

Year: 2013

**Grundvertrauen zwischen Metaphysik und Hermeneutik : vom
Seinsvertrauen zum Vertrauen in den Menschen**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6104441>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2013) Grundvertrauen zwischen Metaphysik und Hermeneutik : vom Seinsvertrauen zum Vertrauen in den Menschen. In: Grundvertrauen : Hermeneutik eines Grenzphänomens. Leipzig, S. 161-185.

Emil Angehrn

GRUNDVERTRAUEN ZWISCHEN METAPHYSIK UND HERMENEUTIK

Vom Seinsvertrauen zum Vertrauen in den Menschen

1. Einleitung: Konstellationen des Vertrauens

Vertrauen ist so selbstverständlich wie schwer zu verstehen. Es ist so grundlegend für unser Leben wie immer gefährdet. Es ist so alltäglich wie außergewöhnlich. Es betrifft den Menschen in seinem Selbstsein, in seinem Verhältnis zu anderen und in seinem Leben in der Welt. Ohne Vertrauen, meint Luhmann, könnte der Mensch morgens sein Bett nicht verlassen;¹ er würde nichts planen und unternehmen, nicht mit anderen zusammenleben und Verträge schließen, nicht die Welt durchreisen. Diese so basale wie umfassende Grundhaltung tritt in vielfältigsten Zusammenhängen und variierenden Formen auf, und sie ist Gegenstand unterschiedlicher Disziplinen, von der Psychologie und Anthropologie über Soziologie, Ökonomie und Politik bis hin zur Theologie und Philosophie. Das Bewusstsein der Aufklärungsbedürftigkeit des Phänomens ist in den vergangenen Jahrzehnten – vielleicht als Sensorium der Fragilität des Phänomens, doch schon vor den spektakulären Vertrauenskrisen in der Ökonomie der letzten Jahre – exponentiell gewachsen, was sich nicht zuletzt in der Publikationsdichte niederschlägt: Sprach Luhmann Ende der sechziger Jahre noch von einem spärlichen Schrifttum zum Thema des Vertrauens,² so konstatiert Martin Hartmann drei Jahrzehnte später eine geradezu »explosionsartige Veröffentlichungswelle«.³ Einen zentralen Anteil der wissenschaftlichen Konjunktur hat die sozialwissenschaftliche, im besonde-

¹ NIKLAS LUHMANN, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 2000, 1.

² Ebd.

³ MARTIN HARTMANN, *Einleitung*, in: MARTIN HARTMANN/CLAUS OFFE (Hrsg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main 2001, 7–34, hier: 7.

ren auch wirtschaftswissenschaftliche Forschung. Doch ist das Thema ebenso in anderen Sachkontexten in je originärer Weise virulent.

Ich möchte im Folgenden zunächst im schematischen Abriss unterschiedliche Dimensionen und Konstellationen des Vertrauens umreißen, um vor diesem Hintergrund die Frage zu stellen, ob es in der Vielfalt der Bezüge und Verhaltensweisen eine primäre, den anderen zugrundeliegende, sie umgreifende Form des Erfahrens und Schenkens von Vertrauen gibt. Auch wenn damit nicht notwendig der Anspruch verbunden ist, zu bestimmen, worin letztlich Vertrauen besteht, und auch wenn offen bleibt, wieweit die heterogenen Phänomene von einer gemeinsamen Grundform her zu explizieren sind, interessiert die Perspektive eines in seinem Status und seiner Form zu spezifizierenden, von partikularen Sach- und Personenbezügen unterschiedenen Grundvertrauens.

1.1 Dimensionen und Relate des Vertrauens

Die Bereiche des Vertrauens lassen sich global nach den drei Beziehungen unterscheiden, in denen der Mensch zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt steht. Mit den drei Relationen verbinden sich spezifische, auf je anderes bezogene, in anderem wurzelnde und anders sich gestaltende Weisen des Vertrauens.

Der ursprüngliche, eigenste Bereich des Vertrauens scheint der Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen. Sowohl genetisch wie strukturell bildet das Vertrauen, das ich zu anderen Personen habe und das andere mir entgegenbringen, das Urphänomen, in welchem wir erfahren, was Verlässlichkeit, Sicherheit, Geborgenheit bedeutet. Entwicklungspsychologisch gilt das in Interaktionen des ersten Lebensjahrs erworbene Urvertrauen, das von Anfang an in Spannung zu einem Urmisstrauen steht, als Basis der Fähigkeit zu aller weiteren Vertrauensbildung. Ebenso gilt der Nahraum der Familie als Ort des ursprünglichen Vertrauens, der die größte Vertrautheit und Geborgenheit, aber auch die dauerhafteste Sicherheit bietet. Die Beziehung zwischen Mutter und Säugling und die Lebenseinheit der Familie fungieren als Keimzellen von Vertrauen, auch wenn sie keineswegs immun gegen Destabilisierung, gegebenenfalls auch ambivalent in ihrer Tendenz zur Vereinnahmung sind. Jenseits ihrer bilden sich verschiedenartige interpersonale Vertrauensgemeinschaften aus, von Freundschaften und Solidaritätsverbänden zu rationalen Zweckgebilden des ökonomischen Tauschs und der institutionellen sozialen oder politischen Regulierung. Die basale Verbindlichkeit des Sozialen mit stabilisierten Rollenerwartungen kommt ohne Vertrauen nicht zustande. Dass das Spannungsverhältnis zwischen Vertrauen und Misstrauen fundamental in die Konstitution des Sozialen eingeht, thematisiert exemplarisch die frühneuzeitliche Vertragstheorie, etwa bei Th. Hobbes; die Kombination von unverzichtbarem Vertrauen und rationaler Absicherung wird in wirtschaftlichen

Mechanismen eingesetzt. Innerhalb des Politischen entfaltet sich die eigene Spannweite zwischen einer Vertrauen in Anspruch nehmenden horizontalen Bürgergesellschaft und den vertikalen Vertrauens- und Machtverhältnissen zwischen Volk und Souverän, Bürger und Staat. Vertrauen ist ein notwendiger Bestandteil, aber auch eine strategisch zu verwaltende Ressource der modernen Wissensgesellschaft im Umgang mit wissenschaftlicher Expertise und technischer Kultur. In beinahe jeder Hinsicht des sozialen Lebens erweist sich Vertrauen als ein unverzichtbarer Faktor, welcher – entgegen dem gängigen Diktum »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser« – die nicht nur normativ, sondern funktional basale und aufs Ganze gesehen mächtigere Komponente sozialer Stabilität darstellt. Dabei sind hier nicht nur Funktionsbedingungen des gesellschaftlichen Mechanismus, sondern auch Kriterien eines gelingenden menschlichen Lebens angesprochen, das wesentlich ein Leben ist, in welchem es gelebt und erlebtes Vertrauen gibt.⁴ Menschlich ist ein Leben, in welchem der Mensch anderen vertraut und ihm von anderen vertraut wird.

Vom Nukleus der interpersonalen Vertrauensbeziehung aus kommen zwei andere Formen des Vertrauens in den Blick: das Vertrauen, das ein Mensch zu sich selbst, zur eigenen Kraft und Verlässlichkeit hat, und das Vertrauen, das er in seine Umwelt und in die Welt im Ganzen hat.

Das eine ist die Sicherheit, die eine Person in sich selber findet und die wesentlich auf dem Vertrauen beruht, das sie in die eigenen Kräfte und das eigene Können, aber auch in die eigene Stabilität und Verlässlichkeit für sich selbst besitzt. Das Vertrauen in eigene Fähigkeiten und eigene Stärke verleiht die Sicherheit, in der Auseinandersetzung mit anderen, mit Lebensrisiken und den Widrigkeiten der Welt bestehen zu können. In Frage steht die Absicherung gegen fremde Mächte, aber auch gegen die Kontingenzen der eigenen Freiheit und der Nichtfestgelegtheit seiner selbst. Die Existenzphilosophie hat im Gefühl der Angst die umfassendste Befindlichkeit des Menschen gesehen, in welcher dieser mit seiner äußeren wie inneren Haltlosigkeit konfrontiert ist, nicht nur mit der Bedrohtheit durch andere, sondern zuletzt der Unsicherheit der Freiheit in sich selbst (nach Sartre nicht als Angst vor dem Hinabstürzen, sondern vor dem Sich-Hinunterstürzen). Selbstvertrauen baut auf der Festigkeit in sich und der Berechenbarkeit für sich selbst. Gegenüber dem Vertrauen in andere bedeutet solches Selbstvertrauen nicht einfach einen Perspektivenwechsel, sondern eine Qualität des Sich-auf-sich-Verlassens, das auf dem Bewusstsein eigener Macht und Stabilität, aber ebenso einem Anerkanntsein durch andere und Sich-abstützen-Können auf andere beruht.

⁴ INGOLF U. DALFERTH, Vertrauen ist menschlich, in: Vertrauen Verstehen. Hermeneutische Blätter 1/2, 2010, hrsg. v. Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Theologische Fakultät der Universität Zürich, 142–147, hier: 145f.

Schwerlich entwickelt einer ein starkes Selbstvertrauen, der sich ausschließlich auf sich verlassen kann.

