

Sinn und Intersubjektivität

Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken
in einer „transzendentalen Dialogik“

Von Johannes Heinrichs, S. J.

I. Der Ort der Intersubjektivität in einer grundlegenden Sinn-Auslegung

1. Methodische Ortsbestimmung des Sinn-Begriffs als Erstbegriff der Transzendentalphilosophie

Wenn der Begriff des Sinnes im philosophischen Sprachgebrauch oft den Klang des bloß Erbaulichen und Vagen hat, so beruht das unter anderem darauf, daß der unmittelbare, existentielle Widerhall, den das Wort bei jedermann auslöst, in diesen Fällen an die Stelle einer philosophisch „brauchbaren“ Einführung dieses Wortes als Begriff tritt. Wo aber umgekehrt eine strenge Begriffsverwendung angestrebt wird, erfaßt der Begriff meist nur einen Teil dessen, was der (deutsche) Sprachgebrauch in diesem vielschichtigen Wort zusammenfaßt, und zwar – wie wir sehen werden – philosophisch gesehen zu Recht zusammenfaßt¹. Deshalb soll am Anfang unseres Gedankengangs nur eine kurze methodische Ortsbestimmung des Sinn-Begriffs, nicht eine eigentliche Definition versucht werden. Wir würden mit dem Versuch einer erklärenden, auf anderes zurückführenden Begriffsbestimmung zudem die umfassende Bedeutung dieses Begriffes, seine Stellung als des eigentlichen Grundbegriffs einer Transzendentalphilosophie (zu deutsch: einer umfassenden methodischen Sinn-Besinnung) bereits verfehlen. Denn „man kann nicht den Zweck verfolgen, den Begriff des Sinnes auf einen höheren Begriff zurückzuführen, da jeder höhere Begriff selbst wieder eine Setzung des Sinnes wäre, sondern man kann nur versuchen, die im Sinne enthaltenen, ihm untergeordneten, immer gegenwärtigen Elemente

¹ Freilich gibt es Ausnahmen, zu denen (außer Lexikon-Artikeln) der Aufsatz von Max Müller, Über Sinn und Sinngefährdungen des menschlichen Daseins. Maximen und Reflexionen, in: PhJb 74 (1966) 1–29, gehört. M. stellt sich jedoch nicht die Aufgabe, die Einheit der drei von ihm unterschiedenen Sinnbegriffe nachzuweisen („1. der theoretisch-abstrakte Sinn der Worte, Sätze und Urteile. 2. der praktisch-konkrete Sinn der Handlungen und einzelnen Lebensvollzüge. 3. der absolute Sinn als der Selbstsinn der Ganzheit des Lebens und seiner Welt“ [1]). Die dort S. 28 f. genannte Literatur wurde großenteils berücksichtigt. – Außerdem seien genannt mehrere Werke von H.-E. Hengstenberg, die sich ausdrücklich mit „Sinn“ beschäftigen: Autonomismus und Transzendenzphilosophie (Heidelberg 1950), bes. 15–65; Philosophische Anthropologie (Stuttgart 1957), bes. 65–88; Freiheit und Seinsordnung (Stuttgart 1961), bes. 124–205. So anregend H.s Betrachtungen sind, so verfällt er doch – aufgrund einer methodisch unausgewiesenen „Phänomenologie“ – allzusehr dem Nebeneinander einzelner verselbständigter Sinnmomente. – Ferner: E. Weil, Logique de la philosophie (Paris 1950), bes. 413–431. W. nennt die Philosophie sehr einfach und doch genau « la science du sens » (402)!

jedes Sinnvollzuges metalogisch zu entwickeln“². Auch der Seinsbegriff, der den traditionellen Anspruch erhebt, der erste und umfassendste aller Gedanken zu sein, ist nur eine Seite am Sinn-Begriff. Denn es „kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, innerwerden, daß schlechthin alles Sein ein *Denken* oder *Bewußtsein* desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden . . . verschwindet. Die absolute Einheit (!) kann daher ebensowenig in das Sein, als in das ihm gegenüberstehende Bewußtsein; ebensowenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das soeben von uns entdeckte Prinzip der absoluten *Einheit* und *Unabtrennbarkeit* beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Prinzip der *Disjunktion* beider ist; und welches wir nennen wollen *reines Wissen* . . . Dies nun entdeckte Kant, und wurde dadurch der Stifter der *Transzendental-Philosophie*.“³ Diese Überlegung *Fichtes* gilt auch dann noch einmal, wenn Sein primär als Denken verstanden wird, wie in der sogenannten *Maréchal-Schule*; auch in diesem Fall nämlich wird das Denken wiederum gedacht – es steht in Bezug zu anderem Denken. *Jede* Objektivierung eines Seins ist *logosvergessen*, wenn es *den Bezug selbst* nicht denkt und bei ihm (und seiner noch zu betrachtenden Dialektik) *ansetzt*⁴. Dieser ist der hier gemeinte Sinn. (Ihn ohne weiteres wieder „Sein“ zu nennen, fördert ebenfalls nicht die begriffliche Klarheit, da dieses Wort seit jeher für das Sinn-Moment der Gegenständlichkeit verwendet wurde und weiterhin gebraucht wird.)

Das Wort „Sinn“ ist ferner vor „Wissen“ vorzuziehen, weil es nicht nur den Wissens-Bezug, sondern auch den Wollens-Bezug und jede Art von (selbst nicht-geistigen) Bewußtseinsakten einschließt. Auch *Fichte* gebraucht andernorts dieses Wort mit Vorliebe, so daß er sagen kann: „Das gerade ist die Wurzel und das innigste Wesen des Organs zur Philosophie, daß Ihnen schlechthin angemutet wird, *Sinn* zu haben für den *Sinn*, als schlechthin etwas anderes, denn alles Mögliche, was *genommen* wird in einem Sinne.“⁵

Unter „Sinn“ soll also hier zunächst nicht mehr und nicht weniger als all das „Logoshafte“ verstanden sein, *worin die Bewußtseinsvollzüge mit ihren Inhalten bestehen*. Das Betreten dieser Ebene durch das be-

² P. Tillich, Ges. Werke, Bd. 1 (Stuttgart 1959) 338.

³ J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804, in: Sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. X, 95 f. – Abweichungen vom Text des Herausgebers gehen hier wie im folgenden auf mündliche Angaben von R. Lauth, dem Herausgeber der neuen Fichte-Gesamtausgabe, zurück.

⁴ Vgl. dazu ausführlicher meinen Aufsatz: Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik, in: ZKathTh 92 (1970), H. 3.

⁵ J. G. Fichte, Transzendente Logik, Sämtliche Werke IX, 153.

sinnende (reflektierende) Denken ist dasselbe wie die Entscheidung zur Transzendentalphilosophie und damit zum Mitvollzug der „kopernikanischen Wende“ von einem objektiven Seinsdenken zu einer subjektiv-objektiven Sinn-Hermeneutik – eine Wende, die bisher nur selten konsequent vollzogen wird. (Auch Kant konnte sie nicht mehr als einleiten, nach Descartes.) Ein Stück solcher Selbst-Auslegung von Sinn möchte ich im folgenden im Hinblick auf die zwischenmenschliche Begegnung versuchen. Es wird sich allerdings zeigen, daß diese mehr als eine bemerkenswerte Einzelerscheinung unter anderen darstellt.

2. Sinn als Gegensatz-Einheit von Wirklichsein (Tun) und Gedachtsein (Gehalt)

In der soeben versuchten Ortsbestimmung des Sinn-Begriffs kamen zwei Elemente vor, die untrennbar zusammengehören: die Wirklichkeit der *Sinnvollzüge* einerseits und ihr *Gehalt* andererseits. Diese Einheit ist dialektisch, wenn „Dialektik“ das unauflösbare, wesentliche Zusammengehören des *in* dieser Zusammengehörigkeit Gegensätzlichen besagt. „Ich denke etwas.“ – Ich will etwas.“ Nichts denken, hieße nicht denken; nichts wollen, wäre nicht wollen. Vom Vollzug also ist das Moment des Gehaltes unabtrennbar, ohne daß dieser jedoch mit jenem zusammenfiere – er ist vielmehr dialektisch von ihm unterschieden. Der Vollzug darf also gar nicht ohne den dialektischen Gegensatz zum Gehalt betrachtet werden – will man nicht statt philosophischer Sinn-Besinnung fortan Psychologie betreiben. Umgekehrt darf ein Gehalt niemals von seinem Vollzug losgelöst werden – will man nicht in formale Logik oder in solche Art von „Phänomenologie“ geraten, die aus der falschen Verselbständigung (Hypostasierung) von Inhalten lebt. Beides hat nur miteinander und ineinander Bestand. Wahrt man nicht diese dialektische Einheit, so verläßt man bereits wieder den Boden der Philosophie und gerät entweder in die formalen Denkwissenschaften (Logik und Mathematik) oder in die empirischen Seinswissenschaften⁶. Die Philosophie aber als die grundlegende Geistes- oder Sinnwissenschaft hat es mit der dialektischen *Einheit* von Vollzug und Gehalt zu tun und diese auszulegen.

Wir können den Vollzug, weil er ein Tun ist, *Wirklichsein* oder praktische Realität nennen. Es ist die für die Besinnung maßgebende Art von Wirklichkeit überhaupt (vgl. Descartes' „cogitans sum“!). Der Gehalt (als theoretische Realität oder theoretische Idealität; beides wird später unterschieden) hat seinen Bestand „nur“ als Moment an diesem Wirklichsein, wie umgekehrt ohne Gehalt kein Wirklichsein möglich ist.

⁶ Vgl. Paul Tillich, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, in: Ges. Werke, a. a. O. (Anm. 2) 111–193, bes. 113–124, dem ich mich hier in der Terminologie anschließe.

Übrigens unterscheidet der deutsche Sprachgebrauch die beiden hier aufgezeigten Momente von Sinn ebenfalls, indem er sie zugleich doch unter demselben Wort zusammenfaßt. Man spricht nämlich sowohl von Sinn als *Bedeutung* (eines Wortes, eines Begriffes, eines Satzes, eines Kunstwerks usw.) wie von Sinn als *Wert- und Zielhaftigkeit einer Handlung*. Obwohl oft eine eindeutige Zuordnung zu der einen oder anderen Bedeutung möglich und wünschenswert ist, spielen beide doch sehr stark ineinander – und dies, wie wir bereits hier sehen, nicht zufällig: Es handelt sich im Grunde genommen um bloße Schwerpunktsetzungen innerhalb des Einen Sinnes, der immer beide Momente umfaßt. Denn auch Sinn als Bedeutung (eines Wortes z. B.) ist Teil eines geistigen Tuns, und umgekehrt hat auch der Handlungssinn seinen Gehalt als angestrebten Wert und als Ziel. Die sprachliche Einheit von Bedeutungs- und Handlungssinn stellt also keine bloße (nur sprachgeschichtlich erklär-bare) Äquivokation dar.

3. Die Gegensatz-Einheit von Wirklichsein und Geltung, von Einzelheit und Allgemeinheit

Wenn wir hier vom Sinnvollzug als Wirklichkeit, „Tathandlung“ (Fichte) sprechen, dann machen wir ihn sprechend selbst zu einem Gehalt. Ermöglichung für diese nachträgliche Besinnung ist aber, daß diese Tathandlung sich im Vollzug selbst unmittelbar gelichtet ist, daß sie um sich selber weiß. Die nachträgliche Reflexion ist ermöglicht durch begleitende Reflexion, das Um-sich-selbst-Wissen des Vollzuges. Dieses unausdrückliche Sich-Wissen des Vollzuges darf aber nicht nur als einfache Helligkeit des Wirklichseins verstanden werden, sondern als tatsächliches Auf-sich-selbst-Zurückkommen.

Nur so läßt sich der *Geltungsanspruch* erklären, der mit jeder geistigen Handlung erhoben wird: in jedem „ist“ oder „soll“ oder „will“. Selbst Urteile, die anscheinend nur über Gegenständliches sprechen, lassen sich auf Bewußtseinsurteile zurückführen, und in diesem Rückzug auf ein „Ich denke (meine), daß . . .“ enthüllt sich die Quelle ihres Anspruchs auf Geltung: Es ist das auf sich selbst Zurückkommen des Geistes, die praktische Idealität, wie man dieses Moment auch nennen kann (wenn man „Idealität“ das nennt, was aus dem Selbstbezug des Geistes auf sich entspringt). Das Sinnelement Geltung läßt sich nicht aus einer einfachen „Seinshelligkeit“, sondern nur aus dem dialektischen Selbstbezug des Sinnes erklären. Sinn muß somit auch als eine Gegensatz-Einheit von Wirklichsein und Gelten (praktischer Realität und Idealität) verstanden werden, somit nicht als bloß faktisch vorhandenes Ist (des Vollzuges als Wirklichsein), sondern als auf sich selbst bezogenes, sich selbst wissendes und wollendes Soll⁷.

