

Theunissen · Hegels Lehre vom absoluten Geist
als theologisch-politischer Traktat



Michael Theunissen

Hegels Lehre vom absoluten Geist
als theologisch-politischer Traktat

Walter de Gruyter & Co.

Berlin 1970

Archiv-Nr. 37 93 701

©

1970 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30, Genthiner Str. 13 · Printed in Germany.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Thormann & Goetsch, Berlin 44

WILHELM WEISCHEDEL
ZUM 65. GEBURTSTAG

VORWORT

„Ward einmal, mit Grund, die Vermessenheit der Hegelschen Lehre vom absoluten Geist hervorgehoben, so kehrt heute, da der Idealismus von allen und am meisten von den geheimen Idealisten diffamiert wird, an der Vorstellung von der Absolutheit des Geistes ein heilsames Korrektiv sich hervor.“¹

Im Jahre seines 200. Geburtstages ist Georg Wilhelm Friedrich Hegel gegenwärtiger denn je. Es gibt nicht nur eine an Tiefe und Umfang rasch zunehmende, in Ost und West weithin institutionalisierte Hegelforschung, sondern auch einen „lebendigen Hegelianismus“, und selbst wo man ohne ihn auszukommen versucht, wird man sich ausdrücklich von ihm absetzen müssen. Sonst läuft man Gefahr, den Stand des philosophischen Bewußtseins zu unterbieten. In einem merkwürdigen Kontrast zu dieser Präsenz steht jedoch die Tatsache, daß die Lehre vom absoluten Geist, in der sich die Philosophie Hegels nach dessen eigenem Verständnis vollendet, der Verachtung, ja dem Gelächter preisgegeben ist. Was sie betrifft, meint man sogar einer Kritik überhoben zu sein. Auch darum wird dieses Buch nicht allzu viele Leser finden.

Unpopulär ist es aber mehr noch insofern, als es ohne Rücksicht auf die fast allgemein gewordene Abneigung gegen „immanente Interpretationen“ in seinem Hauptteil eine Textexplikation bietet, die in der Absicht, nichts unaufgeklärt zu lassen, keine Ausführlichkeit scheut. Mußte schon Hegel bezweifeln, ob der „laute Lärm des Tages“ den denkenden Nachvollzug seiner Logik gestatte², so darf ein Exeget, der sein System dermaßen detailliert auslegt, heute, da der Tageslärm seine maximale Lautstärke erreicht hat, noch weniger hoffen, sich Gehör verschaffen zu können. Aber es ist nun einmal so, wie Hegel es prophezeite: „Ein großer

¹ Adorno (1), S. 55.

² SW IV 35 (Vorrede zur 2. Ausgabe).

Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu explizieren.“³ Ich gebe zu, daß ich unter den strapaziösen Folgen einer solchen Verurteilung besonders stark gelitten habe, wenn es galt, dem Duktus des Textes auch über Durststrecken hinweg zu folgen.

Daß ich sie trotzdem auf mich genommen habe, geschah unter dem Eindruck einer zweifachen Notwendigkeit. Die Lehre vom absoluten Geist zentral in der Form eines eingehenden Kommentars zu dem ihr gewidmeten Abschnitt der *Encyclopädie* zu entfalten, schien mir erstens in Anbetracht der faktisch gegebenen Situation erforderlich. Treffend charakterisiert diese Situation das vielzitierte, aber kaum schon genügend beachtete Wort Hans-Georg Gadamers, daß wir erst lernen müßten, Hegel zu „buchstabieren“. Wir besitzen eine Überfülle von Gesamtdarstellungen, aber die Zahl der Untersuchungen, die am Detail die Struktur des Gedankens aufzeigen, ist relativ klein. Zweitens liegt hier auch eine Wesensnotwendigkeit vor. Im Fortgang der Arbeit hat sich meine Überzeugung befestigt, daß das Wesen des Hegelschen Denkens zu einer vom Aufbau seiner literarischen Dokumentation geleiteten Analyse zwingt. Ein Denken, das sich dialektisch entwickelt, verlangt nach einer Auslegung, die den Prozeß seiner Entwicklung auf Schritt und Tritt begleitet. Es entzieht sich jedem Versuch, von seiner sukzessiven Selbstbestimmung zu abstrahieren. Insofern bleibt gültig, was Betty Heimann ausgesprochen hat: „Hegel zitieren heißt ihn mißverstehen und ihn mißbrauchen.“⁴ Eines Mißbrauchs macht sich nämlich schuldig, wer seine Auslegung auf Zitate stützt, die er aus dem Kontext des sich dialektisch entwickelnden Denkens reißt. In der Zustimmung zu diesem Dictum liegt das Eingeständnis, daß auch die Zitate, die im ein- und im ausführenden Teil meines Buches vorkommen, für sich keine hinlängliche Begründungsfunktion ausüben können. Zureichend begründen lassen sich die dort vorgetragenen Interpretationen allein aus der Textexegese des Hauptteils.

Die Grundidee des Buches vermag gleichwohl auch ein Leser zu erkennen, der auf das Studium des Kommentars verzichtet. Jedem mit der Philosophie Hegels und ihrer Wirkungsgeschichte Unvertrauten sei sogar empfohlen, desgleichen die historisch-kritische Einführung zu überschlagen und seine Lektüre mit der systematischen Einführung zu beginnen. Denn die erste Hälfte des einführenden Teils, die auch zuletzt geschrie-

³ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Supplement zu Hegels Werken, Urkunden VIII., Aus der Berliner Periode. Berlin 1844, S. 555.

⁴ Heimann (48), S. XXI.

ben wurde, setzt im Grunde die Kenntnis des Folgenden voraus. Ich habe mich darum lange gefragt, ob das dort Gesagte in anderer Form nicht eher am Schluß des Buches stehen sollte. Für den Anfang habe ich mich entschieden, weil die historisch-kritischen Reflexionen sich das Ziel gesteckt hatten, den Leser von der aktuellen Problemlage aus an Hegel heranzuführen. Dem Einsatz mit der systematischen Einführung hätte eine Naivität angehaftet, die ich all denen nicht zumuten wollte, welche der Problematik des gegenwärtigen Denkens im allgemeinen und der zeitgenössischen Hegelrezeption im besonderen inne sind. Dennoch hat zumindest die Kritik der theologischen Kritik, vornehmlich gegen das Ende des Kapitels (S. 42—59), den Charakter einer abschließenden Stellungnahme. Eine gewisse Formelhaftigkeit, unter der das Kapitel leidet, ist durch die Knappheit des Raums bedingt, auf den ich hier, um nicht ein neues Buch schreiben zu müssen, die Darstellung meiner eigenen Position zusammengedrängt habe. Von den sonstigen Fehlern des vorliegenden Interpretationsversuchs ist übrigens derjenige Mangel hervorzuheben, der sich aus der Eingeschränktheit der dem Begriff „historisch“ verliehenen Bedeutung ergibt. Auch die als historisch-kritisch bezeichnete Einführung beschäftigt sich allein mit der Wirkungs- und, schon peripherer, mit der Entwicklungsgeschichte Hegels. Abgeschattet wird im ganzen Buch die Frage nach der historischen Herkunft der Hegelschen Begriffe und Doktrinen, nicht etwa weil sie belanglos wäre, sondern weil sie im Gegenteil wegen ihrer Bedeutsamkeit einer gesonderten Untersuchung bedürfte.

Dem Leser wird auffallen, daß nach jener historisch-kritischen Einführung Einwände gegen Deutungen anderer Autoren hinter den Hinweisen auf Gemeinsamkeiten zurücktreten. In der Tat war es mir darum zu tun, mich unter diejenigen einzureihen, welche der vielerorts als maßgeblich geltenden Hegelauffassung der „Linken“ längst den Boden entzogen haben. Als solch sinnesverwandte Interpreten speziell der Religionsphilosophie seien namentlich Bruaire und Chapelle im französischen, Fackenheim im englischen und Rohrmoser im deutschen Sprachraum genannt. Auch unter den zum Jubiläumsjahr erschienenen Werken, die ich nicht mehr verarbeiten konnte, stehen zwei in besonders engem Zusammenhang mit der vorliegenden Untersuchung. Fetscher⁵ ergänzt meine Textexegese durch einen ebenfalls umfangreichen Kommentar zur ency-

⁵ Iring Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Stuttgart—Bad Cannstatt 1970.

clöpädischen Lehre vom *subjektiven* Geist, und auch Küng⁶ leistet in methodischer Hinsicht eine komplementäre Arbeit, indem er nämlich nicht den Weg einer „Explikation“, einer buchstabierenden „Einzelanalyse der Texte“ beschreitet, sondern den einer „Initiation“⁷, in welcher die nichtsdestoweniger an den Texten orientierte Auslegung ständig zur theologischen Diskussion der Sachprobleme fortschreitet. Im übrigen aber treffe ich mich zu meinem Glück mit wesentlichen Intentionen Künigs, und ich freue mich sagen zu dürfen, daß mein hartes Urteil über die bisherige Hegelkritik der Theologen, hätte ich seinen Entwurf einer an Hegel anknüpfenden Christologie schon gekannt, erheblich milder ausgefallen wäre. Zwar unterscheide ich ja ohnehin zwischen der kritisierten Kritik, die von außen an Hegel herankommt, und der von Küng beispielhaft demonstrierten Aneignung, die um einen Hegel von innen bittet. Aber zweifellos hat sich mit dem Erscheinen dieses Werkes die Landschaft der theologischen Hegelrezeption im ganzen verändert. Die dadurch geweckte Hoffnung nährt der Vortrag, den Pannenberg am 13. Juli 1970 im Rahmen des Stuttgarter Jubiläumskongresses gehalten hat⁸.

Man wird einem Autor die persönlich motivierte Tendenz nicht verargen, neben seiner Verbundenheit mit anderen auch die Kontinuität mit sich selbst zu unterstreichen, vor allem dann nicht, wenn die äußeren Fakten, wie im gegebenen Falle, gegen ihn sprechen. Von einem, der sich zunächst mit Kierkegaard beschäftigt und sich dann dem dialogischen Denken zugewandt hat, war dieses Buch nicht ohne weiteres zu erwarten. Doch ist, was von Kierkegaard und den Dialogikern zu lernen war, darin eingegangen. Eingedenk der von Kierkegaard geltend gemachten Wahrheit, lese ich Hegel stellenweise sozusagen wider den Strich, und dies in dem Bestreben, ihn um seine Wirkungsgeschichte zu bereichern. Dialogik bleibt die entscheidende Korrekturinstanz, von der ich aller-

⁶ Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg i. Br. 1970.

⁷ A. a. O., S. 7.

⁸ Wolfhart Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*. Der These Pannenberg, daß die üblicherweise von Theologen gegen Hegel vorgebrachten Einwände ihr fundamentum in re allein in der Hegelschen Annahme einer logischen Notwendigkeit der göttlichen Handlungen haben, möchte ich besonders nachdrücklich zustimmen. Von philosophischer Seite hat Darell E. Christensen die auch von mir betonte Partikularität der im Denken vollbrachten Versöhnung herausgearbeitet. Vgl. auch den von ihm herausgegebenen Sammelband *Hegel and the Philosophy of Religion: The Wofford Symposium*, The Hague 1970. Die Beiträge zum Stuttgarter Theologie-Kolloquium werden in den Kongressakten der Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie abgedruckt.

dings glaube und stets geglaubt habe, daß sie ihrerseits der Berichtigung durch Dialektik bedürfe. Kann sie doch aus sich selbst am wenigsten entwickeln, worum es ihr am meisten geht: eine echte Theologie. Ihr Gott ist entweder, als Glied einer Ich-Du-Beziehung, nicht das Absolute oder dadurch, daß er sich in das die Partner allererst konstituierende und insofern absolute „Zwischen“ auflöst, kein wahrer Gott.

Daß sich allerdings mein Verhältnis zu Hegel im Laufe der Zeit immer freundlicher gestaltet hat, will ich schon deshalb nicht leugnen, weil ein bestimmtes Stadium im Werdegang dieses Verhältnisses durch den 1964 veröffentlichten Aufsatz *Die Dialektik der Offenbarung* aktenkundig geworden ist. Heute würde ich einige Stücke der Theologie, die ich damals als Eigentum Schellings und Kierkegaards betrachtet habe, bereits im Ansatz Hegels sehen. Eben damit ist aber auch gesagt, daß mir heute wie damals dieselbe Sache wichtig ist. Gewandelt hat sich freilich nicht nur meine Ansicht über den geschichtlichen Ort dieser Sache, sondern auch die Methode. Von jenem Aufsatz unterscheidet sich dieses Buch grundsätzlich vor allem durch den Abschied von einem Verfahren, das die Religionsphilosophie Hegels nach den Kriterien einer für orthodox gehaltenen Theologie beurteilt.

Sehr herzlich danke ich Herrn cand. phil. Rolf Hilbig. Er hat das Namenregister hergestellt, mir tatkräftig bei der Korrektur geholfen und außerdem manchen guten Rat erteilt. Mein Dank gilt auch dem Verlag, der es ermöglicht hat, daß das Buch an der Feier des 200. Geburtstages seines Helden teilnehmen darf. Meinem Lehrer Wilhelm Weischedel kann ich es allerdings nur noch nachträglich auf den Gabentisch legen. Indessen hat die Widmung ohnehin einen über den aktuellen Anlaß hinausgehenden Sinn. Sie ist Ausdruck eines Dankes, der an die Öffentlichkeit so spät tritt, weil er in aller Freiheit gesagt sein wollte.

