

6. Der Ausgangspunkt der Reflexion auf letztgültigen Sinn

In Kap. 3 wurde die Ermittlung eines Begriffs von letztgültigem Sinn als theologisch notwendig aufgewiesen. Im Blick auf diese erstphilosophische Aufgabe untersuchten wir in Kap. 4 die Tragweite der klassischen Argumente für die Existenz Gottes und in Kap. 5 bisher unternommene Ansätze zum Aufweis einer apriorischen Hinordnung des Menschen auf Offenbarung. In den Kapiteln 6 - 8 ist nun die Reflexion auf einen Begriff letztgültigen Sinns systematisch durchzuführen.

Erste Ansatzpunkte dafür, wie bei dieser Reflexion vorgegangen werden könnte, ergaben sich insbesondere in Kap. 4.3 bei der Diskussion des transzendentallogischen Arguments und in Kap. 5.3 bei der Erörterung des retrorsiven Verfahrens im Umkreis der Maréchalsschule und bei R. Lauth. Mehrfach kamen wir bereits auf die von K.-O. Apel initiierte Transzendentalpragmatik zu sprechen, in der die Tradition retrorsiven Argumentierens unter Voraussetzung des sogenannten 'linguistic turn' aufgenommen und heute am energischsten vertreten wird. Die Versuche V. Hösles und P. Hofmanns, den Apelschen Ansatz metaphysisch zu transzendieren, konnten uns nicht überzeugen. Damit stehen wir nun vor der Frage nach der Tragweite des transzendentalpragmatischen Argumentierens selbst. Kann es für die fundamentaltheologisch notwendige erstphilosophische Reflexion zumindest als Ausgangspunkt übernommen werden?

6.1. Die Tragweite transzendentalpragmatischen Argumentierens

(1) Bei der mittlerweile fast uferlosen Diskussion um den transzendentalpragmatischen Ansatz ist es schwierig, eine Übersicht über die für unsere Fragestellung wichtigen Argumentationslinien zu gewinnen. Der Überblick wird zum einen durch den engen Zusammenhang zwischen der Transzendentalpragmatik Apels und der Universalpragmatik von J. Habermas erschwert, der nicht den Anspruch auf Letztbegründung erhebt, zum anderen durch die mannigfachen Sondersprachen der verschiedenen

Disputanten, die außerhalb ihrer eigenen, regionalen Diskursgemeinschaft ohne Sprachführer nur mit Mühe zu verstehen sind.

K.-O. Apel¹ selbst und vor allem W. Kuhlmann² haben in zusammenfassenden Darstellungen die tragenden Momente des transzendentalpragmatischen Ansatzes weiter zu klären versucht, dabei aber wohl doch nicht ausreichend die Gegenargumente zu einigen Elementen der Theorie berücksichtigt, die m. E. anfechtbar bleiben - ohne daß allerdings dadurch der Charakter dieser Theorie als philosophischer Letztbegründung verlorengehe³. Der 'harte Kern' der Argumentation scheint mir am präzisesten bei W. Becker⁴ dargestellt, der zugleich die unaufgebbare Verbindung sprachphilosophischer Wahrheitstheorie zur transzendentalen Erkenntnistheorie (im Sinne Kants) aufzeigt⁵.

Im Verlauf der Diskussion wurde zunehmend auf strukturelle Analogien der transzendentalpragmatischen Argumentation zu den in der Geschichte der Philosophie vielfältig zu findenden retorsiven Letztbegründungsargumenten verwiesen⁶. Dabei läßt sich eine eigenartige Beobachtung machen. Traditionell, insbesondere dann auch in der in Kap. 5.3 kurz besprochenen Blütezeit retorsiven Argumentierens im Anschluß an J. Maréchal, wurden selbst bei intensiver Analyse von Behauptung und Frage - soweit ich sehe - nie die unausweichlichen kommunikationstheoretischen Implikationen dieser Vollzüge als Sprechhandlungen thematisiert⁷. Bei K.-O. Apel und seinen Nachfolgern

- 1 Vgl. bes. K.-O. Apel, Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: ZphF 40 (1986) 3-31 (dort, S. 30, die früheren Arbeiten) und die in: ders., Diskurs und Verantwortung, gesammelten Beiträge.
- 2 W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg - München 1985 (Literatur!).
- 3 Es scheint sich hier ein in der Geschichte der Philosophie häufiger - z. B. bei J. G. Fichte und seinen Interpreten - zu beobachtendes Phänomen zu wiederholen. Wenn ein wirklicher Durchbruch zu philosophischer Letztbegründung (ohne theologische Rückendeckung) auf die dichte Front derer stößt, die eine solche Quichotterie entsprechend zu würdigen wissen, wird es im Zuge der Verteidigung schwieriger, die Konturen der zentralen Einsicht klar abzustecken.
- 4 W. Becker, Wahrheit und sprachliche Handlung, 299-312.
- 5 Vgl. ebd. bes. 313-344. Dort auch die einschlägige Literatur (bes. O. Höffe!).
- 6 Vgl. bes. W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung, 254-329.
- 7 An der Stelle in E. Coreths umfangreicher 'Metaphysik' z. B., wo dies nahegelegen hätte (§§ 84-90: 'Die personale Welt'), gibt es zwar den Hinweis: "Überdies vollzieht sich das menschliche Denken immer und notwendig in der Sprache. [...]. Wenn aber die Sprache ihrem Wesen nach Mittel und Ausdruck personaler Kommunikation ist, so ist auch das Denken wesentlich auf Kommunikation, auf geistige Gemeinschaft mit Anderen angewiesen" (460f). Bei der darauffolgenden Begründung dieses Sachverhalts erfolgt aber gerade kein Rückgang auf den für den Ansatz der Corethschen 'Metaphysik' entscheidenden Sprechakt Frage. - In der von R. Lauth 1979 vorgelegten 'Theorie des philosophischen Arguments' findet sich einleitend lediglich eine knappe Abgrenzung des erkenntnistheoretischen Ziels der Arbeit von rhetorischen Gesichtspunkten (vgl. 1). Vgl. meine Rezension des Werks in: Philosophy and History 15 (1982) 19-21.

hingegen wird die früher vorherrschende Reflexion auf die im Argumentieren notwendig gesetzte Inanspruchnahme unbedingter Wahrheit ausgeklammert⁸. Philosophiegeschichtlich mag diese Abstinenz wegen des traditionell mit jener Reflexion verbundenen raschen Schritts in die Metaphysik verständlich erscheinen - vgl. oben Kap. 5.3(2). Systematisch ergibt sich so allerdings die Schwierigkeit, daß der transzendental-pragmatische Aufweis einer notwendig affirmierten idealen Kommunikationsgemeinschaft, also einer im Hinblick auf alle faktische Kommunikation unbedingten Idee, sich zwar im Horizont eines Begriffs vom Unbedingten bewegt, dessen weitere, auch innerhalb eines strikt retorsiven, nicht nur metaphysischen Argumentierens mögliche Erhellung aber unterbleibt. (In diesem Punkte ist der Kritik von V. Hösle und P. Hofmann durchaus zuzustimmen⁹.) Die Anwendung des Terminus 'Erste Philosophie' auf die Transzendentalpragmatik in ihrer bisherigen Gestalt scheint schon von daher nicht ganz angemessen. Eher läge es nahe, von einer 'regional eingeschränkten Letztbegründung' zu sprechen, wie im folgenden deutlicher werden soll.

(2) Apel geht es um eine Letztbegründung ethischer Normen. Dabei steht aber offensichtlich die Frage nach der Verbindlichkeit jener gesellschaftlichen Normen im Mittelpunkt, die in der Philosophiegeschichte gewöhnlich unter der Chiffre 'Naturrecht' diskutiert wurden¹⁰. Die Kontroversen um den transzendentalpragmatischen Ansatz würden, wie mir scheint, um einiges übersichtlicher, wenn man in einem ersten Schritt die beiden methodisch zu unterscheidenden Fragen nach der Letztbegründung einmal von *ethischen*, zum anderen von (natur-)rechtlichen Normen sorgfältig auseinanderhielte, sosehr sie auch material zusammenhängen.

Für die transzendentalpragmatische Letztbegründung von *ethischen* Verpflichtungen ist entscheidend (und in der Diskussion sehr umstritten), inwieweit die transzendentalen Implikationen von Diskursakten mit der bloßen Setzung solcher Akte - etwa einer Frage - immer schon als ethisch verbindliche Normen anerkannt sind. Dieses Problem fällt bei der Frage

8 Dabei werden zuweilen gewaltsame Interpretationen in Kauf genommen, vgl. z. B. den Sprung von der III. in die V. Meditation in dem kurzen Hinweis auf die Einführung des Gottesgedankens bei Descartes in: W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung, 293f.

