

„Bewußtes Leben“ und Freiheit

Zum Zusammenhang von Subjektivität und Metaphysik

Jörg Dierken

1. Zum Freiheitssinn von Subjektivität

„Subjektivität“ und „Freiheit“ gehören zu den Schlüsselbegriffen der Moderne. In ihnen bündeln sich zentrale Aspekte der gedanklich-kulturellen Selbstverständigung nach der Emanzipation aus kosmologisch-metaphysischen Ordnungen. Selbsterhaltung statt Abhängigkeit von paternalistischer Fürsorge Gottes, Welterkenntnis kraft eigenen Blickwinkels statt Nachzeichnung des Gegebenen, Lebensführung nach selbstverantworteten Prinzipien statt Eingepaßtsein in überkommene Übelnheiten: Im Fokus solcher Figuren stehen Subjektivität und Freiheit. Deren innerer Zusammenhang scheint evident zu sein. Ohne elementare Unabhängigkeit gegenüber bloßem Eingesetztsein in fremdgesteuerte Prozesse ist Bei-sich-Sein, die Voraussetzung aller selbsthaften Aktivität, nicht denkbar. Doch zugleich werden innere Gegenläufigkeiten erkennbar, so etwa schon die für Freiheit charakteristische Verbindung von *Unabhängigkeit* von *anderem* und *Bei-sich-Sein*. Der Zusammenhang von verneinendem und bejahendem, von fremd- und selbstbezüglichem Moment des Freiheitsbegriffs erhellt aus dem Subjektivitätsmerkmal der *Selbsttätigkeit*. Denn Bei-sich-Sein meint keine dingliche Gegebenheit, sondern *spontane Aktivität*, deren Eigencharakter jedoch mit entgegengesetztem Bezug auf das andere, von dem sie nicht abhängig ist, beschrieben wird. Diese Außenbeschreibung ist auch für den Selbstvollzug subjektiver Freiheit bedeutsam. Denn das Spontanitätsmoment von Subjektivität ist nur dann mehr als blindes Agieren, wenn es ein *internes Aktzentrum* besitzt, das *selbst* den Zusammenhang der Freiheitsmomente in einer *eigenen* Unterscheidung des Bei-sich-Seins von dem, wovon es unabhängig ist, manifestiert – womit es via negationis auf dieses bezogen ist. Mit der im Zeichen von *Selbsttätigkeit* gedachten Freiheit ist offenbar ein mehrfältiger *Negationssinn* verbunden. Ohne ihn sind die Leistungen nicht zu erbringen, für die im Selbstverständnis der Moderne das Paradigma der Subjektivität steht. Ohne distanzierende Skepsis läßt sich kein selbstgewisses Prinzip des Erkennens gewinnen, ohne Verneinung von Heteronomie keine gestaltende Lebensführung. Doch nicht erst

die höherstufigen Formen des Wissens und des Handelns beanspruchen den Negationssinn im Freiheitsaspekt von Subjektivität, sondern bereits die für das Leben grundlegende Selbsterhaltung als Vermögen, sich kraft eigenen Wesens der Zerstörung durch Fremdes zu widersetzen.

Gleichwohl läßt sich über Negation allein das dynamische Grundmoment spontaner Selbsttätigkeit nicht erfassen. Dies erhellt schon daraus, daß die Negation, wenn sie als Grundelement von Begriffsbildung auftritt, das ‚Selbst‘ der ‚Tätigkeit‘ nicht zureichend auf dem Wege der Distinktion bestimmen kann. Meint Freiheit nach Kants Formel ein ‚Mit-sich-selbst-Anfangen‘,¹ so ist neben der impliziten Verneinung von Fremdgewirktheit eine Verbindung von ‚Selbst‘ und ‚Anfangen‘ beansprucht. Diese Verbindung von Reflexivitäts- und Tätigkeitsmomenten läßt sich aber nicht direkt begrifflich ‚demonstrieren‘, erst recht nicht ‚beweisen‘. Bei Fichte, der diese Nicht-Beweisbarkeit virtuos analysiert hat, führt dies dazu, daß Selbsttätigkeit nur in eigener ‚Tathandlung‘ zu realisieren ist, nicht aber durch eine noch so korrekte Lehrbuchdefinition. Gleichwohl verlangt der Freiheitscharakter von Subjektivität, ihre Bestimmung allein durch ihren Selbstvollzug hervorzubringen. Diese – gleichsam umgekehrt-ontotheologische – Einheit von Geschehen und Gehalt bedarf aber wiederum einer distinkten gedanklichen Fassung. Gewinnen und bewahren läßt sie sich nur indirekt, nämlich durch begriffliche Differenzbezüge zu anderem.

Dieser Sachverhalt hat sein Spiegelbild darin, daß eine argumentative Kritik der Bestreitung des Subjektivitätsparadigmas sich in einer nochmals indirekten Meta-Kritik artikulieren muß, obgleich ihr Thema allem vorausliegende Akтуosität ist. Davon zeugen Dieter Henrichs subtile Auseinandersetzungen mit sprachanalytischen und intersubjektivitätstheoretischen Bestreitungsversuchen des Subjektivitätsparadigmas.² Auf eine – cum grano salis – apagogische Weise suchen sie aufzuzeigen, daß Sprachgebrauch und intersubjektive Kommunikation ihrerseits ‚Subjektivität‘ immer schon beanspruchen. Der sprachliche Gebrauch indexalischer Ausdrücke, insbesondere aber der Gebrauch des Personalpronomens ‚ich‘ setzt die aus diesem Gebrauch unableitbare Eigenposition des ‚Sprechers‘ voraus, und die intersubjektive Beziehung von ‚mir‘ und ‚anderen‘ beansprucht eine Ordnung von beidem, die erst Stabilität gewinnt, wenn das in der Intersubjek-

¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 561 (zit. nach: Werkausgabe Bd. III/IV, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977, 488).

² Vgl. exemplarisch D. Henrich, Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: R. Bubner, K. Cramer u. R. Wiehl (Hgg.), Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I, Tübingen 1970, 257–274; ders., Subjektivität als Prinzip, in: ders., Bewußtes Leben, Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 48ff; ders., Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas, in: ders., Konzepte, Frankfurt a.M. 1988, 11–43.

tivitätsrelation asymmetrische Selbstverhältnis des ‚Für-mich-Seins‘ zwischen ‚mir‘ und dem ‚anderen‘ zu unterscheiden lehrt.