Bern, im Juli 1970

Michael Theunissen

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
Einführender Teil: Exposition des Problems	
A. Historisch-kritische Einführung	
1. Kritik der politischen Kritik	3
2. Kritik der theologischen Kritik	27
B. Systematische Einführung	
1. Philosophie als Geschichtsphilosophie	60
2. Geschichtsphilosophie als Religionsphilosophie	77
Hauptteil: Exegese des Textes	
1. Die Sphäre des absoluten Geistes	103
2. Religion und Kunst	148
3. Die geoffenbarte Religion	216
<i>Exkurs I: Zur Hegel-Auslegung Bruno Bauers</i>	221
<i>Exkurs II: Zur Hegel-Auslegung von David Friedrich</i> <i>Strauß</i>	236
4. Religion und Philosophie	291
Ausführender Teil: Konstruktion des Philosophiebegriffs	
1. Reine Theorie und radikale Archäologie	325
2. Praktisch werdende Theorie und radikale Eschatologie	347
3. Einheit von Archäologie und Eschatologie	366
4. Einheit von Theorie und Praxis	387
5. Die Destruktion der antiken Ontologie und der Begriff einer interessierten Erkenntnis	420
6. Der Begriff einer interesselosen Erkenntnis und die De- struktion des christologischen Ansatzes	439
Literaturverzeichnis	449
Namenregister	457

Einführender Teil:
EXPOSITION DES PROBLEMS

A. HISTORISCH-KRITISCHE EINFÜHRUNG

1. Kritik der politischen Kritik

Kaum je wurde an Hegel Kritik geübt, die nicht über kurz oder lang eines Besseren belehrt worden wäre. Wohl auch deshalb zieht man es neuerdings vor, nicht mehr, wie noch Kierkegaard, auf eigene Faust zu kritisieren, sondern — hegelisch genug! — im Namen einer Geschichte, die das System des absoluten Geistes dementiert hat. Nun kann eine Philosophie, die ihre eigene Zeit in Gedanken erfassen wollte, ihre Lebendigkeit zweifellos nicht anders als dadurch erweisen, daß auch wir mit ihrer Hilfe unsere Zeit zu begreifen vermögen. Doch eben darum setzt sich ins Unrecht, wer meint, ihm hätte allein schon der schlimme Fortgang der Geschichte eine Wahrheit zugespielt, die er gegen Hegel so ausspielen dürfte, als spräche nicht gleichwohl auch dieser über ihn und seine Zeit eine Wahrheit aus. Vielleicht ist die seit Benedetto Croce geläufige Frage, was an Hegel der Gegenwart etwas bedeute, nicht ganz so abscheulich, wie sie in den Ohren Adornos klang, aber gewiß ist nach wie vor auch und mit noch größerem Ernst die „umgekehrte Frage“ zu stellen, „was die Gegenwart vor Hegel bedeutet“¹. Sollte Hegelkritik überhaupt möglich sein, dann nur so, daß sie sich derart vermittelt. Bevor man sie ins Auge faßt, bedarf es mithin einer an Hegel selbst orientierten Kritik der gegen ihn vorgebrachten Kritik. Diese wird, so scheint es, entweder verstummen oder zu einer solchen werden müssen, die zugleich Selbstkritik ist, weil sie mit wirklich unbestreitbarem Recht einzig monieren kann, was auch wir noch nicht bewältigt haben.

Im theoretischen Kampf um die praktische Emanzipation des Menschen machen sich heute zwei Positionen ihren Führungsanspruch streitig. Die eine vertritt exemplarisch der „kritische Rationalismus“ Poppers und seiner Schule, die andere ebenso beispielhaft der „orthodoxe Marxismus“,

¹ Adorno (1), S. 13.

etwa in der früh schon von Lukács vorgetragenen Version. Der auf seine Orthodoxie pochende Marxismus macht die revolutionäre Veränderung der Gesellschaft von deren Erkenntnis als Totalität abhängig. In der Überzeugung, daß dieser Totalentwurf auf Grund seiner theoretischen Unmöglichkeit praktisch nur totalitäre Folgen haben könne, beschränkt sich demgegenüber der kritisch sein wollende Rationalismus auf „Stückwerk-Technologie“. Beide Positionen führen den zur Debatte stehenden Begriff der Totalität auf Hegel zurück. Hegel — das ist für Lukács „der eigentliche Entdecker der Bedeutung der konkreten Totalität“², und genau darum ist er für Popper ein weltweites Unglück. Es kann denn auch keine Frage sein, daß eine Theorie, die den Überstieg von den Einzelercheinungen zur Totalität der Gesellschaft vermeiden möchte, von Hegel am weitesten entfernt ist. Den hohen Grad der Entfernung bezeugt der Umstand, daß Popper, sofern er Wissen bloß als Wissen von *abstrakten* Aspekten kennt, die *konkrete* Totalität gar nicht zu Gesicht bekommt. Mit ihm brauchen wir uns darum hier nicht weiter zu beschäftigen.

Aber auch die kritische Theorie des Marxismus trennt sich von Hegel, und zwar spätestens dort, wo dieser Totalität ihrerseits auf Absolutheit hin überschreitet. In der Kritik daran sind sich die sonst so feindlichen Lager einig. Ja, da man gemeinhin für ausgemacht hält, daß Hegels Spekulieren über das Absolute im Sinne der metaphysischen Tradition Erste Philosophie sei und sonst nichts, zeigt sich hier der Koinzidenzpunkt aller gegenwärtigen Bestrebungen. Denn die Kritik der Ersten Philosophie, als einer Philosophie des schlechthin Ersten, verbindet allein noch, was affirmativ auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen ist. So reagiert Lukács, um zunächst bei seinem Beispiel zu bleiben, auf die „Begriffsmythologie“ der Lehre vom absoluten Geist kaum weniger gereizt als Popper auf den „Holismus“³, eine Gereiztheit, die um so befremdlicher wirkt, als Marx jene Begriffsmythologie „endgültig erledigt“ haben soll⁴. Einen dermaßen lebhaften Protest ruft der vermeintlich unaufgelöste Widerspruch hervor, der zwischen Totalität und Absolutheit herrscht. Während nämlich das Absolute sich durch Transzendenz auszeichnet, bildet die gesellschaftliche Totalität einen reinen Immanenzzusammenhang, und deswegen darf sich der Überstieg zu ihr, als „Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Empirie“, „zu keinem Versuch, über die Immanenz

² Lukács (83), S. 190; vgl. S. 206, 323 („Logik der Totalität“).

³ Lukács (83), S. 328 ff.; (84), S. 622—655, bes. S. 626.

⁴ Lukács (83), S. 189.

des (gesellschaftlichen) Seins hinauszugehen, steigern“⁵. Die Kritik der Transzendenz des Absoluten ist aber politisch motiviert⁶. Sie wendet sich gegen die Bedrohung der zum revolutionären Handeln aufgerufenen Freiheit. Denn durch die Annahme einer transzendenten Macht wird „das Tun für den Täter selbst transzendent“⁷. Gewiß: Sofern Hegel zur konkreten Totalität vorstößt, trägt er von allen bürgerlichen Denkern am meisten dazu bei, „den von der Verdinglichung vernichteten Menschen gedanklich wiederherzustellen“. Jedoch alles, was er auf diesem Wege erreicht, löst sich, so glaubt Lukács, dadurch in ein „Nichts“ auf, daß es der „Demiurg“ ist, dem er die Erzeugung der Totalität anvertraut⁸.

In Wirklichkeit freilich beginnen die Meinungsverschiedenheiten zwischen Hegel und dem orthodoxen Marxismus nicht erst an dieser Stelle. Der Marxismus fordert ja nicht nur die Erkenntnis der Gesellschaft als Totalität, er setzt auch voraus, daß die Totalität die Gesellschaft sei. Hegel hingegen hat, obwohl er die Gesellschaft als totale begreifen wollte, nie die Auffassung vertreten, die Totalität sei eine gesellschaftliche. Wir dürfen als seine Meinung sogar die betrachten, daß die Gesellschaft nur dann als Totalität erfaßbar sei, wenn man die Totalität nicht als Gesellschaft faßt. Und wir haben gleichfalls Grund zu der Vermutung, daß diese Einsicht ihn vor eben dem Fehler bewahrt hat, den eine allzu eifrige Kritik gern seiner Philosophie des Absoluten anlastet, nämlich das *πρῶτον ψεῦδος* der *πρώτη φιλοσοφία* zu erneuern. Denn allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz nimmt die Gesellschaft heute den Platz ein, den einst der theologisch oder ontologisch bestimmte Gegenstand metaphysischer Ursprungsphilosophie innehatte. Mag man auch allseits den Abschied von jeder Form einer Ersten Philosophie beteuern, so gibt man die Gesellschaft doch für den selber unüberfragbaren Boden aus, auf dem allein eine sinnvolle Frage sinnvoll beantwortet werden kann. Eine analytische Philosophie, für welche die Sprache bloß im Horizont der Kommunikation erscheint, verhält sich da grundsätzlich kaum anders als die ausdrücklich als Gesellschaftstheorie auftretende Dialektik. Ein größerer Gegensatz zu Hegel läßt sich aber nicht denken.

Seit seinen Anfängen bei David Friedrich Strauß und Bruno Bauer oszilliert der Linkshegelianismus zwischen einer Kritik, die Hegels Be-

⁵ Lukács (83), S. 346.

⁶ Unter politischer Hegelkritik verstehen wir im vorliegenden Zusammenhang nur diese Kritik der Transzendenz des Absoluten. Für die Kritik an Hegels politischer Praxis vgl. Theunissen (143).

⁷ Lukács (83), S. 328.

⁸ Lukács (83), S. 330.

kenntnis zu einem transzendenten Absoluten tadelt, und einer Interpretation, welche dieses Bekenntnis wegerklärt. Da auch eine solche Interpretation, in unseren Tagen am nachdrücklichsten von Alexandre Kojève und Roger Garaudy vertreten, politische Kritik der Philosophie des Absoluten bleibt, können wir an ihr nicht vorübergehen. Die beiden Franzosen stimmen mit Lukács in der Hochschätzung der Totalitätskategorie überein, aber sie unterscheiden sich von ihm, sofern sie in Hegels Begriff vom Absoluten auch nur einen Ausdruck für die gesellschaftliche Totalität sehen. Nach Kojève ist das „absolute Wissen“ nichts als das die Totalität des Seins offenbarende Bewußtsein⁹ und der „Geist“ oder die „absolute Idee“ nur diese Totalität selber¹⁰, genauer gesagt, „die Menschheit in der Totalität ihrer raum-zeitlichen Existenz, d. h. in der Totalität der Weltgeschichte“¹¹. Was Hegel durch eine derartige Gleichsetzung ausgeschaltet haben soll, ist genau die „christliche Idee der Transzendenz“¹², die ihm nach Lukács die volle Verwirklichung seiner emanzipatorischen Absicht verwehrt. Dabei hält sich die politische Bewertung der Transzendenz unverändert durch. Kojève meint Hegel zu interpretieren, wenn er das Christentum, dessen Transzendenzgedanken die Theologie zum Theismus verfestigt, als diejenige Religion darstellt, die das Verhältnis von Herr und Knecht auf der Ebene der Beziehung zwischen Gott und Mensch verewigt; und da er aus Hegel einen Feuerbach macht, der die Anthropologie als das Geheimnis christlicher Theologie entdeckt, kann er dem konsequentesten „atheistischen System“ der Philosophiegeschichte das Lob einer Befreiung des Menschen vom Zwang imaginierter Mächte erteilen¹³.

Garaudy distanziert sich zwar von dieser Verwechslung Hegels mit Feuerbach, aber er berichtigt seine ausgiebig benutzte Vorlage nur insofern, als er für die Sache, die sich hinter dem Hegelschen Gottesbegriff verbirgt, statt des realen den „vollkommenen“, selber göttlich gewordenen Menschen der Zukunft erklärt¹⁴. Das hindert ihn keineswegs, gleichermaßen pauschal wie Kojève zu behaupten, Hegel ersetze Gott durch den Menschen¹⁵, und darüber hinaus sogar der albernen Sentenz Kojèves über Hegels eigenes Gottwerden¹⁶ die allgemeinere Fassung zu geben: „der spekulative Philosoph tritt an die Stelle des Gottes der Theologen“¹⁷. All das braucht uns genausowenig zu interessieren wie der schlechterdings

⁹ Kojève (68), S. 34, 36, 45.

¹⁰ Kojève (68), S. 116, 140.

¹¹ Kojève (68), S. 101.

¹² Kojève (68), S. 66; vgl. S. 74 f.

¹³ Kojève (68), S. 56 f., 64 f.

¹⁴ Garaudy (30), S. 422 f., 427 f.

¹⁵ Garaudy (30), S. 205, 368.

¹⁶ Kojève (68), S. 86, 109.

¹⁷ Garaudy (30), S. 116.

absurde Leitgedanke der *Introduction à la lecture de Hegel*, wonach das Ende der Geschichte, welches allein ein absolutes als das die Totalität des Seins offenbarende Wissen ermöglicht, dadurch gegeben ist, daß Hegel zur Zeit Napoleons lebt und im Verstehen Napoleons mit diesem zusammen das mythische Ideal des Gottmenschen verwirklicht¹⁸.

