

Subjektivität, Metaphysik, Religion / Dieter Henrichs Theorie der Religionen

VON JOHANNES BRACHTENDORF

1. Das philosophische Profil

Dieter Henrich gehört zweifellos zu den profiliertesten Gestalten der deutschen Nachkriegsphilosophie. Beeindruckend sind seine überragende philosophiehistorische Kompetenz, die denkerische Kraft, mit der er historische Untersuchungen systematisch auszuwerten und in Sachdiskussionen geltend zu machen versteht, sowie sein Bemühen, das Denken aus dem akademischen Raum herauszuführen und für Probleme der Lebensführung des Menschen in der Moderne fruchtbar werden zu lassen. Mit seinen Interpretationen zur klassischen deutschen Philosophie hat Henrich mehrfach Bahnbrechendes geleistet. Zu nennen sind seine Abhandlung über die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises von Descartes bis Hegel und dessen unmittelbaren Nachfolgern¹; die Analyse der transzendentalen Deduktion der Kategorien in Kants *Kritik der reinen Vernunft*²; seine Untersuchungen zu Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins³, mit denen er das Thema „Selbstbewußtsein“ in der modernen deutschen Philosophie etabliert hat⁴; die Interpretation des Denkens Hölderlins und seines Einflusses auf den Gang des deutschen Idealismus⁵; und schließlich die Analysen des Theorie-Aufbaus in Hegels *Wissenschaft der Logik*, in deren Zentrum die Abhandlung über „Hegels Grundoperation“ steht⁶.

Bei aller Faszination durch historische Erschließungsaufgaben hat Henrich sich doch das Philosophieren von den Klassikern nicht abnehmen lassen. So ist er in vielen Beiträgen der Logik der Theorie-Entwicklung von

¹ D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.

² D. Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976 (SHAW.PH [1976], 1. Abh.).

³ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: *Subjektivität und Metaphysik* (FS W. Cramer), hg. v. D. Henrich und H. Wagner, Frankfurt am Main 1967, 188–232; *ders.*: *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: *Hermeneutik und Dialektik* (FS H.-G. Gadamer), hg. v. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, 257–284.

⁴ Insbesondere M. Frank hat Henrichs Ideen weiterentwickelt. Vgl. etwa sein Nachwort in: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hg. v. M. Frank, Frankfurt am Main 1993, 413–599.

⁵ D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart 1992; *ders.*, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–95)*, Stuttgart 1992.

⁶ D. Henrich, *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die „Wissenschaft der Logik“*, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart* (FS W. Marx), hg. v. U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, Hamburg 1976, 208–230. Vgl. u. a. auch *ders.*, *Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Weg von Schelling zu Hegel*, in: *D. Henrich, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982 (=SV), 142–172.

Kant bis Hegel auf der Spur, jedoch ohne den Deutungsmustern aufzusitzen, die die Autoren des deutschen Idealismus selbst anbieten. Fichte, Schelling und Hegel haben Henrich zufolge die Begründungskraft ihrer Systeme überschätzt; und dennoch sieht Henrich gute Gründe, über Kant hinauszugehen und das Hegelsche Anliegen in modifizierter Form mitzuvollziehen. Diese Gründe liegen im Bereich der Philosophie als Weisheitslehre, einer Lehre also, die ihr Bemühen um Einsicht in die Gründe der Wirklichkeit zugleich als Versuch versteht, dem Menschen ein gelingendes, über sich selbst im klaren befindliches Leben zu ermöglichen. Wer Henrich nur als subtilen Analytiker der idealistischen Dialektik kennt, der ist überrascht von Arbeiten wie „Glück und Not“⁷, oder „Gedanken zur Dankbarkeit“⁸, die zum Teil persönliche Lebenserfahrungen widerspiegeln.⁹ Daß Henrich die philosophische Deutung konkreter Lebenssituationen mit einer an Hegel gewonnenen Theorie des Absoluten konvergieren lassen kann, um so theoretische Aufklärung und Evidenz des Erlebens sich wechselseitig stützen zu lassen, bezeugt die enorme Spannweite seines Denkens.

Ein Programm, das einen erstphilosophischen Anspruch mit Kompetenz zur Lebensdeutung zu verbinden trachtet, kommt natürlich in Berührung mit Religion und Theologie. Den Titel seines Eröffnungsvortrages zum Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken formulierte Henrich als Frage: „Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne?“ Der Vortrag selbst beginnt mit einem Bekenntnis: „Die[se ...] Frage beantworte ich mit Ja. Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu irgendeiner Spezialität [...] herunter gekommen ist.“¹⁰ Henrich erweist sich als Advokat der philosophischen Theologie auf der Basis des Paradigmas transzendental-idealistischer Metaphysik.

In der Durchführung seines Programms greift Henrich immer wieder über den westlichen Kulturkreis hinaus, um sich den All-Einheitslehren Indiens und Japans zuzuwenden¹¹, die ebenfalls Deutungen des Selbst und seines Verhältnisses zum alles begründenden Grund anbieten – Deutungen, die in manchem Henrichs eigenem Begriff vom Grund sogar näher stehen

⁷ D. Henrich, Glück und Not, in: SV, 131–141.

⁸ D. Henrich, Gedanken zur Dankbarkeit, in: OIKEIOSIS (FS R. Spaemann), hg. v. R. Löw, Weinheim 1987, 69–86. Wiederabgedruckt in: D. Henrich, Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999 (= BL), 152–193.

⁹ Der Essay zur Dankbarkeit ist – wie Henrich mitteilt – unter dem Eindruck des Todes seiner Mutter entstanden (vgl. BL, 10).

¹⁰ D. Henrich, Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? in: Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin, Münster 1997, 10–20; hier: 10.

¹¹ Vgl. All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Band 14), hg. v. D. Henrich, Stuttgart 1985.

als die christlich-theistische Metaphysik. Für die Rechtfertigung seiner eigenen Konzeption des Lebenssinnes erscheint es Henrich unerlässlich, über die philosophische Theologie hinaus eine Theorie der Religion zu geben. Sein allgemeiner Begriff der Religion fächert sich aber bald auf in eine Betrachtung der Religionen im Besonderen, nämlich der westlich-monotheistischen auf der einen, und der östlich-monistischen auf der anderen Seite. Henrichs philosophische Theorie der Religionen mündet schließlich in eine tiefgreifende, von der Metaphysik her begründete Religionskritik. Aus Gründen, die die Grundstruktur der Wirklichkeit und die Stellung des menschlichen Bewusstseins in der Welt betreffen, empfehle sich die „spekulative Philosophie“ als Nachfolgerin der Religionen.

Im Folgenden seien zunächst die Grundlinien des Henrichschen Denkens von seiner Analyse des ontologischen Gottesbeweises (2.) bis zur Kant-, Fichte- und Hölderlin-Interpretation nachgezeichnet (3.-4.), um daran anschließend das Profil seines an Hegel entwickelten, aber in charakteristischer Weise modifizierten Begriffs der „spekulativen Philosophie“ zu erläutern (5.). Sodann sei Henrichs Bestimmung des Verhältnisses von Spekulation und Religionen dargestellt (6.). Abschließend seien die anthropologischen Grundlagen der von Henrich als Alternative zur Religion empfohlenen spekulativen Daseinshaltung erörtert (7.).¹² Die Abschnitte 1.–5. dienen vor allem dazu, Henrichs Begriff der Spekulation deutlich zu machen, und haben daher primär darstellenden Charakter. Dagegen gehen die Abschnitte 6. und 7. zu einer kritischen Diskussion des Henrichschen Ansatzes über.

2. Der ontologische Gottesbeweis und seine bleibende Bedeutung

Im ontotheologischen Denken der Neuzeit, das in Hegels System gipfelt, stellt der ontologische Gottesbeweis nach Henrich den Schlüsselgedanken dar, insofern er die epistemologische Gewißheitsfrage (Was ist im Ganzen der Erkenntnis letztlich gewiß? Gibt es einen Gedanken, der sich selbst begründet?) zugleich mit der metaphysischen Frage beantwortet (Gibt es ein notwendiges Wesen als Ursprung von allem, was sein und gedacht werden kann?). Im ontologischen Gottesbeweis sei das Denken zugleich seiner

¹² Die schiere Anzahl seiner Publikationen wird bestenfalls Henrich selbst noch überschauen können. Seine umfangreichen Monographien sind fast ausnahmslos historischen Erörterungen gewidmet. Für die systematischen Darlegungen bevorzugt er die Form des Essays, die es ihm erlaubt, aus einer Vielzahl von Perspektiven heraus und mit großem Reichtum an Aspekten die Grundprobleme anzugehen. Diese Darstellungsweise macht es beinahe unmöglich, alle Belegstellen für eine These zusammenzutragen. Da es hier nicht um eine erschöpfende Detailauslegung, sondern um die Grundlinien des Henrichschen Denkens geht, werde ich mich in der Regel auf einige zentrale Passagen beschränken. Als besonders hilfreich für das Verständnis der Theorieentwicklung Henrichs sei hier die ausführliche Studie genannt: *K. Müller*, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt 1994, 517–557. Zu erwähnen ist ebenfalls *P. B. Heider*, Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit, Freiburg i. Br. 1999. Allerdings behandelt Heider wohl die Subjektivitätstheorie Henrichs, aber nicht seine Religionsphilosophie.

selbst gewiß und ziele über sich hinaus auf einen Grund aller Wirklichkeit.¹³ Henrich beabsichtigt keine Verteidigung dieses Beweises, doch will er der Philosophie „das ontologische Argument als Problem zurückgeben“¹⁴, um die Frage nach einem zugleich epistemologischen und metaphysischen Grund wachzuhalten, die er für die Grundfrage der Philosophie auch jenseits des ontotheologischen Denkrahmens hält. Unter dem Einfluß Kants habe die nachhegelsche Philosophie eine der zentralen Bedingungen dafür, daß das Grundproblem der Philosophie in Gestalt eines ontologischen Gottesbeweises gelöst werden konnte, bestritten, nämlich die, daß der Grund an sich selbst bestimmt sei und nicht erst durch seine Beziehung zum denkenden Subjekt definiert werde. Alle Ontotheologie sei in diesem Sinne Platonismus.¹⁵ Die Kantische Tradition sehe in dem Versuch, ein Letztes als außerhalb jeder Korrelation stehend zu denken, eine unkritische Hypostasierung. Der Schlußteil seiner Arbeit läßt erkennen, daß Henrich diesen Einwand akzeptiert und ihm die Aufforderung entnimmt, den höchsten Gedanken der Philosophie auf andere Weise denkbar zu machen, als es der ontologische Gottesbeweis tat. Als einen möglichen Ansatzpunkt nennt er den Gedanken „Ich“.

