

# Dieter Henrichs Theorie des bewussten Lebens

Kazimir Drilo

Dreh- und Angelpunkt von Dieter Henrichs Theorie des bewussten Lebens ist das *Wissen, das wir von uns selbst haben*. In dieser Theorie ist das Subjekt nicht bestimmt durch den Gedanken der Selbstgenügsamkeit oder der Selbstermächtigung, sondern als das *mit sich selbst ursprünglich vertraute Wissen*. Das meint der Ausdruck »bewußtes Leben«: die ursprüngliche, spontan aufkommende Selbstvertrautheit, die es im Leben aufzubewahren, aufzuklären und auszubilden gilt. Die Aufbewahrung, Aufklärung und Ausbildung dieses Wissens ist, so Henrich, allein mit Mitteln der *Metaphysik* zu erlangen. Metaphysik ist in der Struktur des bewussten Lebens begründet, in dessen ›Drang‹, nach einer wahrhaften Lebensdeutung zu suchen. Henrich besteht darauf, trotzdem kein Anhänger einer ›Rückkehr zur Metaphysik‹ zu sein, die sich aus der Moderne verabschieden will; er grenzt sich aber auch von den ›Überwindern‹ der Metaphysik ab. Sein *dritter Weg* verortet die Metaphysik nicht in einer ursprünglichen Ganzheit, lehnt es aber auch ab, von einer »irreduziblen bloßen Vielfalt« der Lebensdeutungen auszugehen.<sup>1</sup> Die Ganzheit ist nicht der Anfang, sondern das anzustrebende Ziel des Lebens.

Der Kernpunkt dieses ›dritten Weges‹ lässt sich folgendermaßen wiedergeben: Das wissende Selbstverhältnis ist ein Prozess, in dem gegenläufige Tendenzen in eine Einheit integriert werden – die allem Zweifel und dem Zugriff durch Andere entzogene ursprüngliche Vertrautheit mit sich und das Wissen, das wir als Bewohner einer gemeinsamen Welt mit Anderen teilen. Das bewusste Leben ist ausgespannt zwischen zwei Perspektiven: der *Subjektperspektive* und der *Personperspektive*. Henrichs Position ist jedoch nicht die, dass »solitäre Subjekte« in Kommunikation miteinander eintreten. Diese Meinung wäre, so Henrich, genauso einseitig wie die von Habermas vertretene, dass »die sprachlich organisierte Lebenswelt, die ihrerseits selbstgenügsam ist, Selbstverhältnisse und mit ihnen die Identitäten der Sprecher aus sich hervorgehen

<sup>1</sup> Henrich, Dieter: *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München/Wien 2001, S. 30f.

läßt«. Die Intersubjektivität (die Personperspektive) entsteht »nur *in einem* mit dem spontanen Hervorgang von Selbstverhältnis«. <sup>2</sup> Trotzdem ist sie dem Wissen von sich selbst nachgeordnet: <sup>3</sup> »Meine eigene Position zu diesem Themenbereich geht dahin, daß man im Ausgang von Subjektivität selbst zu der Einsicht kommen kann, daß für deren Aufkommen Gesellschaft und Kultur notwendige Voraussetzungen sind, daß man aber von ihnen her durchaus nicht verstehen kann, was Subjektivität ist und wieso Subjektivität überhaupt aufkommt. Ein Ausgang von Intersubjektivität läßt keinen Ansatz zu, der überzeugend zum Verstehen von Subjektivität zu führen vermöchte.«

Die Subjektivität weist somit »in doppelter Weise über sich hinaus: in ihren Grund und auf eine Welt«. <sup>4</sup> Das spannungsreiche Verhältnis dieser beiden Perspektiven läßt eine Frage aufkommen, die als die zentrale Frage von Henrichs Theorie bezeichnet werden kann und mit der wir uns im vorliegenden Referat beschäftigen wollen: Es ist die Frage nach dem Unterschied von Wahrheit und Fiktion der Selbstdeutungen. Das Subjekt ist darauf ausgerichtet, »letzte«, »definitive« Gedanken auszubilden, in denen es sein eigenes Leben als ein Ganzes und Wahres betrachten kann; »wir« wollen wissen, »was von unserem Leben in Wahrheit gesagt werden kann«, »was es mit uns auf sich hatte«. <sup>5</sup> Dieses Ausgerichtetsein nach einer wahrhaften Selbstdeutung unseres Lebens ist jedoch nicht ein erbauliches und willkürliches Thema der Philosophie, sondern ist in der Natur unserer Subjektivität begründet. Wenn die Frage nach der Wahrheit kein Thema der Philosophie mehr wäre, müßte sich, so Henrich, die Philosophie selbst aufgeben, denn das Bündnis zwischen dem bewussten Leben der Menschen und ihr wäre dann zerfallen.

Henrichs Philosophie erneuert mit der Theorie des bewussten Lebens ein wichtiges Thema, das aus dem Blickpunkt der Philosophie fast verschwunden sind: Die Frage nach der Wahrheit im Unterschied zur Fiktion und, damit zusammenhängend, die Frage nach der Einheit von Philosophie und Leben. Was sie interessant macht ist auch die Tatsache, dass sie verschiedene Denkmodelle der klassischen deutschen Philosophie in einen einheitlichen Theorieentwurf versammelt. Es sind vor allem die Gedanken von Kant (Identität des Selbstbewusstseins), Fichte (Differenz zwischen dem ›ich‹-Bewusstsein und der vorreflexiven Selbstvertrautheit), Hölderlin (Tendenzen des Lebens, Grund im Bewusstsein, Vorrang der Kunst vor der Philosophie) und Hegel (All-Einheitslehre), an denen sich Henrich orientiert. Alle diese Themen markieren einen oder mehrere Aspekte seiner eigenen Theorie des bewussten Lebens. Deshalb soll auf sie kurz eingegangen werden.

2 Henrich, Dieter: »Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas«. In: *Konzepte*, Frankfurt am Main 1987, S. 11-43, hier: S. 35.

