

Reflexion — Intersubjektivität — Zeit

Zu Büchern von B. Waldenfels, H. Holz und Ch. Frey

Von Johannes Heinrichs, S. J.

I

Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl (Phaenomenologica). 8^o (XIV u. 428 S.) Den Haag 1971, Nijhoff.

„Eine Theorie der Intersubjektivität und der Sozialität ist für die Phänomenologie und für die Philosophie überhaupt mehr als ein Sektor, sie ist ein Prüfstein für das Ganze“ (XIV). Das wird in diesen „sozialphilosophischen Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl“, die zugleich souveräne Vertrautheit mit dem Husserlschen Gesamtwerk wie wohlwollend-kritische Distanz beweisen, in vorzüglicher Weise deutlich. Nach M. Theunissens Werk „Der Andere“ (Berlin 1965) wird hier zum zweiten Mal Transzendentalphilosophie im Sinne Husserls mit dem dialogischen Denken in groß angelegter Weise konfrontiert. Um nicht zu sagen: an diesem gemessen; denn auch umgekehrt wird das dialogische Denken am methodischen Anspruch des transzendentalen Denkens geprüft, von einem Ersten, Ursprünglichen her die Welt der Erfahrung methodisch zu rekonstruieren. Dieses Erste und Ursprüngliche stellt für Husserl im Gefolge Descartes', Kants, Fichtes das Ich-Bewußtsein dar. Die transzendente Reflexion und Reduktion führt ihn in eine philosophische Ich-Einsamkeit, aus der heraus die Phänomene des Bewußtseins methodisch streng zu orten und zu ordnen sind – einschließlich das objektive, mundane oder empirische Ich, einschließlich das andere Ich, das Du also und die Gemeinschaft mit ihm. Mit dieser Aporie befaßt sich das I. Kap. des Buches: Ist das mundane und zeitliche Ich als Phänomen des transzendentalen (reflektierenden) Ich denn noch mit diesem „identisch“? Wenn nicht, dann gibt es keine phänomenologische Selbsterfassung des als Ur-Ich aufgefaßten transzendentalen Ich. Wenn ja, dann wäre auch das transzendente Ego nicht mehr das einsame, extramundane, präsoziale, vorzeitliche. Husserl hält jedoch, wie der Verf. zeigt, an der Egozentrik eines „transzendentalen Solipsismus“ fest, ohne darin schon, im Sinne der ersten Alternative, eine Sprengung des phänomenologischen Ansatzes zu erblicken. Auch die Nachlaßmanuskripte bringen ihn der Gegenposition der Dialogiker, die gerade von der ursprünglichen Gleichrangigkeit von Ich und Du ausgehen, nicht entscheidend näher. Zu diesem Ergebnis gelangt die Auseinandersetzung mit den Texten sowie die differenzierte Darlegung anderer Deutungsversuche (30–44). Demgegenüber plädiert W. mit den dialogischen Denkern für die Gleichursprünglichkeit des Du, das nicht nur zur phänomenalen Vollständigkeit des mundan konstituierten Ich, sondern auch zur Selbständigkeit des konstituierenden Ich selbst gehöre. Dieses sei von Anfang an nicht allein sinn- und weltkonstituierend. „Offenbar ist es der Versuch, die Andern dem *Schema der Intentionalität* einzupassen, der ein gleichrangiges Verhältnis zwischen mir und den Andern *a limine* ausschließt... Ist der Andere nicht notwendiges Moment meiner Ichstruktur, so ist er zufälliger Gegenstand innerhalb dieser Struktur; alle Vermittlungen von Notwendigkeit und Zufälligkeit mildern diesen Gegensatz nur ab, ohne ihn radikal zu revidieren.

Husserls Denken folgt hier der Tendenz zu einer universalen Objektivierung, die erst Halt macht vor dem Ich als dem Zentrum und der Welt als dem Boden und Horizont aller Objektivierung, nicht aber vor einem Du. Eine originale Seinsweise des Du kann sich nicht recht durchsetzen . . . Intentionalität als ein Sich-beziehen-auf ist nur denkbar als subjektives, nicht als ein objektives Geschehen, daher die Prävalenz des Ich“ (46). Man kann sich hier zwar fragen, ob der Ausdruck „objektives Geschehen“ zur Bezeichnung einer Alternative glücklich ist, da es doch gerade um die Durchbrechung einer bloßen Subjekt-Objekt-Intentionalität geht. Den Ausdruck „Intentionalität“ selbst könnte man gnädiger behandeln, wenn man mit ihm auch höhere, in sich gegenläufige Relationen bezeichnet. Aber das sind Ausdrucksfragen. Das Grundproblem selbst wird scharf gestellt: Ist es richtig, dem Ich und seiner *einseitigen* Intentionalität den Primat zu geben – oder etwa einer von vornherein „wechselseitigen“ Beziehung?

Das II. Kap. „Offenheit des Ich und seiner Welt“ (64–131) sucht nach Motiven, die den egologischen Ausgangspunkt in Frage stellen, und zwar auf dem Wege einer „gebrochenen Interpretation“ (60), die zwar den Texten folgt, aber mit einem unabhängigen Blick auf die verhandelte Sache selbst. Fortschreitend klarer schält sich ein zweites Grundproblem heraus: Die Frage nach dem Verhältnis von *Leben und Reflexion des Ich*. Für Husserl bedeutet die unreflektierte natürliche Einstellung eine „Selbstverlorenheit“, aus der erst die „reine Theorie“ der transzendentalen Reflexion zu erlösen vermag. Es entsteht das Problem einer „Ichspaltung“ (76) zwischen natürlicher Lebenseinstellung wie -praxis und der transzendentalen Reflexion. Die „natürliche“ oder „mitmachende“ Reflexion sei als Unterbrechung des natürlichen Lebensstromes nur deren unvollkommene Vorstufe. W. macht gegenüber Husserl einerseits geltend, daß die „Selbstverlorenheit“ des natürlichen Lebensvollzuges auch positiv als „Selbsthingabe“ (84) zu verstehen sei; zum andern versucht er, die Husserlsche Dichotomie zwischen Reflexion und Leben zu mildern: „Die zielgerichtete Reflexion hält fest an der Ausrichtung auf anderes“ (103), welche Ausrichtung ja auch die natürliche Lebenseinstellung kennzeichnet. Und „wenn gesagt wird, das Ich könne von sich selbst nur vergangene Erlebnisse oder Erlebensphasen erfassen, so scheint mir das nur bedingt richtig“ (105). Nun hat, wie erfreulich deutlich herauskommt, die Gemeinschaft mit dem anderen ihre Parallele in der „Gemeinschaft mit mir selbst“ (Husserl, zit. 129). Ist diese nun aber nur als Produkt einer nachträglichen Reflexion zu verstehen? „Vor aller identifizierenden [reflektierenden] Selbsteinigung lebt das Ich bereits seine Einheit, ist es mit sich im Konnex. Die präreflexive Ureinigung geschieht nicht durch mein Tun, aber auch nicht ohne mein Zutun, es ist eine Form meines Verhaltens“ (123 f.). So referiert W., hier zustimmend, die Husserlsche Position. Diese präreflexive Form meines Verhaltens beinhalte denn auch die ursprüngliche Zeitlichkeit des Ich, die also nicht erst durch Reflexion konstituiert werde. „Von den drei Paradoxien unseres Anfangskapitels, der Paradoxie der Verweltlichung, der Vergemeinschaftung und der Verzeitlichung, findet nur die letztere bei Husserl eine annähernd befriedigende Auslösung. Weder geht das Ich *in* der Zeit auf, noch steht es *über* der Zeit, vielmehr lebt es stehend und strömend zugleich in einer stetig sich wandelnden Gegenwart“ (124). W. möchte nun aber die Fremderfahrung ebenso „ursprünglich“ ansetzen wie diese (angeblich) präreflexive Selbst- und Zeiterfahrung. „Die Fremdheit meiner selbst wäre dann nicht nur als Vorstufe einer abkünftigen Fremderfahrung zu betrachten, sondern umgekehrt oder vielleicht gar primär als Nachstufe einer ursprünglichen Wir- und Du-Erfahrung“ (130), im Hinblick worauf W. von einem „Perspektivenwechsel“ spricht (ebd.). – Der Rez. ist allerdings der Auffassung, daß Husserl die Zeitlichkeit des Ich und ihren Zusammenhang mit der Reflexion ebensowenig ursprünglich erfaßt wie die Beziehung auf Andersheit, daß gerade in bezug auf Zeit und, grundlegender, in der Ansetzung eines präreflexiven

