

Erstphilosophie nach dem „linguistic turn“. Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie

VON HANSJÜRGEN VERWEYEN

1. Zum Diskussionsstand

1.1 „Fides et ratio“

In der Enzyklika „Fides et ratio“ wird so klar wie in keinem päpstlichen Lehrschreiben zuvor die gegenwärtige Problemlage im Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie umrissen und auf Konsequenzen dieser Situation nicht nur für die Kirche, sondern auch für die säkulare Gesellschaft hingewiesen. Der Papst unterstreicht die Bedeutung der „heutige[n] Entwicklung der hermeneutischen Wissenschaften und der verschiedenen Sprachanalysen [...], insofern sie die Struktur unseres Denkens und Sprechens und den in der Sprache enthaltenen Sinn deutlich machen“ (84), betont zugleich aber die Grenzen ihrer Aussagemöglichkeiten im Hinblick auf die vom christlichen Glauben behauptete Wahrheit:

„[...] der Glaube setzt ganz klar voraus, daß die menschliche Sprache fähig ist, die göttliche und transzendente Wirklichkeit auf allgemeingültige Weise auszudrücken. [...] Träfe dies nicht zu, würde das Wort Gottes, das immer göttliches Wort in menschlicher Sprache ist, nicht imstande sein, irgendetwas über Gott auszusagen. Die Auslegung dieses Wortes darf uns nicht nur von einer Interpretation auf die andere verweisen, ohne uns je dahin zu bringen, ihm eine schlichtweg wahre Aussage zu entnehmen; andernfalls gäbe es Offenbarung Gottes nicht, sondern nur die Formulierung menschlicher Auffassungen über Ihn und über das, was Er wahrscheinlich von uns denkt“ (84).

Das Kernstück christlichen Glaubens, die Selbstentäußerung Gottes, ist in der Tat „ein wahrhaft großes Geheimnis für den menschlichen Geist, dem es unhaltbar erscheint, daß Leiden und Tod die Liebe auszudrücken vermögen, die sich hingibt, ohne etwas dafür einzufordern“ (93). Sinkt auch dieses Kernstück christlicher Verkündigung auf die Ebene eines rational nicht weiter zu vermittelnden Meinens herab (vgl. 5), dann haben sich Theologie und Philosophie um das wertvollste Gut gebracht, das die Tradition vermittelt, von der wir noch immer zehren. „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden“ (48). Und das Problem einer Philosophie, die sich selbst für unfähig hält, den Boden von unbedingt Gültigem zu erreichen, betrifft eben nicht nur die Theologie: „An die Möglichkeit der Erkenntnis einer allgemeingültigen Wahrheit zu glauben, ist keineswegs eine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist die notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander“ (92).

Die philosophischen Ansätze, in denen Aussagen von unbedingter Gültigkeit aufgrund der sprachlichen Verfaßtheit des Denkens für unmöglich gehalten werden, bedürfen also nach Ansicht Johannes Pauls II. des Korrektivs einer „Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite; sie muß imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen“ (83). Dabei betont der Papst allerdings zugleich, daß er „hier nicht von der Metaphysik als einer bestimmten Schule oder einer besonderen geschichtlichen Strömung [spreche]“ (83).

„Ich meine, daß alle, die heute als Philosophen den Forderungen entsprechen wollen, die das Wort Gottes an das menschliche Denken stellt, ihre Argumentation [...] in Kontinuität mit jener großen Tradition erarbeiten sollten, die bei den antiken Philosophen anfängt und über die Kirchenväter sowie die Meister der Scholastik führt, um schließlich die grundlegenden Errungenschaften des modernen und zeitgenössischen Denkens zu erfassen. Wenn der Philosoph aus dieser Tradition zu schöpfen und sich an ihr zu inspi-

rieren vermag, wird er es nicht versäumen, sich als getreuer Anhänger des Autonomieanspruchs des philosophischen Denkens zu erweisen“ (85).

Gerade angesichts des letzten Zitats verwundert es allerdings, daß der Papst im Blick auf „jüngere[...] Denker[...]“ im „westlichen Bereich“, in deren „mutige[r] Forschung“ sich die „fruchtbare Beziehung zwischen der Philosophie und dem Wort Gottes“ niedergeschlagen habe, Persönlichkeiten „wie John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson und Edith Stein“ eigens mit Namen nennt (74), nicht aber Maurice Blondel und Joseph Maréchal, die wohl an herausragender Stelle zu erwähnen wären, wenn es darum geht, auf dem Weg über Antike, Patristik und Scholastik „die grundlegenden Errungenschaften des modernen [...] Denkens zu erfassen“ und dabei dem „Autonomieanspruch des philosophischen Denkens“ gerecht zu werden“ (85). Über die Gründe dafür zu spekulieren, warum sie in der Enzyklika nicht genannt werden, erscheint mir müßig. Statt dessen möchte ich in knappen Strichen skizzieren, wie eine bestimmte Rezeptionslinie der von Blondel und Maréchal konzipierten „ersten Philosophie“ schließlich zu jener Situation beigetragen hat, die Grundthema von „Fides et ratio“ ist, nämlich dem Fortfall eines nach Letztgültigkeit fragenden Philosophierens. Auf dem Hintergrund dieser Skizze dürften die dann folgenden Stichworte zu meinem eigenen erstphilosophischen Ansatz besser verständlich werden.