Die Arbeit über den ontologischen Gottesbeweis zeigt in vieler Hinsicht bereits die Richtung des Weges an, den Henrich im Folgenden beschreiten wird. Sein Ziel ist die von Hegel vorgedachte Konzeption eines Absoluten als des höchsten Grundes alles Denkens und Seins. Statt durch ein ontologisches Argument wird Henrich sich diesem Gedanken durch eine Analyse von Selbstbewußtsein nähern. „Das wichtigste Motiv und das Zentrum der Theorien des sogenannten deutschen Idealismus“ liegt nach Henrich darin, die Möglichkeit der wissenden Selbstbeziehung zu erkunden und diese auf ein Absolutes zu gründen.¹⁶ Mit der nach-kantischen Philosophie wird Henrich das Selbstbewußtsein daraufhin analysieren, ob es nicht seinerseits einen absoluten Grund voraussetze, aus dem es, so wie alle andere Wirklichkeit, hervorgehe. Nun habe Kant aber gelehrt, daß die Erkenntnisformen auf dem Selbstbewußtsein des denkenden Subjekts beruhen. Den Einwand Kants gegen eine metaphysische, die bedingende Funktion des Subjekts unberücksichtigt lassende Konzeption des Absoluten sieht Henrich jedoch – anders als die Idealisten selbst – nicht schon durch eine Vertiefung des Subjektgedankens abgegolten. Vielmehr wird er diesen Einwand aufnehmen, indem er der Theorie des Absoluten ein im weitesten Sinne anthropologisches Fundament gibt. Die subjektive Bedingung betrifft dann nicht den Inhalt oder die Geltung des Gedankens eines Letzten, sondern den Entschluß,

¹³ D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, V.

¹⁴ Ebd. VI.

¹⁵ Ebd. 264–266.

¹⁶ So Henrich in einer späteren Selbst-Interpretation seiner Arbeit über den ontologischen Gottesbeweis: *Bewußtes Leben und Metaphysik*, in: *BL*, 194–216, hier: 206.

sich überhaupt auf die – wie sich zeigen wird – „widernatürliche“ Denkform einzulassen, in der dieser Gedanke allein zu denken ist. Nicht der notwendige Gang des Begriffs, sondern das Verlangen des Menschen – Henrich bevorzugt den Ausdruck: „bewußtes Leben“ – motiviert und begründet den Schritt in die Spekulation. Durch diesen anthropologischen Bezug gewinnt Henrichs Philosophiekonzept den Charakter einer Weisheitslehre mit soteriologischer Bedeutung. Von hier aus wird Henrich konsequenterweise das Verhältnis seiner Philosophie zur Religion thematisieren.

3. Kant und die Dunkelheiten der natürlichen Weltauffassung

Henrich zufolge ist die natürlich erfahrene Welt uns allen vollkommen vertraut, und doch stelle sie das „Unverständlichste“¹⁷ dar, das wir überhaupt kennen. Für jeden Menschen stehe seit Beginn seines bewußten Lebens fest, daß es viele voneinander unabhängige, also einzelne Entitäten mit wechselnden Eigenschaften gebe¹⁸ – Entitäten, die aber nicht beziehungslos zueinander existierten, sondern in ein Bezugssystem eingebettet seien (etwa durch das Kausalgesetz), so daß die Einzelnen im Wechsel ihrer Zustände in geregelten Verhältnissen zu anderen Einzelnen stehen¹⁹. Die Welt stelle demnach nicht nur „eine Ansammlung, sondern eine Zuordnung von in ihrem Dasein zugleich selbständigen Einzelnen“²⁰ dar. Diese Ontologie der natürlichen Einstellung liege übrigens allen Erfahrungswissenschaften zugrunde. Ihre Unverständlichkeit – Henrich spricht gern von „Dunkelheit“²¹ – liege nun darin, daß die einzelnen Seienden und ihre Ordnung sich wechselseitig voraussetzten²². Die Einzelnen, so Henrich, können nur innerhalb der Ordnung bestehen – außerhalb und für sich allein lasse sich ihr Dasein gar nicht denken, und die Ordnung sei ihrerseits nur Ordnung von Einzelnen, die also vorausgesetzt werden müßten, damit Ordnung gedacht werden könne. Als Grundverfassung der natürlichen Welt

¹⁷ D. Henrich, Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken, in: SV, 193. Ich folge in der Darstellung der Kant-Interpretation vor allem diesem Beitrag, weil Henrich hier seine umfangreicheren Kant-Arbeiten prägnant zusammenfaßt und auf die nach-kantische Theorieentwicklung hin zuspitzt. Die ausführlichste Kant-Deutung Henrichs findet sich in *D. Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976. Vgl. auch *ders.*, Die Beweisstruktur von Kants transzendenter Deduktion, in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln, hg. v. G. Prauss, Köln 1973, 90–104. Für kritische Stellungnahmen vgl. P. Guyer, Rez. von D. Henrich. Identität und Objektivität, in: JPh LXXVI (1979), 151–167; W. Becker, Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendenter Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion, Frankfurt am Main 1984, 117–127; D. Sturma, Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins, Hildesheim 1985, 107–127; W. Hinsch, Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategorienduktion bei Kant, Hamburg 1986, 36–43.

¹⁸ Vgl. SV, 192.

¹⁹ Vgl. ebd. 193.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd. 196.

²² Vgl. ebd. 193.

zeige sich eine Kofunktionalität von Einzelnen und Ordnung, die aus ihr selbst heraus nicht verstehbar sei.²³

Die Aristotelische Ontologie beschreibe mit ihren Unterscheidungen von Substanz und Akzidens, von Form und Materie sowie mit der Ursachenlehre diese Grundverfassung, erkläre sie aber nicht. Erst Kant habe die Struktur der Erfahrungswelt verstehbar gemacht, und zwar durch sein Projekt einer „Rechtfertigung der Formen der Erkenntnis aus der Form und Verfassung des Selbstbewußtseins“²⁴. Das Selbstbewußtsein stelle nicht bloß eine „Insel der Gewißheit“²⁵ dar, wie Descartes meinte; vielmehr lasse sich die ihm wesentliche Identität für eine transzendente Rechtfertigung von Erkenntnisformen verwenden. Das Bewußtsein „Ich denke“ könne mit jedem Gedanken, „den ein zum Selbstbewußtsein befähigtes Wesen denkt, verbunden werden“²⁶. Daher gebe es so viele „Ich denke“-Fälle, wie es Gedanken gebe. Jeder „Ich denke“-Fall führe aber ein Bewußtsein von der Identität des Selbstbewußtseins mit sich, und zwar nicht nur in diesem besonderen, sondern in allen möglichen Gedanken. Kants These: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, deutet Henrich im Sinne eines Identitätsbewußtseins, das sich nicht nur anlässlich eines aktuellen Gedankens als identisch erfährt, sondern auch weiß, daß es in all seinen Gedanken ein identisches sein wird. „Es gibt also gar kein Selbstbewußtsein, ohne daß damit, daß es eintritt, eine Beziehung auf unbestimmt viele Gedanken mitgedacht wird, welche allesamt Gedanken des identisch selben selbstbewußten Wesens sind.“²⁷ Die darin liegende Einheit aller Gedanken sei nun nicht diejenige eines unter dem einzigen Bewußtsein Vereinigtseins. Vielmehr sei sie als Beziehung zwischen verschiedenen Ich denke-Gedanken desselben Ich zu verstehen, die sich in der Möglichkeit manifestiere, von jedem Ich denke-Fall zu jedem anderen in einem Selbstbewußtsein überzugehen. Im Selbstbewußtsein müsse daher auch ein Wissen von den „allgemeinen Bedingungen“ des Übergangs von Ich denke-Fall zu Ich denke-Fall liegen²⁸, nämlich von den Regeln, nach denen diese Übergänge geschehen. Kants Kategorien stellen nach Henrich solche Regeln des Übergangs dar. Henrich interessiert sich besonders für die von Kant unter dem Titel „Relation“ zusammengefaßten Kategorien „Substanz-Akzidens“, „Kausalität“ und „Wechselwirkung“, weil diese am deutlichsten die Grundmerkmale der natürlichen Ontologie wiedergeben, nämlich das einzelne, selbständige Ding mit seinen veränderlichen Eigenschaften (Substantialität-Akzidentalität), und die einseitige oder gegenseitige Einflußnahme im Rahmen einer allgemeinen Ordnung (Kausalität, Wechselwirkung). Kant komme somit das

²³ Vgl. ebd. 194.