Das Verhältnis von spontanem Selbstbezug und unterscheidenden Bezügen zu anderem kennzeichnet nicht nur meta-kritische Annäherungen an Subjektivität, sondern bereits diese selbst. Als Sprecher vermag nur zu agieren, wer kraft einer vergewisserten Selbstbeziehung verschiedene Orte, Zeitstellen und dingliche Relationen benennen kann. Und die asymmetrische Differenz von ‚Für-mich-Sein‘ und ‚Anderssein‘, ohne die alle kommunikative Beziehung an Sterilität zugrunde ginge, haftet an dem Selbstbezug des ‚Für-mich‘, das trotz struktureller Gleichheit aller kommunikativen Interaktanten eben immer nur *für mich* ein ‚Für-Mich‘ sein kann. Ohne reflexiven Selbstbezug als Kehrseite einer stabilen Unterscheidung von Selbst und anderem ist Subjektivität offenbar unmöglich – ohne doch in ihrem Selbstvollzug durch Reflexion hervorgebracht zu sein. Das Selbst muß auf sich bezogen sein, um dessen inne werden zu können, eben dieses und kein anderes zu sein. Aber der Abweis der Fremdkonstitution kann nicht mit einer reflexionslogischen Selbstvoraussetzung erkaufte werden. Eine Theorie der Subjektivität muß die korrelativen Dilemmata der Fremdkonstitution und der Selbstvoraussetzung gleichermaßen vermeiden. Hierzu bietet sich der Weg eines *vollzugslogischen Subjektivitätsverständnisses* an, welches den freiheitstheoretischen Doppelsinn von Selbst- und Fremdbezug je auch an die Stelle des anderen durch Unterscheidungsbezüge hinüberkopiert. Dies hat zur Folge, daß ‚Subjektivität‘ angesichts ihrer Freiheit über sich hinausweist.

Henrichs Subjektivitätskonzept sucht den Selbstbezug in der dynamischen Spontaneität des subjektiven Bewußtseins auf und faßt ihn als ein allem vorgängiges, nicht propositionales Vertrautsein mit sich.³ Auf diese Weise unterläuft Henrich den subtil beschriebenen Iterationszirkel einer reflexionslogischen Theorie des Selbstbewußtseins. An seine Stelle tritt der paradox zugespitzte Gedanke eines ‚ichlosen‘, non-egologischen Bewußtseins, das gleichwohl seiner selbst in actu inne ist.⁴ Doch dies führt nicht dazu, solches Innesein allein in den subjektiven Lebensformen des Fühlens, Empfindens, Spürens – oder allgemeiner: des Erlebens überhaupt – zu verorten. Über die niederstufige Rationalität dieser Formen hinaus ist es Henrich darum zu tun, Subjektivität dezidiert als ‚Wissen‘ zu explizieren. Und dieses Wissen hat den Status eines Wissens von sich *als* von sich.⁵ Es ist die Voraussetzung dafür, höherstufige Formative des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs zu entfalten. Ohne es lassen sich

³ Vgl. nur D. Henrich, Selbstbewußtsein, 267ff.

⁴ Vgl. aaO., 275.

⁵ Vgl. nur aaO., 266 u.ö.; D. Henrich, Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1982, 20; Bewußtes Leben, 11ff; 63 u.ö.

die Dimensionen von Selbstverhältnissen nicht mit Themen der Welterkenntnis und der Lebensführung verfügen. Wenn ich recht sehe, verbindet Henrichs Formel vom ‚bewußten Leben‘ das vollzugslogische Moment einer basalen Selbstvertrautheit mit dem reflexiv imprägnierten Moment eines kognitiven Wissens von sich *als* von sich. ‚Bewußtes Leben‘ wäre danach ein Titel für die Integration irreduzibel-gegenläufiger Faktoren. Offenbar erlaubt es gerade die hierin waltende *Spannung*, einen Reichtum von Verhältnissen und Phänomenen im Umfeld des Subjektivitätsthemas zu entfalten. Sie reichen von dem als individuierte Person sich im interpersonalen Dasein orientierenden Subjekt⁶ über Selbstdistanzen in Korrespondenz mit Kunstwerken⁷ bis hin zu existentiellen Fragen der versöhnenden Aneignung des eigenen Lebenslaufes, der zwischen Glück und Not aufgespannt ist.⁸ Sein Integral findet dieser Reichtum in einer spekulativen Metaphysik, die in Umkehrung des Ausgangs beim subjektiven Leben dessen Möglichkeitsgrund in seine Selbstdeutung einzubringen trachtet.⁹

Die im ‚bewußten Leben‘ verbundenen konstruktiven Spannungen eines vertrauten Selbstvollzugs und eines reflexiven Wissens schließen es aus, daß dieses Leben sich durch eines seiner Momente allein konstituiert. Es kann, wie Henrich betont, immer nur durch einen ‚Sprung‘ aufkommen und sich in das Gesamtgefüge seiner Momente eingesetzt finden – so sehr es in einem elementaren Sinne eine spontan hervortretende Geschehenseinheit ist. Dieser Zusammenhang von höchster Aktivität und Passivität zugleich führt dazu, daß das bewußte Leben sich in spontaner Selbstdeutung einen ‚Grund‘ voraussetzt, durch den es sich in seinen dynamischen Eigenvollzug eingesetzt weiß.¹⁰ Dieser ‚Grund‘ und seine innere Logizität stehen – neben dem Gedanken der All-Einheit – im Zentrum der spekulativen Metaphysik der Subjektivität.¹¹ Sosehr Henrich betont, daß dieser ‚Grund‘ ob seiner Entdeckung im gedanklich-deutenden Selbstumgang keine Gegebenheit darstellt und auch nach seiner inneren Logik nur als

⁶ Vgl. die knappe Skizze in: *D. Henrich, Die Zukunft der Subjektivität*, in: J. Rüsen, H. Leitgeb u. N. Jegelka (Hgg.), *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, Frankfurt/New York 2000, 309–318; *ders.*, *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt 1990, v.a. 274ff u.ö.

⁷ Vgl. *D. Henrich, Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München/Wien 2001.

⁸ Vgl. *D. Henrich, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 131ff; *ders.*, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*, Stuttgart 1992, passim.

⁹ Vgl. *Fluchtlinien*, a.a.O., 159ff; *Bewußtes Leben*, a.a.O., 74ff; 106ff; 194ff.

¹⁰ Vgl. nur *D. Henrich, Bewußtes Leben*, 23ff; 69ff u.ö.; *ders.*, *Der Grund im Bewußtsein*, passim.

¹¹ Auf den Gedanken der All-Einheit wird an späterer Stelle einzugehen sein – verbunden mit Überlegungen zu einer gewissen Modifikation der Stellung der metaphysischen Figur des ‚Grundes‘, die sich durch das Freiheitsproblem geleitet sehen.

