

8. Der Begriff letztgültigen Sinns

8.1. Anerkennung als interpersonalen Akt

In Kap. 6.3 wurde versucht, eine alle Vernunft leitende *Sinnfrage* zu ermitteln. Diese Frage sahen wir darin gegeben, daß der Mensch in all seinen Akten unausweichlich bemüht ist, unbedingte Einheit zu setzen, zugleich aber nicht der Notwendigkeit entgeht, sich etwas entgegen-, also Differenz zu setzen.

Die Möglichkeit zu einer begrifflich-adäquaten Lösung dieser Sinnfrage war philosophiegeschichtlich erst von dem Augenblick an gegeben, als die Annahme eines 'Dings-an-sich' - letzter Fremdkörper im transzendentalen Ansatz Kants - aufgegeben wurde. Dieser Schritt (in der frühen Wissenschaftslehre Fichtes) ist oft im Sinne eines 'Solipsismus' mißverstanden worden. Einer schärferen Reflexion kann aber nicht entgehen, daß über ein ontologisches Substrat der Erkenntnis, das prinzipiell nicht 'für-mich' sein kann, sich nicht nur keine vernünftige Aussage machen läßt, sondern daß die Annahme eines solchen reinen An-sich auch die Lösung der Sinnfrage unmöglich macht. Als bloßes An-sich würde es den Gegensatz perpetuieren, sich einer völligen Einheit mit dem Ich grundsätzlich versperren¹.

Auf dieser Grundlage konnte Fichte in seiner zweiten Vorlesung 'Über die Bestimmung des Gelehrten' von 1794 'das Problem Mensch' folgendermaßen formulieren:

1 Der Ausschluß eines 'Dings-an-sich' (die kontroverse Frage, ob Fichte den Kantischen Begriff richtig aufgefaßt hat, können wir hier übergehen) besagt nicht etwa, daß die Wahrheit der Dinge von Gnaden der menschlichen Vernunft wäre, und ist auch nicht ohne Analogon in der vor-kritischen Erkenntnistheorie etwa eines Thomas v. A., demzufolge die menschliche Vernunft an den Dingen insofern 'Maß nehmen' kann, als diese selbst ihr Maß durch den göttlichen Intellekt erfahren (vgl. bes. De Ver. q. 1, a. 2 corp: "[...] res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, [...] sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificata in intellectu artificis." Noch weniger steht jener Ausschluß eines prinzipiell unerkennbaren Erkenntnisstrats mit der Wahrheitslehre Anselms v. C. in Widerstreit (vgl. hierzu H. Verweyen, Anselm v. C., Wahrheit und Freiheit, bes. 13-21). Die Problematik der frühen Wissenschaftslehre Fichtes besteht allerdings darin, daß hier der letzte Horizont von Wahrheit durch den unangemessenen Begriff 'absolutes Ich' charakterisiert ist. Vgl. meine Einleitung zu J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, XIX-XXXI.

"Der höchste Trieb im Menschen ist [...] der Trieb nach *Identität*, nach vollkommener Uebereinstimmung mit sich selbst; und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Uebereinstimmung alles dessen, was ausser ihm ist, mit seinen nothwendigen Begriffen davon. Es soll seinen Begriffen nicht nur *nicht widersprochen* werden, so daß ihm übrigens die Existenz oder Nicht=Existenz eines demselben *entsprechenden* Objekts gleichgültig wäre, sondern es soll auch wirklich etwas demselben entsprechendes gegeben werden. Allen Begriffen, die in seinem Ich liegen, soll im Nicht=Ich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werden. So ist sein Trieb bestimmt" ².

Das hier gewonnene Terrain setzt auch Hegel voraus, wenn er seit seinen Jenaer Schriften (und inhaltlich schon früher) den Begriff 'Anerkennung' ins Zentrum seiner Philosophie rückt³. Der Frage, inwieweit im 'Deutschen Idealismus' - oder in den diesen kritisierenden materialistischen (Feuerbach, Marx) bzw. interpersonalen Ansätzen⁴ - das 'Prinzip Anerkennung' angemessen reflektiert wurde, ist hier nicht nachzugehen. Es soll systematisch ein Begriff letztgültigen Sinns ermittelt werden. Welche Art von 'Entsprechung', 'Gegenbild' (Fichte) oder 'Anerkennung' (Hegel) wäre geeignet, den 'Trieb nach Identität' zu stillen?

Sicherlich reicht der Gedanke einer auch noch so streng wechselseitig konzipierten zwischenmenschlichen Anerkennung nicht aus, solange dieser sich im Horizont der 'Goldenen Regel' bewegt. Denn mit dem Vergleich 'wie du selbst ...' (o. ä.), der in der einen oder anderen Form stets Bestandteil der 'Goldenen Regel' ist, wird im Interpersonalverhältnis eine prinzipielle Unterschiedenheit von Interessensphären auch dann noch behauptet, wenn eine größtmögliche Übereinstimmung angezielt ist. Solange man noch unter der Perspektive des 'wie' vergleichend von sich zum anderen hinüberwechselt, kann nicht von einer unbedingten Einheit des Ichs mit seinem Gegenüber gesprochen werden.

Das unter dem 'Trieb' nach unbedingter Einheit stehende Ich kann diese Einheit bei durchgehaltener Differenz von 'Subjekt' und 'Objekt' nur gewinnen, wenn ihm ein Gegenüber als der vollkommene Spiegel seiner selbst begegnet. Im Bereich des Objektiven ist aber nichts zu einer solchen

2 J. G. Fichte, Gesamtausgabe, I, 3, 35. Zum Kontext dieser Stelle vgl. bes. E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986, 204-239.

3 Vgl. bes. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg - München 1979 - dazu meine Besprechung in: *Philosophy and History* 14 (1981) 39-42; E. Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, 291-372.

4 Dazu vgl. bes. B. Casper, *Das Dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg 1967; M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Nachdr. d. 2. Aufl. Berlin 1981, sowie die lebhaft diskutierte Diskussion um das Denken von E. Levinas.

Spiegelung fähig als ein anderes Subjekt, das sich radikal und in völliger Freiheit zu dieser Spiegelung entschlösse. Jeder auch noch so meisterhaft nach eigenen Ideen geformte Stoff bleibt im Widerspiegeln dessen, der ihn formt, unterschwellig ein anderes. Nur wenn Freiheit darin aufgeht, das Wesen eines anderen uneingeschränkt ans Licht zu bringen, ließe sich gleichsam selbst noch die dunkle Folie hinter dem Glas des Spiegels in reine Bildhaftigkeit auflösen.

Diese einzig mögliche Setzung von unbedingter Identität in Differenz hat nun allerdings alles andere als den Charakter einer 'Setzung'. Sie stellt vielmehr die größte Zumutung an die Vernunft auf der Suche nach einem Gegenüber oder 'Objektiven' dar, das vollkommener Spiegel der eigenen Freiheit und Vernünftigkeit werden soll. Wie soll die unbedingte Einheit ausgerechnet aus der größtmöglichen Entgegengesetztheit, nämlich einer grundsätzlich und bleibend *anderen* als der eigenen Freiheit und Vernünftigkeit hervorgehen? Muß man nicht eher alles daransetzen, das Andersartige der Vernunft (wie es sich besonders konkret etwa im 'anderen Geschlecht' anmeldet) auf das hinzubiegen, was einem bereits als vernünftig bekannt ist? Die Frage nach dem *Begriff* letztgültigen Sinns scheint sich, je näher man ihrer Lösung kommt, von der Frage nach einer möglichen *Realisierung* von Sinn immer weiter zu entfernen.

Kann man den skizzierten *Begriff* unbedingter Identität in Differenz aber überhaupt erstphilosophisch nennen? Der vieldiskutierte Terminus 'Anerkennung' wird hier doch nur unter Zuhilfenahme eines Bildes (vom Spiegel oder Bild), also durch Rückgriff auf empirische Vorgaben, metaphorisch verdeutlicht.

Ein näherer Hinblick zeigt jedoch, daß alle empirischen Vorgaben und alle Vorstellungsmöglichkeiten von 'Spiegel' oder 'Bild' weniger hergeben, als hier gefordert wird. Ein reales Spiegelbild ist stets eine höchst unvollkommene Reproduktion seines Gegenübers. Und jeder, der sich um die Produktion oder Interpretation eines möglichst wahren Bildes müht, weiß, wie wenig alle tatsächlichen und vorstellbaren Bilder dem *Begriff* von Bild angemessen sind, der hinter solchen Bemühungen steht. Jeder gute Künstler z. B. ist immer der Verzweiflung darüber nahe, daß es ihm nie vollkommen gelingt, das zum Ausdruck zu bringen, woran er sein ganzes Wesen setzt.

Im Zusammenhang seiner Trinitätslehre findet sich bei Anselm von Canterbury die Formulierung: "Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago" - "denn das Wort ist genau das, was es als Wort oder Bild ist, als

Bezug auf ein anderes (oder: einen anderen), weil es nur Wort oder Bild von irgendetwas (oder: von irgendjemandem) ist" ⁵.