²⁴ Ebd. 176.

²⁵ Ebd. 177.

²⁶ Ebd. 179.

²⁷ Ebd. 180.

²⁸ Vgl. ebd. 181 f.

Verdienst zu, „die Kofunktionalität von Einzelnen und Ordnung in unserem natürlichen Weltbild aus den Funktionsbedingungen unserer Erkenntnis in ihrer Gesamtverfassung zu erklären: Das Erkennen eines selbstbewußten Wesens *muß* einzelne Objekte voneinander unterscheiden, sie aber zugleich auf eine Dimension universaler Koexistenz und Möglichkeit des Übergangs beziehen. So scheint die natürliche Ontologie, die niemals aus der Welt selbst eine Erklärung finden könnte, als Bedingung für die Möglichkeit von Erkenntnis durchsichtig und in ihrer Notwendigkeit einsehbar zu werden.“²⁹ Kants Transzendentalphilosophie lehrt uns demnach zu verstehen, was in der Erfahrung niemals verstanden, sondern nur hingenommen werden kann – nämlich die Struktur der Erfahrungswelt selbst.

4. Fichte, Hölderlin und das Problem des Selbstbewußtseins

Damit seien jedoch keineswegs alle Dunkelheiten aufgehellt, auf die das Nachdenken über das bewußte Leben stoße. Zwar wissen wir nach Henrich mit unüberbietbarer, cartesischer Gewißheit, *daß* wir sind, und daß wir wir selbst und nicht jemand anders sind; doch wissen wir „nichts über den Ursprung und die innere Möglichkeit solchen Wissens, also nichts über irgendwelche Funktionen, über die sich solches Selbst-Wissen ausbildet.“³⁰ Am Anfang der philosophischen Karriere Fichtes stand Henrich zufolge die Entdeckung, daß der Begriff des Selbstbewußtseins ein Problem beinhalte. Zwar habe Kant das Selbstbewußtsein bei der Begründung der Erkenntnisformen als Prinzip in Anspruch genommen, doch die vor und noch bei Kant herrschende Auffassung von Konstitution und Genese dieses Prinzips sei ganz unzulänglich. Selbstbewußtsein – so diese Tradition – komme zustande, indem das denkende Subjekt sich in einer Reflexion auf sich selbst zurückwende und sich selbst zum Gegenstand seiner Vorstellungstätigkeit mache. Nun gehört nach Henrich die Fähigkeit zu einer solchen Reflexion zweifellos zum Wesen des Ich – wir alle sind ja jederzeit in der Lage, auf uns selbst aufzumerken. Fichte habe aber erkannt, daß Selbstbewußtsein nicht als Resultat dieser Selbst-Reflexion erklärbar sei. Denn erstens müsse das Subjekt der Reflexionstätigkeit, wenn es denn die Fähigkeit haben solle, auf sich zu reflektieren, schon als ein Ich vorausgesetzt werden. Und zweitens müsse das Subjekt, um sich durch eine Reflexion erfassen zu können, bereits in der Lage sein, unter allen möglichen Gegenständen seiner Vorstellung sich selbst herauszukennen und zu identifizieren. Doch das sei nur möglich, wenn es sich zuvor schon kenne, also bereits ein Bewußtsein seiner selbst besitze; anderenfalls wüßte es gar nicht, in welchem der vielen Gegenstände seines Vorstellens es sich selbst begegnet. Nur ein Wesen, das bereits vor jeder Reflexion Selbstkenntnis besitzt, ist in der Lage, eine Selbst-Reflexion

²⁹ Ebd. 194.

³⁰ D. Henrich, Dunkelheit und Vergewisserung, in: All-Einheit [s. FN 11], 41.

durchzuführen. Fichte habe als erster erkannt, daß das Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins voraussetzen müsse, was es erklären wolle, und somit zirkulär sei.³¹ Die Abfolge der Wissenschaftslehren ist nach Henrich nichts anderes als der immer neu und immer radikaler unternommene Versuch, Selbstbewußtsein zirkelfrei zu erklären. Henrich interpretiert den Fortgang der Fichteschen Selbstbewußtseinsformeln von „Das Ich setzt schlechthin sich selbst“ (1794) über „Das Ich setzt sich als sich setzend“ (1797) zu „Das Ich ist eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“ (1801) als zunehmende Einsicht in das Problem, daß das Selbstsetzen als Tätigkeit mit dem Wissen um sich als Resultat der Tätigkeit ursprünglich vereinigt gedacht werden müsse, um das Reflexionsmodell zu vermeiden. Die passive Formulierung von 1801 deute bereits an, daß der spätere Fichte nur noch den Wissensaspekt dem Ich, den Produktionsaspekt hingegen Gott zuschreibe. Die Schwierigkeiten, auf die Fichte bei der Suche nach dem Einheitsgrund der für Selbstbewußtsein notwendigen Elemente stieß, führten ihn schließlich zu der These, Selbstsein sei ursprünglich Manifestation eines unvordenklichen Grundes, nämlich des lebendigen Gottes.³² Im Selbstbezug und in der Freiheit des Ich komme ein Absolutes als unverfügbarer und unausdenkbarer Grund zur Erscheinung. Doch sei Fichte niemals zu einer Theorie gelangt, die die Verfung der notwendigen Elemente von Selbstbewußtsein zu einer zirkelfreien Erklärung verständlich mache.³³

Henrich hat wohl einen Anstoß zur eingehenderen Untersuchung der Fichteschen Spätphilosophie gegeben, diese aber selbst nicht vorgenommen. Vielmehr ist er im Anschluß an die Erkenntnis, daß Fichte das Selbstbewußtsein in einem diesem vorauszudenkenden Absoluten zu begründen versucht, zu einer eingehenden Analyse der philosophischen Texte Friedrich Hölderlins übergegangen. Vor allem in seinem Fragment „Urteil und Sein“ habe Hölderlin dem Fichteschen „Ich bin Ich“ bereits im Jahre 1795 ein „absolutes Sein“ vorgeordnet³⁴, das als differenzlose Einheit der im Satz vom Ich immer noch gegebenen Dualität vorausliege. Henrich schreibt Hölderlin die Auffassung zu, das „Sein“ könne als Grund des Selbstbewußtseins niemals im Bewußtsein nachgewiesen werden. Vielmehr lasse es sich nur als denknotwendiger Grund aus der Struktur des Bewußtseins erschließen. Der Grund des Bewußtseins liege jenseits des Bewußtseins. Daher sei das transzendente Sein niemals ein „Wissenszustand, in dem wir

³¹ Anzumerken ist hier, daß dieses Problem nicht erst von Fichte, sondern schon von Plotin und Augustinus gesehen und bearbeitet wurde. Vgl. *J. Halfwassen, Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Mainz 1994; *J. Brachtendorf, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*, Hamburg 2000.

³² *Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht*, hier: 220. Vgl. auch *Henrich, Selbstbewußtsein*, 257–284 [s. FN 3].

³³ Zu Henrichs Fichte-Analyse vgl. *J. Brachtendorf, Fichtes Lehre vom Sein. Eine kritische Darstellung der Wissenschaftslehren von 1794, 1798/99 und 1812*, Paderborn 1995, 61–63; 201–212; 248–274.

³⁴ *F. Hölderlin, Stuttgarter Ausgabe*, hg. v. *F. Beissner*, Bd. 4, 226f.

wirklich stehen“, sondern „ein Gedanke, den wir denken müssen“, um uns über uns selbst zu verständigen.³⁵ Ideengeschichtlich entwickle Hölderlin Fichtes Subjektivitätstheorie in eine Richtung weiter, die Fichte selbst erst ab 1800 eingeschlagen habe.

Der an Fichte und Hölderlin entfaltenen Selbstbewußtseinstheorie kommt sowohl für Henrichs Deutung der Moderne als auch für sein Ideal eines über sich selbst verständigten Lebens einiges Gewicht zu. Die Dynamik, mit der Fichtes und Hölderlins Theorie des Ich auf den Gedanken eines sich im Ich manifestierenden Absoluten zustrebe, zeige nämlich, wie fragwürdig das vor allem von Heidegger propagierte Bild der Moderne als einer von radikaler Selbstermächtigung des Subjekts geprägten Epoche sei. Henrich wirft Heidegger vor, in seiner Technik-Kritik diesen „Baconismus“ fälschlicherweise zum Schlüsselphänomen der Moderne erklärt zu haben.³⁶ Zweifellos habe mit der Aufklärung die Kraft äußerer Bindungen durch Tradition, Sitte und Religion signifikant abgenommen und ein Dynamismus habe Platz gegriffen, der sich im Aufkommen der Autonomieethik ebenso zeige wie im Ideal der wissenschaftlich-technischen Beherrschbarkeit der Lebensbedingungen. Gerade an Fichte, dem Theoretiker des Ich, werde aber deutlich, daß diese kulturellen Tendenzen gar nicht im Widerspruch stehen zu einer radikalen Bindung des Subjekts an einen ihm vorgängigen und seiner Verfügungsgewalt schlechthin entzogenen Grund – mehr noch, daß selbst der Dynamismus des modernen Menschen nur dessen Versuch der Bewährung einer Existenz sei, die sich von einem absoluten Ursprung her ermöglicht und in die ihr eigene Freiheit eingesetzt weiß. Das Streben nach Selbsterhaltung in einer entzauberten Welt spiegelt nach Henrich nicht einen Verlust von Bindungen, sondern deren sie intensivierende Verlagerung von außen nach innen in die Konstitutionsbedingungen der Subjektivität hinein.