Unsere ganz besondere Aufmerksamkeit verdient aber das Buch Garaudys, weil es einerseits aus der Perspektive, die sich auch von unserem Standpunkt eröffnet, geschrieben ist und andererseits aus eben dieser Perspektive die hier zu kritisierende Position als sein zentrales Thema aufbaut. Aus dem unseres Erachtens einzig angemessenen Blickwinkel betrachtet Garaudy seinen Gegenstand, sofern er auf die Einheit der theologischen und der politischen Problematik abhebt¹⁹, wenn ihn auch sein Dogmatismus gelegentlich dazu verleitet, entgegen seiner eigenen Intention dann doch wieder zu sagen, Hegel übertrage seine ursprünglich politische Fragestellung bloß nachträglich in eine theologische Sprache. Unsere Zustimmung findet auch noch, daß er sich nicht mit der Ausführung und Begründung des Satzes begnügt, der Totalitätsbegriff sei der „wichtigste Begriff der Hegelschen Methode“²⁰, welche er nach der schlechten Gewohnheit der Marxisten vom angeblich toten „System“ trennt, sondern zur Explikation der These fortgeht, das mit diesem Begriff umrissene Hauptproblem kompliziere sich in der Entwicklungsgeschichte Hegels immer mehr²¹, wenn er auch unfähig ist, über die wahre Bedeutung der Komplikation Rechenschaft abzulegen.

Denn dazu bedürfte es der Revision eben der Behauptung, die es zu kritisieren gilt, daß nämlich Gott auch für den kompliziert gewordenen Hegel „nur die totale Entfaltung der realen Welt“ sei²². Angesichts der Identifikation Gottes mit dem vollkommenen Menschen der Zukunft — einer Identifikation, die Hegel zwar nicht mit Feuerbach, wohl aber mit Bloch verwechselt — kann kaum zweifelhaft sein, welche Totalität hier gemeint ist. Die Behauptung unterstellt Hegel die Lehre, „daß Gott nichts anderes ist als der in der Totalität seiner Geschichte erfaßte Mensch“²³. In der Konsequenz der immer schon mitgebrachten Überzeugung, daß diese Totalität ein reiner Immanenzzusammenhang sei, definiert Garaudy den Hegelschen Gott als einen ausschließlich weltimmanenten²⁴. Damit will er mehr sagen als bloß dies, daß bei Hegel faktisch „nicht mehr die geringste

¹⁸ Kojève (68), S. 37, 68.

¹⁹ Garaudy (30), S. 11, 20, 22, 34, 48, 94, 433.

²⁰ Garaudy (30), S. 184.

²¹ Garaudy (30), S. 38 f., 65 ff.

²² Garaudy (30), S. 424.

²³ Garaudy (30), S. 291.

²⁴ Garaudy (30), S. 48 f., 233, 309.

Spur von Transzendenz“ vorkomme²⁵. Darüber hinaus geht es ihm letztlich um den Nachweis der prinzipiellen Unvereinbarkeit des Hegelschen Denkens mit dem Transzendenzgedanken²⁶. Indessen enthalten seine Argumente entweder logische Fehler oder Voraussetzungen, die auf ihre Richtigkeit erst noch zu prüfen wären. Der schlimmste logische Fehler unterläuft ihm, indem er durchweg die simple Unterscheidung zwischen der für Hegel allerdings unannehmbaren Getrenntheit Gottes von der Welt und seiner akzeptierten Unterschiedenheit einebnet. Was aber die unbefragten Voraussetzungen betrifft, so erhellt den theologisch-politischen Doppelaspekt des Problems, daß sie als solche oder mit umgekehrtem Vorzeichen auch die theologische Kritik bestimmen. Um zu beweisen, daß Hegel seine „Ablehnung der Transzendenz“ mit „größtem Nachdruck“ ausspreche, bemüht Garaudy besonders gern die Theorie der gegenseitigen Integration von Endlichem und Unendlichem²⁷. Während eine um die Wahrung des Abstands besorgte Theologie aus dieser Theorie den Schluß zieht, daß Hegel das Endliche im Unendlichen aufgehen lasse, folgert Garaudy aus ihr im Gegenteil: „Das Unendliche ist nur die Unruhe des Endlichen“²⁸. Ist aber auch die eine Folgerung so falsch wie die andere, so läßt sich doch diejenige Garaudys noch weniger verstehen; denn sie mißachtet den Vorrang, den Hegel, eben um die Dialektik der beiden Momente in Gang bringen zu können, dem Unendlichen vor dem Endlichen einräumt²⁹. Gleichwohl ist es, wie auch sonst im orthodoxen Marxismus, gerade die Dialektik, die für die Unmöglichkeit göttlicher Transzendenz eintreten muß; „keine Denkform schließt“, sagt Garaudy, „radikaler als die Dialektik alle göttliche Transzendenz aus, denn alles in ihr ist vermittelt“³⁰. Statt eines neuen Arguments führt er damit aber nur die weitere Voraussetzung ein, die in der Annahme liegt, der dialektische Vermittlungsprozeß löse Unmittelbarkeit gänzlich in sich auf. Wie haltlos sie ist, werden wir sehen, wenn wir ihr bei der Kritik der theologischen Kritik wiederbegegnen. Die Untauglichkeit der sachlichen Mittel, mit denen Garaudy seine atheistische Interpretation zu stützen versucht, verriet aber nur, daß er in Wirklichkeit ganz andere Motive hat. Da nun einmal beschlossene Sache ist, Hegel in den Rang eines fortschrittlichen Denkers zu erheben, steht von vornherein fest, daß er gegen die Zumutung

²⁵ Garaudy (30), S. 427; vgl. S. 291.

²⁷ Garaudy (30), S. 322.

²⁶ Garaudy (30), S. 38, 286, 309.

²⁸ Garaudy (30), S. 232.

²⁹ Schon nach *Glauben und Wissen* steht darum „die Philosophie der Unendlichkeit der Philosophie des Absoluten näher als die des Endlichen“ (GW IV 413).

³⁰ Garaudy (30), S. 368.

eines Absoluten, das die Totalität der Welt übersteigt, nichts als Abscheu empfinden könne. Denn die „Idee der Transzendenz“ ist „religiöse Entfremdung“³¹ und diese von allen Formen der Entfremdung die hartnäckigste, die das „totale Subjekt“ in eins mit jenen schließlich aber doch überwinden muß³². Anders ist der Widerspruch nicht aufzulösen, der für den Hegel Garaudys zwischen der „Transzendenz Gottes“ und der „Freiheit“ besteht³³. „Mag es sich“, so glaubt Garaudy Hegel paraphrasieren zu dürfen, „um Dinge handeln, die sich seinem Wissen und seiner Macht entziehen, oder um einen transzendenten Gott, der ihm seine eigene Tätigkeit, seine Initiative und damit die Quelle seiner Wirksamkeit sowie sein Ziel nimmt: die Tätigkeit des Menschen wäre in jedem Falle nur noch ein Schatten und eine Illusion.“³⁴ Es handelt sich da um denselben Widerspruch, auf den Lukács mit den oben zitierten Worten abzielt, daß unter der Bedingung der Transzendenz „das Tun für den Täter selbst transzendent“ würde. Zwar weist Garaudy den von Lukács erhobenen Vorwurf zurück, Hegel habe sich in einen solchen Widerspruch verstrickt, aber die sympathetische und die antipathetische Deutung sind sich nichtsdestoweniger darin einig, daß den transzendenten Gott zu verneinen habe, wer im Ernst die Freiheit des Menschen bejaht.

Der orthodoxe Marxismus unserer Tage macht hiermit immer noch die Alternative geltend, die sich schon bald nach Hegels Tod in der Scheidung der rechten und der linken Schule manifestiert hat. Es scheint aber an der Zeit zu sein, diese Alternative zu durchbrechen. Nach der Erledigung des kritischen Geschäfts werden wir zu zeigen versuchen, daß das revolutionär-emanzipatorische Interesse in die Hegelsche Philosophie durch eben das Christentum kommt, welches auch dem Verständnis dieser Philosophie gemäß einen die Totalität durchdringenden und zugleich übersteigenden Gott verkündet.

Auf Grund mangelnder Einsicht in diesen Tatbestand ist auch die Diskussion noch offen, zu der Joachim Ritter und Jürgen Habermas durch ihre verschiedenen Interpretationen von Hegels Stellung zur Revolution angeregt haben. Nach Ritter gibt es „keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“³⁵. Für sich genommen, ist dieser Satz insofern zweideutig, als er den Unterschied zwischen einer Theorie, welche revolutionäre Praxis nur zum Objekt hat, und einer selber revolutionären und sich damit

³¹ Garaudy (30), S. 77.

³² Garaudy (30), S. 397.

³³ Garaudy (30), S. 191.

³⁴ Garaudy (30), S. 295.

³⁵ Ritter (120), S. 18.

in Praxis aufhebenden Theorie unausgesprochen läßt. In der Absicht, ihm seine Zweideutigkeit zu nehmen, möchte Habermas ihn „um eine weitere These ergänzen: um nicht Philosophie als solche der Herausforderung durch die Revolution zu opfern, hat Hegel die Revolution zum Prinzip seiner Philosophie erhoben“³⁶. Worauf die Ergänzung hinauswill, wird deutlich, wenn Habermas am Ende erklärt, der „alte“ Hegel habe seine — als Theorie im „griechischen Sinne“ begriffene — Philosophie „der Praxis ganz überhoben“³⁷.

Die Frage nach Recht und Unrecht der von Ritter und der von Habermas vertretenen Position läßt sich nur klären, wenn man beide bereits in ihrem prinzipiellen Ansatz korrigiert. Die Pointe der Ritterschen Deutung liegt in der kühnen Behauptung, Hegel könne in ungebrochener Einheit sowohl die onto-theologische Metaphysik der Griechen fortführen wie auch Revolutionstheorie betreiben, weil er das in seiner ständigen Anwesenheit göttliche Sein ohne weiteres mit dem vergänglichen Geschehen seiner Zeit identifiziere: „Hegel setzt die traditionelle metaphysische Theorie unmittelbar und als diese mit der Erkenntnis der Zeit und der Gegenwart gleich.“³⁸ Indessen gelingt es Ritter nicht, die unmittelbare Identität einsichtig zu machen, und es kann ihm schon deshalb nicht gelingen, weil die Identität, wenn es sie gäbe, jedenfalls nicht unmittelbar sein dürfte. Habermas wiederum baut seine Argumentation auf der Grundlage auf, auf welcher auch der orthodoxe Marxismus von Lukács bis Garaudy sein Gedankengebäude errichtet. Der Praxis überhebt der spätere Hegel all sein Philosophieren nach Habermas dadurch, daß er das Handeln den revolutionären Subjekten gleichsam entreißt und an jenen „Weltgeist“ delegiert, den Habermas — und auch darin folgt er Lukács — als das im Sinne Hegels schlechthin Absolute mißversteht³⁹. Die Delegationsthese variiert aber bloß das orthodox marxistische, undialektische und darum falsche Schema einer abstrakten Entgegensetzung von menschlicher Freiheit und göttlicher Transzendenz.

Eine Korrektur sowohl der Habermas'schen wie auch der Ritterschen Deutung brauchen nicht erst wir zu besorgen. Hegel selbst bringt sie an, indem er im Blick auf das mit Tod und Auferstehung Christi angebrochene Gottesreich sagt: „Dies ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist.“⁴⁰ Es gilt nur noch

³⁶ Habermas (41), S. 89.

³⁸ Ritter (120), S. 13.

³⁷ Habermas (41), S. 98, 106.