1.2 Der seltsame Weg einer „Erstphilosophie“ in die Hermeneutik

Joseph Maréchal teilt mit Maurice Blondel die Ansicht, erstens, daß für eine kritisch konzipierte Philosophie kein Weg mehr an der „kopernikanischen Wende“ Kants vorbeiführt, zweitens, daß Kant darin zuzustimmen sei, eine rein theoretisch-spekulative Vernunft könne gültige Aussagen über die Existenz Gottes (und erst recht über die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung) nicht erbringen, drittens aber, daß die von Kant vorgenommene Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft sich nicht halten lasse. Im Unterschied zu Blondel versucht Maréchal allerdings, zwischen scholastischer Metaphysik und der Philosophie Kants eine Brücke zu schlagen. Deren Grundpfeiler besteht in der Erkenntnis, daß Kant in seiner Analyse des Urteils nur dessen propositionale, nicht aber seine pragmatische Seite berücksichtigt habe. Bei dem Wörtchen „ist“ handele es sich nicht lediglich um eine Subjekt und Prädikat verbindende Kopula. Es drücke sich hier vielmehr zugleich eine *Seinsaffirmation*, also ein die praktische Vernunft involvierender Akt aus. Auch wenn dem Menschen die Dinge nur als Phänomene, nicht in ihrem An-sich-Sein zugänglich sind, kann er doch nichts über sie behaupten, ohne sie damit zugleich auf ein transphänomenales und letztlich unbedingtes Sein zu beziehen. Die von Blondel herausgearbeitete Dialektik aller „action“ – zwischen einem jeweils gesetzten Willensakt (*volonté voulue*) und der von diesen Akten nie eingeholten Grundbewegung des Willens (*volonté voulante*) – wird von Maréchal als grundlegend auch für den von Kant thematisierten Bereich der reinen theoretischen Vernunft aufgewiesen.

Es sind vor allem zur *Societas Jesu* gehörige Denker, die den Ansatz Maréchals mit je neuen Akzenten weiterentwickelt haben, im deutschen Sprachraum besonders Emerich Coreth, Johannes B. Lotz und Karl Rahner (in alphabetischer Reihenfolge). Nur K. Rahner hat allerdings auf dieser Grundlage die Rationalität des Offenbarungsglaubens philosophisch näher zu begründen versucht: in der ersten Auflage von „Hörer des Wortes“ (1941), die zweifellos als eine erstphilosophische Analyse der unhintergehbaren Implikationen aller Vernunft zu verstehen ist¹. Demgegenüber ist die Beobachtung interessant, mit welcher Deutlichkeit in der zweiten, von J. B. Metz besorgten Auflage dieses Werks (1963) jedem Versuch einer Ersten Philosophie der Abschied erteilt wird. K. Rahner hatte inzwischen nicht nur – aus Gründen, auf die wir hier nicht eingehen können – sein transzendentes Philosophieren zugunsten einer Transzendentaltheolo-

¹ Vgl. dazu die kurze Zusammenfassung bei A. Raffelt / H. Verweyen, Karl Rahner (Beck'sche Reihe Denker 54), München 1997, 40–50.

gie aufgegeben. In einer Anmerkung mit weitreichenden Implikationen² heißt es darüber hinaus, die „metaphysische Reflexion [sei] von sich her immer von einer unverfügbaren, reflex nicht adäquat einholbaren geschichtlichen Situation umgriffen [...] und sich in dieser Unverfügbarkeit auch gegenwärtig“. Hier kommt, sicherlich nicht im Einklang mit der Position Maréchals, die in „Fides et ratio“ problematisierte philosophische Annahme zur Geltung, wonach wegen der grundsätzlichen Situationsgebundenheit aller Reflexion eine „erste Philosophie“ überhaupt so etwas wie ein hölzernes Eisen darstellt. Dem „hermeneutischen Zirkel“ unterliegt alles Denken. Seine radikale sprachlich-geschichtliche Verfaßtheit macht ein Hinterfragen der je geltenden Wahrheitsansprüche auf den letzten Grund ihrer Gültigkeit obsolet.

Inwieweit die zitierte Anmerkung wirklich die Ansicht Rahners wiedergibt, läßt sich kaum noch mit Sicherheit ausmachen. Im Spätwerk Rahners jedenfalls gibt es recht skeptische Äußerungen hinsichtlich der Möglichkeit, der unüberschaubaren Vielfalt von philosophischen und humanwissenschaftlichen Ansätzen eine auf universal gültige Kriterien zielende Grundlagenreflexion als Orientierungsbasis an die Seite zu stellen³. Dieser Möglichkeit gehen heute, in den Spuren Rahners wie generell in einer dem „linguistic turn“ verpflichteten Philosophie, nur noch wenige Autoren nach⁴.

1.3 Ein Gegenangebot

Bevor ich den gegenwärtigen Stand meiner eigenen Bemühungen um den Aufweis einer Offenheit des Menschen auf Offenbarung kurz zu umreißen versuche, sind vielleicht einige Bemerkungen zu meiner Auseinandersetzung mit dem Denken Maréchals und seiner „Schule“ nützlich. In meiner 1969 publizierten Dissertation⁵ wurde ich von einem ähnlichen Grundgedanken geleitet wie E. Levinas in seiner Auseinandersetzung mit E. Husserl: Eine bei der Intentionalität des Subjekts ansetzende Phänomenologie bekommt nie mehr den Anderen in seiner wirklichen Andersheit, sondern nur noch sein durch mein Kategorienraster objektiviertes Bild in den Blick. Analog dazu, wenn auch noch in bewußter Ausklammerung des Problems der Intersubjektivität, versuchte ich die Abkünftigkeit von Frage und Urteil – also jenen Vernunftvollzügen, die in der Maréchalsschule als Ausgangspunkt der Philosophie angesehen werden – dem Akt des Staunens gegenüber nachzuweisen. Nur im fassungslosen Staunen – der transzendentalen Seite des Wunders – kommt anderes unverstellt in den Blick, indem es nämlich alle vorentworfenen Blickwinkel, das ganze Kategoriennetz, das meine fragende und urteilende Vernunft über alles und jedes wirft, was mir zu begegnen versucht, schlichthin sprengt. Eine Thematisierung des Menschen als „Hörer des Wortes“ hingegen, die Frage oder Urteil als Grundvollzug der Vernunft zum Ausgang nimmt, wird immer um einen Modus von Verstehen kreisen, in dem der Selbstmitteilung Gottes im Fleische die Möglichkeit benommen ist, alle menschlichen Antizipationen von Wirklichkeit über den Haufen zu werfen.