9 Vgl. Kap. 5 Anm. 97.

10 Vgl. bes. K.-O. Apel, Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik, hier vor allem 16f, und die unten [Anm. 11] genannten Beiträge.

nach der Begründung von (natur-)rechtlichen Normen (die material mit den ethischen identisch sein können) nicht ins Gewicht. Die Überzeugungskraft der Transzendentalpragmatik hinsichtlich der Naturrechtsproblematik liegt vielmehr gerade darin, daß der Gesetzgeber bei allen Teilnehmern einer Diskursgemeinschaft davon ausgehen darf, daß sie (aus welchen Motiven auch immer) 'beim Wort genommen' werden wollen. Auch demjenigen, der sich prinzipiell zum Stellen von nur noch strategischen (nicht ernsthaften) Fragen entschlossen hätte, liegt daran, daß man seine Fragen als ernsthafte aufnimmt (sonst ließen sich auch seine bloß strategischen Ziele nicht verfolgen). Die unausweichlichen Implikate ernsthaften Fragens, vor allem die Anerkennung des Adressaten als eines freien, einer (aus eigener Autonomie zu gebenden) Antwort fähigen Vernunftwesens, sind damit notwendige Grundlage einer gerechten Gesetzgebung.

Die Tragweite eines transzendentalpragmatischen Begründungsverfahrens im Vergleich zu anderen zeitgenössischen und traditionellen naturrechtlichen Ansätzen wird ersichtlich, wenn man den Inhalt des in einer Diskursgemeinschaft Erfragbaren nicht willkürlich einschränkt, sondern auch Fragen nach einem umgreifenden Sinn zuläßt. Zu den Adressaten solcher Fragen gehören grundsätzlich alle, die zu einer entsprechenden Antwort möglicherweise einen Beitrag leisten können. Damit ist aber eine Gesetzgebung gefordert, die die Möglichkeitsbedingungen dafür gewährleistet, daß alle zu einem solchen Beitrag potentiell fähigen Wesen dazu auch aktuell in die Lage versetzt werden - etwa im Erziehungsbereich, durch Maßnahmen zum Schutz ungeborenen menschlichen Lebens, der Umwelt, im Versuch der Abwendung eines drohenden atomaren Holocausts. Dabei ist zugleich für die Sicherung, Erhebung bzw. Wiedergewinnung der Beiträge aus der gesamten Menschheitsgeschichte Sorge zu tragen, die ohne ständiges Bemühen nicht 'aus der Potenz in den Akt' überführt werden, ja nicht einmal als potentielle erhalten bleiben können.

Daß Fragen nach einem solchen umgreifenden Sinn nicht ausgeschlossen werden dürfen, ergibt sich ebenfalls aus transzendentalpragmatisch notwendigen Gründen. Es folgt unmittelbar aus dem retorsiven Erweis des Vorgriffs auf eine unbedingte Wahrheit bzw. einen unbegrenzten Sinnhorizont als unausweichlicher Implikation von Frage und Behauptung (s. Kap. 5.3). Doch auch bei strikter diskurstheoretischer Selbstbeschränkung ergibt sich die Unzulässigkeit des Ausschlusses von Fragen nach einem umgreifenden Sinn. Insofern nämlich jede in konkreter Kommunikation gestellte Frage sich zwecks Antwort an eine freie andere Vernunft richtet, nimmt sie das Risiko auf sich, vom Adressaten in einen umfassenderen Horizont als den unmittelbar intendierten einbezogen zu

werden. Welcher Horizont der im Sinne der ursprünglich gestellten Frage angemessenere ist (etwa der des fragenden 'Positivisten' oder der eines 'Metaphysikers', der die Frage aufnimmt), läßt sich den in jeder ernsthaften Frage mitgesetzten Implikationen zufolge erst im freien Diskurs aller entscheiden.

(3) Mit der Beschränkung der transzendentalpragmatisch begründbaren Normen auf den Bereich naturrechtlicher Legalität gibt sich Apel nicht zufrieden. Er teilt die Kritik Hegels an der Abstraktheit naturrechtlicher Überlegungen, möchte allerdings nicht (wie Hegel) auf eine Stufe konventioneller Sittlichkeit zurückfallen. Es geht ihm vielmehr um das "Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral" ¹¹.

Daß jeder zur Moralität Entschlossene die soeben als naturrechtlich begründet angedeuteten Normen - notwendige Implikate seines ernsthaften Fragens - auch als sittlich verbindlich akzeptieren müßte, ist evident. Apel behauptet aber darüber hinaus, daß mit der bloßen Teilnahme am Diskurs bereits jeder diese Normen als moralisch verbindlich anerkennt.

"Läßt man sich ernsthaft auf einen argumentativen Diskurs ein - oder suggeriert man dies auch nur der öffentlichen Meinung [...] -, so läßt man sich damit zugleich auf moralische Verpflichtungen als mögliche Konsequenzen ein" ¹². "[...] auch dies vermag jeder, der ernsthaft argumentiert, ja reflexiv einzusehen: daß er gerade als Argumentierender die Metanorm des praktischen Diskurses qua Grundnorm der Ethik immer schon aus Freiheit anerkannt hat" ¹³.

Gerade an diesem Punkt der Argumentation ergibt sich eine verblüffende strukturelle Parallelität zu dem Versuch metaphysischer Letztbegründung im Raum des retorsiven Argumentierens innerhalb der Maréchalsschule. So sagt etwa K. Rahner in 'Hörer des Wortes', der Mensch bejahe sich "in seinem notwendigen, die Gelichtetheit des Seins

11 Vgl. den Untertitel von 'Diskurs und Verantwortung' und hierin besonders die Beiträge: 'Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht' (69-102), 'Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression' (103-153), 'Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins' (306-369). Zum Problem des Verhältnisses von Legalität, Moralität und Sittlichkeit allgemein vgl. H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit*.

12 K.-O. Apel, *Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings 'Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik'*, in: *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, hrsg. v. H. M. Baumgartner, Freiburg - München 1979, 13-43, hier 37.

13 Ebd. 41f. - An dieser Position haben Apel selbst (wie auch W. Kuhlmann und D. Böhler), soweit ich sehe, trotz aller Kritik bisher unverändert festgehalten.

bejahenden, absoluten Verhalten zu seiner Geworfenheit [...] als die freie willentliche Setzung Gottes" ¹⁴.

Sowenig aber der Schluß von einer unvermeidbaren impliziten *Inanspruchnahme* unbedingter Wahrheit auf die notwendige *Anerkennung* unbedingter Wahrheit berechtigt ist - vgl. Kap. 5.3(2) -, ebensowenig folgt aus der unvermeidbaren (Mit-)Setzung von Diskursnormen deren Anerkennung als verbindlich im ethischen Sinn.

C. F. Gethmann/R. Hegselmann haben die mögliche Annahme solcher geltend gemacht, "die zwar anerkennen, daß im Vollzug des Argumentierens gewisse unvermeidbare Prinzipien mitgesetzt werden, diese jedoch beispielsweise prinzipiell für unerfüllbar halten und daraus zu einer allgemeinen oder eingeschränkten Absurditätsüberzeugung kommen. Sie könnten gegebenenfalls Apels gesamter Argumentation folgen, aber genau die willentliche Bekräftigung des 'schon immer' Mit- und Vorausgesetzten verweigern. Damit ist lediglich gesagt, daß die Tatsache des Voraussetzens nicht bereits hinreichender Grund für die Annahme des Vorausgesetzten sein muß" ¹⁵.

Weder W. Kuhlmann ¹⁶ noch K.-O. Apel selbst ¹⁷ treffen in ihrer Erwiderung auf diesen Einwand den Kern der Sache. Apel ist zwar recht zu geben, wenn er sagt, "daß die niemals auszuschließende Verweigerung der *willentlichen Bekräftigung der Anerkennung des Prinzips* überhaupt nicht zum *Begründungsproblem der Ethik* gehört" ¹⁸. Gethmann/Hegselmann hatten aber auch nicht von einer 'willentlichen Bekräftigung' *der Anerkennung* gesprochen. Es geht nicht um deren nachträgliche 'willentliche Bekräftigung' (einen Akt der, nach Kant, empirisch praktischen Vernunft), sondern um die primäre sittliche Anerkennung selbst, die von Apel behauptete "*Vernunfteinsicht in die Gültigkeit (Verbindlichkeit) eines Prinzips des Guten als des Gesollten*" ¹⁹. Zur Frage steht jener Akt der Selbstverpflichtung, in der sich die Evidenz des Sollens allererst konstituiert - der Grundakt der (nach Kant) 'reinen praktischen Vernunft' (den allerdings der Ausdruck 'willentliche Bekräftigung' schlecht umschreibt). Daß diese Selbstverpflichtung mit der Evidenz der Unvermeidbarkeit des im Argumentieren mitgesetzten Vorgriffs auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft gegeben sei, ist die Annahme Apels, die mit guten Gründen bestritten wird ²⁰.

