

VON DER „DOCTRINALEN“ ZUR „AUTHENTISCHEN“
THEODIZEE –
AUSGÄNGE AUS DER THEODIZEE VON LEIBNIZ
ERÖFFNET VON HEGELS SPEKULATIVER GOTTESMYSTIK
IN DER *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES*

Kurt Appel (Wien)

I. VORBEMERKUNG

In den folgenden Überlegungen soll die sich mit Leibnizens Theodizeefrage verbindende Gotteslehre anhand von zentralen Gedanken aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (*PhdG*)¹ weitergedacht werden. Damit, so die These des hier vorliegenden Aufsatzes, ist es möglich, Intentionen der Leibniz'schen Theodizee und der in ihr zum Ausdruck kommenden Gotteslehre aufzunehmen, ohne die Kantischen Einwände missachten zu müssen.

Eine entscheidende Einschränkung ergibt sich dabei aus dem Format des Artikels, der eine detaillierte Besprechung des Themas nicht zulässt. Dafür wäre eine umfassende Interpretation der Schriften von Leibniz, Kant und Hegel (inklusive dessen Jugendschriften und der *Wissenschaft der Logik*) nötig, die hier nicht geleistet werden kann. Allerdings sollten die angeführten Überlegungen reichen, um eine Richtung anzuzeigen, die im Ausgang von Leibnizens Philosophie genommen werden kann, um die Theodizeefrage entsprechend zu stellen.

Zuerst werde ich in einer Einleitung ein paar Anmerkungen zu den Notwendigkeiten und Grenzen der Theodizeefrage versuchen. Im Anschluss daran gebe ich eine zusammenfassende Interpretation von Perspektiven, die sich aus Leibnizens Monadenlehre für die Theodizeefrage öffnen, werde aber auch auf Grenzen eingehen, die zu berücksichtigen sind. Im dritten Teil werden einige Passagen aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* interpretiert, aus denen eine „authentische Theodizee“ zu folgern sein wird².

- 1 Die *Phänomenologie des Geistes* (*PhdG*) wie überhaupt die Werke Hegels werden im Folgenden zitiert nach: G. W. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ed. Ausgabe (= *stw* 601–620), hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986.
- 2 Eine Auseinandersetzung mit Schellings Spätphilosophie, die als „Gegenposition“ oder vielleicht besser gesagt zur Ergänzung Hegels sinnvoll wäre, muss hier unterbleiben. Vgl. dazu aber K. Appel: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, S. 135–201. Ebenso F. Tomatis: *Kenosis des Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994. Interessant wäre auch im Gefolge Schellings eine

II. DIE THEODIZEEFRAGE

Im monotheistischen Kontext stellt sich die Frage in aller Schärfe, wie ein allwissender, allmächtiger und gerechter Gott das Leid zulassen kann. Das Buch Hiob ist dafür, wie nicht nur Kant weiß, ein berühmter Zeuge. Betrachten wir dieses Buch allerdings genauer, fällt auf, dass die eigentliche Frage, die hinter diesem Buch steht, nicht so sehr die Frage nach dem gerechten Gott angesichts der Übel ist, sondern vielmehr diejenige nach der Möglichkeit, Gott in Unrecht und Not zu „lieben“³. Gott konnte der alten Welt Adressat der Klage und sogar der Anklage sein, die dahinterliegende Frage war aber die nach dem Bund zwischen dem Menschen und Gott (bzw. den Göttern), d. h. ob Gott seinen Verheißungen als Grundlage der Liebe/Achtung/Treue zu ihm treu ist oder nicht. Erst in der Neuzeit wird Gott vor das Forum der Vernunft geholt, insofern das „Ich“ und dessen Rationalität sukzessive den Platz Gottes als Garant der kosmischen Ordnung einnehmen. Letztlich sind damit auch gewisse Grenzen der Theodizeefrage angezeigt, denn es kristallisiert sich eine Vernunft in Distanz zu den Ereignissen der Welt heraus, die quasi „von außen“ die Welt (und damit Gott) be- und gegebenenfalls verurteilt. Die Theodizeefrage wird also zur Machtfrage einer sich absichern wollenden Rationalität. Das Leid des unschuldigen Anderen stört, insofern es die eigene Weltkonzeption irritiert. Wahrgenommen wird also weniger der andere Leidende, sondern eine potenzielle Bedrohung, die es zu bewältigen gilt. Die Theodizeefrage wird so gesehen zur Technik einer Weltbeherrschung. Ein Beispiel dafür sind theologische Versuche wie derjenige von A. Kreiner, der beweisen will, dass unsere Welt sinnvoll ist und dabei die Schlüsse erhält, die in seinen Prämissen schon vorgezeichnet sind⁴. Es liegt darin eine Welt- und Gotteskonstruktion, die sich daran beruhigt, alle möglichen in sich geschlossenen Verstandeswelten bauen zu können. Die „Realität“ als „Sache des Anderen“ spielt dabei keine Rolle. Spiegelverkehrt sind natürlich die Versuche, die Gott mit der Theodizeefrage widerlegen wollen, wie etwa derjenige von G. Streminger⁵.

Zu zeigen wird sein, dass gerade Leibniz kein Apologet „doctrinaler“ Theodizee ist. Vielmehr, so eine These dieses Aufsatzes, liegt in seinem Versuch der erste Schritt zu einer Art „Wahrnehmungslehre“, die anleiten soll, die Welt weder aus rein empirischer Perspektive noch „rationalistisch“ im Sinne einer Selbstbe-

Betrachtung der Philosophie von Pareyson. Vgl. L. Pareyson: *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995.

- 3 Vgl. dazu J. Ebach: *Streiten mit Gott. Hiob*, 2 Bde., Neukirchen-Vln 1996. Ebenso G. Gu-tierrez: *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid*, München – Mainz 1988. Man muss sich beim biblischen Ausdruck „Liebe“ immer vergegenwärtigen, dass damit nicht einfach ein romantisches Gefühl verstanden werden darf, vielmehr bezeichnet es gegenseitige Achtung und Treue.
- 4 Vgl. A. Kreiner: *Gott im Leid* (= QD 168), Freiburg 1997. Einen völlig anderen Weg in Richtung „doctrinale Theodizee“, die auch in diesem Artikel vertreten wird, gehen Metz und Reikerstorfer. Vgl. J. B. Metz (in Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer): *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien 2006. Vgl. ebenso J. Reikerstorfer: *Weltfähiger Glaube*, Wien u. a. 2008.
- 5 G. Streminger: *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992.

hauptung des endlichen „Ich“ zu denken. Der Überschnitt hin zum spekulativen Denken zeichnet sich ab und wird seine kongeniale Reformulierung und Weiterführung in Hegels Philosophie finden. In diesem Sinne ist auch der Titel dieses Aufsatzes zu verstehen: „Ausgang“ bezeichnet das Verlöschen von bestimmten Denkpositionen: Gerade von der Philosophie von Leibniz wird empiristischen Rationalismen genauso wie reflexiven ein alternativer Weg der Weltwahrnehmung entgegengestellt. Es sind also Wege, die angesichts der Leibniz'schen Gedankenbewegung verlöschen. „Ausgang“ bezeichnet zweitens eine Öffnung aus einer geschlossenen Sphäre. In diesem Sinne wird es wichtig sein, das Leibniz'sche Konzept davor zu bewahren, eine Welt zu konstruieren, in der die Endlichkeit, die Verletzlichkeit und das Leid der Welt nicht mehr ansichtig werden. Und schließlich verweist „Ausgang“ im Sinne von „ausgehen von“ auf eine Art Anfang, der weitergeführt wird. So verstanden ist Leibniz Ausgangspunkt für philosophische Bemühungen von Kant bis Hegel. Die Entscheidung, sich im Rahmen dieses Symposiums mit Hegel zu beschäftigen, hängt damit zusammen, dass seine spekulative Philosophie insofern das Potenzial zu einer adäquat gestellten Theodizeefrage hat, als es, allem Anschein des allumfassenden und allbewältigenden Systemphilosophen zum Trotz, wie kaum eine andere Philosophie in der Lage ist, den Blick für die Verletzlichkeit des Seins zu öffnen und die Theodizeefrage mit einer anderen Frage zu koppeln, die an deren Ausgang auch möglicherweise deren Tiefendimension bezeichnet: nämlich die Frage nach der Wahrnehmung der Not des Anderen.

III. VON DER „DOCTRINALEN“ ZUR „AUTHENTISCHEN“ THEODIZEE

III.1. Die Theodizee von Leibniz als Gottesmystik

Schon im Titel seiner Theodizeeschrift ist das große Thema der Neuzeit angezeigt: Es geht um die „Freiheit des Menschen“. Die „Güte Gottes“ und der „Ursprung des Übels“ rahmen diese gewissermaßen und die *Théodicée* ist deren Verkünderin, die in der *Monadologie* ihre Verdichtung und esoterische Gestalt findet. Für Leibniz ist dabei eine Sache zentral: Die Freiheit des Menschen ist nicht erschwinglich ohne den Gedanken der Einheit der Welt: Diese Einheit transzendiert die Dualitäten von Geist und Materie, von Gut und Übel, von Zweck- und Wirkursachen, von Gnade und Natur, von Freiheit und Notwendigkeit, von Denken und Sein, letztlich in noch zu bestimmender Weise von Gott und Mensch. Sie ist transzendente Bedingung nicht nur menschlicher Freiheit, sondern der Sinnhaftigkeit der Welt überhaupt.

Dementsprechend konzipiert Leibniz die Monade als „einfache Substanz“ ohne Ausdehnung und ohne Gestalt⁶. Das Seiende zeigt sich als aus Raum- und Zeit-

6 Vgl. *Monadologie*, § 3; GP VI, 607; zitiert nach G. W. Leibniz: „*Monadologie*“, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bde., übersetzt von A. Buchenau mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von E. Cassirer (= *PhB* 496, 497), Hamburg 1996, § 3, S. 603. Ich

elementen Zusammengesetztes, in denen, wie nicht zuletzt das berühmte Mühlen-gleichnis festhält, nur Stücke zu finden sind, „die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perception erklären könnte“⁷. Die innere Einheit des be- stimmten Seienden, welches uns in der Welt begegnet, insofern wir etwas als et- was ansprechen können, setzt einen transzendentalen Einheitsgedanken voraus. Der nächste Schritt der Leibniz’schen Überlegung liegt nun darin, dass wir gar keine andere Vorstellung dieses Einheitsgedanken haben als jene, die in der Sub- jektivität (im „Ich“) begründet ist. Daraus folgt, dass die Monade als transzendente Einheit des Seienden in Analogie zu einem Subjekt gedacht werden muss. Objekte sind zusammengesetzt, Subjekte bilden eine innere Einheit als die Bedin- gung der Möglichkeit von deren Perception. Dies ist der Hintergrund des zweiten Paragraphen der *Monadologie*: „Einfache Substanzen muß es aber geben, da es Zusammengesetzte gibt [...]“⁸. Damit ist Leibniz gewissermaßen bei Descartes angekommen, allerdings mit einem viel weiteren Subjektbegriff, denn dieser um- fasst nicht nur selbstbewusste Monaden, sondern alle Einheiten, also auch leben- dige und sogar materielle wie Gestirne bzw. alles, was eine innere Differenzie- rung aufweist⁹. Die Vermittlung von Subjekt und Objekt denkt Leibniz konse- quenterweise nicht äußerlich, vielmehr „zeitig“ und verräumlicht sich jede Mo- nade, insofern sie Einheit in der Vielfalt ist. Da sie derart nicht *in der Zeit* und *im Raum* steht und Subjekt-Objekt ist, haben die Monaden „keine Fenster, durch die etwas hinein- oder heraustreten könnte“¹⁰. Jede Monade ist Subjekt-Objekt, d. h. (innerer) Kraftpunkt, welcher sich in der Totalität des Seienden äußert. Man kann bei der Monade von Leibniz an ein Prisma denken: In ihm fokussiert sich das Kontinuum der Wellen. Ebenso fokussiert sich das Kontinuum der Raumzeit in jeder Monade auf je bestimmte Weise. Vor diesem Hintergrund ist auch das Leib- niz’sche Diktum zu verstehen, demgemäß die Natur keine Sprünge macht¹¹. Jede Unterbrechung des Kontinuums würde auf die Monade selber zurückfallen und dessen Bündelung als Subjekt verunmöglichen. Die Monade wäre eine multiple „Entität“ und mit ihr zerfiele, wie sich noch zeigen wird, die Welt.