Ich ein verhängnisvoller Einfluß auf späteres Denken (z. B. bei Heidegger oder Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt) liegt. Wir kommen darauf zurück, daß es der Abhandlung von W. sehr schadet, dieses „präreflexive Ich“ durchgehen zu lassen.

Das materielle Schwergewicht des Buches, mit einer erstaunlichen Fülle von Phänomenanalysen (vgl. das hilfreiche Stichwortregister am Schluß des Buches), liegt in den folgenden vier Kapiteln: „Dialog als gemeinsames Weltverhalten: indirekter Umgang miteinander“ (III), „Aufgipfelung des Dialogs: direkter Zugang zueinander“ (IV), „Untergrund des Dialogs: bestehende Bindung aneinander“ (V), „Unterbrechung und Zerfall des Dialogs: Kampf gegeneinander“ (VI). Der Verf. wählt den Weg, nicht vom direkten, sondern vom indirekten Zugang zueinander auszugehen, um das Alltäglich-Normale in den Blick zu fassen und eine weltlose Dialogik zu vermeiden. Auf diese Weise gelingt es ihm, das dialogische Leben von vornherein vom Sinnmedium als dem gemeinsamen „Zwischenreich“ der Beteiligten zu analysieren. (Der Ausdruck geht einerseits auf Bubers zentrale Kategorie des „Zwischen“, andererseits auf Merleau-Pontys Rede vom „intermonde“ zurück). Um so verwunderlicher ist es allerdings, daß gerade in der „Aufgipfelung des Dialogs“ dessen grundsätzlich „trinitarische Struktur“ („Ich sage Dir etwas“) einer dezidierten „Zweieinigkeit“ Platz machen soll (309 f.). Hier stimmt etwas nicht. Auch vom phänomenologischen Standpunkt her dürfte die Unverfügbarkeit des gemeinsamen Sinnes für jeden Partner einer Zweierbegegnung sowie für beide zusammen sichtbar werden, eine Unverfügbarkeit, die u. a. mit dem vom Verf. herausgearbeiteten Repräsentiertsein der Umwelt und Mitwelt im einzigartigen Du (313) zusammenhängt. Ferner scheint die intensivste Du-Begegnung notwendig ein weltenthobener „Zwischenakt“ (316) zu sein. Aber kann die Aufgipfelung des Zentral-Interpersonalen nicht auch in gemeinsamem Weltverhalten, im Kampf füreinander, in gemeinsamer Sinnsuche und Sinngestaltung geschehen, die viel „Drittes“ integriert? Es bleibt ein Rest von Buberscher Alternativik, die von manchen Phänomenen nahegelegt wird, aber sinnanalytisch nicht ausreicht, wenn es zusammenfassend heißt: „So fügen sich am Ende direkte Begegnung und gemeinsames Weltverhalten in eine alternierende Gesamtbewegung“ (316). Statt mit der Unterscheidung von „direkt“ und „indirekt“ käme man wohl besser mit einem Bedenken der Ausdrucksebene gegenüber dem unausdrücklich Gelebten durch. Vermittlungszusammenhänge zwischen den im übrigen mit Recht als „irreduzibel“ (256) charakterisierten Dimensionen des Welthaften (Umwelt) und des Sozialen (Mitwelt) werden als solche weniger sichtbar. Nur „Leib“ taucht als Stichwort für Vermittlung auf. Und damit hängt zusammen, daß der versuchte Anschluß an sekundäre Sozialität, an „objektivierte, organisierte und institutionalisierte Gemeinsamkeit“ (318–367) über gut formulierte Allgemeinheiten nicht hinausführt. Man bedauert das angesichts hervorragender Analysen aus der Sphäre primärer Beziehungen, etwa über den Namen (275–287) oder über „Liebe als Einheit von Achtung und Zuneigung“ (294–301). Auch wenn der Rez. dafür plädieren würde, die wertneutral vorpersonal bleibende kantische „Achtung“ von eigentlich personaler, werthafter Anerkennung zu unterscheiden, dürften diese Seiten über die wesentliche Doppelnatur der Liebe zum Besten gehören, was sich zu diesem philosophisch wenig erschlossenen Zentralthema findet.

Das Schlußkapitel „Die Stellung des einzelnen zum Dialog“ (VII) kehrt zum Methodenproblem zurück, von dem in der Tat zugestanden wird, daß es für die Phänomenanalysen suspendiert, aber noch nicht gelöst worden ist: „Hierbei hielten wir uns durchgehend an die *natürlich-kommunikative Einstellung*, suchten also den Dialog und mit ihm seine Hintergründe, Untergründe und Abgründe von sich selbst her aufzuhellen, indem wir nicht vom Ich her auf das Wir zingingen, sondern umgekehrt von diesem ausgingen. Dieser Weg ist nun freilich dem Einwand