5. Hegel und die spekulative All-Einheitslehre

Trotz der Fortschritte, die das Projekt einer Begründung von Selbstbewußtsein im Absoluten bei Fichte und Hölderlin gemacht hat, lassen sich die durch das Grundverhältnis aufgegebenen Probleme nach Henrich am ehesten durch eine Theorie vom Typ der Hegelschen Spekulation bewältigen. Kants Philosophie weise im Theorem des Dinges an sich ebenso wie bei der Beschreibung von Intersubjektivität Restbestände einer nicht transzendental aufgeklärten, natürlichen Ontologie auf. Vor allem aber bleibe bei Kant die Stellung des Subjektes zu seiner Welt prekär. Denn einerseits zeige die Begründung der Gegenstandsformen aus dem Selbstbewußtsein, daß ein

³⁵ D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–95)*, Stuttgart 1992, 545. Vgl. kritisch zu Henrichs Hölderlin-Deutung: J. Brachtendorf, *Hölderlins eigene Philosophie? Zur Frage der Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System*, in: *ZPhF* 52 (1998) 383–405, besonders 395–405.

³⁶ Vgl. D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in: *SV*, 102–105.

Subjekt ohne Welt gar nicht denkbar sei. Andererseits müsse das Subjekt als durch Kategorien eine Welt konstituierendes selbst transkategorial sein, könne also nicht mit Hilfe jener Begriffe verstanden werden, in denen sich unser Begreifen der Welt Dinge notwendigerweise vollzieht. Zu wünschen sei aber eine umfassende Ontologie, die aus *einer* Perspektive heraus eine Erfassung der Welt Dinge und des an die Welt gebundenen, aber zugleich sie umgreifenden Subjektes gewährleistet.

Die Hegelsche Philosophie biete in der Tat einen höheren Standpunkt an, von dem aus die umfassende Perspektive möglich sei. Dies sei der Standpunkt der All-Einheitslehre. Von Parmenides begründet und von Spinoza an die Neuzeit vermittelt, habe die monistische Metaphysik des Abendlandes ihre Vollendung in Hegel gefunden. Diese Vollendung sei heraufgeführt worden durch Hegels Einsicht, daß besondere begriffliche Zurüstungen notwendig seien, um den monistischen Standpunkt einnehmen und in rational kontrollierbarer Weise durchführen zu können. Henrichs zahlreiche und äußerst subtile Beiträge zur Hegel-Interpretation konvergieren in methodologischen Fragen: Wie kann eine All-Einheit gedacht werden, und welcher begrifflichen Mittel bedarf sie zu ihrer Artikulation? Hegel habe verstanden, daß eine All-Einheitslehre, die nicht schon im Ansatz auf Rationalität Verzicht tun und sich in schlecht verstandene Mystik zurückziehen wolle, die Vielheit, deren Realität doch evident ist, nicht einfachhin leugnen, sondern von der Einheit her begründen müsse. Die radikal gedachte All-Einheit könne nicht als verschieden von der Differenz gedacht werden, denn sonst hätte sie die Differenz außer sich und wäre nicht wahrhaft All-Einheit.

Zur Ausführung seiner monistischen Metaphysik habe Hegel Denkmittel entwerfen und verwenden müssen, die von den uns vertrauten ebenso abweichen, wie die All-Einheitslehre von der natürlichen Ontologie abweicht. Hegels Grundoperation sei daher die Schaffung einer neuen „Begriffsform“, wie Henrich sagt³⁷, in der allein sich die All-Einheit denken lasse, nämlich die Form „selbstbezüglicher Negation“ oder „selbstbezüglicher Andersheit“. Offensichtlich ist diese Begriffsform paradox. Ein Seiendes ist identisch mit sich selbst und unterschieden von Anderem. Jede Orientierung in der Welt geht von der Annahme aus, daß etwas es selbst und nur es selbst und nicht zugleich ein anderes ist. Hegel mute uns aber den Gedanken zu, daß dies nur vorletzte Annahmen seien, die wohl im natürlichen Weltverstehen ihre Berechtigung hätten, in der ihm vorausliegenden und es begründenden Dimension der All-Einheit aber keine Geltung besäßen. Hier sei vielmehr eine Einheit von Selbstbeziehung und Differenzbeziehung zu denken. Etwas ist nicht nur identisch mit sich, sondern auch von sich selbst verschieden. Es selbst ist das Andere, von dem es sich unterscheidet.³⁸ Paradox sei

³⁷ Vgl. D. Henrich, *Andersheit und Absolutheit des Geistes*, in: SV, 142–172, hier und zum Folgenden vgl. 154 ff. Vgl. ebenfalls die Zusammenfassung in: *Kant und Hegel*, in: SV, 196–208.

³⁸ Vgl. Henrich, *Kant und Hegel*, in: SV, 199.

dies eben nur für die Denkmöglichkeiten im Grundverhältnis, das aber wegen der ihm anhaftenden Dunkelheiten gerade zu überschreiten sei.

Henrich bezeichnet den Versuch, mittels einer paradoxalen Begriffsform Gedanken vom letzten Grund aller Wirklichkeit zu fassen, als „Spekulation“ bzw. als „spekulatives Denken“³⁹. Den traditionellen Namen „Metaphysik“ verwendet er bei der Charakterisierung seines Vorhabens nur mit Vorsicht und meist mit der Qualifizierung „spekulative Metaphysik“. Denn Metaphysik befasse sich – etwa in der Aristotelisch-Thomistischen Tradition, aber auch in der monistischen Tradition vor Hegel – zwar mit dem letzten Grund, aber im Horizont natürlichen Denkens, nicht wie bei Hegel in Abstoßung von ihm.

Nach Henrich sind alle Begriffe des Hegelschen Systems „Nachfolger und Komplikationen“ der Grundform von selbstbezüglicher Negation und von selbstbezüglicher Andersheit⁴⁰. Im Gang des Systems wird diese Grundform zunehmend gehaltvoller und konkreter bis hin zum Gedanken vom Absoluten, das als solches Geist ist. In die so gewonnene Abfolge von Kategorien kann Hegel die Konzeption eines selbständigen Einzelnen einstellen, das sich in Wechselwirkung mit anderen Einzelnen befindet, aber auf höherer Konkretionsstufe auch diejenige eines Subjektes, das im anderen seiner sich selbst erkennt. In Hegels All-Einheitslehre sei mit den Mitteln der paradoxalen Begriffsform gelungen, was nach Kant unmöglich schien, nämlich im Blick auf das Absolute einen einheitlichen Prozeß des Hervorgehens zu entwerfen, in dem die Kontinuität des selbstbewußten Subjekts mit den Dingen seiner Welt sichtbar wird. So gewähre der Rückgriff auf das Absolute dem Subjekt ein Verständnis seiner selbst als zugleich der Welt gegenüberstehend und in der Welt seiend. Die Erschließungskraft des spekulativen Denkens scheint unüberbietbar zu sein.

Doch wie läßt sich die paradoxale Begriffsform, von der diese Erschließungskraft abhängt, rechtfertigen? Henrich – so zeigt sich an dieser Stelle – vertritt keinen Hegelianismus im vollen Sinne. Hegel hatte reklamiert, die Wissenschaft der Logik konstituiere sich durch die Selbstbewegung der reinen Gedanken, durch eine immanente Entwicklung des Begriffs, die das Denken nur vorurteilsfrei beobachten müsse, um die Philosophie als objektive, demonstrierte Wissenschaft entstehen zu sehen.⁴¹ Diesen Anspruch weist Henrich zurück. Mit dem Versuch, eine Grund- und Superwissenschaft auszubilden, habe sich Hegel unnötigerweise belastet und letztlich seine ganze All-Einheitslehre in Mißkredit gebracht. Hegels Begriffsform entstamme in Wahrheit nicht der Beobachtung, sondern der Konstruktion. Sie entstehe durch einen bewußten Gegenzug und eine planmäßige Abwei-

³⁹ Vgl. Henrich, *Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes*, in: BL, 34–41. Vgl. auch *All-Einheit*, 38f.

⁴⁰ Vgl. Henrich, *Kant und Hegel*, in: SV, 201.