³⁹ Habermas (41), S. 103 ff. Siehe dazu unten, S. 392 f

⁴⁰ SW XVI 298; ähnlich die Randnotiz in AR 161.

auszuführen, daß es dieses revolutionäre Element ist, welches Hegel — um mit Habermas zu reden — auch zum „Prinzip seiner Philosophie“ macht, daß sein Denken — in der Sprache Ritters ausgedrückt — „Philosophie der Revolution“ ist, durch welche das Christentum der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben hat. Sieht man die Sache so, dann tritt das Unrecht, aber auch das Recht hervor, das beide Interpretationen für sich beanspruchen können. Der theologisch-politische Doppelaspekt alles Hegelschen Philosophierens würde ja tatsächlich ohne die Voraussetzung, daß für Hegel das universale Thema seines Denkens mit den scheinbar partikulären Gegenständen seiner speziell politischen Analysen in gewisser Weise eins ist, nicht hinreichend verständlich. Aber diese Einheit so zu denken, wie sie gedacht werden muß, wenn sie nachvollziehbar sein soll, ist ausschließlich unter der weiteren Bedingung möglich, daß jenes Generalthema nicht das der griechischen Metaphysik, sondern das der christlichen Theologie ist. Das „Göttliche“ der Griechen ist ungeschichtlich und muß deswegen, soll es Gegenstand Hegelscher Philosophie sein, mit dem geschichtlichen Geschehen in eine Einheit zusammengezwungen werden, die sich in ihrer Unvermitteltheit auch dem Denken nicht vermitteln läßt. Die vom christlichen Glauben bezeugte Offenbarung hingegen besitzt von sich aus eine Geschichtlichkeit, welche die notwendige Vermittlung mit Weltgeschichte zuläßt. Desgleichen legitimiert der theologische Sinn des Hegelschen Revolutionsprinzips in beschränktem Maße auch die von Habermas vorgelegte Deutung. Denn als richtig erweist sich, worauf Habermas vornehmlich abhebt: daß Hegel die grundlegende Revolution als eine bereits objektiv gegebene Realität betrachtet, die nicht erst durch menschliche Subjekte gesetzt werden muß. Sofern aber die menschlichen Subjekte nach Hegel sehr wohl aufgefordert sind, diese Revolution auch in der Welt zu verwirklichen, enthüllt sich zugleich die Unwahrheit der Alternative, welche die Freiheit des Menschen und die Transzendenz Gottes auseinanderreißt.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit Hegels Lehre vom absoluten Geist. Diese Lehre ist mit der Theorie der durch das Christentum in die Welt gekommenen Revolution aufs engste verknüpft. Denn der absolute Geist ist nach Auskunft der Texte, die wir zu interpretieren haben, nichts anderes als der in Christus offenbarte Gott. Wir werden deshalb so verfahren müssen, daß wir uns zunächst dieses Sachverhalts versichern, um eine tragfähige Basis zu schaffen, von der aus wir im einzelnen erkunden können, wie die als Lehre vom absoluten Geist zu definierende Philosophie Hegels am revolutionären Impetus des Christen-

tums teilnimmt⁴¹. Vom absoluten Geist in der vorwegnehmend umschriebenen Bedeutung dieses Begriffs handelt aber lediglich das voll ausgebildete System. Die Frühschriften liegen infolgedessen außerhalb unseres Arbeitsgebietes. Als Titel für ein gesondertes Lehrstück taucht der Terminus „absoluter Geist“ erst im Rahmen der *Jenenser Metaphysik* auf⁴², deren Reinschrift nach den Forschungen von Heinz Kimmerle aus dem Jahre 1804 stammt. Der „absolut freie Geist“ ist dann auch der Gegenstand des Schlußabschnitts der *Jenenser Philosophie des Geistes* von 1805/06, wo bereits Kunst, Religion und Philosophie, wie später in der *Encyclopädie*, als „Gestalten“ dieses Geistes erscheinen⁴³. Schon Marx hat vorgeschlagen, die *Phänomenologie des Geistes* von 1807 so einzuteilen, daß sich dort ebenfalls mit der Philosophie auch Kunst und Religion dem absoluten Geist unterordnen⁴⁴. Lukács⁴⁵ und Garaudy⁴⁶ haben diese Einteilung aufgegriffen. Unter der Voraussetzung ihrer Angemessenheit können wir annehmen, daß Hegels Lehre vom absoluten Geist, um 1804 entworfen, seit dem darauf folgenden Jahre im wesentlichen den systematischen Aufbau hat, den ihre ausgearbeitete und für uns verbindliche Fassung in den drei Ausgaben der *Encyclopädie* von 1817, 1827 und 1830 aufweist. Das darf aber nicht über einen aus unserer Sicht gravierenden

⁴¹ Wie Garaudy Hegels „politisch-theologisches Grundproblem“ (30, S. 48) analysiert, so arbeitet auch Rohrmoser (122), allerdings in der Beschränkung auf die Jugendschriften, den „theologisch politischen Ansatz der Hegelschen Philosophie“ (S. 25), die „innere Zusammengehörigkeit der politischen und religiösen Thematik im Ansatz seiner Philosophie“ (S. 41) heraus. Im Unterschied zu Garaudy nimmt er jedoch zugleich die von uns für richtig befundene Position ein. Soweit die vorliegende Untersuchung die politischen Implikationen der Lehre vom absoluten Geist freizulegen versucht, kann man von ihr sagen, daß sie am späteren Werk zu demonstrieren beabsichtige, was Rohrmoser an den Jugendschriften aufgezeigt hat. In dieser Hinsicht bestätigt sie die Ergebnisse der in *Subjektivität und Verdinglichung* geleisteten Arbeit. Umgekehrt fühlt sich ihr Verfasser durch die Linien bestätigt, die Rohrmoser seinerseits in Richtung auf Hegels späteres Werk ausgezogen hat. Danach anerkennt gerade die Gesellschaftstheorie des ausgebildeten Systems die „Forderung nach der Realisierung der Freiheit auch im Politischen als eine Forderung des Religiösen selber“ (S. 41). Diese Anerkennung beruht aber auf der Erkenntnis, daß Versöhnung „ihre Mitte und ihren innersten Grund der Ermöglichung“ im christlichen Glauben findet (S. 54). Auch als die im gesellschaftlichen Leben zu vollbringende kann sie nur sein, was sie ist, wenn sie vom „göttlich gewirkten Heilsereignis“ ausgeht (S. 82).

⁴² Jen. LMN 172—186.

⁴³ Jen. Realph. 263—273.

⁴⁴ Karl Marx, *Die heilige Familie*. In: K. Marx/F. Engels, Werke II, Berlin 1958, S. 62 f.

⁴⁵ Lukács (84), S. 579—655.

⁴⁶ Garaudy (30), S. 215—296.

Unterschied hinwegtäuschen. Der „absolute Geist“ von 1804, wie später die „absolute Idee“ abgeleitet aus der Einheit von Theoretischem und Praktischem, hat seinen Ort innerhalb der „Metaphysik der Subjektivität“, einer Subjektivität, die unleugbar menschliche Züge trägt. Und auch in der *Phänomenologie* ist er noch nicht ganz aufgetaucht aus dem Element des menschlichen Bewußtseins. Zur vollendeten Fassung seiner Lehre vom absoluten Geist kommt Hegel also erst auf dem Wege einer allmählichen Überwindung des anfänglichen Subjektivismus. Diese Genesis fällt aber mit der Entwicklung zusammen, in deren Verlauf sich der christologische Ansatz immer klarer herausbildet. Hegel kann den Begriff des absoluten Geistes auf den Gott mit Entschiedenheit erst anwenden, nachdem er sich entschlossen hat, den Gott einzig noch auszulegen von dem *Gottmenschen* her, mit dessen Menschlichkeit das Moment gegeben ist, das jener Begriff anfänglich weithin auch mittraf⁴⁷.

Nun ist am absoluten Geist nicht nur der Geist, sondern auch das Absolute zu beachten. Um das Absolute aber kreist das Denken Hegels, noch bevor es sich im Begriff des absoluten Geistes ausspricht, nämlich seit seiner ersten philosophischen Publikation, der 1801 erschienenen Schrift *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Das Absolute ist sogar das Hauptthema Hegels während seiner ganzen, zunächst stark von Schelling beeinflussten Dozententätigkeit in Jena (1801 bis 1807). Und zwar ist dieser Begriff von Anbeginn bar aller Elemente, die zu einer Vermengung der von ihm intendierten Sache mit der menschlichen Subjektivität verleiten könnten. Kristallisiert sich darin doch der Gegenentwurf gegen den subjektiven Idealismus Fichtes, der das Absolute verfehlt, weil er statt dessen bloß ein „subjektives Subjektobjekt“ aufstellt⁴⁸. Es verhält sich aber keineswegs so, daß sich erst der Begriff des absoluten Geistes auf den Gegenstand des christlichen Glaubens zubewegte und daß demgegenüber der Begriff des Absoluten im Verhältnis zum Christentum neutral wäre. Günter Rohrmoser ist mit guten Gründen der verbreiteten Ansicht entgegengetreten, als habe Hegel sich in Jena von der Theologie auch inhaltlich distanziert. Nach seiner Auffassung hat Hegel in diesen Jahren trotz einer gewissen Enttheologisierung seiner Terminologie seine religiös motivierte Arbeit vielmehr intensiv fort-

⁴⁷ Immerhin artikuliert schon die Geistphilosophie von 1805/06 den für die *Encyclopädie* maßgeblichen Unterschied von absolutem Geist und absolutem Wissen, indem sie das „Ich als solches“ bloß für ein „Wissen des absoluten Geistes“ ausgibt (Jen. Realph. 272).

⁴⁸ GW IV 6 f., 33 f.

gesetzt⁴⁹. Wir können darüber hinaus sagen, daß die Exposition des Begriffs vom Absoluten die Hinwendung zum Christentum einleitet und selber konstitutiv mit zu ihr gehört. Bekanntlich hat Hegel sich ja schon in Bern und Frankfurt unablässig mit dem Christentum beschäftigt. Gleichmaßen bekannt ist freilich, daß er sich dort kritisch mit ihm auseinandergesetzt hat, und dies vom Standpunkt einer Religion aus, die griechische Frömmigkeit erneuern sollte. Hingegen scheint der in Jena tätige Lehrer sich unmittelbarer Bibelauslegung nur deshalb für kurze Zeit zu enthalten, weil er den Abstand gewinnen möchte, den er braucht, um fortan Kritik mit affirmativer Interpretation vermitteln zu können. Ein erstes Mal bekundet sich das neue Verhältnis zum Evangelium bereits in der 1802 veröffentlichten Abhandlung *Glauben und Wissen*, worin die vormalige Kritik der Positivität des Christentums sich gegen die philosophische Vernunft selber kehrt, „welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte“⁵⁰. Während aber das Jünglingsideal gräzisierungender Religiosität sich im Begriff des Ganzen oder der Totalität des weltlich Wirklichen niederschlug, erhellt sich die Erfahrung der Wahrheit christlicher Religion im Begriff des Absoluten.

So liegt es denn nahe, den Anspruch einer politischen Kritik, welche die Totalität gegen das Absolute ausspielt, am Material der Jenenser „Philosophie des Absoluten“ zu prüfen. Weil diese Philosophie für die Verwirklichung ihres Ziels noch nicht die zureichenden Mittel erworben hat, in deren Besitz sie erst als Philosophie des absoluten Geistes gelangt, kann auch die von ihr ausgehende Kritik der politischen Kritik nur einen vorläufigen Charakter haben. Endgültig widerlegen kann die politische Kritik erst der Schlußteil der vorliegenden Untersuchung, der den oben mit Bezug auf Ritter und Habermas angedeuteten Gedanken ausführt. Gleichwohl dürfte es auch in der Beschränkung auf Hegels Jenaer Neuanfang möglich sein, die von den Junghegelianern ererbte Auflösung der Dialektik von Freiheit und Transzendenz ihrerseits aufzulösen und auf diese Weise jetzt schon die Grenze zu berichtigen, welche die falsche Anwendung der politischen Leitvorstellungen von „links“ und „rechts“ auf den theologischen Gehalt des Hegelschen Denkens gezogen hat.

Zu diesem Zweck müssen wir auf dem Wege der Entwicklung unseres Philosophen zunächst noch ein Stück weiter zurückgehen, bis zum Frank-

⁴⁹ Rohrmoser (122), S. 61—92, bes. S. 64 f., 75.

⁵⁰ GW IV 315.

furter Systemfragment von 1800. Der Entwurf bildet nämlich einerseits die Basis, von der aus Hegel in eine andere Sphäre abspringt, und andererseits die Summe aller seiner früheren Bemühungen. Ihn meint Hegel, wenn er am 2. November 1800 an Schelling schreibt: „das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln“⁵¹. Das Fragment bietet demnach das Ideal, dem sein Verfasser in der Jugend nachhing, zwar in verwandelter Form, aber inhaltlich im wesentlichen unverändert dar.

Die Identität des Inhalts betrifft vor allem die Gottesauffassung: Gott erscheint nach wie vor als das lebendige Ganze. Der Mensch betet, so heißt es, Gott an, wenn er „das unendliche Leben als Geist des Ganzen“ aus sich heraussetzt⁵². Insofern hatte Dilthey mit seiner Kennzeichnung des jungen Hegel als eines Pantheisten recht⁵³. Indessen gerät man in Verlegenheit, wenn man die Frage beantworten soll, ob die Totalität, als die hier Gott gilt, schlechterdings nichts als der Immanenzzusammenhang des in der Welt Seienden sei oder ihn überschreite. Wohl richtet sich die Kritik gegen einen vergegenständlichten Gott, der ein „fremdes, entferntes, unerreichbares Objekt“ ist⁵⁴. Angesichts dessen kann man sicherlich auch sagen, ihr Gegenstand sei „der Glaube an ein absolutes, für sich seiendes, abgelöst von der Realität der Welt existierendes göttliches Wesen“⁵⁵. Denn gerade daraus, daß Hegel in seinen Berner und Frankfurter Studien mit dem Begriff des Absoluten nicht eigentlich operiert, ließe sich vielleicht die Hypothese ableiten, daß er ihn noch als Vehikel der befehdeten Theologie des reinen Jenseitsglaubens beurteilt. Doch eines ist die Fremdheit, die unerreichbare Ferne eines bloß transzendenten und nicht auch immanenten Gottes, ein anderes das Transzendieren eines Gottes, der gleichwohl die Welt erfüllt. Als Protest gegen jenen wendet sich die Polemik keineswegs schon gegen diesen Gott. Damit soll nicht etwa behauptet werden, was wir ja ausdrücklich bestritten haben: daß der junge Hegel Gott und das Ganze unterscheide. Aber was es so schwer macht, jene Frage zu beantworten, ist die Tatsache, daß die mit Gott gleichgesetzte Totalität selber ein ständiges Über-sich-hinausschießen ist. Sie übersteigt in jedem Augenblick sich selbst. Denn das meint Hegel, wenn

⁵¹ Briefe I 59.

⁵² TJ 347.