Damit hat der 'Vater der Scholastik' einen streng apriorischen Begriff von 'Einheit in Differenz' gewonnen, der ebensowenig wie der Begriff des 'id quo maius (aut simplicius) cogitari nequit' aus empirischen Vorgegebenheiten ableitbar ist. Vielmehr, wie sich erst von der Idee des unbedingt Einen her verständlich machen läßt, warum wir bei der Suche nach Einheit auf ein letztes, unteilbar Einfaches hinstreben ⁶, so gibt auch erst der streng apriorische Begriff des Bildes den Schlüssel für alles Bemühen der Vernunft ab, etwas zum Ausdruck zu bringen oder gebracht zu finden, für die Grundverfaßtheit des Daseins als ein Ringen um Ausdruck ⁷. Daß etwas vollkommenes Bild von etwas oder von irgend jemandem sein könnte, läßt sich weder aus Vorhandenem erschließen noch im Weiterdenken von Vorhandenem projizieren. Der wahre Begriff des Bildes ist nur als die innerste Möglichkeit von Freiheit zu begreifen, der Freiheit, sich selbst zu etwas zu machen, worin sie ganz aufgeht. In jedem 'stehenden', vorhandenen Bild bleibt ein Rest von Eigensein, der nicht in das rein relationale Bildsein aufgenommen wird. Ein Bild im eigentlichsten Sinn kann nur im Akt einer Freiheit entstehen, die in diesem Ausdruck, in diesem 'verbum aut imago', selbst ganz aufgeht.

Von der Frage, ob Freiheit je so etwas vernünftig wollen könne, wie im Ans-Licht-Bringen eines anderen selbst ganz aufzugehen, sehen wir zunächst noch ab. Als erstes war nach dem bloßen Begriff einer unbedingten Identität in Differenz gefragt. Die Antwort darauf scheint gefunden: Eine unbedingte Einheit von 'Subjekt' und 'Objekt' wäre dann gegeben, wenn ein Subjekt ('S¹') einem anderen Subjekt ('S²') begegnete, das im Einsatz seines ganzen Seins ihm zum Bild würde.

Solche Freiheitsentscheidung müßte streng reziprok sein, da sonst die Einheit nur für 'S¹', nicht für 'S²' wirklich würde; und die strenge Wechselseitigkeit wäre so universal zu fordern, wie es überhaupt freie oder der Freiheit fähige Wesen gibt.

5 Monologion, Kap. 38, in: Op. omn., Vol. I, 56, Z. 24-26.

6 Vgl. oben Kap. 6.3.

7 Das 'Problem des Sisyphos' läßt sich von hierher als ein 'sprechakttheoretisches' verstehen. Das Subjekt ist ständig auf der Suche, sich im Bereich des Objektiven vollkommen zum Ausdruck zu bringen oder gebracht zu finden. Vgl. den schönen Satz von Ulla Hahn: "Überall suche ich die Zeile / die mir sagt / wo ich mich find" (FAZ Magazin, 18.7.1986, S. 31), oder den Vers von Karl Kraus: "Hab ich dein Ohr nur, find' ich schon mein Wort" ('Zuflucht', in: Worte in Versen, München 1959, 63). Sicher gehört in diesen Kontext die Version des Sisyphos, die Wolfgang Borchert in seiner herrlichen Erzählung 'Schischyphusch oder der Kellner meines Onkels' hinterlassen hat (Das Gesamtwerk, Hamburg 1984, 285-297).

Mit diesem wechselseitigen Zum-Bild-Werden aller ist noch keine hinreichende, wohl aber eine notwendige Möglichkeitsbedingung für letztgültigen Sinn ermittelt. Ohne dieses Tun der Freiheit - das durch keine Tat eines heilschaffenden Gottes ersetzt werden kann, sowenig es vielleicht auch ohne eine solche zustande kommt - gibt es keine Lösung für das 'Problem Mensch'.

An dieser Stelle erhebt sich ein Einwand. Wie steht es um ein Ich, das sich darauf versteifte, das einzige schwarze Schaf in der Herde zu bleiben und sozusagen als letzter Schmarotzer von der Uneigennützigkeit aller anderen zu profitieren? Käme nicht wenigstens dieses Ich 'auf seine Kosten', ohne sich selbst darangeben zu müssen, da ihm ja die Freiheitstat aller anderen zur Identität mit sich selbst verhülfe? Dieser Einwand läßt sich in unserem Zusammenhang nicht unter Hinweis auf die Forderung von Fairneß zurückweisen, da in eine streng erstphilosophische Argumentation ja keine ethischen Voraussetzungen einfließen dürfen. Es muß also die Möglichkeit eines konsequenten Egoismus in seiner perfidesten Form erwogen werden.

Die Idee eines solchen Egoismus findet sich nicht etwa bei Max Stirner⁸. Man wird schon, wie Camus bei der Formulierung der Sinnfrage auf den Mythos, auf eine theologische Rede zurückgreifen müssen. In seinem Drama 'Der seidene Schuh' läßt Paul Claudel Don Camilo in seiner Verbannung den abgründigsten aller Atheismen ersinnen, der nur in klarer Erkenntnis der abgründigen Liebe Gottes möglich wäre. Camilo verweigert sich Gott unendlich in dem Wissen, daß dieser auch nicht das kleinste Stäubchen seiner Schöpfung fallenlassen kann.

"[...] der Unendliche leidet an mir Begrenzung und Widerstand, das wird ihm durch mich wider seine Natur auferlegt, ich kann der Grund sein, daß er sich grenzenlos quält und leidet [...]." "Ich [...] behaupte, der Schöpfer kann sein Geschöpf unmöglich verlassen. Wenn es leidet, leidet auch er [...]. In meiner Macht steht es, diese Gestalt zu vereiteln, zu der er mich bilden wollte [...]. Ich leide an ihm in der Endlichkeit, er aber leidet an mir im Unendlichen und in alle Ewigkeit"⁹.

Der hier angedeutete Egoismus ist insofern konsequenter als das Erzwingen oder Erschleichen der Anerkennung eines anderen, als ich mich dort ja nicht im vollen Umfang meiner Raffinesse ausleben darf. Beim Erzwingen von Anerkennung muß ich für den Fall des möglichen Ungehorsams des Sklaven Vorkehrungen treffen. Beim Erschleichen muß ich den mir naiv Zutrauen und Anerkennung Gewährenden sehr geschickt über meine wahren Absichten täuschen. Nur wenn man eine zum absoluten Engagement an einen selbst entschlossene andere Freiheit voraussetzt, läßt sich auf der Grundlage der unhintergehbaren Elementarstruktur des Bewußtseins überhaupt ein konsequenter Egoismus ersinnen.

Ein solcher Egoismus würde aber nicht zu einem Maximum, sondern zu einem absoluten Minimum an 'Profit' führen. Einem Individuum, das sich den anderen grundsätzlich

8 Man sollte Stirners originellen Versuch eines 'Solipsismus der empirisch-praktischen Vernunft' - der auf dem Hintergrund einer zu kurz greifenden Interpersonal- bzw. Gattungsphilosophie bei L. Feuerbach gelesen werden muß - aber wenigstens zur Kenntnis nehmen, um nicht unausgereiften Ideen von Solidarität und idealer Kommunikationsgemeinschaft zu verfallen: M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1845 [1844], Nachdr. Frankfurt a. M. 1986.

9 P. Claudel, Der seidene Schuh, übers. von H. U. v. Balthasar, Salzburg, 10. Aufl. (1939), 230f.

verweigerte, könnte ja nur ein Bild dieses unbedingten 'Für-sich-Bleiben-Wollens' vorgehalten, nicht aber die Tiefe und Schönheit seines ganzen Wesens zum Ausdruck gebracht werden. Dieser absolute Eigensinn hätte zwar allen anderen den Triumph voraus, daß die ganze Weltordnung unendlich lange durch ihn allein, das einzige schwarze Schaf, an ihrer Vollendung gehindert würde. Er selbst aber würde den 'Fluch des Sisyphos' dadurch nicht los: Mit sich selbst ins reine kann das unausweichlich ins andere verspannte Ich nur über eine unbedingte Einheit in dieser Differenz kommen. Den 'Schlußstein' zu dieser Selbsterfüllung enthielte jener absolute Eigensinn sich aber gerade vor.

Es wäre zudem die Feier eines höchst mühseligen Triumphes, absurder noch als das Werk des Sisyphos, der sich mit seiner Welt immerhin noch fragmentarisch identifizieren kann. Der Akt des unbedingten Für-sich-Bleiben-Wollens müßte ja stets aufs neue gegen die Einladung gesetzt werden, an der universalen Übereinstimmung teilzunehmen. Diese ständige Einladung könnte man sich noch nicht einmal verbitten. Jedes auch noch so barsche Signal, unbedingt für sich bleiben zu wollen, ist selbst ja wieder ein Akt der Kommunikation, mit dem man andere Vernunftwesen an-spricht. Man geht nur dann sicher, verstanden zu werden, wenn man deren freie Reaktion abwartet. Diese Reaktion muß nun zwar die Freiheit des unbedingten Eigensinns respektieren, darf kein auch noch so sanftes Drängen zum Eintritt in die universale Heilsgemeinschaft ('compelle intrare') enthalten. Als Äußerung einer zum Vernünftigsein entschlossenen Freiheit kann die Reaktion aber nur zugleich eine Einladung zum durchgängigen Vernünftigsein, also zur Aufgabe des Starrsinns sein.