„Grund im Bewußtsein“ faßbar wird, sosehr scheint sich die Kausalitätssemantik mit dem Freiheitssinn von Subjektivität zu reiben. Die Kausalität des Grundes kann freilich dann eine der Freiheit sein, wenn Grund und Gegründetes in der Dimension des Un- bzw. Nicht-bedingten gemeinsame Charaktere aufweisen. Hierdurch wird die Differenz von Grund und Gegründetem dem Schema von Ursache und Wirkung entwunden. Gleichwohl läßt sich nicht jegliche Differenz eskamotieren. Dies widerspräche schon dem Erhellungsansinnen der Metaphysik für das Selbstdeutungsbedürfnis von Subjektivität, mehr noch aber der internen Gegenläufigkeit der Momente, die in spontanem Aufkommen von Subjektivität, die sich in sich eingesetzt findet, verbunden sind. Deshalb dürfte es sinnvoll sein, den Zusammenhang von Gegründetem und Grund anhand derjenigen Differenzen zu ergründen, die in den verschiedenen Wechselrelationen von Selbst- und Fremdbezug, in denen sich das in seinem selbsttätigen Lebensvollzug begriffene Bewußtsein *als es selbst* wahrnimmt, aufgespannt sind. Dabei verschwistert sich der Negationssinn der Freiheit mit der spontanen Reflexivität des wissenden Selbstverhältnisses, das um seine innere Un-bedingtheit in dem Maße weiß, in dem es sich als Selbst in Differenzbezügen zu anderem faßt. Auf diese Weise möchte es möglich sein, die – wie Henrich sagt – „innere Begrenztheit unserer Freiheit“ und den Endlichkeitscharakter des Freiheitssinns von Subjektivität zu verstehen – ohne daß dadurch, wie mit Henrich nachdrücklich betont sei, „der Gedanke von solchen Grenzen sogleich in einen Widerspruch mit dem Freiheitsbegriff als solchem hineingerät“.¹²

Diese Gedankenfigur sei zunächst im Feld der Subjektivitätstheorie, sodann der spekulativen Metaphysik verfolgt – freilich jeweils nur in knappen Skizzen.

2. Zur immanenten Transzendenz des bewußten Lebens

Die auf das ‚bewußte Leben‘ und seine Selbstdeutungen ausgreifende Subjektivitätstheorie weicht inneren Gegensätzen in der Dynamik des subjektiven Lebens nicht aus. Vielmehr geben solche Relationen die konstruktiven Potentiale ab, die in unterschiedlicher Weise für das Fungieren des Ich in Erkennen und Handeln sowie für dessen Selbstdeutungen beansprucht sind. Dennoch verdankt sich ‚Subjektivität‘ keinem Konstruktivismus. Insofern die Fluchtlinien der Subjektivitätsstruktur in dem dynamischen Vollzug fokussiert sind, in den sich Subjektivität immer schon eingesetzt findet, ist die Konstruktivität des Ich vielmehr in einem *schwachen Rea-*

¹² D. Henrich, *Bewußtes Leben*, 26.

lismus geerdet. Dies wird durch den impliziten Realitätssinn der Freiheitspraxis noch unterstrichen. Er erlaubt es, die Negations- und Reflexionspotentiale, durch die das Selbst vermittels Unterscheidungen als es selbst ist, seinem Eigenvollzug zu vindizieren. Dies hat freilich zur Folge, daß sich gerade im Selbstverhältnis dieses Vollzugs Momente von *Selbstentzogenheit* geltend machen. Gehören sie in ein differenztheoretisches Verständnis von Subjektivität hinein, so führen sie zu geregelten *Überschreitungen* des Ortes, an dem das Selbst steht. Die *Dialektik von Selbstentzogenheit und Selbstüberschreitung* wahrt den Freiheitssinn von Subjektivität gerade in Prozessen *immanenten Transzendierens*. Denn diese Dialektik eröffnet Formen, die über Limitationen zu Erweiterungen der Bestimmtheit des Selbstverhältnisses führen. Hierdurch wird eine Struktur aufgestuft, die sich bereits bei elementarer Selbsterhaltung zeigt:¹³ nämlich die Struktur, daß das in seiner Erhaltung begriffene und für sie vorausgesetzte Selbst sich dadurch *als* es selbst klarer und vertrauter werden kann, daß es mit Beirungen durch Fremdes zu tun bekommt. Externe Differenzen und interne Reflexivität korrespondieren miteinander – allerdings nur solange in einem mit dem Selbst und seiner Tätigkeit vereinbaren Sinn, als diese beiden Faktoren im sich ebenso weitenden wie konzentrierenden *Selbstverhältnis* verschränkt sind. Anderenfalls wäre das Selbst widersinnigerweise durch das Fremde konstituiert – und damit letztlich eben kein Selbst mehr. Um dieser Konsequenz zu entgehen, verbindet sich mit dem sich in immanenter Selbsttranszendenz weitenden Selbstverhältnis der Ausgriff auf eine *Ganzheit*, die eine Ordnung für die eben hierin sich konzentrierenden Selbstverhältnisse eröffnet.

Im Kontext des theoretischen Erkennens läßt sich die Dialektik von Entzogenheit und Transzendenz des Ich von dem endlichen Ort her beschreiben, den Kant durch die Zweistämmigkeit des Erkenntnisvermögens markiert hat. So ist das ‚Ich denke‘ zwar die Möglichkeitsbedingung aller Synthesis von anschaulich gegebenem Mannigfaltigen und damit des Wissen-Könnens überhaupt. Aber es ist keine an sich seiende, gegebene Größe. Es besteht vielmehr in einem Akt der Spontaneität in bezug auf das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige, das dadurch regelhaft verbunden wird. Die Möglichkeit solcher Regelhaftigkeit liegt in der Identität des Bewußtseins, das in *diesem* Akt nicht eodem actu *zugleich etwas anderes* sein kann. Dieser Umstand ermöglicht geregelte Übergänge zwischen verschiedenen Synthesisstiftungen. Dennoch kann das Bewußtsein seine Identität nicht unmittelbar durch diesen Akt auch zu Bewußtsein bringen. So-

¹³ Vgl. hierzu *D. Henrich*, Die Grundstruktur der modernen Philosophie. Mit einer Nachschrift: Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt 1996 (Nachdr. d. Ausg. v. 1976), 97–143.

sehr sie für alles Erkennen beansprucht wird, so sehr kann sie nur über einen ‚Umweg‘ thematisch werden. Er führt über das Geschehen regelhafter Synthesis des Mannigfaltigen und den damit korrespondierenden Begriff des transzendentalen Objekts, Inbegriff des Zusammenstimmens unter Regeln. Transzendente Identität und Objektivität stehen, wie Henrich betont, in unauflöselichem Zusammenhang.¹⁴ Hierin kann das Bewußtsein seiner Identität über das regelhaft Synthetisierte ansichtig werden – nach einer Metapher Kants gar so, daß es seine Identität über die „Identität seiner [synthetisierenden] Handlungen“ „vor Augen“ bekommt.¹⁵ In bezeichnender Nähe zur ansonsten sinnlichen Anschauung wird die Identität des Bewußtseins über seine *Funktion* synthetisch-regelhafter Einheitsstiftung und das damit korrespondierende Objekt thematisch. Da die Anschauung nun wegen des durch die Zweistämmigkeit markierten Ortes des Erkennens nicht zur intellektuellen erhoben werden kann, hat dies zur Folge, daß das Ich sich nicht ‚an sich‘ erkennt, sondern über die konstruktive Funktionalität der Synthesis eben so, „wie ich mir selbst erscheine“.¹⁶ Freilich ist diese Erkenntnis ob ihres Gehalts, des Synthesisvollzugs, keine Anschauung einer empirischen, raumzeitlichen Erscheinung. Insofern das Ich über die durch den spontanen Synthesisvollzug anschauliche Identität dessen gewahr wird, keine ‚An-sich-Gegebenheit‘ zu sein, zeigt sich hierin eine partielle, aber präzise beschreibbare Verborgenheit des Ich *für es selbst*.