⁴¹ Vgl. dazu G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1,7 (Felix Meiner Verlag).

chung von der natürlichen Begriffsform. Am Anfang der dialektischen Bewegung stehe der Entschluß, die Strukturen der natürlichen Ontologie nicht als letzte, unhintergehbare Charaktere der Wirklichkeit aufzufassen. Charakteristischerweise insistiert Henrich auf der These, Hegels Denken – wenn es wohlverstanden werde – lasse sich mit demjenigen Kants produktiv verbinden. Dazu nähert er Hegels All-Einheitslehre der Kantschen Ideenlehre an. Auch in der natürlichen Einstellung wissen wir Henrich zufolge, daß die natürliche Ontologie nicht universal sein kann, und daß sie uns in letzte Dunkelheiten verstrickt hält.⁴² Daher sei die Revision dieser Ontologie ein Unternehmen der Vernunft und nicht nur Träumerei. Wir können nach Henrich nicht umhin, „die Welt als ganze zu denken und aus diesem Gedanken die uns vertraute Wirklichkeit zu verstehen“⁴³. Weil wir uns aber niemals von den Denkgesetzen der natürlichen Ontologie zu lösen vermögen, um die Hegelsche Begriffsform selbst natürlich werden zu lassen, sondern diese nur durch gewollte Konstruktion erreichen können, komme die All-Einheitslehre über den epistemologischen Status eines Postulats nicht hinaus. Ihre letzte Beglaubigung erfahre sie daher nicht durch das Programm einer absoluten Wissenschaft, sondern durch das Verlangen des Menschen nach denkerischer Verständigung über sich selbst und seine Stellung im Weltganzen. „Die Gedanken der Metaphysik sind Gedanken von einem Ersten oder Ganzen, in dem wir, was wir von uns selbst zu denken nicht umhin können, als einbegriffen oder als begründet zu denken vermögen.“⁴⁴ Ansätze zu einem Besinnen auf solche Gedanken nimmt Henrich zufolge jedes bewußte Leben. „Denn wir sind wesentlich im Unklaren und im Zweifel über unsere Natur und darüber, was ein fester Standort für unser Leben wäre, – darüber also, was es eigentlich mit uns auf sich hat.“⁴⁵ Das letzte Kriterium der Wahrheit einer Lebensdeutung liege daher in ihrer Fähigkeit, durch das bewußte Leben angeeignet werden zu können, und zwar so, daß sie dieses Leben in Harmonie und Einheit mit sich selbst bringt. Mehr an Begründung zu verlangen sei unsinnig, denn es liege „kein Sinn, sondern nur Mißverstehen darin, daß endliche Vernunftwesen nach einer anderen Form der Rechtfertigung suchen“⁴⁶.

6. Spekulation und Religion

Nach Henrich findet die idealistische All-Einheitslehre diejenige Bewahrheitung, deren sie fähig ist, in ihrer existentiellen Relevanz. Aber, so könnte man einwenden, ist es nicht Aufgabe der Religion, anzugeben, was

⁴² Vgl. *Henrich*, Kant und Hegel, in: SV, 208.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. Hier trägt Henrich in Hegels Philosophie den an Hölderlin gewonnenen Gedanken ein, der Grund des Bewußtseins sei nicht im Modus gewöhnlichen Wissens zugänglich, sondern nur als Gedanke, den wir um unserer Selbstverständigung willen denken müssen.

⁴⁵ *Henrich*, Vorwort, in: All-Einheit, 7.

⁴⁶ *Henrich*, Kant und Hegel, in: SV, 208.

ein Standort für unser Leben wäre, und was es eigentlich mit uns auf sich hat? Nach Henrich war dies in der Tat Sache der Religion, doch in der Moderne habe die Philosophie diese Aufgabe an sich gezogen. In aller Deutlichkeit konzipiert er die Spekulation als Religions-Ersatz. „Die Philosophie ist Nachfolger der Religion in dem doppelten Sinn, daß sie sie ersetzt, – aber so, daß sie die Motive aufnimmt und in ihrer Weise erfüllt, welche die Religion über Jahrtausende zur höchsten Weise bewußten Lebens gemacht haben.“⁴⁷ Die Religionen haben die großen Lebensdeutungen der Geschichte geliefert, und sie haben diese zu „umfassenden Beschreibungen der Welt als einem Symbolzusammenhang ausgearbeitet und durch Institutionen der Heilsverwaltung stabilisiert“⁴⁸. In der wissenschaftlich geprägten Moderne erwiesen sich symbolische Weltauffassungen aber als nicht mehr wirkungsfähig, und kodifizierte Heilslehren seien mit dem durch die Aufklärung zum Sieg gelangten Autonomie-Gedanken ohnehin unglaubwürdig geworden. Die Religionen sind Henrich zufolge obsolet.

Doch damit entstehe nicht notwendigerweise ein Sinn-Vakuum. Vielmehr entwerfe die Spekulation von sich her einen Sinn-Zusammenhang und biete mit der All-Einheitslehre eine Weisheit an, die ein Leben zu sammeln und zu tragen vermöge, und zwar nicht nur ein in Muße und Kontemplation verbrachtes Leben, sondern – wie Henrich in größter Zuspitzung geltend macht – selbst noch das Leben des „Opfer[s] im anonymen Massentod und -mord“⁴⁹. Und sie vermöge dies besser, als die Religionen es vermochten, denn diese blieben in ihren Lebensdeutungen notwendigerweise einseitig und partikular, so daß sie der Absicherung durch Offenbarungsansprüche und deren Kodifizierungen bedurften. Die Spekulation biete dagegen eine universale Sinnkonzeption, die die Unzulänglichkeiten der Religionen überwinde und dabei deren wahre Intentionen zur Erfüllung bringe. Möglich sei die Ablösung und Erfüllung der Religionen durch die Philosophie deshalb, weil es in all diesen Sinngebungsformen immer nur um die eine „humane Wahrheit“ gehe. „Nur durch ihre Geschichte vom Heil und ihr symbolisches Weltbild unterscheiden sich die Religionen voneinander“, nicht aber durch das Grundproblem menschlichen Lebens, an dem sie sich abarbeiten.⁵⁰

Da die Religionen prinzipiell die gleiche Funktion erfüllen wie die Spekulation, muß sich ihr Wesen im Ausgang von den Dunkelheiten des Grund-

⁴⁷ D. Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: FL, 99-124, hier: 99.

⁴⁸ D. Henrich, Lebensdeutungen der Zukunft, in: FL, 11- 41, hier: 25.

⁴⁹ Ebd. 40.

⁵⁰ Ebd. 25. Allerdings läßt sich die spekulative Lebensdeutung nach Henrich nicht unmittelbar aus dem Grundverhältnis gewinnen, sondern setzt voraus, daß „divergente Wege zur Explikation schon ausgezogen“ wurden (Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 102). Für die Geschichte der Lebensdeutungen heißt dies wohl, daß das Zeitalter der Religionen nicht übersprungen werden konnte. Die Spekulation konnte erst nach der Religion, nicht schon vor ihr auftreten. Diese Zuordnung erinnert natürlich an Lessings Charakterisierung der Offenbarungsreligion als eines pädagogischen Mittels zur Verbreitung der Vernunftreligion (vgl. G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 77, in: Ders., GW, Bd. 8, 610f.).

verhältnisses erklären lassen. Die hier einschlägigen Dunkelheiten betreffen aber nicht die ungeklärte Kofunktionalität von Einzelheit und Ordnung in der Gegenstandswelt, sondern die Einheit des Menschen bzw. des „bewußten Lebens“, das in dieser Welt zu leben hat. Henrich meint, eine notwendige Disparatheit im Selbstverständnis des natürlichen Menschen zu entdecken, die diesen veranlasse, über das Grundverhältnis hinaus auf eine Einheit auszugreifen. Im Grundverhältnis begreife sich der Mensch als Teil der Welt; wie ein Einzelnes unter Einzelnen nehme er seinen „Platz unter allen Welt dingen“⁵¹ ein. Andererseits erfahre er sich aber auch als verschieden von der Welt als ganzer, und zwar – wie Henrich erklärt – in „Hinsicht auf Vergewisserung“⁵². In der Möglichkeit des Irrtums erweise sich sein Wissen von Welt dingen als fehlbar. Dagegen sei zwar nicht alles Wissen von sich, aber doch eine bestimmte Art, nämlich die Kenntnis der eigenen Zustände, unmittelbar und unfehlbar. Wer sich freut, weiß, daß er sich freut, ohne daß sich hier ein Irrtum einschleichen könnte. „Disparat sind ihrer Verfassung nach auf der einen Seite die Einzelnen, von denen wir im Grundverhältnis fehlbare Erkenntnis gewinnen können, und die Verfassung der Einzelnen auf der anderen Seite, das wir selber sind, sofern wir von uns Kenntnisse haben, die nicht fehlgehen können.“⁵³ Der Verschiedenheit dieser Grundtypen des Wissens sei der Mensch durchaus gewahr, und er habe auch ein Bewußtsein von der Gegenläufigkeit der Momente in seiner Stellung zur Welt. Einerseits wisse er sich als „Person“, wobei Person-Sein bedeute, ein Einzelnes in der Welt zu sein. Andererseits liege die Besonderheit dieses Einzelnen darin, Selbstbewußtsein zu besitzen und sich als derart seiner selbst bewußtes Wesen, d. h. als „Subjekt“, zu wissen, das im Gegenüber zur Welt stehe. Der Mensch verstehe sich als Einzelnes *mit* subjektivem Leben, ohne den Einheitssinn des „mit“ begreifen zu können. „Das natürliche Selbstverhältnis des selbstbewußten Wesens ist von Grund aus durch diese Doppelung bestimmt.“⁵⁴ Dem sich zugleich als Person und als Subjekt, als kontingentes Einzelnes in der Welt und als Einmaliges gegenüber der Welt wissenden Menschen stelle sich die Frage: „Was für ein Wesen bin ich eigentlich?“ Im Vorgang der Vergewisserung komme dem Menschen seine Andersartigkeit als Subjekt gegenüber der Welt zu Bewußtsein. Folglich verstehe er, daß Subjektivität nicht aus der Welt ableitbar sei. Dies führe ihn zu der zweiten Frage: „Woher komme ich?“ Die Divergenz von Einzelheit und Subjektivität manifestiere sich in der Möglichkeit zu Selbstrelativierung und Selbstzentrierung als verschiedenen Lebensweisen, so daß sich die dritte Frage stelle: „Wohin geht mein Weg?“⁵⁵ Der sich selbst paradox erscheinende Mensch strebe nach „Erlösung des Selbstbewußtseins“,

⁵¹ Henrich, *Lebendeutungen der Zukunft*, in: FL, 21.