Vor allem von G. Siewerth und H. U. von Balthasar inspiriert, teilte mein transzendentalphänomenologischer Ansatz beim Staunen allerdings auch einen grundsätzlichen Mangel mit der Philosophie von Levinas, nämlich eine unzureichende Subjektreflexion. Hier bin ich inzwischen, wenn auch nicht unbedingt dem Denken Maréchals im Detail, so doch seiner Inspiration durch Kant und Fichte nähergekommen. Bei der Geisel-

² Vgl. *K. Rahner*, SW 4, 19 Anm. 8.

³ Vgl. hierzu *A. Raffelt*, Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache, in: *G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpper* (Hrsg.), Hoffnung, die Gründe nennt, Regensburg 1996, 127–138; *H. Verweyen*, Botschaft eines Toten?, Regensburg 1997, 155f.

⁴ Zu je verschiedenen Akzenten der in diesem Sinne unternommenen Ansätze vgl. zusammenfassend *K. Müller*, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: *ders.* (Hrsg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100.

⁵ *H. Verweyen*, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung, Düsseldorf 1969.

nahme des Subjekts durch das „Antlitz des Anderen“ handelt es sich, Levinas zufolge, um eine sittliche Inanspruchnahme von größter Radikalität. Eine wirklich sittliche Verpflichtung kann jedoch nur über einen Akt von Selbstverpflichtung zustande kommen. Niemand kann ein Sollen in mich hineinhandeln. Wie kann eine solche Selbstverpflichtung aber ohne Rückfall in die Beschneidung des mich radikal in Anspruch nehmenden Anderen durch die Intentionalität des Subjekts gedacht werden? Eine analoge Frage stellt sich im Blick auf den Akt des Staunens als Ort der intentional uneingeschränkten Durchlässigkeit eines Ich für Offenbarung: Wie kann dieses Ich authentische Kriterien dafür ermitteln, ob ihm im Staunen wirklich ein sich offenbarendere Gott oder nicht doch irgend etwas anderes begegnet? Wie kann das Subjekt vermeiden, daß es aufgrund selbstbestimmter Empfangsfrequenzen nicht doch wieder über den „Gegenstand“ des Staunens zu verfügen beginnt?

Worum es in einer wirklich kritischen Philosophie wie auch Fundamentaltheologie geht, läßt sich etwa an dem alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes „Sinn“ veranschaulichen. Damit sich der Sinn von etwas unverstellt zeigen kann, muß nicht nur dieses selbst Sinn aufweisen; auch der Mensch muß den rechten Sinn dafür haben. Beide Komponenten des Zusammenspiels von Sinn müssen im Gleichgewicht bleiben und entsprechend kritisch befragt werden. Es scheint mir übrigens, en passant gesagt, daß hier, d. h. in einer Einseitigkeit, was die philosophische und fundamentaltheologische Grundlagenproblematik angeht, einer der wesentlichen Gründe dafür liegt, daß K. Rahner und H. U. von Balthasar (und ihre jeweilige Anhängerschaft) sich im Laufe der Zeit in einer für die Theologie des 20. Jahrhunderts höchst folgenschweren Weise auseinandergeliebt haben. Der von mir selbst beschränkte Weg, wie er besonders in meinen ab 1991 erschienenen Arbeiten verfolgt werden kann, ist nicht zuletzt von dem Bemühen bestimmt, zwischen jenen beiden Denkern zu vermitteln. Ich möchte im folgenden versuchen, diesen Ansatz in groben Konturen zu skizzieren, wie er in der völligen Neubearbeitung meines „Grundrisses“ unter Berücksichtigung der inzwischen erfolgten Diskussion zur Darstellung kommt⁶.

2. Erste Philosophie als „ancilla hermeneutica“

2.1 Subjektreflexion

„Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur [...]“. Es werden „weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet [...], denn die Sprache von den Menschen“. Diese Sätze stammen immerhin von J. G. Fichte⁷. Charles Simic schreibt: „Each one of my thoughts was being ghost-written / By anonymous authors“⁸. Damit ist das Grundgefühl des heutigen Menschen, nicht nur des philosophierenden Subjekts bzw. Nicht-Subjekts noch schärfer auf den Punkt gebracht. Es verbindet so verschiedene Denker wie Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Lacan, Foucault, Derrida mit all ihren Nachfahren. Unterschiedlich sind nur die Akzente – ob man sich etwa von dem sich sprachlich zuschickenden Sein getragen oder von den in der Sprache waltenden Mächten an der Nase herumgeführt glaubt. Dieses Grundgefühl hat Evidenz auf seiner Seite. Es ist schon ein eigenartiger Prozeß, in dem wir z. B. nach und nach den „ghostwriters“ nicht nur unserer Schuldgefühle, sondern auch unserer vermeintlichen Tugenden auf die Schliche kommen.

Auf den Thron eines universalen Geltungsanspruchs erhoben, ist die Behauptung, daß sich unser Denken durch und durch der Sprache verdankt, allerdings ebenso ruinös wie haltlos. Erstens ruinös. Ich nenne hier nur die gravierendste theologische Konsequenz. Die den jüdischen wie den christlichen Glauben auszeichnende Erfahrung: „Ich

⁶ Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, bes. Kap. 6–7.