3 Henrich: *Versuch über Kunst und Leben*, S. 15.

4 Henrich, Dieter: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, S. 72.

5 Henrich: *Bewußtes Leben*, S. 196.

## 1. Ursprüngliche Selbstvertrautheit und Selbstbewusstsein

In der 1970 erschienenen Studie *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie* beschreibt Henrich das Dilemma der egologischen Bewusstseinstheorie, aber auch der Theorien vom Bewusstsein als einer ichlosen Relation folgendermaßen:<sup>6</sup> »Entweder ist das Ich, das sich als Subjekt zu sich selbst verhält, bereits seiner selbst bewußt. Dann ist die Theorie als Erklärung des Bewußtseins zirkelhaft, da sie Bewußtsein, sogar Selbstbewußtsein bereits voraussetzt. Oder das Ichsubjekt ist seiner nicht bewußt und hat keinerlei Vertrautheit mit sich. Dann lässt sich mit Mitteln der Reflexionstheorie niemals verstehen, wie es je in die Lage kommen soll, irgendeinen Sachverhalt sich selber zuzusprechen oder auch nur unter dem Gesichtspunkt der Frage anzusehen, ob er ihm selbst zugehört oder nicht.«

Henrich zeigt, dass es nicht möglich ist, das Grundphänomen der Vertrautheit mit sich als das Resultat eines Unternehmens der Reflexion oder Introspektion zu verstehen. Diese Vertrautheit liegt schon vor, wenn Reflexion eintritt, sodass niemand sagen wird, er habe in der Weise versucht zu Bewusstsein zu kommen, indem er sich um Introspektion, Reflexion oder Selbstbeobachtung bemüht hätte. Reflexion kommt nur unter der Voraussetzung zustande, »daß bewußtes Leben bereits geschieht«. Mit Hilfe einer Metapher ausgedrückt: »das Bewußtsein hat eher von sich einen Zugang zu uns, als daß es ein Verfahren geben könnte, mittels dessen wir es uns zugänglich machen können.«<sup>7</sup> Bewusstsein – Henrich nennt es auch Ereignis oder Medium – ist gegenüber Selbstsein primär. Trotzdem hat das Selbst eine in Beziehung auf die Bewusstseinsstruktur ausgezeichnete Funktion und kommt innerhalb dieser Bewusstseinsstruktur zur Wirkung. Das Selbst ist »ein aktives Prinzip der Organisation des Bewußtseinsfeldes«.<sup>8</sup>

Wegen der Fähigkeit auf sich selbst zu reflektieren kann dieses aktive Prinzip den Namen ›Ich‹, ›Selbst‹ oder ›Subjekt‹ tragen. Die Idee des Selbst ist jedoch so sehr mit der Möglichkeit der frei vollzogenen Reflexion verbunden, dass die Versuchung besteht, auch noch die ursprüngliche Vertrautheit mit sich als ein Produkt der Reflexion anzusehen. Eine Theorie der Subjektivität, die sich in ihrer Begrifflichkeit ausschließlich an der *Reflexion* orientiert, könne jedoch, so Henrich, das Phänomen Bewusstsein nicht erklären. Das Bewusstsein ist sozusagen »in doppeltem Sinne seiner nicht Herr: Es bringt sich nicht durch Selbst-Objektivierung ins Dasein. Und es verfügt über kein adäquates Selbstverständnis.«<sup>9</sup>

Wie ist unter der Voraussetzung dieser vorreflexiven Vertrautheit mit sich der Begriff des Selbstbewusstseins zu verstehen? Den Begriff des Selbstbewusstseins gewinnt Henrich aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*, anhand des

6 Henrich, Dieter: »Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie«. In: *Hermeneutik und Dialektik I*. (Hg.) Bubner, R. – Cramer K. – Wiehl, R., Tübingen 1970, S. 257 – 284; hier S. 268.

7 Henrich, »Selbstbewußtsein«, S. 271.

8 Henrich, »Selbstbewußtsein«, S. 276.

9 Henrich, »Selbstbewußtsein«, S. 277.

Leitsatzes des § 16 (B 132) der transzendentalen Deduktion: »Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können«.

Henrichs Interpretation verläuft (in groben Zügen dargestellt) folgendermaßen: Im Unterschied zu Descartes entwickelt Kant seinen Begründungsgedanken nicht in Beziehung auf das *Dasein* des selbstbewussten Denkens, sondern in Beziehung auf das *Verhältnis zu allen Gedanken*, welche das Selbstbewusstsein möglicherweise denken könnte. In Kants Konzept wird die cartesianische Selbstgewissheit sozusagen aus ihrer Isolation herausgeführt und auf die Welt ausgedehnt. Die Aufgabe der transzendentalen Deduktion ist es, so Henrich, aus der *Perspektive dessen, der seiner bewusst ist* zu zeigen, dass das Wissen von sich von dem Wissen von den Kategorien nicht abgelöst werden kann.<sup>10</sup> Gerade die Formulierung ›aus der Perspektive dessen, der seiner bewußt ist‹ ist wichtig, denn nur aus der Verankerung in der vorreflexiven Selbstgewissheit ist die für die Identität des Selbstbewusstseins konstitutive Verknüpfung von vorreflexiver Evidenz, die gegen allen Zweifel gesichert ist, und wirklichem Erkennen zu verstehen. Das Selbstbewusstsein ist, so Henrich, nicht ein jederzeit besetzter Einheitspunkt, der keine Differenzierung und keine Veränderung zulässt. Obgleich das Selbstbewusstsein in sich einfach und inhaltslos ist, »ist es doch so beschaffen, daß es auftreten und auch verschwinden kann«.<sup>11</sup> Dass es das kann, also diese Dynamik besitzt, verdankt es der ursprünglichen Vertrautheit mit sich, die auch dann »da« ist, wenn sie nicht als solche thematisch ist. Thematisch wird sie als Identität des Selbstbewusstseins, die in Beziehung auf jeden Gedanken eintreten kann. *Dass* und in Beziehung auf *welchen* Gedanken die ursprüngliche Selbstvertrautheit in ihrer Gestalt als Identität des Selbstbewusstseins thematisiert wird, ist nicht festgelegt. Aber sie kann in einer unbestimmten Menge von Fällen thematisch werden.