Ein weiterer entscheidender Punkt in den Überlegungen von Leibniz liegt da- rin, dass die Monade unendlicher Spiegel des Universums, allerdings in bestimm- ter Perspektive, ist. Im 65. Abschnitt der *Monadologie* spricht Leibniz davon, dass die Materie „aktuell stets ohne Ende weitergeteilt ist“ und „jeder Teil in neue Teile sich gliedert“. Leibnizens Überlegungen sind nur verständlich, wenn man sich die

werde für die Leibniz-Stellen im Folgenden die Übersetzungen aus dieser Ausgabe heranzie- hen, da sie als „klassisch“ gelten kann.

7 Ebd., § 17; GP VI, 609; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 605–606.

8 Ebd., § 2; GP VI, 607; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 603.

9 Zur Diskussion um unbelebte Monaden vgl. H. D. Klein: *System der Philosophie*, Bd 1: *Un- tersuchungen zur Vernunftkritik*, Frankfurt a. M. 2002, S. 36–37.

10 *Monadologie*, § 7; GP VI, 607–608; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 603–604.

11 *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, livre 4, chap. XVI; GP V, 453–456; A VI, 6, 473, Z. 9–10; zitiert nach G. W. Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von E. Cassirer (= PhB 498), Ham- burg 1996, Buch IV, Kapitel 16, § 12, S. 515.

Bedeutung des Kontinuums klar macht: Nur in einem dynamischen Kontinuum kann die Monade als innere Einheit betrachtet werden, insofern sie dies aber ist, spiegelt sie keine endliche Anzahl anderer Monaden, vielmehr ist sie unendlicher Spiegel. Mit anderen Worten: Die unendliche Teilung ist eine Art exoterischer (d. h. für die Vorstellung eingeführter) Begriff für die Tatsache, dass jede Monade als nicht in Raum und Zeit befindliche Subjekt-Objekt-Einheit die Kontinuität aller anderen Monaden ist. Die „Kurt Appel Monade“ spiegelt (perzipiert) ebenso die Sonne wie die Monaden, die ihre Eltern ausmachen usw., wenngleich in verschiedener Perspektive, die sich als unterschiedliche Raum-Zeit-Konfigurationen äußern. Innerhalb der Monade besteht daher eine eigenartige Dialektik: Insofern jede Monade Subjekt ist, ist sie von den anderen unterschieden und diskret; insofern sie als Subjekt überhaupt nur in der Perzeption der objektiven Welt (Einheit nur in Vielfalt) besteht, ist sie die Kontinuität der anderen Monaden. Insofern sie alle anderen Monaden als (Letzt-)Subjekt spiegelt, ist sie unendlich, insofern jede Spiegelung nur eine bestimmte Perspektive wiedergibt, sich also raumzeitlich vermittelt, ist sie „endlich“.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist auch der berühmte Satz des zureichenden Grundes zu verstehen¹²: Dass etwas „so ist und nicht anders“, beinhaltet in den Denkbahnen von Leibniz und der formalen Logik die Totalität aller Gründe. Jede Monade ist nur in der Perzeption aller anderen Monaden geschlossen und nur als dynamisches und unendliches Kontinuum denkbar. Mit jeder Monade entsteht die gesamte Raumzeit, der gesamte Kosmos.

Für das Verständnis der Theodizee von Leibniz sind damit entscheidende Bahnen gezeichnet. Wenn sich die innere Einheit der Monaden im Satz des zureichenden Grundes zum Ausdruck bringt, warum etwas so und nicht anders ist, dann verweist dieser zureichende Grund auf eine unendliche Anzahl von Möglichkeiten, aus denen eine als wirklich hervortritt. Nur in dieser Wirklichkeit kann die Monade als Einheit gedacht werden, in allen anderen Konfigurationen wäre sie alogisch, multipel, höbe sie sich in ihrer Logizität auf. In den anderen Welten wäre die Monade nicht unendlicher, sondern blinder Spiegel, sie wäre als Subjekt nicht denkbar. Wie der Satz bereits nahe legt, ist die zureichende Begründung nur in einer unendlichen Instanz, also in Gott möglich. Aus exoterischer Sicht kann gesagt werden, dass dieser aus einer unendlichen Anzahl von möglichen Gründen, die er in seiner Allwissenheit übersieht, aus Liebe eine Welt auswählt und diese Wahl in Allmacht umsetzen kann. Damit wäre also die Theodizeefrage im System von Leibniz genau der Punkt, der notwendig ist, um Denken und Sein vermitteln zu können, der Punkt, an dem sich die Vernunft selbst erhalten kann. Alle Argumente, die im Einzelnen dann in der Theodizeeschrift genannt werden, haben deshalb nur illustrativen Charakter: Jedem Argument, welches einer gütig eingegrenzten Welt Hohn spricht, kann in dieser Sicht ein anderes Argument entgegeng gehalten werden, was Leibniz nicht ohne Ironie in seinem berühmten Werk ausbreitet.

12 Vgl. *Monadologie*, § 32; GP VI, 612; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 609.

Man muss allerdings Leibnizens Überlegungen noch von einer tieferen Warte aus betrachten. Gerade in der Theodizeeschrift verteidigt er vehement die menschliche Freiheit. Aus den bisher angeführten Überlegungen ist es verständlich, dass er in diesem Zusammenhang nicht den Weg einschlagen kann, die Freiheit in der Willkür (Zufälligkeit) zu verankern¹³, da damit ein Moment gegeben wäre, welches sich dem zureichenden Grunde entzöge und damit die Kontinuität und Einheit der Monade selber preisgeben müsste. Leibniz könnte in einem ersten Schritt zur Verteidigung der Freiheit festhalten, dass die Monade in keiner endlichen Instanz zureichend begründet ist. Jede Monade spiegelt den gesamten Kosmos wieder, womit es innerhalb desselben keine Begründungsinstanz gäbe, aus der heraus die Monade determiniert wäre. Die Monade wäre also in den Augen Gottes durch dessen Wahl vorherbestimmt, auf der Ebene des Universums wäre sie frei¹⁴.

Allerdings ist auch diese Überlegung noch zu vertiefen: Ausgangslage ist dabei wiederum das Moment der Einheit. Die Leibniz'sche Monade ist deren transzendentaler Ausdruck. Dabei spiegelt sich die Einheit des Seienden darin wieder, dass es als Seiendes differenziert werden kann, im Bereich des höheren Lebendigen verinnerlicht sich diese Einheit und manifestiert sich als Gedächtnis. Der Mensch kann aber das Gedächtnis transzendieren und mittels der Vernunft die Einheit der Welt als Einheit denken, indem ihm die ewigen Wahrheiten, d. h. die Welt als in Gott begründeter Vernunftzusammenhang, zugänglich sind¹⁵. Daraus aber ergibt sich für den Menschen eine zunehmende Kongruenz von Denken und Sein, von Erkennen und Erkenntsein. Der Mensch, der die in Gott zureichend begründete Welt erkennt, erkennt sich gleichzeitig als von Gott Erkantter. Ein besonderes Licht fällt damit auf die Feststellung von Leibniz, dass Gott keinen Ruhm besäße, „wenn nicht seine Größe und Güte von den Geistern erkannt und bewundert würde“¹⁶ und dass die „Geister in eine Art Gemeinschaft mit Gott eintreten“¹⁷. Die berühmte prästabilierte Harmonie zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade¹⁸, die die Harmonie von der wirkenden (Objekt) und der Zweckursache (Subjekt) ergänzt, hat darin ihre tiefste Sinnggebung. Es handelt sich dabei um die Harmonie von endlichem und unendlichem Blick, der sich in der Gemeinschaft mit Gott erschließt. Oder deutlicher gesagt besteht die eigentliche Freiheit des Menschen in der Erkenntnis Gottes, die sowohl ein Erkennen *von* als auch ein Erkennen *durch* Gott impliziert. Wenn Leibniz in seinen Ausführungen zum zureichenden Grund betont, dass Gott als

13 Vgl. die Auseinandersetzung, die Leibniz innerhalb seiner Theodizeeschrift mit William King in dem Abschnitt „Bemerkungen über das vor kurzem in England veröffentlichte Buch über den Ursprung des Übels“ führt.

14 Vgl. dazu E. Cassirer: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Hamburg 1998. Ebenso M.-Th. Liske: *Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitslehre (= Paradeigmata 13)*, Hamburg 1993.

15 Vgl. *Monadologie*, § 29; GP VI, 611; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 608.

16 Ebd., § 86; GP VI, 621–622, zitiert nach *Hauptschriften*, S. 619.

17 Ebd., § 84; GP VI, 621; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 619.

18 Vgl. ebd., § 87; GP VI, 622; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 619–620.

zureichender Grund außerhalb des Zusammenhangs des Begründeten liegt¹⁹, so liegt der eigentliche Sinn dieser Aussage darin, anzuzeigen, dass das Reich der Gnade nicht innerhalb des physischen Zusammenhangs der Natur zu verorten ist. Die menschliche Freiheit ist in ihrem letzten Sinne gewissermaßen ortlos bzw. findet ihre Verwirklichung als Selbstvollzug der Erkenntnis Gottes. Die Rationalität der Welt betrifft das Reich der Natur und das Bild einer Einheit, aber diese Einheit wird ihrerseits noch einmal transzendiert von dem theoretischen Selbstvollzug Gottes im Menschen. An ihrem höchsten Punkt kippt also die rationalistische Philosophie von Leibniz in eine Gottesmystik²⁰ und das entscheidende Moment ist ein Blickwechsel, in dem die Gottesliebe als höchste Form der Gotteserkenntnis an die Stelle jeder Selbstversicherung tritt. Auf diese Art und Weise ist Leibniz tatsächlich dem Buch Hiob wesentlich näher als rationalistischen Traditionen, mit denen er üblicherweise in Verbindung gebracht wird. Das Paradoxe an seiner Theodizeeschrift liegt gewissermaßen darin, dass er den Fideisten Bayle kritisiert und diesem zwar keinen Fideismus im Sinne eines Antirationalismus entgegenstellt, wohl aber eine Mystik, die biblischer war als der Voluntarismus des Kritisierten. Allerdings wurde Leibniz, der in seinem Denken neuzeitlichen Rationalismus und biblische Theologie, Metaphysik und Heilsgeschichte zu verbinden suchte, von dem weiteren Fortgang des neuzeitlichen Denkens überholt. Die „Augen des [gläubigen] Verstandes, [...] mit denen wir uns dahin stellen müssen, wo wir mit den Augen des Leibes nicht stehen, noch stehen können“²¹, waren der nachfolgenden Welt, wie bereits das Erdbeben von Lissabon gezeigt hatte, nicht mehr gegeben, und das Bewusstsein der Endlichkeit des Menschen trat immer stärker hervor.

