auch bei Kant findet sich immerhin der natürlich verschieden interpretierbare Hinweis, daß die »Setzung« des Subjekts, also der objektivierende Bestandteil der kategorialen Urteile als Begriff »völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei« sei.[68] Dieter Henrich hat in der Abhandlung »Identität und Objektivität« in einer groß angelegten Kantinterpretation plausibel zu machen gesucht, daß die Synthesisregel, die bei Kant das transzendentale Subjekt konstituiert, schlüssig mit der logischen Urteilsform gleichgesetzt werden könne, die die Objektivität prädikativ beschriebener Erscheinungen begründet. Henrich will darin nicht weniger erkennen, als die Möglichkeit, das logische Regelbewußtsein des Subjekts mit dessen

verhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 83–108, bes. 94ff.; sowie: Henrich, Dieter, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über »Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Ders., Selbstverhältnisse, 109–130.

[67] Vgl. Henrich, Fichtes »Ich«, 82.

[68] Vgl. Kant, Immanuel, Werke, Bd. 2, hrsg. von der Preuß. Akademie der Wiss., Berlin 1902ff., 73.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

spontaner Einzelnheit und Realität nach Art eines Schlusses zu verbinden. Diese Verbindung von »Logischem und Faktischem« im Selbstbewußtsein könne dann die »Geltung von notwendigen Regeln für alle Erscheinungen begründen.«[69] Die zumindest inhaltliche Nähe zum Cartesischen »Cogito-Argument« und zum »ontologischen Argument«[70] mit ihren Ansprüchen ist hier offensichtlich.

Die Struktur des Selbstbewußtseins, wie Henrich sie ausgehend von Fichte und Kant zu bestimmen sucht, führt deutlich hin zur Struktur des »Grundverhältnisses«, das ja aus dem Zusammenhang der Möglichkeit prädikativer Sätze mit der Möglichkeit von Selbstbewußtsein erklärt ist und auf eine ursprüngliche ontologische Korrelation der primären intelligenten Leistungen mit der Verfassung der Wirklichkeit der Welt hinführt. Im Selbstbewußtsein selbst ist eine Korrelation von Logischem und Faktischem, von Wissen und spontaner Aktivität, von unverfügbarer unmittelbarer Einheit und intern differenzierten und zusammenwirkenden Teilen angenommen. Bereits im »Ich-Bewußtsein« kann die aus dessen numerischer Identität und Einheit erst ermöglichte Reflexion für sich als Vorgabe einen Sinn von Identität und Realität finden, der sowohl das Subjekt als unmittelbare und durchgängige Einheit in allen Meinungszuständen auffaßt und deuten läßt, wie auch als Einheitsinn für die Zuschreibungen zu Person und Welt dient. In den »Fluchtlinien« wird das Wissen des Selbstbewußtseins als »wirkliches« Wissen bezeichnet, nicht nur in dem Sinn, daß es ein Wissen von Wirklichem ist, sondern zugleich selbst eine Wirklichkeit ist, »und beides notwendig zugleich«.[71] Hier hat die eingangs gemachte Beobachtung, daß für Henrich Epistemologie und Ontologie zusammenzufallen scheinen, ihren Anhalt. Sozusagen auf dem Boden alles möglichen Wissens liegt eine strenge Identität, die Wissen und Wirklichkeit gleich ursprünglich ist, und deshalb Wirkliches weiß und einen Sinn für Wirkliches hat, weil sie immer schon sich selbst »wirklich« weiß. Etwas bildlich gesprochen, scheinen für Henrich im Selbstbewußt-

[69] Vgl. Henrich, Identität und Objektivität, 108 ff.

[70] Der ontologische Gottesbeweis ist bekanntlich ein Thema, das Henrichs Denken von seinen Anfängen her mitbestimmt hat: Vgl. Henrich, Dieter, Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1960, bes. 263 ff.: Hier wird der objektive Geltungssinn kategorialer Aussagen von der Möglichkeit abhängig gemacht, die Beziehung von Wesen und Dasein über die Ontotheologie hinaus auf Stellen ihrer Indifferenz hin zu untersuchen.

[71] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sein Identität, Wirklichkeit und Wissen korreliert und irgendwie auf alles abzufärben, womit dieses Selbstbewußtsein nach innen und außen zu tun hat, das ja wiederum im Grundverhältnis der »Welteinheit« korreliert ist.