8.2. Anerkennung in materieller Vermittlung

Als notwendige Möglichkeitsbedingung für eine unbedingte Einheit in Differenz wurde das wechselseitige Zum-Bild-Werden aller Vernunftwesen aufgewiesen. Dieses setzt nun allerdings eine weitere Bedingung voraus: ein Medium, das erstens ermöglicht, daß Subjekte sich einander als andere erkennen, und zweitens ihre Vermittlung zu unbedingter Einheit trotz bleibender Andersheit erlaubt.

Dieses Medium wird im Bereich dessen zu suchen sein, was wir 'Materie' nennen - in einem umfassenden Sinn, der auch die Leiblichkeit des Menschen einschließt. Es darf sogar nicht lediglich 'im Bereich der Materie liegen'. Wenn die Einheit in Differenz allumfassend sein soll, muß sich vielmehr die gesamte Materie als ermöglichendes Medium für das freie Einander-zum-Bild-Werden erweisen. Kein 'unbewältigter Stoff' darf außerhalb bleiben.

Über die Berechtigung der Annahme einer solchen inneren Möglichkeit der Materie läßt sich auf der gegenwärtigen Stufe der Reflexion keine kritisch begründete theoretische Aussage machen. Für den praktischen Gebrauch muß dennoch in der Konsequenz des bisher ermittelten Begriffs von Einheit jede Freiheit, der es um letztgültigen Sinn geht, der Materie diese Potentialität zutrauen. Das heißt vor allem, sie muß in jedem Bezug zur Materie, auch innerhalb der eigenen Leiblichkeit, sich so auszudrücken

versuchen, daß darin zugleich die Freiheit aller anderen Vernunftwesen zum Ausdruck kommen kann.

Muteten schon die Ausführungen über das wechselseitige Zum-Bild-Werden aller Freiheit als wirklichkeitsfremd an, so muß erst recht die soeben skizzierte Zielvorgabe hinsichtlich der Medialität aller Materie als hoffnungslos naiv erscheinen. Dies insbesondere im gegenwärtigen Augenblick der Geschichte, wo weltweit die Entwürfe eines 'real existierenden Sozialismus' wie Kartenhäuser in sich zusammenstürzen. Karl Marx kommt ja immerhin das Verdienst zu, die Basisprobleme menschlichen Zusammenlebens im Blick auf die Fragen gesellschaftlicher Anerkennung unter den Bedingungen einer industrialisierten Welt in Angriff genommen zu haben¹⁰.

Das Grundproblem, vor dem menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Materie steht, läßt sich vielleicht von einer bestimmten Stufe kindlicher Entwicklung her veranschaulichen. Es dauert eine Zeit, bis ein Kind, dem man einen Ball geschenkt hat oder zuwirft, diesen nicht wie einen Privatbesitz umklammert, sondern ihn richtig zu gebrauchen lernt, d.h. versteht, daß das Wesen des Balls in seiner Medialität für einander als Spieler anerkennende Subjekte liegt. Auf der phylogenetischen Ebene scheinen wir alle in diesem notwendigen Reifeprozess noch nicht weit gekommen zu sein, während die Zerstörung der vom Menschen in Verfügung genommenen Umwelt bereits ein Ausmaß erreicht hat, daß jedes Sich-Aufhalten mit erstphilosophischen Überlegungen zum medialen Sinn von Materie geradezu als vertane Zeit erscheint.

Die Ausführungen zur neuzeitlichen Weltbewältigung in Kap. 7.7 dürften dennoch deutlich gemacht haben, wie wichtig eine gründliche Klärung des prinzipiellen Verhältnisses von "Subjekt" und "Objekt" im Hinblick auf die heute zu leistenden Aufgaben ist. Die Unangemessenheit der dort analysierten Perspektive, Materie nur als Medium des Machbaren

10 Wie sehr die Frage nach dem humanen Gelingen interpersonalen Relationen den Ausgang seines Denkens bestimmt, zeigen besonders die 'Pariser Manuskripte', wo Marx bei der Behandlung ökonomischer Probleme verschiedentlich auf die Beziehung von Mann und Frau als Testfall für gelungene materielle Interaktion bzw. als Symptom für deren Entfremdung im ökonomischen Bereich zurückkommt: "Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigne *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschauliches *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat [...]". K. Marx/F. Engels, Werke, Erg.band. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844, 535.

anzusehen, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß Materie in die innerste Konstitution dessen eingeht, was die unverwechselbare Individualität des Menschen ausmacht (so sehr, daß im aristotelischen Denken die Materie sogar als das *Prinzip* der Individuation angesehen werden konnte). Wenn die Materie in ihrem eigenen Werden sich gleichsam dafür bereitet, Ausdruck von Freiheit zu sein, dann darf sie nicht ausschließlich unter bloß quantitativen Gesichtspunkten, sozusagen 'als Knecht', anvisiert, sondern es muß auf mögliche Analogie zu freiem Sein in ihr geachtet werden.

"Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit" ¹¹.

Die Berücksichtigung solchen 'Vorausscheins von Freiheit' in der nicht vernunftbegabten Natur um ihrer Medialität im Hinblick auf zwischenmenschliche Anerkennung willen wäre ein erster Schritt zur Rücksichtnahme auf die Natur in ihrem eigenen Wesen. Die 'Materie' tritt aber erst dann in ihrer Potentialität als Medium zwischenmenschlicher Anerkennung voll hervor, wenn sie nicht auf diese Funktionalität eingeengt wird. Diese - dem heutigen Empfinden leichter als früheren Generationen zu vermittelnde - Perspektive muß in unserem Zusammenhang allerdings erstphilosophisch begründet werden.

8.3. Anerkennung als Erscheinung des Absoluten

8.3.1. Der Anlaß für die Frage nach 'dem Absoluten'

Bei der Ermittlung der Elementarstruktur des Bewußtseins (Kap. 6.3) wurde der Begriff eines schlechthin Unbedingten als einer apriorischen Vernunftbestimmung gewonnen, die weder auf Empirisches rückführbar ist noch als eine Projektion der Vernunft erklärt werden kann. Bei der Suche nach einem Begriff von letztgültigem Sinn sind wir dem Woher dieser apriorischen Bestimmung bislang jedoch nicht nachgegangen. In Kap. 8.1-2 ermittelten wir zwei notwendige Bedingungen für letztgültigen Sinn im Bereich zwischenmenschlicher bzw. materieller Immanenz, ohne dafür auf ein 'Jenseits' zu rekurren. Bei der Kennzeichnung der materiellen Bedingungen authentischer Interpersonalität zeigte sich sogar

11 Ebd. 517.

eher ein Grund dafür, warum bei dem Versuch, den von Marx und Freud in Angriff genommenen Aufgaben nachzukommen, die Beschäftigung mit einem Absoluten als Flucht aus den wirklichen Problemen erscheinen kann.

Damit blieb allerdings die Frage völlig offen, ob Freiheit vernünftigerweise je so etwas wollen könne, wie im Ans-Licht-Bringen des Wesens eines anderen selbst ganz aufzugehen; d. h. die Frage nach dem *Wert des anderen* als Grundlage seiner Anerkennung wurde ausgeklammert. Der bisher gewonnene Begriff von prinzipiell möglichem Sinn ist darum noch gänzlich abstrakt. Denn sosehr auch rein formal die Notwendigkeit einer unbedingten Bejahung des anderen bis in die Tiefe seines Wesens als Möglichkeitsbedingung von letztgültigem Sinn begrifflich einsichtig sein mag: solange nicht deutlich wird, daß der andere überhaupt eine solche Wesenstiefe *hat*, mutet die Logik des Ganzen wie ein bloßes Ausprobieren von Begriffen an. Die tatsächliche Verfaßtheit des Menschen als ein Wesen von unbedingtem Wert wäre aber wohl nur über eine Rückfrage nach der Herkunft der Bestimmtheit des Menschen durch ein Unbedingtes zu klären, genau über die Frage also, die bisher ausgeklammert wurde.