III.2. Kants Theodizeekritik

Kants Theodizeekritik kann hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit behandelt werden²². Erwähnt sei daher nur das grundsätzliche Argument Kants: Dieser betont, dass die moralische Endabsicht Gottes nicht aus der mit Kunstweisheit

19 Vgl. ebd., § 37; GP VI, 613; zitiert nach *Hauptschriften*, S. 609–610.

20 Von hier aus wären interessante Parallelen zum Umschlag der negativen in die positive Philosophie Schellings zu ziehen. Meiner Ansicht nach ist dieser Umschlag nicht ein solcher von einer rationalistischen in eine geschichtliche Philosophie – es ist kein Zufall, dass Schelling keine Geschichtsphilosophie ausgearbeitet hat –, vielmehr liegt der Umschlagspunkt in einer Art Übergabe des sich mittels Vernunft und Willen selbstsetzenden Ichs an die eschatologische Verheißung Gottes, dem Blickwechsel von Leibniz, der hinter der Harmonie von Natur und Gnade steht, ähnlich. Vgl. dazu K. Appel: *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der Politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster u. a. 2003, S. 193–197.

21 G. W. Leibniz: „Von dem Verhängnisse“, in: *Hauptschriften*, S. 339.

22 Vgl. dafür S. Schilling: *Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Kant*, Nordhausen 2009. Ebenso K. Appel: *Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a. M. u. a. 2003; siehe den Beitrag von H. Busche im vorliegenden Band.

engerichteten Natur abgeleitet werden kann²³. Näherhin liegt der entscheidende Schritt Kants gegenüber Leibniz darin, dass Ersterer nachzuweisen sucht, dass alle unsere theoretische Kenntnis sich innerhalb eines Raum-Zeit-Bezugs generiert. Wenn Leibniz also die Welt gewissermaßen mit der Monade beginnen lässt und die Monade als bestimmte Perspektive des Alls der Realität einführt, so liegt darin laut Kant bereits ein Überstieg des theoretisch Möglichen vor, da diese Kenntnis die ihr zugrundeliegende Anschauungsform verlassen hat. Über Kants Antinomien ließe sich viel diskutieren, entscheidend ist aber der dahinterstehende Gestus: Kant bestreitet schlicht und einfach die Möglichkeit, der Totalität des Seienden Existenz zuzuordnen, da in diesem Falle die bestimmte Existenz verloren ginge. Damit wird die Argumentation von Leibniz im Grunde genommen umgedreht: War bei diesem das Denken der Existenz der Totalität Voraussetzung, bestimmtes Sein zur Sprache bringen zu können, ist bei Kant entscheidend, dass dieses Denken den Status der Idee nicht aufgibt.

Besonders deutlich sieht man die Konsequenz in Bezug auf die Monade: Sie hat bei Leibniz de facto den Status einer Urteilstotalität: Einem Subjekt wird eine Totalität von Prädikaten zugesprochen, um seine Existenz zu denken. Bei Kant wird die Monade, die bei Leibniz quasi daseiendes Urteil ist, durch den Akt der Synthesis des Urteilens selber ersetzt. Dessen oberster Grundsatz ist nicht mehr die Existenz Gottes als zureichender Grund (Kontinuum) der Monade, sondern das „Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“²⁴. Zu beachten ist, dass sich diese Synthesis des „Begleiters“²⁵, wie Kant im transzendentalen Schematismus deutlich macht, als Bestimmung des inneren Sinnes, also der Zeit konkretisiert²⁶. Näherhin manifestiert sie sich als Erzeugung der Zeit (Erstellung der Zeitreihe), Erfüllung der Zeit (Erstellung des Zeitinhalts), Erstellung der Zeitordnung und Erstellung eines Zeitinbegriffs (ob ein Gegenstand zur Zeit gehöre)²⁷. Die Synthesis ist also auch bei Kant gleich der Monade zeitbildend, was Heidegger auf den Punkt bringt, wenn er festhält: „Die Zeit und das ‚Ich denke‘ stehen sich nicht mehr unvermittelt und ungleichartig gegenüber, sie sind dasselbe“²⁸. Der radikale Unterschied zwischen Kant und Leibniz besteht aber darin, dass die Zeit bei Ersterem zugleich eine Grenze bildet, aus der kein „Ich denke“ – gerade insofern es gewissermaßen selber die Zeit ist – herauspringen kann.

Was die Theodizee betrifft, ist damit bei Kant ein Problem vorgezeichnet: Auf der einen Seite gehört der Mensch als Naturwesen grundsätzlich der Zeitordnung

23 Vgl. I. Kant: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*; in: Ders.: *Kant's gesammelte Schriften* (AA), Abt. 1: *Kant's Werke*, Bd. VIII: *Abhandlungen nach 1781*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, S. 252

24 Ders.: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV); B 131–132.

25 Wichtig ist, dass dieses „Ich denke“ nicht substanzialisiert wird, da ansonsten ein Paralogismus unvermeidlich wäre. Auch das „Ich“ ist gewissermaßen Resultat, nicht Voraussetzung der Synthesis.

26 Vgl. ebd., 181.

27 Ebd., 184–185.

28 M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt ⁶1998, S. 191.

an, er ist sie sogar in gewisser Hinsicht, auf der anderen Seite kann nach Kant dem Phänomen der Freiheit damit nicht adäquat Rechnung getragen werden. In gewisser Hinsicht liegt eigenartigerweise auch im Freiheitsbegriff ein Leibnizianischer Rest bei Kant vor (welcher auch bei Hegel wieder begegnen wird): Es wurde gezeigt, dass auf der höchsten Bestimmung der Leibniz'schen Gotteslehre Gott als der zureichende Grund auftrat, der nicht auf der Ebene des Begründeten zu verorten ist, sondern dieses als nicht integrierbares Moment überhaupt erst zu beschließen vermag. Die Freiheit wiederum war dieser Selbstvollzug Gottes in der Erkenntnis, d. h. auch sie rekurierte auf ein unaufhebbares „Außen“. Oder dialektisch formuliert: Es war ein diskretes Moment notwendig, um das Kontinuum als solches bestimmen zu können. Eine ähnliche Figur findet sich bei Kant: Die Kausalität aus Freiheit kann nie in der Kausalität der Natur und damit in der Zeit verortet werden. Sie ist paradox formuliert ein überschießendes Moment innerhalb der Naturkausalität und kann aus dieser nicht abgeleitet werden. Nicht zuletzt deshalb ist es ein genialer Schachzug Kants, wenn er dieses Moment mit dem „Sollen“ in Verbindung bringt, welches bestimmt, ohne durch das Seiende bestimmt zu werden.

Erhellend für die Theodizeefrage bei Kant ist die *Kritik der Urteilskraft* (*KdU*) und der durch die Urteilskraft eingeführte Zweckbegriff²⁹. Zunächst gelingt es Kant dadurch, zwischen der Singularität des Sinnlichen und der Allgemeinheit der Verstandeskategorien eine Vermittlungsinstanz einzuschalten. Von Interesse ist dabei die Unterscheidung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft. Während Ersterer das Besondere unter das Allgemeine subsumiert, findet Zweitere das Allgemeine zu einem gegebenen Besonderen. In Bezug auf das bisher Ausgeführte ergibt sich, dass die Monade mittels des durch die reflektierende Urteilskraft gesetzten Zweckbegriffes ersetzt wird. Während also die produktive Einbildungskraft die Welt erstellt, ist es die reflektierende Urteilskraft, durch die uns die Welt als bestimmte (mannigfaltige) und zweckmäßige Welt entgegentritt.

Mit der *KdU* ist auch die Bahn der Theodizeefrage näher bestimmt. Ist die Moralität das Reich der bestimmenden Urteilskraft, insofern das in ihr geltende Gesetz unbedingte Allgemeinheit beansprucht, steht die Natur unter der Schirmherrschaft der reflektierenden Urteilskraft. Die „doctrinale Theodizee“ wäre gewissermaßen der Versuch, die Reflexion zu hypostasieren, was einen absoluten Blick voraussetzte, während die „authentische Theodizee“ bestimmend ist. Die entscheidende Frage, die sich für die Theodizeefrage in den Spuren Kants ergibt, ist der *Übergang der reflektierenden in die bestimmende Urteilskraft*. Während die Zweckmäßigkeit der Natur immer in der Sphäre der reflektierenden Urteilskraft anzusiedeln ist und der theoretischen Vernunft deren eigene Anwendung auf das dadurch als Einheit und Zusammenhang gesetzte Seiende ermöglicht, ohne doch zu einer abschließenden Totalität zu gelangen, ist der Mensch Endzweck der

29 Vgl. dazu R. Langthaler: *Kants Ethik als „System der Zwecke“*. *Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie* (= *Kant-Studien, Ergänzungshefte* 125), Berlin 1991.

Schöpfung als „Noumenon“³⁰ (Freiheitswesen) für die bestimmende Urteilskraft, wie nicht zuletzt der kategorische Imperativ³¹ zum Ausdruck bringt. Insofern der Mensch also unter dem unbedingten Zweck des guten Willens steht³², transzendiert er sich und mit ihm die Natur, ohne dieselbe einfach zurücklassen zu können.

Beachtenswert ist der § 88 der *KdU*, in dem Kant klar festhält, dass der Endzweck der Schöpfung als „das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“³³ zwar, wie im § 87 festgehalten ist, zum moralischen Beweise des Daseins Gottes führt, dieser aber für die „reflektierende, nicht die bestimmende Urteilskraft gefällt“ ist³⁴. Der entscheidende Punkt in Kants Postulatenlehre liegt darin, dass es um die Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes in der Sphäre der Natur geht oder grundsätzlicher gesprochen: Das Postulat des Daseins Gottes soll die Einheit der Vernunft selber absichern. Ohne dasselbe würde die praktische Vernunft ihren Weltbezug verlieren und der Mensch wäre nicht mehr Bindeglied von Natur und Freiheit bzw. Kopula von Welt und Gott, sondern auf ein (moralisches) Gesetz zurückgeworfen, welches keinerlei Verankerung in der menschlichen Lebenswelt beanspruchen dürfte bzw. mit einer Welt konfrontiert wäre, welche sich jeder Ausführung desselben entzöge. Damit endet, so scheint es zunächst, auch Kants Theodizeeversuch in einer doktrinalen Richtung. Ähnlich dem Rationalismus, so könnte man glauben, ginge es auch bei ihm im Letzten in der Gottesfrage um die Aufrechterhaltung der Vernunft, die quasi von der reflektierenden Urteilskraft gesteuert ist. Damit die Welt die Vernunft zu *reflektieren* vermag, bedarf es der Postulatenlehre.

So wie bei Leibniz allerdings das letzte Wort in Bezug auf die Theodizeefrage der Überstieg von der Selbstbehauptung der Vernunft in die Gottesmystik (Liebe Gottes) war, ist auch bei Kant das letzte Wort nicht mit der hier angezeigten Figur gesprochen. In der späten Theodizeeschrift spricht Kant von einem göttlichen Machtspruch³⁵, durch den Gott zum Ausleger seines göttlichen Willens wird. Damit ist der Übergang von der „doctrinalen“ in die „authentische“ Theodizee und von der reflektierenden in die bestimmende Urteilskraft angezeigt. Entscheidende Bedeutung bekommt damit der Satz:

„Es ist ein Gott. — Denn es ist ein categorischer Pflichtimperativ vor dem sich alle Knie beugen die im Himmel auf Erden etc. sind und dessen Nahme heilig ist ohne daß eine Substanz angenommen werden darf welche dieses Wesen für die Sinne repräsentirte [...]“³⁶.

30 Vgl. Kant: *Kritik der Urteilskraft (KdU)*; AA V, 398.

31 Besonders deutlich in der zweiten Fassung des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“. AA IV, 429.

32 Vgl. ders.: *KdU*; AA V, 411.

33 Ebd., 423 (§ 87).

34 Ebd., 433 (§ 88).

35 Kant: *Mißlingen*; AA VIII, 264.

36 Ders.: *Opus postumum*, Erstes Convolut, Fünfter Bogen, Dritte Seite; AA XXI, 64.

Dieser Gott entzieht sich nicht nur der Repräsentation durch die Sinne, sondern auch der Reflexion der Verstandestätigkeit, und damit der Selbstbespiegelung unseres Denkens.