14 Vgl. K. Rahner, Hörer des Wortes, 110 (vgl. ²111). Zur Kritik dieser Argumentation vgl. z. B. Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 130f.

15 C. F. Gethmann/R. Hegselmann, Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus, in: Z Allgemeine Wissenschaftstheorie 8 (1977) 342-368, hier 351.

16 Vgl. Reflexive Letztbegründung, 91-104.

17 Vgl. Grenzen der Diskursethik? 4f.

18 Ebd. 4 Anm. 4.

19 Vgl. ebd. 4.

20 Vgl. bes. H. Krings, Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit, in: ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg - München 1980, 40-68, bes. 61f; ders., Empirie und Apriori, in: ebd., 69-98; O. Höffe, Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik, in: Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, hrsg. v. W. Kuhlmann u. D. Böhler, Frankfurt a. M. 1982, 518-539, bes. 528; Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 169f; P. Hofmann, Glaubensbegründung.

Vielleicht läßt sich der umstrittene Sachverhalt ausgehend von einer Differenzierung, die Apel in Auseinandersetzung mit L. Kohlberg getroffen hat²¹, noch etwas weiter klären. Apel versucht dort, eine 'existentielle' und eine 'meta-ethische' Seite der Frage 'Warum überhaupt moralisch sein?' voneinander zu trennen. In der existentiellen Frage gehe es um eine Antwort auf den bedrohenden Anschein von Sinnlosigkeit - 'etwa im Sinne Hiobs'. Nur diese Frage sei "auf eine im weitesten Sinne *religiöse* oder *metaphysische* Antwort angewiesen"²². Im Hinblick auf die meta-ethische Frage nach einer Letztbegründung des Moralischseins hingegen hält Apel an seiner Position fest: "*Als ernsthaft Argumentierender*, der aufrichtig die intersubjektiv gültige Wahrheit sucht [...] (,) ist man notwendigerweise auch schon fürs Moralischsein entschieden"²³. Mir scheint, man kann dem zitierten Satz zustimmen und zugleich die zu weit gehende Folgerung aufzeigen, die Apel daraus zieht.

'Aufrichtig die intersubjektiv gültige Wahrheit suchen' kann jeder, der von deren Möglichkeit überzeugt ist. In diesem Sinne wird auch jeder einmal handeln oder gehandelt haben, solange ihm nicht der letzte Horizont solcher Suche fraglich geworden ist. Innerhalb des bergenden Raums gemeinsamer Sinnerwartungen darf man für jeden Diskursteilnehmer eine ähnlich interpersonal-sittliche Anerkennung voraussetzen, wie man von einer Anerkennung letzter Wahrheit im religiös bzw. metaphysisch unterfangenen Denken ausgehen darf.

Apels Problem ist aber gerade das des Übergangs zu einer 'postkonventionellen Moral', d. h. die Begründung einer schlechthin universal verbindlichen Moral, die über alle Binnenräume 'natürlicher', geschichtlich-gewachsener Sittlichkeit hinausgreift. Dieser Übergang soll durch die implizite Anerkennung einer universal-idealen Kommunikation und ihrer Möglichkeitsbedingungen geschehen. Im Hinblick darauf können aber nur jene 'aufrichtig die intersubjektiv gültige Wahrheit suchen', die an die Möglichkeit eines umfassenden, letztgültigen Sinns glauben. Die übrigen Diskursteilnehmer werden (sofern sie überhaupt für transzendental stringentes Reflektieren aufgeschlossen sind) die ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestreitbaren Norm-Antizipationen ähnlich als integrierenden Teil ihrer Handlungen betrachten wie Sisyphus seinen Götterfluch als ein für absurde Existenz konstitutives Moment.

(4) Die transzendentalpragmatische Letztbegründung stützt sich wesentlich auf die Teilnahme an der Diskursgemeinschaft, der Gemeinschaft von Argumentierenden (wobei gelegentlich allerdings der Eindruck entsteht, daß Diskurs- und Kommunikationsgemeinschaft als dasselbe angesehen werden). Demgegenüber ist aus verschiedenen Perspektiven geltend gemacht worden, daß bei diesem Verfahren Kommunikation nur in einer eingeschränkten Gestalt in den Blick kommt²⁴.

In der Tat ergibt sich hier ein analoges Problem zu der in Kap. 5.3(3) aufgewiesenen Schwierigkeit, daß nämlich zum Zweck der retorsiven

21 Vgl. K.-O. Apel, Die transzendentalpragmatische Begründung, in: ders., Diskurs und Verantwortung, 306-369.

22 Vgl. ebd. 348.

23 Ebd. 356.

24 Vgl. etwa D. Tracy, Plurality and Ambiguity, 19, 28f; H. Peukert, Intersubjektivität, 173f; H. Ebeling, Vernunft und Widerstand: Universal-, Transzendental- oder Existentialpragmatik? in: Tradition und Innovation, 245-255; zu H. Krings s. u. Kap. 6.2.

Absicherung eines nicht weiter hinterfragbaren Geltungsbodens ein bestimmter, phänomenologisch gesehen: abgeleiteter Modus von Vernunft (bzw. hier: von Kommunikation) gleichsam hypostasiert und unter Nichtbeachtung seines Zusammenhangs mit ursprünglicheren Weisen des Verstehens analysiert wird. Was oben mit Rücksicht auf den für Frage und Behauptung spezifischen Modus von *Gegenständlichkeit* gesagt wurde, läßt sich in ähnlicher Form mit Blick auf den die Argumentation bestimmenden Modus von *Intersubjektivität* beobachten. Frage und Behauptung sind (erkenntnistheoretisch betrachtet) Bemühungen um Wahrheitssicherung von Seiendem, in denen dieses nicht mehr - wie im Akt des Staunens - in Einheit mit seinem Grund ansichtig wird ('Die Ros ist ohn warum ...'), wo vielmehr dieser Grund gerade fraglich geworden ist und daher behauptend-begründend festgemacht werden soll. Sprechakttheoretisch gesehen befinden sich, wenn Fragen 'ge-stellt' werden oder 'Be-hauptungen' auftreten, die miteinander kommunizierenden Partner nicht mehr in jenem Modus von Ein-verständnis, in dem interpersonale Wahrheit ihren Ursprung hat (und erst so etwas wie ein Ich entsteht, das dann gegebenenfalls sich oder etwas behaupten kann)²⁵.

Ohne eine (wenn auch noch so verdeckte) Erinnerung an dieses ursprüngliche Einvernehmen wäre ernsthaftes Argumentieren gar nicht denkbar, das auf einen endgültigen Kon-sens zielt, der selbst nicht mehr dem Modus des sich wesentlich im Fragen und Behaupten artikulierenden Argumentierens angehört. Jedes Fragen ist vor-läufig auf eine konsensfähige Antwort. Bei einer Antwort im Modus des Be-hauptens ist aber

25 S. u. Kap. 9.2. Die Verengung der diskursethischen Perspektive gegenüber einem ursprünglicheren Horizont von Kommunikation wird etwa auf dem Hintergrund des folgenden Kommentars von Hannah Arendt zum Rückgang Platos auf das 'Staunen' deutlich: "Die Vermutung liegt nahe, daß die platonische Formulierung [Theait. 155 d] eine unmittelbare Folge der vielleicht erschütterndsten Erfahrung war, die sich den Schülern des Sokrates aus dem Verkehr mit dem Meister unvergeßlich eingepägt hatte: Der Anblick eines Menschen, den immer wieder sein Denken so übermannte, daß es ihn in einen Zustand völliger Versunkenheit warf, der sich äußerlich durch absolute, stundenlange Unbewegtheit manifestierte. Es liegt nicht weniger nahe zu meinen, daß dies erschütternde Staunen angesichts des Wunders des Seins als solchen grundsätzlich sprachlos war, daß sich sein Gehalt der Rede und dem in Worten Mitteilbaren nicht fügen konnte. Jedenfalls würde sich so erklären, warum Plato und Aristoteles, die bei allen anderen tiefgreifenden Unterschieden zumindest formal einstimmig das Staunen als die Quelle der Philosophie bezeichneten, auch darin übereinstimmten, daß das Ende und Ziel allen Philosophierens wiederum in einem Zustand der Sprachlosigkeit, einer Anschauung, die sich in Worten nicht mitteilen läßt, bestehen soll." *Vita Activa - oder Vom tätigen Leben*, München [u. a.]⁴ 1985, 295. Zum unterschiedlichen Verständnis des Staunens bei Aristoteles (Met. A 2, 982 b 12) vgl. ebd. 369 Anm. 69: "bei näherem Zusehen [...] stellt sich heraus, daß [Aristoteles] über etwas ganz anders spricht, nämlich über eine Art verwunderter Aufmerksamkeit, die dazu antreibt, den Dingen auf die Spur zu kommen. Für ihn liegt der 'Anfang der Philosophie' in dem Streben, 'aus der Unwissenheit herauszukommen'". Vgl. hierzu K. Albert, *Das Staunen als Pathos der Philosophie*, in: *Pathos, Affekt, Gefühl. Philosophische Beiträge*. Hrsg. v. I. Craemer-Ruegenberg, Freiburg-München 1981, 149-171.

stets der Vorrang der Perspektive des Antwortenden mitgesetzt²⁶. Solange kein adäquater Begriff des im Argumentieren letztlich angestrebten kommunikativen Sinns (Kon-sens) ermittelt ist, fällt die Reflexion über die Idee konsensueller Wahrheit unter die Hegelsche Kritik am 'perennierenden Streben' bzw. der 'schlechten Unendlichkeit'.