Indem das auf sich Zurückkommen des Vollzuges unbedingte Gel-

⁷ Eine der Verkürzungen, die eine allzu rasche Gleichsetzung von „Sein“ und „Sinn“ mit sich bringt, liegt darin, daß in ihr Gehalt, Geltung und Wert in ihrer dialektischen Unterschiedenheit vom Faktischen, also überhaupt die Dialektik des Sinnes nicht sichtbar wird.

tung und damit Geltung überhaupt begründet, liegt in ihm die Eröffnung des absoluten oder unendlichen „Horizontes“⁸ (wie es in der transzendentalen Scholastik der Maréchal-Schule heißt, jedoch nicht in erster Linie von Sein, sondern) von Sinn. Merkwürdig und höchst bedeutsam; gerade das auf sich zurückkommende Bei-sich-Sein des Einzelnen erschließt absolute Allgemeinheit! Die Konkretisierung dieses im Bei-sich-Sein des Vollzugs eröffneten Allgemeinen (des „reinen Ich“, wie Fichte sagen würde) durch die Besonderheit des bestimmten Gehaltes in die wirkliche, gewirkte Einzelheit, dies macht – wie wir später noch tiefer erkennen werden – das Schöpferische des geistigen Tuns aus⁹. Wegen der dialektischen Zusammengehörigkeit von Allgemeinem und Einzelnem führt die Auslegung irgendeines geistigen Vollzuges in seiner Ganzheit (also nicht eines abgelösten Sinngebildes oder -momentes, womit es einzelwissenschaftliche Auslegung zu tun hat) notwendig in eine universale, allumfassende Sinnauslegung hinein. Es gibt (auf der Ebene des Geistigen) gar keinen vereinzelt, in seiner Besonderheit abgeschlossenen Sinn. Deshalb auch sind es vom Sinn als methodischem Ausgangspunkt philosophischer Besinnung bis zur existentiellen Frage nach dem Sinn meines Tuns im Ganzen nur wenige Schritte. Diese Lebensfrage braucht nicht erst von außen her an den wissenschaftlich Philosophierenden herangetragen zu werden. Jede ihren „Gegenstand“, den Sinn, in seiner Ganzheit nehmende Philosophie ist daher auch „Existenzphilosophie“. Hinzu kommt, daß nur die Sinnfrage als Lebensfrage den „echten“ Antrieb zur philosophischen Besinnung liefern kann.

Was aber heißt „Sinn meines Tuns im Ganzen“, „Sinn meines Lebens“, „Sinn des Ganzen“? Findet mit solchen Ausdrücken nicht eine heimliche Bedeutungserweiterung statt? Beschränken wir uns daher auf das bisher Erreichte: Sinn ist bedeutungshaltiges geistiges Tun in der Spannungseinheit von Wirklichsein, Gedachtsein und Geltung sowie von unbedingter Allgemeinheit und Einzelheit.

4. Sinn als Vermittlung von Selbst und Andersheit

Die Unabtrennbarkeit von Vollzug und Gehalt, als die wir den Sinn erkannten, zeigt sich zugleich als Gegensatz-Einheit von Selbst und Andersheit. „Selbst“ oder „Ich“ nennen wir das *Woher* des Sinnvollzuges, das, wie wir soeben sahen, im Vollzug, und zwar hin auf das Andere des Gehaltes, sein Bei-sich-Sein gewinnt. Sinn ist darin ein Voll-

⁸ Vgl. die einschlägigen Werke von *K. Rahner*, *J. B. Lotz* und *E. Coreth*.

⁹ „Die Einheit von Intention auf das Allgemeine und Verwirklichung im Besonderen, dieses und nichts anderes ist Schöpfung und Geist“, heißt es bei *P. Tillich*, a. a. O. (Anm. 2) 221. – Die Nähe des Gedankens zu *Hegel* braucht nicht eigens betont zu werden.

zug des Selbst, daß es sich auf Anderes richtet. Das Andere, der Gehalt, ist somit als das *Woraufhin* des Vollzuges bestimmt. Im Grenzfall mag dieses Andere das Ich selbst sein, nämlich im Falle der ausdrücklichen, nachträglichen Besinnung. Dann ist das Ich an ihm selbst und für sich selbst ein Anderes. Auch hier also besteht die Struktur Selbst – Anderes. Nur ist diese, da es sich um eine Rückbesinnung handelt, offensichtlich abkünftig, sekundär.

Geistige Akte spannen sich also wesentlich zwischen die „Pole“ von Selbst und Andersheit. Aber: die Andersheit ist als solche in das sinnvollziehende Ich mithineingenommen: ihre Äußerlichkeit (Transzendenz) für das Ich besteht nur als Innerlichkeit (Immanenz). „Es ist hiermit für es das Anderssein *als ein Sein* oder als *unterschiedenes Moment*; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede als *zweites unterschiedenes Moment*. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtsein als *Bewußtsein*, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten, aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, bezogen.“¹⁰ Der Sinn, in dem das Selbst-Bewußtsein besteht, ist also zugleich, *gleichursprünglich*, Bewußtsein des Anderen: Selbst und Anderes sind „nur“ dialektische Momente und je für sich allein genommen Abstraktionen. Beide haben nur Bestand in ihrer vermittelten Einheit, im Sinn.

Es ist von höchster Wichtigkeit, nicht nur das Andere als Moment des Selbstbewußtseins zu sehen, worin der Anfang des transzendentalphilosophischen Denkens überhaupt besteht, sondern auch umgekehrt das Ich „nur“ als Moment des Sinnvollzuges. Dieses gewinnt nicht etwa schon vorher ein Fürsichsein, weder im zeitlichen noch im systematischen Sinn (d. h. im Hinblick auf die transzendente Genesis). Damit soll selbstverständlich wiederum keine einfache Symmetrie von Selbst und Andersheit behauptet werden. Die beiden Momente haben eine völlig verschiedene Stellung im Sinnvollzug, wie schon hinreichend deutlich geworden ist. Aber es kommt ganz wesentlich darauf an, daß nicht ein vorher etabliertes und in *diesem* Sinne „reines Ich“, sondern die vermittelte Einheit von Ich und Andersheit den Gegenstand unserer Besinnung ausmacht. Nichts berechtigt uns dazu, ein Ich für sich anzusetzen, von dem her erst nachträglich nach dem Anderen und seiner Realität zu fragen wäre. Das Ich erwacht zum realen Anderen, so wahr es zu sich selbst erwacht. Die Frage nach dem wirklichen Anderen (im sachhaften oder personalen Sinn) und nach der „Außenwelt“ stellt sich für das Ich aus demselben Grunde nicht, aus dem sie gerade für die radikale Sinn-Besinnung bereits nach wenigen Schritten überholt-beantwortet ist, jedenfalls grundsätzlich.

¹⁰ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister (Hamburg 1952) 134 f.

Von dieser Frage nach dem *grundsätzlichen* Erreichen der Andersheit als (theoretischer, d. h. gehaltvoller) Realität muß die Frage nach der Wirklichkeit der *einzelnen* Gegenständlichkeit für das schon am Anders zu sich selbst erwachte Ich unterschieden werden: die Frage der Erkenntniskritik (im engeren Sinn) nach Wahrheit oder Unwahrheit des einzelnen Urteils, nach dem Maßstab für wirkliche oder bloß eingebildete Andersheit (theoretische Idealität). „Doch die Frage selbst stellen, heißt den Horizont der Antwort schon bestimmt haben. Denn woran sollte die Transzendenz (*in unserer Sprache: der Sinnvollzug*) gemessen werden als an ihr selbst, da sie doch als die unbedingte, am Gehalt sich erfüllende Ursprünglichkeit bestimmt worden ist? Die transzendentale Erfülltheit ist selber der Maßstab, der Maßstab ihrer selbst und der Unerfülltheit: *veritas est index sui et falsi*. Es wird darum vergeblich sein, ein Kriterium außerhalb der Transzendenz zu suchen. Das transzendentale Kriterium liegt in ihr selbst, und zwar eben darin, daß sie sich als Transzendenz vollendet und daß die transzendentale Einheit hervorgebracht ist. Das Kriterium für die Unwahrheit aber liegt darin, daß der transzendentale Aktus unvollendet bleibt und die transzendentale Einheit nicht zustande kommt.“¹¹ K. fügt aber sogleich hinzu: „Mit dieser Bestimmung eines transzendentalen Kriteriums sind die erkenntniskritischen Wahrheitskriterien nicht suspendiert.“ Er nennt allerdings dann kein solches Kriterium. Mir scheint, daß die Bewahrung eines Erfahrungsurteils nur in der „*Bewährung*“ durch eine *Vielfalt* gleichartiger oder ähnlicher und somit „konvergierender“ Erfahrungen liegen kann, wie dies *J. de Vries* in Anlehnung an *J. H. Newman* mit großer Klarheit herausgearbeitet hat¹².

Von der dargelegten Gleichursprünglichkeit von Ich und Andersheit für die Sinn-Besinnung wird sichtbar, wie zweideutig, wenn nicht geradezu falsch es ist, die Transzendentalphilosophie als „Ichphilosophie“, „Bewußtseinsphilosophie“ oder gar „subjektives Denken“ und ähnlich zu kennzeichnen. Hinter solchen Ausdrücken verbirgt sich die soeben abgewiesene Vorstellung, als würde von einem für sich fertigen und entweder leeren oder mit „*ideae innatae*“ ausgestatteten Ich ausgegangen, um von diesem her dann nach sonstiger Wirklichkeit zu fragen. Ob dies für *Descartes* zutrifft, sei hier offengelassen. Für *Kant* ließe sich wohl das Gegenteil erweisen und für *Fichte* genügt schon geringe Vertrautheit mit einigen seiner Hauptwerke, um deutlich zu sehen, wie ihm von Anfang bis Ende seiner Lehrtätigkeit an der hier geltend gemachten Einsicht von der Gleichursprünglichkeit liegt. Schon in den oben angeführten Sätzen wird klar, daß er unter „reinem Wissen“ das im Wechsel der Gegenstände Bleibende im Subjekt-Objekt-Bezug versteht, und der Begriff „Subjekt-Objektivität“, den er schon in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794 wie auch später gebraucht, legt diese Einsicht schon in die Wortbildung.

Hegel, der ganz vom „Begriff“ als der vermittelten Einheit von Selbst und Anderssein her denkt, ist jedenfalls über den Verdacht einer subjektiven Ich-Philosophie erhaben; dies um so mehr, als er (bereits in der Differenzschrift) gegen Fichtes angeblichen „subjektiven Idealismus“ seinen „absoluten Idealismus“ setzt – ein Urteil, nach dem sich Generationen von Philosophiegeschichtlern haltbare Schubladen bastelten¹³. Noch diesseits der Unterscheidung von Fichte bringt Hegel zu Beginn seiner „Logik“ unter der Überschrift „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ die Übereinstimmung von Fichtes „reinem Ich“ und seinem „reinen Wissen“ zum Ausdruck. Nur hält er den Ausdruck „Ich“ wegen der leichten Verwechsel-

¹¹ *H. Krings*, Transzendente Logik (München 1964) 337.

¹² Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit, in: *Schol* 34 (1959) 481–502. – Der ganzen hier angedeuteten erkenntnistheoretischen Sichtweise steht jedoch *A. Brunner* mit seiner „Erkenntnistheorie“ (Köln 1958) nahe.

¹³ Siehe die Aufstellung von *H. Girndt*, Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen „Differenzschrift“ (Bonn 1965) 165.

barkeit mit dem empirischen Ich nicht für glücklich. Darüber hinaus aber könne das „reine Ich“ nicht den *Anfang* der „Wissenschaft“ ausmachen, da es selbst ein Vermitteltes, eben vom empirischen Ich zu Reinigendes sei¹⁴. Das wahre Unmittelbare ist für ihn „Sein“, also das gegenständliche Moment des „reinen Wissens“, das aber in seiner Unmittelbarkeit nicht *als* Gegenständliches genommen wird. „Das reine Wissen, als in diese *Einheit zusammengegangen*, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden¹⁵. Das leitende Motiv Hegels für diesen philosophisch vermittelten (!) Rückgang vom „Begriff“ (= Sinn!) als seinem eigentlichen Anliegen zum Sein, dem Moment der Unmittelbarkeit, ist offenbar dies: den Sinn *rein von der Gehaltsseite aus* zu nehmen und von dort her alle weitere Vermittlung zu verfolgen.

Eine grundsätzliche Ablehnung des Fichteschen „reinen Ich“ liegt allerdings dann in folgenden Sätzen: „Allein diese Bestimmung führt nicht nur jene störende Zweideutigkeit mit sich, sondern sie bleibt auch, näher betrachtet, ein subjektives *Ich*. Die wirkliche Entwicklung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennierende Bedeutung eines *Anderen* für das Ich hat und behält, daß also das Ich, von dem ausgegangen wird, nicht das reine Wissen, das den Gegensatz des Bewußtseins in Wahrheit überwunden hat, sondern noch in der Erscheinung befangen ist.“¹⁶ Hegel fordert, daß die Philosophie sich ganz in den *Bezug* jenseits von Subjekt und Objekt stellen und somit das Moment der „subjektiven“ Reflexion abstreifen müsse. Hierzu sei zunächst bemerkt, daß Hegel die Frage nach einer „Außenwelt“ überhaupt sowie einem unerreichbaren „Ding an sich“ und einem „ganz anderen“ Absoluten mit Recht als verfehlt abweist. Jede dieser Andersheiten vermittelt sich gleichursprünglich mit dem Ich im Sinn, wie wir ihn bisher schon auslegten. Aus diesem Sinn braucht man nicht erst herauszukommen (wohin: in die Bewußtlosigkeit eines toten Seins?). Vielmehr kann es nur darum gehen, *tiefer in diesen Sinn hineinzugelangen*, um bei aller Wirklichkeit zu sein: erkennend, wollend, tuend, besinnend. In dieser Hinsicht hätte im Grunde auch kein Anlaß bestanden, Fichte zu widersprechen.