Für die Theodizeefrage kann festgehalten werden, dass ihre letzte Bedeutung nicht darin liegt, dass der Mensch einen Endzweck der Schöpfung herausdestillieren und Gottes Existenz damit rechtfertigen könnte, vielmehr geht es auch und gerade bei Kant um einen Blickwechsel hin zum unbedingten Gebot des moralischen Imperativs und der damit verbundenen Weltwahrnehmung, ein Gebot, welches – in Anlehnung an eine Aussage des jungen Hegel über das Ideal³⁷ – wir weder außer uns noch in uns setzen können³⁸.

Die Theodizeefrage hat sich bei Leibniz zu einem Blick Richtung Gottesmystik, konkreter zur Frage nach der Liebe Gottes in unserer Welt verschoben, bei Kant transformiert sich diese Frage zu einer „Mystik der Moralität“, deren Imperativ alle Weltwahrnehmung noch einmal transzendiert und gerade in dieser Transzendenz religiöse Bedeutung erhält. Eine Verbindung beider Momente finden wir in vielfacher Hinsicht in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. In ihr vereinigen sich Gottesmystik und die Wahrnehmung des Anderen auf radikale Weise. Wie bei Leibniz und Kant – und auch beim späten Schelling, dessen Übergang in die positive Philosophie genau diesen Blickwechsel von der reflexiven Rationalität zur „Gottesmystik“ darstellt – liegt auch bei Hegel der entscheidende Schritt in einem Transzendieren der Reflexivität, also der Selbstbespiegelung der Rationalität. In Kantischer Terminologie: Der entscheidende Schritt ist jener von der reflektierenden in die bestimmende Urteilskraft als wahrer Theodizee.

IV. RELIGION ALS ÜBERWINDUNG DER REFLEXION BEI HEGEL UND DER ÜBERGANG ZUR AUTHENTISCHEN THEODIZEE

In diesem Aufsatz wird bewusst nicht die *Wissenschaft der Logik (WdL)* für die Theodizeefrage herangezogen, erstens, weil eine Interpretation dieses Werkes den Rahmen eines Artikels sprengte, zweitens, weil sich meiner Meinung nach ganz entscheidende Gedanken für die Theodizeefrage sowohl in Hegels Jugendschriften³⁹ als auch in Hegels *PhdG* finden. Auf einige Passagen der zweiten Schrift soll hier näher eingegangen werden, da üblicherweise das Potenzial, welches sich in

37 Vgl. Hegel: *Werke*, Bd. I, S. 244. Vgl. dazu auch die Interpretation von H. Busche: *Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten* (= *Hegel-Studien, Beiheft* 31), Bonn 1987, S. 207–216.

38 Von da wäre zu hinterfragen, ob Kant wirklich im *Opus postumum* den Gottesbegriff auflösen will. Zur Diskussion vgl. R. Wimmer: *Kants kritische Religionsphilosophie* (= *Kant-Studien, Ergänzungshefte* 124), Berlin – New York 1990. Ebenso A. Cortina: „Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffes im *Opus postumum* Kants“, in: *Kant-Studien* 75 (1984), S. 280–293; G. Held (Hrsg.): *Kants Opus postumum*, Frankfurt a. M. 1989.

39 V. a. die Ausführungen über die Liebe geben entscheidende Hinweise für eine authentische Theodizee. Vgl. dazu Appel: *Entsprechung*.

ihr für die Frage der Religion bzw. Gottesmystik im Allgemeinen und die Theoziefrage im Besonderen verbirgt, übersehen wird.

IV.1. Vorurteile in Bezug auf Hegels Philosophie: Das Absolute als totalitäres System und als pantheistische Struktur

Dazu trägt bei, dass bis heute Hegels Philosophie – und zwar nicht nur die Vorlesungen, wo dies vielleicht nicht unberechtigt wäre, sondern auch die spekulativen Schriften – mit zwei (Vor-)Urteilen behaftet ist: einem philosophischen und einem theologischen.

1. Das philosophische besteht darin, in Hegels Philosophie eine Art *panlogische Vollendung der Geistphilosophie* zu sehen, die entweder affirmiert oder aber, v. a. unter dem Eindruck der Entdeckung der Alterität und der Endlichkeit des Daseins, kritisiert wird. Als gewichtige Stimmen in diese Richtung seien Philosophen wie Levinas, Ricœur oder auch Heidegger genannt. In deren Sicht wäre Hegels Philosophie die Vollendung der Einheit von Denken und Sein, die Letzteres aufhobe. Hinter dieser Aufhebung aber drängt sich spätestens seit Kant ein schwerwiegender Verdacht auf: Kant hat in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*), wie angedeutet, aufgezeigt, dass die Reflexionsstrukturen des Verstandes, abgehoben von der kategorialen Grundlage, in den transzendentalen Schein führen. Kant radikalisiert es (meiner Meinung nach seit Hegel und dann fortgesetzt durch Heidegger, Foucault, Derrida u.a.) den grundlegenden Verdacht, dass das abendländisch-neuzeitliche Denken überhaupt dadurch gekennzeichnet ist, dass sich in ihm das Denken so der Welt bemächtigt habe, dass diese nicht mehr in ihrem „freien Anderssein“ hervortreten vermag. Die Welt (Re-alität) wird durch die menschliche Reflexion ersetzt und als Folge davon fikionalisiert. Resultat ist ein Abstraktionsprozess, in dem sich nichts mehr er-eigen kann, weil das Sein in einem gedanklichen Rahmen eingefügt ist, innerhalb dessen es lückenlos präsent(iert) wird. Mit Heidegger gesprochen: Diesem „Gefüge“ fehlte die Fuge, das „Nichts“. Insofern die Lichtung nicht erklärbar aus „Seiendem“, sondern das „Zwischen“ und „Inzwischen“, also der unhintergehbare „Zeit-Raum“ ist, wäre dieser Panlogismus gerade nicht die Eröffnung des Seins, sondern dessen „Re-flexion“, dessen Schein. Darin wäre das Sein in seiner vollkommenen Präsenz genauso undurchdringlich wie das Spiegelbild und nicht Frei-Gabe des Verborgenen.

2. Das (katholische) theologische Vor-Urteil ist dem philosophischen nicht unverwandt. Als Beispiel soll jemand herangezogen werden, der weder Hegel religiös versteht oder verstehen will noch Berührungen mit der Theologie aufweist, trotzdem aber in seinem Kommentar das zum Ausdruck bringt, was von Seiten der Theologie als Vorwurf an Hegel gerichtet wird, nämlich Ludwig Siep: Er spricht von Hegels *PhdG* als Selbstexplikation des syllogistischen Zusammenhangs und gebraucht den Begriff „einer allgemein gültigen Ordnung“, die eben gerade nicht den Gedanken eines „selbstbewußten, sich in sich unterscheidenden, verendlichenden und zu seiner ‚Sichselbstgleichheit‘ zurückkehrenden Geistes“

zum Ausdruck bringt, wie ihn das Christentum (ich ergänze: angeblich) entwickelt habe⁴⁰. In die Richtung von Siep gehen auch – von Schelling angefangen – viele theologisch motivierte Kritiken, so dass Hegel interessanterweise nahezu zum Feindbild der (katholischen) Theologie wurde. Der Inhalt der Kritik beruht darauf, dass in Hegels Philosophie pantheistische Tendenzen festgemacht werden – nämlich in dem Sinne, dass an die Stelle eines persönlichen Gottes ein immanentes Allprinzip gemäß der Siep'schen Hegelinterpretation träte. Der endliche Geist ist so verstanden Selbstvollzug des absoluten Geistes, Gott die „Ichheit“ des „Ichs“. Die ganze Welt ist ein großer trinitarischer Schluss im (neuplatonischen) Rhythmos „Sich-Anders-Werden des Geistes“ und „Rückkehr“ dieses Anders-Werdens. Die Theodizeefrage wäre in diesem Sinne gelöst, allerdings wäre es eine doktrinale Theodizee, in der jener hier bereits angedeutete und für eine christliche Theodizee angesagte Blickwechsel hin zur Würde des Endlichen und Verletzlichen gerade keine Rolle spielte und Gott als rettender Gott keine Bedeutung hätte.

Dass viele Texte Hegels auf den ersten Blick in eine solche Richtung deuten, namentlich in der Geschichts- und der Religionsphilosophie, soll an dieser Stelle nicht bestritten werden. Wenn aber gerade bei Hegel die Methode dem Inhalt nicht äußerlich sein kann und seine philosophische Methode das Be-Denken der Negativität ist (als Dreischritt der Negation: a) Negation – b) sich auf sich beziehende Negation oder absolute Vermittlung⁴¹ – c) sich in ihrem Selbstbezug negierende Negation oder absolute Negativität⁴²), dann kommen für die genuine Explikation Hegels nur zwei Schriften in Frage, nämlich die *PhdG* und die *WdL*. Denn nur diese beiden Schriften sind von ihrer Methodik her die Variation des spekulativen Satzes, den Hegel in der Vorrede seiner Philosophie (also der *PhdG* und der *WdL*) auf pointierteste Weise zum Ausdruck bringt:

„Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensowohl als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“⁴³.

Die beiden Hauptwerke Hegels sind im Grunde genommen nichts anderes als die Entfaltung dieses Satzes, also die Bewegung der Bedeutung von „Substanz“ in die

40 Vgl. L. Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt a. M. 2000, S. 245.

41 Darin fände sich das Begründungsgefüge, d. h. die von Leibniz angedachte Kontinuität.

42 Entscheidend wäre, dass sich diese Negativität in ihrem Selbstbezug noch einmal negiert und darin spekulativ das zum Ausdruck kommt, was Leibniz erreichen will, wenn er betont, dass Gott als zureichender Grund nicht auf der Ebene des Begründeten liegt. Ebenso interessant wäre ein Bezug auf Kant: Wenn er etwa in der dritten Antinomie von einer Kausalität der Natur und einer Kausalität aus Freiheit spricht, ist Letztere zwar vollständig auf der Ebene der Natur, aber nicht aus ihrem Vermittlungsgeschehen hervorgehend. Bei Hegel entspräche dem die bestimmte Bestimmtheit oder die dritte Stufe der Negation, die sozusagen ein Moment der Unmittelbarkeit in einem Überschuss an Vermittlung hervortreten lässt. Von daher wird verständlich, dass bei Hegel jeder Schluss an seinem höchsten Punkte auch als Entschluss gedacht werden muss.

43 Hegel: *PhdG*, Bd. III, S. 22–23.

Bedeutung von „Subjekt“, die die Rückbewegung der Bedeutung von „Subjekt“ in die Bedeutung von „Substanz“ sein wird. Kant zeigt in der *KrV* wie angedeutet auf, dass „Ich“ und „Welt“ keine Totalitäten darstellen, die reflexiv, d. h. mittels theoretischer Vernunft einzuholen wären. Vielmehr ist der Weltbegriff vermittelt nur über den Kontext des „Zweckbegriffs“ der reflektierenden Urteilskraft und zwar als heuristisches Prinzip. Bei Hegel wird sich, in der Terminologie Kants gesprochen und für die hier gestellte Theodizeefrage ganz entscheidend, die große Frage auftun, *wie die reflektierende Urteilskraft bestimmend werden kann*, wo also der Umschlagspunkt statthat von einem noetisch-heuristischen Prinzip unserer Weltbegegnung zu einem das „Andere der Reflexion“ bezeichnenden „Nicht-Ort“, in dessen verbindlichen An-Spruch wir gestellt sind. Dieser Nicht-Ort des „Absoluten“, so die hier vertretene These, ist weder als panlogische Totalität (etwa als unendliche Selbstreflexivität eines göttlichen Ich=Ich) zu verstehen noch als Gegenstand im Sinne eines distanzierbaren U-Topos.

