

IV. „Der Geist ist das Leben der Gemeinde“.

Zur Interpretation der Hegelschen Philosophie des Geistes durch Josef König (1998)

Das Thema der folgenden Überlegungen ist der Hegelsche Geist-Begriff unter dem Aspekt des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Das Thema liegt somit quer zu dem des Kongresses, und ich werde auch im direkten Sinne beim Thema *Geschichtsphilosophie und Ethik* gar nicht ankommen. Im 1. Teil möchte ich deshalb einige Verbindungslinien zwischen beiden Themen wenigstens skizzieren, die dartun sollen, dass ich eine Verständigung über Hegels Theorem des Anerkennens für eine notwendige Vorüberlegung im Hinblick auf mögliche Ethiken und/oder Geschichtsphilosophien halte. Erst danach werde ich zu meinem eigentlichen Thema kommen, nämlich zu Hegels Konzept des Anerkennens (II.), und schließlich zu einigen Bausteinen von Königs Interpretation der Hegelschen Philosophie (III.).¹

I.

Eine solche Vorverständigung scheint mir notwendig zu sein, weil m.E. gar nicht klar ist, ob bzw. in welchem Sinne eine Philosophie im Anschluss an Hegel überhaupt eine Ethik oder Geschichtsphilosophie sein kann. Mindestens gibt es Konzeptionen von ‚Ethik‘, die mit Hegel gänzlich unvereinbar sind. Ich erinnere an dessen berühmte Kritik am schlechten Sollen.² Es ist, so Hegel, eine pure Illusion, dass der Verlauf der Geschichte gesteuert oder gar angetrieben sei durch moralische Vorstellungen. Bei Marx ist dies gar zum Forschungsgrundsatz geworden: Die Stärke und besondere Pointe des Marxschen *Kapital* liegt darin, dass es zeigen kann, dass ‚Ausbeutung‘ keine moralische Kategorie ist. Vielmehr steht hier im Rahmen des Wertgesetzes

¹ Ich beziehe und beschränkte mich dabei ausschließlich auf ein bisher nicht veröffentlichtes Vorlesungsmanuskript ‚Hegel I‘, gelesen im WS 1935/36 in Göttingen. Dieses, sowie ein ebenso ausführlich ausgearbeitetes Manuskript ‚Hegel II‘ (SoSe 1936) finden sich im Nachlass von Josef König bei der *Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen*. Ich danke den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der *Abteilung für Handschriften und seltene Drucke*, insbesondere Herrn Dr. Rohlffing und Frau Fibiger, für freudlichst gewährte Unterstützung.

² „Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das *Sollen*, das er vornehmlich auch im politischen Felde gerne vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein *solle*, aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens?“ (Hegel, *Enz*: § 6; vgl. dazu Marquard 1964).

Recht gegen Recht, weshalb die Bewegungsform des Verhältnisses von Kapital und Arbeit der Klassenkampf ist, nicht aber ein Diskurs über die Moralen der Kapitalisten und Arbeiter. In diesem Sinne ist das Marxsche *Kapital* radikal *deskriptiv* in Bezug auf das gegenwärtig Bestehende, und es rekurriert keinesfalls auf eine besser sein sol-lende Zukunft. Nach Hegel geht es eben um die „kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache“, und die Philosophie muss sich „hüten, erbaulich sein zu wollen“. (Hegel, PhG: 16f.) Jeder Rekurs darauf, dass die Gegenwart doch bitte besser sein soll, ist in diesem Licht pure Ideologie im schlechten Sinne: Eine moralische Bewertung der tatsächlichen Übel ist entweder eine direkte Kaschierung oder bestenfalls eine Stellvertreterdiskussion.

Bei Hegel ist solche Polemik gegen das schlechte Sollen vor allem ein Schutz des Individuums, nämlich ein Schutz vor der ‚moralischen Gedrücktheit‘ (vgl. Hegel, RPh: § 149); dies richtet sich insbesondere gegen Kant und dessen Maxime, dass wir den Gegner „hier jederzeit in uns selbst suchen [müssen]“ (Kant, KrV: B 805).

Mindestens also alle Ethiken, die *als Ethik* dazu beitragen wollen, dass es dereinst besser zugehen soll auf dieser Welt – sei es in der Variante regulativer Formalia, sei es in der Variante handfester Handlungsanweisungen – sind schlicht unverträglich mit Hegels Konzept.³ Gemessen am Leisten des schlechten Sollens, kann man geradezu sagen, dass es um Geschichtsphilosophie *statt* um Ethik geht, bei Strafe schlechter Ideologie. Hier gilt wohl, was Röttgers (1996, insb. 151-156) – abgesehen von allem Narrativismus – herausgestellt hat: Es liegt ein prinzipieller ‚Moralitätsbruch‘ vor zwischen der Moral unseres Geschichtsschreibens und der Moral der beschriebenen Geschichte.