⁷ J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation, SW VII, 314f.

⁸ Ch. Simic, Emily's Theme, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 12. März 1996.

habe dich bei deinem Namen gerufen“ (Jes 43, 1) wird von innen her ausgehöhlt, wenn niemand da ist, der sich in durch nichts zu unterwandernder Freiheit als „Ich“ zu erkennen vermag.

Zweitens haltlos. Das sich für frei oder gar autonom haltende Ich stößt bei einigem Nachdenken zwar sehr unliebsam auf seine tiefgreifende sprachlich-geschichtliche Bedingtheit. Wähnt es sein Denken aber durch und durch von anderem her konstituiert, so verfällt es dem in vielen Variationen bekannten „performativen Selbstwiderspruch“: *Diesen Gedanken kann ihm nicht „die Sprache“ eingegeben haben, indem sie sich etwa in ihrer jedes Ich und seine Welt umgreifenden Wirkmächtigkeit reflektiert. Die Sprache ist zwar voller Bilder und Symbole, aus denen sich das Denken speist. Aber sie ist und enthält kein „Bild vom Bild“ (Fichte), kein Wissen vom Wissen, und kann daher auch kein Selbstbewußtsein vermitteln. Das hat unlängst auch Thomas Nagel, seine Ansätze zur Rehabilitierung des Subjekts⁹ weiterführend, in seinem Buch „The Last Word“¹⁰ unterstrichen. Der Vernunft selbst ist das letzte Wort über sich selbst vorbehalten. Wie begegnet man aber der Replik, daß diese Auskunft ebenso leer sei, wie sie wahr ist¹¹? Ich versuche, eine Antwort darauf zu geben, indem ich zunächst noch einmal auf die radikale Subjektreflexion in Descartes' Zweiter Meditation zurückgreife.*

In Auseinandersetzung mit der (zumindest ihrem „flair“ nach) auf W. Ockham zurückgehenden Hypothese eines „allmächtigen Lügengeistes“, der das denkende Ich in allen seinen für wahr gehaltenen Gedanken täuschen könnte, sagt Descartes: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei“¹². Ich halte diese Einsicht nach wie vor für gültig, und zwar nicht nur im Rahmen der Descartes bewegenden Problematik eines möglicherweise trügerischen „Gottes“, sondern auch im Hinblick auf alles, was mir die Epiphänomenalität meines Ich-Seins suggerieren möchte – sei es die Rede von dem „Geschick des Seins“ (Heidegger), von dem „Spiel der Sprache“ (Gadamer), von der „unhintergehbaren Argumentationsgemeinschaft“ (Apel) oder seien es die analogen Spielarten der De(kon)struktion des Subjekts von Nietzsche über Wittgenstein bis zum Poststrukturalismus.

In seiner Interpretation der Zweiten Meditation von Descartes hat J.-L. Marion zwar auch dieses Meisterstück einer radikalen Subjektreflexion dem alles gründenden Horizont von Sprache einzuordnen versucht und uns auf diese Weise mit einer Art „Derrri-Cartes“ bekannt gemacht¹³. Ich stimme der Auslegung von Marion insoweit zu, daß weder das „kanonische“, von der Formel „cogito, ergo sum“ ausgehende, noch das „solipsistische“ Verständnis die Cartesische Subjektreflexion angemessen wiedergibt. Marion scheint mir aber zu übersehen, daß es sich in der Zweiten Meditation nicht um die (ontologische, wenn auch sprachphilosophisch moderierte) Frage nach der Herkunft des „Ich bin“ handelt, sondern um die (transzendente) Frage, ob die Selbsterkenntnis des denkenden Ich als unbezweifelbar gültig behauptet werden darf. In einer natürlich-ontologischen wie auch phänomenologischen Einstellung ist die Feststellung richtig, daß Descartes zu seiner Selbstgewißheit innerhalb eines Horizonts von „interlocation“ findet. Dieser Horizont war als wahrheitsverbürgende Instanz aber gerade, wie die Aufnahme der Hypothese vom Lügengeist zeigt, radikal fragwürdig geworden. Insofern liest Marion Descartes nicht nur „gegen den Strich“, sondern kommt auch zu einigen unzutreffenden Ergebnissen¹⁴.

⁹ Vgl. K. Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994, Kap. 4.3.

¹⁰ Oxford (Oxford University Press) 1997. Vgl. dazu die Abschmetterung durch Kurt Flasch: „Lange Rede, kurzer Sinn. Thomas Nagel kennt die letzte Antwort auf die älteste Frage der Philosophie“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 20. Sept. 1997, S. 10.

¹¹ Vgl. K. Flasch, a. a. O. (s. Anm. 9).

¹² R. Descartes, Med. II, 3, A/T VII, 25.

¹³ J.-L. Marion, L'alterité originaire de l'ego. Une relecture de Descartes, *Meditatio II*, in: Philosophie de la religion entre éthique et ontologie, hrsg. v. M. M. Olivetti, Mailand 1996, 583–602.

¹⁴ Die Argumentationsstruktur sei eine *dialogische*: „Ce dialogue suppose un autre locuteur,

Die grundlegende Schwierigkeit zeigt sich allerdings sogleich, wenn man die in den Meditationen I und II gewonnene Cartesische Selbstgewißheit inhaltlich zu fassen versucht. Hier kommt einem bei allen ausformulierenden Gedanken unweigerlich die Macht der Denkgewohnheiten und damit der Sprache in die Quere. „Cogito, sum“: Schon diese kürzeste Form führt, wie bekannt, in Sackgassen. Wenn ich das „ich bin“ in Analogie zum gegenständlichen Sein als eine Substanz bzw. „res cogitans“ begreife, befinde ich mich bereits auf einem völlig verkehrten Weg zu meiner wie zu anderer Wirklichkeit. Kann ich überhaupt *ich* denken, ohne im gleichen Atemzug bereits von irgendwoher fixierte Vorstellungen von einem Ich darunter zu subsumieren?