Doch kommt zum Vertrauen in sich und zum Vertrauen in andere ein drittes hinzu: das sich Verlassen auf die Welt, in welcher wir leben. Dies kann die natürliche und soziale Umwelt sein, auf deren Festigkeit und Regelmäßigkeit wir bauen. Oder es kann die Wirklichkeit überhaupt sein, deren Ordnung unser Handeln trägt und uns Orientierung ermöglicht. Wie die Angst vor der eigenen Haltlosigkeit, so gibt es die Urangst vor dem ungestalteten Chaos außer mir und der Diffusion der Grenzen und Distinktionen, vor dem Schwankendwerden der Wirklichkeit und ihrer Auflösung ins Nichts. Das Vertrauen in die Welt ist durch bestimmte kognitive und kulturelle Ordnungen vermittelt und trägt seinerseits zur Sicherheit des eigenen Seins wie zur Möglichkeit des Sichverlassens auf andere bei. Es kann ein lebensweltliches Vertrautsein mit der Welt, ein Sich-in-ihr-sicher-Fühlen sein, welches durch Praktiken und Lebenszusammenhänge gestiftet wird, oder es kann ein durch Religionen, kulturelle Traditionen oder philosophische Überzeugungen begründetes Vertrauen sein, dessen Gehalt nicht nur das Stabil- und Verlässlichsein, sondern ebenso das Gerechtfertigtsein der Verhältnisse meint. In allgemeinsten Weise kommt hier ein Vertrauen in das Gutsein alles Seienden, ein Seinsvertrauen oder ein Sinnvertrauen zum Tragen.

1.2 Das Wechselspiel der Vertrauensformen und die Frage nach dem Grundvertrauen

Die unterschiedlichen Ausrichtungen und Formen des Vertrauens stehen, wie unmittelbar ersichtlich, nicht berührungslos nebeneinander. Sie stehen sich zum Teil antagonistisch gegenüber (wenn etwa soziales Misstrauen durch Selbstvertrauen oder institutionelles Vertrauen, Misstrauen gegenüber der Welt durch den Glauben an eine Heilsordnung kompensiert wird). Zum Teil gehen sie ineinander über, verbinden und überlagern sich, begründen oder schwächen sich gegenseitig. Als Beispiel hat sich das Wechselspiel zwischen sozialem und selbstbezogenem Vertrauen gezeigt, das nach beiden Seiten Fundierungsfunktionen beinhaltet: Nicht nur liegt der Selbstsicherheit soziale Anerkennung zugrunde; sie ist ihrerseits Voraussetzung für den Mut, dem Anderen ungesichertes Vertrauen entgegenzubringen. Ebenso prägnant kann das schillernde Verhältnis zwischen Selbst- und Seinsvertrauen artikuliert sein. Das Selbstvertrauen, auch wenn es sich im Sozialen abstützt, kann sich als fragil erweisen, als schutzlos dem Zweifel und der Angst ausgesetzt, gegen welche eine religiöse Grundhaltung an das Gottesvertrauen, eine metaphysische Denkweise an das Seinsvertrauen appelliert. Misstrauen in einer Dimension kann durch Beziehungen in einer anderen beantwortet und relativiert – aber auch vertieft und radikalisiert – werden. Um dieses Wechselspiel näher zu durchdringen, wäre es notwendig, unabhängig vom Relat und Be-

reich des Vertrauens dessen Status und Struktur – als Haltung, Disposition, Verhaltensmodus, propositionale Einstellung – genauer zu analysieren und dabei im Besonderen zwei Bedeutungskomponenten auseinanderzuhalten, die in der nominalisierten Rede von »Vertrauen-in« (bzw. »Vertrauen-auf« oder »Vertrauen-zu«) oft ungeschieden bleiben: das »Vertrauen, dass« (ein Versuch gut ausgeht, etwas mich stützen wird, ich bei jemandem Halt finde) und das »Vertrauen, weil« (die Welt vernünftig geordnet ist, mein Nachbar Tiere liebt, der Experte anerkannt ist). Die Unterscheidung zwischen Relevanzbereich, Adressaten und Grund des Vertrauens wäre durch Spezifizierungen in der Verhaltens-, Erlebens- und Einstellungstypik aufseiten des vertrauenden Subjekts zu ergänzen, um ein differenziertes Bild des vielschichtigen Phänomens des Vertrauens zu gewinnen.

Es ist an dieser Stelle nicht dieser internen Analyse nachzugehen. Stattdessen will ich mit Bezug auf das Ganze der Vertrauensformen und ihrer Beziehungen die Frage stellen, ob sich eine Grundschrift, eine Primärform des Vertrauens ausmachen lässt, die letztlich nicht mehr von einer anderen getragen – aber auch nicht problematisiert – werden kann. Die Frage ist eine mehrfache. Es ist nicht ausgemacht, dass es ein Ursprüngliches, Unabhängiges, Tragendes gibt, das anderen Dispositionen und Verhaltensweisen des Vertrauens zugrunde liegt, möglicherweise sie umfasst und als Vertrauensformen durchwirkt. Auch wenn der Begriff »Grundvertrauen« in bestimmten Diskursen etabliert scheint, bleibt zu überprüfen, ob es sich hier um ein Phänomen *sui generis*, eine spezifische Form des Vertrauens handelt – oder nicht vielmehr um eine Grundschrift innerhalb der unterschiedlichen Dimensionen des existentiellen Selbst- und Weltverhältnisses⁵ oder um einen bestimmten Modus menschlichen Verhaltens und Erlebens.⁶ Und wenn man davon ausgeht, dass es so etwas wie Grundvertrauen *gibt*, so stellt sich die Frage, ob wir es hier mit *einer* Form, *einem* Begriff zu tun haben oder ob es um eine Vielfalt von Modalitäten und Relaten des Grundvertrauens geht. Zu verdeutlichen ist, welches der thematische Horizont, die Hauptausrichtung, der immanente Grund des Grundvertrauens ist. Soll man davon ausgehen, dass letztlich alle Vertrauensformen auf personales Vertrauen zu anderen Menschen zurückzuführen sind – oder eher das je eigene Selbstvertrauen, das Gottesvertrauen oder eine Form des Welt- und Seinsvertrauens als letztes Fundament ansehen?

Ich will dieser Frage im Folgenden so nachgehen, dass ich verschiedene Ausprägungen, in denen fundamentales Vertrauen in unterschiedlichen Kontexten der Philosophie erörtert worden ist, zur Diskussion stelle. Ich gehe

⁵ Ein solches Konzept entwickelt der Beitrag von Arne Grøn in diesem Band.

⁶ Vgl. zu diesen Fragen die Beiträge von Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller in diesem Band.

von Ansätzen einer metaphysischen Begründung des Vertrauens aus (2.), um danach Formen der theologischen (3.) und der sprach- und kommunikationstheoretischen (4.) Explikation zu diskutieren und schließlich in hermeneutischer Perspektive Vertrauen als konstitutives Moment des Verstehens und Sichverständigens aufzuweisen (5.).

2. Metaphysische Perspektiven – Seins- und Weltvertrauen

2.1 *Zwischen Angst und Sicherheit*

Jemandem oder einer Sache vertrauen, heißt keine Angst haben. Meinem Freund vertrauen, in die Macht des Geldes, die Kompetenz von Experten, die Sicherheit der Technik, die Güte Gottes, den Schutz der Gesetze, die Dauerhaftigkeit des Friedens, die Zukunft vertrauen – immer heißt Vertrauen sich sicher fühlen, sich auf etwas oder jemanden verlassen, sich ohne Furcht Neuem öffnen. Vertrauen steht in abgründiger Spannung zur Angst. Vertrauen als Grunddisposition entwickelt sich im Wechselspiel mit dem Misstrauen, als Überwindung des ebenso basalen Misstrauens und der mit diesem einhergehenden – das Misstrauen nährenden, aus dem Misstrauen geborenen – Furcht. Furcht und Angst sind existentielle Basisaffekte, die den endlichen Menschen in seinem Innersten betreffen und der wesentlichen Unsicherheit seines Seins und Tuns entspringen; alle von ihm entwickelten Strategien der Sicherheitsgewinnung sind ebenso viele Formen der Angstbewältigung. Vertrauen ist in intrikater Weise in die Dynamik von Sicherheit und Angst eingebunden. Vertrauen schafft Sicherheit, besiegt Unsicherheit und Angst – und Vertrauen basiert auf Sicherheit, ist Ausdruck von Sicherheit und Angstfreiheit. In dieser Mehrfachverflechtung bewegt sich Metaphysik als eine Form der Vertrauensbegründung.

Sie kommt darin in drei grundsätzlich verschiedenen Versionen vor. Metaphysik kann zum einen als affirmative Wissenschaft von letzten Gründen fungieren, die dem menschlichen Handeln und Erkennen einen festen Boden und sichere Orientierung verschafft. Sie kann, zweitens, in kritischer Perspektive als eine fixierende Setzung erscheinen, für die sie höchste Sicherheit reklamiert und mittels deren sie Unsicherheit verdrängt und Angst unterdrückt. Drittens begegnen wir der Idee eines metaphysischen Vertrauens als Wagnis: eines Vertrauens in die Ordnung und Sinnhaftigkeit des Seins als Vertrauen ohne Gewissheit und objektive Absicherung.