IV.2. Wider die panlogische Reflexionstotalität

Die Auffassung des Absoluten als (Reflexions-)Totalität kritisiert Hegel an zwei markanten Punkten der *PhdG*, nämlich einerseits im Kapitel „Das geistige Tierreich und der Betrug und die Sache selbst“, andererseits in der Haupteinleitung zum Religionskapitel.

1. Der Topos des „geistigen Tierreichs“ ist das Vernunftkapitel, also die Vereinigung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Letzteres verortet sich in der Vernunft an den Gegenständen seiner Weltbegegnung, seien diese nun natürlicher (Physik, Biologie) oder kultureller Art (Psychologie, Ethos). Das geistige Tierreich ist dadurch gekennzeichnet, dass das Bewusstsein die Welt vollkommen mit seinem „Selbst“ durchdrungen hat. Die Welt drückt gewissermaßen die „Flüssigkeit“, die uneingeschränkte Anpassungsfähigkeit des Selbsts aus, welches sich in seiner Umgebung vollkommen beheimatet. Die Symbolisierung der eigenen Individualität erfolgt mittels eines je bestimmten Werkes. Gesellschaftskritisch könnte man sagen, dass wir uns in dieser Wissensform in einer kapitalistischen Markenlogik samt der ihr entsprechenden konservativen Anpassung bewegen. Denn auch der Kapitalismus ist geprägt durch die absolute „Verflüssigung“ der Welt, die alle Lebens- und Kulturformen durchdringt und nirgends festmachbar und verortbar ist. Er stellt gerade, indem er jeden Ort durchdringt, die totale Ortlosigkeit der Welt dar. Um sich darin auf irgendeine Weise präsentieren zu können bzw. um die (vom Kapitalismus geforderte) Individualität (gefordert ist sie, weil sie allein die totale Nichtverortung zum Ausdruck bringt) festmachen zu können, muss sich das Individuum als „einzelnes und bestimmtes“⁴⁴ zeigen, also als „Marke“. Da aber diese Marke nicht die ganze Sphäre der Individualität bestimmen kann („Diese Beschränkung des Seins jedoch kann das Tun des Bewußtseins nicht beschränken,

denn dieses ist hier ein vollendetes Sich-auf-sich-selbst-Beziehen⁴⁵), kann und muss sich das Individuum jederzeit auch aus dieser Marke, aus seinem „Werk“ herausnehmen. Übrig bleibt die allgemeine Sache, die gerade keinen „Sachgehalt“ hat, sondern die absolute Geschmeidigkeit, die vollendete Anpassung des Individuums darstellt. Existenziell haben wir es mit einem Selbst zu tun, welches sich von allem und jedem, d. h. aus der Realität als Sache des Anderen distanzieren und in sich zurückziehen kann. Die Immanenz innerhalb der *PhdG* hat in diesem Kapitel eine Art absoluten Höhepunkt. Theologisch wäre es die „pantheistischste“ Figur, deren Logos alles ohne Unterschied durchdringt und vor deren absoluter Flüssigkeit jeder Ausgang unmöglich wäre. In Bezug auf die Theodizeefrage wäre es eine Figur, die für jeden Umstand die passende Antwort und jede Frage damit getilgt hat.

2. Die zweite Stelle, die ich nennen will im Zusammenhang der Vorstellung eines allumfassenden Logos, betrifft die Einleitung in das Religionskapitel: Dort ist die Rede davon, dass im Geist der Religion die Wirklichkeit im „Kleid seiner Vorstellungen“ eingesengt ist, wobei ihr „in dieser Vorstellung nicht ihr vollkommenes Recht [widerfährt], nämlich nicht nur Kleid zu sein, sondern selbständiges freies Dasein“⁴⁶.

IV.3. Wider das Absolute als distanzierbaren U-Topos

Neben der Auffassung des Absoluten als alles durchdringender Negativität unterliegt allerdings auch die Vorstellung des Absoluten als U-Topos (man könnte solche Auffassungen vielleicht in Kants Postulatenlehre oder in Schellings eschatologischer Gottesbestimmung identifizieren), insofern dieses als ein räumlich oder zeitlich distanzierbarer, fiktionaler Ort verstanden wird, der Hegel'schen Kritik. Eine Auseinandersetzung damit begegnet z. B. in den Ausführungen über die „Bildung“, namentlich in der Dialektik von Glaube und Einsicht. Im Gegensatz zur Welt der Sittlichkeit ist die Welt der Bildung eigenartig substanzlos. Die Sittlichkeit ist letztlich an dem ihr immanenten Gegensatz des Begriffs (der Subjektivität, des Selbsts, der Negativität – insofern diese in den Gegensatz von Einzelem und Allgemeinem zerfallen, deren Vermittlung zerbricht, insofern das Einzelne nicht mehr im Beziehungsgefüge des Allgemeinen aufgehoben werden kann) zerbrochen, den sie vergeblich integrieren wollte. Resultat der Bemühung des sittlichen Selbsts, sich im sittlichen Geist zu beheimaten, war die Erfahrung von dessen Gegensätzlichkeit, der ihr jede Ver-Ortungsmöglichkeit genommen hat. Aus diesem Widerfahrnis heraus versuchte die Bildung im Glauben (als dem anderen der Einsicht, die dieselbe Tiefenstruktur aufweist) diese Negativität in einem Nicht-Ort, einem U-Topos zu verorten, dem „prädikatlosen, unerkannten und unerkennbaren Absoluten“⁴⁷ als dem ab-soluten Jenseits jeder Bestimmung,

45 Ebd.

46 Ebd., S. 497–498.

47 Ebd., S. 423.

welches auch die Substanz der aufklärerischen Einsicht ist, insofern diese nichts anderes ist als die Zernichtung des substanziellen Gehalts der Welt durch die Verabsolutierung der eigenen negativen Reflexionstätigkeit. Mit anderen Worten: Hegel bringt in der *PhdG* den Verdacht zum Ausdruck, dass u-topische Räume die *reflexive* Distanzierung von Welt bedeuten, deren Funktion darin besteht, die Realität gerade nicht *bestimmend* werden zu lassen. Die Totalität des Logos und damit die Immanenz desjenigen „Gottes“, der jedes Anderssein in sich enthielte, und das losgelöst Andere eines U-Topos sind zwei Seiten derselben Medaille: nämlich das vollständige *Einverleiben* des Seins bzw. dessen vollständige *Distanzierung*, um sich von dessen Realität nicht berühren lassen zu müssen. Die Theodizeefrage, die ihren Ausgang in einem U-Topos oder in einer panlogischen Erklärung des Seienden sucht, *endet* in der Welt ihrer eigenen Reflexivität bzw. in den eigenen Virtualitäten, in denen sich die narzisstische Verstandesstruktur widerspiegelt.

IV.4. Der Entzug des Seins als zentrales Moment der *PhdG* für eine Gottesbestimmung

Nachdem angedeutet wurde, dass übliche Herangehensweisen an Hegels *PhdG* in dieser selber destruiert werden, möchte ich, bevor ich exemplarisch auf einige Topoi seiner Philosophie und im Anschluss daran auf Konsequenzen für die Theodizeefrage eingehen werde, die Frage des „Entzugs“ beleuchten. Bereits im letzten Abschnitt wurde angedeutet, dass Hegel nicht einfach als Reflexionsphilosoph zu verstehen ist, was sich auch daran zeigt, dass im Gebäude der *WdL* die Reflexionsphilosophie lediglich ein Durchgangsstadium darstellt. Das „Ich=Ich“ ist keine Spiegelung in dem Sinne, dass sich irgendetwas abbilden ließe. Vielleicht könnte man an das Phänomen des Spiegels generell denken: Dieser spiegelt solange etwas, solange er begrenzt ist. Fällt diese Begrenzung weg, gibt es auch kein Spiegelbild mehr. Hegels *PhdG* kann zunächst einmal als Destruktion solcher versuchten Spiegelungen betrachtet werden. Das Selbst lässt sich nicht im Horizont des Seienden abbilden. „Beheimatungen“ bleiben ihm schon in der Sphäre der Sinnlichkeit verwehrt wie auch in der Wahrnehmung oder im Reich der Kräfte. Über den Umweg der „zweiten übersinnlichen Welt“⁴⁸ erfährt das Bewusstsein, dass das „Innere der Dinge“ oder wenn man so will das Gesetz aller Gesetze die absolute Negativität des Seins ist, dessen Entzug/Negativität es als „Ich“, „Zeit“ oder „Tod“ erfährt. In der Begierde, als sich vollziehende Negation, erfährt sich das „Selbst“, um mit Rilke zu sprechen, als „Brand aller Dinge“⁴⁹, d. h. es wird die (biblische) Erfahrung machen, dass es sein Begehren nicht mittels Vernichtung der Dinglichkeit stillen kann. Die ultimative Negativität scheint ihm in der Begegnung

48 Vgl. ebd.: „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“, S. 107–136, besonders S. 128.

49 R. M. Rilke: „Gott spricht zu jedem nur, eh er ihn macht“, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1: *Gedichte Erster Teil, Das Stunden-Buch* (= *itb* 1101), Frankfurt 1987, S. 294–295.

mit dem Anderen im Kampf auf Leben und Tod zu widerfahren. Diese absolute Negativität, die das Ich selber ist und deren es am anderen gewahr wird, führt zum Versuch der gegenseitigen totalen Vernichtung. Dass diese in die Positivität des Leichnams umschlägt, in dem sich das Selbst nicht verorten kann und von dem es keine Anerkennung erlangt, führt zu mannigfaltigen Sublimierungen des Todes, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Entscheidend ist aber, dass das „Selbst“ auch in der Folge keinen Ort erfährt, an dem es sich beheimaten könnte. Weder in der Natur („beobachtende Vernunft“) noch in den psychologischen oder logischen Gesetzen der Welt (bekanntlich endet dieser Versuch damit, dass sich das Selbst nur mehr von der Seite der Dingheit zu erfahren vermag), auch nicht in der Erotik („Die Lust und die Notwendigkeit“), in der handelnden Selbstverwirklichung („Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“), den Gebilden der Sittlichkeit wie Staat und Familie („Die Sittlichkeit“), den Versuchen der Selbstfindung in der Bildung, in der Moralität oder in den ästhetischen Bemühungen der Religion wird es sich im Letzten verorten können. Vielmehr spiegeln ihm diese Orte eine eigenartige Abwesenheit wieder, was, wie zu zeigen sein wird, in der Religion explizit wird.

Man könnte in diesem Zusammenhang an Foucault denken, wenn er in seinem berühmten Aufsatz „Von anderen Räumen“ auf den Spiegel als Utopie und Heterotopie eingeht. Einerseits ist das Spiegelbild völlig undurchdringliche und ortlose Reflexion, andererseits „funktioniert er [der Spiegel] aber als Heterotopie, weil er den Ort, an dem ich bin, während ich mich im Spiegel betrachte, absolut real in Verbindung mit dem gesamten umgebenden Raum und zugleich absolut unreal wiedergibt“. Weiters entdecke ich „durch den Spiegel [...], dass ich nicht an dem Ort bin, an dem ich bin, da ich mich dort drüben sehe“⁵⁰.

Hegels *PhdG* ist ein solcher Spiegel, der, wie sich noch zeigen wird, unsere usurpierten Orte (inklusive des absoluten Ortes, den wir an Stelle Gottes einnehmen) entortet. Sie hält uns einen Spiegel vor, an dem wir gewahr werden, dass unser unhinterfragter Ort illusionären Charakter hat. Wir bemerken anfänglich, dass die Spiegelorte, an denen wir uns in der *PhdG* begegnen, zwar nicht unreal sind, sondern auf uns zeigen, ohne aber dass wir uns an Ihnen im Letzten verorten können. Und am Schluss, auf den ich noch eingehen werde, merken wir in einem letzten radikalen Gestus, dass das Nichtsein im Spiegel auf uns selber zurückweist. Es gibt kein letztes Bei-Sich-Sein im Angesicht der Spiegelung, aber der Entzug des Ortes verunmöglicht auch die Positivierung der Negativität im Spiegelbild. Eine Interpretation mittels der „Spiegelmetapher“ des „Im-Anderen-bei-sich-Sein“ wäre eine völlige Verharmlosung der Hegel'schen Dialektik und würde tatsächlich einen Rückgang hinter Kant bedeuten, der uns bereits von einem Begleiter kündigt, der uns nicht in unseren Projektionen, aber auch in keinem primordialen Selbstsein begegnet.