⁵³ Diese Ansicht teilt im Hinblick auf das Systemfragment auch Peperzak (112), S. 181—185.

⁵⁴ TJ 347.

⁵⁵ Rohrmoser (122), S. 40.

er sie als „unendliches Leben“ bezeichnet. Als unendliches Leben hat das göttliche Ganze nichts von der Geschlossenheit, die im Begriff der Immanenz liegt. Es ist vielmehr das Unumschränkte, der „Geist“⁵⁶, dessen Lebendigkeit darauf beruht, daß er je und je seine eigenen Schranken übersteigt.

Dank seiner eigenen Unumschränktheit vermag das göttliche Ganze auch den Menschen, der sich zu ihm erhebt, von seinen Schranken zu befreien. Weil das Frankfurter Systemfragment eine solche Erhebung ausschließlich in der Religion sucht, enthält es noch nicht wie das fertige System die Forderung nach Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, sondern im Gegenteil das Postulat, daß Philosophie sich in Religion aufheben, ja mit ihr „aufhören“ müsse. Der Erhebung zum unendlichen Leben hält es aber die Religion und nicht die Philosophie für fähig, weil es unter der später fallengelassenen Voraussetzung, daß philosophisches Denken in jedem Falle beschränkt-beschränkende Reflexion sei, nur in der Religion das Organ der Entschränkung erblickt. Das „Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen“. Und warum kann der Mensch nirgends sonst als in der Religion seine Beschränktheit überschreiten? Weil einzig das religiöse Gefühl das Ganze als das sich selbst überschreitende erlebt. Statt daß es „zum Beschränkten das Beschränkende hinzufügte“, hebt es alle Schranken auf, indem es in der Unumschränktheit der göttlichen Totalität den Grund seiner eigenen Entschränkung erfährt⁵⁷.

Die Literatur unterstreicht gewöhnlich die Diskontinuität im Übergang von der Frankfurter zur Jenaer Periode des Hegelschen Denkens⁵⁸. In Wirklichkeit besteht zwischen Diskontinuität und Kontinuität eine Einheit, die sich aus dem Umstand ergibt, daß Hegel mit neuen Mitteln bloß das alte Ziel verfolgt, und zwar aus Einsicht in das Ungenügen der bisher verwendeten Mittel. Ihm geht nämlich auf, daß das Absolute die Bedingung ist, unter der allein Totalität als sich selbst überschreitende gedacht werden kann. Das Absolute wird so zugleich zur Bedingung der Freiheit des Menschen. Denn frei kann der Mensch nur werden in der Aufhebung seiner Schranken, und seine Schranken kann er nur aufheben in der Erfahrung der Unumschränktheit des Ganzen. Indem aber Hegel der Totalität das Absolute zugrunde legt, verlegt er auch den Gott. Gott

⁵⁶ TJ 347: „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen“.

⁵⁷ TJ 348.

⁵⁸ Rohrmoser (122), S. 58 f.

ist nun das Absolute, und die Totalität ist er bloß noch in der Hinsicht, „daß das Absolute als eine objektive Totalität sich setzt“⁵⁹. Damit das Absolute sich als objektive Totalität setzen kann, muß es ihr an sich zuvorkommen⁶⁰. Daß es die Totalität transzendiert, ermöglicht allererst deren Selbsttranszendenz. Also ermöglicht die göttliche Transzendenz menschliche Freiheit.

Bezeichnenderweise deckt die Differenzschrift diesen Zusammenhang bei der Beantwortung der Frage nach dem „Bedürfnis der Philosophie“ auf. Das hiermit gemeinte Bedürfnis, aus dem die Philosophie entsteht, ist ja ihr praktisches „Interesse“, und im praktischen Interesse der Philosophie steckt nicht zuletzt auch ihre politische Motivation. Philosophie treibt der Mensch aus dem Bedürfnis nach der uns bekannten Totalität, die sich vor allem durch Lebendigkeit auszeichnet. Ein solches Bedürfnis würde es nicht geben, wenn es diese Totalität schon gäbe. Statt ihrer findet Philosophie „Entzweiung“ vor. Würde das Bedürfnis damit nicht die ihm unangemessene „Form der Reflexion“ erhalten, so könnte man sagen, die Entzweiung sei eine „Voraussetzung“ der Philosophie. Jedenfalls kommt es zur Philosophie erst im Zustand der Entzweiung, die ein „Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität“ ist⁶¹. Es kommt zu ihr aus dem Heimweh nach der in der Entzweiung verlorengegangenen Totalität, „und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich“⁶².

Vom Absoluten auszugehen, wird aber erst dadurch notwendig, daß eine ganz andere Totalität ins Blickfeld getreten ist, eine, die sich sowohl von der anfänglichen wie auch von der erstrebten unterscheidet. Es handelt sich um die Totalität der geschlossenen Immanenz, um die gleichsam totalitäre Totalität, die — nach dem Wort des Systemfragments — zum „Beschränkten das Beschränkende“ hinzufügt. Hegel nennt sie die „Totalität der Beschränkungen“ oder der „Notwendigkeit“⁶³. In ihr vollendet sich der Zustand der Entzweiung. Denn die entzweierende Reflexion, die als

⁵⁹ GW IV 14.

⁶⁰ Wir widersprechen damit der Behauptung Peperzaks (112, S. 137), auch in Jena habe Hegel an dem Axiom festgehalten: „l'Un est l'Absolu et l'Absolu est Tout“. Peperzak verschleift überhaupt die entwicklungsgeschichtlichen Unterschiede, indem er den Begriff des Absoluten von der Differenzschrift auf die früheren Studien überträgt. So ist es auch irreführend, daß er den „Gott“ des Frankfurter Systemfragments für einen bildlichen Ausdruck dessen ausgibt, „was Hegel in einigen Jahren das Absolute nennen wird“ (S. 183).

⁶¹ GW IV 15 f.

⁶² GW IV 13 f.

⁶³ GW IV 17.

„Bildung“ der Philosophie entgegenarbeitet, begnügt sich nicht mit der Mannigfaltigkeit des Beschränkten; sie geht vielmehr darauf aus, „die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren“. Sofern dieses Ganze, der Inbegriff des Beschränkten, auf Grund seiner total beschränkenden Wirkung selber an den Beschränkungen teilnimmt, steht es im Gegensatz zum Absoluten, das nun als Titel für das Unumschränkte fungiert; „es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht“. Je beengender jedoch das Gefängnis wird, das der jetzt klar gegen die philosophische Vernunft abgehobene Verstand, als die „Kraft des Beschränkens“, durch die Vervollständigung der Mannigfaltigkeit zur Totalität um den Menschen her errichtet, desto brennender wird dessen Verlangen, die Mauern dieses Gefängnisses niederzureißen. „Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt; je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Teil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen; indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute bezogen, und zugleich hiemit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt; die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden.“⁶⁴

Das Absolute wäre nicht, was es ist: das alles Übergreifende, welches nichts abstrakt Selbständiges neben sich dulden kann, würde es nicht außer der wahrhaft objektiven Totalität, als die es sich selbst setzt, insgeheim auch die vom Verstand gesetzte und verobjektivierte Totalität begründen. Die Vernunft begreift das Ganze, aus dem sie sich befreit, eben damit als „Erscheinung“ des Absoluten, indem sie seine Geschlossenheit als den Schein von Absolutheit durchschaut, mit dem es sich schmückt. Sie erkennt, wie die beengende und beängstigende Geschlossenheit, die der Totalität der Beschränkungen eignet, aus einem Prozeß resultiert, in welchem diese das Absolute gerade dadurch, daß sie sich von ihm losreißt, unrechtmäßig an sich reißt. „In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und sich als ein Selbständiges fixiert.“⁶⁵ Auf der subjektiven Seite enthüllt sich der Vernunft im selben Zuge das verständige Tun als ein Treiben, das in der Bewußtlosigkeit über sein wirkliches Interesse ihr eigenes Geschäft, wenn auch höchst unvernünftig,

⁶⁴ GW IV 12 f.

⁶⁵ GW IV 12.

vollbringt. Sie ist es, die den Verstand verführt, „eine objektive Totalität zu produzieren“; die „Leitung zur Totalität der Notwendigkeit ist der Anteil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft“⁶⁶. So ist die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen wohl verschwunden, aber doch nur so, daß Vernunft diese Totalität, indem sie sich von ihr befreit, vernichtet. Bloß auf abkünftige und vermittelte Weise enthält Vernunft die „Kraft des Setzens der entgegengesetzten objektiven und subjektiven Totalität“; in der Wurzel ist sie die „Kraft des negativen Absoluten“ oder „absolutes Negieren“⁶⁷, das Negieren des geschlossenen Ganzen.

Inwiefern bedarf das zur Vernunft emporgebildete Leben nun des Absoluten, um das geschlossene Ganze zu vernichten und „aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen“? Warum läuft es auf dasselbe hinaus, ob der Philosoph sich „in die Freiheit“ oder ob er sich „auf den Standpunkt des Absoluten“ erhebt⁶⁸? Auf diese entscheidende Frage gibt Hegel zwei Antworten. Außer dem Herausgetretensein des Bewußtseins aus der vom Absoluten gesetzten Totalität hat die Philosophie, sagt er, noch eine andere „Voraussetzung“: „das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird; es ist schon vorhanden, wie könnte es sonst gesucht werden?“⁶⁹ Und zwar kommt es durchaus schon in der Losgelöstheit vor, die zu seinem Begriff gehört. Hegel weiß, was er tut, wenn er dieses Wort wählt, und er hat seinen Sinn gegenwärtig, wonach das Absolute sich immer schon absolviert hat. Auch der erste Entwurf seiner Lehre vom absoluten *Geist* legt dessen Absolutheit bereits in Richtung auf Autarkie aus. Danach ist der absolute Geist absolut, weil er „rein nur auf sich selbst, nicht auf ein Anderes bezogen“ ist, und er ist „rein nur“ auf sich selbst bezogen, weil er „in seinem Andern sich als sich selbst gefunden hat“⁷⁰. Der „absolute Kreislauf des absoluten Geistes“⁷¹, der sich stets mit sich selbst zusammenschließt, ist aber der konkrete Vollzugsmodus der mit Absolutheit identischen Vollendetheit. Die ihrerseits bedeutet in negativer Hinsicht Un-

⁶⁶ GW IV 17.

⁶⁷ GW IV 17.

⁶⁸ GW IV 35.

⁶⁹ GW IV 15. Diese Erkenntnis ist es, die nach Rohmoser „den Jenenser Hegel von seiner Jugendentwicklung unterscheidet“ (122, S. 63). Wie wir sogleich sehen werden, hebt sie aber bloß die eine der beiden Seiten des in Jena eingeführten Absoluten heraus. In Wirklichkeit liegt das Neue in dem durch beide Momente definierten Begriff des Absoluten selber.

⁷⁰ Jen. LMN 184.

⁷¹ Jen. LMN 181.

beschränktheit. Und das der Vernunft schon zuvorkommende Vorkommen des Unbeschränkten garantiert allererst die Möglichkeit der Einschränkung des Beschränkten. Da das Absolute schon vorhanden ist, „produziert“ die Vernunft es nur, „indem sie das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit, dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit“⁷². Könnte nämlich Vernunft Unbeschränktheit nicht voraussetzen, dann gäbe es für ihre Vernichtung der Totalität der Beschränkungen gar keinen Spielraum. In einer unfreien Welt muß Freiheit ein Vorbild haben, das die Welt transzendiert. Anders hätte der Aufbruch zu ihr kein Ziel, dessen Realisierbarkeit durch seine Realität verbürgt wäre.

Die zweite Antwort auf unsere Frage findet sich im Kontext des Versuchs, das Verhältnis zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung zu bestimmen. Falsch wäre es nach Hegel, zu meinen, es existiere ein „Kausal-Verhältnis zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung“. Denn, so fährt er fort, „diesem Verhältnis liegt die absolute Entgegensetzung zum Grunde; in ihm bestehen beide Entgegengesetzte aber in verschiedenem Rang; die Vereinigung ist gewaltsam, das eine bekommt das andre unter sich; das eine herrscht, das andre wird botmäßig“⁷³. Nach wie vor geht es Hegel also darum, die Gott-Mensch-Beziehung so zu denken, daß das menschliche Subjekt nicht, wie es im Frankfurter Systemfragment hieß, unter dem „Beherrschtwerden von dem übergroßen Objekt“ leidet⁷⁴. Ein solcher Gedanke muß auf dem neuen Boden davon ausgehen, daß das Absolute nicht bloß überhaupt die Tätigkeit des Produzierens ist, sondern „ein absolutes Produzieren“, das sich seine Absolutheit nur bewahrt, wenn es sein „Produkt“ nicht völlig von sich abscheidet. Und er muß daraus schließen, daß „das Produkt keinen Bestand hat, als nur im Produzieren“⁷⁵. Diese Beziehung des Absoluten zu seiner Erscheinung wird Hegel in Zusammenhängen, die wir später zu analysieren haben, bisweilen durch das unglückliche Begriffspaar „Substanz — Akzidens“ ausdrücken. Das Substanz-Akzidens-Verhältnis erscheint als das strikte Gegenteil einer dialogischen Beziehung gleichrangiger Partner. Um so interessanter ist, daß Hegel die Teilnahme des Produkts am Produzieren hier gerade gegen die Ungleichheitsrelation von Herr und Knecht ins Feld führt. Sie allein und kein anderes Verhältnis erlaubt die Freiheit des Menschen von Herrschaft. Gewiß: Diese und die zuvor angeführte Be-

⁷² GW IV 15.