Die Identität des Selbstbewusstseins ist von der Art, dass zu jedem Gedankeninhalt jederzeit fortgeschritten werden kann. Diese »Universalität der Möglichkeit des Übergangs« ist mit dem Gedanken von einem identischen Selbstbewusstsein gegeben.<sup>12</sup> Sich seiner selbst in Beziehung auf irgendeinen Gedanken jederzeit bewusst sein zu können heißt, »ein Bewußtsein davon zu haben, dass der gerade gedachte Gedanke zu unbestimmt vielen anderen Gedanken ins Verhältnis gesetzt werden kann – dass er mit diesem Gedanken ins Verhältnis zusammengedacht werden kann, ohne dass alle diese ›Ich denke‹-Gedanken ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit verlieren.«<sup>13</sup> Von dieser ›beweglichen‹ Identität des Selbstbewusstseins ist, so Henrich, die Identität der Person zu unterscheiden, denn sie ist durch ihre Lebensgeschichte festgelegt, in der das Nacheinander einzelner Lebensstadien unverrückbar festgelegt ist.

Die Frage, wie und ob es Henrich gelingt, Kants Programm einer transzendentalen Deduktion aufzuhellen und ihm gerecht zu werden, kann an dieser

10 Henrich, Dieter: »Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion«. In: *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*. (Hg.) Oberer, H. – Seel, G., Würzburg 1988, S. 39-70; hier S. 43.

11 Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, S. 179.

12 Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976, S. 90f.

13 Henrich, *Selbstverhältnisse*, S. 180f.

Stelle nicht erörtert werden. Wichtig ist die Grundidee seiner Interpretation, die er in seine eigene Philosophie des bewussten Lebens integriert: Die Identität des Selbstbewusstseins und das Wissen von Objekten stehen in einem unauflöselichen und dynamischen Zusammenhang. Das Selbstbewusstsein wird über die Funktion synthetisch-regelhafter Einheitsstiftung und das damit korrespondierende Objekt thematisch, es ist »nur insofern zugänglich, als sich von ihm her formale Grundzüge der fungierenden Erkenntnisart selbst verständlich machen lassen«. <sup>14</sup> Die ursprüngliche Vertrautheit mit sich ist immer schon darauf ausgerichtet, auf diese Weise – als Selbstbewusstsein – thematisch zu werden. Sie ist der »Ankerpunkt« des Wissens; erst vor ihrem Hintergrund kann die Frage nach der Identität des Selbstbewusstseins beantwortet werden.

## 2. Grund im Bewusstsein

Es war nach Henrichs Ansicht Fichte, der aus Kants Gedanken die Konsequenz gezogen hatte, der vorreflexiven Vertrautheit mit sich den Status einer dem Reflexionswissen überlegenen *subjektiven Gewissheit* zu verleihen. Fichtes Einsicht sei gewesen, dass wir über das Selbstbewusstsein immer aus dem Standpunkt eines Wissens, das sich nicht thematisch werden kann, sprechen. <sup>15</sup> Das Ich sei nicht ein Subjekt, das sich selber zum Objekt macht; Fichte ersetze diese Vorstellung durch diejenige einer absoluten Tätigkeit, die, selber unbewusst, ein bewusstes Ich und sein Objekt, sowie die Relation beider, hervorbringt. Vor allem aber: Fichte habe, so lautet der für Henrich entscheidende Punkt, die Differenz, ja den »Abgrund« zwischen dem, *was ich ist* und dem, *woraus es verständlich gemacht werden kann*, geöffnet. <sup>16</sup> Er habe gezeigt, dass die Philosophie von dem Wissen ausgehen muss, das wir von uns selbst haben, und dass dieses Wissen nicht weiter begründbar ist, sondern dass alles bewusste Wissen zuletzt auf es zurückgeleitet werden muss, will es sich durchsichtig werden.

In seinen Versuchen, diese Grunddifferenz unseres Wissens zu erklären, sei Fichte jedoch, so Henrich, gescheitert, denn jeder Versuch, die Struktur des Ich-Bewusstseins mit Hilfe einer philosophischen Theorie aufzuhellen, verdunkelt die dem Wissen zugrundeliegende Selbstvertrautheit und zieht sie in den Reflexionsprozess hinein. Fichtes Bestimmung des absoluten Ich als der jeder Reflexion vorausgehenden Selbstvertrautheit gehe im Vollzug der Wissenschaftslehre verloren, denn man könne, so Henrichs Kritik, den Einheitsgrund des Wissens nicht mit den Mitteln des Wissens explizieren – das habe Fichte jedoch zu tun versucht. Die Grundform des Wissens sei aber, anders als Fichte es meinte, nicht selbstexplikativ.

Ansichts der Versuche Fichtes, in seiner Spätphilosophie die Wissenschaftslehre auf neue Grundlagen zu stellen und das »absolute Ich« nicht mehr als das höchste Prinzip zu denken, sondern es als von einer Realität abhängig

<sup>14</sup> Henrich, *Bewusstes Leben*, S. 101.

<sup>15</sup> Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967, S. 14.

<sup>16</sup> Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 16.

zu begreifen, die nicht außerhalb oder jenseits des »Ich« ist, sondern die durch und als das Ich existiert, und vor dem Hintergrund seines Versuchs, die Einheit von Wissenschaftslehre und Leben zu denken, kann Henrichs Kritik als problematisch bezeichnet werden. Er würdigt zwar Fichtes neuen Ansatz, vermag jedoch darin nur eine »theologische Interpretation« des unverfügbaren Grundes zu erkennen, da das Selbstbewusstsein »im Ausgang vom Gedanken Gottes« gedacht werde.<sup>17</sup>

Bei der Überbrückung des »Abgrunds« zwischen dem, was ›ich‹ ist und dem, woraus es verständlich gemacht werden kann, ist für Henrich nicht Fichte, sondern Hölderlin richtungsweisend, und das aus drei Gründen: Zum einen habe Hölderlin, beeinflusst von Jacobi und Schiller, die philosophische Untersuchung aus dem Bereich der Theorie auf das Gebiet des konkreten menschlichen Lebens verlagert und den wichtigen Gedanken von den entgegengesetzten Tendenzen des Lebens eingeführt:<sup>18</sup> »In den Grabspruch des Ignaz von Loyola »Vom Größten unbezwungen, vom Kleinsten befangen« hat Hölderlin die Aufgabe eines solchen Menschenlebens hineingelesen, das sich in der Vereinigung seiner entgegengesetzten Lebenstendenzen vollendet. Es ist das Motto des Hyperion geworden. Ihre Integration kann nicht konfliktlos geschehen. Deshalb ist sie nur denkbar als das Resultat eines Weges des Lebens in der Zeit. [...] So ist der geschichtliche Weg des Menschen auch von vielerlei Irrungen bedroht. Hölderlin wendete deshalb auf ihn die Metapher einer Bahn ohne Mittelpunkt und klare Zielsetzung an, – einer exzentrischen Bahn.«