Was bleibt, und das sehe ich als zentrale Errungenschaft der *PhdG* an, ist ein radikaler Versetzungsschritt, oder wie es Hegel ausdrückt: Ein *Sich-Anders-Werden* als

50 M. Foucault: „Von anderen Räumen“, in: Ders.: *Schriften*, Bd. IV: 1980–1988, Frankfurt a. M. 2005, S. 935–936.

entscheidende spekulative Denkfigur. Wir erblicken uns nicht in den Spiegelungen, nicht im Entzug, nicht in einem primordialen Bei-Sich-Sein, sondern in dieser eigenartigen Versetzung, im Blickwechsel, in einer Aufspaltung zwischen dem u-topischen Ort des Spiegels und dem ebenso u-topischen Ort eines Bei-sich-Seins. Hegels Logik versucht dies in ihrer Dialektik zum Ausdruck zu bringen. Die dritte Stufe ist nicht die Negation der Negation als sich wiederherstellender Positivität, sondern die Negation der reflexiven Selbstbeziehung der Negation. Erst durch diese Aufspaltung wird die absolute Bestimmtheit der absoluten Beziehung, wie sie sich in der Reflexion (Negation der Negation) zum Ausdruck bringt, wirklich bestimmt. Deshalb kann Hegel von der „bestimmten Bestimmtheit“ als des dritten Moments des Begriffs sprechen, neben der Allgemeinheit, die die absolute Beziehung auf sich ist, und der Besonderheit, die das Moment der Entzweiung (Reflexion; „Schein nach innen“ – „Schein nach außen“) in diesem Selbstbezug ausmacht. *In dieser Entzweiung ist keines der Momente real, sondern die Realität ist die metaphorische (!) Mitte, das „Zwischen“, also das Moment der Versetzung oder des Anderen.* In diesem Zusammenhang sei Heidegger erwähnt, der wohl in die nächste Nähe Hegels rückt, wenn er in seinem Hegelband im Kapitel „Lichtung – Abgrund – Nichts“ im Zusammenhang einer Be-Stimmung des „Seienden“ als „Vorstellen von einem Ding als etwas im Lichte von Seiendheit“ davon spricht, dass die „Lichtung [...] nicht erklärbar ist aus Seiendem, sondern [...] das ‚Zwischen‘ und Inzwischen (im zeit-räumlichen Sinne des ursprünglichen Zeit-Raumes) [ist]“⁵¹.

Wenn also das „Ich=Ich“ nicht nur einen Entzug, sondern auch einen Versetzungsschritt impliziert, in dem erst aufgehen kann, was Gottesmystik und Anerkennung des Anderen im Anschluss an Hegel heißen können, dann wird es geboten sein, solche neuralgischen Versetzungsschritte, d. h. Topoi, in denen das „Ich“ seine radikale Entortung erfährt (auch noch einmal die Entortung einer sich distanzierenden Ortlosigkeit), nachzuzeichnen. Konkret möchte ich einige Überlegungen 1) zur „absoluten Freiheit und zum Schrecken“, verbunden mit der Todesfrage, 2) zum Ende des Wissenskapitels, 3) zur Einleitung der Religion und 4) zur Stellung des absoluten Wissens anführen, um von diesen Überlegungen die Gottesfrage und die Frage der Anerkennung, wie sie sich im Anschluss an Hegel stellen könnte, zu skizzieren.

IV.5. Versetzungsschritte aus der eigenen Doktrinalität

1. Der Schrecken der absoluten Freiheit und der Tod als der absolute Herr

Das Kapitel über die Aufklärung steht am Ende des Bildungskapitels und damit der Entfremdung. Ausgangspunkt des Geistkapitels war die „Sittlichkeit“, die am immanenten Gegensatz des Subjekts, an dessen „Entzweiung“ durch die Tat unterterging. Mit anderen Worten: Innerhalb der Sittlichkeit erfuhr das Subjekt keine

51 M. Heidegger: *Hegel*, Bd. LXVIII, Frankfurt a. M. 1993, S. 45.

Anerkennung in seiner dem Allgemeinen entgegengesetzten Singularität. Während der Staat unter dem Zeichen des das Einzelne als Einzelnes vernichtenden allgemeinen Willens (deshalb die in der *PhdG* im Gegensatz zu späteren Schriften Hegels richtige, wenngleich zumindest aus heutiger Sicht zynische Sichtweise, dass die Funktion des Staates der Krieg als Aufhebung der Individualität ist) die Singularität als das „Andere“ seiner der Familie zuordnete, war auch innerhalb dieser die Singularität wiederum nur als der abstrakt Tote, d. h. als Geist der Unterwelt präsent, der seinen (Un-)Ort am Grab als Repräsentation der über den Einzelnen hinwegreichenden genealogischen Abfolge der Familie innehatte. Der Gegensatz, der innerhalb der sittlichen Sphäre noch als ansichseiender Gegensatz von Staat und Familie, Mann und Frau auftrat und in Realität bereits der Gegensatz von Allgemeinem und Einzelnem, „bewußtloser Ruhe der Natur und selbstbewußter unruhiger Ruhe des Geistes“⁵² war, wurde als solcher absolut virulent im Rechtszustand. War die Sittlichkeit noch vom allgemeinen Selbst zusammengehalten (also wenn man so will, von der ungebrochenen sittlich-kulturellen Substanz), so ist das Selbst des Rechtszustandes nur mehr die absolute Abstraktion des aus dem Allgemeinen herausgefallenen Einzelnen ohne Substantialität. Ihren Inhalt gibt sich dieses Selbst – und dies stellt bereits den entscheidenden Schritt in die Welt der Bildung dar – durch seinen *Geltungsanspruch*. Dieses Selbst ist die völlig „nackte“, aller Substantialität entkleidete Individualität, dessen erste Art und Weise der Selbstvergewisserung (Ich=Ich) sich als „Ich will gelten“ manifestiert, ein Geltenwollen, welches, wie mehrfach angedeutet, auch den Hintergrund vieler Theodizeeversuche ausmacht. Man könnte sagen, dass der Rechtszustand durch das In-den-Gegensatz-Getretensein des Individuums gekennzeichnet ist, das für sich gelten will. Dadurch ist gleichzeitig das ganze Bildungskapitel charakterisiert. Der genial gesellschaftskritische Aspekt dieses Teils der *PhdG* liegt darin, dass Hegel Recht, Besitz, absolute Staatsmacht bis hin zu Glaube und Aufklärung als Absicherung dieses abstrakten Geltenwollens dechiffriert. Wenn die erste Form dieses Geltungsanspruchs etwa die Schaffung von Eigentum ist, weist Hegel gleichzeitig (kritisch) aus, dass die Funktion des Rechts nicht etwa in der Gerechtigkeit liegt, sondern in der Geltungsabsicherung dieses Eigentums⁵³.

Für den Zusammenhang dieser Ausführungen ist nun wichtig, dass sich der ansichseiende Gegensatz, der sich in der Sittlichkeit als „natürlicher“ von Mann und Frau, Staatsmacht (die Männer ziehen in den Krieg, wo es den Tod als Verflüssigung des Individuums „abzuholen“ gilt, deshalb diese Zuordnung zum Allgemeinen ...) und Familie bestimmt hat, nun in einen fürsichseienden Gegensatz umwandelt. Das herausgetretene „Ich“ vollzieht seine eigene Gegensätzlichkeit bewusst, also für sich, indem es die Welt seinem Urteil unterwirft und zwar zunächst in der Form „Gut/Böse“. In diesem Artikel kann nicht auf die Details des Hegel'schen Bildungskapitels eingegangen werden, wichtig ist allerdings folgende

52 Hegel: *PhdG*, Bd. III, S. 354.

53 Für den Eigentumsaspekt in der *PhdG* vgl. T. Auinger: „Bildung als Betrug und Selbstbetrug“, in: Ders./F. Grimmlinger (Hrsg.): *Wissen und Bildung. Zur Aktualität von Hegels Phänomenologie des Geistes anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums*, Frankfurt a. M. u. a. 2009.

Grundstruktur: Das „Ich“ vollzieht seine Geltung und sein Heraustreten im Ur-Teil. Dieses ist die treibende Kraft der folgenden Wissenstopoi. Das „Ich ur-teile“ (welches in vergegenständlichter Form den „Gott“ des „Glaubens“ bildet) tritt dabei immer reiner in den Vordergrund, und man kann gewissermaßen das ganze Entfremdungskapitel als Auseinandersetzung mit der theoretischen Vernunftkritik Kants lesen, v. a. mit dem Gedanken des „Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten können soll“. Die Geltung des „Ich denke“ wird zunehmend der Maßstab in Bezug auf die Gegenständlichkeit der Welt, die im Nützlichkeitsdenken völlig in das „Ich“ zurückgeht. Ausgangspunkt war das aus der Welt herausgesetzte „Ich“, welches in der Welt keine Entsprechung findet und diese daher radikal entleert. Eine Stufe dieser Entleerung ist die Nützlichkeit mit der völligen Integrierung der Gegenständlichkeit („Das Ding ist das Ich“ bzw. „Alles gilt in Bezug auf mein Urteil“), die ihre weitere Radikalisierung in der „Freiheit“ findet. Denn insofern sich die Gegenständlichkeit in der Nützlichkeit nicht halten kann, da sie nur in Bezug auf deren Urteil existiert, vollzieht sich der Urteilsübergang von einem Beurteilen der Welt zum reinen Urteil „Ich bin Ich“. „Die Welt ist [dem Geist der Freiheit] schlechthin sein Wille“⁵⁴. Hegel schreibt prägnant: „Diese Bewegung ist hierdurch die Wechselwirkung des Bewußtseins mit sich selbst, worin es nichts in der Gestalt eines freien ihm gegenüberstehenden Gegenstandes entläßt“⁵⁵. In dieser absoluten Negativität wird jeder positive Ausdruck verzehrt und das Resultat ist die „Furie des Verschwindens“. Der Entzug, von dem eingangs gesprochen wurde, radikalisiert sich zur absoluten Zernichtung jeder Substantialität (bis hin zur Zernichtung des Individuums). Der Gegenstand dieses Bewusstseins und es selbst sind absolut leer.

Übersehen wird meist der Umstand, dass diese absolute Freiheit des Ich=Ich auch ihre eigene Genese „vernichtet“⁵⁶. Dies hat dramatische Auswirkungen auf die ganze *PhdG* bzw. auf den Geschichtsgestus von Hegel überhaupt: Die absolute Freiheit kapt ihre eigenen Wurzeln und insofern kann die *PhdG* nicht mehr als genetische Geschichte des Geistes geschrieben werden. Hat bis dato der Spiegel der *PhdG* einzelne Gestalten in ihrem Zusammenhang präsentieren können, so ist dieser Zusammenhang jetzt an ein grundlegendes Ende getreten. Die Geschichte als Genese des Geistes entläßt sich frei aus sich heraus (somit gibt es auch keine Geschichtstheodizee). Dies bedeutet nicht zuletzt, dass der epochale Umbruch des Terrors der Aufklärung darin besteht, dass die eigene Genese bzw. Herkunft getilgt wurde. Europa wird von da an ohne (genealogischen) Herkunftsort sein, wengleich dies kontinuierlich verschleiert werden soll. Aufklärung heißt also nichts Anderes als die radikalst mögliche Form von Entwurzelung.