Der entscheidende Unterschied liegt wohl darin, daß Fichte die „Jemeinigkeit“ (Husserl) des Sinnes sieht und mit Recht betont, während Hegel glaubt, sich jenseits dieser auf einen *absoluten Standpunkt* stellen und *so* vom Sinn („Begriff“) selbst her denken zu können. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, den Gründen für diese Position ausführlicher nachzugehen. Es genüge der Hinweis auf die Vernachlässigung des praktischen Momentes, also der Vollzugsseite am Sinn bei Hegel. Der Logos, mit dem seine „Logik“ anhebt und in dem sie folgerichtig auch eingeschlossen bleibt, ist der des Gehaltes allein. Sobald aber der ganze Sinn einschließlich seiner Vollzugsseite, also des Momentes des Wirklichseins in die Betrachtung miteinbezogen wird (und dies *muß* geschehen!), dann liegt das Moment des Ich und der Jemeinigkeit offen zutage. Das Überspringen dieser Momente des Vollzugs und des Ich führt – darin ist der Hegelkritik von *H. Girndt*¹⁷ zuzustimmen – zu dem, was der Transzendentalphilosoph „höheren Dogmatismus“ nennen muß.

Fichte hatte offensichtlich – besonders nach dem Erscheinen von Schellings und Hegels ersten Schriften – ein äußerst waches Bewußtsein der hier drohenden Abirrungen. „Nachdem man nämlich vernommen, daß die W.-L. sich selber für Idealismus gebe, so schloß man, daß sie das Absolute in das oben so genannte *Denken* oder *Bewußtsein* setze, welchem als der einen Hälfte das Sein als die zweite Hälfte gegenübersteht,

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson (Leipzig 1948) 62.

¹⁵ Ebd. 54.

¹⁶ Ebd. 62.

¹⁷ Vgl. das in Anm. 13 genannte Werk.

und welches daher durchaus ebensowenig das Absolute sein kann, als es sein Gegensatz sein könnte. Dennoch ist diese Ansicht der W.-L. bei Freund und Feind gleich rezipiert, und es gibt kein Mittel, sie ihnen auszureden.“ Mit deutlicher Anspielung auf die vorhin Genannten fährt er fort: „Die Verbesserer nun, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte auszufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der W.-L. steht, wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des Kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens sein wird.“¹⁸ Vom 4. Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 an geht es Fichte in immer neuem Meditationsansatz darum, den „Standpunkt“, von dem her transzendentalphilosophisch zu denken ist, möglichst unmißverständlich und genau zu bestimmen. „Die bestimmteste Antwort ist, daß sie (*scl. die W.-L.*) eigentlich und der Strenge nach in keinem von beiden, weder in der Einheit (*scl. des Sinnes*) noch in der Mannigfaltigkeit (*scl. der Sinnmomente*), sondern im Vereinigungspunkte beider steht. A (*scl. die Einheit*) für sich ist objektiv, und darum innerlich tot; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden . . . Aber es kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachkonstruiert werden; denn alles Aussprechen oder Nachkonstruieren = Begreifen, ist in sich mittelbar. Nachkonstruiert und nachgesprochen wird er, gerade so, wie wir es in diesem Augenblicke ausgesprochen haben: daß man nämlich ausgehe von A, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, den Punkt (*scl. der Sonderung*) daranknüpfe; oder ausgehend vom Punkte, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, A daranknüpfe; übrigens wohl wissend, und es auch sagend und bedeutend, daß weder A noch der Punkt *an sich* sei, und unsere ganze Rede das Ansich gar nicht ausdrücken könne; sondern das an sich durchaus nicht Nachzukonstruierende, nur in einem leeren und objektiven Bilde zu Bildende, sei die organische *Einheit* beider. Also da Nachkonstruieren Begreifen ist, und dieses Begreifen hier, als an sich gültig, ausdrücklich sich selber aufgibt, so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, *als* Unbegreiflichen vollzogen.“¹⁹

Mit anderen Worten: Weder der absolute Sinn selbst noch seine Jemeinigkeit als abgeschlossenes Ich ist unser Standpunkt, sondern *der in seiner Unverfügbarkeit* (für die fixierende Reflexion) *mir in seiner Jemeinigkeit zukommende unendliche und unbedingte Sinn*. Diesem ist nichts äußerlich. Wohl mir ist *innerhalb* des jemeinigen Sinnes das Andere äußerlich auf diese Weise und im Maße der Innerlichkeit. – Im Blick auf Hegel wäre noch einmal zu sagen: „Die Differenz der spontanen wissenden Setzung des Wirklichen hat den Akt seiner freigebenden Voraussetzung vom Ich her übersprungen . . . Die objektivierende Reflexion steht nicht mehr unter dem Gericht der je tieferen Unverfügbarkeit der Wirklichkeit.“²⁰

Eine „Transzendentalphilosophie“ im Sinne einer ausgesprochenen Ich-Philosophie findet sich freilich bei *E. Husserl*, dessen „Egologie“ eben von dem ausgeht, was im Voraufgehenden als unzulässig dargelegt wurde: von der Isolierung des Ich, das bei Husserl aus seiner erst durch die „transzendente Reduktion“ *erzeugten* „Einsamkeit“

¹⁸ *J. G. Fichte*, a. a. O. (Anm. 3) 96 f.

¹⁹ Ebd. 114 f. Vgl. zu dieser Problematik auch *J. Splett*, Hegel und das Geheimnis, in: *PhJb* 75 (1968), bes. 326 ff.

²⁰ *F. Ulrich*, Zukunft als Gestalt der Freiheit von Ich und Du, in: *L'avenir de l'homme. Actes de la VII^{ème} Rencontre Internationale* (Bozen 1964) 50. – Vgl. auch *ders.*, Über die spekulative Natur des philosophischen Anfangs, in: *Festschrift für G. Siewerth* (Freiburg 1964) 26–71.

heraus nach der Realität des begegnenden Anderen fragen bzw. diese auch auf sich beruhen lassen kann. Diese Vorentscheidung unter dem Programm der Vorentscheidbarkeit bringt, bei aller Epoché, dem „gesunden Menschenverstand“ gegenüber schon von Anfang an *zuwenig* Vorsicht entgegen. Über die Überwindung einer solchen, dem Alltagsverstande durchaus nahestehenden egologischen Ich-Vorstellung hinaus wäre die Frage einer Untersuchung wert, ob es wirklich der *gesunde* und nicht etwa der gebildet-verbildete Verstand und die verfallene ich-verstrickte Freiheit sind, die dem Ich zu einem derartigen Selbstverständnis verhelfen. Die Transzendentalphilosophie im hier vertretenen Sinne findet in dieser Ich-Vorstellung eins ihrer größten Hindernisse vor. Was Husserl jedoch neben einer Fülle wertvoller Einzelergebnisse seiner Phänomenologie mit Recht hervorhebt, ist die unaufhebbare Jemeinigkeit des Sinnes²¹.

Der oben dargelegte Ansatz beim Sinn als Vermittlung von Selbst und Andersheit wird auch von E. Simons in seiner „Philosophie der Offenbarung“ trotz des bewußt transzendentalphilosophischen Vorgehens und seiner Nähe zu Fichte nicht konsequent vollzogen²². Deshalb bleibt er in einer Bewußtseins-Innerlichkeit des Ich, für das alle Gehalte, sowohl die der sachhaften Gegenstandswelt wie der personalen Andersheit „Projektionen“ des Ich sind. Obwohl er sich die Aufgabe einer systematischen Herleitung der Intersubjektivität aus der Struktur des Bewußtseins (oder gerade weil aus dem Bewußtsein, nicht aus dem Sinn) stellt, muß er an entscheidender Stelle sowohl die Realität der Gegenstandswelt wie des Du einfach voraussetzen. Er bleibt so in einer bloßen Bewußtseinsphilosophie (wie Fichte selbst sie ablehnt), aus der er dann in einem methodischen Salto mortale ausbrechen muß, um die *wirkliche* Intersubjektivität phänomenologisch zu betrachten.

5. Sinn als Einheit von Setzen und Empfangen.

Die mögliche Gleichrangigkeit von Selbst und Andersheit

Die Rede vom „Projizieren“ gibt Anlaß, das Verhalten des Selbst zum Anderen näher zu kennzeichnen. Es läßt sich nur als *Einheit von Setzen und Empfangen* (Spontaneität und Rezeptivität) angemessen beschreiben: der Sinn wird vom Selbst sowohl gesetzt wie empfangen; das Ich empfängt sich vom Sinn her als handelnd und somit Sinn setzend. Dasselbe Verhältnis von „Selbstwerdung durch Selbstempfängnis“ (F. Ulrich)²³ aber gilt auch, und zwar in noch genauerer Wechselseitigkeit, gegenüber der Andersheit selbst. Wäre die Anders-

²¹ Ich stütze mich bei diesem Urteil vor allem auf die Darstellung von M. Theunissen in: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (Berlin 1965), und auf die von ihm (sehr wohlwollend) interpretierten Texte Husserls.

²² Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Stuttgart 1966), bes. 87–105. – Auf diesen methodischen Bruch hat L. B. Puntel in einer ausführlichen Besprechung (PhJb 76 [1968] 203–211) sehr genau hingewiesen, s. bes. S. 207. – Freilich scheinen mir P.s Einwände gegen die Transzendentalphilosophie im Sinne Fichtes nicht stichhaltig und ihre Darstellung S. 206 als Subjektivitätsphilosophie unzutreffend. Die von ihm mit Hinweis auf Hegel und Heidegger angezielte „Kehre“ zum Denken vom Sein her läuft leicht auf den oben gekennzeichneten „höheren Dogmatismus“ hinaus.

²³ Vgl. F. Ulrich, Atheismus und Menschwerdung (Einsiedeln 1966) 9 ff.; ders., Der Mensch und das Wort, in: Mysterium Salutis II (Einsiedeln 1967), bes. „3. Das Wort als Vermittlung von Selbstwerdung durch Selbstempfängnis endlicher Freiheit“; ders., Der eine Logos und die vielen Sprachen. Religionsphilosophische Reflexionen über Gen 11, 1–9, in: SalbJbPh XII/XIII (1968/69) 183–224.

heit bloß gesetzt, könnte sie nicht gleichursprünglich mit dem Ich sein. Das Andere als das Woraufhin des Vollzuges verdankt sich (jedenfalls transzendental ursprünglich!) nicht einem in irgendeinem Sinne „vorher“ handlungsfähigen Ich.

Aber Gleichursprünglichkeit besagt nicht schon Gleichrangigkeit und Rollengleichheit von Selbst und Andersheit. Somit besteht auch im Hinblick auf die Einheit von Setzen und Empfangen nicht ohne weiteres ein „Gleichgewicht“ zwischen beiden Seiten. Wohl aber drängt sich hier die Frage nach einer solchen Gleichrangigkeit auf. Es ist, wie man leicht sieht, die Frage nach dem Gegenüber von zwei Ichern mit ihrem Bei-sich-Sein und ihrer Freiheit. Es wäre möglich, an dieser Stelle die *Notwendigkeit* eines zweiten Ich oder Selbstbewußtseins für das Erwachen des einen, also somit die Notwendigkeit einer Mehrzahl von Selbsten im geistigen Sinn darzutun und somit den Hegelschen Satz herzuleiten: „*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*“²⁴, der im Sinne solcher Notwendigkeit gemeint ist. Es wäre zu zeigen, daß das Erwachen *einer* Freiheit, ihre Selbstsetzung, nur als Selbstempfängnis von einer *anderen* Freiheit her möglich ist, wie dies E. Simons (freilich mit der oben genannten Einschränkung) dargelegt hat. Doch nicht eigentlich die Herleitung, den Erweis der Notwendigkeit solchen Gegenüberseins, sondern seine *Ortsbestimmung* im ganzen von Sinn hat sich diese Arbeit (zunächst) zur Aufgabe gestellt. Dazu sind nun verschiedene Weisen von Sinn, d. h. der Vermittlung von Selbst und Andersheit, zu betrachten.

6. Die Sinnvermittlungen Erkennen, Wollen, Handeln und die Frage nach einer möglichen Einheit

Sinnvollzüge können offenbar verschiedene „Richtungen“ im Hinblick auf die Momente Selbst und Anderes haben. Solche, in denen es vor allem um den Vollzug des Anderen im Selbst, in der Innerlichkeit des Selbst geht, also Akte des Aufnehmens der Wirklichkeit des Anderen, nennt man Erkennen oder theoretische Vollzüge. (In ähnlicher Weise sind sie von der ganzen philosophischen Tradition beschrieben worden.) Wollen oder (geistig)praktisch dagegen sind diejenigen Vollzüge, bei denen die Hineingestaltung des Selbst ins Andere im Vordergrund steht. Es versteht sich nach allem Gesagten von selbst, daß diese beiden Sinnrichtungen ebenfalls eine unlösbare Gegensatz-Einheit bilden und niemals getrennt voneinander „rein“ verwirklicht werden können: Es gibt kein Aufnehmen des Anderen, daß nicht zugleich wenigstens einen Rest von Zuwendung zum und Bejahung des Anderen an ihm selbst enthielte. Umgekehrt gibt es kein Sich-Hinbe-

²⁴ G. W. F. Hegel, a. a. O. (Anm. 10) 139.

ziehen aufs Andere um dessentwillen, das nicht das erkennende Aufnehmen des Anderen voraussetzte.