Ähnliches ergibt sich auch mit Blick auf den *Wert der je eigenen Freiheit*, die nach der in Kap. 8.1 ermittelten Möglichkeitsbedingung von Sinn nur so durchgängig vernünftig sein kann, daß sie im Bild-Werden für den anderen bzw. die anderen aufgeht. Auch wenn ich selbst unter dieser Voraussetzung nicht mehr fragen darf, was ich dann überhaupt noch 'für mich' bin (im Sinne einer eigenen Restexistenz, die ich aus der Bewegung des Ans-Licht-Kommen-Lassens der anderen heraushalten kann), so läßt sich die Frage nach meinem eigenen Wesen und Wert doch und gerade aus der Sicht der *anderen* nicht umgehen. Dies gilt zunächst in Anwendung des bereits Gesagten: Was macht mich zu einem Wesen, das ans Licht kommen zu lassen den unbedingten Einsatz von Freiheit lohnt? Das Problem stellt sich aber auch im Hinblick auf das Bild der anderen, in das meine Freiheit aufgehen soll. Eine bestimmte Frau namens Jane Avril hat das Zwielflicht sozialer Repression und Verachtung durchbrochen und ein für alle wahrnehmbares menschliches Antlitz gewonnen durch Bilder, die unverkennbar die Prägung Toulouse-Lautrecs tragen. Allgemein gesagt: das Ausreifen meiner Individualität - wozu die Freude an meinem spontanen Selbstsein gehört - ist nicht Hindernis, sondern Voraussetzung dafür, daß meine Freiheit das zu werden vermag, wofür sie da ist: 'verbum aut imago alterius'.

Schließlich erhebt sich die Frage nach dem 'Woher' auch aufgrund dessen, was über die Materie als Medium interpersonaler Anerkennung gesagt wurde. Wie kann sie Konstitutionsgrund für Individualität und

Medium des Ausdrucks freier Anerkennung sein, wenn sie nicht von innen her durch dieselbe Kraft bestimmt ist, die den unbedingten Wert der Vernunftwesen vermittelt?

An dieser Stelle sollte auf ein mögliches Mißverständnis hingewiesen werden. Es ist gewiß nicht so, daß der unbedingte Wert menschlichen Wesens und das darauf offene Wesen von Natur allgemein erst über eine Erkenntnis 'absoluten Seins' bzw. 'Gottes' möglich würde. Phänomenologisch früher ist das 'Antlitz des anderen', das mich unmittelbar, indem es mir aufgeht und mich angeht, verantwortlich macht (E. Levinas). Und die Verpflichtung zur Solidarität wird, wie A. Camus deutlich werden ließ, nicht gemindert, wenn die Gottesfrage angesichts der Theodizeeproblematik belanglos zu werden scheint.

Je mehr die Unbedingtheit jener zwischenmenschlichen Verpflichtung bewußt wird, fordert diese Einsicht aber eine Erklärung, die aus der endlich-kontingenten Verfaßtheit des menschlichen Wesens nicht abgeleitet werden kann. Solange die Frage nach dem Ursprung jenes Unbedingten in dieser unserer Bedingtheit nicht ausdrücklich gestellt wird, haftet dem zwischenmenschlichen Engagement ein dezisionistischer oder zumindest intuitionistischer Charakter an, der im Ernstfall auch leicht dazu verführt, die sittliche Entschiedenheit schließlich doch zu relativieren.

Wir hatten im Anschluß an die Diskussion des Kantischen Gottespostulats (Kap. 4.4) einen solchen Ernstfall reflektiert: Wo die Verpflichtung zur Solidarität den Ankläger im Theodizeeprozeß dazu führt, seinen Mandanten auch und gerade im völlig sinnlos erscheinenden Durchleiden der Agonie nicht aufzugeben, kommt er nicht daran vorbei, eine Hoffnung auf Sinn zu setzen, die innerweltlich nicht gedeckt werden kann. In unserem jetzigen Zusammenhang stehen wir vor der Aufgabe, solches in der Konsequenz unbedingter Solidarität gesetzte Handeln auf eine mögliche erstphilosophische Legitimation zu hinterfragen. Auf der Grundlage eines bereits gesetzten sittlichen Engagements wäre etwa zu fragen: 'Was ist das für eine Instanz, die mir die Augen für das wahre Antlitz des anderen öffnet und mich unbedingt für ihn verantwortlich macht?' Hier geht es demgegenüber um die methodisch eingeschränktere Frage nach dem Woher eines unbedingten Werts, der den Einsatz meiner ganzen Freiheit, zum Bild des anderen zu werden, rational verantwortbar machen würde.

Diese Frage nach dem Woher einer unbedingten Bestimmtheit der Vernunftwesen läuft strukturell jener Gottesfrage parallel, die wir in Kap. 4.3 als transzendentallogisches Argument für die Existenz Gottes diskutiert haben. Wenn diese bisher ausdrücklich eingeklammerte Frage (vgl. Kap. 6.3) jetzt doch gestellt wird, so geschieht das nicht sozusagen in einem metaphysisch-religiösen Schwächeanfall des Erstphilosophen, sondern weil sich diese Frage innerhalb der hier allein verfolgten 'Problematik des Sisyphos' an der jetzigen Stelle mit Notwendigkeit ergibt. Vor den Überlegungen in Kap. 8.1-2 konnte die Frage nach der Herkunft der unbedingten Bestimmung der Vernunft unnütz erscheinen ('Was nützt Sisyphos die Thematisierung eines absurden Geschicks als von den Göttern verhängt?'). Die in Kap. 8.1-2 aufgezeigten Bedingungen der Möglichkeit einer Lösung der mit der Elementarstruktur allen Bewußtseins gegebenen Absurdität haben sich nun aber als sinnvoll nur unter der Voraussetzung eines unbedingten Werts der Individuen erwiesen, für die sich die

Möglichkeit einer durchgängigen Einheit in Differenz durch das wechselseitige Zum-Bild-Werden abzeichnet. Nimmt man einen solchen unbedingten Wert der Vernunftwesen nicht einfach intuitionistisch oder dezisionistisch an, so ist die bisher eingeklammerte Frage nach dem Woher der Unbedingtheitsdimension aller menschlichen Vernunft nicht zu umgehen.

8.3.2. Der Rückschluß auf ein unbedingtes Sein

Die Frage nach dem Woher der Bestimmtheit des Menschen durch ein Unbedingtes wurde schon in verschiedenen Zusammenhängen berührt. In Kap. 4.3 hatten wir transzendentallogische Ansätze zum Beweis der Existenz Gottes vorgestellt. In Kap. 5.3 wurde die Bestimmtheit durch ein Unbedingtes diskutiert, wie sie sich bei der Analyse von Behauptung (Urteil) und Frage als Vorgriff auf eine nicht mehr relativierbare Wahrheit zeigt. In Kap. 6.3 war die Frage nach der am wenigsten komplexen Bewußtseinsstruktur leitend, wo sich jene unbedingte Bestimmtheit als Grund für die absurde Situation des Menschen aufweisen läßt. Diese Situation konnte so charakterisiert werden, daß der Mensch unausweichlich unter der Idee eines 'quo simplicius cogitari nequit' steht, dieser Idee eines unbedingt Einfachen aber nur unter der ebenso unvermeidbaren Bedingung von Differenz nachzukommen vermag.

In dem letztgenannten Zusammenhang wurde aufzuweisen versucht, daß die Idee des schlechthin Einen sich nicht 'von unten' - aufgrund empirischer Vorgaben oder als bloße Projektion der menschlichen Vernunft - erklären läßt. Das unabschließbar unendliche Fortlaufen der menschlichen Vernunft auf ein unteilbar Einfaches hin und vor allem die Erkenntnis dieses Progresses als einer 'schlechten Unendlichkeit' ist vielmehr hinreichend erklärbar nur als 'Prägung' der Vernunft durch ein schlechthin Unbedingtes selbst. Dieser Prägung verdankt die Vernunft die Möglichkeit, über sich selbst ein Inadäquatheitsurteil zu fällen - weit davon entfernt, daß sie sich die Idee des Unbedingten durch eine Projektion gleichsam selbst in den Nacken zu setzen vermöchte.

Zur Veranschaulichung dieser zentralen Einsicht könnte vielleicht eine von E. Levinas mitgeteilte autobiographische Anekdote E. Husserls hilfreich sein. Husserl erzählte, "daß er einst als Kind ein Taschenmesser zum Geschenk erhalten habe. Er fand jedoch, daß die Schneide nicht scharf genug sei und schliff sie immer wieder. Nur darauf bedacht, das Messer zu schärfen, bemerkte der Knabe Husserl nicht, daß die Klinge immer kleiner wurde

und schwand. Levinas versichert, daß Husserl diese Kindheitserinnerungen in traurigem Ton erzählt habe, da er ihr eine symbolische Bedeutung beimaß" ¹².

Man stelle sich den Knaben Husserl inmitten einer Horde von Hominiden vor, die, auf der Skala der Evolution bereits zu der Fähigkeit gediehen, primitive Werkzeuge durch Schleifen zu verfeinern, dem messerwetzenden Jungen zunächst mit Bewunderung und Neid zuschauen - und schließlich ihr grölendes Gelächter über die so völlig un-animalische Verrücktheit, deren sich der künftige Philosoph schuldig macht. (Merkwürdig nur, wie fremd Husserl dennoch der tragende Gedanke der dritten Cartesischen Meditation geblieben ist.)