Dazu gilt es weiters noch einmal an den Topos des „prädikatlosen Absoluten“ zu erinnern: Dieses tauchte im Zusammenhang der Dialektik von Glaube und Aufklärung auf. Es bezeichnete bereits dort die Reflexionstätigkeit des absolut gelten wollenden und alle Bestimmungen hinter sich lassenden „Ich=Ich“ und

54 Hegel: *PhdG*, Bd. III, S. 432.

55 Ebd., S. 434.

56 Vgl. dazu H. D. Bahr: *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken*, Tübingen 1986.

gestaltete sich im „Glauben“ als die vergegenständlichte Leere des eigenen Denkens (der absolute Gott als Nichts des Endlichen) und in der Einsicht als die zersetzende Bewegung des Denkens selber, die sich als „Materie“ (wiederum als reine Abstraktion des Seienden) und schließlich als „Nützlich“ manifestierte. Jetzt aber bekommt das prädikatlose, d. h. von aller Bestimmung abstrahierende Absolute eine neue Tiefendimension. Es bezeichnet den absoluten Herrn, nämlich den Tod, der – ohne selbst bestimmt zu sein – alles (s)einer ultimativen Bestimmung zuführt. Der Gott der absoluten Freiheit ist das nihil negativum Kants, das absolut Nichtende, welches an die Stelle des Entzugs getreten ist. Die Herr-Knecht-Dialektik hat ihr dialektisches Moment abgestreift und es tritt ein Herr auf, der nicht mehr durch den Knecht berührt ist.

Es fragt sich an dieser Stelle, ob so ein absolutes Nichts, verbunden mit dem Scheitern jeder Sinngebung der Welt und dem Ende des Gottesnamens und der in ihm mitgeführten Verheißungen erreicht ist und damit die *PhdG* als sich vollbringender Nihilismus an ihr Ende geführt ist. „Anerkennung“ gibt es vom Tod nur invertiert als das jeder Sinngebung enthobene Nichts, und diesem Gott kann nicht mehr gedankt werden ... Folgerichtig spricht daher Hegel in Bezug auf das Individuum „vom kältesten, plattesten Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wasser“⁵⁷.

Zu berücksichtigen ist allerdings, dass der Tod bei Hegel gewissermaßen den Umschlagspunkt der Reflexion bezeichnet. Er ist Resultat von deren abstrahierender Bewegung und gleichzeitig zeigt er das Ende der Verortbarkeit des Selbsts an. Es wird sich in keiner Welt und auch in keinem Spiegel finden können angesichts dieses Erfahrungsschrittes, der ihm widerfahren ist. Gerade in Bezug auf die Religion darf nicht vergessen werden, dass jede ihrer Figuren auf ihre Weise die Todeserfahrung reflektiert (bzw. *nicht* reflektiert, da die Religion das Ende der Projektionsfläche des Gegenständlichen bezeichnet)⁵⁸. Was allerdings nach Hegel (vorläufig) bleibt, ist die Urteilsstruktur in der Gestalt des allgemeinen Willens. Das Selbst kann sich am Ausgang der Freiheit nicht mehr „für sich“ retten, es erhält sich nicht, allerdings bleibt die Negativstruktur der Reflexion als Erfahrungsschritt erhalten. D. h. nichts anderes, als dass das Selbst seine Aufhebung durch den Geltungsanspruch eines allgemeinen Willens erfährt. Was also aus dem allgemeinen Tod des Individuums, aus dem Verlust der Verortung resultiert, ist – so scheint es – die Form der Allgemeinheit. Die Moralität hat, zusammenfassend gesagt, ihre Genese am Terror, der selber wiederum Bruch mit jeder Genese (und damit der Sittlichkeit) ist.

57 Hegel: *PhdG*, III, S. 436.

58 Während alle Stufen bis zum Religionskapitel Reflexionen des Geistes in der Form des Gegenständlichen sind, also Bewusstsein des Geistes, ist die Religion als Selbstbewusstsein des Geistes nicht mehr im Gegenständlichen spiegelbar!

2. Die Aufhebung des Gewissens und der Umschlag in die Religion

Wenn man die Lektüre der *PhdG* „über die absolute Freiheit und den Schrecken“ hinaus fortsetzt, darf man nicht vergessen, dass das Bewusstsein den Tod gesehen hat und dass damit die Reflexion gewissermaßen ihr eigenes Ende anzeigt, da sich das Individuum im Tod nicht zu reflektieren vermag. Der erste Schritt vom vorher angezeigten Umschlag von der reflektierenden Urteilskraft in die bestimmende Urteilskraft deutet sich an. Der Verlust des „Sich“ lässt allerdings nicht, wie dies bei Heidegger der Fall ist, die radikale Einzelheit des Daseins hervortreten, sondern – ganz im Gegenteil – verweist auf einen das Individuum aufhebenden Geltungsanspruch durch das allgemeine Urteil. Dieses zeigt sich zunächst als Moralität. Deren geistiges Moment liegt darin, dass es in seiner Allgemeinheit den negativen Gegenstand seines Bewusstseins (das Moment der Singularität, der Natur usw.) frei aus sich zu entlassen vermag. Das ungeistige Moment liegt daran, dass es dieses Freilassen gleichzeitig zurücknimmt und ihr das Singuläre als das Aufzuhebende gilt. Darin liegt das prädikatlose Allgemeine des Todes und seine Nichtung als Moment in ihr verborgen und ihre bestimmende Kraft ist noch Produkt der Reflexion. Das Endliche gilt ihr als Aufzuhebendes und sie muss ihre Geltung daran applizieren. Hier soll nicht das Moralitätskapitel ausgelegt werden, sondern wichtig ist für die Sichtung des Gewissens v. a. der Umschlag, der an der Moralität statthat: Logisch könnte festgehalten werden, dass die Moralität der ständige negative Umschlagspunkt von Allgemeinem und Einzelnem ist und dadurch die Negativität des Selbsts, wie sie im Gewissen auftritt, hervorbringt. In den Vordergrund sei aber eine phänomenale Deutung gestellt: Gerade weil die Moralität das Selbst in den Blick nimmt, ohne es – nach der Erfahrung des Todes – auf eine Projektionsfläche eigener Selbstfindung reduzieren zu können, tritt das Andere an ihr hervor. An diesem Widerspruch, nämlich einerseits allgemeiner Wille zu sein, der sich im Anderen reflektieren will, und andererseits keine Reflexionsfläche mehr zu haben, geht die Moralität zu Grunde. Sie hat kein Zuhause im Spiegel und ist nicht bei sich. Das Gewissen ist in Bezug auf die Moralität deren Verschärfung: Denn was in ihm bewahrt ist, ist die Urteilsform. In gewisser Hinsicht rücken im Gewissen die „Exterritorialität“ des Ur-Teils und das Moment des Anderen in die engste Nähe. Der entscheidende Punkt ist, dass das Gewissen unter seinem eigenen abstrakten Ur-Teil steht. Gerade weil das Gewissen keine Spiegelfläche mehr hat, bricht an ihm das Andere auf, aber dieses Andere ist immer schon dem Ur-Teil unterlegt. In gewisser Hinsicht ist das vielgepriesene Gewissen die tödlichste Figur der *PhdG*, da sich in ihm die Präsenz des Kontingenten nicht mehr in einen Rahmen zu Bringenden deutlicher meldet, ohne dass dieses als solches anerkannt werden kann. Jeder Vollzug (das „handelnde Gewissen“) unterliegt dem Ur-Teil („des urteilenden Gewissens“) und nichts kann sich dem gegenüber erhalten. Darin ist es der Bruder des Todes, dem sich ebenfalls nichts entziehen kann. Was diesen Kreis durchbricht, also das „Brechen des harten Herzens“ oder mit anderen Worten: das Brechen des Geltungsanspruchs, wie er sich im Ur-teil zeigt, ist ein Akt nicht-genetischer, also nicht vermittelter, sich ereignender An-Erkenntnis.

Zwei auch für die Theodizeefrage bedeutsame Spitzensätze, ungeheuer in ihrer Zumutung und ihrem Wesen nach mitten in die Religion fallend, bringen die Essenz des Umschlags innerhalb des Gewissens zum Ausdruck:

„Es [nämlich das ur-teilende] Gewissen zeigt sich dadurch als das geistverlassene und den Geist verleugnende Bewußtsein, denn es erkennt nicht, daß der Geist in der absoluten Gewißheit seiner selbst über alle Tat und Wirklichkeit Meister [ist] und sie abwerfen und ungeschehen machen kann“⁵⁹.

Und der zweite:

„Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist“⁶⁰.

Man könnte den ersten Satz dahingehend deuten, dass die Negativität des Selbsts über alle Bestimmtheiten hinausgeht und durch solche Bestimmtheiten nicht einholbar ist. Damit ist nicht das Entscheidende gesagt: Was erkannt wird, ist, dass der Andere im Urteil immer meine Projektionsfläche war. Hinter dem Akt des Urteilens steht der Akt einer Selbstsetzung, die zwar bereits im Tod erschüttert wurde, aber gewissermaßen erst jetzt dem Bewusstsein ansichtig wird. Es – hier ist Hegel ganz Protestant in lutheranisch-paulinischer Tradition, die er spekulativ zu durchdringen versucht – vollzieht sich die Erkenntnis des Gewissens, dass es keinen Bestand gibt unter dem Urteil. Der Ort, von dem aus das Urteil exekutiert wurde, war die Projektionsfläche eines Selbsts, aus der all die bisherigen Gestalten hervorgetreten sind, aber es war eben – Projektion. Die „Bewegung des Gegensatzes“ als „indiskrete Kontinuität“ und „Gleichheit des Ich=Ich“ ist die Selbsterkenntnis im Verlust des Anderen als (gegen-ständliche) Projektionsfläche, die sich im Verzicht des unendlichen äußeren Beobachters ergibt. Im Übergang von der Wesenslogik zur Begriffslogik, der sich am Übergang vom Gewissen zur Religion logisch vollzieht, taucht der Satz auf, dass das Anundfürsichsein Gesetzsein ist (aus einem dritten „Ort“ heraus, der weder innerhalb noch außerhalb der absoluten Beziehung des Gegen-satzes gesetzt ist). Entscheidend ist die Erkenntnis, dass der Ort, von dem aus der Andere ver-urteilt wurde, ein durch und durch gesetzter Ort ist und dass das, was ich am Anderen verortete, schon immer meine Projektion war. Mit dem Verlust des Spiegels bleibt nur mehr eine Aufspaltung, ein „Zwischenraum“ über, in der bzw. in dem das „Selbst“ entspringt. Das Sichselbstwissen im „absoluten Gegenteil“ ist kein Sichselbstwissen in der eigenen Projektion, sondern ein Sichselbstwissen im absoluten Verlust seiner. Nur in diesem Verlust ist der Geist stärker als alle Tat und *nur in diesem Geschehen, welches an keiner aus der Vergangenheit erwachsenen Geltung festhält, gibt es Verzeihung und Neuschöpfung*. Was Hegel also sucht, ist ein „Punkt“, der über das Ich=Ich hinausweist. Der Verlust der Substanz ist nicht die reflexive Einholung desselben, sondern der Verlust der reflexiven Einholung. Erst daraus kann

59 Ebd., S. 491.

60 Ebd., S. 493.

das Subjekt als substanzielles Subjekt hervorgehen. Mit diesem Verlust des äußeren Ortes geht eine Blickwende einher: Der Andere und mit ihm die Welt ist nicht mehr unendliche Spiegelfläche, sondern er ist uns gerade in seinem Aufgang als „Anderer“ aus unserer Verfügungsgewalt entlassen.