Es ergibt sich, daß die transzendentalpragmatische Letztbegründung kaum den Titel einer 'Ersten Philosophie' für sich beanspruchen kann. Diese dürfte, um letzte Orientierungs- und Gültigkeitskriterien für hermeneutisches Verstehen überhaupt - nicht nur, wie oben mit Blick auf die Naturrechtsproblematik gezeigt, für einen bestimmten Bereich von Kommunikation - geben zu können, ihre theoretische Basis nicht in einem retorsiv fixierten Sprechakt nehmen, der in Abstraktion von den ihn phänomenologisch ermöglichenden Vollzügen des Verstehens zum Modellfall kommunikativer Erkenntnis erhoben wird.

6.2. Das transzendente Subjekt der Reflexion

Für eine lange Tradition von transzendental konzipierter πρώτη φιλοσοφία, von 'Erster Philosophie' - grob gesagt: von Augustinus' 'Contra Academicos' bis zu Husserls 'Cartesischen Meditationen' - schien es ausgemacht, daß das '(ego) cogito' den letzten, unhinterfragbar gewissen Boden kritischen Philosophierens darstellt. Heute ist man eher geneigt, gerade darin das πρώτον ψεῦδος, das Ur-Unwahre früherer Philosophie zu sehen. Die kaum noch überschaubare Diskussion zum Cartesisch/cartesianischen 'cogito' und zur Problematik des Selbstbewußtseins kann hier nicht dargestellt werden. Das Verständnis wird wesentlich dadurch erschwert, daß nur wenige der Disputanten sich auf jene strikt transzendente Reflexion einlassen, die den Cartesischen Neuansatz zur 'Ersten Philosophie' auszeichnet²⁷. Wir gehen hier nur auf zwei Autoren

26 Dies kann hier nur eben angedeutet, müßte zudem im Zusammenhang mit der erkenntnistheoretischen Problematik der verschiedenen Modi von Gegenständlichkeit bedacht werden, vgl. H. Verweyen, Ontologische Voraussetzungen, Zweiter Abschnitt, bes. Kap. 3-5.

27 Dieser Mangel ist etwa im Hinblick auf die Arbeit von H. Brands, 'Cogito ergo sum'. Interpretationen von Kant bis Nietzsche, Freiburg - München 1982, anzumerken, betrifft aber auch das vielbeachtete Buch von E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979. Vgl. hierzu G. Haeffner, Grammatik des Geistes. Zu Tugendhats Analyse des Selbstbewußtseins der Selbstbestimmung, in: ThPh 55 (1980) 250-259, bes. 258; zurückhaltender: W. Lütterfelds, Bin ich nur öffentliche Person? E. Tugendhats Idealismuskritik (Fichte) - ein Anstoß zur transzendentalen Sprachanalyse (Wittgenstein), Königstein/Ts. 1982, sowie K. Cramer, Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können, in: Theorie der Subjektivität, hrsg. v. K. Cramer [u. a.], Frankfurt a. M. 1987, 167-202, bes. 201. - Einen weitgreifenden, kritischen Überblick über die Diskussion bietet W. Pannenberg (Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, bes. 151ff), der selbst allerdings nicht klar genug die transzendente und die empirische Frage nach dem Ich und seiner Konstitution auseinanderhält (vgl. u. Kap. 9). - Einen besonders beachtenswerten Versuch, die Subjektproblematik in Auseinandersetzung mit dem transzendentalen wie dem sprachanalytischen Denken aufzuarbeiten, unternimmt W. Lütterfelds, Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz, Stuttgart 1989.

ein, die selbst im Horizont streng reflexiver Letztbegründung argumentieren: K.-O. Apel und H. Krings.

(1) Die Vertreter der Transzendentalpragmatik sehen sich selbst zwar in der Nachfolge von Descartes und Kant, glauben aber, erst durch ihr Argumentationsverfahren die transzendente Reflexion auf einen unhintergehbaren Boden zu stellen. Kaum wesentlich modifiziert findet sich in fast allen einschlägigen Beiträgen die folgende Behauptung über die Transzendentalpragmatik:

"Im Unterschied zur traditionellen Transzendentalphilosophie des Bewußtseins bzw. der Subjekt-Objekt-Relation hat sie [...] den nach Husserl für die transzendente Reflexion verbindlichen 'methodischen Solipsismus' im Ansatz überwunden, indem sie klarstellt, daß das 'Ich denke' sich selbst, d. h. seinen öffentlich verständlichen *Sinn*, prinzipiell nicht als generative (intentionale) Leistung eines prinzipiell einsamen *Ich-denke* rekonstruieren kann, sondern dazu bereits das Apriori der Sprache und der Kommunikationsgemeinschaft voraussetzt"²⁸.

"[...] jedes Denken, das öffentliche Gültigkeit (d. h. Sinn und mögliche Wahrheit) beansprucht, [kann] den argumentativen Diskurs nur insofern 'hintergehen' [...] - etwa im Sinne einer empirischen oder metaphysischen Erklärung seines Zustandekommens, oder auch im Sinne einer transzendentalen Begründung seiner 'Konstitution' -, als es ihn schon voraussetzt"²⁹.

Der philosophiegeschichtlichen Frage, ob der Terminus 'methodischer Solipsismus' zur Kennzeichnung der gesamten 'cartesischen' Tradition angemessen ist, können wir hier nicht weiter nachgehen³⁰. In systematischer Rücksicht werden in diesem 'Solipsismus'-Vorwurf zwei notwendige Differenzierungen wohl nicht genügend beachtet. (a) So richtig es ist, daß jedes 'Ich denke' sich sprachlicher bzw. vorsprachlicher Kommunikation verdankt: heißt dies aber zugleich, daß das Ich zur Prüfung der Gültigkeit *aller* seiner Denkgehalte auf die Vorgaben der Sprachgemeinschaft angewiesen ist? (b) So richtig es ist, daß sich niemand ohne performativen Selbstwiderspruch aus der Gemeinschaft der Argumentierenden [Argumentie-

28 K.-O. Apel, Warum transzendente Sprachpragmatik? 40.

29 Ebd. 28f. Zur kontroversen Literatur vgl. P. Hofmann, Glaubensbegründung, 178f.

30 Im Hinblick auf J. G. Fichte etwa wäre festzuhalten, daß er als erster die intersubjektive Konstitution des 'Ich denke' transzendental aufgewiesen hat - vgl. hierzu H. Verweyen, Recht und Sittlichkeit, S. 31ff und § 9 - und durchaus wußte, daß "weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen" (vgl. J. G. Fichte, Sämtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/46, Bd. VII, 314).

renden[‚abmelden‘ kann: bedeutet dies zugleich, daß *alles* Denken im Hinblick auf diese Diskursgemeinschaft ‚anmeldepflichtig‘ ist? Mit anderen Worten, gibt es nicht auch Wissen, das sich seiner Wahrheit mit gutem Grund gewiß ist, ohne diese Gewißheit fragend oder behauptend dem Forum der Argumentationsgemeinschaft vorlegen zu müssen?³¹

Die erste Unterscheidung ist integrierendes Moment der transzendentalpragmatischen Theorie, insofern sie ja gerade die Möglichkeit eines letztbegründeten Denkgehalts behauptet, der seine Geltung nicht - als sprachliche Vorgegebenheit - aus einem stets relativ bleibenden hermeneutischen Verstehen bezieht. Doch auch die zweite Differenzierung bleibt zur Aufrechterhaltung des transzendentalpragmatischen Anspruchs unumgänglich. So ist, zum einen, die entscheidende transzendentalpragmatische Einsicht zwar eine Erkenntnis *über den Diskurs* (und dessen Implikationen). Bezieht diese Erkenntnis ihre Evidenz aber *aus der Teilnahme an einem Diskurs*? Nein; insofern sie sich jetzt schon als letztgültig weiß (nicht nur: behauptet), muß sie sogar völlig unabhängig von dem faktisch (ja durchaus noch nicht) erzielten und erst recht von einem idealiter antizipierten Konsens sein³². Zum anderen wäre dieser wie jeder andere erzielte Konsens auch nur ‚monologisch‘ erkennbar: Jedes Mitglied der eine Behauptung ‚A‘ prüfenden Argumentationsgemeinschaft muß mindestens die Geltungsansprüche für die Behauptung ‚B‘, *daß ein Konsens besteht, allein* auf der Basis einer zunächst ihm in ‚seiner‘ Welt vorfindlichen Korrespondenz zwischen ‚B‘ und einer bestimmten Tatsache in dieser seiner Welt zu Recht erheben können, wenn der Gedanke eines als bestehend festgestellten Konsenses nicht seine Grundlage verlieren soll³³.