ausgesetzt, daß doch Ich es bin, der zugleich die anderen und sich selbst erfährt und denkt, und daß in der Reflexion auf den Dialog wohl oder übel die Intersubjektivität umgriffen ist von einer einheitlichen Sicht, die von mir, dem Reflektierenden, ausgeht, von einer Übersicht also, die das Zwischenreich des Dialogs unter sich hat. Die Ursprünglichkeit des Dialogs wäre dann nur eine scheinbare, und ihr Schein entspränge einer naiven Selbstvergessenheit des meditierenden Ich“ (402). W.s Antwort besteht umrißhaft im Verweis auf die vorangegangenen Analysen. „Eine einseitige Konstitution und Rekonstitution verstößt gegen den Sinn, der daraus erwachsen soll. Diese Einsicht hat sich, so scheint uns, in allen Dimensionen der Mitmenschlichkeit bewährt“ (405). Kann aber die Frage nach der Gleichursprünglichkeit von Ich und Du (damit von Ich und Welt überhaupt) „aus dem Sinn, der daraus erwachsen soll“, d. h. von der unmittelbaren Phänomenologie der Intersubjektivität her, überhaupt entschieden werden? Bleibt diese nicht zu zweideutig? Und kommt es nicht daher, daß über die Phänomenologie des Intersubjektiven im Grunde Einigkeit mit Husserl besteht – und dennoch die gleichursprüngliche Konstitution von Ich und Du von seinem transzendentalphänomenologischen Standpunkt her bestritten wird, während die dialogischen Denker wie Buber – auch Phänomenologen! – sie zum A und O ihres Denkens erheben? Wie wird W. mit der unbestreitbaren Asymmetrie im Ich-Du-Verhältnis fertig, die jeden denkerischen Standpunkt jenseits von Ich und Du zu einem dialogischen Dogmatismus geraten läßt? Wie kann man mit der Jemeinigkeit oder Perspektivität des Sinnes Ernst machen und doch eine Gleichursprünglichkeit (die nicht Symmetrie von Ich und Du besagen darf) behaupten? M. E. reicht die Phänomenologie im Sinne Husserls, der Dialogiker und W.s, nämlich als bloße Sinn-Deskription des konstituierten Sinnes dazu grundsätzlich nicht aus. Es bedarf der transzendentallogischen Sinn-Explication, d. h. der Fragen nach notwendigen Bedingungen der Möglichkeit (Sinnimplikaten) der konstituierten Phänomene. D. h. es muß die *Unmittelbarkeit* des gegebenen Sinnes transzendentallogisch als *vermittelt* analysiert werden. Im Grunde stellt Husserls Behauptung eines nicht-phänomenalen Ur-Ich (des konstituierenden Ich) schon den uneingestanden Anfang solcher Sinn-Explication dar. Denn sie ist nicht selbst phänomenologisch-deskriptiv. Es ist ein Vorurteil des sogenannten „gesunden Menschenverstandes“, wenn Husserl das transzendentale, reflektierende Ich weltlos-einsam ansetzt, wenn er es als nachträgliche Äußerung eines präreflexiv „lebenden“ Ur-Ich versteht, so daß er diese beiden paradoxerweise nicht unter sich und mit dem weltlichen, objektiven, phänomenal intersubjektiven Ich zusammenzubringen vermag. Das Paradox einer Verweltlichung des Ich, das als transzendentales weltlos sein und doch „dasselbe“ Ich wie das weltliche sein soll, stellt nichts anderes als das Paradox seiner eigenen Methode dar: Die Phänomenologie ist von ihren ersten Schritten, der transzendentalen Reflexion und Reduktion, mehr als Phänomenologie der unmittelbar gegebenen „Sache“. Sie ist daher, sofern sie sich bloß als solche Phänomenologie behaupten will, ein Selbstmißverständnis.

Das mag sehr abstrakt klingen; es soll daher von der inhaltlichen Seite konkreter betrachtet werden. Diese Seite ist das am 2. Kap. herausgestellte Grundproblem von Leben und Reflexion. Es geht um die in ihrer Tragweite kaum zu überschätzende Frage, ob die Reflexion sich nur nachfolgend und intermittierend zum „ursprünglichen Ich-Leben“ verhält – oder ob Reflexion für das Ich-Leben selbst schlechthin konstitutiv ist. Ist die Reflexion der Widersacher des Lebens, oder macht sie (zumindest auf geistiger Ebene) gerade die eigentümliche Spontaneität des Ich-Lebens aus, so daß man dann allerdings (mit einer klassischen, schon scholastischen Distinktion) begleitende (konstitutive) und nachfolgende (konsekutive) Reflexion unterscheiden muß? Fichte hat darum gerungen, ob man Selbstbewußtsein als von der Selbstreflexion konstituiert verstehen kann, und scheint zu einem positiven

Ergebnis gekommen zu sein (vgl. aber *D. Henrich*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt 1967). Erst Hegel hat den Zusammenhang von reflexivem Selbstbezug und ebenso reflexivem Fremdbezug klar erkannt: „Geist“ als durch Reflexion konstituierte Intersubjektivität unter Einschluß der durch dieselbe Reflexion konstituierten Subjektivität: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ (Phänomenologie des Geistes, Meiner-Ausgabe S. 140). Die Gleichursprünglichkeit von Ich und Du, ebenso von Ich und Welt, auf die W. mit den Dialogikern zu Recht hinauswill, liegt in dieser Gleichursprünglichkeit von Selbstbezug und Fremdbezug, beide konstituiert durch reflexive Vermittlung von Ich und Anderem. Das ist der in der Tat bestehende Zusammenhang zwischen „Gemeinschaft mit sich selbst“ und Gemeinschaft mit anderen. Auch für die transzendente Reflexion ist das Erste der Bezug von Ich und Anderem keineswegs das Ich für sich. Husserl, dessen Kenntnis des sog. deutschen Idealismus dem damals ausgemachten „Zusammenbruch“ desselben entsprach, hatte fundamental unrecht darin, die tatsächliche „Ich-Einsamkeit“ des reflexiv Denkenden mit Vorsozialität und Vorweltlichkeit zu verwechseln: Schon im Bezug zum Bedachten (und wäre dies das vergegenständlichte Ich) liegt der Bezug zu anderem, auch des transzendentalen Ichs. – Auf der anderen Seite – das sei im Hinblick auf den von W. angeführten G. H. Mead und seine Theorie von der Entstehung des Selbstbewußtseins durch symbolische Interaktion und Reflexion bemerkt – ist der reflexive Selbstbezug in keiner Weise aus der intersubjektiven Reflexion ableitbar. Keine Gesellschaft und kein Du können dem Selbst sein Selbstsein geben. Sie können – genetisch betrachtet – es nur zu seiner Selbstfindung „anstoßen“, zur Aktualisierung seines Selbstbezugs erwecken. – Wenn Ich ursprünglich und wesentlich Selbstreflexion darstellt, wird die Husserlsche Entgegensetzung von Ich–Leben und Reflexion, die W. leider nicht mit der Wurzel beseitigt, sinnlos bzw. sekundär: Es gibt den Unterschied von begleitender und nachfolgender Reflexion und damit die Probleme von Spontaneität und ausdrücklich-reflexivem Innehalten, die sehr viel praktische Relevanz haben und über die sich nachzudenken lohnt. Aber es gibt nicht das Problem eines anonymen, weltverlorenen Ich, das sich erst durch die „reine“ philosophische Reflexion erlösen müßte und könnte. Die ausdrückliche Reflexion käme immer schon zu spät, wenn es darum ginge, hinter einem präreflexiven Leben nachzulaufen; sie ist dagegen immer noch früh genug, weder unentbehrlich noch vergeblich, wenn sie in der Spontaneität des Lebens als einer an ihr selbst reflexiven Spontaneität (z. B. in der Reflexivität des Gefühls, das man sehr zu Unrecht für irrational erklärt) *sich selbst* wiedererkennen und mitgestaltend zur Geltung bringen will. Daß hiermit ein Theorie-Praxis-Problem ersten Ranges angeschnitten ist, dürfte deutlich sein.