2.2 *Erkennbarkeit und Vernünftigkeit der Welt*

In ihrer klassischen Gestalt versteht sich Metaphysik als Wissenschaft der ersten Prinzipien und Ursachen, deren Kenntnis nach Aristoteles zugleich die höchste, in sich klarste und sicherste ist. Sie verschafft in letzter Instanz unserem Selbst- und Weltbezug die Stringenz und Stabilität der Orientierung,

deren wir im theoretischen wie im praktischen Verhalten bedürfen. Getragen ist sie von der metaphysischen Grundüberzeugung, dass die Welt in sich geordnet und rational und dass sie zugleich unserem Wissen zugänglich ist. Die fundamentale Überzeugung, dass wir mit dem Wirklichen in ein Verhältnis der Korrespondenz, ja der Kommunikation treten können, artikuliert eine tiefe Intuition, die vom Hauptstrang der metaphysischen Tradition geteilt wird. Die menschliche Seele und der Kosmos können sich begegnen, weil sie sich in ihren tiefsten Strukturen entsprechen. Kant hat diese Konvergenz für den Bereich der Natur als *transzendentes Prinzip einer formalen Zweckmäßigkeit* formuliert, der gemäß Natur so verfasst ist, dass sie unserem Erkennen gleichsam entgegenkommt und ein systematisches Begreifen ihrer Gesetze zulässt, so dass sie gleichsam von sich aus auf ihre »Fasslichkeit« für uns hin angelegt ist.⁷ Emphatische Naturkonzepte, aber auch ästhetische Anschauungen haben in der eigengesetzlichen Entfaltung des Natürlichen eine Gerichtetheit erkannt, an welcher subjektive Wahrnehmung teilnehmen, in die sie sich einfügen kann. Neuere phänomenologische und hermeneutische Ansätze (M. Merleau-Ponty, B. Waldenfels, H.-G. Gadamer) haben diese Konvergenz generalisiert und in ein grundlegend »responsives« Zusammenspiel zwischen Welt und Mensch übersetzt, wonach unser Sprechen auf das Wort der Dinge zu hören vermag und dieses zur Artikulation bringt oder der Maler in seiner Hervorbringung sehen lässt, wie die Dinge selbst sich öffnen und sich manifestieren.

Mit Nachdruck hat Hegel die rationale Erkennbarkeit auch jenseits der Natur für die menschlich-geschichtliche Welt geltend gemacht und in den berühmten Sätzen der Vorrede zur Rechtsphilosophie »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig« eine Überzeugung ausgesprochen, die nach ihm jedes unbefangene Bewusstsein mit Religion und Philosophie teilt.⁸ Gegen die Zurücknahme metaphysischer Thesen in die Sphäre des Glaubens oder auf den Status einer regulativen Idee will er den Anspruch des Begriffs und die Forderung an die menschliche Vernunft ernst nehmen, Wirklichkeit in ihrer Wahrheit zu erkennen – eine Erkenntnis, die (gegen eine verbreitete Lesart jener Sätze) nicht eine Apologie des Bestehenden, sondern die kritische Durchdringung des Wirklichen auf seinen immanenten Begriff hin meint. Entscheidend ist die zweifache Ausrichtung der Forderung, die einerseits auf die Erkennbarkeit, andererseits auf die Vernünftigkeit des Wirklichen zielt und nicht nur verlangt, Seiendes in seiner internen Logik, sondern es in seinem normativen Gerechtfertigtsein, seinem Sinn zu erfassen. Damit geht die wahre Leistung des spekulativen Begreifens einher, den

⁷ IMMANUEL KANT, Kritik der Urteilskraft, B XXXIX, XL.

⁸ GEORG W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1970, Bd. 7, 24.

Menschen im Durchdringen der Wirklichkeit zu sich kommen zu lassen und ihn gleichzeitig, dank der Einsicht in die Ordnung des Wirklichen, mit der Welt zu versöhnen. Die religionsphilosophische Überzeugung, dass die Welt an sich erlöst sei, verbindet sich mit der geschichtsphilosophischen Idee einer fortschreitenden Verwirklichung der Freiheit zur umfassenden philosophischen Einsicht in die Vernünftigkeit des Wirklichen. Solche Einsicht, meint Hegel, »ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu *begreifen*.«⁹ Versöhnung mit der Wirklichkeit meint nicht nur die geschichtsphilosophische Durchführung der Theodizeefrage, sondern das umfassende Sichfinden- und Sichorientierenkönnen im Wirklichen – entsprechend Novalis' Wort von der Philosophie als dem Trieb, überall zuhause zu sein. Es beinhaltet, die Welt nicht nur in ihrer Gesetzmäßigkeit vermessen und berechnen zu können, sondern sie zu verstehen, sie in ihrem Sinn zu erkennen. In der Formulierung dieses Programms steht Hegels System für eine exemplarische fundamentalphilosophische Begründung menschlichen Vertrauens. Es erhebt den strengen Anspruch, das menschliche Streben nach Sicherheit, sein Bedürfnis nach Vertrauen im Wirklichen erfüllen und im spekulativen Begriff begründen zu können.

2.3 *Metaphysik als Setzung und Verdrängung*

Indessen ist die metaphysische Leitidee, dass die Welt uns zugänglich und dass sie in ihrer eigenen, affirmativen Ordnung erschließbar sei, kein unkontroverser Glaubenssatz der Ideengeschichte. Schon die antike Sophistik meldet den radikalen Zweifel an; die Schwelle zur Neuzeit bedeutet eine Krise der Glaubwürdigkeit sowohl der kosmologischen Ordnungsvision wie der Naturteleologie, der essentialistischen Ontologie und der religiösen Heilsgewissheit. Solchen Überzeugungen opponiert eine metaphysikkritische Haltung, derzufolge die Welt selbst sich uns nicht mitteilt, uns keine immanente Ordnung, keinen höheren Sinn offenbart. Die Herausforderung an den modernen Menschen besteht dann nicht in dem von Hegel postulierten Begreifen, sondern gerade umgekehrt in der Fähigkeit, der metaphysischen Bodenlosigkeit standzuhalten und mit der Nichtbegründetheit und Kontingenz, ohne letzte Zwecke und erste Prinzipien zurechtzukommen. Die Umkehrung der Sichtweise verbindet sich mit dem kritischen Blick auf die Metaphysik: Sowohl die Orientierung an letzten Bestimmtheiten und Wesensformen wie die Annahme rationaler Ordnungen und umfassender Ganzheiten erscheinen dann als bloße Setzungen, deren Legitimität nicht in ihrer objektiven Fundiertheit, sondern allenfalls in ihrer pragmatischen Funktion für die Lebensführung und die Einrichtung der Welt, zuletzt für die Bewältigung von Angst liegt. Dabei kann zweifelhaft

⁹ A. a. O., 27.

werden, wieweit durch solche Konstruktionen Angst wirklich bewältigt oder nur verdrängt, Sicherheit realisiert oder nur fingiert wird.

Unstrittig ist, dass viele klassische Konzepte und Begriffsstrategien der Metaphysik geradezu idealtypisch auf die Bannung der Angst vor dem Unbestimmten, Irrationalen, Bedrohlichen ausgerichtet scheinen.¹⁰ Die parmenidische, von Platon weitergeführte Heraushebung einer Welt des Identischen, Dauerhaften und wahrhaft Seienden und ihre strikte Abtrennung vom Bereich des Wandels, der Vielfalt und des Nichtseins erstrebt eine Sicherheit auf Kosten der Phänomene und jenseits der Mischungen und Übergänge der Lebenswelt. Die Fixierung des wahrhaft Seienden zu einem zeitlos Starren, die Elimination des Vielfältigen und Verschiedenen, des Fragmentarischen, Unausgefüllten und Nichtfestgelegten sind Operationen einer Stabilisierung, die sich nicht nur epistemologisch als uneinholbare Projektion, sondern praktisch als ambivalente, tendenziell repressiv-lebensfeindliche Festlegung enthüllt. Entsprechend sind Leitkonzepte metaphysischen Denkens zum Teil – etwa die essentialistische These substantieller Formen – als unhaltbare Suppositionen, zum Teil – etwa die starken Einheits-, Ganzheits- oder Vernunftkonzepte – als theoretisch wie praktisch verfehlt Grundorientierungen gebrandmarkt worden.

Je nachdem unterhalten solche Konzepte unterschiedliche Beziehungen zur Frage des Vertrauens. Man mag in ihnen in kritischer Beleuchtung Versuche einer Beschwörung von Vertrauen sehen. Sie behaupten das Fundiertsein einer Sache in ihrem Wesen, ihr Getragensein durch einen festen Grund und Aufgehobensein in einem geordneten Ganzen, ihre unerschütterliche Identität und normative Gültigkeit – ebenso viele Motive, sich auf sie zu verlassen und ein generelles Vertrauen in die Dinge, ein umfassendes Grundvertrauen im Sichverhalten zur Welt zu haben. In konträrer Perspektive können dieselben Raster als Ausdruck eines basalen Vertrauensverlusts, als Symptom des zerrütteten Selbstvertrauens und eines fundamentalen Misstrauens gegenüber den Phänomenen gelesen werden. Im Gegenzug zum möglichen Selbstbild eines Metaphysikers, der im festen Vertrauen auf die Ordnung und vernünftige Verfasstheit des Seienden lebt, kann die Haltung des homo metaphysicus auch als die eines zum Vertrauen grundlegend unfähigen Menschen interpretiert werden, der sich gegen Bedrohungen aller Art absichern, gegen Diffusionen und Unklarheiten Grenzen ziehen und Dämme errichten will. Die Leitbegriffe

¹⁰ Vgl. EMIL ANGEHRN, Das Streben nach Sicherheit. Ein politisch-metaphysisches Problem, in: GEORG LOHMANN/HINRICH FINK-EITEL, (Hrsg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 1993, 218–243; DERS., Die Angst der Philosophie, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Bd. 46, 1992, 1014–1025; DERS., Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt am Main 1996; DERS., Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles, Weilerswist 2000.

der Identität, der Gesetzmäßigkeit und Totalität können als Indizien dessen, was fehlt, als Chiffren des Wunsches, auch als Ausdruck eines Bedürfnisses nach subjektivem Vertrauen und objektiver Vertrauenswürdigkeit der Dinge gedeutet werden.