Was soll unter diesen Vorzeichen aber noch die ganze Reflexion auf das „reine, transzendente Ich“ als der fundamentalsten Möglichkeitsbedingung für alles, was ins Denken fällt? Wozu taugt dann überhaupt das Nachdenken über die transzendente Bühne, auf der für mich jedes mögliche Welttheater abläuft, wenn es allein bei dieser methodisch völlig leergefegten Bühne bleibt? Mit Schelling gefragt: „Wäre es möglich, aus einem Menschen wie durch einen chemischen Prozeß zu extrahieren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbstes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?“¹⁵ Wäre Fichte eine entsprechende Lebenszeit beschieden gewesen, so hätte er vermutlich geantwortet: „Lieber Freund, du beweist wieder einmal, daß du von transzendentaler Philosophie wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts verstanden hast. Denn es geht hier gar nicht darum, daß ein Ich versucht, von dem ihm entschwindenden Sein wenigstens noch ein winziges Stückchen für sich zu retten. Es geht um ein Ich, das dir leider unbekannt geblieben ist, weil du es irgendwann in der Evolution aus anderem Seiendem entspringen siehst und so natürlich nie erblickst“.

Eine streng transzendente Reflexion zielt nicht auf die Erkenntnis von Wirklichkeit. Sie fragt letztlich danach, ob und gegebenenfalls wie es dem Menschen aufgrund der elementarsten Strukturiertheit seiner Vernunft prinzipiell gelingen kann, in oder auch trotz dem, was ihm als Wirklichkeit begegnet, zu einem durchgängigen Sinn zu finden. Dieses Grundanliegen transzendentalen Denkens tritt selten auf den ersten Blick zutage. Descartes, Kant, Fichte oder Husserl etwa geht es ja offenbar zunächst darum, die Wissenschaften mit Hilfe der transzendentalen Philosophie auf einen soliden Boden zu stellen. Dabei steht (wie in den Wissenschaften selbst) aber immer die Frage nach dem Sinn des Daseins überhaupt auf dem Spiel. „Was dürfen wir hoffen?“ lautet die letzte der drei berühmten Fragen Kants, und „dürfen“ heißt hier: welche Rahmenbedingungen für Sinn-erwartung vermag die kritische Untersuchung der „reinen Vernunft“ bei dem Geschäft zutage zu fördern, sich von der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ zu befreien. Die folgenden, an Fichtes frühe Wissenschaftslehre angelehnten Überlegungen zu der von Grund auf dialektischen Struktur der Vernunft sind jedenfalls allein auf die Frage nach einem unhinterfragbar gültigen Begriff von Sinn zugeschnitten.

(1) Das ‚Ich setzt sich‘ (Fichte), Freiheit im eigentlichen Sinn vollzieht sich völlig unabhängig von einem anderen. Nicht einmal Gott kann mich zu einem Ich machen (ja, er kann dies, wie noch zu erläutern sein wird, nicht einmal machen wollen). Insofern ist das

qui interpelle l'ego et le précède: de fait, lorsque l'ego admet qu'il est, il admet d'abord qu'il n'est qu'en second, qu'il vient après un autre – ... ego etiam sum ...; s'il n'est qu'aussi, qui est alors en premier? La réponse va de soi: celui qui me trompe ...“ (ebd. 596). Marion übersetzt hier „[haud dubie igitur] ego etiam sum [, si me fallit]“ („zweifellos also bin ich *auch dann noch*, wenn er mich täuscht“), als ob der Text ein „etiam ego sum“ (oder ein „ego quoque sum“) böte. – Ebenso widerspricht die Behauptung: „Je suis s'il me trompe, cela implique que je ne suis que s'il me trompe, donc s'adresse à moi, m'interpelle, suscite“ (ebd.) der von Descartes intendierten Aussage: „et fal-lat quantum potest, nunquam tamen efficit, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo“.

¹⁵ F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, zitiert nach Stefan Orth, Das verwundete Cogito und die Offenbarung: von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1999, 7. Die Frage Schellings ist hier als Motto einer Arbeit vorausgeschickt, in der ein neues, hermeneutisches Modell von Fundamentaltheologie in Abgrenzung von den transzendentalen Ansätzen Th. Pröppers und H. Verweyens vorgestellt wird.

Ich reine, von keiner Andersheit angefochtene Einheit. Zu dieser Evidenz kann man über die zweite Cartesische Meditation gelangen.

Ebensogut kann man aber auch, statt beim Ich, beim anderen ansetzen. Der Mensch ist ein Lebewesen, das anderes nicht nur wahrnimmt, sondern es auch als anderes wahrnimmt. Auch das kann kein anderer für ihn erledigen. Nichts in der Welt oder aus dem Jenseits kann die Erkenntnis im Menschen erwirken, daß anderes ein anderes ist. Dieser Begriff von Differenz, diese Erkenntnis des anderen als anderen (nicht zu verwechseln mit der Erkenntnis von anderem) ist völlig unabhängig von jeder geschichtlichen oder sprachlichen Gegebenheit von anderem und setzt voraus, daß das Ich sich selbst als von nichts anderem bedingte Einheit kennt (auch wenn es faktisch nie zu einem reflexen Bewußtsein dieses Vertrautseins mit sich selbst käme).