Was den Urheber der ‚cartesianischen‘ Reflexion selbst angeht, so war diesem das Problem der Vermitteltheit des Denkens durch andere Vernunft (wenn auch nicht, wie Fichte, durch eine menschliche Kommunikationsgemeinschaft) durchaus bewußt. Gerade Descartes reflektiert ja nicht nur

31 Vgl. K.-O. Apel, *Kant, Hegel ...*, 97: "der argumentative Diskurs [läßt sich] aus der Sicht der Argumentierenden auch als nichthintergehbare Berufungsinstanz für alle, die überhaupt in gültiger Form *denken* oder *erkennen*, und insofern für alle Menschen als Vernunftwesen, unterstellen."

32 Vgl. M. Wetzel, *Tugendhat und Apel im Verhältnis zu Kant*. Zu: O. Höffe, *Ist die Transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben?* in: *PhJb* 94 (1987) 387-394, bes. 389, sowie H. M. Baumgartner, *Wandlungen des Vernunftbegriffs*, 196: "Muß ein potentieller Diskursteilnehmer nicht schon wissen, vernommen und eingesehen haben, daß nur diese und nicht andere Regeln Bedingungen für das Gelingen, also für einen Konsens sind, der Wahres bzw. normativ Richtiges zu Tage fördern kann? Durch die Teilnahme an Diskursen kann dieses Vernehmen, diese Fähigkeit jedenfalls nicht hervorgebracht werden."

33 Vgl. R. W. Trapp, *'Nicht-klassischer' Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1988, 180.

auf mögliche gegenstandsbedingte oder im Subjekt selbst gelegene Fehlerquellen des Denkens, sondern er geht auf die oberste Vermittlungsinstanz von Wahrheitssetzungen zurück. Dieser gegenüber verhält er sich nun allerdings nicht - wie die Vertreter von Seinsdenken, Hermeneutik, Sprachphilosophie oder Postmoderne - andächtig-fromm, unkritisch oder resignativ. Er bezieht sie vielmehr als mögliche Urquelle menschlicher Beirung mit in seine Gültigkeitsreflexionen ein - in der bereits erwähnten Hypothese vom "trügerischen Gott"³⁴. Erst im Durchgang durch diese letzte Infragestellung von Gewißheit wird die unerschütterliche Evidenz des 'cogito/sum', des in seiner bewußten Wirklichkeit durch *keine* Vernunft zu unterhöhrenden Denkens gewonnen: "Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei"³⁵.

Ist eine solche kritische Haltung aber nicht auch gegenüber den nach-metaphysischen Bildern von einer letzten Wahrheitsquelle am Platze? Ob nun Gott, ein sich geschichtlich zuschickendes Sein oder schlichtweg 'die Sprache' mit mir ihr Spiel treiben - soll und darf ich mich mit solcher 'Geworfenheit' einfach zufriedengeben? Im entschiedenen Nein auf diese Frage trifft sich Apel mit Descartes. Aber muß nicht auch noch einmal im Rahmen transzendentalpragmatischer Reflexion der Cartesische Rückgang auf das in letzter Instanz allein vor sich selbst verantwortliche Ich zugestanden werden, der Rekurs auf die 'conscience' im doppelten Sinn von (Selbst-)Bewußtsein und Gewissen?³⁶ Nach Apel würde dies einen performativen Selbstwiderspruch implizieren. Der wäre aber nur dann gegeben, wenn der unvermeidbar-tatsächliche Vorgriff auf ein kommunikativ Letztgültiges die positive Erwartung von sich kommunikativ einstellender Letztgültigkeit notwendig in sich schlösse. Unhinterfragbar gewiß ist aber auch im Hinblick auf die Argumentationsgemeinschaft zunächst nur die Situation des Absurden: das Mißverhältnis zwischen dem unvermeidbaren *Vorgriff auf ein Unbedingtes* und dem in der Welt (der Dinge und Menschen) allem Anschein nach nur *erreichbaren Bedingten*.

Durch eine cartesianische Reflexion läßt sich das 'absurde Theater' zwar nicht in ein Stück mit 'Happy-End' verwandeln. Sie bringt mit der unhintergehbaren Evidenz des 'Ich denke' nur gleichsam die transzendente [transzen-

34 Vgl. Kap. 4.3.2.

35 Descartes, Med. II (2), 43.

36 Vgl. den Hinweis von W. Pannenberg, Anthropologie, 151f, auf die erste sprachliche Artikulation der (begleitenden) Selbstgewißheit als σύννοια *μαυτ* und die Arbeit von O. Seel, Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffs im altgriechischen Denken, in: Festschrift für Franz Dornseiff, Leipzig 1953, 291-319.

dentale] Bühne zur letzten Gewißheit, auf der für mich jedes mögliche Welttheater abläuft. Diese methodisch leergefegte Bühne ist kahler noch als die unverrückbaren Kulissen, an denen die Transzendentalpragmatik als Rahmenbedingungen für alle Inszenierungen festhalten möchte. Wenn aber, wie in Kap. 6.1 gezeigt, dieser Rahmen für ein Spiel, in dem es um letzten Sinn geht, prinzipiell zu eng ist, dann muß die erstphilosophische Suche nach wenigstens einem Begriff von letztgültigem, die absurde Situation transzendierenden Sinn auch über jene Kulissen noch einmal disponieren, sie etwa - wie in Kap. 6.1(2) angedeutet - für das Sprachspiel 'Naturrecht' vorbehalten.

(2) Auch H. Krings vertritt eine nicht-metaphysische Letztbegründung von Normen in Abhebung von der cartesianischen Reflexion. Im Unterschied zu Apel ermittelt Krings allerdings die Kommunikationsgemeinschaft nicht transzendental*pragmatisch* als unausweichliche Implikation des Argumentierens. Er erweist sie vielmehr transzendental*logisch* als das *prius*, aus dem sich das 'Ich' überhaupt erstmals konstituiert, bevor es zu argumentieren anfangen oder sich auf sich allein zurückziehen kann³⁷.

Apel geht an der Pointe dieser Argumentation vorbei, wenn er meint, daß auch sie sich nur innerhalb eines Diskurses geltend machen könne und damit erneut den Vorrang der Transzendentalpragmatik beweise³⁸. Es handelt sich erst sekundär darum, diese transzendental-genetische Erkenntnis *geltend* zu machen. Zunächst einmal muß diese Einsicht *vollzogen* werden, daß es ohne die ursprüngliche Konstitution von intersubjektiver Freiheit überhaupt keinen Diskurs geben kann. Im Hinblick auf diese transzendente Evidenz hat die Diskursgemeinschaft bestenfalls die berühmte Funktion der Leiter, die nachher abgestoßen werden kann.

Allerdings beantwortet H. Krings mit der transzendentallogischen Klärung der *Herkunft* des 'Ich denke' aus der "transzendentalen Anerkennung von Freiheit durch Freiheit"³⁹ nicht die Frage nach der *Gültigkeit* von Freiheitssetzungen, und insofern bleibt auch er hinter der Cartesischen Reflexion zurück. Auch gegenüber der mein Ich konstituierenden Freiheit kann ja noch einmal die Frage nach einem 'genius

37 Vgl. bes. H. Krings, Art. 'Freiheit', in: System und Freiheit, 99-130; ders., Die systematische Struktur der Normenbegründung, in: Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie, hrsg. v. D. Henrich, Stuttgart 1983, 625-640.

38 Vgl. K.-O. Apel, Warum transzendente Sprachpragmatik? 28f; vgl. auch P. Hofmann, Glaubensbegründung, 148f.

39 Vgl. H. Krings, Die systematische Struktur, 638.

malignus' aufkommen, wenn die Freiheit, zu der ich durch den interpersonalen Grundakt der Anerkennung erschlossen bin, sich als in eine absurde Situation geworfen erfährt.

Eine solche absurde Grundbefindlichkeit ergibt sich jedoch aus der transzendentallogischen Rekonstruktion ursprünglicher Freiheit durch Krings. Zur Selbstvermittlung des Ich bedarf es eines Gehalts, den nur eine andere Freiheit geben kann. Dem formal unbedingten Charakter endlicher Freiheit kann aber letztlich nur eine vollkommene Freiheit als erfüllender Gehalt entsprechen. "Menschliche Sittlichkeit, deren Wesen in der gehaltvollen Verwirklichung von Freiheit besteht, hat darum zur Bedingung ihrer Möglichkeit die Bejahung anderer Freiheit und den Vorgriff auf vollkommene Freiheit"⁴⁰. Wie soll dem Ich andere Freiheit sich aber als vollkommene Freiheit vermitteln und so das 'perennierende Streben' überwunden werden? Auch Krings hat hier zunächst nicht mehr als den unausweichlichen Vorgriff auf eine als unmöglich erscheinende Harmonie von Stein und Gipfel aufgedeckt, wie ihn Sisyphos als seinen Fluch erfährt⁴¹. Aus der transzendentalen Reflexion auf die *Genese* dieser seiner Situation ergibt sich keine Lösung ihrer existentiellen Widersprüchlichkeit.