Nun wird man einwenden, dass die Individuen in der Zeit nach Hegel viel weniger Schaden erlitten haben durch moralische Gedrücktheiten als durch philosophisch scheinlegitimierte Opfermentalitäten: Hatte nicht der Gang der Geschichte in seiner kalten Notwendigkeit seine höhere Weihe nun zwar nicht aus partikularen Moralen gewonnen, sondern, viel schlimmer, aus dem vermeintlichen Gang der Dinge selbst? Hatte Marx sich nicht anheischig gemacht, das Bewegungsgesetz des Kapitalismus selbst zu suchen und zu finden? Und folgte nicht genau daraus, dass das konkrete Individuum zur bloßen Durchgangsstation auf dem heute noch sehr kalten Wege in eine verheißene Wärme für unsere Enkel degradierte? Spekulative Geschichtsphilosophie

³ Entsprechend bemüht sich etwa Habermas (1986), die Irrelevanz der Hegelschen Einwände für die Diskursethik zu erweisen.

sophie scheint *eo ipso* objektivistisch zu sein, und dies ist wahrlich keine attraktivere Alternative zum schlechten Sollen. Lutherisch-kantischen Verinnerlichungszumutungen mag man sich, ebenso individuell, noch entziehen können, aber was kann man schon noch der Erfahrung entgegensetzen, dass wir alle nur kleine Lichter sind im großen Weltgeschehen? Zumal, wenn diese Erfahrung auch noch mit philosophischer Weihe ausgestattet wird.

Nicht zuletzt deshalb haben wohl auch Ethiken wieder Hochkonjunktur. Gelegentlich werden sie sogar in dieser Gegenstellung zur spekulativen Geschichtsphilosophie inszeniert; etwa bei Jonas, dessen *Prinzip Verantwortung* ein Gegenkonzept sein will zu Blochs Konzept konkreter Utopie, wobei nichts anderes entsteht als ein philosophischer Legitimationsversuch einer Diktatur einer Elite. Objektivistische Geschichtsphilosophie tritt bei Jonas auf im Gewande einer Ethik.

Ich selbst versuche es deshalb vorläufig mit einem Ausstieg aus dieser Konstellation Ethik und/oder Geschichtsphilosophie; die folgenden Überlegungen ordnen sich in ein Projekt ein, dem man den Namen ‚Philosophische Anthropologie‘ geben mag.

II.

Die entscheidende theoretische Grundlage für Hegels *Kritik* am schlechten Sollen ist sein Konzept des Unendlichen *im* Endlichen; seine *Kritik* am schlechten Sollen ist gleichsam nur ein Sonderfall seiner grundsätzlicheren *Kritik* am Konzept der schlechten Unendlichkeit. Insofern ist das Problem des Verhältnisses der vielen Einzelwillen und des Gemeinschaftswillens nur einer von mehreren möglichen Fällen, in denen Hegels Konzept einer wahren Unendlichkeit virulent ist. Es scheint mir jedoch zugleich derjenige besondere Fall zu sein, an dem sich dieses Konzept letztlich zu bewähren hat. Dies nicht aus Gründen der Emphase gerade für dieses Thema – nicht weil dies das wichtigste Thema wäre, an dem sich zuletzt die Güte eines philosophischen Konzepts entscheidet –; nicht deshalb also, sondern aus internen Gründen der Hegelschen Konzeption selber. In diesem ausgezeichneten Fall ist das Allgemeine ein Allgemeines derart, dass es ein Allgemeines tatsächlich selbständiger Einzelner ist; und erst hier gilt im strengen Sinne, bzw. hat sich zu bewähren, dass das Allgemeine nicht ein All-Gemeines gegenüber beliebigen Vielen *dieser Art* ist, sondern in der Tat ein Gemeines *dieser*, und nur und gerade dieser, Einzelnen. Selbstverständlich ist ein Allgemeines immer ein Allgemeines von Einzelnen; aber es ist ein besonderer Fall, wenn man sagen kann und muss, dass es ein Allgemeines *dieser* Einzelnen ist – also der Fall, bei dem dieser Genitiv konstitutiv ist für das Allgemeine, insofern es ein

Allgemeines ist. Es ist dann eben nicht ein All-Gemeines gegenüber beliebigen Einzelnen, und insbesondere keine Verallgemeinerung potentiell unendlich Vieler. Diese Fälle gelten Hegel als ein *geistiges* Verhältnis oder besser eine geistige Bewegung, und gleichsam *die* geistige Bewegung ist diejenige konkreter Individuen einer konkreten Gemeinschaft, nämlich ihr sich-Anerkennen.⁴ Die gemeinschaftliche Bande der Individuen ist nichts diesen Individuen Gegenüberliegendes, unter das sie gleichsam subsumiert wären, sondern *ist* nichts als die gelebten Verhältnisse dieser Individuen. In diesem Sinne kann Hegel formulieren, dass „der Geist das *sittliche Leben* eines *Volks* [ist]“ (Hegel, PhG: 326), oder auch – unter Ausnutzung der sprachlichen Zusammenhänge von ‚das Allgemeine/Gemeine/Gemeinde‘ –, dass der Geist das Leben der Gemeinde *ist* (vgl. ebd. 396, 556ff., 565f., 568, pass.).