IV.6. Der Aufgang der Religion

Das Paradoxe der Religion besteht darin, dass sie keinen Gegenstand mehr hat oder mit Worten Hegels gesagt, dass ihr „Gegenstand die Form freier Wirklichkeit hat“, also nicht mehr unter der Schirmherrschaft eines bestimmten Rahmens, einer bestimmten Projektionsfläche zu verstehen ist. Die Religion als Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ist die Versöhnung des Bewusstseins mit dem Selbstbewusstsein in der Form des Ansichseins, während das Gewissen die Versöhnung in der Form des Fürsichseins ist⁶¹. Die Vereinigung beider ist das absolute Wissen. Für die Ausführungen hier ist zunächst von Bedeutung, dass die Religion ein materiales Element hat (Form des Ansichseins). Dies kann so gedeutet werden, dass der Geist in der Religion sich quasi gegenständlich herausstellt und sich in dieser Gegenständlichkeit auch erkennt. Allerdings ist dies, wie vorhin gerade angedeutet wurde, zu kurz gegriffen: Ein Zugang zur Religion führt nur über eine „Umkkehr des Bewusstseins“, die am Ende des Gewissens erfahren wurde. Daher wird die Gegenständlichkeit der Religion nicht mehr die der bisherigen Stufen sein können, sondern sie ist „Form des freien Andersseins“⁶²; sie wird also keine ungebrochene Projektionsfläche des Selbsts sein können, denn eine solche setzte einen Rahmen, d. h. eine Begrenzung voraus, den es in der Religion nicht mehr gibt. Vielmehr „repräsentiert“ der „Gegenstand“ der Religion nicht mehr den Gegenstand eines Bewusstseins, sondern dessen Abwesenheit⁶³. Wie oft in der *PhdG* gibt die erste Stufe, in unserem Fall die der Religion, also das „Lichtwesen“, Aufschluss über die Gesamtrichtung, die einzuschlagen ist. Wichtig scheint mir besonders der folgende Absatz zu sein:

„In der unmittelbaren ersten Entzweigung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem unmittelbaren Bewußtsein oder der sinnlichen Gewißheit zukommt. Er schaut sich in der Form des Seins an, jedoch nicht des geistlosen, mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten Seins, das der sinnlichen Gewißheit angehört, sondern es ist das mit dem Geist erfüllte Sein. [...] Dies mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Sein ist also die Gestalt der einfachen Beziehung des Geistes auf sich selbst oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine, alles enthaltende

61 Vgl. ebd., S. 579. Für genaue Ausführungen vgl. T. Auinger: *Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Würzburg 2003.

62 Hegel: *PhdG*, Bd. III, S. 497.

63 Man könnte hier durchaus eine Parallele zu Kant ziehen. Die Erhabenheit des Menschen tritt gerade in solchen Naturerfahrungen auf, in denen sich der Mensch *nicht* finden kann, also paradoxerweise dort, wo sich die Natur in Macht zeigt. Gerade darin aber kann sich der Mensch nicht mehr in die Natur hinein reflektieren und erkennt sich als Anderes der Natur und deren reflexiver Vermittlung.

und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält“⁶⁴.

Nicht zufällig ist in diesem Abschnitt vom „Aufgang“ die Rede. Betrachtet man die Großstruktur der *PhdG* bis zur Religion, kulminiert das Gewissen in einer „Entäußerung“ des Subjekts, welches auf sich, d. h. sowohl auf seinen theoretischen Selbsterhalt mittels der Einsicht als auch auf seinen praktischen Selbsterhalt mittels des Urteils, also auf Weltbewältigung und Selbstbespiegelung mittels der Reflexivität verzichtet. In der Religion wird der „Aufgang“ dieser „Entäußerung“ als substanzielles Geschehen „angeschaut“ – bis hin zur offenbaren Religion, wo sich in Jesus Christus die „Entäußerung des Subjekts“ und die „Entäußerung der Substanz“ kreuzen und vereinigen. Näherhin betrachtet bedeutet diese Entäußerung der Substanz, dass die Wirklichkeit die mannigfaltigen „Verkleidungen“⁶⁵ und „Masken“⁶⁶ der Reflexion (bis hin zur Tragödie, deren Notwendigkeit bereits die Reflexionsgestalt in ihrer unverhüllten Form anzeigt) fallenlässt, sich von diesen löst und damit sich als Ab-solutes manifestiert. Nicht vergessen darf dabei werden, dass der Sinn all dieser Masken, wie uns die offenbare Religion, also die Menschwerdung Gottes und der Kreuzestod Christi enthüllt, darin bestanden hat, den Menschen in seiner Ausgesetztheit zu verbergen. Paradoxerweise tritt bei Hegel also die Transzendenz an dieser äußersten Immanenz der nackten Existenz des Anderen auf. Deren Verletzlichkeit und Ausgesetztheit ist paradoxerweise die paradiesische Nacktheit (also mit Agamben gesprochen das paradiesische „Lichtkleid“ der nackten Ureltern⁶⁷), welches unsere Weltwahrnehmung im Allgemeinen und jede doktrinale Theodizee im Besonderen verbirgt.

Substanziell ist also nicht mehr die Einordnung in einen bestimmten Rahmen, sondern das Wissen um den „Entzug“ des Seienden als „Substanz“ eines „freien Andersseins“. Einhergehend damit vollzieht sich ein Blickwechsel: War bisher z. B. die sinnliche Gewissheit auf einen Gegenstand gerichtet, ist ihr dieser Gegenstand als unmittelbarer abhanden gekommen („entzogen“). Er ist damit aber nicht verschwunden, sondern er kann gerade „aufgehen“, indem er nicht mehr unter einem bestimmten Wissensmaßstab festgehalten wird. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass der entscheidende Weg der *PhdG* einen Versetzungsschritt inkludiert, ein „Sich-anders-Werden“ des Wissens, welches in der Erkenntnis der Gestalten als Projektionsebenen liegt, durch die das Absolute gerade nicht zu fassen ist, sondern die uns unseren verendlichen Blick geradezu zurückspiegeln. Wenn dieser Spiegel nicht mehr als Re-alität genommen wird, wenn also auch unser Wissensrahmen ins Leere greift, kann, so die Intention Hegels, eine Umkehr dahingehend statthaben, dass der Gegenstand von sich her aufzugehen vermag. Diese Entäußerung der Substanz, d. h. den „Aufgang“ des Sinnlichen und all der anderen Stufen, die „schon an und für sich bei uns sein wollen“, versucht das Wissen in der Religion noch einmal zu genetisieren. Dabei wird sich aber der

64 Ebd., S. 506.

65 Vgl. ebd., S. 497–498.

66 Vgl. ebd., S. 542.

67 Vgl. G. Agamben: „Nudità“, in: Ders.: *Nudità*, Rom 2009, S. 83–128.

Blickwinkel immer stärker hin auf den verbalen Vollzug des Absoluten verbunden mit einem Verlust des Absoluten als Verortbares (und sei es als Verortbares „jenseits“ der Orte) richten. Das Kunstwerk tritt immer stärker von seinem Aufgang her in den Blick. Es ist also nicht so, dass sich das Selbst durch eine Tat in einer Substanz spiegelt, sondern im abstrakten, lebendigen und geistigen Kunstwerk findet der Aufgang des Absoluten statt, welches sich gewissermaßen selber in das Leben bringt, ohne von einem Subjekt intentional hervorgebracht zu werden. Die Richtung geht wie gesagt immer stärker auf ein verbales Verständnis des Absoluten, d. h. es wird zunehmend bewusst, dass die Bilder von dessen Aufgang sich in ihrem Festhalten selber aufheben. In der Komödie als Kulminationspunkt der religiösen Substanzentäußerung spricht der Geist den Satz aus: „Das Selbst ist das absolute Wesen“ und das Selbst als die absolute Negativität und Verkehrung verkehrt sich in den Gegensatz, wird also entäußert. In der offenbaren Religion wird der Entäußerung der Substanz, wie sie im Lichtwesen beginnt und in der Komödie kulminiert, die Entäußerung des Subjekts im Kreuzestod Christi entsprechen und auch entsprechend angeschaut. Entscheidend ist aber auch hier noch einmal eine „Blickwende“, von der das absolute Wissen spricht.

IV/7: Das absolute Wissen als Loslösung des Wissens und der Aufgang Gottes

Interessant wäre es, Kants Diktum von der Aufhebung des Wissens, um dem Glauben Platz zu machen, auch auf Hegel zu applizieren. Denn das absolute Wissen ist das von sich losgelöste Wissen. Es ist jenes Wissen, welches die (Selbst)Spiegelungen und Rahmungen hinter sich gelassen hat, in denen sich der eigene Geltungsanspruch, hermetisch abgeschlossen, befindet. Damit ist es der Umschlagsort, in dem das Absolute aufgehen kann, worin sozusagen die Gottesmystik Hegels läge (viel mehr als in seinen trinitarischen Schlüssen, die uns allerdings vor Augen halten, dass es keinen opaken, in sich undurchlässigen Ursprungsort gibt, von dem ich das Geistige herschreiben könnte). Die „Gestalt“ (wenn man von einer solchen noch sprechen kann) des absoluten Wissens ist nicht mehr die der Religion in einem bestimmten „Kleid“, welches dann wieder distanzierbar wäre, sondern Vollzug, genauer Selbstvollzug als Vollzug Gottes als verbales Geschehen, welches keine substantiierbaren Träger mehr hat. Hegel spricht im abschließenden Kapitel davon, dass das „Handeln [...] das erste ansichseiende [,sich“ gesperrt!] Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieser Trennung [ist]“⁶⁸. Im Handeln entzweit sich das Bewusstsein und trennt, wie im Gewissen virulent wurde, das Einzelne und das Allgemeine. Diese Trennung aber ist zugleich die Rückkehr, weil die „Trennung“ des Handelns und das damit verbundene „Insichgehen“, d. h. das Moment der Singularität selber bereits substantielles Moment ist. Mit anderen Worten: Das absolute Wissen weiß darum, dass es kein allumfassendes reflexives Kleid im Sinne einer absoluten Selbstbespiegelung als Ursprung gibt; es weiß auch, dass es selber in seinem Vollzug der Verzicht

68 Hegel: *PhdG*, Bd. III, S. 578.

auf eine absolute Positionierung ist und dass darin erst das Andere in seinem Aufgang frei aus sich entlassen werden kann. Diesem Aufgang entsprechen nicht mehr die großen Bilder der Kunstreligion oder ein positiviertes Jesusbild, sondern er ist „Geist“ als „Geschehen“ oder „Ereignis“, welches nicht mehr von „mir“ her zu schreiben ist, sondern „Es“ geschieht im Aufgang des Anderen, dessen erste Gestalt sich als „reiner Dieser“, als (kontingenter) „Einzelner“ zeigen wird ...

Damit wird, und dies soll nicht vergessen werden, von Hegel doch wiederum eine U-Topie einer Weltwahrnehmung vorgezeichnet, die für die Theodizeefrage von entscheidender Bedeutung ist und Motive von Leibniz und von Kant verbindet. Mit Leibniz ist ein Blick gefordert, der über die Reflexionsdistanz des Verstandes hinausgeht und darauf verzichtet, quasi als äußerer Beobachter über Gott, Welt und Mensch zu richten. Mit Kant geht die Richtung in eine Weltwahrnehmung, in der der Andere gerade, insofern er (verletzliches) Sinneswesen ist, zum moralischen Imperativ und zum Ort der Transzendenz wird.

So transformiert sich auch bei Hegel die Theodizeefrage in eine Frage der entsprechenden Welt-, Menschen- und Gottesbegegnung. Gott und Welt sind nicht äußerlich be- und verurteilbar, sondern der Mensch vermag als Verletzlicher dem Verletzlichen gerade, indem er sich dieser Verletzlichkeit aussetzt, als „Ich, das Wir und als Wir, das Ich ist“⁶⁹ zu begegnen und sich in dieser Begegnung über alle „Materie“, über alles Objekthafte und über jede urteilende und handelnde Intentionalität hinaustragen zu lassen – und Leben und den göttlichen Richtspruch der Liebe zu empfangen.