In diesem Verhältnis von Erkennen und Wollen liegt jedoch nach dieser allerersten Verhältnisbestimmung noch manche Frage verborgen, die auch nicht mit einer ausführlicheren Betrachtung des dialektischen Zusammenspiels beider, ihrer „circuminessio“ (um einen Ausdruck aus der Dreifaltigkeitslehre zu erwähnen), ans Licht und zur Lösung kommt. Um über die bloße Auskunft, daß Sinn im Zusammenspiel von Erkennen und Wollen verwirklicht wird, hinauszukommen, müssen wir grundsätzlicher fragen: a) Was heißt genauerhin „Aufnehmen der Andersheit ins Selbst, Vollzug des Anderen im Selbst“? b) Was heißt demgegenüber „Vollzug des Selbst ins Andere, Verwirklichung des Selbst ins Andere hinein“? Die Parallelität der sprachlichen Formulierung zu der des Erkenntnisvollzugs darf nicht über tiefgreifende Unterschiede im Sinn dieser Ausdrücke hinwegtäuschen! Muß nicht hier das *bloße* Wollen (auch Lieben) vom eigentlichen *Handeln* (nicht nur im Sinne von „Vollzug“, sondern von „Verwirklichung“) unterschieden werden? Was aber heißt überhaupt geistige Verwirklichung? c) Schließlich: ist es selbstverständlich, daß die beiden Sinnrichtungen gewöhnlich, zwar nicht scharf, aber doch klar genug voneinander *getrennt* sind? Ist solche Trennung sinn-voller oder liegt die vollere Sinnverwirklichung nicht in der Einheit beider Richtungen, wenn es diese gibt?

7. Die Kluft von Meinen und Verwirklichen. Verwirklichung als freie Gegenseitigkeit (Dialog)

Setzen wir bei der zweiten dieser Fragen an: Es tut sich da allerdings innerhalb des Bereiches der „praktischen“ Vollzüge eine Kluft auf zwischen bloßem Wollen und Vollbringen, dem bloßen Meinen der Andersheit und dem Wirken auf sie. Wenn ich im materiellen Anderssein etwas meinen Vorstellungen gemäß ändern möchte, dann ist es offensichtlich mit diesem Mögen „nicht getan“. Es bedarf der von *Marx* so leidenschaftlich hervorgehobenen „materiellen Praxis“. Noch weniger aber ist es im geistigen Bereich – dem Anschein entgegen! – mit dem bloßen Meinen und Mögen getan. Das Wollen, auch das reinste Bejahen des Anderen um seiner selbst willen, die Liebe, stellt nicht ohne weiteres schon Handeln im Sinne von Verwirklichung dar. Liebe ist soweit bloße Absicht (Intention) des Liebenden. Selbstverwirklichung im Anderen, geistige Praxis ist solche gute Absicht auch im Falle der innigsten Liebe noch nicht. Bleibt es dabei, so spricht man nicht umsonst von einer „unglücklichen Liebe“. Die Kluft, die ein „unglücklich“ Liebender zwischen seinem Lieben als bloßem Wollen und der Verwirklichung seiner Liebe in aller Schärfe erfährt, ist

hier ebenso scharf ins Auge zu fassen. Was also heißt „Verwirklichung“?

Die Antwort fällt nicht mehr schwer: Zur vollen geistigen Praxis als Verwirklichung gehören (mindestens) *zwei* Freiheiten. Der Liebende wirkt sich erst durch die freie Antwort des Geliebten in diesem aus. Das Wollen, die Liebe, erreicht den Anderen nur durch dessen eigenes Wollen, die Gegenliebe, mit der er die Willensbewegung des Liebenden zu seiner eigenen macht: zu seinem eigenen Wirklichsein. Dieses (im Grunde jedem selbstverständliche) „Phänomen“ muß aber nun in seiner ganzen philosophischen Tragweite genommen werden: Geistige Verwirklichung (Praxis) ist nur im Miteinander von Freiheiten möglich. Freiheit kann sich *als* Freiheit nur *auf* andere Freiheit und *durch* diese andere Freiheit, also in der Ent-sprechung von Freiheiten auswirken. Das aber heißt: der eigentliche (transzendente) Grundbegriff des Wirkens als Verwirklichung ist dialogischer Art. Denn die Gegenseitigkeit von Freiheiten, die sich einander zur freien Verwirklichung, zur Auswirkung in anderer Freiheit und somit auch zur Befreiung ihrer eigenen Freiheit (mindestens als Mächtigkeit) verhelfen, ist *Dialog*. Dieses leider bereits sehr abgegriffene Wort will also mehr als einen „Austausch“, ein Hin und Her von Worten besagen. Es meint jenen tiefen Sinnzusammenhang, der zwischen Freiheit und Freiheit besteht. Dieser dialektische Zusammenhang kann freilich Dialogik gegenseitiger Befreiung und Bereicherung wie auch die „Todesdialektik“ gegenseitiger Versklavung und Aufzehrung sein²⁵.

8. Die bloße Gehaltaneignung und „intentionale“ Einheit der einseitig erkennenden Sinnvermittlung

Der „Vollzug des Anderen im Selbst“ bietet insofern dem Verständnis weniger Schwierigkeiten, als das Vermitteltsein von Selbst und Anderem im Einen Sinn gerade unser Ausgangspunkt war. Wir sahen, daß das Bei-sich-Sein des Ich nur im Beim-andern-Sein, also im Vollziehen eines Gehaltes, wirklich ist. Natürlich stellt sich die Frage, wie das reale Andere (in seiner wechselnden Vielfalt) die Sinnenebene betritt, wie ein vorher nur mögliches Anderes in den gemeinigen Sinn eintritt. Es muß auch außerhalb dieses bestimmten Sinnvollzugs sinnhafte Wirklichkeit sein, so daß sein Eintreten in ihn entweder (wie im Fall der Erkenntnis von Materiellem) Aktuierung einer bloß „ontischen Wahrheit“ zur „ontologischen Wahrheit“ des vollzogenen Sinnes oder die materielle Vermittlung von bereits gehalthaftem Sinn durch (hörbare oder sichtbare) Zeichen ist.

²⁵ Vgl. dazu außer dem berühmten Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes“ die soeben genannten Schriften von *F. Ulrich*, a. a. O. (Anm. 23), bes. Atheismus und Menschwerdung 29–41 („Die Todesdialektik von Herr und Knecht“).

Was für unseren Zusammenhang von all dem an sich Hierhergehörigem wichtig ist, läßt sich dahingehend zusammenfassen: die erkennende Sinnvermittlung besteht im Vollzug eines *Gehaltes*. Das Andere vereinigt sich mit dem erkennenden Ich, insofern es, das Andere, Gehalt ist. In dieser Bedeutung ist Erkenntnis (als solche für sich genommen) bloß intentionale (d. h. bloß gehaltvolle *und* bloß gemeinte) Einheit mit dem Anderen. Daß solch intentionale Einigung ihr reales Fundament hat, nämlich die Wirklichkeit des Einen Sinnes mit seinen sich unterscheidenden Seiten, versteht sich nach dem Gesagten. Bei allem berechtigten Bemühen um die ontologische Erhellung des Erkenntnisvorgangs geht es also nicht an, das „intentionale Insein“ des Erkannten im Erkennenden zugunsten einer seinsmäßigen Einheit zwischen ihnen zu verwerfen, wie *K. Rahner* es in „Geist in Welt“ tat²⁶. Andernfalls bekommt man den Unterschied von bloßer Erkenntniseinigung und wirklicher Einheit nicht in den Blick!

Nur weil die Erkenntnis (für sich genommen) durchweg auf der bloßen Gehaltebene bleibt, zeigt sich in ihrem Bereich die oben an der wollend-liebenden Sinnvermittlung dargestellte Kluft von bloßem Gemeintsein (oder hier Gedachtsein) und Verwirklichtsein nicht so offensichtlich. Der nur erkenntnismäßige Sinnvollzug stellt deshalb gar keine Sinnverwirklichung in der eigentlichen Bedeutung des Wortes dar. Erkenntnis allein ist, könnte man in einem Vergleich sagen, ein *Traum* von Sinn und Leben, nicht Sinn und Leben selbst²⁷.

9. Die Vermittlung von Erkenntnis und Liebe im dialogischen Mitteilungssinn

Noch steht die dritte Frage nach dem Grund für das Auseinanderklaffen von Erkennen und Wollen offen. Wie ist *diese* Art von Vereinseitigung der Sinnvollzüge möglich, woraus ergibt sie sich, wie wird sie aufgehoben? Hat sie vielleicht mit der vorhin besprochenen Einseitigkeit des monologischen Wollens zu tun? Ist mit dieser nicht auch

²⁶ (München 2 1964), bes. 366–376. R. ist hier auch nachweislich gezwungen, die Texte des Thomas von Aquin umzudeuten. Vgl. dazu *J. Heinrichs*, *Intentio* als Sinn bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung über die differenzierte Einheit des thomastischen Intentionbegriffes und das in ihm implizierte Verständnis von Intentionalität (Pullach 1967 [Maschinenschrift]) 162 S., bes. 120–141.

²⁷ Das Motiv des „Traums vom Geiste“ begegnet gelegentlich in den Schriften *Ferdinand Ebners*, so z. B. selbst im Hinblick auf die Kunst und ihre Schöpfer: „Das Genie ist ein Mensch, in dem die Menschheit ‚schöpferisch‘ ihren Traum vom Geiste träumt“ (Schriften, 1. Bd., hrsg. von *F. Seyr* [München 1963] 145). – E. unterscheidet in diesem Zusammenhang die Sphäre des Ästhetischen von der des Ethischen im Sinne *Kierkegaards*. Vom systematischen Gesichtspunkt ist ihm zuzustimmen, daß nur im „Wort“ der Liebe die *volle* Sinnverwirklichung liegt, die wir zu sehen im Begriffe sind. Auch die Kunst ist noch einmal bloßer „Traum vom Geiste“, wo sie aus dem Zusammenhang der Interpersonalität genommen wird. Zwar stellt die ästhetische Sinnvermittlung bereits eine Einheit von Theorie und Praxis dar (also das, wonach wir hier suchen), wie *H. Krings*, a. a. O. (Anm. 11) 113–122 ausgeführt hat, aber

die *bloß* gehaltvolle Weise der Erkenntniseinigung notwendig verknüpft? So verhält es sich offenbar, und daraus müßte folgen, daß in der dialogischen Verwirklichung auch die Einheit von Erkenntnis und Liebe, von Theorie und (geistiger) Praxis zu suchen ist. Hier finden wir sie denn auch sehr leicht und deutlich: Wo der Vollzug des Selbst ins Andere als Verwirklichung zugleich der freie Vollzug des Anderen (als Selbst) ins Selbst (als Anderen) ist – und nur in solcher Gegenseitigkeit gibt es Verwirklichung, wie wir sahen –, da ist eben auch der Andere im Selbst vollzogen, d. h. erkannt –, aber tiefer erkannt, als es eine einseitige Erkenntnis je vermöchte: weil nicht nur gehaltvoll im Selbst vollzogen, sondern wirklich-wirkend im Selbst und umgekehrt. Hier wird von einer grundsätzlichen Betrachtungsweise her sichtbar, was die „personale Erkenntnis“ in ihrer Eigentümlichkeit ausmacht. Sie ist ein Einander-Erkennen als Einander-Bejahen, ein erkennendes Erkenntwerden als bejahendes Bejahtwerden. Der frei geschenkte, nämlich in unverfügbarer Offenbarung des Anderen ermöglichte und nur in liebender Bejahung anzueignende Sinn beinhaltet eine Erkenntnis, wie sie niemals ohne das bejahende Zueinanderübergehen erreichbar wäre.

Das frei geschenkte Wort der Selbsterschließung sagt nicht mehr nur irgendein Etwas, einen Gehalt, der im Vollzug der Freiheit bloß sein Fundament hätte, sondern es sagt, was es tut und was der Andere antwortend tut. Insofern der Andere als sprechende Freiheit angesprochen ist, ist er nicht mehr Etwas, sondern Du. „Du“ heißt antwortfähige Freiheit, die sich nicht in einem ablösbaren Gehalt fixieren läßt, sondern nur im Vollzug ihrer Freiheit als der einen gemeinsamen

diese Einheit kann doch nicht die gesuchte sein, da sie selbst wiederum bloß theoretisch-gehaltvoll ist: Die Einheit von Gewirktsein und Offenbarsein liegt hier auf der Seite des Offenbarseins, der Anschauung. Die künstlerische Sinnerfüllung hat von daher größte Ähnlichkeit mit der vollen Sinngestalt schlechthin, aber sie allein ist es nicht. Es ist sehr lehrreich zu betrachten, wie zahlreiche Künstler gerade unseres Jahrhunderts (nach Nietzsche!) in der Kunst die einzige „Lösung“ ihrer Sinnfrage finden – mit der quälenden Einsicht, daß es nur eine Teillösung ist. Als Beispiel eines solchen Bekenntnisses mag folgendes Gedicht von *Gottfried Benn* stehen:

Ein Wort

Ein Wort, ein Satz –: aus Chiffren steigen
erkanntes Leben, jäher Sinn,
die Sonne steht, die Sphären schweigen
und alles ballt sich zu ihm hin.

Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,
ein Flammenwurf, ein Sternenstrich –
und wieder Dunkel, ungeheuer,
im leeren Raum um Welt und Ich.