Die Korrespondenz von transzendentaler Identität und Objektivität sowie die partielle epistemische Selbstentzogenheit des Ich in seiner zu aller Erkenntnis beanspruchten aktuellen Einheit haben bekanntlich zur Folge, daß das Vermessen des Erkenntnisvermögens in eine unausweichliche ‚transzendente‘ Dialektik führt. Sie nötigt dazu, verschiedene Einheitsbegriffe vom Selbst, von der Welt und von deren traditionell in Gott verortetem Zusammenhang zu bilden – um im gleichen Atemzug zu zeigen, daß diese Begriffe allein in der Fluchtlinie der konstruktiven Tätigkeit von Subjektivität zustande kommen. Sie sind weder an ihnen selbst als fixe Entitäten denkbar, noch mit empirischen Gegebenheiten zu verwechseln. In diesen dialektisch gedachten Begriffen macht sich nicht nur der Einheitssinn des selbsttätigen ‚Ich denke‘ geltend – mithin dasjenige, was nach Hegels scharfsichtiger Kant-Deutung das Einheitsvermögen der Vernunft ist, welches bei Kant selbst freilich am Orte des Verstandes und unter seinem Titel gefaßt sei.¹⁷ Sondern in den Kantischen Ideen schattet sich

¹⁴ Vgl. D. Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg 1976.

¹⁵ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 108.

¹⁶ aaO., B 158.

¹⁷ Vgl. G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche

auch die Reflexion der Spontaneität des Ich ab. Die kritische Bearbeitung der Ideen von Selbst und Gott zeigt, daß weder das Ich zu einer Substanz reifiziert werden kann, wenn nicht seine in Funktionseinheit mit dem Gegenstand stehende Spontaneität hintertrieben werden soll, noch sich diese Spontaneität als von Gnaden eines suisuffizient-selbstursächlichen göttlichen Wesens gewirkt verstehen läßt, wenn nicht die Diskursivität des humanen Erkennens preisgegeben werden soll – so sehr der Gottesbegriff auch die für Erkenntnis- und Bestimmungsakte disjunktiv beanspruchte Ganzheit der Bestimmungen umfaßt. Der Weltidee kommt bei der Reflexion der gnoseologischen Spontaneität eine mehrfache Aufgabe zu. Hierzu gehört, diese gegenüber einem geschlossenen Naturalismus durch Aufweis innerer Widersprüche zu verteidigen, aber auch ex negativo eine Alternative zur Naturkausalität darzutun – nämlich die Alternative einer unbedingten Freiheitskausalität –, deren intelligible Sphäre überdies von regelloser ‚Blindheit‘ abzuheben ist. Sosehr dies durch den Zusammenhang von Spontaneität und Einheitsstiftung des Erkennens gefordert wird, so sehr führt der Nachweis einer Verbindung von Freiheit und Regelmäßigkeit allerdings aus dem Kontext der theoretischen Vernunft heraus. Er ist das Thema der praktischen Vernunftdimension. Der subjektivitätstheoretische Freiheitssinn vollendet sich nicht schon im gnoseologischen Spontaneitätsbegriff, sondern erst mit der moralphilosophischen Freiheitsidee.

Auch die auf Autonomie und Vernunftfaktizität fußende Moralkonzeption zeigt die Dialektik von immanentem Entzogensein und Transzendieren von Subjektivität. Wohl basiert der gute Wille auf der Freiheit, die sich selbst Gesetz ist und ihre prozessuale Einheit als Universalisierungsregel aller besonderen Handlungsmaximen ausfällt. Doch die Ergründungsversuche dieser Willensautonomie führen, wie Kants Deduktionsversuche in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ zeigen, zu der als Möglichkeitsbedingung voraus-zusetzenden Freiheitsidee. Der Gehalt dieser Idee erweist sich aber ob ihrer einsehbarer Uneinsehbarkeit, wie Kant insbesondere in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ darlegt, durch das als Vernunftfaktum gegebene Sittengesetz, das gerade das freiheitliche Handeln des Subjekts gebietend normiert.¹⁸ Im Blick auf endliche Subjektivität steht praktische Freiheit, sosehr sie eine intelligible Sphäre aufbaut, in kontrafaktischen Relationen zur Empirie. Die für die Geltung des Sittengesetzes beanspruchte Freiheit wird leer, sofern sie nicht im Fokus von endlicher

Philosophie, in: *Ders.*, Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke Bd. 4, hg. von H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 315–414; hier 325ff.; 344ff.

¹⁸ Vgl. *D. Henrich*, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘, in: A. Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus (FS W. Weischedel), Darmstadt 1975, 55–112.

praktischer Subjektivität im gegenläufigen Verhältnis zu Naturbestimmtheiten des Begehrungsvermögens thematisch wird.¹⁹ Sosehr mit moralischer Autonomie das zureichende Prinzip der Selbständigkeit von Subjektivität thematisch ist, sowenig ist autonome Subjektivität unmittelbar durch sie selbst zu fassen. Schon das in der spannungsvollen Form des Vernunftfaktums gegebene Sittengesetz stellt ein Moment von Selbstentzogenheit autonomer Subjektivität dar, und wiederum ist die Möglichkeitsbedingung des faktitativ eingeführten Sittengesetzes nur durch eine Selbstüberschreitung autonomer Subjektivität zur positiv unerreichbaren Freiheitsidee hin auszuloten. Diese Wechseldynamik macht sich auch in der Form des kontrafaktischen Sollens geltend, in der die moralische Autonomie sich im endlichen, durch den Dual von Natur und Freiheit geprägten Subjekt imperativisch ausspricht. Gerade die Sollensthematik zeigt, daß Freiheit neben einer Universalisierungs- und Entschränkungstendenz auch die Bedeutung von Distanzierung und Negation von Gegebenheiten umfaßt. Denn ‚Sollen‘ besagt, daß im Feld des Handelns etwas nicht nur so sei, wie es ist – und sei es gar, daß die Freiheit, etwas anders machen zu können, in kontrafaktischer Beurteilung lediglich unterstellt wird. In solcher moralischen Beurteilung zeigt sich die über das Vernunftfaktum eingeführte Freiheit zugleich als Distanzierungsvermögen von Faktizität.