Wenn nicht 'von unten' erklärbar - könnte dann die Prägung des 'Ich denke' durch eine Idee unbedingter Einheit vielleicht auf den in der zweiten Cartesischen Meditation beschworenen allmächtigen Lügengeist zurückgehen? Nein; ein 'dia-bolos' mag noch soviel Entzweiung und Differenz innerhalb des Kosmos und des menschlichen Geistes selbst stiften: die Idee unbedingter Einheit kann nicht von ihm, sondern nur dem schlechthin Einen stammen.

8.3.3. Das Absolute und sein Bild

Die menschliche Vernunft ist durch die Idee eines Unbedingten geprägt. Fragt man nach dem Woher dieser Prägung, so läßt sich diese Frage nur unter Annahme eines wirklich existierenden Unbedingten beantworten. Die Frage nach jenem Woher ist aber unausweichlich, sofern man nicht darauf verzichtet, die Suche nach Sinn unter konsequentem Gebrauch der Vernunft zu betreiben. So etwa ließe sich das bisherige Ergebnis zusammenfassen.

Hier gerät das Denken aber erneut in eine paradoxe Situation. Nimmt es nämlich die Existenz eines Unbedingten - gemäß dem Ansatz von Kap. 6.3: eines unbedingt Einfachen - an, so erhebt sich die Frage, welche Wahrheit es dann noch sich selbst - dem Denken - beimessen darf. Es scheint, daß das Denken nur an einem von beiden als wirklichem Sein festhalten kann. Schreibt es *sich selbst Sein* zu - und sei es auch nur als ein ausschließlich durch das unbedingt Einfache geprägtes Sein -, dann hat das Einfache seine unbedingte Einfachheit bereits durch diese Prägung eines ihm gegenüber anderen aufgegeben. Hält das Denken hingegen an seiner Einsicht fest, daß *das unbedingt Einfache* (oder, von anderen Denkvollzügen wie Behauptung und Frage ausgehend: das unbedingte Sein) *ist*, dann kann es sich selbst - das apodiktisch gewisse 'cogito/ sum'! - nur als reinen Schein betrachten.

12 Vgl. Husserliana, Bd. I, Den Haag 1977, XXIX.

In der Philosophiegeschichte ist dieses Paradox wohl erstmals in aller Schärfe von Plotin gedacht worden¹³. Die dann in der 'philosophia perennis' unter den Stichworten 'Partizipation' und 'analogia entis' vorgetragene Lösungsversuche konnten ein Denken, das den Begriff des unbedingten Seins (bzw. der Absolutheit Gottes) wirklich ernst nahm, nie befriedigen - von daher der in der abendländischen Tradition immer wieder erfolgende Rückgriff auf Plotin (bzw. Pseudo-Dionysios). Das aufgrund des Bruchs mit den subtilen Vermittlungsversuchen der Scholastik bei Descartes in erneuter Zuspitzung hervortretende Problem hat erst Spinoza voll zur Geltung gebracht und radikal zu lösen versucht - was die von ihm auf das Denken des 18. und 19. Jahrhunderts ausgehende Faszination verständlich macht. Kant versucht, Spinoza gegenüber die Freiheit zu retten, vermag aber nicht gleichzeitig den Begriff des Unbedingten zufriedenstellend zu fassen. Fichte nimmt bereits im ersten Entwurf seiner Wissenschaftslehre in Angriff, Freiheit und absolute Vernunft zu versöhnen¹⁴ - mit dem unangemessenen Begriffsinstrumentarium des 'absoluten Ich'. Nach dem sogenannten 'Atheismusstreit' schälen sich ab 1800 drei große Lösungsversuche heraus: in der Philosophie Schellings, Fichtes, Hegels. Sieht man von der spätesten Philosophie Schellings ab (nach deren philosophischem Charakter man allerdings mit W. Jaeschke¹⁵ fragen darf), so sehe ich bei Schelling wie Hegel im letzten weder die absolute Unbedingtheit des Unbedingten noch die Freiheit gewahrt (etwa wenn das Böse zum Prozeß der Selbstentfaltung des Absoluten gehören soll). Nur der von Fichte ab 1804 vertretene Ansatz scheint mir - prinzipiell jedenfalls - eine begrifflich zufriedenstellende Auflösung des Paradoxes zu bieten, und zwar unter Wahrung der wichtigsten Einsichten der auf Plotin zurückgehenden Tradition¹⁶.

In 'Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss' (1810) wird das Problem von Fichte folgendermaßen skizziert: Gott kann "nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Seyn machen; denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben, und es kann weder in ihm, noch ausser ihm ein neues Seyn entstehen"¹⁷.

Fichtes Antwort auf das Dilemma: "Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeusserung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeusserung ist ein Bild oder Schema"¹⁸.

13 Vgl. bes. W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, dort vor allem 73-113.

14 Vgl. etwa die Stelle über den Plan eines 'moralischen Spinozismus' in: J. G. Fichte, Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie (1793/94), Gesamtausgabe, II, 3, 132.

15 Die Vernunft in der Religion, 434.

16 Vgl. G. Schrimpf, Des Menschen Seligkeit. Ein Vergleich zwischen Plotins 'Περ_ε_δαιμονίας', Meister Eckharts 'Buch der göttlichen Tröstung' und Fichtes 'Anweisung zum seligen Leben', in: Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, hrsg. v. K. Flasch, Frankfurt a. M., 1965, 431-454, und H. M. Baumgartner, Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, in: ZPhF 34 (1980) 321-342.

17 In: J. G. Fichte, Sämtliche Werke, Bd. II, 696.

18 Ebd.

Mit der Lösung, die Fichte auf die Frage nach der möglichen Vereinbarkeit eines unbedingten Seins und einer wirklichen Existenz des Denkens gibt - 'das Absolute und sein Bild' -, rückt der ursprüngliche Kontext näher, dem wir in Kap. 8.1 den Begriff des Bildes entlehnt haben. Anselm v. C. bestimmt das Wesen von Bildsein ja nicht in einer Erörterung zwischenmenschlicher Bezüge, sondern bei der Frage, wie der Logos vom Vater verschieden und dennoch ganz mit ihm eins sein könne. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist zwar noch nicht diese Frage nach dem innertrinitarischen Verhältnis erreicht, wohl aber das Problem, wie 'neben' oder 'außer Gott' noch etwas anderes - seine 'Schöpfung' - sein könne, einer grundsätzlichen Lösung zugeführt. Seiendes außerhalb des unbedingten Seins (Different-Seiendes außerhalb des unbedingt Einfachen) kann nur dann wirklich und nicht bloßer Schein sein, wenn sich das unbedingte Sein selbst als Bild äußert und dadurch einer endlichen Vernunft die Möglichkeit einräumt, durch die freie Hineingabe in dieses Bild des Unbedingten selbst den bloßen Anschein von Sein in wirkliches Dasein zu überwinden.

Damit ist die Frage, ob Freiheit je so etwas vernünftig wollen könne, wie im Bild-Werden für ein anderes ganz aufzugehen, in ein völlig neues Licht gerückt. Die Freiheit *darf* sich nicht nur im Ans-Licht-Bringen eines anderen aufgeben (dies war die sich von Kap. 8.1 her erhebende Frage); angesichts des unbedingten Seins *muß* sie es sogar, wenn nicht ihr apodiktisch gewisses Sein in Schein versinken soll. Nur wenn alles Dasein 'außerhalb' des unbedingten Seins im Akt von Freiheit zum reinen Bild des Unbedingten wird, kann das Unbedingte unbedingt sein, ohne daß die Seinsgewißheit des 'Ich denke' zerstört wird. Eine vom Menschen angeschaute, vorhandene Schöpfung vermag in ihrem einfachen Gegebensein - trotz der vielen Spuren Gottes, die sich vielleicht darin finden lassen - nicht den strengen Begriff eines Bildes des Unbedingten zu erfüllen. Bei diesem Bild bliebe ja der Anschauende ein Seiendes, das nicht ganz in dem angeschauten Bild aufgeht, und damit ein Widerspruch zur Erkenntnis unbedingten Seins. Das Ich muß sich schon selbst restlos zum Bild des Unbedingten machen; es muß all seine an sich selbst festhalten wollende Freiheit vernichten, damit das Unbedingte unbedingt und es selbst zugleich wirklich sein kann¹⁹.

Wenn ein unbedingtes Sein wirklich ist - und nur über diese Einsicht wird das Geprägtsein der Vernunft durch ein Unbedingtes verständlich -,

19 Von hierher läßt sich der tiefste Grund dafür angeben, warum alle 'kosmologisch', d.h. vom Anschauen eines vorhandenen Seienden her gewonnenen Begriffe von Sein und schließlich von Gott zu kurz greifen und schließlich auch das Mißtrauen Kants in alle Gotteserkenntnis aus der theoretischen Vernunft gerechtfertigt ist.

so kann es 'außerhalb' des unbedingten Seins allein sein Bild oder Erscheinen geben, und das ist nur im Akt einer Freiheit möglich, die sich ganz zum Bild des Unbedingten macht. Soll es letztgültigen Sinn geben, so muß sich also alles, was Phänomen des Ich ist oder werden kann, als dieses in Freiheit darzustellende Bild bzw. als *Möglichkeitsbedingung* dieses Bildes verstehen lassen.