⁵² Henrich, *Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen*, in: FL, 106.

⁵³ Ebd. 108.

⁵⁴ Henrich, *Lebendeutungen der Zukunft*, in: FL, 21.

⁵⁵ Henrich, *Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen*, in: FL, 114f.

nach Befreiung zur Eindeutigkeit der Selbstorientierung, nach einem „Ende der Unruhe, die aus der Verwirrung und dem Dunkel kommt, das die natürliche Welt beherrscht“⁵⁶.

Die großen Religionen bieten nach Henrich einen Weg zur Beendigung dieser Unruhe an, indem sie das Grundverhältnis auf ein Prinzip hin überschreiten, von dem her der Mensch seine eigene Verfaßtheit sowie seine Stellung in der Welt soll verstehen können. Dabei benutzen sie aber die divergierenden Deutungsmuster, die schon in den gegenläufigen Momenten des natürlichen Selbstverstehens angelegt sind.⁵⁷ Die monotheistischen Religionen wählen die Einzelheit der Person als letzte Orientierung und konzipieren ihr Prinzip als höchstes Einzelnes, als eine höchste Person, in der aber keine Spannung mehr „zwischen weltumgreifender Subjektivität auf der einen Seite und Personalität auf der anderen“ Seite vorliegt. „Gott ist, insofern er der Eine und Einzige ist, auch das Ganze, das er in sich begreift. Als Einer setzt er aber aus seiner Fülle selbständiges Dasein sich gegenüber und somit sich selbst in Beziehung zu diesem anderen Dasein.“⁵⁸ Mit der Konzeption des Grundes als Person denke der Monotheismus grundsätzlich weg vom Subjektivitätsmoment des natürlichen Weltverstehens. Umgekehrt wählen die östlichen All-Einheitslehren die Reinheit des Bewußtseins-Lebens zur Orientierung. Sie denken vom Moment der Einzelheit weg und begreifen das Prinzip des Grundverhältnisses als überindividuelles, alles durchdringendes Leben. Der Mensch verstehe sich dann als „Ort oder Moment, in dem der unpersonale Weltgrund oder das anonyme Allbewußtsein zum Bewußtsein seiner selbst kommt“⁵⁹.

Um eine überzeugende, für das bewußte Leben aneignungsfähige Deutung der humanen Grunderfahrung zu liefern, mußten die Religionen Henrich zufolge das jeweils zurückgestellte Moment des natürlichen Selbstverständnisses wenigstens sekundär zur Geltung bringen. Der Monotheismus habe dies versucht durch die Trinitätslehre, die Henrich nicht als Verstärkung des Person-Gedankens, sondern als dessen Relativierung auf Einheit hin interpretiert, Hinduismus und Buddhismus hingegen nahmen das Moment der Einzelheit auf, indem sie trotz ihres Monismus eine Vielgötterwelt zuließen. Nur als Versuche solcher Synthesen konnten die großen Religionen zu universaler Wirkung gelangen. Letztlich seien diese

⁵⁶ Ebd. 116.

⁵⁷ Die Richtungen, in die die Versuche zur Selbstverständigung getrieben werden können, ergeben sich also aus den gegenläufigen Momenten des Grundverhältnisses und liegen deshalb jeder historisch konkreten Religion voraus. „Gründer und Propheten stiften nicht die Grundformen der großen Weltdeutungen selbst, sondern setzen sie schon voraus. Diese Grundformen lassen sich nur aus Möglichkeiten der Deutung verstehen, die mit dem Grundverhältnis von bewußtem Leben selbst schon vorgezeichnet sind“ (Henrich, *Lebensdeutungen der Zukunft*, in: FL, 25). Nach Henrich können wir verstehen, warum es zur Ausprägung der beiden großen Religionsgruppen, nämlich der monotheistischen und der monistischen, kommen mußte.

⁵⁸ Ebd. 23.

⁵⁹ Ebd. 24.

Synthesen aber mißlungen. Die Stärke der Religionen sieht Henrich in der entschlossenen Transzendierung des Grundverhältnisses in *eine* der durch das Selbstverständnis des Menschen vorgezeichneten Richtungen. Daß sie die Wege der anderen Lebensdeutung nachträglich einbeziehen mußten, zeige aber ihre Schwäche. Wegen ihrer Einseitigkeit und ihrer Partikularität kommen die Religionen Henrich zufolge für ein Denken in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Fragen des bewußten Lebens letztlich nicht in Frage. Erst die spekulative Philosophie vermöge das Verlangen des Menschen nach Selbstverständigung zu einem universal gültigen Ziel zu führen.

Die Religionen haben die Ontologien, die sich vom natürlichen Selbst- und Weltverständnis her ergeben, bereits in Dienst genommen: der Monotheismus die Ontologie der Einzelheit, die monistischen Religionen hingegen die Ontologie des Bewußtseins, das sich nicht im Substanz-Akzidens-Modell beschreiben lasse, sondern eher als Strom von Erlebnissen, als System von Synthesen und Akten oder als Prozeß, jedenfalls aber im Sinne von Ereignissen ohne Substrate⁶⁰. Die Einseitigkeiten der Religionen, die jeweils einer dieser Ontologien folgen, spiegle die Unfähigkeit der unmittelbar am Grundverhältnis gewonnenen Denkweisen, eine letzte Selbstverständigung des Menschen herbeizuführen. Daher entnimmt das spekulative Denken dem Scheitern der Religionen die Berechtigung, die Denkmöglichkeiten des Grundverhältnisses auf eine neue, dem natürlichen Denken paradox erscheinende Ontologie hin zu überschreiten, derzufolge das Einzelne zugleich das andere seiner selbst sei und sich aus sich selbst heraus in Prozessualität überführe, so daß aus diesem Prozeß heraus die Kategorien der Dingwelt ebenso zu erfassen seien wie diejenigen der Subjektivität, und zwar so, daß am Ende (oder am Anfang) ein haltbarer Begriff Gottes als des All-Einen stehe. Kein Wunder – so Henrich – daß die Gründer dieses Gedankens (Spinoza, Fichte, Hegel) die heftigsten Atheismusvorwürfe auf sich zogen. Dabei sei spekulatives Denken doch eine Menschheitstendenz, die sich selbst im Versuch der Religionen auswirke, sich ihren aus einer anderen Denkweise stammenden Widerpart anzuverwandeln. Konsequent verwirklicht werde diese Tendenz aber erst in der Spekulation. Sie bringe Subjektivität und Einzelheit nicht nur in tiefen Symbolen, sondern im Begreifen zusammen. Doch könne dies nicht anders geschehen, als daß mit dem Überschritt von der Religion zur Spekulation auch jene Denkgesetze suspendiert werden, von denen wir uns natürlicherweise nicht vorzustellen vermögen, wie sie nicht gültig sein könnten. So folge die spekulative Philosophie denkend einer Tendenz des Lebens, um sie zum Abschluß zu bringen, stelle aber insgesamt ein Wagnis dar. Der Kantische Imperativ „sapere aude!“ muß Henrich zufolge das „speculari aude!“ betont in sich aufnehmen. „Habe Mut, über Deine Welt hinauszudenken, um sie und zumal Dich

⁶⁰ Vgl. Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 112.

selbst in ihr zu begreifen!“⁶¹ Was für die Religion der Glaube sei, das sei für die Philosophie das „Leben in und aus Ideen“⁶², in dem das unruhige Bewußtsein zur Ruhe komme, ohne daß dieses Leben mit den Mitteln des natürlichen Denkens erreichbar wäre.

Bis hierher sollte deutlich geworden sein: Wer an Henrichs philosophischer Theologie interessiert ist, weil sie die überkommene metaphysische Frage nach dem höchsten Grund von einer modernen Fragestellung – nämlich von der Selbstbewußtseinstheorie her – restituiert, der wird sich auf das Wagnis der Spekulation einlassen und das volle Gewicht des metaphysischen Monismus tragen müssen. Denn die Dunkelheiten des Grundverhältnisses und die Gegenläufigkeit der Tendenzen „bewußten Lebens“ verweisen nur dann auf einen Grund von allem, was sein und gedacht werden kann, wenn dieser Grund nicht im Sinne der theistischen Metaphysik, sondern als All-Einheit gedacht wird.

