

Manfred Frank

Die Struktur der Subjektivität

Eine Auseinandersetzung
mit Dieter Henrich

Klostermann **RoteReihe**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2024

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck von Salzer,

alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04644-8

Inhalt

Vorwort	7
I. Das Scheitern des Reflexionsmodells (1966)	27
Die geistesgeschichtliche Konstellation Heidelberg 1965: Heideggerianismus und Sprachanalyse	27
Die subjektphilosophische Wende	32
Ein Gegenstand kann uns nicht lehren, dass wir dieser Gegenstand sind	35
Fichtes Selbstkorrektur 1797/98. Vorbilder bei Novalis und Hölderlin, Nachfolge in der De-se-Theorie	46
Das Zirkel- und Regress-Problem in HOT- und SOT-Theorien	49
II. Ein alternatives Modell (1970/71): Subjektivität ist kein einfältiges Phänomen, sondern besteht in einer »inneren Komplexion«	61
Das »funktionale Modell«	69
Der kantische Theorie-Rahmen	73
Ein erster Blick auf das nicht-egologische Modell und seine Vorzüge	76
Kripkes Argument für die Gehalt-Vehikel-Identität bewusster Zustände	80
Ein zweiter Blick auf das egologische Modell, Defizite des nicht-egologischen Modells	85
Der Zusammenhang von Selbstwissen und Rationalität .	86
a) Kants »Ich denke« und der Verstand	86
b) Charles Larmore: Selbstbewusstsein heißt: sich nach Gründen richten	88

c) Sydney Shoemaker: Selbstblinde Personen wären irrational	98
d) Tyler Burge: »Reason and the First Person«	102
Eine Zwischenbilanz: Schnittstellen zwischen Selbstsein und Bewusstsein	108
Die Deutung des Bewusstseins als »Feld« oder »Dimension«: Henrichs Anleihe bei Gurwitsch	109
Vermeinte Defizite der Feldtheorie von Bewusstsein	116
1. Komplexion und Differenziertheit des Feldes	116
2. Episodisches oder strömendes Selbstbewusstsein?	119
3. Die Evakuierung des Bewusstseins(feldes) von Gegenständen: Kasimir Twardowski und Michael Tye	128
Zwei echte Defizite der Feldtheorie	135
1. Ohne »Ich« kein »Jetzt« und »Hier«. Die Zentralstellung des Selbstwissens im System der »wesentlichen Indexwörter« (John Perry)	139
2. Auch eine Theorie des Zeitbewusstseins verlangt den Überschritt vom anonymen ins kognitive Bewusstsein (Gerhard Seel)	143
Sartres lineare Ableitung des Ichs aus dem anonymen Selbstbewusstsein	148
III. Ein Lösungsvorschlag: Henrich mit Sartre und Schelling	159
Eine Theorie des Selbstbewusstseins muss eine minimale Reflexivität des Phänomens einräumen	162
Exkurs über Präreflexivität, Nichtigkeit und Seins-Abhängigkeit des Bewusstseins	172
Von der Virtus zum Actus: Ein Blick auf Schellings späte Potenzenlehre	178
Ein spekulativer Ausblick am Schluss	192
Benutzte Literatur	199

Vorwort

Eine ungedruckte (aber mit seiner Duldung verbreitete) Schrift Dieter Henrichs über Hegels Weg von Schellings Identitätsphilosophie zur Theorie des absoluten Geistes¹ beginnt mit den Worten:

»Ein Jahrhundert kraftvoller, aber diffuser Rezeptionsgeschichte hat uns darüber belehrt, daß man sich über das Grundsätzliche von Hegels Denken nicht auf allgemeine Weise verständigen kann« (Henrich 1980, 2).