Hegel hat versucht, alle Realität als Erscheinung des Absoluten darzustellen. Ein solcher Versuch liegt nicht in der Konsequenz des eben Gesagten. Denn Freiheit kann sich verfehlen, und sich verfehlende Freiheit - einer der Grundstoffe, woraus Geschichte gewebt ist - darf weder als Bild des Unbedingten noch als notwendige Möglichkeitsbedingung dieses Bildes betrachtet werden. Von daher das ganz anders geartete Verständnis, das (der späte) Fichte von 'Phänomenologie' hat²⁰: im Bereich der 'Tatsachen des Bewußtseins' die Möglichkeitsbedingungen des freien Bildes des Unbedingten durch Reflexion auf die notwendigen Konsequenzen einer Entäußerung unbedingten Seins (als welches sich das Wissen allein verstehen kann) namhaft zu machen. Fichte entgeht so dem Zynismus, die Weltgeschichte als Selbstentäußerung Gottes vorzustellen. Allerdings ist auch in seiner Philosophie das Theodizeeproblem nicht angemessen berücksichtigt. Denn auch im Bereich dessen, was nicht auf sich verfehlende menschliche Freiheit zurückgeführt werden kann, sperrt sich vieles dagegen, als eine aus dem unbedingten Sein gesetzte Möglichkeitsbedingung seines Bildwerdens verstanden zu werden. Vorgreifend auf die unten zu entfaltende letzte Konsequenz des Bildbegriffs und im Rückgriff auf das in Kap. 4.4 vorgetragene Argument zur Theodizeeproblematik ist zu sagen: gerade der äußerste Ernstfall von 'Anerkennung' - das Aufnehmen der Agonie des anderen in sein Bild als Tun meiner Freiheit ('com-passion') - ist nicht ohne die Hoffnung möglich, daß sich auch das unverständlichste, weil nicht auf menschliche Schuld rückführbare Leiden als Teil der Erscheinung des unbedingten Seins enthüllt.

Zwei Grundbedingungen sind gefordert, damit in einem freien Akt das Unbedingte als solches zur Erscheinung kommen oder Bild werden kann: Erstens darf es außerhalb des unbedingten Seins kein An-sich-Seiendes im strengen Sinn, sondern nur Bild, Phänomen geben. Zweitens muß alle Phänomenalität, die gesamte Welt des Bewußtseins, grundsätzlich so geartet sein, daß sich von ihr her das einzig wahre Bild des Absoluten als nur in einem Tun von Freiheit möglich (nicht etwa schon in einem fertig Vorhandenen gegeben) erkennen läßt.

Das ursprünglichste Phänomen ist nun allerdings gerade die Erfahrung von 'Seiendem an sich', nämlich in der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit, [Gewiß-

20 J. G. Fichte brachte (aus der Vielzahl seiner Darstellungen der 'Wissenschaftslehre') selbst nur einen knappen Abriß einer solchen 'Phänomenologie' zur Publikation: Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, Berlin 1810 (Sämtliche Werke, Bd. II, 693-709). Vgl. dazu H. Verweyen, Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte, in: Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, hrsg. v. K. Hammacher, Hamburg 1981, 315-329. - Zur Einführung des Begriffs 'Phänomenologie' bei Fichte und Hegel vgl. W. Bonsiepen, Einleitung zu: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (PhB 414), Hamburg 1988, XVf.

heit,] wo es noch kein Bewußtsein davon gibt, daß nur vermittels eines Subjekts Gegenstände zur Anschauung kommen ('naiver Realismus'). In diesem ursprünglichen Phänomen *bin* ich bereits unmittelbar, *was* ich *werden* muß, soll sich Vernunft widerspruchsfrei denken lassen: bloßes Bild von Sein, ein Bild, worin ich selbst völlig aufgehe. Ich bin dieses Bild aber noch nicht so, *wie* ich es einem konsequenten Denken zufolge werden muß, nämlich in Freiheit. Ich weiß hier ja noch nicht einmal um mein Bild-Sein, um meinen Erfahrung konstituierenden Akt.

Die grundlegende Möglichkeit zu einem solchen Werden des Bildes in Freiheit liegt darin, daß das "Ich *denke* [...] alle meine Vorstellungen begleiten *können* [muß]"²¹. Das heißt, es gibt kein auch noch so selbst- bzw. an-die-Gegenstände-verlorenes Bewußtsein (auch kein 'Unbewußtes'), aus dem nicht ein Ich zu der Erkenntnis gelangen könnte, daß es selbst immer schon 'Bild des Bildes' ist, ein sich selbst erfassendes Vermitteln der Anwesenheit von Dingen für ein Bewußtsein. Dieses Sich-Erheben des Ichs aus der unmittelbar-faktischen Selbstverlorenheit ist aber ein erster Schritt freien Tuns. Ohne mein Zutun wird kein wirkliches Ich (allenfalls können mich andere als ein potentiell Ich erkennen, wie auch ich, bei der ersten Erhebung zum Selbstbewußtsein, 'mich' mit etwas identifiziere, das vorher schon irgendwie zu mir selbst in einem anderen Sinne als zu allem anderen gehörte²²).

Wir haben bisher von '*Freiheit*' geredet, ohne über diesen Begriff Rechenschaft zu geben. Das hängt damit zusammen, daß bislang ungeklärt blieb, was eines Engagements von Freiheit *wert* sein könne. Eigentlich dürfte aber nicht über Bewußtsein ohne Reflexion darauf gesprochen werden, daß es kein völlig wertfreies Phänomen gibt. Menschlichem Dasein geht es immer 'um' etwas. Es gibt, wie M. Blondel gezeigt hat, kein menschliches Tun ohne Engagement für etwas, ohne ein 'je veux quelque chose'. Erst an der gegenwärtigen Stelle der Reflexion sind wir allerdings in der Lage, den Begriff von Freiheit angemessen zu bestimmen - wenn dies hier auch wiederum nur in groben Umrissen geschehen kann. Wir unterscheiden drei Hauptebenen für das Bewußtsein von Freiheit.

(1) Auf der Ebene unmittelbarer Erfahrung von 'Seiendem an sich', wo sich das 'Ich' als ein unter anderem vorhandenes, wenn auch besonders hervorgehobenes Stück Natur betrachtet, erscheint Freiheit als die Möglichkeit, Vorhandenes zu wählen bzw. unter Vorhandenem zu wählen.

21 Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Akad.-Ausg., Bd. III, 108.

22 Vgl. unten Kap. 9.

Insofern sich diese Wahl dauernd gegen andere Natur durchsetzen muß, wird Freiheit dabei vornehmlich als 'Ellbogenfreiheit' begriffen. Dieses Freiheitsbewußtsein ist zwar ähnlich kompakt, wie die Vorstellung, unmittelbar mit Dingen-an-sich zu tun zu haben, hartnäckig ist. Daß es sich dabei um einen bloßen Schein von Freiheit handelt - in Wirklichkeit ist sie ja bloßes Vollzugsorgan von Naturtrieben und 'wählt' nur, was die sie bestimmende Natur als Vorzuziehendes meldet -, wird aber nicht bewußt.

(2) Unsere Reflexion in Kap. 6.2-3 setzte an dem Punkt an, wo sich das Ich nicht mehr als Vorhandenes begreift, sondern als Konstitutionsprinzip (oder zumindest als 'Bühne') aller Erscheinung und Ort apodiktischer Seinsgewißheit, von dem her alle anderen Geltungsansprüche überprüft werden. Freiheit ist hier das Bewußtsein der unendlichen Differenz zwischen der unerschütterlichen Vernunftgewißheit des Ichs und allem anderen, das noch nicht als letztgültig ausgewiesen ist, symbolisierbar am Zahlenstrahl des unendlichen Fortschreitenkönnens über jedes gegebene 'n'.

Diese Freiheit ist im Unterschied zum Freiheitsphänomen der erstgenannten Ebene unbezweifelbar gewiß. Sie weiß, daß sie nicht möglicherweise doch nur Umkleidung einer tieferliegenden Determiniertheit ist. (Dem Versuch des Deterministen, *alle* Freiheit als letztlich determiniert aufzuweisen, mangelt es an der hinreichenden Reflexion auf das Tun selbst, das einen solchen Beweis antreten möchte.) Auch die in Kap. 6.3 aufgezeigte Determiniertheit aller Vernunft durch eine Unbedingtheitsidee schränkt nicht den 'unendlichen Spielraum im Endlichen' ein, sondern setzt diesen gerade frei, wie wir am Begriff des 'id quo nihil maius (vel simplicius) cogitari potest' aufwiesen. Aber die so charakterisierte Freiheit hat gegenüber dem erstgenannten Freiheitsbewußtsein einen entschiedenen Nachteil: sie ist bloß formal. Sobald sie sich in Wertentscheidungen Gegenständen gegenüber materialisiert, die sich noch nicht als unbedingt gültig vor der Vernunft ausgewiesen haben, bewegt sie sich praktisch auf einer Ebene, über die sie wissend hinaus ist, tut sie etwas, das 'eigentlich unter ihrer Würde' ist. Damit haben wir nur aus einer anderen Perspektive beschrieben, was oben als Situation des Absurden gekennzeichnet wurde: eine ihrer prinzipiellen Unbeschränktheit bewußte Freiheit ohne Aussicht auf einen sie erfüllenden Gehalt²³.