Gegenüber der transzendental-genetischen Reflexion auf die ursprüngliche, interpersonale Konstitution von Freiheit (vgl. unten Kap.9) ist darum *geltungstheoretisch* die Frage vorrangig, wie die anscheinend konstitutionelle Widersprüchlichkeit von Freiheit wenigstens prinzipiell behebbar wäre, mit anderen Worten, wie ein widerspruchsfreier Begriff von letztgültigem Sinn zu denken ist. Als fester Ausgangspunkt für diese Frage bleibt aber zunächst nichts als die karge Cartesische Selbstgewißheit des denkenden Ich⁴².

40 H. Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: System und Freiheit, 161-184, hier 176.

41 Diese Beobachtung ist auch gegenüber Th. Pröpper, Erlösungsglaube, 190f, zu machen, der den Ansatz von Krings aufnimmt.

42 In diesem Zusammenhang finde ich befremdend, daß H. Krings in dem Satz Fichtes 'Das Ich setzt sich selbst' den 'Ausdruck Ich' für 'nicht unersetzbar' hält: "Denn der Satz sagt, daß, was immer als nicht hinterfragbare Einheit gedacht wird, als ein freier Prozeß zu denken ist, durch welchen diese Einheit sich selbst begründet. Jedweder Freiheitsraum, nicht nur der des Selbst, sondern auch kommunikative Einheiten wie Ehe, Familie, Staat, Kirche, jedwede freie Gesellschaft 'setzt sich selbst', d.h. sie ist durch die ursprüngliche Handlung der jeweils zusammenkommenden Menschen als Vernunftwesen begründet." Art. 'Freiheit' in: System und Freiheit, 116.

6.3. Das 'Problem Mensch' am Leitfaden des mathematischen Punkts

Die Suche nach einem *Begriff* von letztgültigem Sinn setzt voraus, daß es ein alle menschliche Vernunft betreffendes *Sinnproblem* gibt - nicht etwa bloß epochal oder regional dominierende Sinnfragen, die nach einer je spezifischen, aber keiner universal gültigen Antwort verlangen. In den vorausgehenden Überlegungen sind wir - unter dem Stichwort 'Sisyphos' - schon häufiger der Ermittlung einer solchen universalen Sinnfrage nahegekommen: bei der Erörterung einmal der retorsiven Analyse von Frage und Behauptung im Kontext von erkenntnistheoretisch-metaphysischen Problemstellungen (Kap. 5.3), zum anderen des Versuchs einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung (Kap. 6.1), der sich strukturell jener Analyse in vielem verwandt zeigte. Der in diesen Zusammenhängen gewählte Ausgang von Akten des Argumentierens erlaubt allerdings nicht die Bestimmung einer schlechthin universalen Sinnfrage. Denn das Argumentieren ist eine phänomenologisch abgeleitete, nicht für alle Vernunft repräsentative Vollzugsweise von Vernunft. Versuchte man, aus diesem diskursiven Modus von Vernunft die Dimensionen des 'Problems Mensch' allgemein zu gewinnen, so könnte es bereits dadurch in ähnlicher Weise verstellt werden, wie die Offenheit auf das 'Sein des Seienden' in Frage und Behauptung als Akten eines be- und vor-greifenden Subjekts durch eben diese Prädominanz des Subjekts eingeschränkt ist - vgl. Kap. 5.3(3).

Damit berühren wir nun aber eine Grenze des retorsiven Verfahrens überhaupt, sofern es zur Grundlegung einer 'Ersten Philosophie' auf die Implikationen bestimmter Vollzüge des Denkens und Handelns zurückgeht. Man kommt bei einer solchen Argumentation nie über den Vernunftshorizont hinaus, in dem sich der Gesprächspartner bewegt. Bestenfalls vermag man ihm die tiefsten Dimensionen der von ihm selbst gesetzten Akte aufzudecken, aber eben nur in der Schattierung, die durch diese seine Akte hermeneutisch vorgegeben ist.

Fallen wir so schließlich doch in den hermeneutischen Relativismus zurück, ohne Hoffnung, eine wirklich erstphilosophische Argumentation jemals durchführen zu können? Dies wäre nur dann der Fall, wenn sich die in der Retorsion auf faktisch vollzogene Vernunftakte nicht völlig ausscheidbaren hermeneutischen Implikationen als grundsätzlich unvermeidbar erwiesen. Der retorsive Ansatz ist offenbar noch zu komplex, um als schlechthin erstphilosophisch (nicht nur: regional letztbegründend) gelten zu können.

Bietet sich damit - schon aufgrund einer kaum weniger ehrwürdigen Tradition als der des retrorsiven Verfahrens - nicht geradezu der Versuch an, beim Einfachen selbst, dem 'Nicht-kom-plexen' schlechthin, anzusetzen, nicht zwar (wie zunächst in jener Tradition) als einer metaphysischen Größe, vielmehr als der nun wirklich unhintergehbaren Bestimmung des 'Ich denke', dem Apriori *alles* Denkens und Handelns?

In der Tat vermögen wir nichts wahrzunehmen, vorzustellen, zu denken oder zu tun, ohne von der Kategorie⁴³ des Einen Gebrauch zu machen. Jedes auch noch so ungeordnete Material erscheint uns - selbst im Bereich des Unbewußten - in irgendeiner, wenn auch noch so rudimentären Gestalt. Das heißt nicht, daß eine Welt der 'Dinge an sich' wirklich in Einheiten oder gar in einer alles umgreifenden Einheit existierte. Wir können aber nichts - nicht einmal das pure Chaos - auffassen, ohne es in irgendeiner Form, und das heißt letztlich Einheit, zu begreifen.

Der Versuch östlichen Denkens, selbst noch einmal die Kategorie der Einheit zu transzendieren, widerspricht dem nur scheinbar. Einheit als gegenüber anderem bestimmte Form impliziert zwar notwendig Differenz. Im Bemühen, alle so aufgefaßte Einheit zu überwinden, ist aber offenbar eine noch 'einfachere' Idee des Einen am Werk, das von keiner Differenz mehr tangiert wäre.

Damit zeigt sich nun allerdings eine Schwierigkeit. So unleugbar wir in all unseren Akten von der Kategorie des Einen bestimmt sind, ist es offenbar gar nicht so leicht, diese Kategorie als solche, d. h. in völliger Nicht-kom-plexität, zu fassen. Sie scheint sich in unseren Operationen immer nur in Beziehung zu anderem, also gerade nicht als pure Einfachheit zur Geltung bringen zu können. Um ihr dennoch auf den Grund zu kommen, setzen wir zunächst mit der Reflexion auf eine möglichst einfache Operation an: den mathematischen Punkt.

Der Gedanke des 'reinen Punktes' ist zwar trotz (oder gerade wegen?) seiner Simplizität keineswegs jedem geläufig. Es setzt schon ein relativ hohes Abstraktionsvermögen voraus, sich zu dieser Idee zu erheben. Wahrscheinlich ist dem Menschen der Gedanke dieser idealen Einfachheit erst über die Beobachtung oder Konstruktion von immer feineren Gegenständen (etwa Pfeilspitzen) aufgegangen. Ist damit diese Idee aber durch den Lernprozeß, der auf sie hinführte, bedingt? Durchaus nicht.

43 Wir verwenden hier den Terminus 'Kategorie' nicht im eingeschränkten Sinn eines 'Verstandesbegriffs der Quantität'. Auch Kant gebraucht ja den Begriff Einheit in einer weitergreifenden Bedeutung - etwa zur Kennzeichnung der 'transzendentalen Apperzeption', der synthetischen Funktion der 'regulativen Ideen' usf., vgl. meine Einleitung zu J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, XX f.

Vorstellungshilfen mögen als Brücken zu ihrer Evidenz dienen. Einmal erreicht, erweist sie sich aber als schlechthin jenseits von allen empirisch-sprachlich vermittelbaren Vorstellungsgehalten.

Schwerer als dieser Einwand aufgrund ihrer empirischen oder hermeneutischen Herkunft wiegt der transzendentallogische Einwurf, daß das Setzen dieser Idee des Einen nicht ohne das Setzen eines Anderen möglich, das Eine also doch dialektisch durch ein Nicht-Eines bedingt sei. Methodisch scheinen wir den Begriff einer reinen Einheit ja nur durch die Abstraktion von allem anderen, also in einem Akt des Entgegensetzens zu gewinnen. Geometrisch 'näher' wir uns dem 'Grenzwert' der reinen Einfachheit durch die unendliche Teilung oder Verkleinerung einer Strecke, also im Absetzen von anderem.