Die Behebung dieses Notstands dürfen sich Leser und Leserin von Henrichs eigenem Klärungsversuch erhoffen. Doch lässt sich Ähnliches von der Wirkungsgeschichte der Henrich'schen Anstrengungen sagen, Licht in die Struktur der Subjektivität zu bringen. Sie haben nicht zu einer einhelligen Verständigung über die Beschaffenheit dieses so vertrauten und zugleich unbezwinglich komplexen Grundproblems der neueren Philosophie geführt. Abwechselnd möchte man denen, die es weiterhin versuchen, mit Kafka zurufen »Gib's auf!« oder sie an die vergebliche Anstrengung ihres Kollegen Sisyphos erinnern.

¹ Ich zitiere eine erste Fassung dieses Textes, der unter dem Titel *Das Andere seiner selbst* bei Klostermann erscheinen wird.

Henrich hat seine Klärungsversuche 1966 mit seinem bahnbrechenden Beitrag zur Festschrift für Wolfgang Cramer (»Fichtes ursprüngliche Einsicht«) begonnen und 1970/71 in zwei Aufsätzen (»Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie« und »Selbstsein und Bewußtsein«) fortgeführt. Die Diskussion dieser beiden Aufsätze wird im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen.

In seinem Rückblick auf die Fichte-Abhandlung (*Dies Ich, das viel besagt* [von 2019]) betont Henrich, dass seine Kritik am »Reflexionsmodell« des Selbstbewusstseins gleichzeitig oder wenig später – wenn auch auf ganz anderen theoretischen Grundlagen – von Hector-Neri Castañeda,² Sydney Shoemaker, Roderick Chisholm und Robert Nozick teils aufgegriffen, teils der Sache nach vertreten und – nun ja – »kraftvoll« fortgeführt wurde (Henrich 2019, 150–161; Henrich 2016, 3).³ In Deutschland bildete sich unter Henrichs Schüler(inne)n die von Tugendhat leicht spöttisch so genannte »Heidelberger Schule« (zu der Tugendhat Ulrich Pothast und Konrad Cramer rechnet [Tugendhat 1979, 10; Frank / Kuneš 2022]). Sie war, obwohl die ersten beiden Texte Henrichs gleich oder bald ins Englische übersetzt waren, minder breitenwirksam als die Publikationen der anglo-amerikanischen Parallelaktion. Immerhin ist Henrich seit

² Castañedas »Theorie der Gebrauchsbedingungen der ersten Person« erfährt auch in der Chisholm-Besprechung von 1979 Beachtung (Henrich 1979a, 84, Anm. 3).

³ Auf Castañedas und Shoemakers Weggefährtenschaft hat schon Ulrich Pothast in seiner frühen Diss. hingewiesen: Pothast (1971, 25; 29, Anm.). Ich habe die Parallelen zwischen Henrichs Kritik am Reflexionsmodell und den Einsichten der Vertreter des »essential indexical« im Zusammenhang dargestellt in: Frank (2012, 2. Kap.).

1966 zu Gastprofessuren an mehrere US-amerikanische Universitäten eingeladen worden. 1968 lehnte er einen Ruf nach Columbia ab, nahm aber die ebenfalls angebotene Gastprofessur wahr und war seit 1973 auf Betreiben von Stanley Cavell und John Rawls ständiger Gastprofessor in Harvard. Dort hielt er 1973 vor Hörern wie Willard Van Orman Quine, Hilary Putnam, Paul Guyer und Robert Nozick seine wirkungsmächtigen Harvard-Vorlesungen über Kant und den deutschen Idealismus (Henrich 2003). Über diese Brücke hat sich früh ein zarter Dialog entwickelt. Ich nenne ihn »zart«. Denn obwohl die Selbstbewusstseins-Aufsätze von 1966 und 1970 bald ins Englische übersetzt waren (Henrich 1982b und 1971b), scheint Henrichs an Kant und dem deutschen Idealismus geschulte Sprache noch in der englischen Version analytischen Ohren kaum überwindlichen Widerstand entgegenzusetzen. In unseren Tagen hat der Dialog allerdings an Volumen zugelegt.⁴ Immer häufiger verweisen jüngere Publikationen der Philosophie des