23 Von daher die Schwierigkeit, eine existentialistische Ethik zufriedenstellend zu begründen. Zu J.-P. Sartre und A. Camus vgl. das immer noch wegweisende Werk von R. Neudeck, Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus, Bonn 1975 ('wegweisend' wohl auch im autobiographischen Sinn!).

Zur Überwindung dieser Aporie hatten wir einen ersten wichtigen Schritt unternommen: In der Anerkennung anderer Freiheit könnte sich meine unbezweifelbar gewisse und unbeschränkte Freiheit auf einer ihr adäquaten Ebene materialisieren. Doch auch diese prinzipiell richtige Einsicht blieb auf der bis Kap. 8.2 eingehaltenen Reflexionsstufe bloß formal. In Kap. 8.3 wurde nun der Weg beschritten, über die Frage nach der Herkunft der unbedingten Prägung aller Vernunft die prinzipielle Vernünftigkeit des Aufgehens eigener Freiheit in der Anerkennung anderer Freiheit erstphilosophisch, nicht mehr unter Rückgriff auf bereits getroffene, kritisch aber noch nicht letztgültig ausgewiesene Wertentscheidungen aufzuzeigen. Auf diesem Wege haben wir nicht nur die rational fundierte Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit eines unbedingten Engagements der Freiheit an etwas, das nicht sie selbst ist, erwiesen - allerdings, wie es zunächst scheint, durchaus 'kontraproduktiv' zu unserem ursprünglichen Vorhaben: im Unterschied zum Aufgehen von Freiheit in der interpersonalen Anerkennung bedingter freier Wesen ist das Aufgehen von Freiheit als Bild des unbedingten Seins unmittelbar als vernünftig einsichtig. *Ist* das Unbedingte, so kann 'außerhalb' dieses Seins nur das reine Bild des Unbedingten in einem Akt von Freiheit wahrhaft sein. Im folgenden geht es darum, diese Ebene von Freiheit näher zu klären.

(3) *Phänomenologisch* sind wir dem hier zu skizzierenden Freiheitsbewußtsein bereits in Kap. 4.4 begegnet, nämlich in der Erkenntnis von Freiheit, die sich als notwendige Möglichkeitsbedingung zur Erfüllung eines unbedingten *Sollens* erfaßt. Im Sollen als 'Faktum der reinen praktischen Vernunft' zeichnet meine Vernunft selbst meinem empirisch-individuellen Willen einen unbedingten und (wie Kant formuliert) 'heiligen' Willen ein. Als einzig wahre Freiheit wird hier das reine 'Ich kann' des unbedingten 'Ich soll' erkannt.

Was bleibt vom 'Ich' aber übrig, wenn es diese Einsicht wirklich durchvollzogen hat? Es erkennt, daß alle früheren Erfahrungen von Wahlfreiheit, vor der Evidenz des unbedingten Sollens, nun ihren natürlichen Anschein von wahrer Freiheit verlieren. Denn in der Erkenntnis des Sollens vergeht dem Ich alle Wahl. Es erfährt sich vielmehr selbst als gewählt, den sich hier unbedingt äußernden Vernunftwillen zu vollziehen. Und es weiß sich damit mächtig, sich von allem anderen Triebe loszureißen. Der Sinn der Wahlfreiheit besteht letztlich in der Wählbarkeit des Ichs durch jenen heiligen Willen, die in der Evidenz des Sollens an ihr Ziel kommt. Wollte das Ich angesichts des unbedingten Sollens dennoch an seiner Freiheit in der Gestalt von Wahlfreiheit festhalten, so verstieße es gegen das Sollen als Äußerung des unbedingten

und einzig reinen Willens der Vernunft. Die von hier ab weiter behauptete Wahlfreiheit wäre Festhalten an einem nunmehr leeren Schein. Freiheit ist im letzten die Kraft, im und ins Bild des unbedingten Seins 'aufzugehen', in dem doppelten Sinn, daß dem Ich in der Evidenz des Sollens als sein wahres Wesen aufgeht, das bloße 'Durch' für das Unbedingte zu bilden, das in seiner Selbstentäußerung unbedingtes Sein bleibt.

Damit ist die zwar apodiktisch gewisse, jedoch bloß formale Freiheit (der beschriebenen zweiten Ebene) überwunden. Indem Freiheit darin aufgeht, daß sie das unbedingte Sein zur Erscheinung kommen läßt, hat sie den ihr einzig adäquaten Gehalt gefunden und muß nun nicht mehr in rastloser potentieller Unendlichkeit versuchen, sich in immer neuen Wertsetzungen mehr oder weniger angemessen zu materialisieren. Die von Kant als 'Faktum der reinen Vernunft' behauptete Evidenz ist damit als die einzige Möglichkeit aufgewiesen, Vernunft überhaupt ohne inneren Widerspruch zu denken.

Allerdings haben wir hier die Evidenz des Sollens bereits in ihrem eigentlichen systematischen Kern herausgehoben, nicht auf der Stufe der 'schlechten Unendlichkeit' oder des 'perennierenden Strebens' (Hegel), die bei Kant und dem frühen Fichte zur Darstellung kommt, besonders deutlich etwa in Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele²⁴: Weil ein endliches Vernunftwesen unendlich lange brauche, um seinen Willen dem moralischen Gesetze völlig angemessen zu gestalten, müsse dieses Vernunftwesen eben unendlich lange fort dauern. Hier ist die nie restlose Erfüllung des Sollens, also gerade der als unaufhebbar angenommene Widerspruch zwischen dem Unbedingten und einem außerhalb dessen bestehen bleibenden Sein kontingenter Freiheit, zur Voraussetzung für die 'Unsterblichkeit der Seele' gemacht²⁵.

Faßt man die Evidenz des Sollens in dieser radikalen Schärfe, dann ergibt sich nun aber eine gefährliche Versuchung, nämlich in der freien Aufgabe des Ichs ins Bild des unbedingten Seins die weiterhin unaufgelöste Spannung allen Bewußtseins zwischen 'Subjekt' und 'Objekt' nicht mehr ganz ernst zu nehmen. Denn jene Erhebung der Freiheit zu ihrem eigentlichen Sinn vollzieht sich einmal im Akt des Sich-Losreißen aus dem Anschein der Eingeborgenheit in eine Welt von an sich Seiendem (Freiheit auf der Stufe 1), zum anderen im Überstieg über eine Evidenz des für sich seienden Ichs, das seine Seinsgewißheit wider alles Zweifelhafte und selbst gegen einen möglicherweise existierenden allmächtigen Lügengeist behauptet (Freiheit auf der Stufe 2). Alle diese früheren 'Selbstverständlichkeiten' enthüllen sich jetzt, in letzter Instanz, als Schein: Außer dem unbedingten Sein gibt es kein An-sich-Seiendes, und das Für-sich-Sein [Für-

24 Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Akad.-Ausg., Bd. V, 122ff.

25 Vgl. J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, XLI.

sich-Sein] des Ichs hat Wahrheit nur als Möglichkeitsbedingung für Erscheinung des Unbedingten.

Das reduzierte Weltverstehen, das sich in solcher Ernüchterung über früher für selbstverständlich Erachtetes leicht nahelegt, begegnet vor allem in der Gestalt mystischen Denkens. Dabei ist zu beobachten, daß Mystik im Raum der monotheistischen Religionen, wo das Ich sich unter dem unbedingten Anspruch des einen Gottes stehend erfährt, stärker der Versuchung zu totalitären Weltveränderungen ausgesetzt ist als etwa im Raum ostasiatischer Religiosität, wo die Grenze zwischen 'Gott' und 'Welt' eher verschwimmt²⁶. Der hier angedeuteten Gefährdung kann das Ringen um wahre Einheit nur entgehen, indem es die Möglichkeitsbedingungen dafür angibt, wie das Aufgehen von Freiheit ins Bild des Unbedingten *in der Sinnenwelt* zur Darstellung kommen kann.

Diese Möglichkeitsbedingungen haben wir in Kap. 8.1-2 skizziert, sind nun aber erst in der Lage, die dort offengebliebene Frage nach der Vernünftigkeit einer universalen wechselseitigen Anerkennung von Freiheit zu beantworten. Wenn alle Freiheit einzig dazu da ist, Bild des unbedingten Seins zu werden, dann bedeutet dies, dafür da zu sein, daß alle wirkliche oder mögliche Freiheit *als Bild des Unbedingten* ans Licht kommen kann. Denn nur, wenn allseitig im Einander-Erkennen von freien Subjekten nichts als das Bild des unbedingten Seins zutage tritt, kann bei dem unaufhebbaren Gegensatz von 'Subjekt' und 'Objekt' unbedingte Einheit wirklich erscheinen.