Bei W. findet sich der umrissene Vermittlungszusammenhang von reflexivem Selbstbezug-im-Fremdbezug auf dem „Höhepunkt“ der gelungenen Zweierbeziehung phänomenologisch folgendermaßen: „Beidseitig zur Deckung kommt also, was einer unmittelbar-unthematisch für sich ist, mit dem, was er unmittelbar-thematisch für den Anderen, mittelbar-mitthematisch für sich ist, wobei beide dieser Deckung selbst wiederum gewahr werden“ (303). Wenn das unthematisch-reflexive Wissen um den eigenen Vollzug sowie seine Vermittlung durch den anderen gleich am Anfang als konstitutiv fürs Selbstbewußtsein aufgewiesen wäre, könnte man von einer methodisch-reflexiven Brechnung der Alternative von transzendentalem und dialogischem Denken sprechen. Ohne solchen transzendentallogischen Aufweis bleibt aber auch das phänomenologisch aufgezeigte Phänomen ein nicht nur seltener, sondern fraglicher Glücksfall. W. spricht von einem „Scheitern der sozial gerichteten Epoche“ (406) bei Husserl. Gemeint scheint das Scheitern eines transzendentalphilosophischen Ansatzes überhaupt im Blick auf Dialog und Sozialität (ähnlich wie bei Theunissen). Gezeigt aber wurde das Scheitern eines phänomenologisch verkürzten transzendentalen Denkens, das alltägliche Vorurteile des angeblich

gesunden Menschenverstandes philosophisch systematisiert: das Scheitern eines Mißverständnisses also. Mißverstehet man das Werk, wenn man es in diesem Sinne versteht und sehr zu schätzen weiß?

II

Holz, Harald, *Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 8° (VIII u. 108 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

Eine „Einführung in die Transzendentalphilosophie“ muß jedem, der als Lehrender oder Lernender mit Philosophie zu tun hat, als ein hochwillkommenes Unternehmen erscheinen. Prägt die mit Kant zum vollen Durchbruch gekommene „transzendente Wende“ der neuzeitlichen Philosophie doch unweigerlich selbst solche Strömungen gegenwärtiger Philosophie, die sich nicht ausdrücklich als transzendentes Denken verstehen (wie z. B. Sprachanalyse) oder von der mehr oder weniger bewußten Ignorierung des transzendentalen „Begründungsdenkens“ leben wie der auf so unbescheidene Weise bescheiden gewordene Rationalempirismus. Aber was heißt „transzendentes Denken“? Der Verf. läßt die philosophiegeschichtlichen Hintergründe und Hauptautoren in einem knappen geschichtlichen Überblick (6–19) sowie in einem wertvollen bibliographischen Anhang (103–106) sichtbar werden. Bereits in der „vorgreifenden Gesamtüberschau“ (1–5) erinnert er an Kants berühmte, im wesentlichen heute geltende Begriffsverwendung von „transzendental“ (KrV, B 40), ohne sie allerdings zu zitieren. Das ist auffällig für eine „Einführung“. Vielleicht hätte die Erörterung der „kopernikanischen Wende“, wie Kant sie dort ausdrückt (von der unmittelbaren Intention auf die Gegenstände weg zu einer ausdrücklich und bewußt reflexiven Intention auf das Gegenstand-Haben), dem Verf. andere Akzentsetzungen abverlangt, als er sie vorhat? Er selbst bestimmt Transzendentalphilosophie als ein auf Letztbegründung ausgerichtetes Denken, in welchem die „faktischen Begründungszusammenhänge selber gerade als Resultate eines vorgängigen Begründungsganges bzw. eines Gründens ins Auge gefaßt werden. M. a. W. sie werden unter der Rücksicht, daß sie einmal als zu begründende oder begründbare möglich gewesen sind, zum Gegenstand des Fragens, oder noch anders: sie werden unter der Rücksicht der *Gründe und Bedingungen ihrer Möglichkeit* Frageobjekt“ (2 f.). Diese Art der Einführung vom logischen Begründungsgedanken her bestimmt insofern den ganzen Duktus der „Einführung“, als H. Transzendentalphilosophie nicht primär als Subjekttheorie bzw. als reflexive Hermeneutik des jemeinigen, subjektiv-objektiven und intersubjektiven Sinnes versteht (der Sinnbegriff rückt hier kaum in eine Stellung als Erstbegriff transzendentaler Ontologie), sondern primär als Meta-Theorie im Sinne von „allgemeiner Systemtheorie und Systemkritik“ (so das 3. Kap., 20–30). Demgemäß hebt H. eine dreifache Grundaufgabe der Transzendentalphilosophie hervor: „Es läßt sich *erstens* transzendentaltheoretisches Denken entwerfen, das in besonderer Weise bereichsspezifisch verfährt, so mag es transzendentalanalytische Erörterungen zur Kunst, Religion, Politik, zu den einzelnen Wissenschaften oder zu ganzen Wissenschaftsgruppen und -bereichen geben. Ihre besondere Gestalt gewönne sie hier insbesondere als allgemeine Wissenschaftstheorie, Methodologie und Hermeneutik . . . – Es läßt sich *zweitens* transzendentes Denken konzipieren, das die Grundaufgaben der Philosophie als solcher und im ganzen reflektiert“, und dies einmal in mehr historischer, zum andern in mehr systematischer Reflexion. – „Transzendentalphilosophie läßt sich *drittens*, und dies wäre ihr strengster Begriff, als die systematisch entworfene und durchgeführte Prinzipien-(Grundlagen-)Reflexion der Philosophie insgesamt und als solcher begreifen . . . Es wäre unter einem anderen methodologischen Aspekt die Selbstanwendung der Philosophie auf sich selbst: in ihrer prinzipiellen Aufgabe und Leistung selber. Als ihre spezifische Gestalt auf