²⁸ Vgl. *M. Buber*, Werke I (München – Heidelberg 1962) 80: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.“

Freiheit erfahren werden kann²⁸. Freilich stellt das reine Du-Sagen oder Anreden nur eine äußerste Möglichkeit der Sprache dar, den reinen Zusammenfall von Gehalt und Vollzug. Da ein solcher Gehalt aber gehaltlos im Sinne des umgrenzten Etwas ist, können unsere Sinnvollzüge nicht reines Ansprechen sein, sondern müssen immer auch eshaftes Besprechen enthalten. Dies ist in einer zusammenfassenden Überschau über den dialogischen Mitteilungssinn und seine Momente noch näher zu erörtern.

10. Gegenübersein als positive Selbst-Vergegenständlichung und geistige Werterkenntnis

Wir erkannten die volle Verwirklichung von Sinn als dialogischen Mitteilungssinn. Er ist das, was bei *Hegel* (wenn auch mit einer entscheidenden Verkürzung, die aus jenem „absoluten Standpunkt“ folgt) „Geist“ heißt: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist²⁹. In bestimmter Hinsicht ist das Selbst das Ganze des intersubjektiven Sinnes: insofern ihm der Sinn auf die Weise der Jemeinigkeit unverfügbar zukommt. Wie dem Ich das freie Du unverfügbar ist, so auch der Sinn als die Einheit von Ich und Du. Dasselbe gilt vom Du. Beide aber setzen diesen Sinn in Freiheit, indem sie ihn empfangen. *M. Buber* drückt dieses Moment der Unverfügbarkeit des dennoch auf freier Gegenseitigkeit beruhenden Sinnes mit dem Wort „Zwischen“ aus³⁰. Wir sahen schon früher, daß *jeder* Sinn als Bezug ein unverfügbares Zwischen darstellt. Hier jedoch, wo mehrere Freiheiten ihn setzend emp-

²⁸ Phänomenologie des Geistes, a. a. O. (Anm. 10) 140. Mit diesen Worten zeichnet Hegel den Geist, wo er zum ersten Mal ausdrücklich wird in der „Phänomenologie“. Geist ist demnach unmißverständlich Intersubjektivität im Hegelschen Sprachgebrauch, auch dort, wo dies im weiteren Entwicklungsgang weniger deutlich scheint. S. 140 „ist schon der Begriff *des Geistes* für uns (!) vorhanden. Was für das Bewußtsein (!) weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtseine, die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“ – Man fragt sich, wie dieser *Leitgedanke* der „Phänomenologie“ jemals übersehen und vergessen werden konnte!

³⁰ Er gebraucht das Wort in seiner frühen Hauptschrift „Ich und Du“ noch nicht substantivisch, wohl später. Am ausführlichsten legt er den Begriff dar in: *Elemente des Zwischenmenschlichen*, Werke I, a. a. O. (Anm. 28) 271 f.; Das Problem des Menschen, ebd. 405; Antwort, in: *Martin Buber*, hrsg. von *A. Schilpp* und *M. Friedman* (Stuttgart 1963) 604 f. – *M. Theunissen* spricht nicht zu Unrecht von einer bloß „negativen Ontologie des Zwischen“ (s. PhJb 71 [1964] 319–330). Doch entwickelt B. einerseits gar keine ausdrückliche Ontologie, andererseits identifiziert er immerhin das Zwischen mit Sprache, Geist und – Sinn. Das Fehlen einer Ontologie begünstigt freilich das Entstehen einer falschen Mystik. – Im obigen sollte eine umrißhafte Ontologie des Zwischen versucht werden. Man könnte es etwa folgendermaßen „definieren“: *Das Zwischen ist der in Gegenseitigkeit von Freiheiten zugleich gesetzte wie empfangene Sinn, der einem jeden der Partner je ganz, aber je verschieden zukommt*. Er wird zwar von jedem ganz, aber nicht je allein erstellt – vgl. die scholastische Formel im Zusammenhang des ‚concurus divinus‘: *totalitate effectus, sed partialitate causae!*

fangen, ist das Wort am meisten angebracht. Haben wir dieses Zwischen bisher nur formal als in Gegenseitigkeit von Freiheiten zugleich empfangenen wie gesetzten Einen Sinn bestimmt, so wird es sogleich auch material gefüllt werden.

Beide Seiten, Selbst und Andersheit, enthalten nun, nachdem sie sich als Ich und Du bestimmt haben, jeweils die Einheit von Wirklichsein und Geltung. Indem sie einander erkennend bejahen, und zwar als vom bejahten Anderen selbst bejaht und selbst erkannt, „vergegenständlichen“ sie somit ihr eigenes freies Wirklichsein. Hierin geht somit der Selbstbezug des Ich über die früher sogenannte praktische Idealität und nur formale *Geltung* (die sich auf das Daß des Vollzuges bezieht) hinaus zu einer *gehalthaft gefüllten Selbstanschauung im Anderen und Fremdanschauung im Selbst*. Während im bloßen Sachbezug die sinnliche Anschauung die Seite des Gehaltes ausmacht, tritt also hier geistiges Sein, Freiheitssein, auf diese Seite hinzu. In der über das sinnliche Erscheinungsbild des Anderen und seiner Äußerungen vermittelten Rückkehr des Ich zu sich selbst geschieht eine Hinwendung zum Anderen als Freiheit und gerade darin materiale Selbsterkenntnis: Das Vernehmen des gemeinsam konstituierten Sinnes ist in Einem (im Zwischen) geschehende „Anschauung“ des Selbst wie des Anderen. Insofern die materiale Selbsterkenntnis durch die Erkenntnis von Anderem bedingt ist, kann nur in der Begegnung mit dem geistigen Du die Erkenntnis geistigen Seins in seiner ihm eigenen Gehalthaftigkeit, und das heißt nun in seinem bejahend erkannten Gehalt, seinem *Wert* aufgehen. Insofern es sich um ein „subjektives“ Auf-sich-Zurückkommen des Selbst handelt, können wir in Übereinstimmung mit *Kants* Terminologie von „Gefühl“³¹, aber über Kant hinausgehend von einem subjektiv-objektiven geistigen „Wertfühlen“ (*Scheler*)³² sprechen. Im Bezug zu einem wirklichen, freien Gegenüber öffnet sich dem Selbst der Blick für das Materiale, Gehalthafte und damit Werthafte des geistigen Seins!

Erst also das Du erschließt, was *Kant* vom monologischen Standpunkt aus *konsequenterweise* leugnete: eine „was“-hafte geistige Selbsterkenntnis³³, die in Einem Erkenntnis des Anderen ist. Das Du

³¹ Kritik der Urteilskraft, B 9 (Unterscheidung von objektiver Empfindung = Sinneswahrnehmung und subjektiver Empfindung = Gefühl) und bereits B 4: „das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt“.

³² Vgl. *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Bern 4 1954). Sch.s Anliegen einer materialen Werterkenntnis mit ihren Folgen für die Ethik ist hiermit in transzendentaler Betrachtung erreicht. Doch dürfte Sch. Kant gegenüber im Unrecht sein, wenn er „gut“ und „böse“ selbst für materiale Werte hält (vgl. a. a. O. 46–52). Das bloß phänomenologische „genaue Hinsehen“ auf „Erlebnisse“ genügt eben nicht zur Entscheidung solcher Fragen (vgl. im folgenden II 1).

³³ Kritik der reinen Vernunft, B 68, 157–159. 406–432.

ermöglicht dem Selbst eine positive Selbst-Vergegenständlichung. Diese Selbst-Vergegenständlichung stellt keine Entfremdung im Sinne *Hegels* dar, die der Überwindung und Heimholung in die reine Aktualität des Vollzuges bedürfte: ist dieses Gegenübersein des Anderen doch reine Aktualität des Freiseins, es-loses Dusein!

Trotz der nun auch materialen Einheit von Ich und Du im Zwischen der Begegnung bleibt die „Urdistanz“ (*M. Buber*) der beiden unermischbaren Freiheitsquellen in formaler Hinsicht gewahrt – soweit und solange es sich um wahres Freiheitstun und nicht um unterpersonales, naturhaftes Zusammenschwingen handelt. – Was aber das Werthhaft-Materiale angeht, so kann sich das Ich erst *nachträglich* zur wirklichen Begegnung auf das Seine besinnen und auf das, was des Anderen war. Diese Reflexion erfolgt notwendig, weil es für endliche und materiell-leibhafte Freiheit keine *reine* Aktualität gibt. Endlich-leibhafte Freiheit vollzieht sich eben nicht als reines, unbegrenztes Wirken, nicht als *actus purus*. Wie das Ich sich reflektierend in es-hafte Eigenschaften zerfällt, so hat auch die Gegenständigkeit des Du die Zweideutigkeit an sich, daß es aus der Lebendigkeit des Vollzuges von Freiheit zu Freiheit in dieser notwendigen Reflexion zum gegenständlichen, umgrenzten Etwas mit bestimmten „Eigenschaften“ wird, die sich natürlicherweise an das sinnenhafte Erscheinungsbild des Du heften: „Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen, zum vornehmsten etwa, dennoch zu einem von ihnen, in Maß und Grenze gesetzt . . . Der Mensch, der eben noch einzig und unbeschaffen, nicht vorhanden, nur gegenwärtig, nicht erfahrbar, nur berührbar war, ist nun wieder ein Er oder eine Sie, eine Summe von Eigenschaften, ein figurhaftes Quantum geworden. Nun kann ich aus ihm wieder die Farbe seiner Haare, die seiner Rede, die seiner Güte holen; aber solange ich es kann, ist er mein Du nicht mehr und noch nicht wieder.“³⁴

Das Geschehen des dialogischen Mitteilungssinnes stellt – dies sei abschließend bemerkt – echtes Wachsen, Mehrwerden der Freiheiten und ihres gemeinsamen Sinnes dar. Wenn es *irgendwo* Mehrwerden von Wirklichkeit im strengen Sinne gibt, das nicht als Umwandlung bereits vorhandener Energien begriffen und so in seiner „Neuheit“ von Früherem abgeleitet werden kann, dann hier. Denn hier in erster Linie geschieht Sinn, und dieser ist um so mehr schöpferisch und unableitbar neu, je mehr er an unverrechenbarer Freiheit einschließt.

³⁴ *M. Buber*, Werke I, a. a. O. (Anm. 28) 89. – Zu einer positiven Zuordnung von Naturhaftem und Freiheitlichem (von Es und Du) vgl. im folgenden II 4!

In die Ermöglichung dieses Schöpfertums sowie in die unverfügbare Einheit und Ganzheit von Sinn kann hier nicht mehr tiefer hinein-gefragt werden.

II. Möglichkeit und Aufgabe einer transzendentalen Dialogik

1. Die Übereinkunft von transzendentalen und dialogischem Denken in der Besinnung auf Sinn als Zwischen

Der anfangs „nur“ methodische Vorbegriff von Sinn hat sich hiermit durch eine innere Selbstausslegung voll bestimmt als dialogischer Mitteilungssinn, als „Geist“ und „Sittlichkeit“ (in der Hegelschen Bedeutung der Worte): als „Verwirklichung“ von Liebe und Freiheit in Gemeinschaft und Gesellschaft. Daß eine solche Bestimmung von „Sinn“ die größte Tragweite hat für die oben (I 3) eröffnete Sinnfrage in ihrem umfassenden, existentiellen Ausmaß (wie sie der Philosophie und Theologie erstlich und letztlich aufgegeben ist), versteht sich von selbst. Erinnerung sei nur daran, daß dies die Ebene philosophischer Auseinandersetzung mit dem Marxismus wie zugleich der gedanklichen Sinnfüllung des biblischen Symbols vom „Reich Gottes“ ist.

Das Ergebnis des bisherigen Gedankengangs sei jedoch hier zunächst noch einmal unter methodischer Rücksicht betrachtet, nämlich im Hinblick auf das Verhältnis der Transzendentalphilosophie zum „Neuen Denken“ der Dialogiker, wie einer von ihnen, *Franz Rosenzweig*, es nannte³⁵. Der Einfluß dieses Denkens auf Philosophie und Theologie wächst – wohl mit Recht – von Jahr zu Jahr, obwohl es zeitlich nicht jünger ist als die übrige „Existenzphilosophie“ unseres Jahrhunderts. Sowohl Rosenzweig wie *Ebner* und *Buber* stellten ihr Denken in scharfen Gegensatz zu dem der akademischen Philosophie wie auch namentlich zu *Kant* und dem „Deutschen Idealismus“. Diese Frontstellung beruht jedoch, wie deutlich zu machen ist, mehr auf geschichtlich und psychologisch bedingten Mißverständnissen als auf sachlicher Notwendigkeit.