Dies läßt sich exemplarisch an den binnen- und intersubjektiven Phänomenen des Gewissens und der Schuldzuschreibung dartun. Das Gewissen verbindet die Beurteilung einer eigenen Handlung als einer nicht hätte sein sollenden mit der Unterstellung einer anderen Handlungsmöglichkeit. Und die juristische Zuschreibung von Schuld angesichts einer verbotenen Handlung fußt auf einer Freiheitszumutung gegenüber dem Täter, die sich als verpflichtende Handlungsalternative darstellt. In beiden Hinsichten manifestiert sich die moralische Freiheit in ihrer Unbedingtheit darin, daß durch subjektive Handlungsvollzüge etwas *anders* sein solle als es ist. Autonomie dokumentiert sich indirekt in normativen Negationen tatbestandlicher Gegebenheiten. Aus diesem Grund kann auch die Einheit von Natur und Freiheit, welche in der Fluchtlinie ihrer vielfältigen moralischen Wechselverhältnisse als Disjunktionsfundament postuliert werden muß, nur mittels weiterer Differenzrelationen gedacht werden. Hierfür stehen die verschiedenen Relationen von Transzendendem und Immanentem überhaupt, einschließlich der in der Fluchtlinie der Freiheit gedachten Gottesidee.

¹⁹ Umgekehrt haftet die Vereinbarkeit von Natur- und Freiheitsgesetzlichkeit in demselben Subjekt an der Begrenzung des Totalisierungsansinnens der theoretischen Vernunft. Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 116 (zit. nach Werkausgabe Bd VII, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. ⁴1978, 93).

Differenztheoretisch gefaßte Moral zielt nicht auf Überwindung des Naturmoments von Subjektivität. Moral treibt nicht Bedürfnisse aus, und sie ist auch keine Aufhebung von Interessen. Dies wäre eine rigoristische Suspension ihres Ausgangspunktes. Der Moral geht es vielmehr um den angemessenen Umgang mit solchen Bestimmtheiten in der Verschränkung der Lebenssphären von Subjektivität und Sozialität. Hierin gewinnt das Korrespondenzverhältnis von Freiheit und ihren gestuften Differenzrelationen zu Naturalität erst seine zentrale Pointe. Denn die aus ihrer Freiheit resultierende Universalitäts- und Allgemeinheitsdimension moralischer Subjektivität erfüllt sich genau dann, wenn sie den in naturalem Dasein besondern anderen ihrer selbst seinerseits sub specie der Freiheit begreift und bejaht. Dies ist die Grundstruktur sittlicher Intersubjektivität, auf der das Anerkennungsverhältnis aufbaut. Mag es auch, wie bei Hegel, durch einen Kampf hindurch exponiert sein, in dem die eigene Freiheit sich in vielfältige Widersprüche mit der des anderen verwickelt: sein systematisches Fundament hat es darin, daß Subjektivität sich spiegelbildlich zum freiheitsgegründeten Bezug auf die anderen zum Einzelnen individuiert, welches eben als Einzelnes nur unter verschiedenen, im raum-zeitlichen Dasein besondern Einzelnen seine immanente Allgemeinheit gewinnt. Der Bezug zur *gleichen* Freiheit, die aber intersubjektiv als Freiheit *anderer* Subjekte getätigt wird, ist dem Freiheitssinn von individuiertes Subjektivität wesentlich. Allerdings kann das Anerkennungsverhältnis nicht besagen, das Anerkanntsein durch andere konstituiere allererst die Freiheit von Subjektivität. Dann wäre alle Freiheit ausgetrieben. Sofern diese Konsequenz nicht gezogen sein soll, könnte allenfalls noch der Kampf Freiheit dokumentieren, nämlich als das Vermögen, sich den Zumutungen des anderen selbst zu widersetzen. Und diese Widersetzlichkeit kann nicht eodem actu auch ein Resultat der Zumutung des anderen sein. Zur Vermeidung solch ruinöser Widersprüche ist die Individuation zum Einzelnen unter Einzelnen aus dem Vollzug von Subjektivität heraus zu begreifen: Sie ist mit dem Selbstverhältnis als Für-mich-Sein untrennbar verbunden. Für-mich-Sein eignet wie mir, so in gleicher Weise auch allen anderen. Aber es eignet allen anderen als *ihr jeweils eigenes*, durch die Perspektive *ihrer* Erlebens vermitteltes und mithin *für mich: anderes* Selbstverhältnis. Aufgrund dieser Linie von Subjektivität zu Personalität verliert sich Subjektivität nicht in sozio-kulturellen Intersubjektivitätsverhältnissen, wenn sie sich in diesen als gleichursprünglicher Kehrseite ihrer Individuierung bewegt. Freilich hat dies die elementare Unbedingtheit selbsttätigen Aufkommens von Subjektivität zur Bedingung. Doch das für sich seiende Selbstverhältnis bildet sich gerade dann zu einem gehaltvollen Ganzen, wenn es sich auf die Vielheit intersubjektiver Verhältnisse hin überschreitet. Dabei unterscheidet sich individuelle Subjektivität kraft ihrer Freiheit

ebenso von intersubjektiver Sozialität, wie sie aufgrund derselben Freiheit hierauf bezogen ist.

Überblickt man die exponierten Verhältnisse zwischen Subjektivität und Objektivität, Intersubjektivität und Individualität, so zeigt sich, daß sie nicht in sich geschlossen sein können. Dies läßt Deutungsbedarf aufkommen. Er führt über die Frage nach den Ordnungsstrukturen jener Verhältnisse in die Sphäre spekulativer Metaphysik²⁰.