Freilich ist der Genitiv auch in umgekehrter Leserichtung konstitutiv: Ein Individuum ist als Individuum ein solches einer Gemeinschaft. Dies meint, dass ‚Selbstbewusstsein‘ überhaupt nur ist *als Anerkanntes*; Selbstbewusstsein ist, als der Begriff des Geistes, in sich gedoppeltes Selbstbewusstsein: nämlich verschiedene für sich seiende Selbstbewusstsein in ihrer Einheit genommen. Es sind dort also gerade nicht *zwei* Selbstbewusstseine, die dann, *auch noch*, in ihrem Verhältnis zueinander betrachtet werden können, und gleichsam miteinander einen Geist stiften (so, wie man einen Verein stiften mag); vielmehr können nur *im Geiste* Selbstbewusstseine unterschieden werden. In Bezug auf diese Einheit von Selbstbewusstsein in seiner Verdoppelung spricht Hegel von „der sich im Selbstbewußtsein realisierenden Unendlichkeit“ (ebd. 145), und die Realisationsform ist eine „unendliche Bewegung“ oder auch ein „lebendiger Prozeß“ (vgl. ebd. 141).

Der entscheidende Punkt der Hegelschen Theorie des Anerkennens liegt darin, ein prinzipielles Gegenkonzept zu allen Gesellschaftsvertragstheorien zu sein (vgl. Amengual 1990: 129). Unter einer ‚Vertragstheorie‘ verstehe ich hier alle diejenigen Konzeptionen, die an irgendeinem Ort atomistisch gedachte Individuen kennen – also

⁴ „Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich für sich seiender Selbstbewußtsein, die Einheit derselben ist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbeigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet. [...] Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“ (Hegel, PhG: 145)

Einzelne vor allen Relationen –, so dass die Vergesellschaftung der Individuen zu einem zusätzlichen Akt gegenüber dieser vermeintlich ‚natürlichen‘ Individualität gerät. Eine Vertragstheorie erzählt keine Geschichte dazu, wie die Gesellschaftlichkeit wohl aus einem Naturzustand historisch entstanden sein mag, sondern ist eine These bzw. eine Umstellung zum logischen Status von ‚Gesellschaftlichkeit‘ im Verhältnis zu ‚Individualität‘, nämlich als eines hinzukommenden Aktes. Aus rein logischen Gründen liegt deshalb eine *Entscheidung* der Individuen zum Vertrag vor, d.h. ein Akt, der auch unterlassen oder zurückgenommen werden könnte; Vertragstheorien bedürfen deshalb einer zusätzlichen Gewaltinstanz, die die Individuen bei der Stange hält – und zwar ganz unabhängig davon, ob diese nötige Entscheidung der Individuen als bewusste oder unbewusste, als rationale oder irrationale gedacht wird, und unabhängig davon, ob diese Entscheidung aus egoistischen Motiven der Selbsterhaltung oder altruistischen Motiven der Rücksichtnahme erfolgt. Paradigma einer solchen Konstruktion ist Hobbes' *Leviathan* (Hobbes 1651). Besonders drastisch zeigen sich Hobbes' theoretische Grundannahmen in seiner Konzeption von ‚Namen‘ (vgl. Hobbes 1655: 25ff.): Gedanken sind zunächst und vor allem reine Selbstgeburt eines individuellen Denkers; aus rein pragmatischen Gründen bedarf dieser dann, wenn er an bereits Gedachtes wieder anknüpfen will, so genannter Erinnerungshilfen, und deshalb gibt er den Gedanken Namen, um sie später reidentifizieren zu können; diese Namen haben dann „nebenher“ (ebd. 28) den angenehmen Begleiteneffekt, dass die eigenen Gedanken nun Anderen mitteilbar werden. Sinn und Bedeutung ist für Hobbes nichts, was interindividuell erst entspringt, sondern nachträgliche – glückende oder misslingende – Übereinkunft zwischen je individuell produzierten und willkürlich benannten Gedanken.

Nun könnte man argwöhnen, dass dies lediglich die Karikatur eines Konzepts ist, das wir heutzutage allemal hinter uns gelassen haben. Wer würde heute bestreiten, dass Sinn und Bedeutung in irgendeiner Weise intersubjektive Phänomene sind? Und ist es nicht trivial, dass Individuum und Gesellschaft wechselseitig aufeinander verweisen, nur zwei Seiten einer Medaille sind, oder auch: eine ‚dialektische Einheit‘ bilden, wie man dann so sagt?

Dies ist in der Tat trivial und entsprechend nichtssagend. Auch für Hobbes ist es eine Selbstverständlichkeit, dass Individuen nur in Gesellschaft leben; die Annahme eines Naturzustandes ist eine aus theoretischen Gründen eingeführte Fiktion, die eben jenen Zustand qualifizieren soll, „der sich theoretisch ergäbe, wenn jedes politische

Steuerungsorgan vom gesellschaftlichen Leben nachträglich fiktiv abgezogen würde“ (Honneth 1992: 17), und der eben deshalb die Notwendigkeit eines Vertragszustandes für die Individuen dartun soll. Insofern ist es eine Sache, die egozentrische Konzeption Hobbes abzumildern oder auch zu ersetzen durch eine Art solidarisch gedachten Naturzustand; eine ganz andere Sache aber ist es, das atomistische Grundmodell als solches aufzugeben. Die Beschwörung einer dialektischen Einheit von Individuum und Gesellschaft, auch im Namen Hegels, ist nicht als solches schon die *Aufgabe* einer Vertragstheorie. Und dagegen ist die These, die ich hier vertreten möchte, die, dass Hegels Theorie des Anerkennens primär ein Gegenmodell zum Vertragsmodell ist, und dass es nicht so ist, dass Hegels Individuen lediglich solidarische statt egozentrische sind.