Die entscheidenden Hinweise dazu sind bereits oben gegeben worden: Die Transzendentalphilosophie geht nicht, wie die Dialogiker anzunehmen scheinen, von einem abstrakten Ich=Ich aus, sondern von jenem Sinn, der als das eigentlich Erste für jede systematische Besinnung immer bereits „Subjekt – Objekt“ (*Fichte*), „Mitte“ (*Hegel*, der unter dieser Rücksicht auch angeführt werden darf), Vermittlung von Selbst

³⁵ Vgl. *F. Rosenzweigs* wichtige Programmschrift „Das Neue Denken“, in: *Kleinere Schriften* (Berlin 1937). – „Der Stern der Erlösung“, R.s dialogisches Hauptwerk (nach seiner Dissertation „Hegel und der Staat“ [München 1920; Nachdruck Aalen 1962]) erschien erstmals 1921, ungefähr gleichzeitig mit *Ebners* „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente (Regensburg 1921) – und vor *Bubers* „Ich und Du“ von 1923.

und Andersheit, also Zwischen im weiteren Sinn ist. Daß ein Weg von diesem noch ungefüllten Zwischen zu dem von den dialogischen Denkern angezielten Zwischen im engeren, gefüllteren Sinn der zwischenmenschlichen Beziehung, des Dialogs, führt, dies wollten die vorhergehenden Seiten zeigen. Der „Gegensatz“ des Neuen Denkens zum transzendentalen löst sich daher m. E. in den folgenden Unterschied des Vorgehens auf: Die Denker des Dialogs arbeiten an einer *Sinn-Phänomenologie im Ausgang von der Vollgestalt von Sinn in personaler Gegenseitigkeit*, während die Transzendentalphilosophen von den für die denkende Besinnung nächstliegenden, im ontologischen Rang aber abgeleiteten Formen von Sinn in „monologischen“ Akten ausgehen – und ausgehen *müssen*. Die systematische Besinnung muß von hier ausgehen aufgrund der unaufhebbaren Jemeinigkeit des Sinnes: Sie kann sich nicht in einen zu Ich und Andersheit „indifferenten“ Punkt stellen. Auch die Dialogiker beanspruchen das nicht – indem sie keinen Anspruch auf ein Denken aus systematischer Einheit stellen. Für eine umfassende Einordnung und Auslegung des Dialogischen im Ganzen von Sinn ist jedoch eine systematische Einheit des Denkens und somit der Ansatz beim (anscheinend) noch monologischen Sinn unerlässlich. Wo daher die Systematiker die Vollgestalt von Sinn als dialogischen Mitteilungssinn in den Blick bekommen (wie im Falle *Fichtes* und – trotz aller Zweideutigkeiten – nach ihm besonders *Hegels*), gelingt die Auslegung der Interpersonalität und Gesellschaftlichkeit weit umfassender und tiefer als bei den Dialogikern selbst³⁶.

Im weiteren, die Phänomenologie als *Sinn-Beschreibung* einschließenden Sinn sind auch die dialogischen Denker Transzendentalphilosophen. Wo immer ihre Methode deutlich faßbar wird (und nicht in ein methodisch unbekümmertes Bekennen und Bezeugen des Sinnes übergeht), handelt es sich um die beschreibende Analyse von *sprachlich* offenbarem Sinn. Die weiterführende *Auslegung* anhand der Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ geschieht in methodisch bewußter Weise wohl nur in einigen Teilen von *Rosenzweigs* „Stern der Erlösung“, in dem die Schulung am Denken *Kants* und *Hegels* unverkennbar ist.

Wenn daher *M. Theunissen* in seinem an gediegenen Interpretationen außerordentlich reichen Werk „Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart“ (Berlin 1965) zu dem Ergebnis kommt, der Transzendentalphilosophie gelinge es nicht, das Dialogische und die „Herkunft“ von Ich und Du aus dem Zwischen ursprünglich zu denken, so ist dem nach allem Gesagten keineswegs zuzustimmen. *A. Schöpf* hat be-

³⁶ Für *Hegel* ist dies schon deutlich geworden, vgl. Anm. 29. – Für *Fichte* vgl. den Aufsatz von *R. Lauth*, Le problème de l'intersubjectivité chez J. G. Fichte, in: ArchPh 25 (1962) 325–344.

³⁷ Zwischen Intersubjektivität und Dialogik, in: Philos. Rundschau 15 (1968) 15–28.

reits darauf hingewiesen, daß Th. den Begriff „Transzendentalphilosophie“ ganz offensichtlich „allzu einschichtig für die husserlsche Philosophie verwendet“³⁷, von dessen Egologie her, wie bereits oben angemerkt, tatsächlich kein „ursprüngliches“, angemessenes Bedenken des Dialogischen möglich ist. Wenn Th. von einer der Philosophie unerreichen Wahrheit angesichts des Dialogischen spricht (501), so gilt das einerseits von *allem* Sinn, der nur „begriffen“ werden kann, indem der Begriff sich „vernichtet“, wie *Fichte* es ausdrückt; andererseits macht gerade hierin der dialogische Mitteilungssinn keine Ausnahme. Er liegt nicht *mehr* jenseits des begrifflichen Denkens als jeder vollzogene Sinn, so daß sich eine systematische Philosophie vom Bedenken des Sinnes als verwirklichter Liebe nicht dispensieren kann. Freilich sieht die begriffliche Ein-sicht gerade hier am offensichtlichsten in den für alle Begriffe unauslotbaren Abgrund hinein: in das Geheimnis der Liebe, das nur dem Liebenden selbst ein gelichtetes Geheimnis wird. Aber man sollte das Mißverständnis vermeiden, als könnte das Denken *irgendwo* erschöpfend Wirkliches begreifen und aussprechen!

Auch *B. Casper* geht in seinem Buch „Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers“ (Freiburg 1967)³⁸ von der Entgegensetzung transzendentalphilosophisch-„idealistischen“ und dialogischen Denkens aus und bleibt bei ihr, ohne den Versuch einer methodischen Vermittlung zu unternehmen. Von *Rosenzweig* her hätte eine genauere Auseinandersetzung mit Hegel nahegelegen, dessen Denken so eindeutig um die Verwirklichung der Freiheit im „Geist“ kreist. So leicht ist es wiederum nicht zu entscheiden, ob R. dem von ihm so genannten „großen Erben der zwei Jahrtausende abendländischer Philosophiegeschichte“ gegenüber mit seinen Vorwürfen im Recht ist. Auf keinen Fall ist *Hegel* blind für die Wirklichkeit des Dialogischen, für deren Bedenken gerade er wesentliches begriffliches Rüstzeug geliefert hat. Die ganze „Phänomenologie des Geistes“ kreist um das Werden des intersubjektiven Geistes als Zwischen. Wenn dabei aus einer systematischen Vorentscheidung heraus die Liebes-Dialogik zu einer bloßen Wissens-Dialektik verkürzt wird, so kann doch eine schroffe Gegenüberstellung von „idealistischem“ und „dialogischem“ Denken der Sache nicht gerecht werden.

Bei aller Zustimmung zur erstrangigen Bedeutung des dialogischen Denkens für die Theologie scheint mir auch das Urteil von *H. Mühlen* in seiner kleinen Schrift „Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung“ (Paderborn 1968) historisch allzusehr vereinfacht: „Wir erleben heute einen Geschichteinschnitt allergrößten Ausmaßes mit, der alle bisherigen Epochen der abendländischen Denkgeschichte umgreift, so daß vielleicht die Geschichtsschreiber des dritten Jahrtausends die Denkgeschichte von Plato bis Nietzsche als *eine* große Epoche bezeichnen werden“ (31). Der heutige Einschnitt mag die Schultheologie betreffen. Geschichtlich hat er sich schon nach *Kant* ereignet, nicht nur bei den großen „Idealisten“, sondern auch in der sprachphilosophischen Linie von *Herder*, *Hamann*, *Humboldt* sowie in der „romantischen“ (*Jacobi*, *Schleiermacher*) und der „existentialistischen“ (später *Schelling*, *Kierkegaard* neben *Feuerbach*, *Marx* und – *Nietzsche*). Die heutige Aufarbeitung des dialogischen Denkens im Anschluß an die Dialogiker stellt mehr ein Nachholen als ein Betreten von Neuland dar – vor allem, solange es bei der bloßen Gegenüberstellung von transzendentalen und dialogischem

³⁸ Vgl. die Besprechung in ThPh 43 (1968) 412–416. – Im übrigen stellt C.s Buch wohl die umfassendste und beste Einführung ins Denken der Dialogiker dar, freilich mit dem Nachdruck auf *Rosenzweigs* Werk. – Im Hinblick auf die theologische Aufnahme des dialogischen Gedankens empfiehlt sich immer noch: *B. Langemeyer*, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie (Paderborn 1963).

Denken bleibt. Zustimmung muß man M. aber wohl, wenn er fortfährt: „Die dulose Seinsfrage ist jedenfalls bis zu ihrer eigenen Konsequenz eines ‚deistischen‘ Gottes zu Ende gedacht. *Im Horizont dieser Seinsfrage ist theologisch keine weitere Entwicklung mehr möglich*“ (ebd.).

2. Das dialogische Verhältnis als Ort personaler Grundkategorien

Die Vermittlung von transzendental-logischem und dia-logischem Denken liegt nach dem Ausgeführten im Ernstnehmen des Sinnes als dem eigentlichen, ersten und letzten „Gegenstand“ beider, geschichtlich nur teilweise zu trennenden Denkrichtungen. Die anfangs betrachtete Gegensatz-Einheit von Vollzug und Gehalt, Selbst und Andersheit gründet letztlich in der „dialogischen Differenz“ (F. Ulrich) zweier Freiheiten als der eigentlichen Ur-unterscheidung (wenn wir annehmen dürfen, daß die Vollgestalt von Sinn auch seine Ur-gestalt ist). Sinngeschehen ist, so sahen wir, wesentlich und immer Vermittlung, letztlich Übereinkommen (mindestens) zweier Freiheiten in einem, zweifach gerichteten Vollzug: Syn-thesis.

Deshalb haben Kategorien, Grundweisen des Sagens also, in diesem Sinngeschehen des zwischenmenschlichen Verhältnisses ihren eigentlichsten Ort – so wahr hier am eigentlichsten *Sinn tuend gesagt und sagend getan wie empfangen wird*. Es ist in den letzten Jahren manchmal die Forderung nach „personalen“ und nicht bloß sachhaften Kategorien erhoben worden³⁹. Mit solchen wäre jedoch nichts gewonnen, wenn sie wiederum die gegenständlich isolierte „Person“ oder auch ihre monologischen Vollzüge beträfen. Wir sehen, daß es sich bei solchen Kategorien nur um Grundweisen *interpersonalen* Verhaltens handeln kann. Ebenso erübrigt sich eine eigene Behandlung der Frage, ob solche Kategorien im aristotelischen Sinne Arten des *Gesagten* (der Prädikate) oder des *Sagens* beinhalten müssen, wie die kantischen Kategorien, die Weisen des Vereinigens im Urteil sind: Person und Interperson *sind* Tun und Sagen!

Kant erklärte seine Kategorien als „Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen“⁴⁰. – „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“⁴¹. Dies entspricht – auf einer anderen Ebene – unserem Problem: Wie können Freiheiten in der Einheit *eines* (mehrfach gerichteten) Sinnvollzuges als dessen Momente zusammenfinden? Welche *Formen* dieses Einheitsvollzuges gibt es hier, und welche Rücksichten sind daran zu unterscheiden? „Formen“ soll heißen: Es geht

³⁹ So z. B. E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Innsbruck 2 1964) 472 f.

⁴⁰ KrV B 94.

⁴¹ Ebd. B 93.

nicht um die unendlichen Nuancen personalen Wertfühlers (also der aufgezeigten Selbstanschauung im Anderen als Fremdanschauung im Selbst; vgl. I 10), sondern um Grundmöglichkeiten, die sich aus dem bloßen Gegenübersein von Freiheiten (rein formal als solchen genommen) ergeben. Indem der folgende Versuch das *Materiale*, das eigentlich Liebenswürdige des freien Wirklichseins bewußt ausklammert, weiß er sehr wohl um seine Grenzen. Diese Grenzen lassen sich nur von einer Phänomenologie überschreiten, die sich wertführend auf Einzelne einläßt (vgl. *M. Schelers* Anliegen einer materialen Wertethik!) und dem Dichterischen sehr nahekommt. Das Gehaltvolle geistiger Wirklichkeit erschließt sich nur dem liebenden Menschen selbst (ebenso wie die sinnlichen Qualitäten nur im Hinschauen, Hinhören usw. erfahren werden und *nur* von daher bekannt sein können)! Trotz dieser Einschränkung dürfte eine Zusammenstellung von Kategorien erheblichen Wert haben – gerade auch um der soeben vorgenommenen Unterscheidung willen.

Selbstverständlich soll hier nicht der Anspruch erhoben werden, eine *vollständige* „Tafel“ personal-dialogischer Kategorien aufzustellen; noch soll entschieden werden, ob eine solche Vollständigkeit grundsätzlich möglich ist⁴². Dies ist um so mehr zu betonen, als ich mich wegen der aufgezeigten Nähe zur Fragestellung Kants an seine Kategorien anlehnen möchte. Das heißt wiederum nicht, daß nicht jede dieser Sageweisen samt ihrer grundlegenden formalen Bedeutung aus unserer Fragestellung heraus (nach den Möglichkeiten der Vereinigung von Freiheiten in einem Sinnvollzug) einsichtig sei. Offenbleiben soll lediglich die Frage nach der Vollständigkeit der Rücksichten. Einen Bereich, der für die weiterführende anthropologische Auswertung solcher Kategorien von größter Bedeutung ist, müssen wir hier zunächst ausklammern (zumal dazu eine transzendental-ontologische Erörterung von materiellem Sein erforderlich wäre): den des Leiblichen und des Körperlich-Gegenständlichen, insofern es die Rolle der Vermittlung des personalen Sinnverhaltens spielt.