Allerdings sollte ja die Analyse der spontanen intelligenten Leistungen Unvereinbarkeiten in den primären Weltbezügen und Selbstzuschreibungen aufzeigen. Sicherlich meinte Henrich damit auch die Schwierigkeiten, denen bislang nachgegangen wurde, so das Ineinandergehen von Klarheit und Intransparenz im Selbstbewußtsein. Der streng identifizierende Weg von Satzeinheit, Selbsteinheit und Welteinheit führt aber offenkundig aus solchen »Konflikten am Anfang«[72] hinaus. In rekonstruktiver Absicht ist hier wohl schon der Umriß der Antwort gezeichnet worden, noch bevor die Frage ganz formuliert war. Begriffliche und methodische Unklarheiten von Anfang an machten dieses Vorgehen erforderlich. Nun aber geht es darum, der Ziellinie zu folgen, auf die hin Henrich schon die »primären und natürlichen Wissensformen« in einen ontologischen und metaphysischen Zusammenhang stellt. Der Grundriß und Status seines theoretischen Konzepts von Leistungsweise der Vernunft und Wirklichkeit wird erst ganz deutlich werden, wenn die Problemstellung deutlich ist, auf die er nicht nur gegenüber der philosophischen Tradition, sondern »in unserer Zeit«[73] zu antworten sucht. Wie Henrich in den »Zwölf Thesen« schreibt, geht es ihm um eine Frage, die »auf eine Synthesis« geht.[74] Er will auf ein »Umfassenderes« hindenken[75], denn:

> (1.) Die elementaren Erkenntnisweisen führen zu unaufhebbar unvollständigen Ergebnissen, die zudem untereinander im Widerspruch stehen.
>
> (2.) Aber weder die Vernunft noch ein auf Vernunft orientiertes Leben kann in dieser Unvollständigkeit und in solchen Widersprüchen einfach nur verharren.[76]

Für die gegenstandsbestimmende Erkenntnis, die Grundfunktionen, die »Einzelnes von Einzelnem unterscheidbar machen«[77], also den

[72] Henrich, Konzepte, 17.
[73] Ebda. 11.
[74] Ebda. 16 f.
[75] Ebda. 17.
[76] Ebda. 13.
[77] Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 41.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ontologischen Bezugspunkt und Prüfstein des Identitätsgedankens, soll dieser Konflikt nun skizziert werden.

5.7. Gegenstandsbestimmende Erkenntnis oder das Paradox der Ontologie

In »Dunkelheit und Vergewisserung« schreibt Henrich: »Indem wir wissen, daß unsere Welt eine Ordnung der Koexistenz von Einzelnen ist, wissen wir auch, welches die Bedingungen sind, unter denen wir zu verläßlichem Wissen über ein Einzelnes kommen können.«[78] Die Vorstellung von der Welt als einem Ordnungsgefüge aus darin unterscheidbaren Einzelnen nennt Henrich in dem Aufsatz »Kant und Hegel« die »wirkliche Ontologie unserer primären und natürlichen Welterfahrung«[79]. Diese primäre Ontologie ist also die Weltsicht, auf die wir uns für gewöhnlich und tatsächlich verlassen, wenn wir uns in unserer Welt verhalten und uns zu dem, was darin für uns wirklich ist, in ein orientiertes und orientierendes Verhältnis setzen. Man könnte bei dieser Welt aus »natürlichen« raumzeitlichen Dingen, Ereignissen und Verhältnissen wohl auch vom alltäglichen Realismus des sogenannten gesunden Menschenverstandes sprechen.[80] Und dabei hat man zumeist weder Physik noch Metaphysik im Sinn. Ebenso schwer man einen Nichtphilosophen oder Nichtmystiker – einmal mit Verlaub ganz gemeinhin gesprochen – von der grundsätzlichen Ungesichertheit oder gar Irrigkeit einer solchen, seiner Weltauffassung überzeugen wird, so problematisch erscheint sie nach dem Gang durch die philosophische Tradition, und nicht nur der Erkenntniskritik.

Für Hegel etwa kehrt sich der gewöhnliche, gemeine Sinn von »abstrakt« und »konkret« gerade um. Da werden die augenscheinlich so klar umgrenzbaren Einzeldinge auf einmal abstrakt, wenn sie unmittelbar benannt werden, und konkret ist an ihnen ihre Vielgestalt

[78] Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 41.