Zum anderen habe Hölderlin eine metaphysisch-ontologische Theorie entwickelt, in der die von Kant gezogenen Grenzen der Erkenntnis respektiert, aber auch erweitert werden. Denn anders als Jacobi, der in seiner philosophischen Theologie die unmittelbare Gewissheit vom Unbedingten zusammen mit der Personalität, der radikalen Selbständigkeit und der Freiheit Gottes gedacht hatte, werde bei Hölderlin »die immanent-epistemologische Analyse des Ich-Bewusstseins in Richtung auf einen selbst nicht mehr epistemologischen Ursprung«, der jedoch nicht ein als Person gedachter Gott ist, überschritten.<sup>19</sup> Dieser Ursprung, der Grund im Bewusstsein, werde *das Seyn* genannt. Während Jacobi den Grund des Wissens in einem Jenseits des Wissens suche und Fichte innerhalb der Struktur des Wissens, zeige Hölderlin, so Henrichs Interpretation, dass sich das Wissen immer selbst relativiert, indem es sich auf einen Ursprung bezieht, der seinerseits nicht Wissen ist, aber auch kein von Wissen getrenntes Unbedingtes:<sup>20</sup> »Wenn Hölderlin ›Seyn‹, nicht ›Ich‹ als den Gedanken eines selbstgenügsamen Ersten und in sich notwendigen Einigen in Ansatz bringt, so bringt er sich in eine Opposition gegen die Meinung, die philosophische Grundlegung habe sich auf solche Begriffe zu beschränken, deren Gehalt allein aus den Formen des Wissens und des Bewusstseins herzuleiten ist. Sein Grundgedanke hat einen Bedeutungsgehalt, der nach der überkom-

17 Henrich, *Selbstverhältnisse*, S. 79f.

18 Henrich, Dieter: »Hegel und Hölderlin«. In: ders.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1975, S. 9-40; hier S. 17.

19 Henrich, Dieter: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992, S. 112.

20 Henrich, *Grund im Bewußtsein*, S. 46

menen Einteilung philosophischer Disziplinen einer *Ontologie* zuzuordnen wäre, die sich ihrerseits aus einer *metaphysischen* Begründung entfaltet.«

Im Ausgang von den »Reflexionen über die Verstehbarkeit eines Grundbegriffes der Epistemologie« gelange Hölderlin zu dem Gedanken ›Seyn‹, der ein Gedanke der Ontologie ist.<sup>21</sup> Diesem Schritt – der Wiedereinführung der Ontologie im Ausgang von Epistemologie – gibt Henrich eine zentrale Bedeutung, auch für sein eigenes Konzept des »bewußten Lebens«. Dieser Gedanke ermöglicht es ihm, eine Stelle jenseits der Alternative Idealismus oder Realismus, Epistemologie oder Ontologie zu suchen. Henrich nimmt (im Sinne von Hölderlin) eine dritte Position ein, eine metaphysisch-ontologische, die jedoch die von Kant gezogenen Grenzen nicht überschreiten will. Das Seyn bzw. die Urteilung des Seins ist, so Henrichs Aufnahme der Gedanken Hölderlins, »dem Lebensgang des Menschen« eingeschrieben und ist nicht mehr nur eine Sache der Erkenntnistheorie.<sup>22</sup>

Schließlich habe Hölderlin erkannt, dass die Bewegung des bewussten Lebens mit ihren Konflikten und der Suche nach der wahrhaften Selbstdeutung nicht durch Philosophie, sondern nur durch Dichtung nachgebildet und »in einer Gestalt gesammelt« werden kann, wodurch das Subjekt einen »festen Stand« gewinnt. Der Gedanke des Vorrangs der Kunst vor der philosophischen Theorie spielt für Henrichs eigenes Bemühen, eine Antwort auf die Frage nach der Unterscheidung von Wahrheit und Fiktion zu finden, eine große Rolle. Nur die Kunst könne, so Henrichs zustimmende Interpretation von Hölderlins Gedanken, »in wirklicher Befriedung« der Konflikte »kulminieren – in einer Ruhe, welche Erinnerung und Vollendung in einem ist.«<sup>23</sup> Im Zusammenhang mit der Frage nach Wahrheit und Fiktion werden wir auf die Rolle der Kunst zurückkommen.

### 3. All-Einheit

Henrichs Theorie des bewussten Lebens baut auf der von Kant vorbereiteten und von Fichte als philosophisches Problem artikulierten Differenz zwischen dem, was »ich« ist und dem, woraus es verständlich gemacht werden kann. Sie führt Hölderlins Programm der Orientierung der Philosophie an den gegenläufigen Tendenzen des bewussten Lebens weiter. In ihr wird dem Subjekt die Anerkennung zugeteilt, es sei das Prinzip, von dem her die Welt erschlossen wird und ihre Rationalität und Ordnung gewinnt. Es wird jedoch ebenso anerkannt, dass es dem Subjekt aufgrund seiner internen Verfassung nicht möglich ist, eine direkte und volle Aufklärung über sich selbst zu gewinnen. Sein Ursprung – die vorreflexive Vertrautheit mit sich – ist seinem Verfügen entzogen. Das Subjekt ist zwar dazu ›getrieben‹, in seinem Verhältnis zur Welt und zu sich selbst Einheit, Kontinuität und Sinn auszubilden. Da ihm die endgültige Selbsterkenntnis jedoch nicht möglich ist, gerät es immer wieder in Ge-

21 Henrich, *Grund im Bewußtsein*, S. 48

22 Henrich, *Grund im Bewußtsein*, S. 99

23 Henrich, *Grund im Bewußtsein*, S. 763

fahr, dass seine Selbstbeschreibungen in Konflikt miteinander geraten. Das Subjekt tritt immer in der Doppelung auf, nicht nur eines gegenüber allem zu sein, von allem unterschieden und in einer privilegierten Grundbeziehung zu der ursprünglichen Vertrautheit mit sich, sondern zugleich auch eines unter vielen, Bewohner einer gemeinsamen Welt, also eine *Person* zu sein.<sup>24</sup> Dieses spannungsreiche *Grundverhältnis* macht die Struktur des *bewussten Lebens* aus.