3. Die dialogischen Kategorien

Übersicht:

- a) nach der (formalen) Freiheits*qualität* der Einzelbeziehungen:
 Bejahung (Liebe, positive Anerkennung)
 Ablehnung (Haß)
 Gleichgültigkeit (vorpersönale Achtung, neutrale Anerkennung)

⁴² Die jüngste mir bekannte originelle Herleitung von Kategorien findet sich bei *H. Krings*, a. a. O. (Anm. 11), bes. 227–277. – Die Kategorien werden nach K. durch „transzendente Inhalte“, also wohl Inhalte geistiger Anschauung, begründet – obwohl nur ein „formaler Inhalt“ gemeint sei. Dementsprechend „ist die Mannigfaltig-

- b) nach dem *Verhältnis* der Einzelbeziehungen zueinander:
 Entsprechung (in sich ruhende „Verwirklichung“)
 Widerspruch oder Aneinandervorbeisprechen
 Zusammenwirken („Erwirken“)
- c) nach der *Modalität*, der jeweiligen Betonung der Sinnrichtung; die „Zeiten“ von Ich und Du (dialogische Zeitlichkeit):
 Vergangenheit, „Gewesenheit“ (Besprechen)
 Zukunft, Ausständigkeit (Anruf, Ausruf)
 Gegenwart (Gespräch)
- d) nach der *Zahl* der Beteiligten:
 Zwiegespräch (duopersonale Gemeinschaft)
 Vielgespräch (multipersonale Gemeinschaft)
 Allgespräch (universale Gemeinschaft)

Es kann an dieser Stelle nicht eine angemessen ausführliche Erörterung dieser Kategorien und ihrer vielfältigen Verbindungsmöglichkeiten untereinander gegeben werden. Statt dessen einige wenige Erläuterungen, erstens zum Ganzen dieser Zusammenstellung. Es ist jeweils von Beziehungen in der Mehrzahl die Rede. Dies ist die Folgerung daraus, daß der Eine Sinn als zwischenmenschliche Beziehung von den Beteiligten in je verschiedener Weise (Jemeinigkeit) „geteilt“, partizipiert wird. Der Begriff der *Teilhabe* (participatio) hat, ebenso wie der der *Mitteilung* (communicatio) im interpersonalen Zusammenhang seinen eigentlichen Ort, was von größter ontologischer und theologischer Tragweite ist⁴³. In einem bloß sachhaften Zusammenhang können beide nicht ursprünglich, im Grunde gar nicht verstanden werden. Sie sind jedoch selbst keine Kategorien, keine *besonderen* Sprechweisen, sondern durchaus *überkategorial* (wie der Sinn und seine Elemente, Bewußtsein und Sein, selbst).

Was die Verbindung der Kategorien untereinander angeht: in jedem Sinnvollzug spielen alle vier Rücksichten mit, sind also jeweils vier Kategorien miteinander vereint. Daraus ergibt sich eine große Anzahl von Begriffen, die selbst wiederum formal und nicht gehaltvoller Art sind; oder, wie man auch sagen kann, deren Gehalt formal ist. Hierher gehören sicher: Hoffnung, Vertrauen, Dank, Verpflichtung, Schuld, Demut, Angst, Mißgunst, Hilfe . . . So fällt z. B. die Hoffnung unter die Kategorien der Bejahung und der Zukünftigkeit, die Zahl der Beteiligten ist im Wort nicht ausgedrückt, und das Verhältnis zum Anderen ist gerade, anders als in „Vertrauen“, in dem schon die Vorwegnahme der Entsprechung liegt, offengelassen. In „Dank“ tritt an die

keit der transzendentalen Inhalte unableitbar und unabmeßbar“ (269). M. E. gelingt es K. nicht, zwischen formalem und materialem Inhalt zu unterscheiden, so daß die „Kategorien“ vollkommen mit empirischen Begriffen verschwimmen. Daher erscheint mir die Kategorienlehre als eine bedeutende Schwäche dieses sonst hervorragenden Buches.

⁴³ In diesem Denkhorizont steht *F. Ulrich*, *Homo abyssus*. Das Wagnis der Seinsfrage (Einsiedeln 1961); *ders.*, *Der Mensch und das Wort*, a. a. O. (Anm. 23).

Stelle von Zukunft die Vergangenheit. Es versteht sich von selbst, daß man die Sprache hier nicht überfordern darf. Aber man kann doch von den aufgeführten Beispielen für formale Gehalte ganz verschiedene Wörter nennen, die offensichtlich andere Bestandteile enthalten, sei es der Ausdruck materialer Freiheitsqualitäten (Glück, Entzücken, Freude, Trauer – in interpersonalem Zusammenhang) oder der Ausdruck von Absichten und Motiven (Ermunterung, Erbarmen, Neid, Bewunderung), oder von Umständen (Enttäuschung, Überraschung). Eine solche zunächst spröde scheinende Sprachanalyse kann manches Tiefe vom Reichtum der Sprache enthüllen, was diejenige logistischer und positivistischer Prägung nicht zu sehen vermag.

Jedoch, wir haben der Erläuterung der einzelnen Kategorien bereits vorgegriffen. Diejenigen der Qualität (a) wie der Zahl (d) bieten dem Verständnis keine Schwierigkeiten. Sosehr sie einer ausführlichen Darstellung wert wären, mögen hier doch wenige Anmerkungen genügen. Während Haß eine volle zwischenmenschliche Beziehung darstellt, freilich negativer Art (die als solche nur als Verkehrung der positiven zu „begreifen“ ist), stellt die Gleichgültigkeit eine genaue Entsprechung dar zu dem, was *Kant* „unendliches Urteil“ nannte: der Andere begegnet als nicht-geliebt, was nicht Ablehnung besagt, sondern einen unendlichen Spielraum neutraler Möglichkeiten offenläßt. Insofern keine Entscheidung zum Anderen als werthafter Freiheit gesetzt wird, ist die Begegnung vor-personal⁴⁴. Es versteht sich, daß eine solche Beziehung nur vorübergehend sein kann oder nur so lange dauern kann, als eine Nützlichkeitsbeziehung oder eine bloß abstrakte Rechtsbeziehung selbstverständlich im Vordergrund steht. Es genügt, um die Personalität des Anderen zu wissen und ihn „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“⁴⁵ anzusehen. – Zu den Kategorien der Zahl sei bemerkt, daß jede Begegnung, aufgrund der im Selbst (vgl. oben I 3) und im Gegenübersein eröffneten Unendlichkeit von Sinn, grundsätzlich offen zu universaler Gemeinschaft ist. Dennoch darf der Unterschied zwischen den drei Gesprächsarten nicht zum nur zahlenmäßig-graduellen eingeebnet werden! Die Urgestalt des Sinnes ist das Zwiegespräch, der Bezug *einer* Freiheit zu *einer* anderen. Das Hinzutreten mehrerer schafft eine grundsätzlich neue Lage, wie sowohl in transzendentallogischer wie in soziologischer Betrachtung leicht zu erweisen ist⁴⁶ – wie aber auch jeder durch Besinnung auf eigene Erfahrungen wird bestätigen können. Daß es ein vielfältiges Ineinanderspielen aller

⁴⁴ Vgl. *H.-E. Hengstenbergs* Begriffe „sachlich-unsachlich-utilitär“ in: *Philosophische Anthropologie*, a. a. O. (Anm. 1) 9–41.

⁴⁵ *I. Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B. 66 f.

⁴⁶ Das Vielgespräch ist etwas anderes als die Summe von Zweiergesprächen: Die Beteiligten sprechen nicht jeweils einen (das mag eine hinzukommende Schwerpunktsetzung sein, ein hinzukommendes Zwiegespräch) und ebensowenig alle einzeln an,

drei Gesprächsweisen gibt, ändert nichts an der Notwendigkeit ihrer Unterscheidung, ihrem Unterschiedensein im Sinngeschehen des Lebens selbst.

4. Das Verhältnis der Beziehungen

Die Kategorien der Gruppe b bedürfen einer etwas ausführlicheren Darstellung. Zwar sind sie im I. Teil im Grunde schon vorgestellt worden, doch erfordern sie einige wesentliche Ergänzungen. Die Entsprechung beinhaltet eben das, was früher als Verwirklichung und geistige Praxis, als Vermittlung von Erkenntnis und Liebe, als dialogischer Mitteilungssinn unter der Rücksicht der Verwirklichung des Selbst im Anderen wie des Du im Ich erarbeitet wurde. Bedingung für diese Vollverwirklichung von Sinn war das dialogische *Verhältnis* zweier Beziehungen, die in der wechselseitigen Bejahung einander in *einer* Beziehung einschlossen. Wir sahen schon damals, daß dies die Einschmelzung aller eshaften Gehalte in den gehaltlosen Gehalt des Du bedeutet. Nun ist diese „Einschmelzung“ jedoch zweideutig, und dies macht den Unterschied dessen aus, was hier „*Entsprechung*“ und was „*Zusammenwirken*“ oder „*Erwirken*“ heißt. Die Entsprechung stellt die Stufe der Unmittelbarkeit oder Anfänglichkeit dar, auf der alles Eshafte als unwesentlich beiseite gestellt wird und es um das reine Sich-verstehen von Ich und Du geht. Soll dieses anfängliche Einanderbefreien und Mehrwerden jedoch nicht zu einem Leerlauf entarten, so bedarf es des Hineinnehmens des Eshaften: das reine Zwischen muß das „Zwischen“ der gegenständlichen Gehalte in sich aufnehmen können. Das Bereden ist aber, vom Standpunkt des Dialogischen, zugleich ein *Aneinandervorbei-reden*. Dieses steht, obwohl es nicht ohne weiteres dasselbe ist, auf einer Stufe mit dem *Widerspruch*, also dem Gegenteil der Entsprechung. Die volle Verwirklichung des Sinnes im Mehrwerden der Freiheiten kann nun nicht die Rückkehr zur anfänglichen „weltlosen“ Entsprechung sein, sondern kann nur in der schöpferischen Einschmelzung alles Gegenständlichen in die dialogische Beziehung bestehen. Wenn wir dies „Zusammenwirken“ und „Erwirken“ nennen, so dürfen diese Ausdrücke nicht zur bloßen „Arbeitsteilung“ verflacht werden. Es ist vielmehr eine Art „geistiger Zeugung“, in der die Beteiligten je dasselbe tun, indem sie es je unaustauschbar verschieden tun. „Das Wirken eines jeden wirkt das des anderen und *wird* zugleich von dem des anderen gewirkt. Betrachtet man den Vorgang der ‚Zeugung‘ als Ganzes, so läßt er sich nicht in Hälften auf die Partner verteilen. So gesehen, ist die ‚Zeugungsfähigkeit‘ von einem Punkte an ‚Wir-Besitz‘. Der eine hat sie nur im Besitz, wenn sie als

sondern sprechen im Grunde *auf die gemeinsame Mitte hin*. Deshalb spielt der gemeinsame Gesprächs-Stoff im Gruppengespräch eine weit größere Rolle als im Zwiegespräch.

dieselbe vom anderen Teil mitbesessen wird.“⁴⁷ – *E. Hengstenberg* führt mit Recht als hervorragendes Beispiel die Sprache an, die (als selbst schon Sinnhaftes) mit ihren eshaften Gestalten allen gegenständlichen „Gemeinbesitz“ (*Hengstenberg*) vertreten kann. Wesentlich für unseren Zusammenhang ist dies: Wie aller sachhafte, zunächst von den Partnern verschiedene Gemeinbesitz durch die Auseinandersetzung hindurch Teil des dialogischen Sinnes werden kann – in ein schöpferisches Miteinander-sprechen aufgehoben werden kann! Die drei Kategorien des Verhältnisses (von Beziehungen) stehen also untereinander selbst im Verhältnis dialektischer Entwicklungsstufen.

5. Die Geist-Zeit des dialogischen Sinnes

Einer besonderen Verdeutlichung bedürfen auch die Kategorien der Modalität, der „Zeiten“ von Ich und Du. Das Wort „Gegenwart“ läßt bereits den ursprünglich personalen Zeitbegriff, der hier angezielt ist, erkennen. „Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der ‚abgelaufenen‘ Zeit, den Schein des festgehaltenen Ablaufs bezeichnet, sondern die wirkliche und erfüllte, gibt es nur insofern, als es Gegenwärtigkeit, Begegnung, Beziehung gibt. Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart . . . Gegenwart ist nicht das Flüchtige und Vorübergleitende, sondern das Gegenwartende und Gegenwährende. Gegenstand ist nicht die Dauer, sondern der Stillstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Sichversteifen, die Abgehobenheit, die Beziehungslosigkeit, die Präsenzlosigkeit.“⁴⁸ In Bubers Worten wird außer *Gegenwart* und *Vergangenheit* weniger ausdrücklich auch die *Zukunft* als dritte Modalität deutlich, und zwar als die schöpferische Dimension der Gegenwart selbst, wie *M. Theunissen* gut herausgearbeitet hat: „Gegenwärtig ist mir der Angeredete, weil er mir bevorsteht. Er steht mir bevor, weil ich auf Entgegnung oder Entgegennahme aus bin . . . Damit schwingt der Akt des Ansprechens über sich selbst . . . hinaus. Er hält sich gleichsam in die Zukunft hinein, ohne diese Zukunft selbst schon vorwegzunehmen. Denn die Entscheidung über die Zukunft erwartet der Ansprechende eben von der Antwort des Angesprochenen . . . Freilich ist nicht weniger als die Zukünftigkeit der echten Gegenwart die Gegenwärtigkeit der hier gemeinten Zukunft zu betonen.“⁴⁹ Demgemäß ist die Vergangenheit, das „Gewesen“, dem eshaften *Be-*

⁴⁷ *H.-E. Hengstenberg*, a. a. O. (Anm. 1) 107. – Das hier im Grunde ausgesprochene dialogische Prinzip kommt allerdings in H.s Denken – trotz seiner öfteren Berufung auf Buber – nicht zum Tragen. Für ihn steht die Zuwendung zu einer gemeinsamen *Gegenständlichkeit* nicht nur psychologisch, sondern anscheinend auch philosophisch-systematisch im Vordergrund.