2.4 *Vertrauen als Wagnis*

Dagegen wendet sich eine dritte Form des Vertrauens, jenseits metaphysischer Absicherung wie metaphysischer Hypostasierung: eine Haltung des ungesicherten Vertrauens, das ohne objektive Gewissheit und Abstützung in einem Ansichseienden auskommt. Gegen die Verkettung von Angst und Sicherheitsstreben geht es ihr darum, den Mut zum freien Vertrauen zu fassen, das Wagnis des Vertrauens einzugehen. Wie der einfache Vertrag, mit dessen Hilfe Hobbes den fatalen Zirkel des gegenseitigen Misstrauens durchbrechen will, ohne ungesicherte Vorleistung eines jeden – sei diese symmetrisch konzipiert – nicht auskommt, bleibt Leben überhaupt auf den Mut des Anfangens, das Sich-einlassen auf Neues, das Sichöffnen für Fremdes und Anderes angewiesen. Man mag in genetischer Perspektive darauf hinweisen, dass gerade die Erfahrung des ursprünglichen Aufgehobenseins und Anerkanntseins durch Andere jenes Urvertrauen stiftet, das erst ein ungesichertes Vertrauen-Schenken, ein Vorausgehen und Offensein im Konkreten ermöglicht. Im Modell bleibt die ungesicherte Vorleistung – im wechselseitigen Gewaltverzicht bei Hobbes, im Gefangenendilemma der Spieltheorie – ein »unlösbares« Problem. In der Lebensrealität bleibt die Bereitschaft und Fähigkeit zu solcher Vorleistung eine Frage des subjektiven Vermögens, worin sich Offenheit und Willenskraft, Selbstsicherheit und Gelassenheit, aber auch Überzeugungen und normative Grundhaltungen vielfältig verschränken.

Bestehen bleibt als Kern die Grundfigur eines Vertrauens, das gleichsam in sich selbst gründet, indem es auf anderes baut. Dem existentialistischen Mut, sich dem radikalen Zweifel bis hin zur Verzweigung auszusetzen, setzt Paul Tillich den Mut des Vertrauens entgegen.¹¹ Es ist ein Mut, der sich ins Ungesicherte begibt und der dies vermag, indem er mit einer ursprünglichen Lebensbejahung einhergeht. Es ist ein Mut, der sich gleichzeitig als Wille zum Vertrauen, aber auch als eine Vertrauenskraft äußert, deren wir täglich zum Leben bedürfen. In Frage steht ein Vertrauen, das nicht schlechthin in sich, sondern vielmehr in dem, worauf es vertraut, seine Stütze hat, aber doch gewissermaßen aus sich kommt und in sich selbst gründet. Es kommt aus einer Grundhaltung, die Friedrich Bollnow als Zuversicht wie als Hoffnung – nach ihm die wichtigste Bestimmung der Existenz, noch grundlegender als

¹¹ CLAUDIA WELZ, *Selbstbejahung und Selbstverneinung. Der Mut des Vertrauens und der Mut der Verzweigung*, in: *Vertrauen verstehen*, 87–108, hier: 104ff.; PAUL TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Berlin/New York 1991.

Heideggers ›Sorge‹ –, aber auch als fundamentale Zustimmung zum Wirklichen, ja, Dankbarkeit beschreibt und deren Gehalt sich nach ihm am ehesten als ›Seinsvertrauen‹ fassen lässt.¹² Im Gegensatz zu einzelnen, sachlichen oder personalen Vertrauensbeziehungen geht es hier um ein ungegenständliches Verhältnis zum Leben und zur Wirklichkeit im Ganzen. Es ist ein Vertrauen, in dem sich Vertrauenwollen und Vertrauenkönnen in unlösbarer Weise verflechten und das als solches unseren Beziehungen zu uns selbst, zu Freunden und zu Fremden, zur sozialen Ordnung und zur gemeinsamen Kultur zugrunde liegt und sie ermöglicht. Es ist ein ›Grundvertrauen‹, das keine bestimmte Grundlage außerhalb seiner hat, sondern Grund für anderes, für unser Vertrauen in die Menschen und in die Welt ist.

3. Religiöses Vertrauen

Solchem Grundvertrauen ist religiöses Vertrauen einerseits verwandt, andererseits entgegengesetzt. Verwandt ist es ihm in der Glaubenshaltung. Es ist eine Haltung, die nicht diskursiv beweisbar ist, sondern in der Überzeugung selbst gründet, wie das ›Seinsvertrauen‹ auf einer Überzeugung vom Sinn des Lebens und der Stabilität des Seienden beruht. Als religiöse Überzeugung zeichnet sie sich zusätzlich dadurch aus, dass sie nicht einfach in einem individuellen Fürwahrhalten besteht, sondern eine mit anderen geteilte Überzeugung ist und ihre letzte Grundlage in einem gemeinsamen Glauben, einer Erfahrungs- und Glaubensgemeinschaft hat, deren stabilisierendes Zentrum zugleich eine gemeinsame Geschichte und eine geteilte Kultur ist. Nicht die anthropologische Distinktion der Sprach- und Kulturfähigkeit, sondern die reale, erlebte Gemeinsamkeit des Sinns, der ›Geist in der Gemeinde‹,¹³ ist das Fundament des Glaubens und die Vorbedingung für die Fähigkeit und Motivation des Vertrauens. Das Vertrauen selbst fungiert darin ebenso sehr als Basis des Glaubens wie es in ihm wurzelt, als Frucht aus ihm hervorgeht. In dessen enthält es durch seinen Glaubensgehalt eine spezifische Fundierung, die über das bisher explizierte metaphysische Vertrauen hinaus- bzw. hinter es zurückgeht. Es basiert nach der Interpretation von I.U. Dalferth auf der Vorgängigkeit eines Vertrauens, das dem Menschen entgegengebracht wird, das Teil der allgemeineren Erfahrung ist, dass ihm ›in unvorhersehbarer und oft überraschender Weise Möglichkeiten zugespielt werden, die sich nicht aus

¹² FRIEDRICH BOLLNOW, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, in: Universitas, 8/5 (1953), 461–471; Die Tugend der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, in: Universitas 10 (1955) 153–164.

¹³ GEORG W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, 407.

dem ableiten lassen, was der Fall ist.«¹⁴ Es ist die Erfahrung einer vorgängigen Zuwendung, die ihrerseits erst jene Asymmetrie ermöglicht und sie trägt, die im zwischenmenschlichen Bezug als ungesichertes Vertrauen und ungedeckte Vorleistung sichtbar wurde und als unverzichtbares Moment jeder wahrhaft menschlichen Vertrauensbeziehung innewohnt. Es ist die Ermöglichung eines Vertrauens, das nicht darauf wartet, sicher zu sein, dass andere ihm vertrauen, und zugleich fähig ist, sich anderen, Unbekannten, im Prinzip allen Menschen zu öffnen, auch dazu, enttäushtes Vertrauen zu ertragen, ohne vom eigenen Vertrauen und Vertrauenwollen abzulassen. Religiöse Erzählungen von einem liebenden und verzeihenden Gott können in exemplarischer Form zu solchem Verhalten befähigen, eine solche Haltung unterstützen. Auch hier geht es um ein Vertrauen, das in sich den Mut zum Schenken von Vertrauen, die Kraft zum Festhalten am Vertrauen besitzen muss, doch darin von einer anderen, ihm vorausgehenden Kraft und einem Vertrauen, das ihm geschenkt wird, getragen ist.

4. Sprache und Kommunikation

Als drittes ist eine Variante des Grundvertrauens zu prüfen, die ihre Kraft weder einer metaphysischen Einsicht noch einer religiösen Erfahrung verdankt, sondern in strikterer Weise im zwischenmenschlichen Verhältnis als solchem verankert ist. Im Besonderen sind es Formbestimmungen der Sprache und der Kommunikation, die in neueren Ansätzen der Sozial- und Sprachphilosophie als Grundlage des Zusammenlebens und auch des Vertrauens herausgearbeitet worden sind. In pointierter Weise hat Jürgen Habermas kommunikationstheoretische Universalien aufgezeigt, die als normative Kriterien sprachlicher Kommunikation nicht einfach einen ideellen Überbau der Interaktion darstellen, sondern als konstitutive Regeln in die Struktur faktischer Sprach- und Interaktionsformen eingebaut sind. Die Ausrichtung auf theoretische Wahrheit und praktische Richtigkeit und die Orientierung an kommunikativer Wahrhaftigkeit sind idealisierende Unterstellungen, die in das konkrete Funktionieren der Sprachspiele eingehen, für diese gleichsam eine transzendente Bedingung der Möglichkeit bilden. Sie definieren nicht nur Kriterien, anhand deren im nachhinein die Wahrheit von Aussagen überprüft oder die Richtigkeit praktischer Stellungnahmen beurteilt wird. Ebenso gehören sie prospektiv zur Form des Miteinanderredens und Miteinanderkommunizierens, indem sie die Art und Weise bestimmen, wie wir ein Gespräch beginnen, uns auf andere im sozialen Umgang einlassen, aber auch die Äußerungen anderer verstehen und uns zu Handlungen anderer verhalten.