An dieser Stelle sei eine kritische Rückfrage an Henrich gestellt, die seine These betrifft, die spekulative Metaphysik und die Religionen bearbeiteten die gleichen Fragen. Nur wenn sich dies tatsächlich so verhält, kann die Spekulation in Konkurrenz zur Religion treten und diese schließlich ablösen. Zunächst ist aber wohl festzuhalten, daß Religion primär auf Lebensfragen und nicht auf philosophische Theoriefragen antwortet. Das Verhältnis des einzelnen Seienden zur Kausalordnung oder die zirkelfreie Erklärbarkeit des Selbstbewußtseins sind Probleme der Philosophie, aber keine Anknüpfungspunkte für Religion. Und umgekehrt gilt: Wenn Henrich die Spekulation an die Stelle der Religion treten läßt, damit sie ihre Bewahrheitung aus dem Leben empfangen kann, dann muß folglich auch diese Bewahrheitung bei Problemen des natürlichen Selbstbewußtseins ansetzen. Aber stellt die Disparatheit von Personalität und Subjektivität, in der Henrich die gemeinsame Quelle aller Religion und Spekulation sucht, überhaupt ein Problem des natürlichen Selbstbewußtseins dar? Weist die einfache Selbstauffassung des Menschen wirklich das Bewußtsein einer Diskrepanz von weltgebundener Einzelheit und weltumgreifender Subjektivität auf? Das Verhältnis von transzendentelem und empirischem Ich, das man mit Henrichs Ausführungen wohl zunächst assoziiert, stellt in der Tat ein gewichtiges Thema dar. Doch an dieses Thema ist hier nicht zu denken, weil es sich dabei um ein philosophisches Theorieproblem handelt und nicht um eine Lebensfrage. Es gibt kein natürliches Bewußtsein von der Transzendentalität des Ich. Vielmehr ist diese nur über eine Preisgabe der natürlichen Einstellung zugänglich, mag man diese Preisgabe als „Kopernikanische Wende“ oder als „Phänomenologische Epoché“ konzipieren. Auch das Vergewisserungsproblem, an das Henrich das Bewußtsein von der Unterschiedenheit zweier Grundtypen von Wissen knüpft, um so die Dualität von Person-Sein und Subjekt-

⁶¹ Henrich, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken, in: FL, 125–181, hier: 181.

⁶² Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen, in: FL, 121.

Sein darzutun, tritt wohl nur in der Philosophie auf, nicht aber im Leben. Welchen Aufwand muß Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* treiben, um den Leser zu jener Höhe der Abstraktion zu führen, auf der sich das Vergewisserungsproblem erst aufwerfen und mit Verweis auf die Unbezweifelbarkeit der *cogitationes* beantworten läßt! Der Verdacht stellt sich ein, daß Henrich eine philosophische Theoriefrage unberechtigterweise zu einer Lebensfrage umdeutet. Sollte sich dieser Verdacht bestätigen, dann wäre Henrichs Anspruch, die Quelle aller Religion aufgedeckt und die Spekulation als Erfüllung der Religion erwiesen zu haben, unbegründet. Weder scheint die Spekulation in natürlicherweise sich stellenden Lebensproblemen zu gründen, noch gibt die Religion Antwort auf erkenntnistheoretische oder ontologische Prinzipienfragen. Für einen Philosophen mag es zureichende Gründe zur Spekulation geben – eine Menschheitstendenz dürfte die Spekulation (im Gegensatz zur Religion) aber wohl nicht sein. Angesichts dieser Bedenken soll abschließend die anthropologische Grundlage, die Henrich der Spekulation gibt, näher ins Auge gefaßt werden.

7. Die anthropologischen Grundlagen der Spekulation

Henrichs Idee einer anthropologischen Rechtfertigung des spekulativen Standpunktes legt es nahe, sein Konzept einer spekulativen Daseinshaltung daran zu messen, ob es die humanen Grundimpulse, an die die angeblich obsolet gewordenen Religionen anknüpfen, seinerseits adäquat aufnehmen und zur Geltung kommen lassen kann. Die Offenbarungsreligionen und die sie reflektierenden Theologien haben die religiöse Botschaft in der Regel dadurch zu verdeutlichen und in ihrem Allgemeinheitsanspruch zu rechtfertigen unternommen, daß sie das von der Religion versprochene Heil mit Hilfe philosophisch-anthropologischer Analysen als Erfüllung natürlicher Grundstrebungen des Menschen darstellten.⁶³ Henrich versucht in analoger Weise zu zeigen, daß die Spekulation solche religionsrelevanten, anthropologischen Motive zu integrieren vermag. Insbesondere greift er das Phänomen der Dankbarkeit sowie die Erfahrung von Glück und Not auf. Schon im vorhinein läßt sich eine Herausforderung absehen, vor die sich Henrich mit der Aufgabe einer spekulativen Rekonstruktion dieser Themen gestellt sieht. Dankbarkeit scheint einen personalen Gott vorauszusetzen, dem der Gläubige in der Haltung des Dankens gegenüberzutreten kann. Glück und

⁶³ So greift Augustinus in *De civitate dei* XIX die ihm geläufigen philosophischen Lehren vom höchsten Gut des Menschen auf, um in Auseinandersetzung mit ihnen zu zeigen, daß die menschliche Natur nicht auf Lust oder Tugend allein, sondern auf ewiges Leben als höchstes Strebenziel ausgerichtet ist, daß dieses von Natur aus bestehende Ziel aber nur durch den Glauben an die christliche Botschaft erreicht werden kann. In strukturell ähnlicher Weise argumentiert Thomas von Aquin, wenn er dem Menschen ein natürliches Verlangen (*desiderium naturale*) nach Gott zuschreibt, das sich implizit in jeder Setzung eines Handlungszieles auswirke (vgl. *S.th.* I-II, q. 1–5), aber mit den Mitteln der Natur allein sein Ziel nicht erreichen könne. Dazu sei vielmehr die Offenbarung nötig.

Not lassen ebenfalls an einen persönlichen, nicht nur die Welt tragenden, sondern auch durch Willen und Vernunft lenkenden Gott denken, an den sich der Mensch sowohl in seiner Freude als auch im Leid wenden kann. Den hier zugrunde liegenden theistischen Gottesbegriff ersetzt Henrich aber durch seine spekulative All-Einheitslehre, die Gott als allumfassende Wirklichkeit, nicht als Person denkt. Henrich will nun zeigen, daß diese religiösen Grundvollzüge auch in seiner Konzeption eines apersonalen All-Einen zur Geltung kommen können.

Für Henrich läßt sich menschliches Danken weder sozialpsychologisch als Reflexhandlung der Unterdrückten noch individualpsychologisch als perpetuiertes kindliches Verhalten erklären; vielmehr stelle es einen nicht relativierbaren humanen Grundakt dar. Seine Frage lautet, ob die Wirklichkeit dieses Aktes ein anthropologisches Argument für den Monotheismus liefert, insofern jedes Danken eine Person voraussetze, der gedankt werden kann und die diesen Dank entgegenzunehmen vermag. Ist eine Person als Adresse des Dankes notwendig? Wäre dies so, dann konfliktierte der Grundakt des Dankens mit Henrichs spekulativer Daseinshaltung. Zwar blieben auch dann zwischenmenschliche Formen des Dankens in Geltung, etwa der Dank für ungeschuldete Wohltaten von seiten anderer, aber höhere Formen der Dankbarkeit – etwa der Dank für andere Menschen oder Dank für das eigene Dasein selber⁶⁴ – wären nicht mehr möglich. Das bewußte Leben würde nach Henrich irre daran, „ob grundlegende Züge der Verfassung des eigenen Lebens in einer Korrespondenz zur Verfassung der Wirklichkeit im Ganzen stehen“⁶⁵. Als Resultat ergäbe sich eine Skepsis, die doch nicht zur Lebensform werden könnte, weil sie unvereinbare Orientierungen zugleich festhielte. Die Spekulation bietet nach Henrich aber tatsächlich einen Weg an, wie auch außerhalb der christlich-theistischen Metaphysik der Dank für das eigene Leben Sinn und Recht behalten könne. Spekulatives Denken stoße nämlich auf einen letzten Grund, der nur nicht als Einzelnes, sondern eher als Geschehen zu deuten sei, das unser eigenes Leben einschließe. Dieser Grund sei nicht ein Gegenüber in Einzelheit. Er ermögliche und durchherrsche aber das Dasein des Subjekts und biete insofern einen Anknüpfungspunkt für die Dankbarkeit. Henrich unterscheidet einen „kontemplativen“, d. h. nicht an jemanden gerichteten Dank als höchste menschenmögliche Form des Dankens vom „kommunalen“, personbezogenen Dank. Das Bedürfnis, danken zu können, stellt nach Henrich also wohl ein Argument für die Annahme eines höchsten Grundes dar, aber nicht für dessen theistische Interpretation. Ein unpersönlicher Grund als Ziel des Dankes sei ebenso möglich (wofür Henrich im Bereich der Religionen selbst den Buddhismus des kleinen Fahrzeugs als Beispiel anführt). Nur sei dieser Dank kein kommunaler mehr, da er kein Verhältnis zwischen Personen –

⁶⁴ Vgl. Henrich, Gedanken zur Dankbarkeit, in: BL, 172–184, hier: 167.

⁶⁵ Ebd. 161.

und sei es auch zwischen endlicher und unendlicher Person – darstelle, sondern ein „kontemplativer“.