3. Selbstdeutungen des bewußten Lebens und spekulative Freiheitsmetaphysik

So sehr Subjektivität im unreduzierbaren Für-sich-Sein steht, so sehr vollzieht sich ihre eigene Dynamik in Korrelationen zu anderem. Die verschiedenen Dimensionen der Freiheit zwischen Unbedingtheit und Unabhängigkeit, Bei-sich- und Unterschiedensein, Regellosigkeit und Regelmäßigkeit verschränken sich mit Sequenzen von Wechselrelationen zwischen Selbst und anderem, welche exemplarisch durch die Sichwortreihe: Reflexion, Objektivität, Intersubjektivität und Individualität, markiert worden ist. Offensichtlich kann Subjektivität ihrer selbst nicht in reiner Autarkie habhaft werden. Sie steht vielmehr in partieller Selbstentzogenheit und immanenter Transzendenz in gestuften Wechselverhältnissen mit anderem. Gleichwohl gehört es zum Freiheitssinn des *bewußten* Für-sich-Seins, sich diese Wechselverhältnisse seinerseits noch einmal anzueignen. Dies ist nur in Form von *Gedanken* möglich, die auf mentaler Aktivität des bewußten Ich fußen. Das Bewußtsein eignet sich das Wechselverhältnis, in dem es als gleichwohl unvertretbares einzelnes steht, in der Ausbildung einer Gedankenwelt an, die die Ordnung des Wechselverhältnisses aus dem Disjunktionsfundament seiner Momente heraus thematisiert. Da dieses Disjunktionsfundament nicht umstandslos durch das Selbst besetzt sein kann, welches im Wechselverhältnis steht, wird es in einer vom unmittelbaren Ichgeschehen abgehobenen Welt gedanklicher Deutungen thematisch. Diese Gedankenwelt fußt zwar auf einer Konstruktionsleistung des reflektierenden Bewußtseins, das sich sein Fungieren durch mentale Deutung durchsichtig zu machen sucht. Doch deshalb ist diese Gedankenwelt keine bloße Fiktion. Denn die sie hervorbringende Reflexionstätigkeit ist als Subjektivitäts- und Freiheitsvollzug mitnichten fiktional – sondern vielmehr in der spezifischen Weise ‚real‘, in der sie *vollzogen* wird. Weil die solcherart entstehenden Gedankenwelten Gehalte besitzen, die mit der ‚Realität‘ des bewußten Lebens verzahnt sind, haben es die kulturell-geschichtlichen und

²⁰ Vgl. zu diesem Stichwort und seinem Kontext: Fluchtlinien, 159ff.

kommunikativ-sozialen Präsentationen solcher Gedankenwelten in philosophischen Begriffen, religiösen Symbolen oder ästhetischen Sinnbildern nicht nur mit Spiegelkabinetten fiktionalen Scheins zu tun²¹ – oder anders gesagt: eben deshalb können sie auch als Fiktionen ‚Realität‘ werden. Allerdings gilt dies nicht für alle solche Gedankenwelten gleichermaßen.

Angesichts ihres Ausgangs beim bewußten Leben und seiner Freiheit führen solche Typen gedanklicher Deutungswelten in Widersprüche, die diesen Ausgang dementieren. Dies betrifft insbesondere Konzeptionen eines in sich geschlossenen Naturalismus, aber auch Konzeptionen einer supranaturalen Ursprungsmacht mit Eingriffskausalität. Verwickelt sich

²¹ Es ist hier nicht der Ort, den geschichtsphilosophischen und kulturtheoretischen Implikationen von Henrichs Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie, Religion und Kunst nachzugehen. Zumindest im Verhältnis von Religion und Philosophie stehen sie im Erbe Hegels – weniger wohl im Blick auf die Stellung der Kunst. Denn auch für Henrich verdanken sich zentrale Impulse, die die Philosophie in ihrer Terminologie und Reflexionsform expliziert, kulturgeschichtlich den Religionen. Freilich nimmt die Philosophie diese Impulse unter massiven Umformungen auf. Hierzu gehört weniger das Verhältnis von Glauben und Denken – besitzt die Philosophie doch selbst einen existentiellen Grundzug und hat überdies im ‚Leben aus Ideen‘ ein Äquivalent zum religiösen Glauben (vgl. *Fluchtlinien*, 121) –, als vielmehr die Ausscheidung bestimmter Theologumena wie der kosmologischen Schöpfungstheologie und der quantitativen Freiheitsgraduierung zwischen allmächtigem bzw. allesbedingendem göttlichen Wesen und auf vorrangige Passivität getrimmtem Menschsein. Ebenso wie diese Formen dem modernen Bewußtsein nicht mehr verständlich zu machen sind, sind die Grundimpulse verschiedener Hochreligionen nicht in Abschottung gegeneinander zu halten. So kommt es zu überraschenden Verbindungen von ‚bewußtem Leben‘ und fernöstlichen Religionspraktiken, aber auch zu distanzierter Betrachtung des westlichen Monotheismus. Aus christlicher Perspektive sei bei aller Zustimmung zu Henrichs Kritik von Theisten jedoch gefragt, ob das Motiv der Letztgültigkeit personaler Subjektivität nicht auf einen umgeformten Gottesgedanken als religiöse Symbolisierung drängt. Überdies sei aus protestantischer Perspektive gefragt, ob die von Henrich akzentuierten inneren Spannungen des Selbstverhältnisses es nicht nahe legen, die Religionsthematik nicht nur vornehmlich über ‚positive Lebenserfahrungen‘ und biographisch fundierte ‚Dankbarkeit‘ zu entfalten, sondern ebenso sehr über die Negativität des Zweifels, der Skepsis und der im ‚Gesetz‘ des Lebens als bewußten liegenden ‚Anfechtung‘. Vgl. hierzu *D. Henrich*, Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen, in: D. Henrich, J.B. Metz, B.J. Hilberath, R.J. Zwi Werblovsky (Hgg.), *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster 1998, 10–20; *Fluchtlinien* 99–124. Vgl. hierzu *J. Dierken*, Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs, in: *Kerygma und Dogma* 49 (2003), 180–209; *ders.*, Zur Modernisierungsfähigkeit der Religion. Eine Auseinandersetzung mit der wissenssoziologischen Religionskritik von Günter Dux, in: F. Wagner, M. Murrmann-Kahl (Hgg.), *Ende der Religion – Religion ohne Ende. Zur Theorie der ‚Geistesgeschichte‘* von Günter Dux, Wien 1996, 125–149; *ders.*, Über Gewißheit und Zweifel – im Gespräch mit Paul Tillich. Die religiöse Bedeutung skeptischer Religion, in: K.-M. Kodalle u. A.M. Steinmeier (Hgg.), *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben* [FS T. Koch], Würzburg 2002, 167–185.