⁴⁸ *M. Buber*, a. a. O. (Anm. 28) 86.

⁴⁹ A. a. O. (Anm. 21) 296.

reden, die Zukunft dem *Anruf* des noch fernen Anderen zuzuordnen. Die Gegenwart aber vermittelt beide in die Einheit des Wortsinnes, der sich zwischen Ich und Du spannt, das Du weder in der Vergangenheit des Etwas fixierend noch in die zukünftige Ferne des „ganz Anderen“ bannend.

Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft stellen also wirklich dialogische Sageweisen dar (die allerdings, ebenso wie die vorhergehenden Kategorien, nicht gleichwertig nebeneinander stehen). Sie sind Sinnphänomene und somit Geist-Zeiten, die zwar in innerer Analogie zur physikalischen Zeit stehen, jedoch keineswegs an dieser erst abgelesen wurden. Näher als zur physikalischen Raum-Zeit-Vorstellung stehen sie den kantischen Modalitäten von Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit, denen in dieser Reihenfolge Zukunft (Unbestimmtes), Gegenwart (Bestimmendes) und Vergangenheit (Bestimmtes) entsprechen⁵⁰.

Zukünftigkeit ist somit die zeitliche (d. h. in der „produktiven Einbildungskraft“ dargestellte) Wendung von Unterschiedenheit, Ausständigkeit, Transzendenz des Anderen, der als Freiheit nie im Ich bereits so gewesen ist, daß er mir nichts Neues, Überraschendes wäre. Dennoch, der Andere muß auch schon im Ich gewesen sein, „a priori“ in ihm gewesen sein, um mir gegenwärtig werden zu können. Andernfalls wäre er der *bloß* Andere, dem ich nicht entgegenwarte, mit dem ich nicht in der Gegenwart der Verwirklichung frei eins werden könnte, der mir bestenfalls (und nicht einmal das) als „factum brutum“ zustoßen könnte. Kein factum brutum aber kann mich in meine Freiheit so rufen, daß ich der Freiheit des Anderen selbst entgegenwarte. Gegenwart des Anderen kann also nichts anderes sein als die Vermittlung von Vergangenheit (Apriorität) und Zukünftigkeit (Aposteriorität) im Jetzt der Begegnung. Bloße Zukünftigkeit und bloße Vergangenheit sind andere Ausdrücke für die „Scheinarmut“ (*F. Ulrich*) völliger Transzendenz des Anderen bzw. den „Scheinreichtum“ (*ders.*) völliger Immanenz⁵¹. Wichtig zu sehen ist – und dies sei im Hinblick auf manche Theologen gesagt: daß das scheinbar arme transzendenzzukünftige Seinlassen des Anderen im Grunde eine Verfügung des Anderen bedeutet, die vor derjenigen der scheinbar reichen völligen Immanenz eben nur den *Schein* der Demut voraus hat. Die bloße Zu-

⁵⁰ Vgl. dazu *E. Simons*, a. a. O. (Anm. 22) 141 und den ganzen Abschnitt „Die Zeitlichkeit des Daseins“ (138–142). – Obwohl S. in größter Nähe zur obigen Fragestellung steht („Wie sind nun mehrere freie Setzungen in *einer* Freiheit, genauer noch, *als eine* Freiheit möglich?“ [138]), gelingt es ihm m. E. nicht, die „Geist-Zeit“ ursprünglich aufzuweisen. Er greift vielmehr sofort auf den physikalisch-psychologischen Zeitbegriff, den „inneren Sinn“ im Sinne Kants, zurück. – Freilich müßte die Verbindung zu der hier aufgewiesenen Sinn-Zeit zu jener eshaften Zeit ausführlicher behandelt werden, als es eben geschehen konnte.

⁵¹ Vgl. dazu *F. Ulrich*, *Der Mensch und das Wort*, a. a. O. (Anm. 23), bes. 658–665; ferner: *Die Zeitgestalt der Freiheit von Ich und Du*, a. a. O. (Anm. 20).

künftigkeit des Anderen macht ihn ebenso zum besprechbaren Gewesenen wie seine gegenständlich fest-gestellte Vergangenheit. Die wahre Ehrfurcht kann nur aus dem bereits geschenkten Gespräch leben, nicht aus dem Gedanken der unnahbaren Ferne des Anderen – der so eben bloß ein *Gedanke* ist, mit dem man selbst in der Beteuerung des Gegenteils schon fertig geworden ist. Bloße Zukunft und bloße Vergangenheit schlagen also dialektisch ineinander um. Ihre einzig wahre Eröffnung ist die dialogische Gegenwart selbst, das Wahr-Nehmen, die Verwirklichung der bereits geschenkten Liebe.

Wie aber erklären sich diese einseitigen Modalitäten aus dem, was wir über Sinn gesagt haben? Nun, es ist leicht zu sehen, daß die Überbetonung der Vergangenheit die Vereinseitigung des Sinnes als Wissensgehalt, die bloße Zukunft aber eine derartig vereinseitigte „Liebe“ ist, die *nicht genug liebt*, um den anderen als gegenwärtig zu *erkennen*.

6. Abschließendes zu Methode und Aufgaben der transzendentalen Dialogik

Wenn die Dimension der Vergangenheit in der dialogischen Gegenwart mit jenem Apriori gleichgesetzt werden darf, um dessen Erforschung die Transzendentalphilosophie sich seit jeher vor allem bemüht, und wenn dieses Apriori im Jetzt der Begegnung zugleich das Aposteriori, das Unableitbare geschichtlicher Freiheit schlechthin, mit sich vereint – sind dann nicht der Hintergrund-Sinn der transzendentallogischen und der Vordergrund-Sinn der phänomenologischen Besinnung eins geworden? Wird nicht hier der Logos Geschichte und die Geschichte zur eigentlichen Verwirklichung des Logos: so „logisch“ (sinn-voll) wie keine apriorische Struktur für sich? Allerdings haben wir mit den letztbesprochenen Zeit-Kategorien ein wenn auch nur anfängliches, so doch ursprüngliches Verständnis des Eigentümlichen *personaler Geschichte* gewonnen. Aber mehr: *alle* der aufgeführten Kategorien sind Weisen der geschichtlichen *Verwirklichung* des unendlichen und unbedingten Sinnes im dialogischen Geschehen. Das Geschichtliche stellt nicht nur das Material, bietet nicht nur die Gelegenheit für den Vollzug des „Eigentlichen“, der hintergründigen transzendentalen Strukturen; nein, das Eigentliche *ist* der geschichtlich unableitbare Sinn selbst!

A. Gerken hat jüngst in seiner Schrift „Offenbarung und Transzendenz Erfahrung, Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie“ (Düsseldorf 1969) die Ausleerung des Geschichtlichen in der transzendentalen Theologie *Karl Rahners* einer scharfen (gelegentlich wohl übers Ziel hinauschießenden) Kritik unterzogen: „Für Rahner ist alles im Offenbarungsereignis, was nicht aus der Transzendentalität des Menschen stammt, nicht Sinn, nicht Vermittlung, sondern bloßes Faktum. Die Möglichkeit, daß das geschichtliche Heilsereignis seine Sinnhelle . . . selbst mit sich bringt, diese Möglichkeit scheint dem Denken Rahners so fern zu liegen, daß sie nicht einmal hypothetisch in Betracht gezogen wird“ (34). Ich glaube gezeigt zu haben, daß (wie G. selbst vermutet) diese wesentliche Schwäche der Rahnerschen Philosophie und

Theologie nicht auf transzendentalphilosophisches Denken überhaupt, sondern im Gegenteil auf einen nur halb transzendentalphilosophischen Ansatz zurückzuführen ist, wie anfangs wenigstens angedeutet wurde (vgl. I 1). Eher noch als im Fehlen einer geistig-personalen Anschauung, das E. Simons vor allem beklagt, liegt der Mangel im Ansatz darin, daß Rahner auch die geistige Selbstanschauung noch einmal als das Anschauen von etwas Vorhandenem, „Seiendes“ und im Hinblick auf seinen allgemeinen Grund „Sein“ genannt, begreift. Bei aller Bewunderung für die außerordentliche Leistung Rahners und der ihm nahestehenden Denker darf man jedoch nicht mehr die Augen davor schließen, daß der Graben zwischen einer thomanischen Seinsphilosophie und transzendentalphilosophischer Sinn-Hermeneutik gewaltige Ausmaße hat und – so lohnend es wäre – noch nicht überbrückt ist in ihrem Denken⁵².

Während G. gegenüber Rahners Entgegensetzung von „transzendental“ und „kategorial“ den dritten Begriff des „Personalen“ setzt (25, 47), scheint mir die Unterscheidung „transzendental/kategorial“ selbst bereits nicht haltbar, weil sie eine Vermengung des aristotelischen Kategorienbegriffs mit dem kantischen Denken darstellt, für das „kategorial“ nicht Gegenbegriff, sondern untergeordneter Begriff zu „transzendental“ ist. (Das Kategoriale ist gerade das Transzendente, soweit es die Kategorien betrifft.) Der Gegenbegriff zu „transzendental“ lautet bei Kant vielmehr „empirisch“. Wenn wir, über Kant hinausgehend, die geistige Anschauung des Selbst und des Anderen hinzunehmen, so gehört zum „Empirischen“ auch das Unableitbare und Unausdenkliche der materialen Erfahrung geistigen Wirklichseins.

Mir scheint demnach folgende Einteilung und Begriffsverwendung folgerichtig:

Sinnformen (transzendente Strukturen):

- Ebene der Verwirklichung:
 - personal-dialogische Kategorien
 - sachhafte Kategorien
- Ebene der Ermöglichung:
 - Kategoriales
 - Überkategoriales

Sinngehalte der (materialen) Erfahrung:

- Empfindungsqualitäten des Körperlichen
- Gefühlsqualitäten der geistigen Anschauung

Das Schema beansprucht keine Vollständigkeit in jeder Hinsicht. An ihm läßt sich jedoch einiges verdeutlichen, worauf es bei unserem Rückblick wesentlich ankommt. – Was zunächst das *Verhältnis von Transzendentelem und Geschichtlichem* betrifft, so sieht man nun leicht, daß beides keineswegs in Gegensatz zueinander gestellt werden darf. Geschichtlich nämlich ist nicht nur jenes Unableitbare der materiellen Erfahrung (das auf philosophischer Ebene nur der phänomenologischen Beschreibung zugänglich ist), sondern in einem tieferen Sinn gerade

⁵² Eine methodische Reflexion auf F. Ulrichs „Homo abyssus“ könnte in dieser Hinsicht sehr lohnend sein: Der Sache nach scheint mir in diesem Werk die gemeinte Überbrückung bereits gelungen, insofern die scholastischen Seinsprinzipien hier eine Sinn-Deutung aus dem Horizont nachhegelschen Denkens erfahren. Dementsprechend ist auch der dialogische Gedanke in diesem außergewöhnlichen Buch bereits unthematisk maßgebend. Er wird in den nachfolgenden Arbeiten von U. ganz im Sinne der hier umrissenen „transzendentalen Dialogik“ ausdrücklich. Vgl. außer den bereits angeführten Schriften auch: F. Ulrich, Politische Macht – Philosophie – Gnade, in: Il problema del potere politico (Brescia 1964) 382–501; ders., Der philosophische Akt als Ideologiekritik, in: Ideologia e filosofia (Brescia 1967) 328–358.

auch das Transzendente, die Sinnform in ihrer Verwirklichung selbst, insofern es vom unverrechenbaren Miteinander der Freiheiten abhängt, in *welchen* Formen sich Sinn verwirklicht.

Erstens aus diesem Grunde, dem Unterschied von geschichtlicher Wirklichkeit und apriorischer Möglichkeitsform, wurde die Ebene der Verwirklichung von derjenigen der Ermöglichung unterschieden. Mit dieser Unterscheidung kommen wir ein letztes Mal auf das Verhältnis von transzendentaler Betrachtung im Sinne der Frage nach Möglichkeitsbedingungen und dialogischer Phänomenologie zu sprechen. Die oben aufgeführten Kategorien sind zum Teil *auch* phänomenologisch zugänglich, ist ihre Idee einmal erfaßt und ihr Ort gefunden. Es geht aber – zweitens – um mehr als ihre Beschreibung: sie müssen in ihrem genetischen Zusammenhang einsichtig werden (was hier nur halbwegs geschehen konnte). Eine umfassende Sinnsystematik muß drittens die *Möglichkeitsbedingungen* (d. h. den verborgenen *gegenwärtigen* Sinn) von Sprache, Geschichte, Gesellschaft (Kirche) aufzeigen, in die wir hier nicht tiefer eindringen konnten. Dabei wird sich der selbst ansprechbare Sinngrund einer „Mitgottmenschlichkeit“ (W. Klein, S. J.) der Besinnung zeigen: die zwar verborgene, aber nicht ferne *innerste* „*Andersheit*“ des Sinnes.