Dies ist die direkt gegenteilige Interpretation etwa zu Honneth (1992). Auch er kann selbstverständlich nicht umhin, die Gegenstellung Hegels zu Hobbes nachdrücklich herauszustellen (vgl. ebd. 20ff., pass.), aber seine Pointe, für die er meint, bei Hegel Anschlüsse gefunden zu haben, besteht allein darin, „dass die Hervorbringung des Gesellschaftsvertrages und damit die Entstehung von Rechtsverhältnissen ein praktischer Vorgang ist, der aus der sozialen Ausgangslage des Naturzustandes selbst mit Notwendigkeit hervorgeht; es soll sich gewissermaßen nicht mehr um eine theoretische, sondern um eine empirische Notwendigkeit handeln, mit der es innerhalb jenes Situationsgefüges wechselseitiger Konkurrenz zum Vertragsschluß kommt.“ (ebd. 71) So ist es ganz generell Honneths Anliegen, auf diesem Wege weiterzugehen, und auch noch den im „nachmetaphysischen Denken“ nicht mehr haltbaren „vernunft-idealistischen Voraussetzungen“ Hegels „eine empirische Wendung zu geben“ (ebd. 7f.). Honneth verbleibt innerhalb des vertragstheoretischen Ansatzes, insofern er einen Naturzustand denkt, der egozentrische Individuen kennt plus einem Minimum an Sozialbeziehungen; dieses Minimum an Sozialbeziehungen gilt zugleich als normativ gehaltvoll und bildet damit ein Maß für eine weitere *gute* Entwicklung des Miteinander der Individuen. Der Vertragstheorien konstituierende zusätzliche Akt der Vergesellschaftung ist weder als ein solcher problematisiert, geschweige unterlaufen, sondern vielmehr lediglich in den Naturzustand selbst hinein verlagert (vgl. auch ebd. 11f.). Dies mag, gegen Hobbes, ein kommunikationstheoretisch reformulierter Rousseau sein (vgl. Rousseau 1762: Kap. I.8), aber dies scheint mir an der Pointe Hegels vorbeizugehen.

Hegels Ansatz will die Idee der Vergesellschaftung als eines zusätzlichen Akts unterlaufen, und deshalb scheint mir, dass bei Hegel ein „Begriff des moralisch motivierten Kampfes“ (Honneth 1992: 7) gerade nicht zu gewinnen ist. Honneth liest ‚Anerkennung‘ jedoch gerade nicht als eine Strukturbestimmung von Individualität als Individualität, sondern reduziert deren Bedeutung auf unseren Alltagssprachgebrauch; er muss ‚Anerkennung‘ gleichsam sozialpsychologisch interpretieren: Er spricht von einem „Anspruch“ der Individuen auf Anerkennung, und meint damit nichts mehr als einen „Anspruch auf Zuspruch und Unterstützung durch seine sozialen Interaktionspartner“ (vgl. ebd. 41, pass.). Über den Wert und Nutzen seines Ansatzes als eines sozialwissenschaftlichen vermag ich nichts zu sagen; als ein sozialphilosophischer Ansatz wird er sicher viel anerkennende Zustimmung finden: In einer Gesellschaft, der die Arbeit ausgeht, ist es nett, von der „Überlegenheit der interpersonalen Beziehung gegenüber der instrumentellen Handlung“ (ebd. 64) zu hören. Honneth stärkt das Wir-Gefühl, denn Kommunikations-Unternehmer sind wir doch alle, oder? Hegels Begriff des Geistes ist gerade charakterisiert durch eine Simultaneität von Einheit und Verdoppelung von ‚Selbstbewusstsein‘; diese Struktur kann nicht aufgelöst werden in ein Nacheinander: Dass da erst Zweie sind, die Ansprüche stellen, und sich dann, *auch noch*, anerkennen in und mit diesen Ansprüchen. Die so hegelsch anmutende Redeweise von „Entäußerung und Rückkehr“ scheint mir grundsätzlich missverstanden, wenn die „unendliche Bewegung“ des Anerkennens als ein unendliches Hin und Her zwischen „Entzweiung“ und „Vereinigung“ gedacht wird. Bei Hegel realisiert sich diese „vielseitige und vieldeutige Verschränkung“ (Hegel, PhG: 145) vielmehr als innere Differenzierung der modernen Gesellschaft in eine Sphäre des Rechts und eine Sphäre der Sittlichkeit und *deren* Kampf um Anerkennung: eine unendliche *innere* Verweisungsbewegung dieser Sphären als Existenzweise der Gesellschaft (vgl. ausführlicher Menke 1991). Die so unscheinbar anmutende Differenz im Konzept ist eine, vermutlich gravierende, Differenz im Freiheits-Konzept: In vertrags-theoretischen Modellen ist ‚Gesellschaftlichkeit‘ der Ort der Beschränkung individueller Freiheitsspielräume, während im anerkennungstheoretischen Modell – wie auch Honneth (1992: 24) ahnt, dann aber wieder preisgibt (vgl. ebd. 72) – ‚Gesellschaftlichkeit‘ der Ermöglichungsgrund individueller Freiheit ist.