¹⁴ INGOLF U. DALFERTH, Vertrauen ist menschlich, in: Vertrauen verstehen, 142–157, hier: 149.

Es ist gewissermaßen diese zweifache zeitliche Ausrichtung, welche die universalpragmatische Reflexion in den Kontext unseres Themas rückt. Nach der einen Seite sind die Grundbedingungen der Kommunikation normative Prämissen, die wir bei uns und den Anderen immer schon »voraussetzen müssen und in diesem Sinne auch immer schon notwendigerweise akzeptiert haben.«¹⁵ Wir stützen uns in unserem sprachlich-sozialen Verhalten auf etwas ab, was je schon geleistet, als Vorbedingung realisiert ist. Auf der anderen Seite enthalten jene Bedingungen in ihrem idealisierenden Element eine Art Vorgriff auf einen reinen Diskurs als Medium des Ausweisungsspiels von Geltungen, nicht als utopischen Entwurf, sondern als strukturell notwendigen Ausgriff, der zugleich eine Art einseitiger (doch symmetrisch unterstellter) Vorleistung impliziert, worin wir dem Anderen den Willen zur Wahrheit und eine Grundhaltung der Wahrhaftigkeit zuschreiben und uns selbst auf dieser Basis entsprechend verhalten. Das *principle of charity*, welches unterstellt, dass eine Äußerung rational zustande gekommen und vernünftig nachvollziehbar, im Prinzip wahr ist, formuliert eine konstitutive Prämisse des Verstehensprozesses, die erst den Horizont für das Enttäuschtwerden und das Diagnostizieren von Falschheit bildet. Die unabgesicherte, vorausgreifende Unterstellung der Ehrlichkeit von Subjekten und der Begründetheit von Äußerungen nimmt eine Art Vertrauen in den Wahrheits- und Kommunikationswillen anderer in Anspruch und ist gleichzeitig eine Quelle der Generierung von Vertrauen. Vertrauen erweist sich als eine Ressource, auf die das Sprechhandeln und Interagieren angewiesen ist, die aber nicht einfach anthropologisch vorgegeben ist, sondern ihrerseits kommunikativ erzeugt und gesichert werden muss. Der besondere Status, den die Kommunikationstheorie diesem ungesicherten Vorgriff verleiht, liegt darin, dass dieser gleichzeitig als notwendige strukturelle Bedingung des Kommunikationsgeschehens aufgewiesen wird. Im Kontext der unterschiedlichen Ausformulierungen des Grundvertrauens können wir darin den Ansatz einer transzendentalphilosophischen Begründung des Vertrauens sehen.

Eine verwandte, nicht-transzendentalphilosophische Version der Kommunikationstheorie, die gleichzeitig das Vertrauen als Basis menschlichen Zusammenlebens und philosophischer Wahrheitssuche ausmacht, finden wir bei Karl Jaspers. Nach ihm ist sowohl der Wille zur grenzenlosen Kommunikation wie der Glaube an die Möglichkeit der Verständigung unverzichtbares Fundament vernünftiger Erkenntnis und innerster Kern dessen, was er den »philosophischen Glauben« nennt.¹⁶ Jaspers spricht geradezu von einem »Glauben

¹⁵ JÜRGEN HABERMAS, Was heißt Universalpragmatik?, in: KARL-OTTO APEL (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt am Main 1976, 174–272, hier: 175.

¹⁶ KARL JASPERS, Der philosophische Glaube, München 1948, 43ff., 159f.

an die Kommunikation«,¹⁷ der den wirklichen Austausch mit anderen ermöglicht und der nicht in einer theoretischen Gewissheit, sondern in einem Vertrauen in die anderen, mit denen wir uns verständigen, gründet. Auch Jaspers qualifiziert die Wahrhaftigkeit, die wir immer schon als eigene Grundhaltung mitbringen müssen, als ein »Wagnis«, doch als ein – wie schon Sokrates den Glauben an das Leben der Seele nach dem Tode bezeichnet – »schönes Wagnis«, das uns den Zugang zu Wahrheit, Liebe und Vernunft eröffnet.¹⁸ Auch hier geht es um ein konstitutives Moment von Sprache und Kommunikation, das aber stärker als in der Universalpragmatik als subjektive Grundhaltung, als Wille zur Verständigung mit anderen und Glaube an die Möglichkeit und Macht der grenzenlosen Kommunikation, nicht als begriffliche Voraussetzung von Sprachlichkeit, zur Geltung kommt. Im Ganzen entwickelt Jaspers eine Konzeption des Wechselspiels von Kommunikation und vorausliegendem Vertrauen, deren strukturelle Stringenz auch unabhängig davon besteht, dass sie nach Jaspers' Verständnis zugleich einen philosophischen Zugang zur Transzendenz eröffnet und eine Antwort auf die geistige Situation der Zeit gibt.¹⁹

5. Hermeneutische Perspektiven – Sinnvertrauen und der Wille zum Verstehen

5.1 Ursprünglichkeit und Vorgriff des Verstehens

Wenn wir die kommunikationstheoretische Perspektive in den weiteren Horizont des Gesprächs einfügen, so begegnet uns die Frage des Vertrauens unter dem Blickwinkel der Hermeneutik. Vertrauen ist zutiefst ein Problem der Hermeneutik. Vertrauen betrifft wesentlich die Frage, ob die Welt bedeutsam, begreifbar sei, ob das Leben einen Sinn hat, ob wir uns selbst und die anderen verstehen. Unsere Grundhaltung zur Welt ist wesentlich durch die Option bestimmt, ob wir darauf vertrauen, dass wir in ihr einen Sinn ausmachen, sie irgendwie verstehend aufnehmen, in ihr heimisch werden können. Wie die konkrete Arbeit des Verstehens von vornherein durch das Spannungsverhältnis zwischen Verstehen und Nichtverstehen, durch die Auseinandersetzung mit dem Unverständlichen und den Grenzen des Sinns definiert ist, so ist

¹⁷ A. a. O., 46.

¹⁸ KARL JASPERS, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965, 164; PLATON, Phaidon 114d.

¹⁹ Kontrastieren ließen sich die intersubjektivistischen Ansätze der Fundierung mit einer Theorie wie der von Dieter Henrich, der im Ausgang von der Subjektivität und vom Sichwissen des Einzelnen fundamentalphilosophische Prämissen des Wissens und des Selbstseins aufweist. Bestimmend dafür ist nach Henrich die konstitutive Beziehung des Wissens von sich auf ein Ganzes des Wissens und auf einen Grund, aus welchem das Selbst ist. Vgl. DIETER HENRICH, *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt am Main 2007.

sein Horizont zwischen den Haltungen des Vertrauens und Misstrauens aufgespannt. In der Tiefe scheint das natürliche Weltverhältnis ein Verhältnis des Vertrauens zu sein. Die hermeneutische Grundüberzeugung lautet, dass wir die Welt – aber auch die anderen Menschen und ihre Äußerungen, unser Leben und uns selbst – verstehen können, dass wir sie zumeist in mehr oder weniger klarer Weise, mehr oder weniger richtig verstehen. Sie vertraut darauf, dass wir uns im Gespräch mit anderen im Prinzip verständigen können und uns immer schon irgendwie verstehen. »Einverständnis ist ursprünglicher als Missverständnis«,²⁰ so definiert H.-G. Gadamer das Apriori des Verstehensprozesses, dessen ideales Ziel letztlich in der vollen Erkenntnis liegt. Dieser »Vorgriff der Vollkommenheit«,²¹ der im weiteren Horizont des hermeneutischen Zirkels und der Rehabilitierung des Vor-Urteils steht, markiert schon im Konzept das ungesicherte Vorausgreifen, Vorausleisten, das zusammen mit dem Zurückgreifen auf ein Immer-schon-Verstehen und Je-schon-Verstandenes seine Affinität zur Einstellung des Vertrauens bezeugt. Die wesenhafte Zeitstruktur des Verstehens in diesem gleichzeitigen Vor- und Rückgriff ist konstitutiv für die menschliche Teilhabe am Sinn, für den konkreten Prozess – als Akt und Geschehen – des Verstehens wie für die ihm zugrundeliegende Sicherheit, das ihn ermöglichende Vertrauen in den Sinn.

Über diese elementare Strukturanalyse geht eine hermeneutische Explikation des Sinnvertrauens nach zwei Richtungen hinaus. Sie rekurriert zum einen auf den faktischen Bedeutungszusammenhang, das konkrete Sinn-geschehen, an welchem der Einzelne partizipiert und aus dem heraus er zum Verstehen kommt, und sie vertieft zum anderen die subjektive Grundhaltung, die in jenen Vorgriff und das ihm entspringende Verstehen eingeht.