dieser letzten Reflexionsebene würde sich dann eine fundamentale Prinzipienreflexion ergeben“ (25). „Prinzipienreflexion“ ist nun das Stichwort für „Grundzüge einer allgemeinen Systemtheorie, in Form von grundlegenden Postulaten“ (27–29), als deren Ergebnis sich die Fundamentalstruktur des Prinzipienzusammenhanges herausstellt: *Relationalität*, womit gemeint ist, „daß alle soeben vorgetragene Sätze in einer besonderen und so nicht mehr wiederholbaren Weise durch ihren wechselseitigen Bezug konstituiert sind“, eine „immanente Prinzipialität erster und ursprünglicher Ordnung“ (29). Man sieht, der Verf. scheut die äußerste Abstraktion von ursprünglichen Erfahrungen nicht, weil es ihm darum geht, Transzendentalphilosophie entschieden auf das Niveau dessen zu bringen, was heute Systemtheorie im meta-philosophischen und meta-wissenschaftlichen Sinne heißt. Der Begründer des Kritizismus, der Verfasser der „Wissenschaftslehren“ (Fichte) sowie der Systemtheoretiker Hegel könnten sich hier recht hausbacken vorkommen mit ihrer Ansicht, Theorie über Systeme setze die *Ausführung* von systematischer Theorie voraus, könne sich also allenfalls als die Selbstreflexion systematischer *Sachtheorie* entfalten, um nicht leeres Rasonnieren zu sein. Was konnten diese Leute von heutigen Systemen im kybernetischen Verständnis wissen, über die man eine „allgemeine Systemtheorie“ erarbeiten kann – die aufgrund der Nachkonstruktion von *Reflexion* in kybernetischen Maschinen durchaus etwas mit Transzendentalphilosophie zu tun hat (vgl. z. B. *Gotthardt Günther*, *Das Bewußtsein der Maschinen*, 1963)! Auch wenn H. auf diese parallelen Bemühungen um Systemtheorie nicht eingeht, scheint er doch von ihnen inspiriert zu sein. Aber kann man Transzendentalphilosophie selbst von vornherein als Meta-Theorie ohne Basis-Theorie, ohne Subjekttheorie z. B., entwickeln? Das ist die Grundschwierigkeit, vor die sich der Leser dieses eigenwilligen Entwurfs gestellt sieht: Der Verf. reflektiert die Begründungsfunktion von Theorien und Prinzipien, die wohl nur als Reflexion des subjektiv-intersubjektiven Sinns als solchen zu begründen wären. Nun läßt er sich aber im 4. Kap. „Allgemeine prinzipienlogische Grundlegung“ (31–37) durchaus auf ein traditionelleres Verständnis der vorzustellenden Disziplin ein, indem er bei „Geltung als Urteil und Synthesis“ (31–34) ansetzt und den aristotelischen Nichtwiderspruchs- oder Identitätssatz als Satz der Bezüglichkeit interpretiert: „Daß dasselbe demselben in derselben Beziehung (nur) unter einer ausschließlich einzigen Rücksicht zukommt, ist notwendig“ (3). Daß wir uns nicht nur im Rahmen einer transzendentalen *Phänomenologie*, sondern einer analytischen *Geltungstheorie* bewegen (vgl. diese wichtige Unterscheidung 31), wird an folgender transzendentalontologischer Umformulierung deutlich: „Es gibt nichts [scil. nichts Geltendes], das nicht entweder Bezogenes oder Bezug (Beziehen) wäre“ (35). Hiermit könnte in der Tat transzendentales Denken als Beziehungdenken, nämlich ein Denken über Subjekt-Objekt- bzw. Subjekt-Subjekt- bzw. innerlogische Beziehungen gekennzeichnet sein, anders: als Bedenken von semantischen, pragmatischen und syntaktisch-logischen Beziehungen. In der „Geltungsanalyse“ von H. tauchen aber diese Unterscheidungen nicht auf, weil die „Geltung“ das meinede Subjekt zurückzulassen scheint und mit ihm jene Unterscheidung in eine einzige Dimension von Gehalten projiziert scheinen. Unter dem Titel „Die transzendente Frage nach Einheit schlechthin als letztbegründendem Prinzip“ (38–41) ist dann allerdings von evidenten „Bewußtseinsstrukturen“ (38) die Rede. Warum nicht einfach von „Geltungsstrukturen“, wenn der Subjektbegriff suspendiert ist und scheinbar in einer transzendentalen Logik nichts zu suchen hat? Folgendes Gefüge leuchte als letztbegründendes Prinzip unmittelbar ein: „Beziehen“ wäre zu definieren als absolutes Selbstverhältnis (wie oben geschehen), das sich aber als es selbst so zu sich verhält, daß unmittelbar und in ein und demselben Bezug (bzw. Vollzug seines Verhältnisses) damit die *Möglichkeit* eines Anderen – und damit von Vielheit notwendigerweise gesetzt ist... „Beziehen“ ist (fundiert) dann (und nur dann)

schlechthin absolut und ist als solches es selbst, wenn und sofern es sich bestimmen läßt als die *Einheit* der Einzigkeit oder Identität seines Selbstbezugs mit dem Grundsein für Anderes *in der Weise*, daß diese Einheit noch einmal – und sachlich vorweg (a priori) – Bezug selber ist: und zwar so, daß genau das in der Zweiheit (Mehrheit, grundlegender Vielheit) der beiden Aspekte von strengem Selbstbezug oder Einzigkeit *und* Fremdbezug oder Mehrheit (der Relate, Resultate, der Vielen ‚als Plural‘) gesetzte, immanent gültige Moment eines *totaleren Selbstvollzugs*: als Einheit (dieses Bezugsganzen) sich vollziehend gedacht ist“ (40). Der Rez. ist einverstanden, daß mit dieser Struktur des Selbstbezugs-im-Fremdbezug in der vorausgesetzten Einheit des „Grundes“ eine sehr wichtige Struktur gesehen wird. Allerdings vermag sie ihm nicht in einer freischwebenden Geltungslogik in ihrer „immanenten Notwendigkeit unmittelbar einzuleuchten“ (ebd.), d. h. nicht unter Suspendierung der Subjekt- und Intersubjektivitätstheorie, von der hier in logischer Abstraktion die Rede zu sein scheint. Es stellt sich hier abgewandelt die Grundfrage: Ist transzendente Geltungslogik „rein“ und abstrakt an geltenden Gehalten zu entwickeln – oder als Rekonstruktion, d. h. als Aufsuchen von Bedingungen der Möglichkeit, d. h. Sinnimplikaten wirklicher (welthafter und intersubjektiver) Erfahrungen des Subjekts? Dieselbe Frage wird von den schwierigen und nicht zufälligerweise der eigentlichen Evidenz entbehrenden Kapiteln „6. Transzendente Geltungskonstitution von formaler Logik überhaupt, als vielstufige Systematik“ (42–46) und „7. Transzendente Erörterung des Begriffs und des Satzes vom Grund“ (47–50) geweckt. Interessant ist in der „vielstufigen Systematik“ der Gedanken der Reflexionsstufen, der bei Fichte und Hegel seine großen Vorbilder findet: Was vorher unthematisch, bloß vollzogen war, wird auf der nächsten Reflexionsstufe thematisch. Allerdings scheint H. beliebig viele Reflexionsstufen anzunehmen (45. 63), womit er der von ihm vorausgesetzten Abschließbarkeit der Reflexion und – einer wichtigen Einsicht seines Lehrers H. Wagner (Philosophie und Reflexion, 1959, S. 40 ff.) widersprechen würde. Jedenfalls finden sich die strukturellen Reflexionsstufen von der bloß iterativen Reflexion nicht deutlich unterschieden. – Klar und hilfreich im Sinne einer „Einführung“ dürften die Ausführungen „8. Idealismus und Sein-an-sich-Problematik“ sein. – Das Kap. „9. Der transzendentalphilosophische Aspekt der Sprache“ (58–61) will aufzeigen, daß Sprache „auch und gerade als transzendente Bedingung im eigentlichen Sinn“ nicht ursprünglich in den Bereich der Geltungskonstitution, sondern „gleichsam auf der Seite der gegenstandskonstitutiven Prinzipien“ (60) anzusiedeln sei, d. h. nicht die apriorische Logik selbst, sondern nur die Erscheinungsweise des Aposteriorischen mitkonstituieren. Ob allerdings Sprachlichkeit nicht Index dafür ist, daß der intersubjektive und welthafte Bezug in den tiefsten (oder höchsten) Bereich der Geltungskonstitution selbst hineingehört –, und zwar nicht nur als „Möglichkeit eines Andern“ (40; vgl. oben), sondern als dessen mitkonstitutive Wirklichkeit? Ähnliche Fragen stellen sich bei den kurzen Bemerkungen über das „Problem der Interpersonalität“ (96 f.), das H. unter dem Titel „14. Die transzendente Frage nach der Einheit des Ich“ (92–97) erwähnt. Kurz vor Schluß wird somit Subjektivitäts-, Freiheits-, Intersubjektivitätstheorie wie ein Anhang zur „reinen“ Geltungstheorie in Betracht gezogen. „So läßt sich der *Sinn* schlechthin des Ich als Person definieren als der Vollzug einer umfassenden Synthesis oder Einheit von ursprünglichen und universalen Prinzipienstrukturen von Geltung einerseits mit der prinzipialen Struktur von Freiheit als solcher andererseits“ (96). Zuvor waren bereits „10. Das transzendente Problem der Ethik“, „11. Die Problematik der Erfahrung“, „12. Das Ästhetische in transzendentaler Hinsicht“ sowie „13. Transzendente Fragen zur Geschichte“ abgehandelt worden. Das seitenmäßig schmale, aber inhaltlich sehr dichte Buch schließt mit behutsamen Erwägungen über „Die transzendente Problematik eines schlechthin

transzendenten Absoluten“ (98–102), die von der oben zitierten relationalen Prinzipienstruktur her einem christlichen Gottes- und Schöpfungsverständnis Raum zu geben suchen.