der geschlossene Naturalismus in den Widerspruch, nicht erklären zu können, inwiefern auch er vom Standpunkt des Bewußtseins aus artikuliert ist, so der supranaturale Theismus in die Aporie, die subjektive Freiheit durch einen überweltlichen Akteur aufzuheben, obwohl sie im innerweltlichen Wissen um dessen Aktionen immer schon beansprucht ist. Gegen solche Dualismen hat Henrich den monistischen Gedanken der All-Einheit ins Spiel gebracht.²² Er soll dem bewußten Leben angesichts des strukturellen Dunkels seiner Konstitution zur Vergewisserung verhelfen. Dazu muß er auch seine Stellung in der Differenz zur Welt sowie seinen Ort innerhalb der Vielheit von Personen erhellen. Es liegt auf der Hand, daß über dieses Geflecht von unterschiedlichen Ordnungen kein Gedanke von All-Einheit zu verständigen vermag, der auf ein Einerlei eines alles durchflutenden und determinierenden All-Lebens hinausläuft. Nicht nur die Irrationalität dieses Gedankens, sondern vor allem die Aufhebung der Selbständigkeit von Subjektivität diskreditiert seine Erhellungskraft. Das Konzept der All-Einheit muß stattdessen darauf zielen, den Gedanken der Allheit und den Gedanken der Einheit – als Opposita von Vielheit und Differenz – zusammen mit dem Aufgang eines selbstbewußten Für-sich-Verhältnisses zu denken.²³ Dies hat die *monistische* Konsequenz, daß All-Einheit nichts ist, was nicht als immanentes Prinzip in die Ordnung, die vom Für-sich-Sein ausgebildet wird, eingeht und in deren Dynamik manifest wird. Dies hat aber auch die Implikation, daß neben die innere Einfachheit der in All-Einheit gehaltenen Momente *duplizitäre* Relationen treten. So muß eine Einheit, die hinter das Verhältnis von Selbst und Welt etwa als In-Differenz der Formen von Subjektivität und Objektivität zurückgeht, diese Einheit mit einer Ur-Teilung verbinden, in der sie mit der aufgehenden Reflexion des Selbstbewußtseins bereits in die Differenz von dem sich als sich denkenden Selbst und von der korrelativen Gesamtheit der Objektwelt getreten ist. Und eine die Allheit der Akteure vereinigende moralische Ordnung muß den Gesamtzusammenhang ihres Wirkens zugleich aus den besonderen Positionen der Einzelnen heraus entfalten können.

Auch wenn hier nicht das Verhältnis von Einheit und Differenz im Lichte der großen absolutheitstheoretischen Konzeptionen der klassischen deutschen Philosophie erörtert werden kann, sei mit dem späten Fichte die Überlegung angestellt, ob ‚lebendige‘ All-Einheit, die zugleich differenz-

²² Vgl. exemplarisch Selbstverhältnisse, 159; Der Grund im Bewußtsein, 670; Fluchtlinien, 20; Versuch über Kunst und Leben, 157; *D. Henrich*, Dunkelheit und Vergewisserung, in: *ders.*, All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985, 33–52.

²³ Dies Erfordernis dürfte denn auch systematisch für die Verbindung des Gedankens der ‚All-Einheit‘ mit dem Gedanken des ‚Grundes im Bewußtsein‘, dem bereits erwähnten zweiten metaphysischen Hauptmotiv Henrichs, einstehen.

bezogene Subjektivität zu erhellen erlaubt, nicht unweigerlich im Negativ der Wissensform thematisch wird.²⁴ Damit ist kein mystisches Schweigen gemeint, auch keine vermeintliche Unmittelbarkeit emotiver oder voluntativer Vermögen. Gemeint ist vielmehr ein *gewußtes* Negativ der Wissensform: also ein Wissen, das weiß, warum es jenes Absolute der All-Einheit nicht *als solches* wissen kann, so sehr es noch in seinem Wissen des Nicht-Wissens in diesem gehalten ist. Diese ‚*docta ignorantia*‘ ist mehr als Schein – also mehr als bloßes Nicht-Sein des Absoluten, um mit dem Hegel der Reflexionslogik zu sprechen. Denn wenn das Wissen weiß, inwiefern es nicht um das Absolute als solches weiß, weiß es ebendarin zugleich um es, nämlich in dessen Differenz zur Relativität des Wissens. Aber es weiß dies gerade in der *Selbständigkeit* des *eigenen Ortes*. Diese Figur eines negativen Wissens des Absoluten läßt sich deshalb ebenso spekulativ, d.h. in Umkehrung ihres Ausgangs, formulieren²⁵ – nämlich als Konzept des monistischen Absoluten, das sich gerade über den inneren Negationssinn seines nichtwissenden Wissens *als* Absolutes qualifiziert. Damit bezieht es sich, um als Absolutes zu sein, auf das andere seiner selbst, das Nichtabsolute oder Relative – das im wissenden Nichtwissen zugleich mehr ist als bloßes Nichtabsolutes. Diese Figur hat Hegel grundsätzlich im Übergang von der Reflexionslogik zur Logik der Subjektivität entfaltet – freilich mit anderen begrifflichen Referenzen als den der skizzierten ‚*docta ignorantia*‘.²⁶ Bei Hegel führt dies in der Begriffslogik zu einer Struktur, die das dem Absoluten eigene Beisichsein gerade nur im Verhältnis zum Anderssein kennt. Die Struktur eines „Sich im Anderen seiner selbst als sich selbst Wissen[s]“²⁷ fußt auf einer Logizität, die den Negationssinn der Freiheit in eine selbstbezügliche Differenz überführt. Unschwer lassen sich in der Figur selbstbezüglicher und deshalb eigenaktiver Negation basale Freiheitscharaktere wie Differenzsetzung und Selbsttätigkeit erkennen. Diese Struktur ist bei Hegel im Sinne einer unhintergehbaren und

²⁴ Dieses Negativ der Wissensform scheint auch für den Gedanken des ‚Grundes‘ bedeutsam zu sein, insofern dieser gerade vom sich zu ergründen suchenden, aber dies nicht vermögenden Bewußtseins voraus-gesetzt wird und unter Ablendung der Kausalitätslogik von Grund und Folge zugleich ein ‚Grund im Bewußtsein‘ ist.

²⁵ Genau eine solche Umkehr des vom Ausgang anhebenden Gedankenganges ist nach Henrich das Merkmal des ‚Spekulativen‘, vgl. *Bewußtes Leben*, 119.

²⁶ Gemeint sind die logisch-kategorialen Relationen, die Hegel in diesem Übergang ausarbeitet – nicht aber die Bezugspunkte ihrer Explikation. Für Hegel ist hier die Absolutheitstheorie Spinozas maßgeblich, nicht das oben exponierte erkenntniskritische Motiv der ‚negativen Theologie‘. Es wäre eine reizvolle Analyse wert, möglichen untergründigen Verbindungen nachzuspüren – wengleich das Ergebnis nicht über bleibende Unvereinbarkeiten hinwegtäuschen kann.