5.2 *Gemeinsamkeit des Sinns*

Was sich beim religiösen Glauben als fundierende Geschichte und erlebte Gemeinschaft, als »Geist in der Gemeinde« zeigte, ist analog für Verstehenstraditionen überhaupt geltend zu machen. Individuen wie Gruppen sind in einen geschichtlich-kulturellen Zusammenhang eingebettet, der nicht nur den begrifflich-hermeneutischen Horizont ihrer kreativen wie rezeptiven Tätigkeit festlegt, sondern auch kulturelle und lebensweltliche Ressourcen bereitstellt, die das Sichöffnen und Verstehenwollen ermöglichen und in ihrer Gerichtetheit tragen. Zum Teil ist es die erlebte Gemeinsamkeit des Sinns als solche, die der Zuversicht im Sicheinlassen auf Neues zugrunde liegt. Zum Teil sind es bestimmte Inhalte und Überzeugungen, die dem Vertrauen seine Stärke

²⁰ HANS-GEORG GADAMER, *Sprache und Verstehen*, in: *Gesammelte Werke Bd. 2*, Tübingen 1986, 184–198, hier: 187.

²¹ DERS., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke Bd. 1*, 299.

geben und die Aneignung des Fremden produktiv werden lassen. Ein klassisches Beispiel ist Habermas' Weiterführung der These Böckenfördes, dass der liberale Rechtsstaat die Grundlagen seiner Existenz nicht aus sich selbst zu erzeugen vermag, sondern auf metaphysische und religiöse Überlieferungen angewiesen ist, deren semantische Potentiale die nachmetaphysisch-säkulare Kultur sich aneignen muss.²² Es sind die Potentiale bestimmter Symbole, Erzählungen, theoretischer Diskurse, deren wir zur Verständigung über unser Leben bedürfen. Geht es hier im engeren Rahmen um normative Grundlagen des modernen Politik- und Staatsverständnisses, so im weiteren Horizont um Prinzipien und strukturierende Gehalte der tragenden Kultur als solcher, zuletzt auch um deren eigene Prämisse in der Kulturfähigkeit, im Verstehenwollen und Sinnvertrauen der Menschen. Aus einer bestimmten Kultur heraus und als Mitglieder einer bestimmten Kultur sind wir zur Kultur – zur Rezeption, Kritik und innovatorischen Schöpfung von Sinn – befähigt.

5.3 *Das Vertrauen in den Logos und die Sprache als Versprechen*

Komplementär zur Begründung in einer bestimmten geschichtlich-kulturellen Tradition bildet die subjektive Grundhaltung den Kern einer hermeneutischen Fundierung des Vertrauens. Auch wenn sie ihrerseits erst durch eine bestimmte Sozialisation erzeugt und von einem geteilten kulturellen Verständnis getragen wird, hat sie ihr Gewicht als eine vom Subjekt geprägte, aus ihm kommende, von ihm verantwortete Einstellung. Sie vereinigt in sich die Dispositionen eines Könnens und eines Wollens, eine innere Kraft, die dem Wagnis, dem Mut zum Vertrauen seine Stabilität verleiht, und ein basales Wollen, das ein Interessiertsein am Sinn und ein Entschiedenheit zum Verstehen beinhaltet. Der Wille ist sowohl einer zur Kommunikation, wie ihn Karl Jaspers beschrieben hat, wie ein Wille zum Erkennen, zur Vernunft und zur Wahrheit. Es ist eine Grundhaltung, zu der man motivieren, die man nicht diskursiv erzwingen kann, die aber die notwendige Basis bildet, ohne welche das Gespräch und die argumentierende Auseinandersetzung, letztlich der philosophische Diskurs, ihren Impuls und ihre Konsistenz verlieren. Dabei handelt es sich nicht um eine rein kognitive Disposition. Der Wille zum Gespräch und zum Verstehenwollen ist verbunden mit einer grundlegenden Affirmation, einem Ja-sagen zur Wahrheit und zum Sinn, einer Lebensbejahung, die anders als in Nietzsches *Historien* nicht antagonistisch zum Wahrheitswillen steht, sondern Erkenntnis begründet und vorantreibt. Es ist eine ursprüngli-

²² JÜRGEN HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 106ff., 115f.

che Bejahung, die erst den Raum für das Fragen und die Negation schafft,²³ nach Derrida eine »vor-ursprüngliche Zustimmung oder Zusage, die weder gläubig noch positiv noch dogmatisch ist und doch jeder Befragung« und »dem Ursprung des Philosophischen selbst vorausgesetzt bleibt«.²⁴

Diese grundlegend affirmative Haltung zum Sinn, die einen Willen zum Verstehen einschließt, hat ihre immanente Abstützung in einem Glauben an den Sinn, einem Vertrauen, das seinerseits der Suche nach Verständnis und der Praxis des Sprechens und Sichunterredens innewohnt. Wie dieses Vertrauen zuinnerst mit dem Sprechen verbunden ist, sei stellvertretend anhand zweier profilierter Konzepte expliziert.

Eine der emphatischsten Darstellungen findet sich in einem Gründungstext der Philosophie, in Platons Dialog Phaidon.²⁵ Sein eigentümliches Pathos hat der hier gegebene Aufruf zum Vertrauen dadurch, dass er in der Situation des tiefsten Zusammenbruchs des Vertrauens formuliert wird. Die Stelle findet sich im genauen Zentrum des Dialogs, der dem Gespräch des zum Tode verurteilten Sokrates mit seinen Schülern über die Frage der Unsterblichkeit der Seele gewidmet ist. Angesichts des bevorstehenden Sterbens soll das Gespräch die »große und schöne Hoffnung«²⁶ bestärken, dass der Mensch nach der Trennung der Seele vom Körper weiterlebt, ja, sich vervollkommen und zu den Göttern gelangen kann. Eindrucksvoll schildert Platon die tiefe Erschütterung und Mutlosigkeit, die sich unter den Gesprächspartnern ausbreiten, nachdem mehrere Argumentationsansätze zum Erweis der Unsterblichkeit der Seele gescheitert sind und alle Beteiligten durch die Zweifel und Einwände in Verwirrung gestürzt und in Unglauben (apistia) zurückgeworfen sind.²⁷

Bemerkenswert ist nun, dass Sokrates in dieser Situation nicht einfach ein neues begriffliches Argument entwickelt, sondern sich zuvor mit den Voraussetzungen der Wahrheitssuche auseinandersetzt. Deren größte Gefährdung, so Sokrates, liegt in der Skepsis gegenüber der Kraft und Wahrheitsfähigkeit der Rede (logos), welche dazu führen kann, dass Menschen »Redefeinde« werden, wie andere Menschenfeinde sind, so dass ihnen »die Rede stirbt« und sie diese nicht »wieder ins Leben rufen können«.²⁸ Es ist der Verlust des Ver-

²³ Vgl. PAUL RICŒUR, *Négativité et affirmation originaire*, in: *Histoire et vérité*, Paris 1967, 378–406 (dt. *Negativität und Ur-Bejahung*, in: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 335–365).

²⁴ JACQUES DERRIDA, *Die unbedingte Universität*, Frankfurt am Main 2001, 12f.

²⁵ Vgl. GÜNTER FIGAL, *Dem Logos vertrauen*, in: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart 1996, 132–151.

²⁶ PLATON, *Phaidon* 70a.

²⁷ A. a. O., 88c.

²⁸ A. a. O., 89d, 89b.

trauens (pistis) darauf, dass in den logoi »etwas Gesundes und Sicheres« sei,²⁹ das sie zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt, ein Vertrauensverlust, der nach Sokrates in ähnlicher Weise entsteht wie das Misstrauen gegenüber den Mitmenschen. Wie dieses dort entsteht, wo Menschen anderen blind vertrauen, ohne sie in ihrer Zuverlässigkeit zu prüfen, so gilt für das Miteinanderreden, dass es sich seiner Festigkeit und Stringenz versichern muss, um gegen den Verlust des Glaubens in die Wahrheitsfähigkeit der Sprache gewappnet zu sein. Sokrates' Aufforderung ist einerseits eine zur Pflege des richtigen Redens und Argumentierens, zur Überwindung jener »Kunstlosigkeit«, die zur zynischen Sprachverachtung führen kann.³⁰ Sie ist andererseits ein Aufruf zum beharrlichen Weiterführen des Dialogs, gegen die Mutlosigkeit aufgrund der Enttäuschungen und Irrtümer, denen die Wahrheitssuche ausgesetzt ist. Nicht vom Gespräch abzulassen, Sorge für das Weiterleben des Logos zu tragen ist die innerste Verbindlichkeit des Strebens nach Wahrheit. Man kann darin eine genuin hermeneutische Zielvorstellung sehen, wie auch R. Rorty der hermeneutisch verstandenen Philosophie zuletzt die Aufgabe zuweist, das Gespräch der Menschheit nicht abbrechen zu lassen.³¹ Es ist ein Wille zum Logos, der vom Vertrauen in die Macht des Logos unablässig ist. Es ist ein Bekenntnis zur Kultur des offenen Sichunterredens und überzeugenden Darstellens, einer bestimmten Praxis der Sprache, die sowohl im Vertrauen gründet wie sie ihrerseits Vertrauen stiftet. Dem Logos vertrauen ist die Grundhaltung, die nicht nur der Suche nach Wahrheit, sondern dem richtigen Leben überhaupt zugrunde liegt.