[79] Henrich, Dieter, Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken, in: Ders., Selbstverhältnisse, Stuttgart 1982, 173–208, hier: 192.

[80] Vgl. dazu: Koch, Anton Friedrich, Wozu noch Erste Philosophie? Über das Wechselverhältnis von Subjektivität und raumzeitlicher Einzelnheit, in: Zeitschrift für philos. Forschung 48 (1994) 497–517, bes.: 498 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Beweglichkeit, die nicht einfach »sinnlich gewiß« ist, sondern mitgedacht werden muß.[81]

Dieter Henrich nun geht in seinem Aufsatz »Kant und Hegel« erklärtermaßen in seinen ontologischen Überlegungen wie Hegel nicht den Weg der kantischen Erkenntniskritik, sondern setzt bei der Verfassung der »wirklichen, primären Ontologie« ein.[82] Aus dieser Ontologie wüßten wir ja, wie wir zum »Gewinn von Wissen über Wirkliches in der Welt« gelangen könnten.[83]

Die Sicht der Welt als »Zuordnung von in ihrem Dasein zugleich selbständigen Einzelnen« sei zwar vertraut, aber »alles andere als … aus sich selbst heraus verständlich.«[84] Denn einerseits läßt sich das Dasein der Einzelnen »außerhalb der Ordnung und für sich allein« gar nicht denken. Was sie für sich als Differente sind, sind sie aufgrund der sie erst unterscheidenden Zuordnung zu differenten Anderen innerhalb der Ordnung. So scheinen sie von der Ordnung »realiter ganz abhängig«.[85] Anderseits kann die Ordnung nur gedacht werden als zusammengesetzt aus selbständigen Einzelnen. »Einzelne und Ordnung setzen sich also wechselseitig voraus«[86], jedoch so, daß sie die Möglichkeit des wechselseitig anderen nicht begreifbar machen können. Ihre Beziehung nennt Henrich in »Dunkelheit und Vergewisserung »in einem strengen und unauflösbaren Sinn correlativ«, die »Möglichkeit ihrer Interdependenz« sei nicht weiter verständlich zu machen.[87]

Verstehbar ist aber, daß Henrich das Wissen um das Zusammenbestehen von Einzelnem und Ordnung in seinem »Grundverhältnis« ansiedelt. Dieses war als ontologisch relevanter Zusammenhang von selbstbewußtem Wissen und prädizierbarer Verfassung der Wirklichkeit eingeführt worden. Die indizierenden Funktionen prädikativer Aussagen bestimmen Einzelnes in einer Ordnung von raumzeitlichen Einzelnen unter Bezug auf die identifizierbare Einzelnheit der Person des Sprechers und seine ursprüngliche Identität als Subjekt. Das Subjekt wiederum ist Identität in allen aufeinander zu beziehen-

[81] Vgl. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Wer denkt abstrakt?, in: Ders. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, Frankfurt 1969, 575–581.
[82] Henrich, Kant und Hegel, 192 ff.
[83] Vgl. Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 41.
[84] Henrich, Kant und Hegel, 193.
[85] Ebda. 193.
[86] Ebda. 193.
[87] Vgl. Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 42.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Meinungszuständen. Die Korrelation von Ordnung und Einzelnem liegt also gleichermaßen vor in der Struktur des Selbstbewußtseins, des »Grundverhältnisses« und der ontologischen Weltverfassung. Auch das Zusammenbestehen von Differenten und einem Einheitszusammenhang ist aus der Theorie des Ich-Bewußtseins als ontologisches, »wirkliches Wissen« vertraut. Dort war allerdings als Vorbedingung für Wirklichkeit des Wissens die Identität der Wissensrelation mit dem Wissenden und dem Gewußten angesetzt, was wohl für die »wissende Weltbeziehung« nicht gelten kann. Der Identitätssinn des Subjekts innerhalb seiner Meinungsgeschichte und gegenüber der Welt ist aber für Henrich, wie er in den »Fluchtlinien« schreibt, »der zentrale Punkt, in Beziehung auf den die Identitätsfunktionen in der Weltvermeinung allererst in Gebrauch genommen werden können.«[88]