In seinem Beitrag „Glück und Not“ skizziert Henrich eine Interpretation der Erfahrungen des Glücks und der Not, die diese aus dem Verhältnis des Menschen zu einem apersonal zu denkenden Weltgrund bestimmt. Glück lasse sich nicht in der Terminologie von Bedürfnis und Befriedigung beschreiben, „auch nicht als Zufriedenheit in letzten Strebenszielen oder als Genuß ohne den Gedanken weiterer Steigerung“. Vielmehr beinhalte Glück eine „nicht mehr hintergehbare These über das, was überhaupt ist“⁶⁶. Glück wäre demnach nur möglich im Verbund mit einer metaphysischen Auffassung über die letzten Prinzipien der Wirklichkeit.⁶⁷ „Die These des Glücks besagt, daß bewußtes Leben vollendbar ist, weil es in Übereinstimmung mit Grundbedingungen von allem, wovon es Kenntnis hat, ermöglicht ist.“⁶⁸ Das „bewußte Leben“ rückt sich selbst ein in den Entfaltungsprozeß des All-Einen und versichert sich so des Getragenseins durch dieses und des harmonischen Verhältnisses zu aller Wirklichkeit. Dagegen besage die These der Not, die Vollendung bewußten Lebens liege in der Einsicht, daß die Überzeugung, es bestehe ein solches harmonisches Verhältnis, „nur die Fiktion eines fundamentalen Bedürfnisses zur Angstbewältigung“ sei. Not, das sei die nicht mehr hintergehbare Überzeugung von der „Unbegründetheit des Weltlaufes“ und der „Bodenlosigkeit bewußten Lebens“⁶⁹.

Die philosophisch-theologische Tradition hat das Verlangen des Menschen nach körperlicher und geistiger Integrität von einer Tendenz alles Seienden zur Selbsterhaltung her erklärt. Das Streben nach Glück als Freiheit von körperlicher Gebrechlichkeit und moralischer Depraviertheit erscheint als höchste Stufe einer universellen Tendenz zur Erhaltung des Daseins.⁷⁰ Nun hat auch Henrich dem Zusammenhang von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein große Aufmerksamkeit geschenkt. Er benennt wichtige Stationen in der Geschichte des Gedankens der *conservatio sui*. Vor allem im Rückgriff auf die Stoa entfaltet er den für die Moderne zentral gewordenen Gedanken, Selbsterhaltung setze Selbstbewußtsein im Sinne von Selbstvertrautheit voraus, und Selbstvertrautheit lasse den Trieb nach Selbsterhaltung entstehen.⁷¹ Befreites Leben meine aber letztlich nicht die Freiheit von ä-

⁶⁶ Henrich, Glück und Not, in: SV, 131–141, hier: 134.

⁶⁷ „Nur dort, wo eine Selbstaffirmation über eine Weltdeutung zustande kommt, sind Glück und Not wirklich eingetreten“ (Ebd. 136).

⁶⁸ Ebd. 134 f.

⁶⁹ Ebd. 135.

⁷⁰ Nochmals sei auf das Beispiel Augustins verwiesen, der in *De civitate dei* XIX, 4–14, das Streben nach Selbsterhaltung als ein universales Streben nach Frieden erklärt, das in basaler Form alles Seiende, auch das unbelebte, prägt. Beim Menschen äußert es sich als Verlangen nach einem wohlgeordneten Verhältnis zwischen den Teilen des Körpers (Gesundheit), zwischen den Teilen der Seele (Tugend) und zwischen Körper und Seele (Leben). Ewiger Friede bedeute für den Menschen das ewige Leben (XIX, 11), das als umfassende Erfüllung des natürlichen Strebens das höchste Gut des Menschen darstelle.

⁷¹ Vgl. Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: SV, 83–108, hier: 92 f.; 95.

ßeren und inneren Bedrohungen, sondern das Aufgeklärtsein des Selbstbewußtseins über seine konstitutionelle Dependenz von einem höheren Prinzip. „Denn es gehört zum Wesen des Bewußtseins, nicht ohne einen Begriff seiner frei existieren zu können.“⁷²

Die hier sich zeigende Verschiebung der Bedeutung von Selbsterhaltung – nicht mehr körperliche und moralische Integrität sind ausschlaggebend, sondern Einsicht in das Konstituiertsein des Selbstbewußtseins – tritt in einem etwas später verfaßten Ergänzungstext zum vorgenannten Aufsatz noch deutlicher hervor.⁷³ Die stoische Formel von der Einheit von Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein erfährt nun insofern eine neue Interpretation, als Selbsterhaltung nicht mehr auf die Person bezogen wird, die sich als einzelne unter anderen einzelnen befindet und sich im Umgang mit anderen Weltwesen um ihren Bestand kümmern muß. Vielmehr geht es nun um die Einheit des Bewußtseins im Sinne einer „inneren Einheitlichkeit des Bewußtseinszusammenhangs“⁷⁴. Diese Einheit des Bewußtseins gehe der Erfahrung der Personalität voraus und werfe daher ein anderes, grundlegendes Selbsterhaltungsproblem auf, nämlich dasjenige der Erhaltung der Bewußtseinseinheit. Die Einheitlichkeit des Bewußtseinszusammenhangs liege aber außerhalb der Verfügungsgewalt des Einzelnen, so daß das bewußte Leben – will es seine Einheit bewahren – sich als von einem Absoluten her gegründet verstehen muß.

Henrich ist hinsichtlich der systematischen Vorordnung der Bewußtseinsprobleme vor die praktischen Probleme der Lebensführung sicher zustimmen. Das Streben nach Selbsterhaltung setzt den Bestand und die Identität eines Selbst voraus. Die Heilsvorstellungen zumindest der westlichen Religionen beinhalten aber nicht nur die Einsicht in das Gegründetsein der Bewußtseinsidentität durch ein Absolutes, sondern nehmen gerade die Bedingungen der Existenz des Menschen als Person einschließlich seiner Leiblichkeit und der daraus folgenden Fragilität als Anknüpfungspunkt. Für die Erfahrung von Leid und Tod besagt die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Grundes allen Bewußtseins nichts, außer daß die Bewußtseinsidentität Möglichkeitsbedingung auch der Erfahrung des Negativen ist. Und wie innerhalb der kontemplativen Daseinshaltung mit dem Problem des Bösen umzugehen wäre, müßte ohnehin eigens gezeigt werden. Henrich nimmt also zwar zunächst die traditionelle Gestalt der Lehre von der *conservatio sui* auf, formt aber das Thema zu einem bewußtseinstheoretischen um, so daß der Zielpunkt der Tradition, nämlich das Verlangen des Menschen nach uneingeschränktem Leben, moralischer Integrität und Gerechtigkeit, aus dem Blickfeld gedrängt wird.

⁷² Ebd. 106.

⁷³ Vgl. Henrich, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, in: SV, 109–130.

⁷⁴ Ebd. 123.

Henrichs Glückskonzeption trägt also – ebenso wie sein Verständnis der Dankbarkeit – stark kontemplative Züge. Glücksentscheidend ist ihrzufolge die Einsicht in die All-Einheit der Wirklichkeit, die letzte Orientierung verleiht, weil sie den metaphysischen Ort des bewußten Lebens im Ganzen der Wirklichkeit anzeigt und diesem Leben ein Verständnis seiner selbst als eines getragenen, vollendbaren und letztlich gelungenen ermöglicht. Diese Einsicht ist nach Henrich erlösend⁷⁵, weil sie die Selbstdeutung bewußten Lebens als eines unbegründeten, haltlosen und in sich zwiespältigen ausschließt. Doch die von Henrich konzipierte Erlösung bringt weder Tugend noch Unsterblichkeit mit sich, und sie antwortet auch nicht auf die Frage nach dem Sinn des Leides in der Geschichte der Menschheit. Sie ändert weder den moralischen Charakter des Menschen, noch beseitigt sie sein Ausgeliefertsein an physische, psychische und soziale Übel. Vielmehr liegt sie allein in der Kontemplation des All-Einen als der alles umfassenden und alles in seinem Sein sichernden Wirklichkeit. Die Einheitserfahrung in der Kontemplation soll alle sonstige Erfahrung von Negativität verblassen lassen. In dieser Einheitserfahrung liegt nach Henrich das Heil, das dem Menschen möglich ist.

Henrich gibt dem mit der All-Einheitslehre verbundenen Weisheitstypus, wie er sich in den östlichen Traditionen, aber phasenweise auch in der westlichen Tradition findet (Meister Eckhart, Nikolaus von Kues), den Vorrang vor den mit der klassisch-theistischen Metaphysik assoziierten Erlösungsvorstellungen. Dies scheint jedoch eine Dezision zu sein, die im Blick auf die zu rechtfertigende spekulative Daseinshaltung zwar motiviert, aber nicht anthropologisch begründet ist, und somit als einseitig oder gar reduktionistisch gelten muß. Die Meinung, daß Glück mehr bedeutet als verständigt zu sein über seine Stellung in der Einheit der Wirklichkeit, und daß Dankbarkeit als humane Grundtendenz nicht restlos aufgeht in der Gewißheit, sich einem apersonalen Weltgrund zu verdanken, darf auch angesichts des beeindruckenden Entwurfes Henrichs weiterhin anthropologische Legitimität beanspruchen. Doch wenn die Berechtigung einer letzten Daseinshaltung davon abhängt, daß sie humane Grundtendenzen adäquat aufzunehmen und zur Erfüllung zu bringen vermag, dann erwächst aus der Einseitigkeit des kontemplativen Glücksbegriffs ein Einwand gegen Henrichs Idee, die Spekulation als universalisierbare Nachfolgerin der stets partikularen Religionen zu empfehlen. Nicht nur werden die westlichen Religionen die Spekulation kaum als Erfüllung ihrer eigenen Intentionen anerkennen – Henrich könnte dies freilich als hartnäckigen Positionalismus abtun –, sondern die Spekulation erscheint, da sie letztlich auf einer Entscheidung für den kontemplativen Weisheitstypus beruht, ihrerseits als eine bloß partikulare Daseinshaltung.

⁷⁵ Vgl. Henrich, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: FL, 114–116.