III.

Der vielleicht wichtigste Punkt der Königschen Hegel-Interpretation liegt noch vor jeder ins Einzelne gehenden inhaltlichen Darstellung; es handelt sich um eine Art

Warntafel: einen Großteil der Hegelschen Termini könne man nur in „gehemmter Lesart“ verstehen. Uns völlig vertraute Worte unseres Alltagssprachgebrauchs – wie etwa ‚Anerkennung‘ oder ‚Versöhnung‘ – bedeuten bei Hegel gerade nicht das, was sie gewöhnlich bedeuten. In gewisser Hinsicht ist dies natürlich selbstverständlich und das Kennzeichen von wissenschaftlichen Termini überhaupt. Königs Warntafel zielt jedoch auf etwas dazu gänzlich quer Liegendes;⁵ und dies sei am Beispiel von ‚Versöhnung‘ dargestellt.

Hegels Philosophie kann als Versuch charakterisiert werden, den Gegensatz von Glauben und Wissen oder auch von Philosophie und Theologie „nicht eigentlich zu ‚beseitigen‘ oder irgendwie zu ‚überwinden‘, sondern bestimmt, wie er sagt, zu ‚versöhnen‘.“⁶ Gewöhnlich wird man dies nun so verstehen,⁷ dass Hegel als christlich gesinnter Denker, der er zweifellos war, eine Reihe von Gedanken entwickelt hätte, die dartun sollen, dass die Einsichten christlicher Theologie und der Philosophie durchaus nicht unvereinbar sind, und dass insofern Übereinkunft zwischen den Parteien ohne wesentliche Aufgabe je eigener Interessen und Einsichten möglich sei. In diesem Sinne wäre die Hegelsche Philosophie einer der zahlreichen Versuche, dies darzutun, und sie könnte dies mehr oder weniger gut tun. Dies ist die gleichsam ungehemmte Lesart, die so naheliegend ist, dass nicht einmal klar ist, was denn eine andere Lesart überhaupt sein könnte. Wir verstehen doch, was mit dem Wort ‚Versöhnung‘ gemeint ist, und infolgedessen sind wir nicht daran interessiert, was dieses Wort meint, sondern daran, *wie* Hegel es wohl fertig gebracht hat, Theologie und Philosophie miteinander zu versöhnen. König besteht nun darauf, dass man Hegel nur verstehen kann, wenn man sich gleichwohl in diesem so naheliegenden Gedankengang hemmen lässt: Hegel sei in der Tat daran interessiert, was denn ein Verhältnis Versöhnter *ist*, und nicht daran, wie es zustande kommt. Die Komplikation liegt also *nicht* darin, dass Hegel etwa ein ganz eigenwilliges Verständnis des Wortes ‚Versöhnung‘ gebraucht – dass er ‚Versöhnung‘ also anders definiert, als wir es gewöhnlich tun –; dann könnten wir gewisse Schwierigkeiten damit haben, diese Definition zu verstehen, aber das würde nichts an der grundsätzlichen Zielrichtung ändern: Auch dann würden wir erwarten, dass Hegels Text uns über das *Wie* des Versöhnens, nunmehr in einem komplizierteren Sinn von ‚Versöhnung‘, informiert. Und dass dies

⁵ Vgl. König (1935/36): Zwischenblatt 15/2 (zur 8. Std.) nach S. 24 ad 38.

⁶ Ebd.: S. 24a/2 ad 38.

⁷ Und Nicolaus (1995) etwa hat es *nur* so verstanden.