⁷³ GW IV 32.

⁷⁴ TJ 351.

⁷⁵ GW IV 32.

gründung der Freiheit haben ein unterschiedliches Gewicht. Die erste erweist das Absolute selber als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit, während die zweite lediglich einsichtig machen kann, daß, wenn man überhaupt ein Absolutes annimmt, menschliche Freiheit allein unter der Bedingung ihrer Partizipation am Absoluten zu retten ist. Indessen sind die beiden Begründungen zusammenzusehen. Denn es gehören die Charaktere des Absoluten, auf die sie sich berufen, zusammen. Um dessen gewahr zu werden, müssen wir ihren Bezug ein wenig genauer betrachten.

Zunächst zeigt sich uns da nichts als ein Widerspruch. Die Abgeschiedenheit des Absoluten vom Menschen läßt sich kaum vereinbaren mit der Nicht-Abgeschiedenheit des Menschen vom Absoluten, und dessen Schonvorhandensein verträgt sich schwerlich mit seinem Werden, in dem es doch begriffen zu sein scheint, wenn anders es ein sein Produkt in sich aufnehmendes Produzieren ist. Nun ist dieser Widerspruch keineswegs beiseite zu schaffen. Es kommt vielmehr darauf an, ihn als einen dialektischen zu verstehen. Versteht man ihn so, dann kann man mit Hegel sagen, „daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist“⁷⁶. Worauf Hegel sich seit 1800 und während seines ganzen weiteren Lebens besann, ist das Absolute, das als ewiges „Insichsein“ für sich existiert und gleichwohl die Totalität des Wirklichen durchdringt. Das Absolute *ist* so die Totalität und ist sie *nicht*; es ist sie, sofern es sich als sie setzt, und ist sie nicht, sofern das Setzende das Gesetzte übersteigt. Dieser Sachverhalt erschließt sich allein dialektischem Denken. Seine dialektische Erfassung verlangt aber nicht etwa die Abschwächung des Gegensatzes durch Relativierung seiner Momente, sondern seine Steigerung zum Widerspruch. Eine Interpretation, welche die im Begriff des Absoluten beschlossene Abgeschiedenheit des schon Vorhandenen herunterspielt, verfehlt ihren Gegenstand genauso wie die umgekehrte Deutung, welche die Beteiligung des Menschen am Prozeß des Absoluten nicht ernst nimmt. Die dialektischen Vermittlungen vermag Hegel allerdings zu Beginn seiner Jenaer Zeit noch nicht hinreichend aufzuweisen. Dazu verhilft ihm erst die Übersetzung seines Begriffs vom Absoluten in den des absoluten Geistes. Der absolute Geist ist ewiges Insichsein, sofern er seit je „rein nur auf sich selbst, nicht auf ein Anderes bezogen“ ist, und er vermittelt, wenn er sich als Totalität setzt, sein Insichsein mit dem In-ihm-sein des gesetz-

⁷⁶ GW IV 27. Vgl. für später die Große Logik: „das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere. Aber indem es ebenso sehr als die Position aller Prädikate ausgesprochen werden muß, erscheint es als der formellste Widerspruch“ (SW IV 663).

ten Anderen, indem er sich auch im Verhältnis zu diesem Anderen zu sich selbst verhält. Was aber die Differenzschrift anlangt, so ist, will man die immerhin auch dort angedeutete Dialektik nachvollziehen, zu beachten, inwiefern der Mensch das Absolute produziert. Er produziert es ja keineswegs schon dadurch, daß er sein Bestehen in dem vom Absoluten untrennbaren Produzieren hat. Denn dieses produziert nicht sich, sondern ihn. Mithin ist der Mensch allein deshalb kein aus dem absoluten Produzieren herausfallendes Produkt, weil seine Produktion durch das Absolute in der Weise seiner Selbstproduktion geschieht. Das Absolute produziert er, wie wir gehört haben, bloß insofern, als er sich von seiner Beschränktheit befreit. Seine Befreiung von der Totalität der Beschränkungen fällt aber mit seiner Selbstproduktion zusammen. Er stellt sich her, indem er das ihn Beschränkende vernichtet, und die Vernichtung der Beschränktheit ist die Herstellung der Unbeschränktheit. Da aber diese Herstellung das Absolute in der Welt lediglich *darstellt*, setzt es seine Unbeschränktheit, deren Beispiel sie folgen muß, immer auch voraus.

Wir sehen so, daß Hegels Theorie des Absoluten, um eine treffende Bemerkung Dieter Henrichs abzuwandeln⁷⁷, *als Ursprungsphilosophie Emanzipationsphilosophie* und eben damit keine Ursprungsphilosophie in dem traditionellen Sinne ist, in welchem der Marxismus sie der Emanzipationsphilosophie entgegensetzt. Wie schlecht sich in den Augen Hegels eine solche Alternative ausnimmt, illustriert ein hübscher Vergleich. Nach *Glauben und Wissen* haben „die allmächtige Zeit und ihre Kultur“ der Philosophie vorgeschrieben, daß ihr „absoluter Standpunkt“ der „Mensch und die Menschheit“ zu sein hätten; „so ist das, worauf solche Philosophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, sondern, was man heißt, den Menschen“. Eine sich zur Fundamentalwissenschaft aufwerfende Anthropologie, die sich von Theologie emanzipiert, kommt aber einer Kunst gleich, die um des Menschen willen auf die Schöpfung von Göttergestalten verzichtete und sich mit dem „Porträtieren“ beschiede, „als ob die Darstellung ewiger Bilder nur auf Kosten der Menschlichkeit möglich wäre“⁷⁸.

Man ist sich nicht mehr ganz sicher, ob der von Schelling Abstand gewinnende Hegel mit dem berühmten Wort der *Phänomenologie*, daß das

⁷⁷ Henrich (52), S. 34: „Hegels Denken läßt sich weder aus der Unüberholbarkeit des Anfangs noch aus der Bewegung, die von ihm ausgeht, für sich allein hinreichend interpretieren, sondern nur mit dem Blick auf beides zugleich. Es ist weder Ursprungs- noch Emanzipationsphilosophie.“

⁷⁸ GW IV 323.

Absolute der List seiner Annäherung durch das Werkzeug der Erkenntnis spotten würde, „wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte“⁷⁹, tatsächlich, wie noch Heidegger mit Selbstverständlichkeit annahm, seine eigene oder die ihm zweifelhaft gewordene Position umreißt. Um die Gültigkeit der in der Differenzschrift anklingenden Dialektik für das spätere Werk zu belegen, ist aber eine Entscheidung in dieser Frage gar nicht nötig. Vor der *Phänomenologie*, in der *Jenenser Logik*, sagt Hegel ausdrücklich, das Absolute sei als die „Bewegung des (...) Aufhebens des absoluten Gegensatzes“ (von dem noch zu sprechen sein wird) zugleich die „Ruhe des Aufgehobenseins“⁸⁰, und nach der *Phänomenologie*, in der voll ausgebildeten *Wissenschaft der Logik*, verleiht er dieser Dialektik noch schärferen Ausdruck. Das Absolute, so lesen wir da, „bei welchem nur *angekommen* wird“, ist „ein Unvollkommenes“, „nicht das Absolute“⁸¹. Da bei ihm jedoch durchaus *auch* angekommen wird, darf dasselbe ihm gewidmete Kapitel verlauten lassen: „Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares sein, sondern das Absolute ist wesentlich *sein Resultat*“⁸². Den Widerspruch hebt der Umstand auf, daß das Absolute eben nicht bloß *ein*, sondern *sein Resultat* ist. Es hat sich von sich her bereits absolviert, und der Mensch vermag einzig deshalb bei ihm anzukommen, weil es immer schon bei ihm angekommen ist.

Gleichwohl gibt sich, was „nicht ein Erstes“ ist, auch nicht als Thema einer Ersten Philosophie her. Der Satz, daß alle in der Seins- und Wesenslogik gegebenen Bestimmungen „das Absolute zu ihrem Abgrunde, aber auch zu ihrem *Grunde* haben“⁸³, fordert seine Umkehrung: Sein und Wesen haben das Absolute zu ihrem Grunde, aber auch zu ihrem *Abgrunde*. Das Erste der Ersten Philosophie verschwindet im Abgrund des nicht nur angekommenen, sondern auch erst noch ankommenden Absoluten. Mit ihm verschwindet freilich desgleichen eine Totalität, die sich an die Stelle des Ersten setzen will. Die Begriffe des Ganzen und seiner Teile „erscheinen dem Vorstellen als an und für sich geltendes, wahres Sein; das Absolute aber ist gegen sie der Grund, in dem sie untergegangen sind“⁸⁴. Untergegangen ist das Ganze im Absoluten, indem es darin aufgegangen ist. Denn nach seiner allgemeinen Bestimmung, wonach es die Wirklichkeit von allem ist, hat das Absolute sich selbst als die „*Eine absolute Totalität*“ gesetzt⁸⁵. Aber die absolute Totalität unterscheidet sich

⁷⁹ SW II 68.

⁸⁰ Jen. LMN 13.

⁸¹ SW IV 667.

⁸² SW IV 673.

⁸³ SW IV 666.

⁸⁴ SW IV 665.

⁸⁵ SW IV 662.

von der verabsolutierten dadurch, daß sie den Immanenzzusammenhang der Welt transzendiert. Sie transzendiert ihn, sofern sie nicht nur „absolute Identität“ ist, die „einfache gediegene Einheit“ des überhaupt Seienden, sondern auch die „absolute Negativität“ des sich auf sich selbst beziehenden Geistes⁸⁶. So ermöglicht das Absolute in seinem Transzendieren von Welt die Selbsttranszendenz der weltlichen Totalität, das Sich-selbst-überschreiten, welches das Frankfurter Systemfragment auf den Begriff des unendlichen Lebens gebracht hat. Als Hegel sich in Jena anschickte, das Problem des unendlichen Lebens durch den Rückgang auf das Absolute zu lösen, da spaltete er das Weltganze zunächst in die zwei Totalitäten, von denen am ausführlichsten die *Jenenser Logik* handelt: in die objektive des Seins und die subjektive der Erkenntnis. Die vom zweidimensionalen Realidealismus Schellings beeinflusste Aufgliederung der weltlichen Totalität hat er aber beim Abschied von Schelling nicht für immer mitverabschiedet. Die „Eine absolute Totalität“ umfaßt nämlich „zwei Totalitäten des Inhalts, deren die eine als in sich, die andere als in Anderes reflektierte bestimmt ist“⁸⁷. Und den Widerspruch der Selbstüberwindung des Ganzen versöhnt die dialektische Vereinigung der „Reflexion-in-sich“ mit der „Reflexion-in-Anderes“, indem die Geschlossenheit von jener sich in die Offenheit von dieser aufhebt und die Welt der Erscheinungen durchsichtig wird auf das Absolute hin, in welchem sie abgründig gründet⁸⁸.

Am Anfang unserer Betrachtungen stand der für heutiges Denken kennzeichnende Gegensatz der sich auf Hegel berufenden Totalitätserkenntnis und der jenseits von Hegel am Detail laborierenden Sozialtechnik. Noch weiter von Hegel entfernt als diese scheint die Philosophie Adornos zu sein, die gegen den vielzitierten Satz der *Phänomenologie*: „Das Wahre ist das Ganze“⁸⁹ mit der Behauptung opponiert: „Das Ganze ist das Unwahre“⁹⁰. In Wirklichkeit ist sie Hegelscher Spekulation sogar

⁸⁶ SW IV 670.

⁸⁷ SW IV 662. Was das für das Verhältnis von „Wesen“ und „Erscheinung“ bedeutet, auf das wir anlässlich der Hegelschen Schöpfungslehre zu sprechen kommen werden, kann an dieser Stelle nicht näher ausgeführt werden.

⁸⁸ Daß Hegels Totalitätsbegriff die „Perspektive einer offenen Relation zum Anderen“ aufreißt, bemerkt auch van Dooren. Er kann aber, weil er von seinem Standpunkt das Absolute ignorieren muß, die Einheit von Reflexion-in-sich und Reflexion-in-Anderes nur für einen schlechten, unaufgelösten Widerspruch halten. Seinem abschließenden Urteil zufolge besteht bei Hegel „ein Widerspruch zwischen der Auffassung der Totalität als Entwicklung in Verbindung mit dem Anderen, und dem Wunsch nach einer Totalität als Abgeschlossenheit“ (146, S. 193).

⁸⁹ SW II 24.

⁹⁰ Adorno (1), S. 104; (2), S. 143, 147.

wesentlich näher als die orthodox marxistische Theorie der gesellschaftlichen Totalität. Da sich uns ihre Nähe, aber auch ihre Distanz zu Hegel gleichermaßen bei der Diskussion der theologischen Kritik aufdrängen werden, dürfte es aufschlußreich sein, hier ihre ähnlich ambivalente Stellung zu dem bisher Ausgeführten zu beleuchten.