Die Sicht auf alle diese „Bereiche“ hängt selbstverständlich davon ab, ob man der Sprache mit ihrer mindestens vierfachen Relation (der syntaktisch-logischen, der objektiv-semantischen, der intersubjektiv-pragmatischen und schließlich der subjektiv-reflexiven) eine konstitutive Bedeutung für transzendente Logik zubilligt – oder ob man solche Logik auf eine eindimensionale, wenn auch in sich mehrfach gestufte „Geltung“ zu reduzieren vermag. Von solcher scheinbar zunächst übersubjektiven, im Grunde aber bloß *innersubjektiven* Reflexion her läßt sich m. E. nicht einmal das erwähnte Problem der Abschließbarkeit der Reflexionsstufung hinreichend klären. Es kann an dieser Stelle nicht eigens gezeigt werden, wieso die von H. Wagner (a. a. O.) mit Recht vertretene, aber nicht eigentlich bewiesene und doch für alle „Geltung“ unerläßliche Abschließbarkeit der Reflexion erst durch die Einbeziehung *intersubjektiver* Reflexion möglich und plausibel wird. Hierzu bedürfte es – wenn eine *zugleich* subjekttheoretische wie systemtheoretische Alternativüberlegung noch gestattet ist – zunächst der transzendental-phänomenologischen Bestandsaufnahme gleichursprünglicher, d. h. aufeinander unrückführbarer Sinn-Elemente (Subjekt, Objekt, anderes Subjekt, Sinnmedium), die den obigen Sprachrelationen entsprechen und die von der anschließenden geltungsanalytischen Reflexion nicht nivelliert werden dürfen. – Mit diesen Bemerkungen ist immerhin das Grundproblem auch der grandiosesten transzendentalen Geltungslogik, der hegelschen, angesprochen.

Diese „Einführung in die Transzendentalphilosophie“ stellt weniger eine Einführung für Anfänger als vielmehr einen mutigen eigenen Diskussionsvorschlag dar. Es sollte deutlich werden, in welchem Maße es um den Sinn von „transzendentaler Logik“ und Logik überhaupt in ihrem Verhältnis zur objektiven sowie interpersonellen Erfahrung und Praxis geht. Der gewagte Entwurf scheint, noch abgesehen von den inzwischen erschienenen weiteren Veröffentlichungen des Verf., diskussionswürdig genug.

III

Frey, Christopher, *Reflexion und Zeit*. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in Auseinandersetzung vor allem mit Hegel. 8° (461 S.) Gütersloh 1973, Mohn.

Der Titel dieses Buches läßt aufhorchen. Denn die theologische Auseinandersetzung mit Hegel ist, manchen gegenteiligen Eindrücken zum Trotz, noch lange nicht am Ende, wohl noch gar nicht auf der entscheidenden Ebene geführt worden. Und dann der leitende Gesichtspunkt „Reflexion und Zeit“ – ein vielversprechendes Unternehmen. Denn die christliche Theologie ist Reflexion, auf den Glauben nämlich und seine Implikationen, wie auch Philosophie Reflexion auf die selbst schon reflexive menschliche Weltbegegnung, darstellt. Das neuzeitliche Denken in Philosophie und Theologie ist tief dadurch gekennzeichnet, daß in ihm dieser reflexive Charakter fortschreitend bewußter und ausdrücklicher wird. Die gegenwärtige Methodendiskussion in beiden Disziplinen bildet nur eine Aufgipfelung dieser Reflexionsbewegung. Trotz seines öfter ausgedrückten Vorbehaltes gegen eine inhaltsleere Methodenreflexion will der Verf. „auf dem Umweg über eine problembezogene historische und systematische Untersuchung“ (14) einen Beitrag zum Methodenproblem leisten und als Philosoph „ein Plädoyer für eine aus dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein verdrängte Wissenschaft, die Theologie“ halten (13).

An zwei zeitgenössischen protestantischen Theologen sucht F. einleitend aktuelle Versionen der Reflexionsproblematik aufzuweisen. „Für Trutz Rendtorff ist vor

allein die Frage wichtig, wie Christentum im 20. Jahrhundert sich noch in die Kontinuität zu seinen sozial- und geistesgeschichtlich ganz verschiedenen Anfängen im ersten Jahrhundert stellen kann. Liegt die Emanzipation des neuzeitlichen Subjekts im Gefälle der christlichen Wirkungsgeschichte? Für Sauter steht die Frage im Vordergrund, wie Theologie heute im Gespräch mit den Wissenschaften, vor allem mit den empirisch orientierten, bestehen kann“ (18): überlieferungsgeschichtliche Reflexion bei Rendtorff, methodologisch-erkenntnistheoretische Reflexion bei Sauter. Auf diesem Umweg kommt der Verf. zu der Feststellung: „Es geht um das erkennende Subjekt“ (35), somit um eine Problematik, die weder vom unkritischen Rationalismus (der sich selbst „kritisch“ nennt) noch vom Neomarxismus überspielt werden kann. – Über die „Vorgeschichte des Reflexionsproblems“ (39–64) bei Descartes, Leibniz, Locke, Kant sowie seine Geschichte bei Fichte und Schelling (65–80) führt F. zum „Problem der Reflexion bei Hegel. Interpretationen zu ausgewählten Abschnitten der Werke Hegels“ (81–250).