nicht gemeint ist, dies ist nur in gehemmter Lesart einsichtig. Hegel will nämlich, so König, dartun, dass das Verhältnis von Theologie als Theologie und Philosophie als Philosophie ein solches Verhältnis ist, in dem Versöhnte als Versöhnte miteinander stehen. Dass Theologie und Philosophie in einem Verhältnis der Versöhnung zueinander stehen, ist dann eine Strukturbestimmung, die gänzlich davon unabhängig ist, ob Theologen und Philosophen gerade miteinander streiten oder nicht, und auch unabhängig davon, wie wohl der Vorgang des Versöhnens zu bewerkstelligen ist. Vielmehr sieht Hegel in dem Verhältnis zweier Menschen, die miteinander versöhnt *sind*, eine Art Paradigma eines gewissen Gegensatz-Verhältnisses; und es ist die Strukturbestimmung dieses sehr bestimmten Gegensatz-Verhältnisses, die Hegel am Fall der Versöhnung interessiert. Er sieht hier ein Verhältnis realisiert, das berühmt geworden ist unter der Hegelschen Redeweise der Identität Verschiedener, die weder eine Identität in gewisser Hinsicht sein soll, noch aufteilbar in ein ‚einerseits Identität/‘andererseits Verschiedenheit‘, also insbesondere kein Nacheinander und kein abwechselndes Hin und Her von Identität und Verschiedenheit. Vielmehr stellt sozusagen diese Identität der Verschiedenen deren Verschiedenheit allererst in ihrer Spezifik heraus. Deshalb sprach ich von ‚einer Art Paradigma‘: In vielen Fällen – etwa im Falle des Verhältnisses von Glauben und Wissen – mag es eine einsehbare gedankliche Forderung sein, dass es eine solche Weise der Identität Verschiedener geben solle oder müsse. Aber dies bleibt dann doch zunächst eine gedankliche Forderung. Hegel sieht nun in dem Verhältnis Versöhnter ein solches, sonst nur problematisches, Verhältnis *realisiert*. Das Verhältnis Versöhnter ist also nicht nur eines von mehreren möglichen Beispielen einer solchen Struktur, sondern ist an sich selbst die Realisation dieser Struktur. Dies heißt dann umgekehrt, dass das Verhältnis Versöhnter keine *Erklärung* ist dessen, was eine Hegelsche Identität Verschiedener meint,⁸ denn ein Verhältnis der Versöhnung stellt nur vor das gleiche Problem, nämlich diese problematische Struktur als solche zu verstehen. Der Unterschied besteht alleine darin, dass dieser *logos* im Falle Versöhnter gleichsam mitten unter uns lebt, und nicht nur eine gedankliche Forderung ist, die man auch abweisen könnte.

Am Falle der Versöhnung lässt sich nun noch etwas mehr von dieser Struktur ausmachen: Die Identität Versöhnter ist eine solche, in der der Gegensatz der Verschiedenen zu einem gleichgültigen herabgesetzt ist. Dies ist nun sehr missverständlich: dies besagt nicht, dass den Beteiligten das Bestehen des Gegensatzes – dass einer der

⁸ Vgl. König (1935/36): 12. Std., S. 2/2.

beiden verletzt wurde und der andere verletzt hat – egal geworden wäre; dies wäre als ‚Verdrängung‘ zu bezeichnen, während sich in der Versöhnung jeder weiß, sei es als verletzt-Habender, sei es als verletzt-Wordener. Es heißt auch nicht, dass beide beides sind; dies wäre der Fall der Rache, was auch eine Art Wiedergutmachung der Verletzung ist, aber jedenfalls keine Versöhnung. Man kann vielmehr formulieren: „Versöhnte als Versöhnte sehen im Anderen *sich als Anderen*“⁹. Dies heißt dann, dass gilt, dass jeder um seinen Part als Verletzter oder Verletzender weiß, und zugleich gilt, dass ein Beobachter sie gerade in dieser Hinsicht miteinander verwechseln dürfte.¹⁰ Was hier ‚als gleichgültig herabgesetzt‘ meint, ist vergleichbar etwa einem Händedruck, der eine echte Versöhnung zwischen zwei Menschen zum Ausdruck bringt. Hier hat faktisch und in der Sache (nicht nur psychologisch) bedeutsam selbstverständlich einer der Beteiligten zuerst die Hand gereicht, aber *im Händedruck* ist gleichgültig, wer als erster die Hand gab. Im Werden echter Versöhnung wird ein zeitliches, wechselseitig unvertauschbares Nacheinander *umgewandelt* in ein wechselseitiges Verhältnis von miteinander Vertauschbaren; die Zeit eines solchen Verhältnisses sei insofern eine „rein innere, in sich erstreckte [...] Gegenwart.“¹¹

Die allgemeine Formel, auf die solcherart Identitäten Verschiedener gebracht werden können, lautet: B ist A als B. So etwa im Falle des Verhältnisses Versöhnter: „der, welcher verletzt hat, ist der, welcher verletzt wurde, aber er ist das nur *als der*, der verletzt hat“¹². Hier gilt sogar Umkehrbarkeit, was nicht in allen Fällen solcher Identitäten Verschiedener gilt.

Wenn Hegel nun Theologie und Philosophie als im Verhältnis der Versöhnung miteinander stehend erweisen will, so besagt das eben nicht, „dass zwischen diesen beiden Dingen früher einmal Differenzen bestanden, dass sie nun aber wieder in Eintracht zusammenleben“¹³, sondern dass deren Verhältnis eine solche Identität Verschiedener ist: Philosophie ist Theologie als Philosophie. Und dazu noch einige Erläuterungen:

In „der ganzen christlichen Epoche“¹⁴ verweist der Unterschied von Theologie und Philosophie zurück auf ein bestimmtes Verständnis von ‚Welt‘; es gehört hier gleich-

⁹ Ebd.: 11. Std., S. 5/1.

¹⁰ Vgl. ausführlicher ebd.: 11. Std.

¹¹ Ebd.: S.17; vgl. auch Königs Ausführungen zum ‚Wecken‘ (König 1937: 24f., 41ff.).