„Das Ganze ist das Unwahre“ — das soll im Sinne Adornos zunächst und vor allem besagen: „Totalität wird zum radikal Bösen in der totalen Gesellschaft.“⁹¹ Die aber ist gerade auf Grund ihres antagonistischen Charakters auch für Hegel unwahr. Wenn Adorno darüber hinaus die „These von der Totalität“ grundsätzlich für Unwahrheit erklärt, so meint er „das zum Absoluten aufgeblähte Prinzip der Herrschaft“⁹². Das aber kann auch für Hegel auf Wahrheit keinen Anspruch erheben. Adorno gewahrt durchaus beides: Hegels „Bewußtsein des antagonistischen Charakters der Totalität“⁹³ wie auch dies, daß Hegel „weder aus dem abstrakten Prinzip der Ganzheit eine Metaphysik abgeleitet noch das Ganze als solches (. . .) glorifiziert“ hat⁹⁴. Ja, derjenige unter den Philosophen der Gegenwart, der die Kritik der Ersten Philosophie am radikalsten betrieben hat, traut dem „Metaphysiker“ in eins mit der Entmythologisierung des Ganzen sogar die Vorwegnahme dieser Kritik zu: „Hegel zerstört die Mythologie des Ersten selber“⁹⁵. Und doch: Derselbe Hegel ist nach der Darstellung Adornos schließlich auch nur ein Vertreter der „prima philosophia“⁹⁶, der „Ursprungsphilosophie“⁹⁷ im traditionellen Sinne, ein Denker, der nach dem „ontologisch Letzten“⁹⁸ trachtet und selbst noch an Kant die „Kritik an der Totalität, am abschlußhaft gegebenen Unendlichen, eskamotiert“⁹⁹. Widerspricht da Adorno sich selbst? Man möchte es glauben. Er selber freilich ist der Meinung, am System des absoluten Geistes einen dialektisch unvermittelten Widerspruch aufzudecken. Und in der Tat: Dicht kommt er so an die Wahrheit heran. Die Philosophie des Ersten oder Letzten verdankt ihre Auferstehung in seinen Augen offensichtlich der Inkonsequenz, die das Ganze trotz guter Vorsätze zum abschlußhaften Prinzip hypostasiert. Das Ganze wiederum soll den Schein des Abschließenden annehmen, indem es der Geist ist, der beansprucht, das Ganze zu sein; und den Geist erweitert Hegel dadurch zum Ganzen, daß er ihn zum absoluten verklärt. Auf solche Weise gerät er in einen „ungelösten

⁹¹ Adorno (1), S. 78.

⁹² Adorno (1), S. 104.

⁹³ Adorno (1), S. 41; vgl. S. 94 f.

⁹⁴ Adorno (1), S. 16.

⁹⁵ Adorno (1), S. 79; vgl. S. 21.

⁹⁶ Adorno (2), S. 42.

⁹⁷ Adorno (2), S. 156.

⁹⁸ Adorno (1), S. 25.

⁹⁹ Adorno (1), S. 103.

Widerspruch“¹⁰⁰. Er will den Geist „zum Ganzen aufblähen, während Geist doch dem Begriff nach seine *differentia specifica* daran hat, daß er Subjekt, also nicht das Ganze ist“¹⁰¹. Sehr wohl. Aber eben deshalb hütet sich Hegel, den Geist zu einem Ganzen aufzublähen, das sich in sich selbst abschließt. Eben vermöge seiner Subjektivität schießt das Absolute über die Substantialität des von ihm erfüllten Ganzen hinaus. Das als totalitäre Totalität verklagte Absolute ist in Wirklichkeit genau das, was es Hegel gestattet, die Totalität so zu denken, wie Adorno sie denken möchte: „Der Totalität ist zu opponieren, indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet.“¹⁰²

¹⁰⁰ Adorno (1), S. 25.

¹⁰¹ Adorno (2), S. 197.

¹⁰² Adorno (2), S. 148.

2. Kritik der theologischen Kritik

Negative Dialektik „rückt nahe genug an Hegel“¹, weil sie noch in der Auflösung aller unmittelbar religiösen Bindungen der Theologie nahe bleibt; und auch wenn sie von Hegel wieder abbrückt, wird noch etwas von ihrer Nähe zur Theologie spürbar. Unwiderlegbar ist ihre Kritik, soweit sie gegen die idealistische Apotheose des Erfolgs, in die sich ein übergroßes Vertrauen auf die Macht des Geistes verirrt, jenes Leiden zum Zeugen aufruft, dessen Erfahrung ihr der theologische Materialismus Benjamins eingebrannt hat. Vom Materialismus, zu dem er sich in ähnlich absurdem Glauben bekennt wie der apokryphe Theologe Bloch, sagt Adorno denn auch in unverfälschtem Bewußtsein jener Wahlverwandtschaft: „Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd. Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung.“² Solche Befreiung geschähe nicht im konkreten Begriff, von dem Hegel sich alle Aufhebung versprach, sondern in derjenigen Konkretheit, welche die Theologie dem Idealismus entgegenhält: in der Leibhaftigkeit menschlicher Existenz.

Demgemäß enthält negative Dialektik alle wesentlichen Elemente theologischer Hegelkritik. Ob kirchliche Theologie Hegel gänzlich beiseite schiebt, mit Gründen destruiert oder letztlich doch in sich aufnimmt — die Vielfalt dessen, was sie an ihm bemängelt, läßt sich im Grunde auf ein Vierfaches zurückführen: Sie vermißt eine wirklich umfassende Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der sich jeder Vermittlung entziehenden Unmittelbarkeit. Auch diese vier Dinge sind, wie man leicht sieht, nur Momente ein und derselben Sache. Die Einheit der Sache, die theologisches Denken gegen Hegel geltend macht,

¹ Adorno (2), S. 148.

² Adorno (2), S. 205.

entspricht der Identität des historischen Ursprungs, dem dieses Denken sich verdankt. Alle seine Fäden laufen bei Kierkegaard zusammen. Und da Adornos schon früh ausgefochtener Streit mit Kierkegaard von Anfang an eine geheime Waffenbrüderschaft erkennen ließ, wird auch von daher sein enges Verhältnis zur Theologie verständlich. Kierkegaard seinerseits bildet in der Opposition gegen Hegel mit atheistischen Philosophen wie Feuerbach eine gemeinsame Fronde. Betont *er* mehr die Differenz zwischen dem Denken, das den Stempel der Endlichkeit des „existierenden Denkers“ trägt, und dem Sein, das als faktisches kontingent ist, so *Feuerbach* vornehmlich die Unmittelbarkeit, die begrifflicher Vermittlung spottet. Nachhegelischer Theismus und Atheismus finden sich zusammen, weil sie übereinkommen in der Wendung zur Anthropologie, die gleichermaßen den Unterschied zwischen dem Ausgang vom einzelnen Menschen und dem Ansatz bei der Menschengattung umspannt. Theologische Hegelkritik trifft sich aber nicht nur mit anthropologischer. Auch die im Gegenzug gegen Hegel an Aristoteles anknüpfende Neubesinnung auf Ontologie arbeitet die radikale Endlichkeit des in seiner Faktizität kontingenten „Daseins“ heraus, um die Seinsfrage auf den Boden der Differenz stellen zu können, der Differenz des Seins einmal gegenüber dem Seienden und zum andern gegenüber einem Denken, das im Verzicht auf das „Vorgehen“ der Dialektik den „Schritt zurück“ in die nicht mehr dialektisch zu vermittelnde Unmittelbarkeit seines Grundes wagt. Zum Seinsdenken Heideggers hat aber Adorno ein ähnlich ambivalentes Verhältnis wie zur Existenzdialektik Kierkegaards; er rügt an ihr, was ihn selber tiefer prägt, als er zu wissen vorgibt. So wirft der Fokus seines Denkens die Strahlen zumindest jener theologischen Kritik zurück, die in die ontologische und anthropologische ausstrahlt; und da uns an ihr vorerst bloß interessiert, was sie ihrerseits vom Selbst- und Seinsverständnis des Menschen in unserer Zeit widerspiegelt, wollen wir ihre Brechung im Medium negativer Dialektik nicht unbeachtet lassen.

Zu beschäftigen haben wir uns da vor allem mit dem „Nichtidentischen“, dessen Name bereits verrät, daß Adorno die von Kierkegaard bis Heidegger thematische Differenz mit Hegelscher Identität konfrontiert. Ist aber das Hauptthema negativer Dialektik als das „Nichtidentische“ Differenz, so als das „Nichtbegriffliche“ Kontingenz. Negative Dialektik, die sich als das „konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ definiert³, will eben damit auch Theorie der Kontingenz sein: „Philo-

³ Adorno (2), S. 15.

sophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff“⁴. Endlichkeit ist demgegenüber kaum direkt, aber immerhin als die Atmosphäre gegenwärtig, in welche Differenz und Kontingenz eingetaucht sind. Differenz, Kontingenz und die in beiden waltende Endlichkeit bilden für negative Dialektik eine sachliche Einheit. Daß zu dem einheitlichen Komplex darüber hinaus schließlich auch das Problem der Vermittlung des Unmittelbaren gehört, bringt Adorno deutlich zu Gehör, wenn er Hegel mit den Worten belehrt: „Vermittlung sagt keineswegs, alles gehe in ihr auf, sondern postuliert, was durch sie vermittelt wird, ein nicht Aufgehendes; Unmittelbarkeit selbst aber steht für ein Moment, das der Erkenntnis, der Vermittlung, nicht ebenso bedarf wie diese des Unmittelbaren.“ Und daß der ganze Komplex der Unvermittelbarkeit des Unmittelbaren oder der Nichtidentifizierbarkeit des Nichtidentischen sich wiederum eng mit dem vom Totalitätsbegriff umschriebenen Fragenkreis berührt, soll der Satz vergegenwärtigen, der Hegels Unverständnis gegenüber der hiermit ausgesprochenen Wahrheit in der Euphorie des Drauflossystematisierens bezeugt findet: „Der Triumph, das Unmittelbare sei durchaus vermittelt, (...) erreicht in fröhlicher Fahrt die Totalität des Begriffs, von keinem Nichtbegrifflichen mehr aufgehalten, die absolute Herrschaft des Subjekts.“⁵

Auch in der Art und Weise, wie Adorno sich gegen Hegels „identitätsphilosophische Konzeption“⁶ absetzt, bleibt er der Taktik treu, derer er sich bei seiner Auseinandersetzung mit der spekulativen Totalitätserkenntnis bedient. Unablässig bewegt sich seine äußerst elastische Interpretation zwischen wirklichem Verstehen und einem Scheinverständnis, dem es offenbar darauf ankommt, zwischen negativer und positiver Dialektik einen abstrakten Gegensatz zu konstruieren. Allzu oft erweckt sie den Eindruck, als verfüge Hegel lediglich über ein Identitätssystem, dem das Bewußtsein von Nichtidentität erst beizubringen sei. Das ist überall dort der Fall, wo sie ihn ohne weiteres unter den Idealismus subsumiert. Sofern Hegel sein Denken als Philosophie des Geistes entwarf, hat er nach Adorno „den Idealismus festgehalten. Nur die diesem innewohnende Lehre von der Identität von Subjekt und Objekt — die ihrer bloßen Form nach allemal bereits auf den Vorrang des Subjekts hinausläuft — schenkt ihm jene Kraft des Totalen, welche (...) die Reflexion des Unmittelbaren und dann wieder die Aufhebung der Reflexion leistet“⁷. Was Adorno in solcher Sicht unter „Identität“ versteht, kommentiert er selber mit der

⁴ Adorno (2), S. 21.

⁶ Adorno (1), S. 102.

⁵ Adorno (2), S. 172.

⁷ Adorno (1), S. 22.

Erklärung: „Im Entschluß, keine Grenze zu dulden, jeden Erdenrest einer Differenzbestimmung zu tilgen, hat Hegel den Fichteschen Idealismus buchstäblich übertrumpft.“⁸ Identität schließt danach Differenz vollständig aus. Und zwar scheint Adorno, wo er Hegel auf die Gleise des Idealismus abstellt, anzunehmen, sie schließe Differenz auf allen Stufen des Systems aus, am Anfang genauso wie am Ende wie auch während des ganzen Prozesses, der am Ende in seinen Anfang zurückschlägt. Mit Energie beliefern soll nämlich die aus der Subjekt-Objekt-Identität geborene Kraft des Totalen nicht nur die restlose Auflösung des Unmittelbaren, sondern auch die Verflüssigung aller „einzelnen Begriffe“, die der Gedanke auf seinem Wege über sich hinaustreibt⁹. Aber die isolierten Momente gehen „nur darum über sich hinaus, weil die Identität von Subjekt und Objekt schon vorgedacht ist“¹⁰, und die zu Beginn vorausgesetzte Identität soll ihrerseits am Schluß wiederkehren; der Schluß selber ist nach Adorno nur „die zum Alleinschließenden, Absoluten entfaltete Identität von Subjekt und Objekt“¹¹.