Damit ist erstphilosophisch wenigstens umrißhaft auf den Begriff gebracht, was in Kap. 3 über die 'Gleichheit von erstem und zweitem Gebot' und den letzten Grund aller Hermeneutik gesagt wurde. Es sind die Grundzüge eines Begriffs letztgültigen Sinns umrissen, wie er vom Charakter des 'Ein-für-allemal' christlicher *traditio* her gefordert ist. Eine Vernunft, die sich widerspruchsfrei und sinnvoll zu denken versucht, muß sich im Horizont dieses begrifflichen Rahmens entwerfen.

Damit der ermittelte Begriff von Sinn nicht interpersonalistisch verkürzt wird, ist allerdings auf einige Aspekte, die sich erst von der in Kap. 8.3 gewonnenen Perspektive her zeigen, wenigstens kurz hinzuweisen.

(1) Zunächst einmal eröffnet sich eine neue Sicht auf das Wesen der *nicht-personalen Natur*. Bisher (Kap. 8.2) trat diese nur als Medium

26 Vgl. oben Kap. 7.4-5. Zur Problematik totalitärer Schlußfolgerungen bei Fichte vgl. meine Hinweise in der Einleitung zu J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, XLIV-XLIX; desgl. H. Verweyen, *Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre*, 321ff; ders., *Recht und Sittlichkeit*, 237ff.

interpersonaler Anerkennung in den Blick. Sie ist mehr: freies Spiel des unbedingten Seins selbst auf dem Wege zu seinem Bild-Werden in menschlicher Freiheit. Die Freude an der Pflanzen- und Tierwelt und unsere Verantwortung ihr gegenüber bleiben zwar *eingeeordnet* in die in Kap. 8.1-2 aufgezeigten Strukturen interpersonaler Anerkennung als notwendige Möglichkeitsbedingungen letztgültigen Sinns. Sie sind dem zwischenmenschlichen Verhältnis aber nicht schlechthin *untergeordnet*. Erst mit dem wacheren Blick für den geschöpflichen Eigenstand nichtpersonalen Lebens wird auch wieder eine größere Sensibilität für die Leiblichkeit des anderen *Menschen* gewonnen werden. Hier hat es seinen vernünftigen Ort, etwa mit Konrad Lorenz die 'Sprache der Graugänse zu erlernen' - nicht zwar, um Freiheit evolutionistisch zu rekonstruieren, sondern um den Weg des Bild-Werdens des Unbedingten auf ein 'Omega' hin besser zu verstehen (Teilhard de Chardin)²⁷.

(2) Eine neue Sicht ergibt sich aber auch im Hinblick auf den *eigenen Leib*, dessen Sinn nicht in reiner Funktionalität für interpersonale Anerkennung aufgeht. Sosehr das Bild des unbedingten Seins erst in der universalen wechselseitigen Anerkennung aller Vernunftwesen voll zur Erscheinung kommen kann, darf sich im Horizont des ermittelten Sinnbegriffs Freiheit auf dem Wege zu diesem Ziel bis in die feinsten Fäden individuell erfahrener Leiblichkeit hinein als Teil jener Weisheit verstehen, die - als Erstling göttlichen Wirkens - Tag für Tag auf dem weiten Erdenrund vor Gott spielt (vgl. Spr. 8,30f). Konsequenterweise stellt das 'unbedingte Sollen' menschliche Freiheit nicht primär unter den rigoristischen Imperativ von Pflicht, im ständigen Kampf mit einem gegen die reine Vernunft aufmüpfigen niederen Begehren, sondern eröffnet sich als Indikativ, als An-sage des Wortes, das im Fleisch das unbedingte Sein zur Erscheinung kommen läßt.

Das bedeutet für den, der die Suche nach einem letztgültigen Sinn nicht (unter Inkaufnahme der Inkonsistenz von Vernunft) abbricht, dann aber auch, sich auf die Erfahrung eigenen Leidens als Teil jenes Weges einzulassen - über den im Rahmen zwischenmenschlicher Solidarität durchzuhaltenden Ruf nach Sinn gegen allen Anschein von Widersinn (vgl.

27 Von hierher wäre auch der zeitgenössische Streit um den Eigenwert der Natur - zwischen der Behauptung eigener Rechte der Natur und ihrer Beziehung als Mittel 'auf den Menschen als letzten Zweck' (vgl. L. Schäfer, Selbstbestimmung und Naturverhältnis des Menschen, in: Information Philosophie, H. 5, 1986, 4-19, bes. 14) - einer Klärung zuzuführen. In theologischer Perspektive verdient in diesem Zusammenhang vor allem der Ansatz von G. Greshake (thesenartig vorgetragen in: Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986) besondere Beachtung.

Kap. 4.4) hinaus, möglicherweise bis in eine eigene Agonie ohne allen zwischenmenschlichen Trost.

Diesen Aspekt des 'Bildes auf dem Wege' hat besonders anschaulich Irenäus von Lyon hervorgehoben, wenn er die gesamte Schöpfung heilsgeschichtlich als eine fortdauernde 'plasmatio' Gottes auffaßt und daraus (in paradoxer Anwendung des traditionellen Bildes vom 'Töpfergeschirr') als wichtigste Forderung an den Menschen ableitet, den Lehm in sich nicht hart werden zu lassen, sich vielmehr bis in den Tod hinein für ein weiteres Formen durch 'die Hände' des Vaters (von Irenäus als Sohn und Geist begriffen) 'feuchtzuhalten'²⁸.

Diese hier nur eben angedeuteten Gedanken wären im Rahmen einer (über den bloßen 'Grundriß' hinaus) durchgeführten Fundamentaltheologie weiter zu entfalten, z. B. auf wichtige Ansätze für die Sakramententheologie hin.

(3) Eine Frage muß zu Ende dieses Abschnitts aber noch wenigstens kurz angeschnitten werden: die nach einer möglichen trinitarischen Interpretation des unbedingt einfachen Seins, um dessen Bildwerden unsere Ausführungen zuletzt kreisten. Auszugehen wäre dabei von der Frage, wie die menschliche Vernunft überhaupt zu dem Begriff des Bildes kommen kann, in dem ein 'nach außen tretendes' unbedingtes Sein allein seine Unbedingtheit zu erweisen vermag. Diesen Begriff kann die Freiheit, der hierin ja erstmals ihr eigentliches Wesen vorgezeichnet wird, nicht aus sich hervorbringen. In der Erfahrung dieses Begriffs als Sollen begegnet der Freiheit vielmehr ein bereits durchaus vollendetes Wort des unbedingten Seins, das als ein solches vollendetes Wort oder Bild in der Geschichte erscheinen will und darum, weil es unbedingtes Sein ist, auch wird. Diesen Begriff als gleichsam 'von Gnaden' der menschlichen Vernunft aufzufassen, liefe völlig der Evidenz des Sollensanspruchs zuwider²⁹.

Die Äußerung des unbedingten Seins in die dadurch zum Bild des Unbedingten geprägte menschliche Vernunft ist also unterfangen von einer 'früheren' Differenz im unbedingten Sein selbst, einer Äußerung dieses Seins in sein vollkommen vollendetes Wort oder Bild, das allein das Entspringen des reinen Bildbegriffs in der menschlichen Vernunft erklärbar macht. Mit Hegel diese ursprüngliche 'innere göttliche Dialektik' und ihre Darstellung in Schöpfung und Geschichte aus der Logik des Unbedingten selbst herleiten zu wollen ist ein vergebliches Unterfangen, weil sich die dem Unbedingten entspringende menschliche Vernunft nicht in ihren Ursprung versetzen kann, sondern sich nur als vom Unbedingten geprägte

28 Vgl. Irenäus von Lyon, Adv. haer. IV 39, 2, dazu H. Verweyen, Frühchristliche Theologie in der Herausforderung durch die antike Welt, in: ZKTh 109 (1987) 385-399, bes. 397f.

29 Vgl. J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, LII.

Seite 255:

Vernunft zu entfalten vermag. Etwas anderes ist es allerdings, wenn die menschliche Vernunft - in dem Bewußtsein, daß alles Bemühen der Freiheit, sich in das geschichtliche Erscheinen des unbedingt Einen hineinzugeben, von einer ursprünglicheren, schon immer überwundenen Differenz im unbedingt Einen umfassen und unterfangen ist - ihre vorgefaßten Begriffe monolithischer Einheit abwirft und sich ständig neu an das Geheimnis ihres Ursprungs heranzutasten versucht, nach dem Maß der Erfahrung, die sie selbst auf ihrem Wege des Bild-Werdens macht. Diese je neuen Versuche analog-metaphorischen Sprechens über die ursprüngliche Relationalität im unbedingt Einen selbst fallen aber nicht in den Bereich einer Ersten Philosophie, sondern in die Hermeneutik der Geschichte, in der das ursprüngliche Wort und Bild des Unbedingten menschlicher Vernunft zur Erfahrung kommt.