¹² König (1935/36): 11. Std., S. 7/1.

¹³ Ebd.: 11. Std., S. 6/2.

¹⁴ Ebd.: Zwischenblatt 8/1 nach S. 19 ad 38.

sam zur Ontologie der Welt, Schöpfung Gottes zu sein. Zu dieser christlichen Ontologie der Welt gehört ein Aspekt einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit der Welt als Welt gegenüber Gott, und demgemäß ist (christliche) Weltlichkeit *rein* weltliches, rein irdisches Tun und Treiben, und die *reine* Philosophie tritt in dieser Epoche auf als ‚Weltweisheit‘ – nicht im Sinne einer Weisheit von der Welt, sondern wesentlich im Sinne einer *weltlichen*, und nicht göttlichen, Weisheit.¹⁵ Dieses natürliche Wissen steht somit nicht im Gegensatz zum Geistigen, sondern zum Geistlichen. Entsprechend tritt der reinen Philosophie die Theologie als Inhaberin des göttlichen, geoffenbarten Wissens notwendig zur Seite. Das alles heißt: Die reine Weltweisheit, die reine Philosophie weiß hier zwar von der Welt, aber sie weiß nicht von der Welt *als Welt*; davon weiß nur die Theologie. Nun ist diese Grundlinie der reinen Trennung von weltlichem und göttlichem Wissen selten oder niemals in dieser Reinheit dargestellt worden; spätestens seit Augustinus und der mit ihm verbundenen Aufnahme antiker Konzeptionen war die Reinheit dieser Grundlinie „getrübt“ durch die Frage, wo denn die Grenzlinie zwischen diesen beiden Wissensweisen zu ziehen ist – eine Grenzlinie also, die bereits durch das Erstarken der Philosophie als solches fraglich wird. Zudem ist spätestens seit Descartes der Gedanke der Schöpfung auch als solcher fraglich geworden;¹⁶ und in Reaktion darauf kann es dann auch Versuche geben, Theologie und Philosophie miteinander zu versöhnen. Aber es gehört zum *Inhalt* des Christentums, dass der Begriff der Offenbarung wesentlich die Grenzlinie zwischen diesen beiden Wissensweisen enthält. Gegenstand der Weltweisheit ist hier die „wesentlich bekannte“ Welt, nämlich diejenige, von der wir Menschen wissen und wissen können; Gegenstand der Theologie ist eine „wesentlich verborgene“ Welt, wovon wir nur in einem geoffenbarten Wissen überhaupt wissen können. Dabei ist geoffenbartes Wissen nicht zunächst ein Wissen gewisser Sachverhalte, von dem dann, *auch noch*, gilt, dass dieses Wissen verkündet worden wäre, sondern es ist überhaupt

¹⁵ Vgl. ebd.: Zwischenblatt 9/1.

¹⁶ Im Satz *Cogito ergo sum* ist eine innere und unmittelbare Identifizierung von Denken und einem gewissen Seienden ausgesprochen: Insofern ich Denkender bin, bin ich Seiendes; d.h.: ich wäre nicht das Wesen, das ich bin, wenn ich nicht immer schon Seiender bin, insofern ich nämlich Denkender bin. Damit wird der Gedanke der ‚Schöpfung‘ hochgradig problematisch, wenn nicht gar ein Ungedanke: mit ‚Schöpfung‘ ist in irgendeinem Sinne verbunden das Motiv von ‚ins Sein rufen, Sein verleihen‘; wie aber sollte mir Sein noch verliehen werden können oder müssen, wenn ich es immer schon habe? Das Konzept der Schöpfung scheint notwendig verbunden mit dem Konzept des Hinzukommens von ‚Sein‘ zu etwas; und dieses Konzept des Hinzukommens ist im Descartes-Satz unterlaufen (vgl. König 1935/36: Zwischenblatt 3/2-4/1 [zur 8. Std.] nach S. 24a ad 38).

nur Wissen als verkündetes Wissen, d.h. im Status des Glaubens. Ohne solche gleichsam göttliche Hilfe wissen wir lediglich *von* der Welt, und wir wissen von ihr vermittelt unserer Darstellungen von ihr. Der Gegenstand dieser vielen Darstellungen ist das, was hier die ‚wesentlich bekannte Welt‘ heißt: Es ist diejenige Welt, die im Prinzip für uns wissbar ist – wir können Gründe anführen in den Fällen, in denen wir noch auffallend wenig wissen. ‚Weltweisheit‘ hat diese Differenz von vielen Darstellungen und dargestellter Welt *an sich selbst*. Denn ‚Weltweisheit‘ ist nicht ein Klassenbegriff für all die vielen Darstellungen, die jemals gegeben wurden und werden. Jede dieser Darstellungen weiß sich vielmehr als *Darstellung*, als eine neben anderen, und damit bezogen auf eine reale Welt, die sie darstellt. *Diese* reale Welt ist immer nur zugänglich durch ihre Darstellungen, und insofern Darstellungen Darstellungen von etwas sind, ist diese reale Welt *konstitutiv* für die Weltweisheit. Insofern ist diese reale Welt als „wesentlich bekannte“ Welt nicht eine faktisch bekannte Welt (nicht eine ihrer Darstellungen), sondern eben der notwendig unterstellte Gegenstand dieser Darstellungen. Gesagt ist jedoch, dass uns dieser eine Gegenstand nicht außerhalb und neben den vielen Darstellungen zugänglich ist; oder anders: dieser eine Gegenstand ist wesentlich rückbezogen auf das Subjekt der Darstellungen. Entgegen des ersten Anscheins hat *hier* die Frage, ob es denn die reale Welt gibt, gar keinen Boden; die Realität dieser einen wesentlich bekannten Welt ist vielmehr garantiert durch die Immanenz des Unterschieds von vielen Darstellungen und einem Dargestellten, garantiert freilich nur im Status des Im-Gegensatz-zu-den-Darstellungen-seins – „also nur, mit Kant zu reden, als empirische Realität; aber um mehr ist es bei dieser Betrachtung auch nicht zu tun“¹⁷.