(2) Und dennoch: wann und wo immer das Ich sich setzt und dieses Ich und absolut nichts anderes setzen möchte, setzt es sich in einer Differenz, die ihm von Grund auf un- verfügbar ist. So sehr sich auch das Ich in völliger Unabhängigkeit von anderem setzt, und so sehr auch der ursprüngliche Begriff von Differenz alleinige Leistung des Ichs ist, das nur aufgrund seiner originären Einheit anderes als anderes zu identifizieren vermag, sowenig kann das Ich etwas dazu tun oder daran ändern, daß es sich immer schon mit anderem konfrontiert findet. Selbst wenn ich, im Schrecken über diese meine Geworfenheit in Differenz, mich meiner selbst als Ich zu vergewissern versuche, entgehe ich ihr nicht: ich kann mich selbst reflex nur als ein mir gegenüber immer schon Fremdes erfassen; das „je“ (die Bezeichnung für den ursprünglichen Akt des Ich) ist nie völlig identisch mit dem „moi“, dem Spiegel meiner selbst. Dieses ist immer schon in Andersheit verwickelt, und zwar nicht in die apriori von mir erkannte Andersheit, sondern die der Geschichte und Sprache, die mich von der Wurzel her unterwandert haben, bevor ich auch nur zu denken anhebe.

(3) Damit ist implizit bereits gesagt, daß sich das Ich von seiner elementarsten Strukturierung her als widersprüchlich erscheint. Mitten in dem berechtigten Bewußtsein meiner ursprünglichen, durch nichts anderes vermittelbaren Einheit kommt mir die Differenz, der ich in meinem Mich-Setzen nicht zu entgehen vermag, in die Quere. Dadurch wird aus dem vorreflexiven Vertrautsein mit der unbedingten Einheit meines Ichs das Verlangen nach einer Einheit, die auch die Differenz umgreift. Soweit etwa läßt sich die elementarste Struktur der menschlichen Vernunft transzendental bestimmen. Zur Bezeichnung dieser völlig widersprüchlich scheinenden Struktur kenne ich keinen besseren Terminus als „das Absurde“ – in dem Sinne, wie es Albert Camus in seiner „philosophischen Nacherzählung“ des Götterfluchs des Sisyphus eingeführt hat.

2.2 Sinn in der Vernunft?

Unter der beschriebenen apriorischen Voraussetzung aller Vernunft gibt es verschiedene Grundtypen der Frage nach Sinn. Man kann z.B. mit Camus den fragmentarischen Sinn aufzuweisen suchen, der auf der Basis des Absurden möglich ist, ohne nach der Herkunft dieser Grundsituation zu fragen. Sofern dieser Sinn die Behauptung eines sittlichen Anspruchs impliziert („je me révolte, donc nous sommes“), wird der Einwand des Dezisionismus unabwendbar bleiben. Eine Vernunft, die den Anschein ihrer prinzipiellen Widersprüchlichkeit nicht aufzuheben vermag, wird sich generell die Frage gefallen lassen müssen, inwieweit sie überhaupt rationale von irrationalen Aussagen unterscheiden kann.

Oder man versucht, den Widerspruch, der die Vernunft von ihrer Wurzel her bestimmt, auf dem Wege der Metaphysik aufzulösen. Die ursprüngliche Einheit des Ichs zeigt sich ja als „interior intimo meo“ (Augustinus) und müßte sich daher auf das „id quo nihil simplicius cogitari potest“ (vgl. Anselm v. C.) zurückführen lassen¹⁶. In der Tat ließe sich die oben umschriebene Selbstgegebenheit des Ichs nur über die Herkunft

¹⁶ Vgl. H. Verwey, Gottes letztes Wort (s. Anm. 6), Kap. 4.3; 6.2.1.

aus einer unbedingten Einheit verstehen, die (im Unterschied zum Ich) zugleich der Differenz mächtig ist. Die Annahme der Existenz dieses unbedingten Seins als eines letzten Grundes reicht allerdings zur Erklärung der Selbstsetzung des Ichs nicht aus. Diese ist als Wirkung einer wie immer gearteten Kausalität nicht adäquat zu fassen. Vor allem aber bleibt ungeklärt, warum der letzte Grund allen Seins ein Wesen in die absurde Situation versetzt, sich auf eine unbedingte Einheit hin setzen zu müssen, die es wegen der unaufhebbaren Differenz allem Anschein nach nicht zu erreichen vermag.

Ich wähle daher einen anderen Zugang, indem ich zwar wesentliche Erkenntnisse der traditionellen (platonisch inspirierten) Metaphysik aufgreife, aber unter Einklammerung ihrer metaphysischen Implikation, und sie dann auf ihre Tragfähigkeit für eine streng transzendente Sinnfrage überprüfe. Hier erscheint mir vor allem die genetische Erklärung der Selbstsetzung des Ichs als Erscheinung absoluten Seins beim späten Fichte von besonderer Bedeutung. In relativ freier Anknüpfung daran unterscheide ich drei Hauptschritte.

Schritt I: Außerhalb des schlechthin unbedingten Seins kann nichts ohne Widerspruch zu diesem unbedingt Eines sein als dessen *Bild*. (Ich übergehe die stufenweise erfolgende Deduktion der einzelnen Möglichkeitsbedingungen für dieses Bildwerden des Absoluten, wie sie sich etwa in äußerster Präzision in „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss“ von 1810 findet, insbesondere etwa die Deduktion von Leiblichkeit, und halte gleich das entscheidende Ergebnis fest.) Den reinen Begriff eines Bildes verwirklichen kann nur eine Freiheit, die sich selbst zu diesem Bilde macht. Die freie, nicht als Wirkung einer „causa efficiens“ zu verstehende Selbstsetzung des Ichs gewinnt einen Sinn als Möglichkeitsbedingung für den Entschluß dieses Ichs, nichts anderes als Bild Gottes sein zu wollen. Die Grundsituation des Ichs – unbedingte Einheit in Differenz – kann insofern als prinzipiell sinnvoll nachvollzogen werden: sie allein macht es möglich, daß (in religiöser Sprache:) Gott sich entäußern kann.