Die Wahl *Hegels* für das Reflexionsproblem ist deshalb nicht selbstverständlich, weil Hegel sich seit seiner denkerischen Selbstfindung ständig polemisch gegen seine Vorgänger als „Reflexionsphilosophen“ absetzte. Er wollte gerade die „äußerliche“, „trennende“ Reflexion in die leere Subjektivität des Ich=Ich überwinden: zunächst zugunsten von Leben und Liebe als Vereinigung von Subjekt und Objekt (ohne seinen methodischen Standpunkt sicher bestimmen zu können), dann fortschreitend klarer zugunsten dessen, was er den spekulativen („zusehenden“, d. h. nicht mehr in „Ich“ zurückreflektierenden) Standpunkt nennt. F. zeigt diese Entwicklung des jungen Hegel in ihren großen Zügen sehr einleuchtend. Es wird deutlich, wie Hegel seit der Differenzschrift von 1801 über die „Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie“ (1804/05) bis hin zum Meisterwerk der Jenaer Zeit, der „Phänomenologie des Geistes“ (1806/07) mit ihrer Polemik gegen Schellings unvermittelte intellektuelle Anschauung, fortschreitend die Reflexion rehabilitiert: Sie wird als „trennende Reflexion“ des Verstandes zur unabdingbaren Vorstufe sowie als „absolute Reflexion“, die F. (nicht ganz angemessen) auch „Reflexion in sich“ nennt, geradezu zur Kennzeichnung des spekulativen Standpunktes. Die Überwindung der Reflexion ist ihre Vollendung, als Selbstüberwindung. Leider macht F. jedoch, nach einer sehr wertvollen Analyse der Differenzschrift unter diesem Gesichtspunkt (123 ff.), diesen methodischen Sinn von „spekulativem Standpunkt“ in der Ph. d. G. nicht genau klar. Die richtige Feststellung, daß es sich um das „Denken des Denkens“ (83. 87) handele, genügt nicht. Aus diesem Grunde bleibt auch die Verbindung zwischen dem methodischen Sinn von „spekulativem Standpunkt“ und Hegels theologischer These vom „Subjektwerden der Substanz“ in der Ph. d. G. undeutlich, und die erst für die Ph. d. G. spezifische Doppelbewegung von endlichem und absolutem Selbst wird, vago modo, schon in die Differenzschrift hineingelesen: „Hegel gewann mit der spekulativen Reflexion der Differenzschrift die Möglichkeit, Reflexion sogar im Absoluten anzusetzen und mit der Subjektivität als dem treibenden Element der Reflexion seinen zunächst unpersönlichen Gottesbegriff zwar nicht personal zu verändern, aber doch das Absolute als vom Selbst getrieben darzustellen“ (134). – Die Ausführungen zur Ph. d. G. über den „Vierfachen Tod Gottes als Vermittlung von absolutem und endlichem Selbstbewußtsein“ (141–159) gehen auf das Thema „Negation der Negation“ ein. Die Beziehung zum Reflexionsproblem wird jedoch mehr geahnt als klar ausgesprochen. Sie liegt in dem alles andere als selbstverständlichen Gedanken, daß Selbstreflexion für Hegel gleichbedeutend mit Selbstnegation ist und nur durch doppelte Negation zum positiven Selbstbezug werden kann. Daß es sich um einen „vierfachen Tod Gottes“ in der Ph. d. G. handeln soll, dürfte eine Tücke der schwer durchschaubaren Textgliederung darstellen (vgl. dazu J. Heinrichs, *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, Bonn 1974, Anhang). F. überinterpretiert das viermalige Vorkommen

vom „Tod Gottes“, ebenso wie das von „Selbstbewußtsein der Gemeinde“ (156). – Zur Reflexionsthematik in der „Wissenschaft der Logik“ überleitend, bestimmt der Verf. das Verhältnis von Logik und Ph. d. G. von der Einleitungsfunktion der letzteren her, ohne deren Charakter als selbst schon logisch organisierter „Wissenschaft“ ebenso hervorzuheben (161–169). Das war lange üblich. Die Erläuterungen zur Reflexionslogik selbst (169–197) verdienen Beachtung, auch wenn wieder einmal deutlich wird, wie sehr in diesem Kernstück Hegelscher Logik die Alltagssprache überfordert ist. In den Ausführungen über „Hegels Begriff des Wesens und sein Verhältnis zur philosophischen Tradition“ hätte die schlechthin konstitutive Bedeutung der Reflexion für Hegels Wesensbegriff (seit der Ph. d. G.) klareren Ausdruck verdient. Sie wird eigentümlich abgeschwächt durch den Hinweis, daß das Thema Reflexion „eigentlich in alle Teile der Logik“ gehöre (176). Das ist richtig; aber die Reflexion wird als solche, die sich noch nicht in die Begriffslogik hinein überwunden hat, eben in der Reflexionslogik thematisiert. In der bisherigen (vgl. Marxens „Kapital“) wie künftigen Wirkungsgeschichte dürfte es sich hier um den bedeutsamsten Beitrag der Hegelschen Logik handeln, zusammen mit seiner Schlußlehre. Vgl. das „Geist“-Kapitel der Ph. d. G., dem nach den Untersuchungen des Rez. die Reflexionslogik zugrunde liegt. – „In noch unbestimmter Weise“ (196) meldet sich in F.s Interpretationen das Problem der Zeit an: „Negation und Negation der Negation stellen ein gedankliches Nacheinander dar“ (196). Der Verf. wird aber im weiteren niemals zwischen einem logischen „Nacheinander“ und einem zeitlichen Nacheinander zureichend unterscheiden. Die mangelnde Klärung ihres Bezugs wird ständige Unklarheit verursachen, wie eigentlich die Zeitproblematik in die Reflexionsbetrachtung hineinkommt.

Die Konfrontation von hegelscher und christlich-protestantischer Theologie geschieht nun in immer neuen Ansätzen: zunächst noch als Anfrage an die Theologie von Hegel her (198–251), dann im eigentlichen zweiten Hauptteil, der „Systematischen Besinnung“ (246–421): Hegel wird von der theologischen Tradition, besonders von Augustinus, Luther, K. Barth her, befragt, wie er es mit der erfahrbaren *Negativität der Sünde*, mit der als *Zeit* erfahrenen unaufhebbaren *Endlichkeit*, letztlich mit dem Verhältnis von Selbstidentität und der Erfahrung des menschlichen sowie göttlichen *Anderen* halte. Ein riesiges Schlachtfeld wird aufgewühlt. Exegese und „kritische Theorie“ von Frankfurt treten ins Kampfgetümmel ein. Gelegentlich scheint der Reflexionsgedanke überhaupt verleugnet zu werden (z. B. 265, 409). Man kann sich darüber wundern, daß in dieser Heidelberger Habilitationsschrift die hierhergehörige These D. Henrichs von der Unerklärbarkeit des Selbstbewußtseins durch Reflexion nicht diskutiert wird. Das wäre eine (m. E. so nicht haltbare) grundlegende Alternative zu Hegel. Aber die christlichen Erfahrungen und theologischen Zeugnisse werden von außen an Hegel herangetragen. Er, der zugestandenermaßen Theologie und Gesellschaftstheorie (als Pneumatologie) zusammengebracht hat, gerät in die „einsame Position des reflektierenden Subjekts“ (267). „Und doch ist es schwer“, gesteht der Verf., sich von billigen Klischees wiederum lösend, „einen Ansatz für das Gespräch zu finden“ (272). In der Tat, bei allem Gespür für die Unterschiede, gelingt es dem Verf. nicht, sie reflexiv zu fassen. Lutherische Machtsprüche über „lumen naturae“ und „lumen gratiae“ (327 ff.) sowie Barthsche „christologische Engführung“ (332 ff.) mögen zur Artikulation eines berechtigten Unbehagens an Hegels Theologie dienen. Aber es sollte doch um Aufklärung des Subjektivitäts-, Zeit- und Reflexionsproblems gehen. Und Glaubensaussagen sollen durchaus „reflektierbar bleiben“ (393), sich also nicht der Abdankung der Reflexion wider ihre eigene Einsicht verdanken. – Vielleicht kommt es nur einmal zu klaren, d. h. transzendentallogisch bestimmbar und diskutierbaren Fronten, und zwar im Abschnitt „Der Platz des Anderen: Kritik am Hegelschen Identitätsmodell“ (376–381). Hier findet sich der Gedanke einer sich