Zumal in der ideengeschichtlichen Retrospektive umgreift die Figur eines Vertrauens in die Logoi die zweifache Perspektivierung des Logos als Sprachvermögen und als Idee der Vernunft. Es ist bedeutsam, dass beides nicht nur im Wort, sondern in der Sache miteinander verknüpft ist. Das Vertrauen in die Vernunft ist hier nicht einfach ein allgemeiner Glaube an die Rationalität der Dinge und ihre Erschließbarkeit für unseren Geist, sondern die Zuversicht, dass gerade im Sprechen und Miteinanderreden die Welt sich uns öffnet und sich in ihrer Bestimmtheit und Geordnetheit erkennen lasse. Es ist ein genuines Vertrauen in die Macht der spezifisch menschlichen, prädikativen Sprache, wie sie Aristoteles als logos im Gegensatz zur Stimme (phone) auszeichnet, mittels deren auch die Tiere ihre Befindlichkeit ausdrücken, doch nicht, wie der Mensch, am Diskurs über Recht und Unrecht teilnehmen können.³² Die Sprache ist das höchste Vermögen des Menschen, das in alle seine

²⁹ A. a. O., 90c.

³⁰ A. a. O., 90d.

³¹ RICHARD RORTY, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981, 427.

³² ARISTOTELES, *Politik*, 1253a10–18.

Vermögen, in sein Weltverhältnis und in sein Leben als ganzes eingeht. Das Vertrauen in die Sprache definiert einen innersten Kern des Sinnvertrauens, dessen der Mensch zur Orientierung in der Welt und zur Führung seines Lebens bedarf.

Den Überschuss, den das Sprechen über das bloß korrekte Funktionieren in einem linguistischen System hinaus zum Tragen bringt, haben moderne Theorien unter zwei Aspekten gefasst: als Begehren und als Versprechen. Nach beiden Seiten findet in der Sprache ein Vorausgreifen und Vorwegsein statt, welches in das Vertrauen eingeht, das wir in die Sprache haben und das die Sprache selbst in unserem Leben zum Tragen bringt. Walter Benjamin und Jacques Derrida haben dieses Potential der Sprache im Blick auf das Problem der Übersetzung thematisiert. Dabei interessiert nicht die Transposition eines semantischen Gehalts von einem Idiom in ein anderes, sondern die wesentliche Übersetzbarkeit, ja, Übersetzungsbedürftigkeit sprachlicher Gebilde als solcher: ihr Angewiesensein darauf, dass Gesagtes neu formuliert, anders ausgelegt, dass ein Text umgeschrieben und weitergeschrieben wird, um dasjenige, worum es ihm geht und was in ihm gesagt werden soll, zum Ausdruck zu bringen. Texte als festgelegte Äußerungen sind in diesem Sinne wesentlich unvollständig und bedürfen der Ergänzung, sie greifen gewissermaßen in sich voraus auf ihre Vervollständigung durch andere, mit dem Fluchtpunkt einer erfüllten, reinen Sprache, einer im Unendlichen gelegenen Konvergenz der partikularen, defizienten Sprachen, worin Sprachlichkeit sich im Einswerden mit dem Wirklichen vollendet. In der Sprache erfahren wir das Bedürfnis nach dem nie erreichten Einswerden mit uns, mit anderen und mit der Welt – und zugleich das Versprechen der Erfüllung und Identität. Eindringlich beschreibt Derrida das Leiden an der inneren Nichtkoinzidenz der Sprache, die »immanente Versprechens- und Begehrensstruktur«, die jedem Sprechen innewohnt, welches dem Subjekt gleichwohl nie vollständig zu eigen wird, sondern mit einer »unveräußerlichen Entfremdung« geschlagen bleibt.³³ Auch wenn jene ideale Erfüllung nie erreicht, sondern in der Konvergenz der Sprachen, im *Weiterschreiben des Textes und Fortführen des Dialogs* nur versprochen wird, so ist das Versprechen »nicht nichts«: Es ist nicht nur durch das definiert, was noch uneingelöst ist, sondern als Versprechen ein bedeutsames Ereignis, das etwas zu erwarten gibt und zugleich eine Verpflichtung bekundet und ein Verlangen weckt.³⁴

³³ JACQUES DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris 1986, 42f., 47f. (dt. *Die Einsprachigkeit des Anderen. Oder die ursprüngliche Prothese*, München 2003).

³⁴ DERS., *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*, in: ALFRED HIRSCH (Hrsg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt am Main 1997, 119–165, hier: 148; vgl.

So haben wir sich ergänzende Momente der subjektiven Grundhaltung im Umgang mit dem Sinn vor uns, die das Terrain einer hermeneutischen Explikation des Grundvertrauens vermessen. Zu ihnen gehören der Appell an das Weiterführen des unbegrenzten Gesprächs, die Bezeugung und die Beschwörung des Vertrauens in die Macht der Sprache, das dem Sprechen innewohnenden Begehren, die Erfahrung der konstitutiven Unvollständigkeit und internen Uneinigkeit der Sprache und das gleichzeitig in ihr angelegte, von ihr artikuliert Versprechen. Die Konstellation dieser Momente steht für ein Vertrauen, das wesentlich mit dem existentiellen Verstehen, dem Umgang mit Sinn zu tun hat, der menschliches Leben als solches definiert. Insofern ist es selbst für die Existenz wesentlich, fungiert es in prägnanter Weise als »Grundvertrauen«. Seinen Kristallisationspunkt hat es nicht zufällig im Phänomen der Sprache, das seinerseits für die menschliche Lebensform als solche grundlegend ist.

5.4 Negativität und Vertrauen

Sofern wir hier mit der genuin hermeneutischen Verfassung des Vertrauens zu tun haben, ist dieses durch einen Grundzug des Hermeneutischen, die Auseinandersetzung mit dem Negativen, wesentlich bestimmt. Diese Auseinandersetzung kommt schon im konstitutiven Spannungsbogen zwischen Vertrauen und Misstrauen zum Ausdruck.³⁵ Er ist uns fassbar geworden im Bemühen des Sokrates, das Vertrauen in den Logos gegen seine Erschütterung angesichts des diskursiven Versagens lebendig zu erhalten. In zugespitzter Form wird Misstrauen zum Stachel im Erlebnis des verletzten Vertrauens oder des Vertrauensentzugs, mit denen sich eine unmittelbare Erfahrung der Verletzbarkeit der Person verknüpft.³⁶ Die Brüchigkeit des Vertrauens lässt gleichzeitig erfahren, wie eng zwischenmenschliche Verhältnisse mit Vertrauensbezügen verflochten sind und wie tief das Subjekt in seinem Selbstsein von ihnen berührt ist. In noch anderer Weise kommt die negativistische Verfassung des Vertrauens dort ins Spiel, wo dieses sich in der Auseinandersetzung mit lebensweltlicher Negativität zu bewähren hat. Vertrauen hat eine wesentliche Aufgabe darin, Widerstand gegen den Sinnverlust zu leisten, nicht durch dessen Leugnung oder Umdeutung, sondern im Beharren auf der Kraft des Verstehenwollens gerade angesichts der Gefährdung des Sinns. Der

EMIL ANGEHRN, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2003, 277–284.

³⁵ Zur Problematik dieses Verhältnisses vgl. die Beiträge von Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller in diesem Band.

³⁶ Vgl. BURKHARD LIEBSCH, *Violated Trust and the Self: A Negativistic Approach*, in: ARNE GRØN/CLAUDIA WELZ (Hrsg.), *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen, 2010, 173–192.

Mut und das Wagnis des Vertrauens werden herausgefordert durch die Erfahrung von Unrecht, Leiden und Bösem, die unsere Vertrauensfähigkeit nicht nur erschüttern und schwächen, sondern auch provozieren, im Widerstand gegen erfahrenes Leid stärken können. Wie erlebte Negativität zur Ressource reaktiver Sinnbildung werden kann, kann sie indirekt dem Vertrauen in die Möglichkeit von Sinn zugute kommen. Wenn kulturelle Gehalte gleichsam als Hintergrund und Stütze von Vertrauen dienen, so können dies in herausgehobener Weise gerade auch Traditionen sein, in denen die Erinnerung an vergangenes Leiden artikuliert und die Sensibilität für Beschädigungen des Lebens wachgehalten werden.

In noch intrikatere Weise affiziert Negativität das hermeneutische Vertrauensproblem, wo sie nicht den Inhalt, sondern die Haltung des Verstehens selbst tangiert. Vertrauen hat in sich mit der Glaubensschwäche, der Versuchung des Misstrauens zu kämpfen.³⁷ Es ist im Innersten affiziert von der Ambivalenz des Verstehens selbst, das zwischen Verstehenwollen und Verstehensabwehr oszilliert, wie auch Wahrhaftigkeit sich immer in Spannung zur Unwahrhaftigkeit zu behaupten hat. Die Existenzphilosophie hat dieses Selbstverfehlen der Existenz unter den Titeln der *mauvaise foi*, der Unaufrichtigkeit oder Uneigentlichkeit beschrieben und die unhintergehbare Affiziertheit des Selbst durch Verfallenstendenzen in ihm selbst analysiert. In abgründigster Weise ist Verstehen nicht durch das sich ihm entziehende Unverständliche, den Widerstand des Anderen, sondern durch die eigene Abwehr, das Nichtverstehenwollen in ihm selbst bedroht. Ähnlich ist Vertrauen der inneren Gegenstrebigkeit und eigenen Hinfälligkeit ausgesetzt. Es ist eine Negativtendenz, die nicht einfach durch eine immanente Stärkung des Willens zum Verstehen oder der Bereitschaft zum Vertrauen – gewissermaßen als interne Korrektur eines kognitiven oder motivationalen Dispositivs – absorbiert werden kann. Vielmehr ist es eine Negativität, mit der sich das Subjekt in der grundlegenden Konfrontation um Gelingen oder Verfehlen der Existenz im Ganzen auseinandersetzt. Die negativistische Perspektive auf Verstehen und Vertrauen bekräftigt deren zentralen Ort für die Frage nach dem, was menschliches Leben als solches ausmacht.