Hier meldet sich nun – nach Ausschluß des kausalen Mißverständnisses vom Entstehen des Menschen – eine weitere, heute wieder höchst aktuelle Versuchung zur Metaphysik, nämlich das Bildwerden Gottes im Menschen als ein mystisches Einswerden zu verstehen, das alle konkrete Differenz als „Maya“, als bloßen Schein hinter sich läßt. Auch das ist aber keine Lösung der absurden Grundsituation, sondern nur eine Variante des „philosophischen Suizids“ (A. Camus). Ein wie immer angenommenes Absolutes, das (über die menschliche „Entselbstung“) alles (ohnehin nie wirkliche) andere in sich zurückgenommen hat, bleibt im Geruch eines Wesens, für das es aufgrund seines kapriziösen Umgangs mit dem aus ihm Herausgesetzten besser wäre, nicht zu existieren. Die mystische Umgehung der Theodizeeproblematik, wie sie heute östlich-westlich praktiziert wird, stiehlt sich über die unhintergehbare Widersprüchlichkeit der Elementarstruktur des Bewußtseins fromm hinweg.

Schritt II: Die Differenz, in die sich das Ich geworfen findet, ist nicht die zwischen Gott und seiner Erscheinung. (Über diese können wir überhaupt keine philosophisch stringente Aussage machen, da wir, im Unterschied zu Hegel, uns nicht in den Logos Gottes selbst hineinzuversetzen vermögen.) Alle von uns erforschbare Differenz ist die, um die Terminologie Fichtes zu benutzen, zwischen Ich und Nicht-Ich. Läßt sich auch diese Differenz mit Hilfe des Bild-Begriffs als in eine Einheit überführbar denken, eine Einheit allerdings, die nicht das andere beseitigt? Das scheint mir in der Tat möglich. Wenn alle Iche in unwiderruflicher Entscheidung einander zum Bild würden, wäre eine unbedingte Einheit-in-Differenz erreicht. Hier müssen aber zwei Aspekte deutlich unterschieden werden: (1) Der Entschluß zum Bild-Werden für den anderen muß zwar ein unwiderruflich-letztgültiger sein, damit von durchgehender Einheit gesprochen werden kann. (2) Aufgrund der freien Lebendigkeit des anderen ist das Zum-Bild-Werden aber auf keinen Fall statisch zu verstehen (das führte zum geraden Gegenteil gelungener Zwischenmenschlichkeit), sondern als unabschließbar unendlicher „Ikonoklasmus“.

Schritt III: Freie Iche stehen einander nicht wie Engel gegenüber, sondern „in-Welt“. In dieser Welt muß ein geeignetes Medium für das „Bildwerden im Ikonoklasmus“ bereit sein. Das bedeutet, daß „Materie“ (hier als umfassende Metapher für die weltliche Vermittlung von Freiheit genommen) nicht primär als instrumental verfügbar angesehen

werden darf. Sie muß grundsätzlich im Modus des Staunens eröffnet bleiben, damit Freiheit sich für Freiheit öffnen kann. „Die Ros ist ohn warum“¹⁷.

Über diese drei Schritte läßt sich m.E. in und trotz der zunächst paradox erscheinenden Elementarstruktur der Vernunft ein (wenn auch völlig abstrakter) Begriff von letztgültigem Sinn ermitteln, ein Sinnbegriff übrigens, der zugleich als Begriff von Inkarnation verstanden werden kann: Das Ich wird erst dann ein wahres Ich, wenn es in sich ein Fleisch dafür bereitet, daß alle ihm begehrenden anderen zu Wort kommen bzw. ihr Antlitz finden können, und erst in dieser „horizontalen Inkarnation“ (im theologisch abgeleiteten, erkenntnistheoretisch aber vorrangigen Sinn) könnte Gott selbst in dieser Welt ungehindert zu Wort kommen und als Gott erscheinen. Mit anderen Worten: Ein Begriff von Inkarnation ist nur als eschatologischer Vorblick auf das endgültige „Kommen des Gottesreiches“ philosophisch nachvollziehbar. Diese knappe Skizze dessen, was ich erstphilosophisch als einen „Sinnbegriff apriori“ glaube aufweisen zu können, muß hier genügen. Inwiefern läßt sich diese transzendente Arbeit aber als die einer „ancilla hermeneutica“ verstehen?

2.3 Die geschichtliche Konstitution von Vernunft

Der soeben umrissene Begriff von Sinn darf auf keinen Fall als eine ontologische oder gar metaphysische Aussage verstanden werden. Damit würde der Begriff unmittelbar auf die Ebene metaphorischen Sprechens zurückfallen. Es handelt sich um eine bloße Möglichkeitsbedingung, einen bloßen Raster dafür, Wirklichkeit als sinnvoll zu erfahren. Die Wirklichkeitserfahrung selbst ist immer schon sprachlich symbolisiert. Aus ihr lassen sich keine Begriffe in der strengen Bedeutung dieses Wortes und daher auch keine Kriterien zur Beurteilung der Gültigkeit von Geltungsansprüchen gewinnen. Der entwickelte Begriff ist aus dem Versuch erwachsen, die anscheinend widersprüchliche Grundegebenheit der Vernunft von diesem Schein des prinzipiellen Widerspruchs zu befreien.