²⁷ *Fluchtlinien*, 175.

selbstexplikativen Ideenontologie²⁸ gefaßt. Sie ist ein selbsttragendes, über geregelte Differenzverhältnisse aufgebautes Ganzes.²⁹

So sehr diese ‚ontologische‘ Idee sich noch durch Selbstanwendung des Formativs ‚Beisichsein im Anderssein‘ über die Natur zum Geist hin überschreitet, worin die Struktur des Beisichseins sich in der Andersheit bewußter Subjektivität und ihren kulturellen Lebensgestalten dokumentiert, so sehr zielt der Geist auf reine Selbstdurchsicht seines Ideengehalts durch komplexe Prozesse der Aufhebung von Asymmetrien, die mit seiner Präsenz als Subjektivität und Bewußtsein auftreten. Dies läßt die kritische Frage aufkommen, ob die mit allem subjektiven Für-sich-Sein gesetzte *Asymmetrie* angesichts der Strukturganzheit von ‚Beisichsein im Anderssein‘ mehr als ein transitorisches Moment sein kann. Für-sich-Sein wäre dann *als solches* prekärerweise in der Strukturganzheit des Beisichseins im Anderssein absorbiert. Jene Frage weiß sich mithin geleitet vom Wahrnehmungsmodus des Grundverhältnisses von Subjektivität im Bewußtsein. Damit geht in die Frage auch das Motiv des ‚Grundes im Bewußtsein‘ ein, freilich in einer gewissen Verschiebung von der Subjektivitäts- zur Personalitätsthematik hin.³⁰ Unter Aufnahme des Gedankens der All-Einheit läßt sich der Gedanke des Grundes dahingehend modifizieren, daß das dualistische Moment einer metaphysischen Differenz von Grund und Gegründetem in eine strukturierte Einheit integriert wird. Diese Einheit besteht darin, daß der Grund ob der Unreduzierbarkeit von je eigener Subjektivität stets der dieser Subjektivität *selbsteigene*, mithin hierin grundlose Grund sein muß. Der Gedanke des grundlosen Grundes kommt damit einer absolutheitstheoretischen Fundierung der Letztgültigkeit von individuierter Subjektivität nahe – aber so, daß er eben als ‚Grund im Bewußtsein‘ seine gründende Funktion immer nur in den Vollzügen des perspektivischen Für-sich-Seins von Subjektivität realisiert. Impliziert der Vollzug von jeweili-

²⁸ So Henrichs Beschreibung von Hegels logischer Kategorienlehre, vgl. etwa Selbstverhältnisse, 192. Doch das ideenontologische Verständnis von Hegels Logik muß aufgrund ihres strukturellen Gehalts – des Selbstverhältnisses im anderen vermöge gedoppelter Negation – seinerseits noch überschritten werden, soll dieser Gehalt auch vollzugslogisch gefaßt sein.

²⁹ Insofern scheint mir Henrichs Kennzeichnung von Hegels Philosophie als ‚dynamischer Monismus‘ einer Erweiterung zu bedürfen, die die von Henrich selbst beschriebenen Differenzfunktionen aufnimmt. Vgl. hierzu die sprachlich vielleicht etwas monströse, sachlich aber zutreffende Kunstformel ‚Duo-Monismus‘, die F. Wagner gesprächsweise ins Spiel gebracht hat. Vgl. zu dieser Formel J. Dierken, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996, 295–307, v.a. 248f.

³⁰ Insofern verschränkt sich die in subjektivitätstheoretischen Kontexten aufbrechende Gedankenfigur des Grundes über die Figur der All-Einheit mit der perspektivischen Individuation von Subjektivität im Dasein.

gem Für-mich-Sein eine elementare und singuläre *Perspektivität*, in der für mich das Selbstsein und das Anderssein des anderen unverwechselbar sind, so ist die Differenz individueller Perspektiven ein Gegengewicht gegen die monistische Tendenz von All-Einheit, die sich noch darin geltend macht, daß das Für-sich-Sein in die Strukturganzheit von Beisichsein im Anderssein absorbiert wird – sosehr diese Strukturganzheit kraft ihrer Elemente schon von differenzfreiem Monismus abgehoben ist.

Gerade in ihrer Unreduzierbarkeit ist subjektive Perspektivität über das Anderssein mit dem Ganzen verschränkt – oder sollte es zumindest sein, wenn sie sich über sich aufklärt. Insofern steht auch sie in der – modifizierten – Struktur des Beisichseins im anderen. Diese Struktur hat die individuierte Subjektivität in der *Differenz ihrer je eigenen Perspektive*. Dort läßt sie sich dynamisch realisieren, etwa in Prozessen der Erweiterung und Korrektur der eigenen Perspektive durch reflexive Verschränkung von Binnen- und Außenperspektiven. Im singulären Einzelnen wird so virtuell das Ganze präsent. Dieser Gedanke erfährt eine weitere Konkretion im Motiv der *Bildung* des Individuums durch Reflexion von moralischen und personalen Dimensionen lebensgeschichtlicher Verläufe. Komplementär zur Anreicherung mit anderen Perspektiven und dem hierin präsenten Ganzen kommt es zur inneren Bereicherung des Einzelnen. Auch hierin ist Ganzheit impliziert, freilich immer nur *gebrochen*.

In diesem Gedanken möchte sich der Freiheitssinn bündeln lassen, den Henrich als einen solchen beschreibt, welcher der „Subjektivität in ihrer Verfassung, die man ... durch ‚Endlichkeit‘ charakterisieren mag, sowohl angemessen als auch ganz und gar eigentümlich“ ist.³¹ Um seinetwillen verbindet sich die Figur der All-Einheit über das Scharnier der spekulativ gegen sich gewendeten Differenz mit der komplementären Figur je unterschiedlicher Perspektivität. Wenngleich die Momente dieser Figuren über negierende Umkehrungen ineinander übersetzbar werden, so ist ihre ebenso monistische wie duplizitäre Struktur unreduzierbar. Sie läßt sich nicht auf eines von beiden zurückführen, ebensowenig wie *perspektivisches Für-sichsein* und *transperspektivisches Beisichsein im anderen*. Doch dieser Umstand demontiert die Gültigkeit der Gedankenfigur nicht. Denn *für* den

³¹ Bewußtes Leben, 27; vgl. auch Selbstverhältnisse, 207: „Denn dies ist die Situation des Menschen, der selbstbewußter und auf die Möglichkeit der Freiheit orientierter Denker ist: Er existiert in einer Welt, die er sich unter Bedingungen zu erschließen hat, die mit seinem selbstbewußten Dasein gesetzt sind.“ Vgl. ferner: Der Grund im Bewußtsein, 649: „In der Erfahrung des bewußten Lebens entspricht dem [sc. der Nicht-Selbstgenügsamkeit der Aktivität des theoretischen und praktischen Ich in Entgegensetzung] das Bewußtsein davon, daß ich gerade mit und durch meine Freiheit einem Grundverhältnis angehöre, in dem mir eine Aufgabe gestellt ist, die ich nur lösen kann, wenn ich anerkenne, daß diese Freiheit Grenzen hat, welche ihr nicht extern auferlegt werden, sondern ihr aus ihrem eigenen Wesen heraus gesetzt sind.“

Freiheitssinn der im ‚Für-mich‘ endlichen Subjektivität erweist sie den Trost, im eigenen perspektivischen Blick nicht nichts zu finden, sondern ein Ganzes in je individueller Brechung. Deshalb kann sich die Einseitigkeit individueller Perspektivität mit der Unbedingtheit von Freiheit verbinden – und ebendarum *gerechtfertigt* wissen.