Indessen verrät nicht zuletzt die stereotype Kennzeichnung des Identischen als „Subjekt und Objekt“, wie oberflächlich eine derartige Deutung ist. Wo für Hegel Subjekt und Objekt ihren Platz haben, nämlich auf dem zwischen Anfang und Ende gelegenen Wege, da stehen sie sich höchst different gegenüber; und wo man — in einem keineswegs schon ausgemachten Sinne — von Identität sprechen kann, nämlich am Anfang und Ende, da gibt es noch nicht bzw. nicht mehr Subjekt und Objekt. Die Kritik der vermeintlich differenzlosen Identität ebnet selber alle Differenzen ein, die im übrigen auch zwischen der Identität des Anfangs und der des Endes herrschen. Die nivellierende Anwendung des Subjekt-Objekt-Schemas verschleiern, daß die anfängliche „Identität“ von Sein und Denken sich qualitativ unterscheidet von der Einheit, vermöge derer am Ende, aber wirklich erst am Ende das Wissen an der Absolutheit des Gewußten teilnimmt. Wiewohl Adorno, geleitet vom Interesse am Nichtbegrifflichen, vornehmlich auf jene abhebt, hat er doch auch diese im Blick. Den Theologen spricht er gerade dann aus der Seele, wenn er an Hegel moniert: „Die Differenz von Bedingtem und Absolutem hat er weggedacht, dem Bedingten den Schein des Unbedingten verliehen.“¹² Freilich sollte er dabei seine These nicht vergessen, der zufolge die Identität von Subjekt und Objekt auf den Vorrang des Subjekts hinausläuft. Dieses Subjekt kann ja allein der denkende Mensch sein, der sich das

⁸ Adorno (1), S. 24.

¹⁰ Adorno (1), S. 111.

¹² Adorno (1), S. 103.

⁹ Adorno (1), S. 22.

¹¹ Adorno (1), S. 39.

weltliche Objekt unterwirft. Statt daß das menschliche Subjekt den Vorrang behielte, wenn zu seinem „Objekt“ das Absolute wird, ist umgekehrt dieses, was es ist, weil es sich als die absolute Objektivität enthüllt, die in der unendlichen Form absoluter Subjektivität der des Menschen zuvorkommt.

Nun hat trotz alledem kein anderer eindrücklicher als Adorno dargestellt, wie Hegel den Idealismus, indem er ihn auf die Spitze treibt, zugleich überwindet. Aus dieser Einsicht muß er aber auch „jenes Moment der Nichtidentität verzeichnen, das zu Hegels eigener Fassung der Identitätsphilosophie unabdingbar hinzugehört“¹³. Erst hiermit begeben wir uns auf das Niveau, auf dem sich mit Hegel so diskutieren läßt, daß er selber überhaupt zur Sprache kommt. Kritik kann jetzt nur noch bedeuten, daß sie die Macht erweitert, die Hegel der Differenz prinzipiell bereits eingeräumt hat. Sie mag dieses Geschäft so gründlich betreiben wie irgend möglich, niemals löst sie sich vom Bann des Kritisierten, und es gereicht Adorno wahrlich zur Ehre, daß er, wie auch der späte Heidegger, auf der Höhe seiner Reflexion solche Abhängigkeit mitreflektiert. Negative Dialektik ist, heißt es in dem ihr gewidmeten Buch, „gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie“, ein Umstand, der zu dem nicht gerade kleinlichen Schluß veranlaßt: „Insofern bleibt auch sie falsch, identitätslogisch, selber das, wogegen sie gedacht wird“¹⁴. Falsch soll die Identitätsphilosophie Hegels durchaus auch als eine solche sein, die das Nichtidentische mit Identität vermittelt. Ihre Falschheit nimmt sich freilich ganz verschieden aus, je nachdem, an welche ihrer von Adorno vorgeschlagenen Auslegungen man sich hält. Zu unterscheiden ist nämlich nicht nur zwischen der Deutung, die auf eine abstrakte Gegenüberstellung von Identitätssystem und Differenzdenken hinausläuft, und der Interpretation, die das Übergreifen der Identität auf Nichtidentität berücksichtigt. Vielmehr trägt Adorno auch diese Interpretation in zwei Versionen vor.

Nach der einen hat das Nichtidentische in der Hegelschen Identitätsphilosophie einen recht eingeschränkten Spielraum: Während die Identität das Ganze beherrscht, ist ihr Gegenteil im Detail untergebracht. Auch in sich selbst ist diese Version allerdings so verwandlungsfähig, daß sie gestattet, innerhalb der Grenzen des bloß Partiellen die Bedeutung der Differenz mehr oder weniger hoch zu veranschlagen. Die eigens um Hegel bemühten Studien legen schlicht den Tatbestand dar: die „Verleugnung

¹³ Adorno (1), S. 23.

¹⁴ Adorno (2), S. 148.

des Nichtidentischen in der Totale¹⁵, für die sich die Hegelsche Philosophie verantworten muß, sofern sie „im Großen jene Identität von Subjekt und Objekt doch verkündet, deren Nichtidentität im Einzelnen sie inspiert“¹⁶. Zur Analyse dieses Tatbestands schreitet das Hauptwerk fort. Es beansprucht dafür in beträchtlichem Ausmaß die Hilfe Kierkegaards. Seine Kritik an einer Identität, die sich ihre Herrschaft über das Ganze von keiner partikulären Differenz streitig machen läßt, repetiert auf weite Strecken den Einwand, den Kierkegaard gegen die Behandlung der Wirklichkeit in der Logik angemeldet hat. Wie einst Kierkegaard mit Schelling auf dem Unterschied von begriffener und wirklicher Wirklichkeit, von Existenzbegriff und faktisch Existierendem bestand, so grenzt jetzt Adorno mit Kierkegaard den „allgemeinen Begriff von Besonderung schlechthin“ gegen das wirklich „Besondere“ ab, dessen für sich respektierte Nichtidentität Hegel verharmlost haben soll, weil er es in das je schon begrifflich organisierte Ganze integriert; und wie Kierkegaard einer so zustande kommenden Identität von Sein und Denken vorhielt, sie sei in Wahrheit nur Identität des Denkens mit sich selber, so resümiert Adorno: „Eben damit wird die Dialektik von Nichtidentität und Identität scheinhaft: Sieg der Identität über Identisches.“¹⁷ Wenn er freilich fernab von Kierkegaard Identität gesellschaftskritisch als „universalen Zwangsapparat“ bestimmt, dann sieht es so aus, als bliebe bei Hegel auch von dem in der Totale verleugneten Nichtidentischen durchaus mehr übrig als bloßer Schein. Zwar taucht gerade dann zunächst wieder die abstrakte Alternative auf, der Gegensatz dessen, der wie er Identität eben als „universalen Zwangsapparat erfährt“, und des ganz anders Gesinnten, der in der gewaltsamen Einschränkung des Nichtidentischen aufs Vorläufige „Identität als Letztes, Absolutes behauptet“¹⁸. Aber Adorno traut dem realistischen Idealisten viel zuviel dämmernde Einsicht in gesellschaftliche Zwänge zu, als daß er nicht gleichwohl anerkennen müßte, Dialektik, die den Identitätszwang brechen wolle, habe mit dem partiellen Ja zum Nichtidentischen eben auch „partiell in Hegel gegen diesen sich durchgesetzt, der freilich das Unwahre des Identitätszwangs nicht zugestehen kann“¹⁹.

Die andere Version ist ungleich interessanter. Den prägnantesten Ausdruck geben ihr die Sätze: „Fällt schließlich in der Totale, wie bei Hegel, alles ins Subjekt als absoluten Geist, so hebt der Idealismus damit sich auf, daß keine Differenzbestimmung überlebt, an der das Subjekt als Unter-

¹⁵ Adorno (1), S. 36.

¹⁷ Adorno (2), S. 173.

¹⁹ Adorno (2), S. 157.

¹⁸ Adorno (1), S. 102.

¹⁶ Adorno (2), S. 148.

schiedenes, als Subjekt faßbar wäre. Ist einmal, im Absoluten, das Objekt Subjekt, so ist das Objekt nicht länger dem Subjekt gegenüber inferior. Identität wird auf ihrer Spitze Agens des Nichtidentischen.“²⁰ Im Aufschwung zu dieser Spitze erklimmt Adorno zugleich den Gipfel seiner Rezeption. Auf deren Scheitelhöhe schält sich aus der behaupteten Falschheit des Identitätssystems für ihn selber ein richtiger Kern heraus, und in eins damit gewinnt auch seine Deutung ein Maximum an Richtigkeit. Das Nichtidentische ist jetzt kein untergeordnetes Moment mehr, sondern selber im Ganzen beheimatet. In bestimmter Hinsicht kehrt so die zweite Version die in der ersten getroffene Anordnung um. Dies natürlich nicht derart, daß sie die Identität auf die Stufe des Einzelnen zurückstellte. Die in den zitierten Sätzen skizzierte Bewegung setzt die vorher gemachte durchaus voraus und auf gewisse Weise auch fort. Als es um den Nachweis des bloß partiellen Anteils der Differenz am Hegelschen Denken ging, war Adorno bemüht, sie an der Oberfläche dieses Denkens zu lokalisieren und so zu tun, als reiche in die Tiefe allein die Identität hinab. Angekommen in der Tiefe, steigt er mit seinem neuen Gedankenzug von deren eigener Oberfläche in die Tiefe der Tiefe. Nun aber ist es das Nichtidentische, das zuunterst wohnt. Es vertreibt nicht etwa die an die Oberfläche geratene Identität, sondern bricht aus ihr selbst hervor. Was Adorno sonst für einen unaufgelösten Widerspruch erklärt: daß ein Subjekt, der absolute Geist, sich als das Ganze aufspiele, welches sein von den Momenten unablässbares Leben doch nur in der Dialektik von Subjekt und Objekt haben könne, das vernimmt er an dieser Stelle letztlich als Urteil über seinen eigenen Elementarglauben, dem Absoluten mit dem simplen Begriff der „Identität von Subjekt und Objekt“ beikommen zu können. Es wird ihm klar, daß die absolute Subjektivität von einer Objektivität ist, die im Übersteigen aller den Objekten gegenüberstehenden Subjekte das Nichtidentische aller Objekte rettet.

Scheinbar unbekümmert darum, daß doch eigentlich die theologische Hegelkritik zur Debatte steht, haben wir lange bei einem Denker verweilt, den wir mit leichter einsehbarem Recht zuvor in den Zusammenhang politischer Kritik gestellt hatten. Hierzu haben uns indessen mehrere Gründe genötigt, ganz abgesehen einmal von dem Motiv, auch dadurch die Einheit von politischer und theologischer Kritik hervorheben zu wollen. Zwei dieser Gründe sind bereits angeführt worden: Negative Dialektik ist selber Kryptotheologie und außerdem Sammelbecken der ihrer-

²⁰ Adorno (1), S. 84 f.

seits kryptotheologischen Kritik, die seit Kierkegaard und Feuerbach bis hin zu Heidegger von anthropologischer oder ontologischer Seite laut geworden ist. Die anderen Gründe liegen in dem heuristischen Wert, den die Beschäftigung mit ihr für die Einschätzung der Kritik besitzt, welche die offenbare Offenbarungstheologie vorbringt. Es sind deren drei, und auch über sie sollten wir uns Rechenschaft ablegen.

Erstens ist schlicht zu bekennen, daß Adorno weithin für Fehlendes eintreten mußte. Denn den unter den Offenbarungstheologen in so großer Zahl anzutreffenden Kritikern Hegels dürfte es wohl kaum schon gelungen sein, ihre Einwände auf dem hohen Verstehensniveau vorzubringen, auf dem die Sympathisanten unter ihnen, an ihrer Spitze Hans Küng, auch noch die Diskussion über strittige Punkte führen. Zwar ist es notwendig, die grundsätzliche Kritik an Hegels Verkleinerung von Endlichkeit, Differenz, Kontingenz und Unmittelbarkeit auf seine Exegese der Dogmen anzuwenden, in bezug auf die sie für die Theologen überhaupt erst interessant wird; aber es ist nicht möglich, eine auf Hegels Dogmatik konkret applizierte Kritik an einem theologischen Text zu prüfen, der sie wirklich durchführte. Denn einen solchen Text gibt es nicht. Das hat eine Kritik der theologischen Kritik allem voran und unüberhörbar auszusprechen. Mit wenigen Ausnahmen, zu denen insbesondere Pannenberg und seine Schüler gehören, haben es sich die Theologen aller Konfessionen, vornehmlich aber der evangelischen, bei ihrer Abrechnung mit Hegel bisher allzu leicht gemacht. Auf sie trifft am meisten das Wort von Marx zu, daß Hegel wie ein „toter Hund“ behandelt worden sei. Wohl wiederholt man unermüdlich, daß die „Spekulation“, schaut man aufs Ganze, das Christentum verwässere und seinen Anspruch aufweiche, sei es durch Säkularisierung oder Paganisierung, durch Logifizierung oder Verwandlung in „Gnosis“²¹. Doch erspart man sich gemeinhin die Mühe, eben nicht nur von oben herab und von ferne aufs Ganze zu schauen, sondern von innen den Wendungen und Windungen des Gedankens zu folgen.

Zweitens exerziert uns Adorno vor, wie man das Problem der Identität auch in offenbarungstheologischer Einstellung gut und schlecht angehen kann. Er versetzt uns so in die Lage, auch unter denjenigen Theo-

²¹ Die Verbindung, die einst F. Chr. Baur — selber Hegelianer — zwischen Gnosis und spekulativer Religionsphilosophie hergestellt hat, ist mittlerweile desto undeutlicher geworden, je mehr im Durchschnittsbewußtsein der Sinn des fast nur noch abschätzig gebrauchten Gnosisbegriffs sich verdunkelt hat. Etwas schärfere Konturen gibt ihm immerhin Cottier (20) in seinen Ausführungen über Hegels „christologische Gnosis“ (S. 19—34).