Dies macht nun, zumindest probeweise, den Gedanken einer wesentlich verborgenen Welt denkbar: Es wäre eine Welt derart, dass sie uns im Prinzip nicht zugänglich ist, d.h. die in keiner der Darstellungen *von* der Welt bereits erkannt ist; es müssten dann Gründe vorliegen, falls sie dennoch offenbar sein sollte. Die wesentlich verborgene Welt wäre somit gleichsam definiert durch eine prinzipielle Nicht-Identität mit der wesentlich bekannten Welt.

Folgt man König, dann kann die Hegelsche Philosophie nun so charakterisiert werden, dass sie versucht, zwischen zwei möglichen Extremen ein spezifisches Verhältnis dieser beiden Welten zu konzipieren. Das eine Extrem wäre ein Konzept, dass sich rein und lediglich auf die wesentlich verborgene Welt bezieht – und in diesem Sinne

¹⁷ Ebd.: S. 33.

auf ein Jenseits der wesentlich bekannten Welt; ein solches Konzept kann vermeintlich über das Jenseits rein als solches, d.h. ohne Bezugnahme auf die Darstellungen von der Welt, reden, was Hegel definitiv nicht kann. Das andere Extrem identifiziert beide Welten miteinander und tritt entsprechend in zwei zu unterscheidenden Typen auf: entweder als extremer Empirismus, dem die vielen Darstellungen nicht einen Zugang zur wesentlich bekannten Welt garantieren, sondern *unmittelbar* einen Zugang zur tatsächlichen Welt; oder aber als Typus der Kantischen Philosophie, der aus der These, die auch Hegel zugrunde legt – nämlich dass die Darstellungen lediglich einen Zugang zur wesentlich bekannten Welt liefern –, *folgert*, dass die wesentlich verborgene Welt kein möglicher Gegenstand der Philosophie sein kann. *Dagegen*, gegen diese Folgerung, behauptet Hegel, dass die wesentlich bekannte Welt niemals rein aus sich selber verständlich ist, und *insofern* die wesentlich verborgene Welt prinzipiell Gegenstand der Philosophie *ist*, - dass sie es nicht nicht sein kann. Die wesentlich bekannte Welt ist, so Hegel laut König, die wesentlich verborgene Welt als bekannte Welt.

Einseitig genommen, lässt sich Hegel sowohl als harter Empirist lesen als auch als dogmatisch-orthodoxer christlicher Theologe. Nach König definiert es die Hegelsche Konzeption, dies beides nicht zu sein: Sie wäre nicht diese Konzeption, die sie ist, wenn sie nicht auch an diese Extreme erinnern würde. Ihr gerät der Unterschied von Weltweisheit und geoffenbartem Wissen wesentlich ins Wanken und sie hält wesentlich an ihm fest; dieses Zugleich ist ein Zugleich, und nicht, z.B., ein subjektives Nacheinander derart, dass Hegel eine Zeitlang am Bestehen des fraglichen Unterschieds gezweifelt hätte, sich dann aber doch überzeugt hätte, dass er bestehe.¹⁸ „Es ist also gar nicht möglich, die Hegelsche Stellung zu exponieren, ohne das Problem dieser gespannten Mitte zu berühren; und wenn Hegel es *doch versucht* [...] so spricht er wesentlich inadäquat – und seine Sprache wird dann wesentlich dunkel.“¹⁹

In Königscher Lesart ist spekulative Philosophie jedenfalls nicht eine objektivistische. Es wäre vielmehr diejenige Philosophie, die explizit macht, dass all unserem Wissen von der Welt schon ein Verständnis von Welt als Welt zugrunde liegt; und dabei die These vertritt, dass dieses Wissen der Welt als Welt weder reduzierbar ist auf unser Wissen von der Welt noch diesem Wissen von der Welt vorgeordnet ist. Spekulative

¹⁸ Dies ist der Unterschied zwischen Zweifelslehre und Skepsis.

¹⁹ König (1935/36): S. 19/1 ad 38.

Philosophie ist hier definiert als das logisch Mittlere zwischen Naturalisierungsstrategien einerseits und Dualismen von Glauben und Wissen andererseits.