Aus diesem spannungsreichen Grundverhältnis ergibt sich für Henrich folgende Konsequenz: Die strukturelle Gegenläufigkeit von Subjekt und Person, Selbstverhältnis und Weltverhältnis, Einzelheit und Weltordnung verleiht der Subjektivität eine prinzipielle *Dunkelheit*. Aus dem dunklen und konfliktreichen Grundverhältnis von Subjekt und Person, Selbstverhältnis und Weltverhältnis steigt der *All-Einheitsgedanke* auf. Er transzendiert das Grundverhältnis und ermöglicht so eine sinnvolle Selbstbeschreibung des bewussten Lebens. Er ist ein integrativer Einheitsgedanke, in dem die Dunkelheit und die Konflikte des Lebens nicht zugunsten einer heilen Welt oder ursprünglichen Ganzheit gelegnet werden, sondern in dem sich dem Subjekt die Möglichkeit einer Selbstdeutung erschließt, in der die Welt auf neue Weise angeeignet wird.<sup>25</sup>

Es ist nach Henrichs Meinung Hegel, der mit seiner Bestimmung des Absoluten als ›das Andere seiner selbst‹ ein tragfähiges Konzept – eine »Ontologie als konstruktive Theorie«<sup>26</sup> – entwickelt hatte, mit dem die Differenz von Einzelheit und Ordnung, Subjekt und Person, Selbstverhältnis und Weltverhältnis in eine All-Einheitslehre integriert werden kann, und zwar so, dass die Integration als eine *Versöhnung im Streit* gedacht werden kann. Deshalb nimmt Hegels Philosophie eine »ausgezeichnete Stellung in Beziehung auf alle nur mögliche Metaphysik« ein. In ihr wird eine spekulative Begriffsform entwickelt, in der zum einen die Notwendigkeit aufgezeigt wird, aus der Grundverfassung des bewussten Lebens in einer Art von »Zugzwang«<sup>27</sup> zu dem Gedanken des all-einen Absoluten zu gelangen und in der zum anderen dem bewussten Leben die Möglichkeit und die Legitimation verliehen wird, von dort aus nach einer Aufhellung des eigenen Lebens zu streben, in der die Konflikte nicht gelegnet, sondern in ihrer Notwendigkeit erkannt und in eine Lebenssumme integriert sind. Diese spekulative Begriffsform – das Andere seiner selbst – hat, so Henrich, ihren Ursprung in dem Grundverhältnis selbst, auch wenn sie als ein *Gegenentwurf* zu ihm verfasst ist. Sie ist ein Gegenentwurf, weil sie an die Stelle der Dunkelheit des Grundverhältnisses (für Henrich ein Merkmal der »natürlichen Ontologie«) eine »neue« Ontologie setzt, in der die Durchsichtigkeit und die Stabilität der Beziehung von Einzelheit und Ordnung, Subjekt und

24 Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt am Main 1982, S. 20

25 Henrich, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, S. 133

26 Henrich, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, S. 196f.

27 Henrich, »Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten«, in: *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, (Hg.) W. Welsch, K. Vieweg, München 2003, S. 9 – 32, S. 22f.



Person, Selbstverhältnis und Weltverhältnis durch die Konflikte hindurch entwickelt wird. Allerdings habe Hegel, so Henrichs Kritik, nicht nur das Grundverhältnis des bewussten Lebens in die Prozessualität des sich Durchsichtigmachens einbezogen, sondern auch den Grund im Bewusstsein. Der Grund im Bewusstsein sei jedoch begrifflich niemals aufzuhellen. Hegels spekulative Philosophie stellt sich selbst nicht in die Perspektive der Subjektivität. Sie vereinige Ontologie und Subjektivitätstheorie am Ende ihrer Entwicklung, ohne jedoch immer auf das Wissen, das wir von uns selbst haben, bezogen zu sein. Dadurch können die Subjekte im Verstehen des Absoluten nicht »jederzeit auf ihr eigenes bewußtes Leben zurückkommen, um es schließlich in seinem ganzen Gang zu begreifen und in einer Lebenssumme vollenden zu lassen«. <sup>28</sup> Hegels Philosophie bleibe deshalb abstrakt. Hegel habe zwar versucht, in der *Phänomenologie des Geistes* den Weg der Verankerung des Wissens in der Subjektperspektive zu beschreiten, konnte ihm nicht in jeder Beziehung gerecht werden und gab ihn dann ganz auf. In der spekulativen Logik spiele die durchgehende Einheit von Ontologie und Subjektivitätstheorie dann keine Rolle mehr.

Diese Einschätzung von Hegels spekulativer Philosophie möchte ich bezweifeln. Dass Subjekte im Verstehen des Absoluten jederzeit auf ihr eigenes bewussten Leben zurückkommen können, ja sogar müssen, scheint mir ein zentraler Gedanke in Hegels Philosophie des Absoluten zu sein. Hier wäre das Verhältnis des absoluten Wissens (als des Resultats der *Phänomenologie des Geistes*) zu dem spekulativen Denken der *Logik* genau zu prüfen.

#### 4. Wahrheit und Fiktion

Wenn keine Begriffsform die Dunkelheit der Selbstbeziehung aufhellen kann, wie ist dann sicherzustellen, dass die Bemühungen um Einheit und Aufhellung tatsächlich wahrhaftige Selbstdeutungen sind und letztendlich nicht doch bloß lebenserhaltende *Fiktionen*? Henrich greift hier die Fragen auf, die schon im Anschluss an Kants Postulatenlehre diskutiert wurden. Der eine Interpretationsvorschlag sagt, ein Postulat sei zu gebrauchen »als ob« es wahr wäre, denn es gehe nicht um die Wahrheit, sondern um die Weise des *Gebrauchs* der Ideen. Die Ideen seien *Entwürfe*, sie stehen sozusagen innerhalb der Klammer des »als ob«. <sup>29</sup> Eine andere Lesart – und das ist auch diejenige von Henrich – geht dagegen davon aus, dass unter einem Postulat dasjenige zu verstehen ist, was »zu begründen uns unmöglich ist, was aber aus dem Ganzen unseres Vernunftwesens als unverzichtbare These hervorgeht«. <sup>30</sup> Eine solche »unverzichtbare These« ist diejenige, an der wir unser Leben und unsere Selbstdeutung so orientieren, dass von einer wahrhaften Selbstdeutung – im Unterschied zu der fiktiven des »als ob« – gesprochen werden kann.