selbst aus Einsicht „begrenzenden Reflexion“ (379), wenn er auch nicht mit theoretischer Genauigkeit entwickelt wird, sondern an der Erzählung vom barmherzigen Samariter. „Die vorausgehende, eher ‚praktisch‘ orientierte Reflexion setzt die Grenzen ihrer selbst am Nächsten, sie findet sie auch im Eschaton, weil es verdeutlichen kann, daß die Einheit der Modi der Zeit nicht greifbar vorliegt... Nicht der Gedanke, sondern die Herausforderung durch die Not öffnet den Blick für die Zukunft... Gott und Mensch haben noch den Vorsprung des Unausgedachten“ (380). Und wenn die „Herausforderung durch die Not“ gerade heute *auch* klares, unbestechliches Denken hieße, das doch allein das Unausgedachte als solches wenigstens orten könnte? Zum Glück folgt dieser scheinbaren Abdankung des Denkens sogleich das Geständnis: „Jedoch fällt es schwer, diese Grenze in eine transzendental orientierte Philosophie zurückzuübersetzen. Das kann an dieser Stelle und in diesem Rahmen auch nicht in systematischer Gestalt geschehen“ (380). Schade, die Seitenzahl hätte gereicht. Der Verf. ist genügend durch Hegel geschult, um zu sehen, daß das bloße Stichwort „begrenzende Reflexion“ nicht reicht. So heißt es zum Schluß unter „Offengebliebenen Fragen“: „Sie betreffen das Problem, wie begrenzende Reflexion überhaupt methodisch sauber festgehalten werden kann. Denn Hegel hat mit dem Argument, das hier gelegentlich als ‚Dialektik der Grenze‘ bezeichnet wurde, darauf hingewiesen, daß, wer Grenze ansetzt, in gewisser Weise auch das, was jenseits der Grenze ist, erkennen muß... In dieser Untersuchung war sehr häufig auf den begrenzenden Charakter der Zeiterfahrung verwiesen worden. Genügt das? Offenkundig doch nicht. Denn auch die Zeit konstituiert sich für Hegel durch die Negation der Negation – das Jetzt als das Eins ist die Negation dessen, was es nicht ist: Vergangenheit und Zukunft“ (430). In der Tat, der Gedanke einer negativ verstandenen Grenze für Reflexion, Freiheit usw. genügt nicht. Negation kann und muß wiederum negiert werden, und darin ist Hegel Spezialist.

Nach Auffassung des Rez., die an anderen Orten dargelegt wurde, spitzen sich die hier umkreisten Grundprobleme auf folgende transzendentallogische Fragen zu: 1. Hat Hegel recht, Andersheit und Grenze schlechthin als Negativität zu begreifen – und folglich dann im Begreifen negieren zu können (Negation der Negation)? Ist nicht, neben der negativen (= gegenständlichen) Andersheit und Grenze *gleichursprünglich positives Anderssein* als das anderer Freiheit anzusetzen? – 2. Welches ist der genaue Zusammenhang zwischen Erfahrung von Andersheit (negativer und positiver Art), Reflexion und Zeit? Reflexion rein als solche beinhaltet noch keine Zeitlichkeit des Subjekts im Sinne einer Sukzession – entgegen der Annahme, für die der Verf. sich, wie üblich, auf Husserl beruft (420). Ohne streng gleichzeitiges, besser: noch vor- oder überzeitliches Durchlaufen mehrerer Stufen der Selbstreflexion ist Subjektivität nicht denkbar. Aber sie *ist* vom Reflexionsgedanken her verstehbar. – 3. Jedoch, die für menschliches Selbstbewußtsein konstitutive Reflexion kann *nicht rein innersubjektiv* verstanden werden, sofern nur als durch gegenständliche und personale Andersheit vermittelte Reflexion. Die intersubjektive (und gegenstandsvermittelte) Reflexion ist gleichursprünglich mit der innersubjektiven. Das heißt, Selbstbewußtsein ist nicht ohne Intersubjektivität möglich, und Intersubjektivität ist ihrerseits ganz und gar Reflexionsverhältnis. Auf dieser gemeinsamen Reflexion beruht Mitteilbarkeit gerade des freien Anderen. – 4. Auf der intersubjektiven und gegenständlichen Vermittlung der innersubjektiven Reflexion beruht es, daß die *strukturelle Selbsteinholung* des reflektierenden Subjekts gerade die Einsicht in seine *vollzugsmäßige Nichteinholbarkeit* mitbeinhaltet. Diese Nichteinholbarkeit äußert sich und besteht darin, daß die Reflexion kein einmaliger innersubjektiver Akt, sondern ein unabgeschlossenes, wiederholbares und offenes Geschehen zwischen freien Subjekten ist. Die für Selbstreflexion mitkonstitutive Andersheit ist also der Grund, weshalb die menschliche Reflexion iterativ

(wiederholend) wird. Kann schon das Gegenübersein von Freiheiten, d. h. von Erwartung und Erwartung, selbst „Zeit“ genannt werden – es ist selbstverständlich eine andere Zeit als die physikalische –, so besteht der Ursprung einer eigentlichen *Geschichtszeit* in dieser Iteration. Hier liegt der Zusammenhang zwischen Reflexion, Andersheit und Zeit. Hegel denkt über Zeit und Geschichte anders, weil er Andersheit mit Negativität gleichsetzt und daher der Reflexion keine vernünftige Grenze setzen kann. (Dagegen sieht Hegel das unter 2. und 3. Gesagte äußerst klar.)

Die theologische Auseinandersetzung mit Hegel ist somit keine Sache von Nuancen und irgendwelchen Mehr-oder-weniger-Betrachtungen. Erst recht nicht von unvermittelten Sprüngen in Orthodoxie oder Orthopraxie, sondern von transzendentallogischen, entscheidbaren Grundfragen. Die Begrenzung der Reflexion durch die Unableitbarkeit des (menschlichen und göttlichen) Anderen sowie durch die Geschichte kann – auf theoretischer, d. h. reflexiver Ebene – nur einsichtige Selbstbegrenzung sein. Diese sichert dem Glauben zugleich seine Intelligibilität wie Unersetzlichkeit durch objektivierendes Denken. Daß, bei der Dialektik der Sachlage, viele Theologen entweder die Unersetzlichkeit oder die Intelligibilität des Glaubens aufzugeben geneigt sind, ist verwunderlich, aber kein Wunder. Von den umrissenen Grundentscheidungen transzendentallogischer Art hängt die Einschätzung der Hegelschen Theologie ab – aber auch die Selbsteinschätzung der christlichen Theologie. Es geht inhaltlich um so grundlegende Konsequenzen wie personale, freie, positive Andersheit Gottes gegenüber der Welt oder dialektische Verklammerung beider, so daß Gott erst in Welt und Menschheitsgeschichte sein eigenes trinitarisches Leben realisiert (die oft undifferenziert nachgeredete These Rahners von der „Einheit“ von immanenter und heilsgeschichtlicher Trinität). Es geht um die Bedeutung eines einzelnen, Jesu, in der Geschichte, darin um die Deutung des geschichtlich einzelnen überhaupt, usw. Wer meint, er sei als katholischer oder protestantischer Theologe über „derartige Philosopheme“ erhaben, dem sind sie mit ihren Konsequenzen wohl noch nicht in den Kopf oder unter die Haut gegangen. Es ist ein Verdienst von Freys Buch, für solche Auseinandersetzung neues Terrain bereitet und Material gesichtet zu haben – auch wenn er sein Stichwort von der „begrenzenden Reflexion“ noch nicht à la hauteur des principes diskutiert hat.