Gerade die Einsicht, daß uns der Prozeß der 'Annäherung' nie wirklich bis zu der idealen Einfachheit selbst hinführt, diese vielmehr nur gleichsam in einem letzten Sprunge zu erreichen ist, zeigt aber, daß das schlechthin Einfache nicht wirklich durch anderes - die je kleinere Strecke oder den Prozeß des Teilens bzw. Verkleinerns selbst - vermittelt ist. Die Idee der reinen Eins, in ihrer transzendentalen Funktionalität erfaßt, urteilt sozusagen aus dem Hintergrund unseres Intellekts über die Inadäquatheit der Versuche, letzte Einheiten, etwa den schlechthin spitzesten Punkt oder das absolut Un-teilbare, das 'A-tom', dar- oder gar herzustellen. Und in dieser richterlichen Funktion erweist sie sich als unbestechlich und von allem anderen unabhängig.

In der Idee des mathematischen Punktes ist die reine Einfachheit allerdings noch nicht in dieser transzendentalen Funktionalität, sondern noch als eine objektive Größe gedacht. Auf dieser Stufe des Denkens ist der Einwand tatsächlich nicht zu entkräften, daß die Einheit durch ein anderes vermittelt ist; nicht zwar durch ein anderes Objektives, wohl aber durch das denkende Subjekt selbst. Ist dann wenigstens im Rückgang auf dieses Subjekt die Kategorie des Einen in reiner Simplizität zu erfassen?

Es hat lange gedauert, bis die in sich selbst ruhende Evidenz mathematischer Wahrheiten in der Geschichte der Philosophie angezweifelt wurde. Noch Augustinus, der die Cartesische Reflexion auf die durch Zweifel nicht zu erschütternde Selbstgewißheit des 'cogito' vorwegnahm, hat die mathematischen Evidenzen unbezweifelt stengelassen. Wie in Kap. 4.3.4 gezeigt, tastet er sich, nachdem er über das 'si fallor, sum' einen sicheren Boden von Existenz im denkenden Ich gewonnen hat, über die mathematischen Wahrheiten ('Zahlen') bis auf die Existenz einer unbedingten Wahrheit vor. Erst Descartes zog auch die mathematischen Gewißheiten in Zweifel.

Die Frage nach den geistesgeschichtlichen Gründen für diesen Schritt Descartes' werden wir in Kap. 7.7 anschneiden. Wichtiger ist es, diesen Fortschritt des Denkens in seiner eigentümlichen Logik ins Auge zu fassen, schärfer vielleicht, als Descartes selbst dies bewußt gewesen sein mag. Die unmittelbare mathematische Gewißheit teilt mit den objektiven Gegebenheiten allgemein den Mangel, noch nicht auf ihre transzendentalen Möglichkeitsbedingungen [Möglichkeits-

bedingungen] hinterfragt zu sein. Solange das Subjekt nicht weiß, aufgrund welcher letzten Kraft die Vernunft die mathematischen Gehalte konstruiert, bleiben diese ihm trotz ihrer idealen, über alle sinnlich vermittelte Objektivität hinausgehobenen Evidenz letztlich doch ein bloß Faktisches und Fremdes. Hier, nicht an irgendeiner Defizienz der mathematischen Gewißheiten selbst (die er ja nicht von innen her, sondern nur über den Gedanken einer maliziösen transzendenten Vernunft in Zweifel zu ziehen vermochte), liegt wohl der entscheidende Grund, warum Descartes in seinem methodisch universalen Zweifel mit dem Ziel einer kritisch ausgewiesenen Wissenschaftstheorie allein auf die apodiktische Evidenz des denkenden Ich und der von diesem auch noch im Akt des Zweifelns gesetzten radikalen Affirmation von Wahrheit zurückgreift (vgl. Kap. 4.3.2).

Auf diesem Weg läuft die Suche nach dem schlechthin Einfachen jedoch Gefahr, von einem 'objektiven Idealismus' platonisch/plotinischer Prägung, der bei der Betrachtung des absolut Einen als einer letzten, wenn auch metaphysischen *Gegebenheit* stehenbleibt, in einen 'subjektiven Idealismus' umzuschlagen, der die reine Eins im "mathematischen Punkt des Ich"⁴⁴ festhalten möchte. Auch dies ist aber nicht möglich. Denn ebensowenig, wie die objektiv reine Eins ohne ein anderes auskommt - nämlich das diesen Gedanken denkende Denken -, kann sich das Ich als eine schlechthinnige Einheit setzen, ohne sich etwas anderes entgegenzusetzen. Im universalen methodischen Zweifel Descartes' wird die Einheit des 'Ich denke' in der Opposition gegen alles andere gewonnen, das letzten Gewißheitskriterien nicht standhält. Selbst der Versuch, die reine Einheit des Ich als Vorgabe allen Bewußtseins zur Evidenz zu bringen, läßt sich nur über eine Entgegensetzung durchführen. Das Ich kann sich nur erfassen, indem es sich selbst noch einmal zum Gegenstand macht⁴⁵.

Hier zeigt sich nun die fundamentalste Struktur des Bewußtseins: Trotz des elementaren Bedürfnisses der menschlichen Vernunft, Einheit zu setzen, kann sie dies nicht, ohne zugleich ein Gegenüber, also Zwei-heit, Ent-zweiung zu setzen. Auch in dem äußersten Versuch, das Eine zu fixieren, bleiben wir in einer Relation befangen.

Damit ist allerdings noch nicht das ganze Resultat unserer Reflexion zur Sprache gebracht. In jedem Bewußtseinsakt erweist sich die transzendental treibende Kraft des Einen zwar nur synthetisch, d. h. unter Voraussetzung einer zu überwindenden Antithese. Das bedeutet aber nicht, daß jene ursprüngliche Einfachheit, die unser Bewußtsein bewegt, in sich notwendig einen Gegensatz setzte, um eins sein zu können. Im Gegenteil,

44 Vgl. die bei W. Anz (Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie, in: ZThK 51 (1954) 50-105, hier 181) zitierte Formulierung Kierkegaards zur Bezeichnung des philosophischen Selbstbewußtseins: ein "mathematischer Punkt, der gar nicht da ist".

45 Soweit wäre Hegels Kritik am obersten Grundsatz der Fichteschen Wissenschaftslehre von 1794 zuzustimmen.

wenn das schlechthin fundamentale Eine durch diese Notwendigkeit der Entzweigung bedingt wäre, so bliebe es völlig unverständlich, warum das Ich unter dem elementaren Bedürfnis steht, trotz seiner unaufhebbaren antithetischen Struktur auf *unbedingte* Einheit aus zu sein⁴⁶.

Die Notwendigkeit dieses Schritts über eine bloß synthetische, im Gegensetzen gesetzte Einheit des Bewußtseins hinaus auf eine unbedingte Einheit hin läßt sich an der mathematischen Evidenz veranschaulichen, von der wir ausgingen. Man kann in dem Versuch, sich dem mathematischen Punkt über den unendlichen Prozeß des Teilens einer Strecke zu nähern, Analogie für die drei transzendentallogischen Momente der aufgewiesenen Elementarstruktur des Bewußtseins identifizieren. Den je zurückgelegten Teilstrecken entspricht transzendentallogisch das Moment der Objektivität, dem unendlichen Prozeß der Annäherung das Moment der Subjektivität in ihrem nie zum Ziele kommenden Bemühen, reine Einheit zu fixieren. Daß die Vernunft dennoch, in einem absoluten Sprung über die endlose Approximation hinaus, den mathematischen Punkt zu denken vermag, verdankt sie weder der Objektivität noch (als 'Projektion') ihrer eigenen, nicht-abschließbar transzendierenden Bewegung. Diese Einheit wird nur dann in ihrer Einzigartigkeit evident, wenn die menschliche Vernunft aus der 'schlechten Unendlichkeit' bloßer Annäherung gleichsam für einen Augenblick heraustritt, um den eigentlichen Grund ihres Nicht-Ablassen-Könnens von der Suche nach unbedingter Einheit zu erfassen.