Die Interdependenz von Ordnung und Einzelnem in der natürlichen Ontologie kann ihm zufolge denn auch teilweise im Rückgriff auf Kants Erkenntnissubjekt erklärt werden aus den Funktionsbedingungen der Erkenntnis selbst. So wie die Erkenntnis in ihrer Gesamtverfassung aufgrund der Einheit des Subjekts auf Durchgängigkeit und Vermittlung der verschiedenen Gedanken des Ich angelegt ist, so muß denn ein selbstbewußtes Subjekt das Erkennen unterschiedener Objekte auf »eine Dimension universaler Koexistenz und die Möglichkeit des Übergangs« beziehen.[89] Was Kant mit dem Einheitszusammenhang einer in einsinnigen Relationen auf das Ich zentrierten Erkenntnis[90] nicht klären kann, ist die Ontologie der »Dinge an sich« und die Ordnung, nach der verschiedene Erkenntnissubjekte sich jeweils auf sich und gleiche andere beziehen. Diese verschiedenen Ordnungen sollen zwar die gleiche Struktur aufweisen wie die natürliche Ontologie und wahrscheinlich, so Henrich, überhaupt dieselbe Ordnung sein, sind aber für Kants Modell in der Erkenntnis als real vorausgesetzt zu denken.[91]

Im »ganzen Grundverhältnis in unserer Beziehung zu Wirklichem« bestehen, wie Henrich in »Dunkelheit und Vergewisserung« sagt, Selbstsein und unterschiedliche Ordnungen von Einzelnen in einer »dunklen« Weise der Koexistenz und ihrer Ermöglichung zu-

[88] Henrich, Fluchtlinien, 140.
[89] Vgl. Henrich, Kant und Hegel, 194.
[90] Vgl. Henrich, Kant und Hegel, 181f.
[91] Vgl. Henrich, Kant und Hegel, 194f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sammen. Zu solchen Ordnungen rechnet er »die Zeit, die organische Gestalt des Lebendigen, die Zahlen und Wirklichkeiten, die Geistverhältnisse sind, wie die Werke der Kunst und die Einrichtung der politischen Ordnungen.«[92] So kann sich der Mensch mit seinem Selbstsein in der Welt, in der er sich zugleich findet, »nicht durchaus beheimatet« wissen.[93] Es bleibt die Spannung des Subjekts zu seinen verschiedenen objektivierenden Selbstzuschreibungen, zu den unterschiedlichen Ebenen der »primären Selbstbeschreibung«, von denen Henrich in den »Zwölf Thesen« spricht.[94]

Auf diese Schwierigkeiten wollte dann Hegel mit einer grundsätzlich von der natürlichen verschiedenen Ontologie antworten.[95] Solch eine veränderte Ontologie als »konstruktive Theorie«[96] führt dann zu Henrichs Metaphysik des Abschlusses, zu seinem Versuch einer »synthetischen Antwort«, die das Verschiedene und Widersprüchliche »in einer einzigen Verfassung von Wirklichkeit miteinander«[97] vereinen will.

5.8. Zusammenfassung

Es drängt sich das Bild von konzentrischen Kreisen, von jeweils auf anderer Ebene und mit anderer Reichweite wiederkehrenden gleichen Verhältnissen auf, wenn man Dieter Henrichs Vernunftkonzept beschreiben soll. Eine anfängliche Verwirrung wird leicht durch seine bisweilen dunkle und mehrsinnige Sprache mit ihren von langer Tradition geformten Begriffen ausgelöst. Doch dann treten die Umrisse leitender Denkmodelle hervor.

(a) Da ist immer wieder die Denkfigur vom Ganzen und seinen Teilen, die sich im Selbstbewußtsein so ausprägt, daß nicht nur die Elemente im Ganzen aufeinander bezogen sind, sondern jedes Element bereits das Ganze enthält.[98] Mit dem Vorliegen auch nur eines Faktors muß sogleich das komplexe Ganze auftreten. Das Ganze ist

[92] Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 42 f.
[93] Ebda. 43.
[94] Vgl. Henrich, Konzepte, 15 f.
[95] Vgl. Henrich, Kant und Hegel, 195.
[96] Ebda. 196.
[97] Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, 43. Ebenso gegenüber Habermas: Ders., Konzepte, 13 u.17.
[98] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 147 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bestimmt als eine Struktur von Wechselimplikationen, Ganzes und Teile bedingen sich gegenseitig, sind gerade deshalb nicht voneinander abzuleiten. Da es unableitbar ist, hat Selbstbewußtsein den Charakter der Fundamentalität und der Unmittelbarkeit. Da es unvermittelt ist, tritt es spontan und unverfügbar auf, ohne von seiner Genese Rechenschaft zu geben.