Was treibt mich aber überhaupt zu einem solchen Versuch? Was in aller Welt kann mich schließlich dazu verführen, den natürlichen Widerstand gegen die innere Widersprüchlichkeit von Vernunft so weit zu treiben, daß ich mir damit einen Sinnbegriff mit solch anspruchsvollen Konsequenzen für die Lebensführung einhandele, für eine Lebensführung, die alles andere als natürlich zu sein scheint?

Zur Beantwortung auch dieser Frage hat Fichte Entscheidendes beigetragen, vor allem in §§ 1–3 seiner „Grundlage des Naturrechts“ von 1796. Durch den Nachweis der interpersonalen Konstitution von Selbstbewußtsein konnte er erstmals (für Lessing und Kant noch undenkbar) zeigen, daß autonome Freiheit durch geschichtliche Ereignisse zu sittlicher Verpflichtung aufgerufen werden kann.

„Interpersonale Konstitution von Selbstbewußtsein“ kann nach dem oben Ausgeführten natürlich nicht die Hervorbringung des ursprünglichen „Ich auf der Suche nach sich selbst“ bedeuten. Damit das Ich, immer schon ins andere seiner selbst gesetzt, in diesem anderen zu sich selbst finden kann – damit ich „C'est moi“ sagen kann –, bedarf es jedoch eines bestimmten Aktes anderer Freiheit, den Fichte „Aufforderung“ nennt¹⁸. Ich möchte abschließend in aller Kürze¹⁹ skizzieren, wie von hierher angemessene Kategorien für die Frage nach einem Geschehen mit unbedingtem Aufforderungscharakter entwickelt werden können.

In der interpersonalen Konstitution konkreten Selbstbewußtseins gründet die Erfahrung *wirklichen Sollens*: Ich will mit mir trotz der unaufhebbaren Differenz, in der ich all meine Akte setze, identisch sein. Dazu verhilft mir der andere über das Bild meiner Freiheit, das er mir, mich als freies Ich anerkennend, vorhält. Der mich anerkennende

¹⁷ *Angelus Silesius*, Der Cherubinische Wandersmann, Nr. 289. Vgl. hierzu *H. Verweyen*, Ontologische Voraussetzungen (s. Anm. 5), 178.

¹⁸ Vgl. hierzu *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort (s. Anm. 6), Kap. 7.2 (Literatur!).

¹⁹ Vgl. ausführlicher dazu *H. Verweyen*, Botschaft eines Toten? (s. Anm. 3), Kap. 5.2, bes. 129 ff.

andere bejaht mich aber nicht nur (und zumeist auch nicht primär) als eine in ihrer formalen Unbedingtheit zu achtende Freiheit. Er möchte, daß ich zu wirklichem, inhaltlich erfülltem Menschsein finde, und hält mir daher in dem Bild meiner Freiheit zugleich ein Bild dessen vor, was er als notwendig für erfülltes Menschsein erachtet. Indem ich mich nun in jenem Bild des anderen will, bejahe ich zugleich die vom anderen entworfene inhaltliche Bestimmung von Freiheit, die jenes Bild vermittelt, als integrierenden Teil meiner Freiheit, d. h., ich erkenne sie als Sollen an.

Insofern es dem anderen wirklich um mich als ein in seiner Eigenständigkeit (und Fremdheit) zu achtendes Wesen geht, zugleich aber darum, daß ich mich in Anspruch nehmen lasse von jenen Bestimmungen von Freiheit, von denen er als einem ihn selbst unbedingt einfordernden Ruf durchdrungen ist, haben wir nun gleichsam die Urzelle dessen vor uns, was sich phänomenologisch als Zeugnis bestimmen läßt. Geschichtliches Geschehen ist nicht nur als Akt interpersonaler Anerkennung allgemein für die Verwirklichung meiner Autonomie unverzichtbar. Der ursprüngliche Vollzug meiner selbst als wirklicher, nicht nur vermeintlicher Freiheit konstituiert sich vielmehr näherhin im Akt eines Zeugnisses. Nur in dieser Spur kann mir auch ein geschichtliches Geschehen mit dem Charakter eines unbedingt gültigen (nicht nur geltenden) Anspruchs begegnen; nur im Zurückverfolgen dieser Zeugnisspur könnte ich auch in adäquater historisch-kritischer Methode an den geschichtlichen Ort gelangen, wo ein solcher Anspruch früher einmal ergangen wäre.

Die Kriterien dafür, ob ein Zeugnis mit unbedingtem Geltungsanspruch diesen Anspruch wirklich gültig vermittelt, sind – wie für jeden Sollensanspruch – allein dem transzendental zu ermittelnden Begriff von Sinn zu entnehmen. Nur von diesem her läßt sich bestimmen, was von alledem, das mich in der Geschichte zur Verantwortung ruft, vor meiner freien Vernunft verantwortet werden kann²⁰. Zwischen transzendentaler Reflexion und geschichtlicher Subjektkonstitution – und damit auch zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik – gibt es also ein unauflösbares Verhältnis wechselseitiger Priorität. In konkreten menschlichen Zeugnissen konstituiert sich sittliches und religiöses Bewußtsein. In dem Maße, wie das Zeugnis authentisch ist, ruft es das Ich dazu auf, in eigener, autonomer Reflexion nachzuvollziehen, ob das Zeugnis wahr ist, von dem her das Ich ursprünglich lebt.

²⁰ Ausführlicher hierzu s. *H. Verweyen*, *Theologische Hermeneutik heute*, in: *K. Müller* (Hg.), *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 4), 177–191.