Folgt man dieser Reflexion (auf das 'Kleinstmögliche') 'in entgegengesetzter Richtung', so kommt man auf den Gottesbegriff in Anselms 'Proslogion' (vgl. Kap. 4.2). Die Zahlenreihe 1, 2, 3 usf. ad infinitum ist als bloß potentiell unendlich dadurch charakterisiert, daß zu jedem 'n' dieser Reihe ein '+ 1' hinzugedacht werden kann. Davon durch einen unendlichen Sprung abgehoben ist der Begriff des 'id quo nihil maius cogitari potest', der Ausschluß jedes '+ 1', d. h. ein 'aliquid', das auf der genannten Zahlenreihe nicht anzutreffen ist, wohl aber den letzten Grund der Möglichkeit für diesen vergeblich bleibenden Versuch einer Annäherung an das Unendliche darstellt. Transzendentallogisch gesehen entsprechen hier die natürlichen Zahlen den Objekten des Bewußtseins, das Zählen selbst entspricht dem faustischen Bemühen der menschlichen Vernunft, ihren eigenen Progreß auf Unendlichkeit ans Ziel zu bringen, und der Ausschluß des '+ 1' verdankt sich der Einsicht, daß man selbst mit dem Teufel einen Pakt auf die Gefahr hin eingehen kann, jemals das zu erreichen, was die gesamte Bewegung in Gang hält: die unendliche Kraft, die nicht unter dem Zwang steht, sich ständig selbst zu übersteigen, weil sie nicht bloß 'potentiell unendlich' ist. Das 'worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann' ist ebensowenig von dem Additionsprozeß berührt wie das 'worüber hinaus Einfacheres nicht gedacht werden kann' von dem Prozeß einer Teilung tangiert wäre. Die beiden Bewegungen (auf das 'Kleinste' und das 'Größte' hin) sind auch nur in der mathematischen Anschauung 'entgegengesetzt'. Sie stellen jeweils verschiedene Anläufe der Vernunft dar, das schlechthin von nichts anderem

46 Von diesem Punkt her wäre die Hegelsche Kritik selbst zu hinterfragen. Im Anschluß an Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 formuliert: Das formallogische Prinzip der Identität ist transzendental nur aufgrund einer höheren, unbedingten Einheit zu begreifen, die von dem synthetischen Setzen von Einheit durch das Ich gar nicht affiziert wird. Zur angemessenen Darstellung dieser Evidenz findet Fichte allerdings erst 1804. Vgl. P. Baumanns, Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', Bonn 1974, dazu meine Rezension in: Philosophy and History 9 (1976) 6-8.

Bedingte zu begreifen, wobei die Bewegung auf die reine Einfachheit hin den Vorzug haben dürfte, leichter von quantitativen Vorstellungen abgehoben werden zu können.

Was ist durch unsere Reflexion auf die Kategorie der Einheit gewonnen? Nicht mehr, aber auch nicht weniger als die kritisch gesicherte transzendente Bestimmung einer universalen *Frage* des Menschen nach Sinn und damit eine notwendige Vorbereitung für die Bestimmung eines allgemeingültigen Sinnbegriffs selbst. Die universale Sinnfrage ergibt sich unmittelbar aus dem Dilemma, das die aufgewiesene Elementarstruktur des Bewußtseins darstellt: Die menschliche Vernunft ist trotz des Gegensatzes, in dem sie unausweichlich steht, dazu getrieben, unbedingte, einen jeglichen Zwiespalt überwindende Einheit zu setzen. Wie kann sie in diesem fundamentalen Widerspruch sich selbst überhaupt als sinngerichtet annehmen?

Von hier kann man nun auf zwei verschiedenen Wegen weitergehen. Der eine Weg wäre, zunächst die konstatierte zwiespältige Elementarstruktur des Bewußtseins auf ihre Herkunft aus der unbedingten Einheit selbst zu verfolgen. In einem zweiten Schritt wäre dann erst zu fragen, ob und gegebenenfalls wie die mit der Bewußtseinsstruktur gestellte Aufgabe des Setzens absoluter Einheit *innerhalb von Differenz* lösbar ist.

Auf dem anderen Weg würde man die Frage nach dem letzten Ursprung jener Kraft, die uns zur Relativität verurteilte Erdenbewohner auf eine unbedingte Einheit hin treibt, zunächst auf sich beruhen lassen, weil die Beantwortung dieses Problems vorerst jedenfalls nichts zur Lösung unseres Grunddilemmas beizutragen scheint. Statt dessen hieße die Aufgabe, sich unmittelbar um das Dilemma selbst zu kümmern. Solange wir keine Möglichkeit denken können, in dem Gegensatz, der aller endlichen Vernunft anhaftet, unbedingte Einheit wirklich zu vollziehen, ist die Gewißheit der Existenz einer dem Menschen transzendenten absoluten Einheit, auch wenn sie als der Ursprung unseres Dilemmas mit absoluter Gewißheit erkannt würde, ein schwacher Trost.

Damit sind wir noch einmal bei Sisyphos angelangt. Bisher wurde nicht mehr geleistet, als jenen griechischen Mythos vom Geschick des Menschen auf apodiktisch evidente Weise ins Philosophische zu übersetzen. (Mythen und ihre Interpretationen regen die Vorstellungskraft zwar intensiver an als kritisch exakte Analysen, verleiten dafür aber auch zu größerer Konfusion.) Das Mühen des Sisyphos ist - wie A. Camus eindrücklich hervorgehoben hat⁴⁷ - nicht etwa wegen der Größe des Steins oder der

47 Vgl. M. Lauble, Einheitsideal und Welterfahrung. Zur Aporetik im Denken von Albert Camus, in: Der moderne Agnostizismus, 110-136, bes. 112f; ders., Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit, Düsseldorf 1984.

menschlichen Unzulänglichkeit im allgemeinen tragisch, sondern deshalb, weil er *wissend* unter dem göttlichen Fluch steht, den Stein auf dem *Gipfel* festzumachen. Erst wenn Sisyphos seine Aufgabe als wenigstens prinzipiell lösbar zu erkennen vermöchte, würde er hinter dem, was sich wie der Fluch eines allmächtigen Tyrannen ausnimmt, vielleicht einen Anruf Gottes wahrnehmen können. Solange ihm seine Aufgabe als grundsätzlich unlösbar erscheint, kommt es ihm hingegen wie vergeudete Zeit vor, über Götter nachzudenken⁴⁸.

Der zweitgenannte Weg liegt unserem heutigen, auf weltliche Praxis gerichteten Denken sicher näher. Wir werden ihn schon deswegen zu gehen haben, um den Gesprächsfaden mit denen nicht zu verlieren, die den entscheidenden Schritt von der implizit in jedem Vernunftakt gesetzten Affirmation eines Unbedingten zu seiner positiven Anerkennung nicht (oder noch nicht) zu vollziehen vermögen. Wenn die Hauptversuchung des ersten, regressiven Wegs (die Rückfrage nach dem absoluten Grund) eine gewisse Weltfremdheit zu sein scheint, so werden wir uns allerdings vor einer für den zweiten, progressiven Weg spezifischen Versuchung zu hüten haben, die man Selbstfremdheit nennen könnte.

Auch dies läßt sich noch einmal am Mythos von Sisyphos veranschaulichen. Solange Sisyphos nicht wenigstens einen Begriff davon hat, wie die allem Anschein nach bestehende Absurdität seines Schicksals prinzipiell auf einen letzten, in menschlicher Praxis zu verwirklichenden Sinn auflösbar ist, bleibt die Frage nach dem Unbedingten, ja selbst die trotzige Verachtung der Götter als Ursprung des Absurden müßig. Andererseits aber, sollte eine letzte, in der Objektivität der Welt zu vollziehende Einheit trotz des unauflöselichen Gegensatzes von 'Ich' und 'Nicht-Ich' tatsächlich denkbar sein, dann *muß* die Frage nach dem absoluten Ursprung gestellt werden. Denn ließe das unbedingt Eine selbst das menschliche und weltliche Treiben nicht in die ursprüngliche Harmonie seines Seins ein, so bliebe der Mensch, auch in aller hergestellten objektiven Einheit, doch letztlich ein ins Dasein 'Geworfener'. Das Dunkel der Differenz zum unbedingt Einen, dem er entstammt, würde, wenn es sich prinzipiell nicht in Helligkeit auflösen ließe, einen letzten, unüberwindlichen Block für die Vernunft darstellen, der allein schon –

48 Man sollte in diesem Zusammenhang allerdings daran erinnern, daß neben der Fassung des 'Problems Mensch' im Mythos vom tragischen Helden Sisyphos die Griechen auch noch eine tragi-komische Variante kannten: den Greis Oknos, der im Hades ohne Unterlaß damit beschäftigt ist, ein Seil zu flechten, dessen fertiges Stück immer wieder von einer Eselin aufgefressen wird. Bei A. Camus wäre (in 'Die Pest') etwa an den Angestellten Grand zu denken, der nie über den ersten Satz seines geplanten Romans hinauskommt, oder an den alten Asthmatiker, der seine Zeit mit unentwegtem Hinüberwerfen von Erbsen von einem Topf in einen anderen verbringt.

Seite 203:

auch ohne Stein und Gipfel - zur Absurdität ausreichte. Die beiden angedeuteten Wege sind also komplementär und unterscheiden sich nur in dem, was sie zunächst anvisieren bzw. vorläufig aus der Betrachtung ausklammern.