28 Henrich, *Erkundung im Zugzwang*, S. 32

29 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 106.

30 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 146.

An dieser Stelle möchte ich auf die Kritik eingehen, die Ulrich Barth an Henrichs Konzept des All-Einheitsgedankens geübt hat. Barth versteht – wohl nicht zu Unrecht – Henrichs Theorie der letzten Gedanken als eine *Religionsphilosophie*. Die letzten Gedanken haben bei Henrich die Funktion, handlungsorientierende Kraft zu sein, emotionell zu stabilisieren, Nachdenklichkeit über die Sinnerfahrung des Lebens zu befördern und das eigene Leben in einem Fundament zu verankern – alles Funktionen, die z. B. der Begriff »An-dacht« hat.<sup>31</sup>

Das spannungsreiche Grundverhältnis zwischen Selbstbezug und Weltbezug habe, so Barth, die Eigentümlichkeit, dass der Weltbezug von Henrich als der Bezug auf eine *Ordnung* gedacht werde, die *nicht identisch* sein könne mit einer *durch Bewußtsein* gesetzten Ordnung. Ein nichtontologischer Ordnungsgedanke werde von Henrich »nicht einmal ansatzweise erwogen«.<sup>32</sup> Das besondere von Henrichs All-Einheitslehre, die aus der strukturellen Gegenläufigkeit von innerer und äußerer Erfahrung, von Subjekt und Person, von Selbstverhältnis und Weltbezug entstehe, sei die Tatsache, dass sie »nicht nur eine subjektive Integrationsperspektive für die intentionale Selbstinterpretation errichtet, sondern den ontologischen Ausgriff auf eine reale Integrationswelt vollzieht«. Der Gedanke der All-Einheit sei deshalb ein ontologischer Abschlussgedanke, in dem »jegliches in der Welt vorkommende Einzelne, auch die Einzelexistenz von Personen, in ein ontologisches Integrationsgefüge« eingebunden werde.<sup>33</sup>

Der Gedanke der All-Einheit verschränke, so Barth weiter, den Einheitsgedanken mit dem Seinsgedanken. Selbstdeutung und Weltdeutung können für Henrich nicht als Formen der Sinndeutung gefasst werden, sondern gehen auf eine Theorie der letzten Gedanken hinaus, die sich nicht am Sinnbegriff, sondern am Wahrheitsbegriff orientiert. Denn anders als noch in den *Fluchtlinien* aus dem Jahr 1982, wo er seine Theorie im Rahmen der Begriffe *Sinn* und *Deutung* entwickelt, stehe im Zentrum von Henrichs späteren Arbeiten der Verdacht, die letzten Gedanken auf der Ebene von *Sinn* anzusiedeln und so auf den *Wahrheitsbegriff* zu verzichten führe zu Projektionen und Fiktionen der Selbstinterpretation.

An Stelle der transzendentalen Dimension des Einheitsgedankens sei deshalb bei Henrich die ontologische Dimension getreten. Eine wirkliche Klärung des Verhältnisses der transzendentalen Funktion des Einheitsgedankens zu der ontologischen finde jedoch nicht statt. Dabei »vergeben« wir uns ja nichts, so Barth, wenn wir letzte Gedanken im Rahmen einer transzendentalphilosophischen Fragestellung belassen.<sup>34</sup> Es genüge, letzte Gedanken als *notwendige* Selbstdeutungen zu verstehen. Ein Wahrheitsbegriff, der in Opposition zu Fiktion steht, sei in Wahrheit ein Problem »der formalen Semantik, diesseits des

31 Barth, Ulrich: »Letzte Gedanken«. Ihr epistemischer Status in Religion und Philosophie«, in: *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, (Hg.) Korsch, D. – Dierken, J., Tübingen 2004, S. 187-210; hier S. 206f.

32 Barth, »Letzte Gedanken«, S. 199.

33 Barth, »Letzte Gedanken«, S. 202f.

34 Barth, »Letzte Gedanken«, S. 208f.

Projektions- und Illusionsverdachts«. <sup>35</sup> In seinen Arbeiten, z. B. in *Religion in der Moderne*, entwickelt Barth im Anschluss an den späten Fichte eine Theorie der Religion als einer in der *conditio humana* verwurzelten und diese über sich selbst verständigenden Tiefenhermeneutik des Daseins, deren Aufgabe darin besteht, »auf die Ebene religiöser Deutung zu heben und in kulturellen Ausdruck zu überführen, was wir uns in unserer Sinnenwelten selbst letztendlich sind«. Diese, wie er sie nennt, »protestantische Selbstdeutungskultur«, kann innerhalb der transzendentalen Fragestellung verbleiben und muss nicht nach dem ontologischen Wahrheitsbegriff ausgreifen. <sup>36</sup>

Auf diese kritische Nachfrage gibt Henrich folgende Antwort: <sup>37</sup> »Die Frage lautet: Sollten wir nicht bei der Erklärung der letzten Gedanken, die doch den Status einer religiösen Lebenssumme haben, jeden Rekurs auf Ontologie und Metaphysik vermeiden, sollten wir nicht Deutung ausschließlich aus Sinn verstehen und dabei auch auf das Insspielbringen von Wahrheit verzichten? Ich antworte: Nein, auf diesen Verzicht können wir uns gar nicht einlassen – welche Vorteile er auch immer versprechen mag.«

Henrich geht es ganz ausdrücklich um die *Wahrheit* der Selbstdeutungen und nicht nur um Sinngebung, die man notfalls auch ohne einen starken Bezug auf Wahrheit bekommen könnte, denn »eine Philosophie, die sich ihrer Anlage nach nicht mehr in irgendein Einvernehmen mit den Motiven setzen kann, die sie ehemals zur Nachfolgerin der Religion im doppelten, dem negativen, aber auch dem positiven Sinn haben werden lassen«, müsste sich selbst als Philosophie aufgeben: »Das Bündnis zwischen dem bewußten Leben der Menschen und dieser Disziplin wäre dann zerfallen.« <sup>38</sup>

Was versteht Henrich jedoch genau unter »Fiktion«? Sie ist nicht einfach Unwahrheit. Fiktionen organisieren eine ganze Diskursform. Da sie einen in sich geschlossenen Verstehenszusammenhang bilden, der *diskursabhängig* und *notwendig* ist, können sie nicht »aus der ihnen selbst eigenen Perspektive heraus kritisiert werden«. Ihre Notwendigkeit besteht in der Einsicht, dass sie gelten, und daß zu ihnen »gar keine Alternative zu denken ist«. <sup>39</sup>

Für Henrich ist folgendes wichtig: Die Kritik an der Fiktion richtet sich immer darauf, den fiktiven Verstehenszusammenhang so gründlich zu entlarven, dass das Selbstbild des Kritisierten so vollständig wie möglich zerstört wird. Denn nicht einzelne Meinungen innerhalb des fiktiven Verstehenszusammenhangs, sondern die ihm zugrunde liegende »Logik« wird der Kritik unterzogen. Die Kritik zielt auf die Befreiung von Fiktion, indem man der Vernunft die »Diagnose« stellt, »sie sei nichts anderes als ein besonders wirksames Instrument der ausgreifenden Selbsterhaltung einer Art oder der Verdeckung von Beschädigungen, welche die Überlebenseaussicht von Individuen, Sozie-

35 Barth, »Letzte Gedanken«, S. 208

36 Barth, Ulrich: *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, S. 25

37 Henrich, Dieter: »Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn. Drei Versuche, auf Rückfragen von Ulrich Barth zu antworten«, in: *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, (Hg.) Korsch, D. – Dierken, J., Tübingen 2004, S. 211-231; hier S. 223

38 Henrich, »Religion und Philosophie«, S. 218

39 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 142

täten und Arten bedrohen«. Die Kritik will die verdrängte *Wirklichkeit*, aus der die Fiktionen hervorgehen, freilegen. Diese Wirklichkeit darf jedoch, so Henrichs Pointe, »selbst gar nicht als Erkennen, sondern nur als Instrument einer Weise zu wirken beschrieben werden«. <sup>40</sup> Sie sei also nicht ein besonderer, selbst unter Fiktionsverdacht stehender Inhalt des Erkennens, sondern entziehe sich »einer Erkenntnis unter irgendeiner Beschreibung«. Das Subjekt hat sich ihr trotzdem »zu stellen«. Das muss es deshalb, weil diese Wirklichkeit diejenige seines eigenen Lebens ist, in die es sich jedoch nur »einbringen« kann, ohne sie begrifflich ausweisen zu können. <sup>41</sup> Sich der Wirklichkeit des eigenen Lebens *zu stellen*, sich *Einbringen* in die Wirklichkeit des eigenen Lebens ist laut Henrich der einzige Weg, die Fiktion zu entlarven und zu einer wahrhaften Selbstdeutung zu gelangen. Nur eine »auf ihr Thema konzentrierte Intention« könne die Wirklichkeit der Selbstdeutung hervorbringen. <sup>42</sup>

Ist alles, was sich als Fiktion erweist, dazu verurteilt, die Wahrheitsfähigkeit zu verlieren? Henrich verneint das. Nicht alles, was sich als Fiktion beschreiben lässt, verliere die Wahrheitsfähigkeit, denn Wahrheit und Fiktion »kontinuieren« sich ineinander. Die Tendenzen meines bewussten Lebens legen mir zwar auf, sie in einer Summe zusammenzuführen. Diese Summe, auf die hin ich mich verstehe, ist alles das, was ich denke und was ich bin, sofern mein Leben bewusstes Leben ist. Allerdings könne diese Summe, so Henrich, nicht in der Weise einer unbefangenen Metaphysik gedacht werden, z. B. eines Glaubens, in dem alle Vermittlung ausgeschlossen ist, denn die Gehalte dieses Glaubens fallen wiederum unter Fiktionsverdacht. Es sei somit nicht die (z. B. religiöse) Begegnung mit einem unmittelbar Wirklichen, die den Wahrheitsbezug des bewussten Lebens ausmacht. Der Wahrheitsbezug sei nicht durch besondere, angeblich der Reflexion entzogene Wissensinhalte herzustellen, sondern nur durch eine »Umwendung« *innerhalb* des bewussten Lebens selbst. <sup>43</sup> Die Umwendung werde vollzogen, indem das Subjekt die Lebensentwürfe, die es als eigene Leistung konstituiert, als den Vollzug eines Prozesses oder Geschehens begreift, in das alle seine Entwürfe immer schon einbegriffen sind. Dieses »Geschehen«, der *Grund* des bewussten Lebens, ist das Fundament für die angestrebte Wahrheit der Selbstdeutungen. Die »Bewegung der Konstitution von Entwürfen« müsse, um wahrheitsfähig zu werden, »in sich selbst eine Umwendung vollziehen«: <sup>44</sup> »Sie [die Bewegung der Konstitution von Entwürfen] muß sich als von einem Grunde abhängig begreifen, der nicht unter der eigenen Entwurfskraft stehen kann, und von ihm her in der selbsterzeugten Idee eine Aufgabe begründet sehen, der sich das bewußte Leben unterordnen und der es entsprechen muß«.

Nur »von ihm her«, also vom Grund des Lebens her, nur im Sich-Einbringen und Sich-Halten im Grund des Lebens finde das Subjekt – durch die Fiktionen hindurch – die Wahrheit der Selbstdeutungen.

40 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 141

41 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 150

42 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 151

43 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 148

44 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 45

Henrich sieht hier eine Strukturgleichheit zwischen dem Akt der Umwendung von den Entwürfen zu dem unverfügbaren Grund – als das Ergebnis dieser Umwendung werden die Entwürfe *als* Entwürfe erkannt – und der *Kunst*: Nirgends geschehe »der Hervorgang von Setzungen in Einheit mit dem Bewußtsein, daß sie Setzungen sind, in größerer Klarheit als in den Werken der Kunst«. <sup>45</sup> Nicht die Philosophie, sondern die Kunst habe die Fähigkeit offenzulegen, dass die Wirklichkeit unseres Lebens ungegenständlich und weder durch Fiktionen noch durch Erkenntnis aufzuschließen ist. <sup>46</sup> Die »selbstvergesene Distanz« der theoretischen Erkenntnis könne nicht in dem Maße wie die Kunst die Prozessualität des Lebens, die sich hinter dem Entwurfscharakter des Lebens verbirgt, vergegenwärtigen und offenlegen: <sup>47</sup> »Die Kunst vergegenwärtigt uns Prozesse des bewussten Lebens in einem wirklichen Vollzug und zugleich doch so, daß sie nicht auch schon wirklich von uns vollzogen sind. Die Distanz in der Betrachtung wird also nicht aufgehoben. Aber sie wirkt nunmehr dahin, daß deren Gehalte uns ergreifen können.«

Bei der Rezeption des Kunstwerks werde das Zusammenspiel von Distanzierung und Vergegenwärtigung initiiert. Übertragen auf die Selbstdeutungen des bewussten Lebens heißt das: In der »Distanzierung« wird der fiktionale Charakter der Lebensentwürfe durchschaut, »Vergegenwärtigung« meint das Sich-Halten im Lebensgrund. Als Beispiel können wir, unabhängig von Henrich, die Erfahrung anführen, die uns manchmal widerfährt unmittelbar nachdem wir uns aus der Versenkung in ein Kunstwerk gelöst haben. Der »neue Blick«, mit dem wir, wenn auch vielleicht nur für einen Augenblick, uns und die Welt sehen und dabei erkennen »wie wir wirklich sind« und »wie unser Leben wirklich ist«, ist durch die Fiktion des Kunstwerks initiiert, und trotzdem enthüllt er Wahrheit. Der Rezipient der künstlerischen Fiktion will nicht die »Täuschung« des Kunstwerks durch Aufklärung zerstören, sondern er lässt sich auf das Spiel der Kunst ein, die *Fiktion* des Kunstwerks in *Wahrheit* umzuwandeln.

Es ist jedoch nach Henrichs Meinung nicht nur die Rezeption des Kunstwerks, sondern auch – eigentlich vor allem – die *Kunstproduktion*, in der sich dieses Zusammenspiel exemplarisch ereignet <sup>48</sup>: »Nicht also das Werk, wohl aber der Künstler, der es hervorbringt, kann aus einer wirklichen Beziehung zu einem Absoluten heraus begriffen werden. [...] Bedeutende Künstler arbeiteten oft in dem Bewußtsein, daß sie einer Aufgabe entsprechen, die ihnen vom Grund ihres Lebens her gestellt ist.«

In der Kunstproduktion »inkorporiert« der Künstler die Selbstdeutungen des bewussten Lebens in Gehalte, die er als seine Werke in die Welt bringt. Das Merkmal der »bedeutenden« Künstler sei es darüber hinaus, daß sie in ihr Werk das eingehen lassen, »was ihnen im Lebensweg ihrer Bemühung um eine ihnen eigene Kunstgestalt zugleich als ein Absolutes aufgegangen ist«. <sup>49</sup> Die Umwendung von der Fiktion in die Wirklichkeit des Grundes (in »ein Absolu-

45 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 149

46 Henrich, *Bewußtes Leben*, S. 151

47 Henrich, *Versuch über Kunst und Leben*, S. 132

48 Henrich, *Versuch über Kunst und Leben*, S. 175

49 Henrich, *Versuch über Kunst und Leben*, S. 175

tes«) werde im Akt der Hervorbringung des Werks vollzogen: Die Kunstproduktion sei somit die ausgezeichnete Weise der Umwendung in den Grund und des Sich-Haltens im Grund mit den Mitteln der Fiktion.

Durch ihre Strukturgleichheit stehen beide, Kunst und bewusstes Leben, in einem innigen Verhältnis zu dem, »worauf und woraus beide zuletzt begründet sind«. Gerade dieses innige Verhältnis des Wissens zu dem unverfügbaren Grund im Akt der künstlerischen Hervorbringung ist das, was nach Henrichs Meinung der Philosophie fehlt, und das in der Kunst thematisiert und erfahrbar wird. Wir können Henrichs Gedanken so verstehen: Die Philosophie ›leidet‹ an zu viel Distanz, es fehlt ihr das Moment der Vergegenwärtigung, das beständige Sich-Halten im unverfügbaren Grund des Wissens.

Henrichs Theorie des bewussten Lebens mündet in eine Theorie der Kunst. Doch wie tragfähig ist diese Lösung? Ich möchte an dieser Stelle die Frage offenlassen, ob auf diesem Weg diejenige Wahrheit der Selbstdeutung zu finden ist, nach der das Subjekt zu suchen ›verurteilt‹ ist, und die mit den Mitteln der Philosophie (angeblich) nicht gefunden werden kann. Wird in der Kunstbetrachtung und -produktion das innige Verhältnis des Wissens zu dem unverfügbaren Grund nicht doch, anders als Henrich meint, auf Kosten der Durchsichtigkeit und der kritischen Reflexion vollzogen? Henrich zeigt zwar überzeugend, dass das *Bedürfnis* nach Wahrheit in der Subjektperspektive und in der Verfassung des bewussten Lebens begründet ist und macht plausibel, dass wir auf den Wahrheitsbezug unserer Selbstdeutungen nicht verzichten können und sollen. Es ist der Verdienst seiner Theorie des bewussten Lebens, in der Weiterführung der Gedanken der Klassischen deutschen Philosophie dem Thema ›Einheit von Philosophie und Leben‹ wieder eine zentrale Bedeutung gegeben zu haben. Es scheint mir aber doch fraglich zu sein, ob aus der Verankerung in der Perspektive des *Wissens, das wir von uns selbst haben* der ›Sprung‹ aus dem Bereich der fiktiven Deutungen in den Bereich der Wahrheit möglich ist. Gerade im Hinblick auf das Zusammenspiel von kritischer Distanz zu einzelnen Denkbestimmungen und aneignender Vergegenwärtigung des sie tragenden Grundes können uns die Philosophiekonzepte von Fichte und Hegel viel mehr sagen, als Henrich meint. Mit ihren zwar unterschiedlichen, aber vom Ansatz her doch verwandten Konzepten des *absoluten Wissens* zeigen sie, wie man die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Leben und damit zusammenhängend die nach einer wahrhaften Lebensform im Rahmen einer philosophischen Theorie angehen kann. Doch das wäre ein Thema für eine andere Untersuchung.