6 Schluss: Vom Seinsvertrauen zum Vertrauen in den Menschen

Die Explikation des Grundvertrauens folgt nicht *einer* Schlüsselfigur und *einer* Begrifflichkeit, sondern vollzieht sich über alternierende thematische Schwerpunkte und theoretische Perspektiven. Versuchen wir, die aus ihr resultierende Konstellation als ganze ins Auge zu fassen, so lassen sich drei Fluchtlinien unterscheiden, denen sich die unterschiedlichen Aspekte zuordnen. Grund-

³⁷ CLAUDIA WELZ, *Vertrauen und Versuchung*, Tübingen 2010.

vertrauen artikuliert sich zum einen als Seinsvertrauen, zum anderen als Sinnvertrauen, schließlich als Vertrauen in den Menschen. Die fundamentalphilosophische Reflexion führt zurück zu einer hermeneutischen Besinnung, die sich ihrerseits zur Frage nach dem Menschen vertieft. Abschließend sind diese Stationen und der Zusammenhang der durch sie führenden Bewegung kurz zu vergegenwärtigen.

Den Ausgangspunkt bildet die metaphysische Frage nach dem Grund und der Ordnung, aus denen Wirkliches die Bestimmtheit und innere Richtigkeit erlangt, in welche wir vertrauen. Vertrauen geht einher mit dem zweifachen Glauben an die vernünftige Seinsweise und Erkennbarkeit der Dinge und an die Kraft menschlicher Vernunft zur Erfassung des Seins. Die Welt selbst gibt dem Menschen den Halt, dessen er zur Orientierung in ihr und zur Führung seines Lebens bedarf. Zwar steht in Frage, wieweit die Fundierung in einem Ansichseienden gelingt oder ihr Anspruch im Rahmen der eigenen Setzung verbleibt. Doch auch ein Seinsvertrauen, das auf dem Wagnis des ungesicherten Vertrauens beharrt, sucht seine Sicherheit in einem, das ihm vorausliegt und das seinem Tun und Erkennen Verlässlichkeit bietet.

Gleichsam in gegenläufiger Richtung artikuliert sich ein Vertrauen, das auf den eigenen Prämissen des Sprechens und kommunikativen Handelns gründet. Dabei geht es nicht in erster Linie um die konstitutiven Voraussetzungen, wie sie von der Universalpragmatik zugleich als normative Kriterien herausgearbeitet werden, sondern um die der Kommunikation innewohnenden subjektiven Haltungen des Verstehenwollens, des Festhaltens am Gespräch und des Bauens auf die Kraft des Logos. Es beinhaltet den Glauben an die Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht ebenso wie das fundamentale Interesse am Verstehen und die Entschiedenheit zur diskursiven Praxis, worin sich das grundlegende Verstehenwollen mit der Offenheit für den Anderen und der Wahrhaftigkeit verschränkt. Die Wahrhaftigkeit ist eine sowohl gegenüber anderen wie gegenüber sich selbst, ein Engagement zur Wahrheitssuche, die das Nichttäuschen anderer und seiner selbst einschließt.³⁸ Es sind insgesamt Momente einer Grundhaltung, hinter die man nicht argumentierend zurückgehen und die man nicht pragmatisch oder logisch erzwingen, sondern die man nur als Teil einer menschlichen Lebenspraxis verantwortlich übernehmen kann.

Sowohl in der Wahrhaftigkeit wie im Vertrauen in den Logos zeigt sich schließlich die enge Beziehung zum Vertrauen in andere Menschen. Es entstammt einer tiefen Einsicht, wenn Platon das Misstrauen gegenüber den Reden mit dem Misstrauen gegen andere Menschen vergleicht. Es ist die Einsicht nicht nur in eine äußere Analogie, wie Sokrates sie sich für seine Ermahnung zunutze macht, sondern in eine Wesensverwandtschaft. Dabei geht es

³⁸ Vgl. BERNARD WILLIAMS, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Frankfurt am Main 2003.

aufseiten des zwischenmenschlichen Verhaltens nicht allein um Formen des sozialen Vertrauens, die im Zusammenleben pragmatische Funktionen erfüllen (etwa im ökonomischen System oder in der Hobbes'schen Vertragssituation, wo ich auf die Intelligenz und den rationalen Egoismus des anderen zähle). Sondern es geht um ein nicht-funktionsbezogenes Sichöffnen und Sichverlassen auf den anderen, das diesen in seiner Menschlichkeit ernst nimmt und für die Humanität im gemeinsamen Leben eintritt. Zum Tragen kommt die Tatsache, dass Vertrauen sowohl für das Selbstverhältnis wie für das Verhältnis zu anderen grundlegend ist und dass beide Verhältnisse zugleich wesentlich aufeinander bezogen sind.³⁹ Selbstvertrauen und zwischenmenschliches Vertrauen sind in der Tiefe miteinander verbunden, wie umgekehrt die fundamentale Zerrüttung des Vertrauens zwischen Menschen, etwa im Erlebnis der Folter, zur Zerstörung des Selbst führen kann. Zur Diskussion steht hier nicht einfach die These, dass jede Art von Vertrauen letztlich auf zwischenmenschliches Vertrauen – etwa das Vertrauen in die Technik auf das Vertrauen in Experten, das Vertrauen in die Politik auf das Vertrauen in die Regierenden – zurückzuführen sei. Sondern es geht darum, dass Selbstsein im Innersten mit Sozialität verflochten ist, wie auch das Vertrauen in die Logoi ein Vertrauen nicht einfach in die formale Mächtigkeit der Sprache, sondern in das Sich-Unterreden mit anderen meint, wie es nach Platon das ursprüngliche Medium wahren Erkennens ausmacht.⁴⁰ Zuletzt geht es darin nicht um ein kognitives Potential des gemeinsamen Sprechens, sondern um ein Potential des gemeinsamen Lebens selbst, das nichts anderes als ein Potential und eine Wahrheit des je eigenen, gelingenden Lebens ist. Das Vertrauen in den Logos ist vom Vertrauen in die Anderen nicht ablösbar und macht als solches einen innersten Kern menschlichen Lebens aus.

³⁹ ARNE GRØN, Trust, Sociality, Selfhood, in: ARNE GRØN/CLAUDIA WELZ (Hg.), Trust, Sociality, Selfhood.

⁴⁰ PLATON, VII. Brief 341c–d.

Literatur

- Angehrn, Emil, Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2003.
- , Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles, Weilerswist 2000.
 - , Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt am Main 1996.
 - , Das Streben nach Sicherheit. Ein politisch-metaphysisches Problem, in: Georg Lohmann/Hinrich Fink-Eitel, (Hrsg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 1993.
 - , Die Angst der Philosophie, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Bd. 46, Jg. 1992, 1014–1025.
- Bollnow, Friedrich, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, in: Universitas, 8/5 (1953), 461–471.
- , Die Tugend der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, in: Universitas 10 (1955) 153–164.
- Dalferth, Ingolf U., Vertrauen ist menschlich, in: Vertrauen Verstehen, Hermeneutische Blätter 1/2, 2010, hrsg. v. Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Theologische Fakultät, Universität Zürich, 2010, 142–147.
- Derrida, Jacques, Die unbedingte Universität, Frankfurt am Main 2001.
- , Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, in: Alfred Hirsch (Hrsg.), Übersetzung und Dekonstruktion, Frankfurt am Main 1997, 119–165.
 - , Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine, Paris 1986 (dt. Die Einsprachigkeit des Anderen. Oder die ursprüngliche Prothese, München 2003).
- Figal, Günter, Dem Logos vertrauen, in: Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie, Stuttgart 1996, 132–151.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1986.
- , Sprache und Verstehen, in: Gesammelte Werke Bd. 2, Tübingen 1986, 184–198.
- Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005.
- , Was heißt Universalpragmatik?, in: Karl-Otto Apel (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt am Main 1976, 174–272.
- Hartmann, Martin, Einleitung, in: Martin Hartmann/Claus Offe (Hrsg.), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts, Frankfurt am Main 2001, 7–34
- Hegel, Georg W.F., Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970.
- , Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970.
- Henrich, Dieter, Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt am Main 2007.
- Jaspers, Karl, Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1965.
- , Der philosophische Glaube, München 1948.
- Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, Werke in sechs Bänden, Bd. V, Darmstadt 1966.
- Liebsch, Burkhard, Violated Trust and the Self: A Negativistic Approach, in: Arne Grøn/Claudia Welz (Hrsg.), Trust, Sociality, Selfhood, Tübingen, 2010.
- Luhmann, Niklas, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 2000.
- Ricœur, Paul, Négativité et affirmation originaire, in: Histoire et vérité, Paris 1967, 378–406 (dt. Negativität und Ur-Bejahung, in: Geschichte und Wahrheit, München 1974, 335–365).

Rorty, Richard, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981.

Tillich, Paul, *Der Mut zum Sein*, Berlin/New York 1991.

Welz, Claudia, *Vertrauen und Versuchung*, Tübingen 2010.

-, *Selbstbejahung und Selbstverneinung. Der Mut des Vertrauens und der Mut der Verzweiflung*, in: *Vertrauen verstehen, Hermeneutische Blätter 1/2*, 2010, hrsg. v. Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Theologische Fakultät Zürich, 2010, 87-108.

Williams, Bernard, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt am Main 2003.