⁴ Verwiesen sei nur auf die Zusammenarbeit mit Analytiker(inne)n, die im Sammelband von Marc Borner u. a. (2020) dokumentiert ist und die vielfach um Themen der ›Heidelberger Schule‹ kreist. Das gilt auch für den von mir und Jan Kuneš hg. Sammelband von 2022. Gerhard Preyer hat eine Reihe von Sammelbänden (mit) ediert, die die Heidelberger Schule mit der neuesten analytischen Philosophie im Gespräch hielten (Miguens u. a. 2012; 2016). Auf Parallelen der neuesten Philosophy of Mind zur Heidelberger Schule verweisen Jim Hart und Tomis Kapitan in der Einleitung zu ihrer Sammlung von Castañedas Aufsätzen zum Selbstbewusstsein (Castañeda 1999, 17f., 25, 29) sowie Dan Zahavi (1999, Part 1; »The Heidelberg School and the Limits of Reflection«, in: Frank / Kuneš 2022, 111–132). Stefan Lang hat neueste Theorien des präreflexiven Bewusstseins in zwei Standardpublikationen kritisch gesichtet (Lang 2019; 2020). Und er hat, zusammen mit Klaus Viertbauer, das Sonderheft der *Re-*

Geistes auf Einsichten der ›Heidelberger Schule‹. Und Henrich sagt selbst gelegentlich, »daß die von mir begrüßte Entwicklung [der Selbstbewußtseins-Theorie] eine solche im Zentrum der angelsächsischen Philosophie ist« (Henrich 1987, 66 [ff.]). Ich werde darum im Folgenden Henrichs Thesen so oft wie möglich mit ihren analytischen Pendants unterlegen, um den Dialog voranzutreiben.

Immerhin haben diese Wechselbeeinflussungen dazu geführt, dass eine nicht mehr zu überschauende Proliferation von Arbeiten zum Selbstbewusstsein – auch zum »präreflexiven« – eingesetzt hat und zur Stunde noch keine Ermattungserscheinungen zeigt. Sie bezieht auch zaghaft die ›Heidelberger Schule‹ mit in ihr Spektrum ein. Ist sie aber dem ›Rätsel des Bewusstseins‹ (Bieri 1994) nach einem halben Jahrhundert »kraftvoller Rezeptionsgeschichte« beigegeben? Oder zeigt uns die alte Sphinx nach wie vor ihr undeutbares Gesicht?

Dieter Henrich ist am 5. Januar 1927 in Marburg/Lahn geboren und am 17. Dezember 2022 in München gestorben. Mit ihm ist eine der maßgebenden Gestalten der deutschen Nachkriegsphilosophie dahingegangen. Dies Urteil hat jedenfalls Bestand, wenn wir ›Nachkriegsphilosophie‹ so verstehen, dass sie von Autor(inn)en getragen wurde, die nicht schon vor dem oder im Krieg gelehrt und publiziert haben. Neben Henrich haben nur die Namen seiner Generationsgenossen Jürgen Habermas und Ernst Tugendhat ähnliches Gewicht. Während

view of Philosophy and Psychology mit dem Titel »Self-Consciousness Explained« herausgegeben, das ein weiteres Mal den Heidelberger Stein ins Wasser der »Philosophy of Mind« wirft (Lang & Viertbauer 2022).

aber Habermas nicht nur durch bedeutende Buchpublikationen, die sich einer durchaus stachligen Fachterminologie bedienen,⁵ sondern auch medial als öffentlicher Intellektueller allgegenwärtig war (und ist) und sich regelmäßig zu den ernstesten sozialen, politischen und kulturellen Problemen der Gegenwart vernehmen ließ (und lässt), waren die beiden anderen überwiegend akademische Philosophen (»Universitätsphilosophen«, hätte Schopenhauer gespottet). Dazu passt eine hohe fachsprachliche Unzugänglichkeit ihrer Publikationen – bei Henrich freilich ausgeprägter als bei dem glänzend erklärenden, aber doch nicht gerade feuilletonistischen Tugendhat. Durch beides – eine gewisse mediale Abstinenz und die akademische Fachsprache – sind sie einer breiteren Öffentlichkeit nicht oder kaum bekannt geworden. Dabei hat sich gerade auch Tugendhat immer wieder zu heiklen moralischen und gesellschaftspolitischen Problemen geäußert, auch ins hochschul- und allgemeinpolitische Geschehen eingemischt (etwa mit seinen unvergessenen Warnungen vor den Folgen des Nachrüstungs-Doppelbeschlusses und seinem Protest gegen die völkerrechtswidrige Besiedlung des Westjordan-Landes durch israelische Kolonisten).

Auch Dieter Henrich war soziologisch und politologisch durchaus auf der Höhe seiner Kollegen. Als Leiter des Heidelberger Collegium Academicum, aber auch

⁵ Habermasens philosophische Prosa war aber, anders als die Henrichs, stark an anglo-amerikanischen Vorbildern aus dem analytisch-pragmatischen Lager orientiert, so dass sie dort auf günstigere Rezeptionsverhältnisse stieß. Das gilt eigentlich auch für Tugendhat, der dennoch im englischen Sprachraum kaum beachtet wurde; vielleicht, weil er weniger originell schien.

während seines Berliner Interstitiums an der FU sorgte er für regelmäßige student(inn)enbegleitete Dialog-Reisen in die DDR. Und als Vorsitzender der Internationalen Hegel-Vereinigung hat er Erstaunliches für den kritischen Gedankenaustausch mit Kolleg(inn)en, ja mit Politikern aus der Sowjetunion und der DDR geleistet. Ohne sein Insistieren und seine anerkannte Autorität in Sachen ›Dialektik‹ wäre es nie zu einem solchen Dialog gekommen. Im Übrigen wurde Henrich 1950 mit einer Arbeit über Max Webers Wissenschaftslehre promoviert, war ein herausragender Hegel- und Marx-Kenner und im kurzen Sommer der Heidelberger Anarchie (ich meine die Jahre der »Studentenrevolte«) einer der wenigen von den linken Studierenden anerkannten, ja geachteten Hochschullehrer. Dem Wunsch der aufsässigen Studis nach einem »fortschrittlicheren« Lehrangebot kam er oft entgegen und diskutierte in Seminaren z. B. neben Schlüsseltexten des frühen Marx solche von Marcuse und Habermas (z. B. über den Ideologieverdacht gegen die Wissenschaft).⁶

Eine Redensart ging unter den Heidelberger »Linken« um, die sich von einem Argument widerlegt bekennen mussten: »Ja, aber nur von Henrich.« Henrich war politisch durchaus engagiert. In den endenden 1960er Jahren bekannte er sich öffentlich und mit einer Anstecknadel

⁶ Gegen Adorno freilich hatte er den gut begründeten Vorbehalt der Begriffsschlampe, der ungerechtfertigten Präntention um emotional hoch aufgeladener »journalistischer« Effekte willen bei erstaunlicher argumentativer »Schwäche« zumal in Sachen »Dialektik«. Geradezu »empörend« fand er Adornos hochnäsiges Auftrumpfen angesichts der Unbedarftheit seines philosophischen Outputs. Von dieser Kritik nahm er die ästhetischen, besonders die musiktheoretischen Publikationen Adornos aus (Henrich 2021, 79–82). In privaten Äußerungen wurde er deutlicher.

an seinem Revers zu Willy Brandt. (Man muss sich den historischen Kontext vergegenwärtigen: Das war nicht die SPD von heute.) Gegen die Räumung des Stuttgarter Bahnhofsgeländes wegen des erzwungenen Umbaus protestierte er in der Menge mit einer Trillerpfeife. Unter dem Zerfall des europäischen Bundesstaats-Gedankens litt er im Alter, erst recht unter der erneuten Zersplitterung der Welt in imperiale Blöcke, wie sie brutal am Ukraine-Krieg sichtbar wurde. Unglücklicher war sein Eifer aus Anlass der deutschen Vereinigung, der ihn übrigens mit Habermas und Tugendhat veruneinigte. Hingegen ist unvergessen seine *Ethik zum nuklearen Frieden* (1990), die in unseren Tagen eine schauerliche Reaktualisierung erfährt.

Ich erinnere mich lebhaft einer Vorlesung (vom Wintersemester 1969/70), die unter dem Titel *Rousseau-Kant'sche Moralthologie* angekündigt war und die den SDS im Vorfeld zu heftigem Kopfschütteln, ja zu einer Art Fremdschämen veranlasste: Wie kann ein auf die Kraft des Arguments setzender »Progressiver«, obendrein ein Philosoph, einen so peinlichen Gefühlsschmutz dulden oder gar propagieren? Einige Philosophie studierende Mitglieder des SDS gaben sich Mühe, die Vorlesung zu stören, verteilten am Eingang Flugblätter, auf die Henrich in der jeweiligen Folgestunde mit dem Austeilen eigener Flugblätter reagierte (von denen ich einige ebenso lustige wie geistvolle aufbewahrt habe).⁷ Aus den Konfrontationen ging er allmählich siegreich her-

⁷ Eines war überschrieben »Über etwas, was der GO-Suppenkasper vom liberalen Hans-Guck-in-die-Luft gesagt hat«, ein anderes »Die Jungfrau wird schnippisch oder Antidotum gegen basale, wie auch philosophische Mißgriffe«.

vor. Ihm wurde endlich gnädig gestattet, die Vorlesung fortzusetzen.

Den Höhepunkt des Unwillens provozierte Henrich mit der Behauptung, wir alle setzten in unserem politischen Engagement auf einen uneingestandenem »Glauben«. Und: Die Marx'sche Theorie sei zu faktengläubig-positivistisch und verschließe sich dadurch der Einsicht in ihre eigenen moralischen Beweggründe. Marx habe keine Moral für nötig befunden, ja, sie als »bürgerlich« abgetan. Aber aus der nackten Beschreibung der sozio-ökonomischen Verhältnisse und dem Nachweis der »Widersprüche« zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen folge nicht, dass wir die »bestehenden Verhältnisse« ändern *müssen*. Welt-Tatsachen bleiben »motivational inert«,⁸ solange sie nicht ein bewusstes Subjekt empören, das sie im Widerspruch sieht zu von ihm anerkannten, zumal moralischen Standards.

Rousseaus savoyardischer Vikar fand die aus guter und verständiger Beobachtung des Weltlaufs gewonnene Überzeugung unerträglich, die da spricht: »Handle gut, und du wirst unglücklich sein.«⁹ Heine bringt diese Empörung in den Versen *Zum Lazarus* auf den Punkt (Henrich zitierte sie aus dem Kopf):

⁸ Das ist ein glücklicher Ausdruck, den ich bei Charles Larmore gefunden habe (Larmore 2010, 10, 15; 2012, 69).

⁹ »Plus je rentre en moi plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme: *soi juste, et tu seras heureux*. Il n'en est rien pourtant à considérer l'état présent des choses: le méchant prospère, et le juste reste opprimé. Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée! La conscience s'élève et murmure contre son auteur; elle lui crie en gémissant: tu m'as trompé.«
»Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé« (Rousseau 1969, 589, 602).

»Warum schleppt sich blutend, elend,
 Unter Kreuzlast der Gerechte,
 Während glücklich als ein Sieger
 Trabt auf hohem Roß der Schlechte?«
 (Heine 1976, VI/1, 201)

Wäre dies das letzte Wort in Sachen Moral, so wären wir »dupe[s] [gestrichen: Ge[c]k<en>] der Tugend«, zitiert Kant Rousseau (AA XIX, 238, Nr. 7079). Gleich nach oder während der Lektüre des französischen Originals des *Émile* (1762) hatte er notiert, Rousseau habe ihn »zurechtgebracht« (AA XX, 44). Und: Es sei wahr: »Ohne Religion würde die moral keine triebfeder haben, die alle von der Glückseligkeit müssen hergenommen sein« (XIX 181, Nr. 6858).

»Wäre kein Gott, so würden alle unsere Pflichten schwinden, weil eine Ungereimtheit im Gantzen wäre, nach welcher das Wohlbefinden nicht mit dem Wohlverhalten stimmete, und diese Ungereimtheit würde die andere entschuldigen« (XIX 130, Nr. 6674).

Schließlich notiert Kant: Der Lehrer des Evangeliums habe Tugend und Glückseligkeit getrennt und bewiesen, »daß die Verknüpfung davon nicht in der Natur (dieser Welt) liege. Er sagte, man kön[n]e sie jedoch getrost glauben« (XIX 238, Nr. 7060). Henrich schreibt in einem frühen Aufsatz über die Grundlagen und das Werden der kantischen Ethik, diesmal die Sinn-Unterstellung des Handelns betonend: »Keine Tat kann im vollen Wissen geschehen: ›dieses ist das Gute nicht‹. Denn die sittliche Einsicht umfaßt die Momente des Anspruchs, der Zu-

stimmung und der Gewißheit, entsprechen zu können« (Henrich 1960, 88).

Die Glückswürdigkeits- und die Sinnunterstellung bei moralischem Handeln haben nicht den Charakter einer (theoretisch erbrachten) Demonstration (Kant hielt ja die motivierende Kraft des Sittengesetzes – die Freiheit – nicht für beweisbar). Sie habe nur den Status eines praktischen Glaubens, dessen Gewissheit die von »cogito« sogar übertreffe. Für den Gegenstand dieses praktischen Glaubens kann, wie es der savoyardische Vikar lehrt, der Name ›Gottheit‹ (oder ein Äquivalent) eintreten. Wer immer sich auf eine (z. B. moralisch den Interessen der »ärmsten und zahlreichsten Klasse« verpflichtete) Aktion einlässt, unterstelle – auch unbeweisbar, eines Beweises auch nicht bedürftig und trotzdem praktisch wirksam – deren Realisierbarkeit in eins mit ihrem (moralischen) Wert.¹⁰ Und lasse sich von der resi-

¹⁰ »Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist) unter den Tatsachen, und das ist die Idee der *Freiheit*« (KU § 91, B 457 [Kant 1996, 856]). B 459 schreibt er dem Sittengesetz bzw. der Freiheit trotz dieses epistemischen Gebrechens »objektive Realität« zu (Kant 1996, 859).

Die umständliche Begründung dieser Unterstellung unternimmt der moraltheologische Schlussteil der *Kritik der Urteilskraft*. Ihn erläutert der Kommentar zu Kant (Kant 1996, 1322 ff.).

Übrigens hat Sartre die Rousseau'sche Unterstellung in einem späten Interview als Quell seines Engagements und als die quasi-religiöse Komponente seines Schaffens einbekannt. Ihre Verleugnung verwickle den Handelnden in einen pragmatischen Selbstwiderspruch: »Et l'espoir, ça signifie que je ne peux entreprendre une action sans compter que je vais la réaliser. Et je ne pense pas [...] que cet espoir soit une illusion lyrique, il est dans la nature même de l'action. C'est-à-dire que l'action, étant en même temps espérance, ne peut pas être

gnierten Weltklugheit des Pessimisten nicht entmutigen, der auf die trostlose Erfahrung des Weltlaufs pocht.

Henrich war mein bedeutendster akademischer Lehrer: derjenige, von dem ich am meisten gelernt, mit dessen Pfund ich am erfolgreichsten gewuchert habe und mit dem ich das Glück hatte, nach der Promotion im Austausch zu bleiben: persönlich, d.h. über private Dinge sprechend, aber vor allem in Form von Briefen und – später – E-Mails. Gerade um den Gegenstand der vorliegenden Auseinandersetzung kann ich auf mehrere Mails, ja eigens angefertigte (und nicht publizierte) Texte Henrichs zurückgreifen. Meine Promotion hat er übrigens in den aufgeheizten 68er Jahren nach der (politisch motivierten) »Kündigung« durch meinen germanistischen Doktorvater gerettet, indem er sie mit einer starken, auch politischen Ermutigung unter seine Fittiche nahm und sicher ins Ziel führte. Noch kurz vor seinem Tod erinnerte er mich an eine These, die ich im *Rigorousum* (1971) vorgetragen hatte und die einen schon damals sich andeutenden Dissens sichtbar machte. Er hatte mit Sartres a-personaler Auffassung von Bewusstsein

dans son principe vouée à l'échec absolu et sûr. Ça ne veut pas dire qu'elle doit réaliser la fin nécessairement, mais elle doit se présenter dans une réalisation de la fin, posée comme future. [...] Dans chaque moment où j'ai conscience de quoi que ce soit, et où je fais quoi que ce soit, il y a une sorte de réquisition qui va au-delà du réel, et qui fait que l'action que je veux faire comporte une sorte de contrainte intérieure qui est une dimension de ma conscience. Toute conscience peut faire ce qu'elle fait, non que ce qu'elle fait soit tellement valable, mais tout au contraire parce que n'importe quel objectif qu'elle a se présente en elle avec un caractère de réquisition, et cela pour moi c'est le départ de la morale« (Sartre 1980, 56 und 59). Diese Zitate fanden Henrichs lebhaft und überraschte Zustimmung, als ich sie ihm mitteilte.

und Zeitlichkeit zu tun, die ihn noch in »Selbstsein und Bewußtsein« und im Hölderlin-Beckett-Buch umtreibt, das mit dem Titel von Sartres Hauptwerk kokettiert.

Mit diesen Erinnerungen wollte ich nicht vom Thema ablenken, sondern mein Urteil über Henrichs Rang und Persönlichkeit beglaubigen und dem verbreiteten Vorurteil widersprechen, dass er ein unpolitischer oder öffentlichkeitsscheuer Philosoph gewesen sei. Auch konnte er seine Einsichten durchaus einem breiteren Publikum vermitteln. In improvisierten Äußerungen oder in Seminarsitzungen konnte er wunderbar fasslich erklären. Ich habe 1998 im Fürstenzimmer des Schlosses Hohentübingen eine vom »Internationalen Zentrum« der Universität Tübingen unterstützte und vor allem an osteuropäische Nachwuchswissenschaftler(innen) gerichtete Tagung mit den herausragenden Vertretern der verschiedenen Richtungen der deutschen Nachkriegsphilosophie veranstaltet. Das Thema war »Die deutsche Philosophie nach dem Dritten Reich«. Eingeladen waren Hans Albert, Karl-Otto Apel, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Kuno Lorenz und Ernst Tugendhat (der nicht kommen konnte). Alle Sprecher machten großen Eindruck, aber eindeutig ging die Palme an Dieter Henrich. Ich erinnere mich, dass er (schwerhörig) zu den Diskutant(inn)en ging, sich aus der Nähe genau anhörte, was sie zu sagen, zu fragen, zu beanstanden hatten und liebevoller und umständlicher als alle anderen auf ihre Beiträge einging.

Eine Weile wohnte Henrich in Stuttgart, nicht weit von meinem Universitäts-Ort Tübingen, und wir trafen einander gelegentlich zu Gesprächen. Außer über private Dinge, die in dieser Zeit einen bedeutenden Raum

einnahmen, haben wir viel über die »Jenaer Konstellation« gesprochen und gestritten, vor allem über seine zögerliche Bereitschaft, die philosophische Frühromantik mit in dies Spektrum einzubeziehen; im letzten Jahrzehnt seines Lebens aber zunehmend über die Frage, von der Henrich ausgegangen war: Lässt sich eine Struktur der Subjektivität, d. h. des Selbstbewusstseins ausmachen, und wie wäre die zu beschreiben? Was die Verknüpfung dieser beiden Ausdrücke betrifft, so soll die von Sartre vorgeschlagene Sprachregelung gelten: »Ce qu'on peut proprement nommer subjectivité, c'est la conscience (de) conscience« (Sartre 1943, 29). Das »de« hat er eingeklammert, um typographisch zu signalisieren, dass der erste Auftritt von »Bewusstsein« nicht im Sinne einer Vergegenständlichung durch den zweiten zu verstehen ist, also nicht als »Reflexion«. Genau so verstand auch Henrich den Ausdruck ›Subjektivität‹.

Mein Interesse richtete sich mehr und mehr auf den Strukturierungsvorschlag, den Henrich in den zwei erwähnten Aufsätzen der Jahre 1970 und 1971 unterbreitet hatte. Darin schlägt er ein ›funktionales‹ Modell vor (Henrich 1971, 6), das die Subjektivität in drei aufeinander irreduzible ›Faktoren‹ zerlegt: in ein vorbegrifflich-anonymes, ›feldartig‹ oder ›dimensional‹ gestaltetes »Bewusstsein«, in dem gar keine Beziehung von etwas auf etwas (anderes) stattfindet; ein Selbstwissen unter der Ägide eines ›aktiven Prinzips‹, nämlich eines kantischen ›Ich denke‹, das mithin als kognitiv (begrifflich) charakterisiert werden und eine veritable – zweistellige – Beziehung überbrücken muss (Henrich nennt es »Selbstsein«); und drittens eine ›Formkomponente‹ (12 f.), die beiden eigen ist: die ›formale Selbstbeziehung‹. (Sofort fällt auf,

dass diese Formkomponente nicht der behaupteten Irrelationalität des Bewusstseins Rechnung trägt. Wenig später wird sie als »formale, *wissende* Selbstbeziehung« apostrophiert [von mir kursiviert]; und die Art der damit vorgenommenen »Registrierung« sei »sicherlich ein *kognitiver* Akt« [kurs. von mir] – ein Widerspruch zur behaupteten Unbegrifflichkeit des Feldes.)

Das Originelle an Henrichs Vorschlag war, dass er die erste und die zweite Formation für nicht ›linear‹ aus einander ableitbar erklärte, obwohl sie die Formkomponente teilen. Dadurch wurde ihm die »Einheit der Subjektivität« (Henrich 1955; 2020) zu einem unauflösbaren Problem. Für sie war schon in »Fichtes ursprüngliche Einsicht« und in den Aufsätzen von 1970/71 ein ›unverfügbarer Grund‹ aufgekommen,¹¹ der Henrichs Spätwerk prägt und seine Hölderlin- und Beckett-Forschungen motiviert.

In verschiedenen Publikationen, in Vorlesungen, Gesprächen und Vorträgen hat Henrich diese Wende mit einer Einsicht, ja einer Weisheit Kants begründet, deren Gewicht ihm erst später ganz aufgegangen sei. Kant hatte ja einerseits in der ersten *Kritik* das Selbstbewusstsein, wie es sich im Satz »Ich denke« ausdrückt, zum »höchsten Punkt« der (theoretischen) Philosophie erklärt, aus dem »aller Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie« (*KrV* B 134, Anm.) abgeleitet werden könne. Die »Einheit der

¹¹ Vgl. Henrich 1966, 218 ff. [= 2019, 35 ff.]; 1970, 283; 1971/2007, 2, 15; 2016a, 206 f.). Im Aufsatz von 1971 erscheint das Gefühl, nicht Herr im eigenen Haus zu sein, als »Dependenzerfahrung« (Henrich 1971, 15). Sie sei der Ursprung der Menschheitsreligionen. (Schleiermachers Name wird nicht erwähnt.)