(b) Da ist die logische Figur einer strengen »numerischen« Selbigkeit oder Identität. Sie hat ihren Ausgang in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins, wird dort aber von Henrich begrifflich vorausgesetzt. Sie erst gibt dem Selbstbewußtsein seine logische Form. Auch die Fassung des Wechselbezugs seiner Teile und die Form der Ganzheit ist dadurch bestimmt. Dafür kann Henrich Vorstellungen und Begriffe der Traditionen Kants und Fichtes als Zeugen aufrufen. Im Selbstbewußtsein ermöglicht diese strenge Identität die Gleichsetzung von Wissen und Wirklichkeit, so daß die Figur der Reflexion abgelöst und als »sekundäres Phänomen« begründet werden kann. Die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins erhält den Sinn einer bewußtseinsunabhängigen Realität.

(c) Da ist die »Verflechtung« von Wissen und Ontologie im sogenannten »Grundverhältnis«. Diese Verbindung ist hergeführt von der Tradition transzendentaler Erkenntniskritik. Durch Henrichs Fassung des Selbstbewußtseins erhält sie jedoch einen anderen Sinn: Die Struktur der »primären« Ontologie spiegelt die innere Wechselbeziehung des Selbstbewußtseins wieder, sowohl in ihrer Verfassung, wie im Verhältnis ihrer verschiedenen Ausgestaltungen. Wie das Selbstbewußtsein ist sie in ihrem Bestand unableitbar. Sie leitet die Grundfunktionen des Erkennens und steht selbst mit dem Selbstbewußtsein in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis. In diesem Verhältnis gibt das Selbstbewußtsein der Ontologie den Sinn von Identität und Wirklichkeit vor. Weltverhältnis und Selbstverhältnis sind in ihrer Struktur gleich ursprünglich[99] aber nicht gleichgewichtig. Ihre Beziehung ist nicht die einer kritischen Reflexion oder transzendentalen Reduktion, sondern die eines strukturellen Zusammenhangs. So wirklich das Selbstbewußtsein ist, so wirklich muß auch das Grundverhältnis als Verhältnis zur Welt sein. Sind Weltbezug und Selbstbezug auch untrennbar eng verflochten, zwischen ihnen besteht doch eine ebenso grundlegende Differenz: Zur Welt gehört alles, was nicht auf die Unmittelbarkeit des Subjekts

[99] Vgl. Henrich, Fluchtlinien,

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bezogen werden kann. Der strenge »Einheitssinn« des Subjekts gerät deshalb im Grundverhältnis notwendig in Konflikt mit der Pluralität tatsächlicher Selbstbeschreibungen und der Formen von Wirklichem.

(d) Dieter Henrich findet so zu der Aufgabe, den strukturellen Zusammenhang von Selbstbewußtsein und Weltverfassung auf eine Übereinstimmung in einem umfassenden Ganzen hin weiterzudenken. Aber dabei spricht er dann nicht mehr von der Vernunft des Menschen sondern allgemeiner von »Verstehensformen«.[100] Die Vernunft ist bei ihm an die strukturellen Vorgaben und begrenzenden Möglichkeiten des »Grundverhältnisses« gebunden.

Die elementaren intelligenten Leistungsweisen des Menschen nehmen in Henrichs Konzeption ihren Ausgang in einem unhintergehbaren Bereich struktureller Verflechtungen, der jeweils spontan als ganzer auftritt. Darin sind Vorgaben für alles Wissen des Menschen von sich und seiner Welt enthalten. Bezogen auf diese Vorgaben spricht Henrich von seiner »Metaphysik des Elementaren«. Da das Grundverhältnis im Verstehen seine Genese und sein Fungieren in unverfügbare Dunkelheiten hüllt und seine Strukturen nicht aus sich selbst heraus erklärt, will er beim Denken über das Grundverhältnis und die Aufgaben, die es stellt, nicht an die Standards »wissenschaftlicher Beweisverfahren« gebunden sein.[101] Denn diese Theoriebildungen seien ihrerseits erst unter den Bedingungen des Grundverhältnisses möglich.

[100] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 134.
[101] Vgl. Henrich, Konzepte, 13.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-77, am 17.11.2024, 08:28:31
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb