

Systematische Betrachtungen über den Begriff der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie Hegels und seiner Schule

Von WILHELM STEININGER

I. Der absolute Idealismus in seiner Beziehung auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes

Um Hegel ist es in unserer Zeit, in der die Philosophie wieder den Mut zur Metaphysik und damit zu sich selbst gefunden hat, lebendiger geworden. Die Auseinandersetzung mit Hegel bleibt jedoch weithin im Negativen stecken. Allzuhäufig erschöpft sich die Stellungnahme darin, dem tausendmal totgesagten Hegel noch einmal die Sterbeglocke zu läuten. Wenn wir nun in kleinem Rahmen versuchen, im Ringen um den Begriff der Persönlichkeit Gottes uns bei Hegel und seinen Schülern Rat zu holen, so stehen diesem Versuch abgesehen von der Schwierigkeit der Sache selbst drohende Wolken des Vorurteils entgegen. Wie soll der Begriff der Persönlichkeit Gottes gedeihen können auf dem Boden des Hegelschen „Pantheismus“? Daß Hegels Lehre Pantheismus ist, darüber scheinen sich Freunde wie Feinde derselben einig geworden zu sein. Auch wenn diese Überzeugung nicht dem Buchstaben und noch weniger dem Geist der Hegelschen Philosophie gerecht wird, so ist es doch zum stabilen Vorurteil geworden, dem sich entgegenzustemmen schier aussichtslos ist. Im Jahre 1870 hat Karl Rosenkranz – einer der treuesten Schüler Hegels – sein Buch „Hegel als deutscher Nationalphilosoph“ herausgegeben, ein Bekenntnis zu Hegel, nachdem Hegel längst totgesagt war. Darin heißt es bezeichnend genug (S. 300): „Das Vorurteil hängt sich jeder großen Philosophie an. Es ist der Inbegriff der verkehrten Vorstellungen, die man sich im Publikum teils von einer Philosophie überhaupt, teils von einzelnen Seiten derselben macht. Es fixiert sich durch tausendfältige Tradition. Mag es noch so oft widerlegt werden, es hilft nichts, es ist unsterblich und tritt mit immer gleicher Naivität und Unverschämtheit immer wieder auf. Es wurde behauptet, Hegels Philosophie sei Spinozismus, Atheismus, dialektische Taschenspielerlei, Verfälschung der Idee der christlichen Religion durch spekulative Mißinterpretation, Verachtung der Erfahrungswissenschaften usw. Hegel mochte gegen diese Vorwürfe in Reden und Anmerkungen sagen was er wollte, es blieb dabei.“ Rosenkranz schrieb diese Sätze im Bewußtsein, zum besseren Verständnis Hegels Wesentliches beigetragen zu haben. Wer aber heute sich die Freiheit nimmt, die pantheistische Deutung der Hegelschen Philosophie voreilig zu nennen, ja zu behaupten, daß diese dem Geiste der Hegelschen Philosophie widerspricht, darf freilich nicht vergessen, daß diese Interpretation eine beachtliche Vorgeschichte hat. Diese

Vorgeschichte ist bedingt einerseits durch Hegels vorzeitigen Tod und andererseits durch die Spaltung seiner Schule. Vorzeitig war der Tod Hegels darum, weil Hegel am Ende seines Lebens keineswegs auch die Vollendung seines Werkes erreicht hatte. Eben hatte er angefangen, den wichtigen zweiten Teil seiner großen Logik neu zu bearbeiten, sowie seine Religionsphilosophie, die wir heute nur aus Vorlesungsmanuskripten mühsam zusammenleimen können, systematisch darzustellen, als die tückische Krankheit ihn der Welt entriß. Wäre es Hegel vergönnt gewesen, selbst noch seine Religionsphilosophie in streng systematischer Form schriftlich zu fixieren, dann wäre seiner Schule das tragische Schicksal erspart geblieben. Die religionsphilosophischen Konsequenzen der Hegelschen Philosophie waren es in erster Linie, an denen sich der Streit entzündete. Dies war aber kein Zufall, denn die Religionsphilosophie verhält sich zur Philosophie im ganzen wie das Resultat zum Prinzip. Das Objekt einer jeden Philosophie ist nämlich – sofern eine Philosophie sich überhaupt bewußt ist was sie treibt – immer absolutes Objekt und damit zugleich die totale Voraussetzung des philosophierenden Subjektes selbst.

In der gebildeten Gesellschaft ist es heute fast zum guten Ton geworden, die Hegelsche Philosophie mit dem Marxismus in einem Atem zu nennen. Man sieht im Marxismus das mehr oder weniger legitime Kind, in dem der „zusammengebrochene Idealismus“ fortlebt. Manche haben eine dunkle Vorstellung, daß der Marxismus aus einer gewissen „Hegelschen Linken“ hervorgewachsen ist und sehen damit ihre Ansicht vom letzthin destruktiven Charakter der Hegelschen Philosophie selbst nur bestätigt. Daß aber die extreme Hegelsche Linke, ja daß Karl Marx in aller Deutlichkeit wußten und ausgesprochen haben, daß sie im radikalen Gegensatz zum Prinzip der Hegelschen Philosophie, durch deren Auf-den-Kopf-stellen geworden sind was sie sind, geruhen die Geister in ihrer Trägheit kaum noch zur Kenntnis zu nehmen. Selbstredend sollen mit diesen Feststellungen nicht die eigentlich philosophiebeflissenen Geister unserer Zeit getroffen werden; ihnen braucht man nicht lang und breit zu erzählen, daß es nicht nur eine Hegelsche Linke gegeben hat; sie wissen, daß in der Geschichte der Philosophie auch eine „Hegelsche Rechte“ auftritt. Diese Esoteriker haben auch eine mehr oder weniger dunkle Vorstellung davon, daß es den Vertretern dieser Hegelschen Rechten um eine Fortbildung der Philosophie ihres Meisters im positiv christlichen Sinn zu tun war. Wer aber heute der Ansicht ist, daß diese Hegelsche Rechte über das philosophiehistorische Interesse hinaus uns systematisch Wesentliches zu sagen hat, daß wir Philosophen von heute uns von dieser Seite belehren lassen sollen, der steht allerdings allein auf weiter Flur. Wer heute als Philosoph im Sinne der Hegelschen Rechten im Konzert der Philosophie mitspielen will, muß dicke schalldichte Mauern des Mißverständnisses abzutragen versuchen. Folgende Ausführungen sollen einige Spatenstiche dazu beitragen.

Wenn das Verständnis einer Philosophie vertieft werden soll, muß in erster Linie deren Prinzip klargelegt werden. Gerade das Prinzip der Hegel-

schen Philosophie hat sich in einem schier unentwirrbaren Vexierbild versteckt. Daß der Grund dafür nicht allein im geschichtlichen Schicksal dieser Philosophie, sondern doch noch tiefer in ihrer eigenen Struktur begründet ist, wird später noch deutlicher hervortreten. Der Hegelsche Standpunkt ist nämlich ein durchgängig konkreter, Gegensätze in sich bindender Standpunkt, eine *coincidentia oppositorum*. Im heutigen philosophischen Bewußtsein hat sich wie schon angedeutet, das Prinzip der Hegelschen Philosophie vom Subjekt zur Methode hin verlagert. Die dialektische Methode also gilt als die eigentliche Lebensmitte der Hegelschen Philosophie. Ohne diese Verschiebung wäre es nicht möglich, daß Hegel mit Marx in einem Atem genannt wird. Demgegenüber soll jetzt gleich festgestellt werden, daß Hegel Subjekt und Methode nur in ihrer konkreten Identität und damit unlösbaren Einheit sieht. Das Prinzip seiner Philosophie hat Hegel in seinem frühesten systematischen Hauptwerk, in der „Phänomenologie des Geistes“ so ausgesprochen: „Es kommt alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“ (S. 14). In dieser klassischen Klarheit hat Hegel das innerste Anliegen seines Philosophierens präzisiert, aber nicht nur das Anliegen seines Philosophierens, sondern letztlich das Anliegen der Philosophie als solcher. Substanz und Subjekt sind nämlich die Urgegensätze in Sein und Denken. Substanz versteht Hegel in jenem strengen Sinn, in welchem ihn Spinoza im konsequenten Anschluß an Descartes verstanden hat. Substanz bedeutet hier das Aufsichberuhen eines Wesens nicht in jenem oberflächlichen Sinn, in dem man sie empirisch versteht, sondern im absoluten Sinn: Substanz ist ein Wesen, welches zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf. Wir haben also in diesem metaphysischen Substanzbegriff das allumfassende und allestragende Substrat aller Wesen. Das Sein als Substanz im absoluten Sinn ist das unendlich sich Kontinuierende, Allgemeine. Damit bildet es den absoluten Gegensatz zum Prinzip des Fürsichseins, der monadischen Einheit der Subjektivität. Wir können die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachten und werden dabei erkennen, daß Philosophie sich immer da als Philosophie im absoluten Sinn, als Metaphysik verstanden hat, wo sie sich auf den ebenso notwendigen Gegensatz als die notwendige Einheit von Substantialität und Subjektivität in dieser absoluten Bedeutung einließ. Sofern die positive Theologie die Vernunft, das menschliche Denken in sich zuläßt, so sieht sie hier ihre Grundlagen in der Krisis. In dieser theologischen Sicht ist diese Auseinandersetzung gekennzeichnet als Kampf zwischen Theismus und Pantheismus. Theologen wie Philosophen gingen und gehen dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß in dieser Auseinandersetzung nicht nur das Wesen Gottes, sondern eo ipso das Wesen des Menschen entschieden wird. Wenn nun unsere Betrachtungen nicht von bloß historischem Interesse geleitet sein sollen, dann muß zwischen dem Problem der Subjektivität und dessen Auflösung in der Hegelschen Philosophie eine adäquate Beziehung bestehen. Wenn nämlich das Problem der Subjektivität auf dem Boden der absolut gefaßten Substantialität gestellt wird, und darauf entschieden werden soll, so

sehen wir ohne weiteres, daß wir es mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes zu tun haben. Einer Subjektivität, die nicht in der absoluten Substantialität in statu nascendi verschwinden soll, muß eine ebenso absolute Wesenheit zukommen als der absoluten Substantialität.

Der Begriff der Persönlichkeit Gottes und dessen konkrete Gestaltung ist das höchste Kriterium aller spekulativen Philosophie und Theologie. Das höchste Kriterium deshalb, weil in die Persönlichkeit Gottes als Urgrund allen Seins und Denkens immer schon alles wirkliche und mögliche Sein und Denken einbegriffen ist. Mit dem Problem der Persönlichkeit Gottes hängt aufs innigste die Frage nach dem Grund zusammen, aus dem und in dem Gott als persönliches Wesen vom Menschen erkannt zu werden vermag. Aber scheint hier nicht bereits im Ansatz eine pantheistische Auslegung vorweggenommen? Wenn nämlich Gott ein persönliches Wesen ist und somit als persönlicher Gott die Totalität des Seins in sich absorbiert hat, so scheint nur noch ein Schritt zu der Konsequenz, daß es dann ebensowenig ein Sein, so auch kein Wissen geben könne, welches nicht in eine ununterscheidbare Einheit mit dem göttlichen Sein und Wissen fiel. In der Tat ist dies seit jeher die Grundlehre des Pantheismus. Der Pantheismus ist eine Weise, in der der Mensch religiös und philosophisch sein Verhältnis zum Absoluten, zu seiner ewigen Voraussetzung bestimmt. Aber gerade diese schlechthinige Preisgabe des denkenden und wollenden Subjektes muß scheitern, und zwar an sich selbst, denn schlechthin sich preisgeben in der Totalität seiner Selbstgewißheit kann nur ein Subjekt, dem schon wahres Fürsichsein zukommt. Als fürsichseiendes Subjekt hat es im Grunde schon seine Preisgabe rückgängig gemacht, bevor es diese vollenden kann. Dieses Fürsichsein aller Subjektivität ist es denn auch, was als ewiger Einwand gegen alle pantheistische Lehre steht. Gott ist, aber auch ich bin. Dieses Auch-sein des Ich in seiner Endlichkeit und Vielheit muß der Pantheismus als Schein erklären. Diese vielen Subjekte bedeuten ihm nicht eine Vielheit der Teilhabe am göttlichen Wesen, sondern eine Vielheit von Teilen des göttlichen Wesens selbst. Damit aber hat sich die Persönlichkeit aufgelöst, denn Gott ist dann nicht mehr in derselben Rücksicht unendlich, in der er persönlich ist. Substantialität und Subjektivität fallen auseinander.

Wenn das Ich sich abwendet vom Pantheismus um zu retten einerseits die Personalität Gottes als seiner ewigen Voraussetzung und andererseits das wirkliche und nicht bloß scheinbare Sein seiner selbst, so setzt es ein Verhältnis zweier fürsichseiender persönlicher Wesen: der Persönlichkeit Gottes und der Persönlichkeit seiner selbst. Mit derselben Radikalität, mit der das Ich auf seinem pantheistischen Standpunkt sein Sein negativ gesetzt hat, setzt es dasselbe nun positiv, es tritt damit ins unendliche Verhältnis zu Gott als seiner ewigen Voraussetzung. Unendlich ist dieses Verhältnis darum, weil das, worauf es sich bezieht, das göttliche Wesen nämlich, die unendliche Kontinuität des Seins in sich befaßt. Das unendliche Verhältnis, in welches das Ich nun zum göttlichen Wesen tritt, ist ein vermitteltes, denn die Glieder des Verhältnisses beharren in ihrer fürsichseienden Position. Da aber

nun das Ich in seiner Endlichkeit sich in seinem Fürsichsein dem göttlichen Wesen gegenüber behaupten soll, so muß es von diesem wirklich verschieden sein. Im unmittelbaren pantheistischen Verhältnis ist eine solche Verschiedenheit immer nur eine seiende, in die Substantialität ihrer Voraussetzung zurückfallende. Das Ich in seiner Endlichkeit fällt aber mit seiner absoluten Voraussetzung nicht in die abstrakte Identität der Einerleiheit zusammen, sondern weiß sich in seinem Fürsichsein von seiner absoluten Voraussetzung verschieden. Kant hat mit Recht seine Kritik gegen die Gottesbeweise gerichtet, soweit diese vom Sein der endlichen Wesen auf das unendliche Sein ihres Grundes schließen. Der wahre Ansatzpunkt der Gottesbeweise ist nicht das Sein der endlichen Wesen und des Ich in seiner Endlichkeit, sondern deren Nichtsein. Wem es geläufiger ist, mag diesen Ansatz scholastisch als Nichtidentität von esse und essentia formulieren. Soll aber das Ich in seinem Nichtsein nicht doch wieder in die abstrakte Identität mit seiner absoluten Voraussetzung zurückfallen, so wird es seine Beziehung auf seine absolute Voraussetzung nicht als eine substanziale, sondern als kausale setzen. Im Kausalitätsverhältnis ist die Verschiedenheit wie die Abhängigkeit des erwirkten von seiner Ursache gleicherweise gesetzt. Das Ich als endliches ist aber nicht ein bloß seiendes, sondern ein fürsichseiendes, in seinem Wissen beischseiendes Wesen. Es muß also nicht nur sein Sein, sondern auch das Wissen seiner und seiner absoluten Voraussetzung auf diese als seine Ursache zurückführen. Da aber das göttliche Wesen in seiner Absolutheit als alleinige Ursache aller Wesen seinerseits keine Voraussetzung zu seiner Ursache haben kann, so muß es notwendig die unendliche Kontinuität des Seins in sich einschließen. Damit aber droht das Kausalitätsverhältnis wieder in das unmittelbare Substantialitätsverhältnis des Pantheismus zurückzuschellen. Da das Ich als Subjekt in seinem echten Fürsichsein sich aber nicht als ein anderes weiß, so enthüllt sich ihm auch das Kausalitätsverhältnis als ein endliches und ist es genötigt, sein Verhältnis zu seiner absoluten Voraussetzung über die Realität des Seins hinaus in die Idealität des Geistes zu setzen. Wenn es nämlich ernst sein soll mit der fürsichseienden Subjektivität des Ich und es ist es ja, das sich bewahren will vor dem Versinken in der Unendlichkeit seiner absoluten Voraussetzung, so muß es die Kraft haben, sich gegen die unendliche Gravitation des göttlichen Wesens ebenso unendlich behaupten zu können. Dies bedeutet nichts geringeres, als daß das Ich seine Endlichkeit als eine apriori sich aufhebende setzen muß. Das Gravitationszentrum von und zu dem es gezogen wird, ruht ideell in ihm selbst. Das Ich tritt damit ins unendliche Verhältnis zu sich selbst, d. h. es bleibt im Verhältnis zu Anderem bei sich, die Endlichkeit des Ich ist Selbstbewußtsein. Diese ideelle (ontologische) Unendlichkeit des außergöttlichen Selbstbewußtseins darf aber nicht mit der absoluten Unendlichkeit des göttlichen Selbstbewußtseins verwechselt werden. Das Moment der Realität, des Seins ist für das außergöttliche Selbstbewußtsein zugleich das Moment seiner Endlichkeit. Das Moment seiner Unendlichkeit kann somit nicht in das Moment seiner Realität, seines Seins, sondern nur in das Moment seiner Idealität, in das Fürsichsein

seines Seins fallen. Es ist damit ein unendlicher Gegensatz in die Einheit seines Wesens gesetzt. Die Seinsweise eines Wesens aber, das unendliche Gegensätze in sich bindet, kann nicht als starres totes Sein, sondern nur als lebendiger Prozeß gedacht werden. Das Selbstbewußtsein ist seinem Begriff gemäß Prozeß seiner immanenten Momente. Sein Sein und sein Fürsichsein treten in den Prozeß jener Einheit, die sie in ihrem Grunde voraussetzen und der sie als ihrer Vollendung entgegenstreben. Das außergöttliche Selbstbewußtsein ist das ewige Werden dessen, was Gott ewig ist. Das Moment des Seins ist im außergöttlichen Selbstbewußtsein die ewige unsterbliche Unruhe, das Moment seines Fürsichseins mit seinem Sein zu erfüllen, oder das Moment seines Seins einzuholen. Die Personalität, die Gott ewig ist, ist das Telos des außergöttlichen Selbstbewußtseins. Das Telos, die immanente Selbstzwecklichkeit tritt an die Stelle der Seinskategorien des Pantheismus. In seinem unmittelbaren Anfang ist das außergöttliche Selbstbewußtsein freilich erst die ausdehnungslose Monade. Die unerfüllte Intensität des Fürsichseins muß erst die Breite seines Seins gewinnen. Der Anfang des außergöttlichen Selbstbewußtseins ist aber Anfang der geistigen Personalität und damit ein Anfang, der in seiner Entwicklung sich mit sich selbst zusammenschließt, ein ewiger Anfang. Dieser Anfang in seiner ideellen Unmittelbarkeit ist jener Punkt, in dem sein Sein und sein Fürsichsein noch zusammenfallen. Im unendlichen Unterschied zur göttlichen Personalität fehlt der außergöttlichen Persönlichkeit zunächst jegliche Breite des Seins. In diesem Anfang, aber auch nur in diesem hat Leibniz recht, wenn er die Monade ohne Fenster sein läßt. Diese monadische Ureinheit, in der göttlicher und menschlicher Geist noch in ungeschiedener Einheit verharren, scheint in tiefes Dunkel gehüllt. Mystiker wie Meister Eckhart sprechen von der *scintilla animae*. Dies ist ein Bild, aber eine recht treffende Analogie. Sie trifft was sie meint mindestens ebenso glücklich als der Heideggersche Begriff „Dasein“ (des Seins, welches sein Da ist), wie er bei Heidegger in dessen Phänomenologie der existenzialen Verhaltensweisen des Menschen zu seiner Endlichkeit zugrunde liegt. Schlicht und klar aber, ohne die Vieldeutigkeiten des rhetorischen Pathos hat Hegel diesen ideellen Einheitsgrund des göttlichen wie menschlichen Geistes als Selbstbewußtsein bezeichnet. Weil Hegel das Selbstbewußtsein nicht nur phänomenologisch aufnimmt und betrachtet, sondern es zugleich aus seiner absoluten Voraussetzung begreift, kann uns Hegel die Tiefe der Existenzphilosophie unserer Zeit metaphysisch ebenso erschließen, wie ihre Einseitigkeit überwinden helfen.

Damit hat uns der Begriff des Fürsichseins als geistiger Personalität durch die Entwicklung ihrer Voraussetzung über die Mitte des unendlichen Verhältnisses zum Begriff der Idealität und damit mitten in den Standpunkt des absoluten Idealismus hineingeführt. Es wird uns also zunächst darum zu tun sein, den Begriff des absoluten Idealismus klarzustellen und aus dem allgemeinen standpunktlichen Idealismus herauszuentwickeln.

II. Zum Wesen des Idealismus

1. Der Idealismus als die erscheinende Persönlichkeit des Geistes

Die Durchdringung der unendlichen Urgegensätze von Substantialität und Subjektivität, Ansichsein und Fürsichsein hat sich uns als die Form der Personalität enthüllt. Die unendliche Realität des Ansichseins ist in die unendliche Punktualität des Fürsichseins reflektiert. In dieser Seinsweise ist die Realität in ihrer Unendlichkeit unendlich, d. h. ideell gesetzt. Die Punktualität des Fürsichseins ist ihrerseits seinslos ohne die in ihm aufgehobene unendliche Realität des Ansichseins. Diese unendlich gesetzte Unendlichkeit des Ansichseins, der Substantialität ist das Fürsichsein der Subjektivität, das Ich, oder das Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein als diese Perichoresis der absoluten Urgegensätze kann nicht in der kategorialen Sphäre des Seins, sondern nur in der des Geistes begriffen werden. Das Selbstbewußtsein ist als konkrete Identität seiner Momente nicht Statik, sondern Dynamik. Der Begriff des mit seiner Realität erfüllten Fürsichseins ist es, was dem leibnizschen Begriff der Monade seine unendliche Tiefe gibt. Das Selbstbewußtsein als Monade ist in der Unendlichkeit der ansichseienden Realität mit sich selbst durchdrungene ideelle Totalität, persona. Die Kategorie der Idealität erweist sich somit als die Kategorie der Subjektivität des Selbstbewußtseins und ist dem Wesen des Selbstbewußtseins nicht äußerlich, sondern immanent. Der theoretische und praktische Selbstvollzug des Geistes als Selbstbewußtsein trägt also apriori die Form der Idealität. Der Idealismus als Standpunkt des philosophischen Wissens kann damit recht verstanden nicht ein Standpunkt neben anderen sein, sondern ist der Wesensstandpunkt der Subjektivität des Selbstbewußtseins schlechthin. Die Idealität als ontologische Wesensform des Geistes macht die Bewegung des Geistes, welche Kant als „kopernikanische Wende“ bezeichnet, möglich und zugleich durchsichtig. Die kopernikanische Wende Kants ist nicht – wie sie immer wieder mißverstanden wird – eine Revolution des Gegenstandes unseres Erkennens und Wollens, sondern eine Revolution der Art, in der wir uns zu unserer Gegenständlichkeit denkend und wollend verhalten. Man rückt dem „Subjektivismus“ der kopernikanischen Wende immer wieder die Objektivität und Realität des gegenständlichen Seins vor und verfehlt damit unversehens seine eigenen Voraussetzungen. Implizite ist nämlich die Form der Subjektivität im Realismus der vorkantischen Philosophie (zeitlich wie systematisch verstanden) immer schon enthalten. Die Entschränkung des sinnlichen Hier und Jetzt zur unendlichen Allgemeinheit ist nur möglich im apriorischen Horizont der ideellen Gegenständlichkeit. Dies wußten nach den großen Metaphysikern der Antike auch die großen Scholastiker. Dieser apriorische Horizont aller Gegenständlichkeit trat z. B. bei Thomas von Aquin auf als das Licht der *Prima principia*, welches sich und anderes erleuchtet. Der Radius dieses Lichtes aber – um noch in dieser Bildersprache zu bleiben – ist dem Sein koextensiv. Dementsprechend wird in der Scholastik ja auch das *ens commune* vom

esse formale schärfstens unterschieden. Die tiefe innere Beziehung der beiden Weisen des Seins konnte in der Scholastik nicht klarer werden als der Lichtträger, der intellectus agens selbst. Mehr noch als die Wirkungsweise blieb die Seinsweise des intellectus agens (ebenso wie des intellectus possibilis) in tiefem Dunkel. Daher ist es auch in der Neuscholastik um den Begriff des intellectus nicht ruhig geworden, wie das tiefgründige Buch von Gustav Siewerth: „Der Thomismus als Identitätssystem“ beweist. Der einzige dem Problem adäquate Weg ist der Scholastik durch ihre methodischen Prinzipien versperrt: Durch ihren formalen Theologiebegriff. Was in der Christologie, im konkreten Begriff der gottmenschlichen Personalität recht ist, darf der Philosophie nicht billig sein, denn die ratio naturalis bleibt im abstrakten Gegensatz zum lumen gloriae und deren adäquatem Objekt, dem Mysterium stricte dictum. Es wird sich uns noch klarer zeigen, daß der Begriff der Person gerade der Mittelbegriff ist, der Himmel und Erde, Theologie und Philosophie zusammenschließt. Für jetzt aber soll festgehalten werden, daß der Begriff des intellectus agens ebenso wie die reine Selbstgewißheit des cogito ergo sum bei Descartes und die mikrokosmische Totalität der Monade erst in der kopernikanischen Wende Kants sich auf seine transzendente Ebene erhebt. Den Begriff der Transzendentalität kannte man gerade in der Scholastik sehr wohl als die Transzendentalität des Seins, aber eben diese objektive Transzendentalität bleibt ohne die Transzendentalität des Subjektes ein abstractum. Die transzendente Objektivität ohne die subjektive Transzendentalität ist ihrerseits transzendente Abstraktion und damit der ewige Anstoß des Skeptizismus. Daher ist es auch kein Wunder, daß ein großer Skeptiker, Hume, einen Kant aus dem Schlummer geweckt hat. Einer der tiefgründigsten Theologen unserer Zeit, Karl Rahner SJ. hat sich in seinen Büchern: „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ mit der Transzendentalität des Geistes auseinandergesetzt. Aber gerade hier, wo die Lösung des Transzendentalproblems in der Theologie auf einen adäquaten Ansatz gebracht ist, zeigt sich die Tragik der Trennung des Logos der Vernunft von ihrem adäquaten Objekt. Die mens als Subjekt und die revelatio divina verharren in der abstrakten Gegenständlichkeit des Seins. Dementsprechend sinkt die potentia obedientialis der mens doch wieder in die potentia passiva zurück. Der sich offenbarende Gott und der vernehmende Mensch bleiben ohne innere Durchdringung.

Nachdem wir nun die Kategorie der Idealität als Wesensform des geistigen Selbstbewußtseins herausgestellt haben, wollen wir uns dem Begriff des Idealismus als philosophiehistorischen Standpunkt nähern.

2. Der abstrakte Idealismus

Es bedarf keiner langen Erörterungen, daß der Idealismus sowohl im Längsschnitt der historischen Entwicklung als im Querschnitt der Systematik einen Ismus neben anderen Ismen, vor allem dem Realismus repräsentiert.

Daß im systematischen Querschnitt der Philosophie der Idealismus ein Standpunkt neben anderen Standpunkten ist, folgt aus dem abstrakten Begriff des Idealismus. Daß der Idealismus im Längsschnitt der historischen Entwicklung der Philosophie sich mit und neben anderen Standpunkten entwickelt hat, folgt aus der abstrakten Persönlichkeit des Selbstbewußtseins. Beide Betrachtungsweisen fallen daher im Wesen des geistigen Selbstbewußtseins zusammen. Jenes Selbstbewußtsein, in dem das Moment des Fürsichseins mit dem Moment des Ansichseins der Substantialität nur punktuell, in statu nascendi zusammenfällt, ist Geist als außergöttliches Selbstbewußtsein der vielberufene „endliche Geist“. Es hat sich uns erwiesen, daß dieser endliche Geist als Einheit unendlicher Gegensätze unendlicher Prozeß, unendliche Kontinuation dieser Gegensätze ist und dieselben damit zu Momenten seiner selbst herabsetzt. Dies bedeutet, daß der endliche Geist notwendig sich entwickelnde Persönlichkeit und damit wesentlich geschichtlich ist. So wird das Sich-wissen des Selbstbewußtseins ebenso ein Entwicklungsprozeß sein. Das Sichwissen des Selbstbewußtseins in der Unendlichkeit des Andern, der Objektivität und Realität ist die sich entwickelnde Religion. Das Sichwissen des Selbstbewußtseins in der Unendlichkeit seines Fürsichseins ist die sich entwickelnde Philosophie. Daher können Philosophie und Religion nie voneinander loskommen in dem Sinn, daß sie beide jede Trennung von Tisch und Bett stets wieder aufheben, weil eben die ideelle Kontinuation des Selbstbewußtseins mit allem Sein perichoretisch die reelle Kontinuation des Selbstbewußtseins mit allem Sein einschließt. Wir werden später sehen, wie aus dieser perichoretischen Einheit der Momente des Selbstbewußtseins die Einheit und Verschiedenheit von theoretischem und praktischem Geist und damit alles endliche Verhalten des Geistes zu seiner Gegenständlichkeit entspringt. Zunächst halten wir fest, daß der Idealismus als philosophischer Standpunkt der Idealismus des endlichen Geistes ist und damit einen Entwicklungsprozeß darstellt.

Der Anfang dieser Entwicklung ist als Anfang naturgemäß ein relativ unvermittelter. Philosophisches Bewußtsein im strengen Sinn ist nur dort möglich, wo das Selbstbewußtsein sich als solches weiß. Solange dem Selbstbewußtsein seine eigene Tiefe noch verborgen ist, kann es auch das Sein noch nicht in seiner unendlichen Weite denken. Das heißt mit anderen Worten, das Selbstbewußtsein bleibt in der Sphäre des Bewußtseins stecken. Der spekulative Begriff dieser Sphäre besteht darin, daß in ihr Subjekt und Objekt noch ebenso unmittelbar ineinander als außereinander liegen. Dementsprechend bleibt es selbst wie sein Gegenstand in der abstrakten Endlichkeit befangen. Die Frage nach dem Sein im Ganzen (in welcher K. Jaspers mit Recht die Achse der Weltgeschichte sieht) kann noch nicht gestellt werden. Das Selbstbewußtsein als noch nicht zu seinem Selbst gekommen vermag sein Selbst nicht unendlich vorauszusetzen. Die unendliche Voraussetzung seiner selbst ist nämlich seine Wahrheit und umgekehrt. In der Sphäre des Bewußtseins bleibt es bei der abstrakten Identität und in deren Endlichkeit vermag es nur endliche Voraussetzungen zu suchen wie zu finden. Die Endlichkeit

dieser Voraussetzungen kommt zur Erscheinung in seinen religiösen Vorstellungen, weil die Religion nicht an das begreifende Erkennen gebunden ist. Die Religion in der Endlichkeit des Bewußtseins gestaltet sich zunächst im unreflektierten Pantheismus. Das Selbstbewußtsein ist sich in der Endlichkeit des Bewußtseins seiner absoluten Voraussetzung nicht als enthalten in seinem Fürsichsein, sondern sein Fürsichsein als enthalten in seiner absoluten Voraussetzung bewußt. Es ist in der Substanz gesetzt, aber nicht aus ihr herausgesetzt. Nach absolutem Wissen und Unsterblichkeit kann nicht im eigentlichen Sinne gefragt werden. Aber gerade auf seiner schärfsten Spitze schlägt der Pantheismus in sein Gegenteil um, denn je mehr die Subjektivität ihr Verschwinden in dem fühlt, was nicht sie selbst ist, desto mehr erwacht ihr Fürsichsein. Dieses erwachte Fürsichsein ist der Anfang der philosophischen Reflexion. Diesen Anfang machten im radikalen Sinn die Griechen. Die Vorsokratiker beginnen zu fragen nach den Prinzipien alles Seienden. Ihr Fragen kommt aber her aus der Fraglosigkeit des selbstlosen, in das Sein versunkenen Selbstbewußtseins. Deshalb kennen die Vorsokratiker auch noch nicht das Moment der Krisis, der Skepsis, weil sie das Fürsichsein des fragenden Selbstbewußtseins vom fragbaren und erfragten Seienden noch nicht zur unendlichen Abhebung bringen. Das Subjekt setzt seine Voraussetzung noch nicht als Geist, sondern als Stoff und Leben.

Da das Selbstbewußtsein am Anfang seines Sichwissens seine Voraussetzung in der abstrakten Unendlichkeit des Seins im Ganzen, oder des Alllebens, aber noch nicht in der konkreten Unendlichkeit des Geistes sucht, herrscht in dieser Periode jenes trübe Zwielficht, in dem trübe Geister zu jeder Zeit gern fischen. Wenn Heidegger und seine Schule die Philosophie aus ihrem Verfall retten wollen durch eine Rückkehr zu den Vorsokratikern, so liegt darin wohl ein Moment der Wahrheit. Das Unheil der Philosophie wird mit Recht in der abstrakten Spaltung von Subjekt und Objekt gesehen (wie auch in der Lebensphilosophie). Gewiß haben die Vorsokratiker aus einer ungespaltenen Einheit von Subjekt und Objekt philosophiert. Der Realismus Demokrits, wie der Idealismus der Pythagoreer begegneten sich in dieser ungeschiedenen Mitte. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß diese Einheit eine unvermittelte war. Eine solche Rückkehr käme also einer abstrakten Negation der gesamten Philosophie seit Sokrates gleich, die sich verwirklicht hat in der auseinandergetretenen, sich vermittelnden Einheit von Subjekt und Objekt. Hegel hat auch philosophiert aus einer Einheit von Subjekt und Objekt, aber aus einer konkreten vermittelten Einheit, vermittelt eben durch die immanente Dialektik der Trennung hindurch. Wenn wir das konkrete Wesen des Selbstbewußtseins nicht verfehlen wollen, so werden wir aus dem Paradies der unmittelbaren Einheit von Idealismus und Realismus heraustreten müssen.

Die unmittelbare Einheit von Idealismus und Realismus wie sie in der berühmten Identitätsformel des Parmenides ausgesprochen ist, mußte in ihre Momente zerfallen, weil Sein und Denken ebenso verschieden als identisch sind. Das Sein vermag das Denken nicht in seiner abstrakten Sichselbstgleich-

heit festzuhalten, weil das Denken das Moment des Fürsichseins, der Subjektivität ausmacht. J. P. Sartre, der konsequenteste Existenzphilosoph, betont deshalb mit Recht, daß die substanzielle Unendlichkeit des Ansichseins das punktuelle Nichts des Fürsichseins nicht zu ersticken vermag. Die fürsichseiende Subjektivität zieht sich daher immer wieder in sich zurück und verhält sich idealistisch zum Sein. Dieses idealistische Verhalten zum Sein kann sich negativ als Skeptizismus oder positiv als dogmatischer Idealismus ausprägen. In seiner ungeschwächten Radikalität sagt das skeptische Bewußtsein: Es ist nichts (Gorgias). In dieses Nichtsein des Seins schließt das skeptische Bewußtsein sein eigenes Sein ein. Man könnte es mit dem vielumstrittenen Heideggerschen Begriff „nichtiges Nichts“ charakterisieren. Der dogmatische Idealismus hingegen läßt das Sein des Selbstbewußtseins dem Nichtsein des objektiv realen Seins gegenüber bestehen, ja setzt es als das alleinige Sein: Der Solipsismus.

Das Fürsichsein ist Wesensmoment der Subjektivität als konkreter Personalität. Der Idealismus des endlichen Geistes ist ebenso abstrakt wie der endliche Geist selbst, d. h. der Geist, der von seinem substanziellen Moment, dem Sein, nicht in absoluter Unendlichkeit durchdrungen ist. Die Beziehung des Fürsichseins auf sich und seine Beziehung auf anderes fallen im endlichen Geist nicht wie im absoluten zusammen, sondern auseinander. Die Beziehung auf sich ist somit im endlichen Geist erst ideell und nicht zugleich reell die Beziehung auf anderes. Daher ist die Beziehung des endlichen Geistes auf das Andere nicht eine wie in Gott ewig vermittelte, sondern eine sich ewig vermittelnde. Es wird mit Recht immer wieder darauf hingewiesen, daß die Kategorie der Relation die metaphysisch weittragendste ist. Die Relation enthüllt sich in unseren Betrachtungen als die in ihre Momente aufgespaltene Identität. Der Idealismus des endlichen Geistes bezieht sich also in seiner abstrakten Unendlichkeit ruhelos auf die Endlichkeit des Realismus. In dem Wort Realismus kommt die gebrochene Beziehung des Fürsichseins des endlichen Geistes auf sich selbst in unübertrefflicher Deutlichkeit zur Erscheinung. In res und in aliud ist die Beziehung auf sich und die Beziehung auf anderes als Einheit in der Verschiedenheit und als Verschiedenheit in der Einheit enthalten: Das Sein, das ein Sein für sich und als dieses Sein für sich sich auf anderes bezieht. Die Philosophie wie die Theologie des Mittelalters ist selbst in ihrem himmelstürmendsten Idealismus noch im Boden des Realismus verwachsen. Die verborgene Triebfeder des Universalienstreites und der endliche Sieg des Nominalismus hatten ihre Voraussetzung darin, daß die Realität des Allgemeinen mit der Idealität des geistigen Selbstbewußtseins identisch ist.

Der Idealismus, welcher den Realismus und der Realismus, welcher den Idealismus von sich ausschließt, stehen beide auf dem Boden desselben Widerspruches. Der abstrakte Idealismus, welcher alles Außen in die punktuelle Unendlichkeit des Ich einschließt, kommt in der Auseinandersetzung mit dem Realismus nicht zur Ruhe, weil der Realismus in der endlichen Realität des Selbstbewußtseins enthalten ist: Der Feind sitzt mitten in der Festung. Dem

abstrakten Realismus hingegen verschwindet die Subjektivität des Selbstbewußtseins als Ding im All der Dinge. In diesem Sinn hat N. Hartmann in unübertrefflicher Naivität erklärt, daß Kants Lehre vom Wesen der Kategorien ganz in Ordnung sei, wenn man nur die Transzendentalität des sie denkenden Subjektes fallen lasse. Der Begriff der „Übereinstimmung“, wie er in der klassischen Definition des Wesens der Wahrheit erscheint: „Wahrheit ist die Übereinstimmung des erkennenden Subjektes mit dem erkannten Gegenstand“ wird interpretiert auf den endlichen Sinn einer seienden Übereinstimmung eines Dinges mit einem anderen. Wer Erkenntniskritik in diesem abstrakt-realistischen Sinn verstehen und betreiben will, daß das Selbstbewußtsein in seinem Objekt nicht mit seinem anderen, sondern mit dem abstrakt anderen zu tun hat, der fällt in das vortranszendente Selbstbewußtsein zurück, oder aus der Philosophie überhaupt heraus in die abstrakte Empirie. Daran ändert dann auch der Hinweis dieses Realismus nichts, daß er „kritischer Realismus“ sei. Das Kritische dieses Realismus, wie es sich z. B. im Gesetz der spezifischen Sinnesenergien ausspricht, tritt nicht mehr auf die transzendente Ebene, sondern fällt mit den Bemühungen der empirischen Wissenschaften Physik, Physiologie und Psychologie zusammen. Hier geht es um die exakte Feststellung der Beziehungsgesetze zwischen der physischen actio des Gegenstandes und der psychophysischen passio des empirischen Subjektes. Wenn nun der abstrakte Idealismus den abstrakten Realismus immer wieder darauf aufmerksam macht, daß doch die ansichseiende, subjektunabhängige Realität selbst wieder eine ideelle Kategorie sei, so hat er damit recht in einem mehr als empirischen Sinn. Der Realismus, der das Sein denkt als unabhängig vom Wissen des endlichen Subjektes seiend, vermag die Realität des Seins wie des wissenden Subjektes in keinen endlichen Horizont mehr einzuschließen. Wenn die Gegenständlichkeit, die Andersheit, von der das Subjekt sich unterscheidet, nur ansichseiende, nicht in die Subjektivität reflektierte Andersheit wäre, dann hätten wir den Realismus des Seins, der vorhandenen Welt der Dinge. Aber schon für die organischen Wesen ist die Andersheit schon gegenständlicher umweltlicher Horizont. Umwelt als Horizont von Gegenständlichkeit wurde in unserer Zeit von Uexküll wieder entdeckt. Erst recht aber haben wir im Realismus als Standpunkt des Selbstbewußtseins die reflektierte Andersheit, die Andersheit nämlich, welche die Natur des Allgemeinen angenommen hat. Allgemein wiederum ist die Andersheit in der Reflexion dadurch geworden, daß sie in die unendliche Kontinuität der Momente des Selbstbewußtseins eingegangen ist.

Aus unseren bisherigen Betrachtungen ergibt sich also, daß sowohl der Idealismus als der Realismus in ihrer vollen Gegensätzlichkeit die Wahrheit für sich haben, und zwar die volle Wahrheit und nicht etwa einen Teil derselben. Sie haben beide die ganze Wahrheit in einem ihrer Momente. Der Idealismus sagt mit Recht, daß alles Sein in die Immanenz des Selbstbewußtseins eingeschlossen sei und der Realismus hat recht, wenn er auf die Transzendenz, auf das ständige Über-sich-hinaussein des Selbstbewußtseins in allen dessen Akten pocht. Immanenz und Transzendenz, Idealität und Realität,

Fürsichsein und Ansichsein machen in ihrer Durchdringung die Personalität des Selbstbewußtseins aus. Mit dieser Einsicht stehen wir auf dem Niveau, auf dem Hegel in seiner Phänomenologie den Streit zwischen Idealismus und Realismus aufgehoben hat: „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wenn das Bewußtsein, das als Vernunft auftritt, unmittelbar jene Gewißheit an sich hat, so spricht auch der Idealismus sie unmittelbar aus: Ich bin Ich in dem Sinn, daß ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewußtsein überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewußtsein, das nicht nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den anderen zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewußtsein des Nichtseins irgendeines anderen, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewußtsein ist aber alle Realität nicht nur für sich, sondern auch an sich erst dadurch, daß es diese Realität erst wird, oder vielmehr als solche sich erweist“ (Phänomenologie S. 175). Unter diesem Erweis versteht Hegel die theoretische und praktische Selbstverwirklichung der Personalität des Geistes. In dieser Selbstverwirklichung setzt sich das Wesen des Geistes als Kontinuation seiner Momente in ihrer gegensätzlichen Unendlichkeit. Aber eben weil das Selbstbewußtsein als werdende Persönlichkeit diese Durchdringung seiner Momente sich selbst vor- aussetzt, „hat es diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht, denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört – denn in einer konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst – unbegreiflich. Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich anderen begreiflich machen kann. Er spricht eine unmittelbare Gewißheit aus, welcher jene anderen Gewißheiten gegenüberstehen, die auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Recht stellen daher neben der Versicherung jener Gewißheit sich auch die Versicherungen dieser anderen Gewißheiten. Die Vernunft beruft sich auf das Selbstbewußtsein eines jeden Bewußtseins: Ich bin Ich; mein Gegenstand und Wesen ist Ich und keines wird ihr diese Wahrheit ableugnen. Aber indem sie sie auf diese Berufung gründet, sanktioniert sie die Wahrheit der anderen Gewißheit, nämlich der: Es ist anderes für mich; anderes als ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem ich mich von dem anderen überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewißheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewißheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf und nicht neben anderen, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraktion ihres Vorhandenseins, dessen Wesen und Ansichsein absoluter

Begriff, d. h. die Bewegung seines Gewordenseins ist. Das Bewußtsein wird sein Verhältnis zum andern oder seinem Gegenstand auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Geistes steht“ (Phänomenologie S. 176). Hegels Standpunkt wird als absoluter Idealismus bezeichnet, und was dieser absolute Idealismus eigentlich bedeutet, hat Hegel an der eben zitierten Stelle in klarster Tiefe ausgesprochen. Der wahre Idealismus ist nicht abstrakter, den Realismus ausschließender, sondern konkreter, den Realismus einschließender Idealismus.

III. Der absolute oder konkrete Idealismus

1. Der absolute Idealismus als konkreter (unendlicher) Standpunkt

Es hat sich uns erwiesen, daß der abstrakte Idealismus abstrakt ist, weil er den Realismus von sich ausschließt. Ebenso abstrakt ist der Realismus, der den Idealismus von sich ausschließt. Diese Einsicht hat viele Philosophen besonders der letzten hundert Jahre zur Zuflucht bei einem Standpunkt des Sowohl-als-auch getrieben. Dieser Standpunkt, der „Idealrealismus“, ist wie schon das Wort eine äußerliche Komposition. Der Idealrealismus ist der Standpunkt des philosophischen Selbstbewußtseins zwischen der ungespaltenen Subjekt-Objektivität der Vorsokratiker und der kopernikanischen Wende Kants. Nachdem das Selbstbewußtsein sich als Selbstbewußtsein erfaßt hatte, konnte ihm das in die absolute Objektivität getretene Sein in seiner endlichen Erscheinung nicht mehr genügen. Das sich als Selbstbewußtsein wissende Selbstbewußtsein verhält sich zur Realität und Andersheit des Seins immer überfordernd und damit als ruhelose Transzendenz. Das Selbstbewußtsein als diese ruhelose Transzendenz ist der erscheinende Widerspruch des Selbstbewußtseins mit sich selbst, weil sein Wesen die Durchdringung seiner Subjektivität mit seiner Realität ist. Das endliche außergöttliche Selbstbewußtsein in diesem Prozeß seines Fürsichseins abstrakt betrachtet, vermag in keinem Punkt seiner Selbstverwirklichung sich selbst zu erreichen. Das Selbstbewußtsein als mit sich selbst erfüllte Personalität, die ewig über ihm als die Gottheit „in einem Lichte wohnend, dem niemand nahen kann“, den proton kinun akineton weiß Aristoteles als das ewig erreichte Ziel unseres Werdens. So hat das Heidentum auf der höchsten Spitze seines Selbstbewußtseins im Wesen Gottes die unendliche Aufhebung des unendlichen Widerspruches des endlichen Selbstbewußtseins erkannt und damit Gott als unendliche Persönlichkeit. Unendliche Persönlichkeit aber ist die unendliche Liebe, weil sie die Vollendung ihrer selbst nur als übergreifende Vollendung, d. h. als Vollendung ihrer selbst Vollendung aller Andersheit ist. Es ist nicht schwer zu sehen, daß das zu Ende gedachte Wesen der Personalität derselbe Schluß ist, der göttliche und geschaffene Persönlichkeit, Heidentum und Christentum, Vernunft und Offenbarung zusammenschließt. Das Werden, nicht bloße Erscheinung Gottes zu einem einzelnen geschicht-

lichen Menschen steht zum Werden des allgemeinen menschlichen Selbstbewußtseins zur Persönlichkeit nicht in einem äußerlichen, endlichen Verhältnis, in dem Sein dem Sein begegnet, sondern im unendlichen Verhältnis des Geistes zum Geiste. Christus ist in seiner Gottmenschheit die absolute Wahrheit des Selbstbewußtseins, die Idee der Persönlichkeit in der sinnlichen Gegenständlichkeit eines einzelnen Menschen. Christus als die Wirklichkeit der Idee des Menschen ist damit die Wahrheit der „Achsenzeit“. Karl Jaspers vermag in seinem unüberwundenen Rationalismus die Wahrheit des Selbstbewußtseins, die konkrete gottmenschliche Persönlichkeit nur als schlecht-unendlichen Prozeß zu fassen, ebenso wie die Linkshegelianer und damit die Achsenzeit nur als These und Antithese nicht aber als Synthese zu begreifen. In Christus, der die Wirklichkeit der Wahrheit und die Wahrheit der wirklichen Persönlichkeit ist, sind alle abstrakten Standpunkte des religiösen und philosophischen Selbstbewußtseins überwunden. Das Moment seiner gottmenschlichen Einzelheit ist das unendlich übergreifende, übergreifende Einheit seiner selbst und seines Reiches. Christus ist paulinisch gesprochen der Erstgeborene seiner Brüder und hat als dieser die volle Wirklichkeit seiner Wahrheit erst, wenn er als das Haupt und wir als seine Glieder ein Leben sind. Dieses unendlich sich entfaltende Leben ist die Kirche, Christus selbst in der Einzelheit seiner gottmenschlichen Persönlichkeit ist die Kirche in ihrem unvermittelten Anfang und gleicht damit dem Selbstbewußtsein, welches die Persönlichkeit in ihrem unvermittelten Anfang ist. Die Vollendung der Persönlichkeit Christi in ihrer vermittelten Unmittelbarkeit (Verklärung) ist an sich identisch mit der Vollendung aller Kreatur. Da im Begriff der Persönlichkeit göttlicher und menschlicher Geist einander durchdringen, so mußte das ursprüngliche kerygma von Christus dem Gottmenschen sich zum Begriff erheben. Das schwere Ringen um die begriffliche Fixierung der Dreipersonlichkeit Gottes, sowie der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in dem einen Christus brachte den Personbegriff in seiner Unendlichkeit zum Durchbruch: Person in ihrem adäquaten Sinn ist die Einheit von Gott und Mensch. Daß darin letzterdings die stellvertretende Kraft des Todes Christi beruht, kann hier nur angedeutet werden. Die drei Stufen, auf denen der Begriff der Gottmenschheit Christi sich entfaltet und vollendet, sind zugleich die Stufen, auf denen sich der Begriff vom Reiche Gottes konkretisiert hat. Von der politischen Vorstellung eines jüdischen Volksmessias über die paulinische Idee Christi als des Weltmessias zum johanneischen Begriff des fleischgewordenen Logos hat sich der Begriff des Gottmenschen zu seiner adäquaten Universalität erweitert.

Wir sind in der heutigen Theologie von der konkreten spekulativen Durchdringung des universalen Begriffs des Gottmenschen weiter entfernt als je zuvor. Die protestantische Theologie hält es für einen Gewinn, wieder zur reinen Verkündigungstheologie durchgestoßen zu sein. Daß man damit aber in Wahrheit wieder auf den partikulären vorjohanneischen Begriff des Gottmenschen zurückgefallen ist, sehen nur wenige Theologen. Verkündigung und Glaube stehen in einem um so ausschließlicheren Gegensatz zur Univer-

salität der Vernunft, als sie die Persönlichkeit Christi in ihrer Partikularität – oder biblisch gesprochen – noch nicht verklärten Wirklichkeit fassen. Die ansichseiende Einheit von Offenbarung Gottes und vernünftigem Selbstbewußtsein des Menschen als wirklich zu setzen ist der Prozeß der Dogmen und Theologiegeschichte. Die Einheit von göttlichem und menschlichem Geist ist aber eine unendliche, eine Einheit, in welcher der Gegensatz eingeschlossen ist. Daher kommt es, daß der formale Theologiebegriff oscilliert zwischen Fideismus und Rationalismus. Die autoritativ gebundene römisch-katholische Theologie vermittelt Offenbarung und Vernunft durch das Lehramt, welches in der abstrakten Objektivität von Tradition und Institution der Subjektivität des Geistes gegenübersteht. Hier ist zwar nicht die christliche Religion, wohl aber die christliche Theologie mit einem Fuß im Judentum stehen geblieben.

Wir haben mit dem konkreten Begriff der Gottmenschheit Abschied genommen von den Abstraktionen, welche die Geschichte der Theologie nicht minder als der Philosophie und damit letzten Endes beide selbst unbegreiflich machen. Solange wir die christliche Religion und den philosophischen Begriff der Persönlichkeit nicht konkret zusammendenken, fallen uns Gewißheit und Wahrheit des Selbstbewußtseins auseinander. Man könnte nun einwenden, daß es doch Philosophie auch außerhalb und ganz unabhängig von Christentum und Abendland gegeben hat. Dies ist selbstverständlich ebenso richtig, als es Philosophie und Religion auch vor Christus gegeben hat. Das Entscheidende jedoch ist, daß es Philosophie und Religion nicht ohne die Idee der Gottmenschheit gibt. Die Durchdringung des endlichen Selbstbewußtseins mit seiner absoluten Wahrheit ist das Telos der religiösen Beziehung und des philosophischen Begriffes zugleich.

Der Begriff des Selbstbewußtseins hat seine konkrete Wahrheit in der gottmenschlichen Personalität. Die Personalität des Menschen kann nicht ohne ihre Einheit mit der Personalität Gottes zu Ende gedacht werden. Daß sie aber auch wirklich zu Ende gedacht und nicht in den endlichen Formen der Überlieferung und Verstandesdogmatik bleibt, war Sinn und Ergebnis der neuzeitlichen Philosophie. Immer wieder, wenn betont wird, daß die Philosophie der Neuzeit sich konstituiert hat durch die Preisgabe aller Überlieferung und ihrer Hörigkeit gegenüber Offenbarung und Kirche, so wird die unendliche Positivität, die in diesem Ursprung liegt, selten beachtet. Dies deshalb, weil wir heute viel zu sehr gewohnt sind, den formalen Theologiebegriff vom hochscholastischen Standpunkt aus zu sehen. Die freie Erschließung von Natur, Menschenweisheit und Gotteswort ist das Moment der freien Gegenständlichkeit der Vernunft, vermittelt durch die freie Subjektivität der Vernunft. Die freie Subjektivität der Vernunft ist als freies Wissen ihrer selbst die Philosophie der Neuzeit. Die reine Negativität ihres Anfangs ist die punktuelle Selbstgewißheit des Geistes. Descartes faßt diese Selbstgewißheit als reine Repulsion des Selbstbewußtseins gegen alle Objektivität. Diese Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins ist das Gegenteil ihrer selbst, nämlich absolute Unendlichkeit und seinslose Endlichkeit

zugleich zu sein. Das cogito ergo sum ist ein unmittelbarer Schluß, weil das Selbstbewußtsein in seiner unmittelbaren Personalität punktuelle Identität des Seins und des Fürsichseins ist. Da aber diese Identität eben nur punktuell ist, schließt sie ihr Gegenteil, die unendliche Kontinuität des Seins aus sich aus. Es ist im Ich virtualiter alles Sein enthalten (eingeborene Ideen) und über das Nichtsein seiner selbst transzendiert das Selbstbewußtsein in das Sein seiner selbst: zu Gott. Es ist also ganz verfehlt, von einem Riß in der Descartesschen Methode zu reden, als ob Descartes von der Selbstgewißheit des Ich zur Gewißheit vom Dasein Gottes durch einen salto mortale gelangt sei. Dies trifft nur dann zu, wenn man den Ansatz Descartes' verfehlt, d. h. das Ich als ein Seiendes und die eingeborenen Ideen als psychologische Vorstellungen nimmt. Von dem spekulativen Ichbegriff Descartes' aus wird auch klar, warum Descartes von der Substantialität Gottes als der eigentlich wahren und alleinigen spricht. Ebenso durchsichtig wird dann der notwendige Fortgang vom Gottesbeweis über den Occasionalismus zur Alleinheit allen Seins und Fürsichseins im Geiste Spinozas.

Spinoza hat das Moment des Fürsichseins im Moment des Ansichseins, der Allgemeinheit des reinen Selbstbewußtseins und damit im totalen Monotheismus aufgehoben. Von einem Pantheismus Spinozas zu reden ist oberflächlich, weil es im Monotheismus Spinozas kein formales Sein des Endlichen gibt. Das formale Sein der Endlichkeit ist nur Schein für das endliche Erkennen. Nur die Imagination, die nicht-begreifende Weise des Erkennens verleiht dem Endlichen den Schein des Fürsichseins. Im Monotheismus Spinozas ist der Widerspruch im Descartesschen Begriff des reinen Selbstbewußtseins aufgehoben, indem das Moment des Fürsichseins des Selbstbewußtseins in der Unendlichkeit des Ansichseins aufgelöst ist. Die unendliche Alleinheit der Substanz ist das aufgelöste Selbstbewußtsein. Historisch wie systematisch glauben viele Vertreter einer individualistischen Metaphysik oder theistischen Theologie mit Spinoza fertig zu sein, indem sie auf die empirisch erscheinende Vielheit des Seienden hinweisen. Damit aber ist der Standpunkt Spinozas nicht erreicht und der Pantheismus nicht überwunden. Gerade Leibniz, den man in diesem Zusammenhang mit Vorliebe zitiert, hat seinen Individualismus gewonnen, nicht indem er den Standpunkt der Alleinheit aus ihm aus-, sondern in ihn einschloß.

Leibniz hat dem Geheimnis der geistigen Individualität auf den Grund gesehen. Er hat in seiner frühesten Schrift über das principium individuacionis die Einheit der Individualität nicht in der numerischen Einzelheit, sondern in der unendlichen Totalität des Seins erkannt. Das Ansichsein der Monade ist die Unendlichkeit des Seins, die reine Geistigkeit, und das Fürsichsein als die ausschließende Punktualität eines Wesens gegen alle anderen ist die Materialität der Monade. Weil also die Monade Totalität und ausschließende Einzelheit zugleich ist, ist sie Mikrokosmos. Leibniz hat daher von der Fensterlosigkeit der Monade gesprochen, um bildlich auszudrücken, daß ihre Materialität, ihr Sein-für-anderes von der ideellen Unendlichkeit, der „durchgängigen Bestimmtheit“ ihres Seins-für-sich durchdrungen ist. Als

diese Einheit beider entgegengesetzter Momente ist die Monade Entwicklung ihrer selbst, entelechia und energeia, Vorstellung und Streben in einem. Alles Erkennen und Wollen der Monade ist letzterdings Erkennen und Wollen ihrer selbst. Die Eingeburt der theoretischen und praktischen Ideen in die monadische Einheit des Individuums ist keine physiologisch-zeitliche, sondern eine ewige, weil das Sein der Monade in seiner Idealität nicht zwischen zeitlichen Anfang und zeitliches Ende eingeschlossen sein kann. Dies ist das Geheimnis der anamnesis, welches Plato in der dunklen Tiefe des Mythos ausgesprochen hat. Das Eingeborene in der Immanenz der Ideen im Geiste ist seit jeher dem Realismus aller Schattierungen ein Stein des Anstoßes gewesen, weil Leibniz eben dieses Eingeborene in der ausschließenden Gegensatz zur Äußerlichkeit und Passivität der Sinnlichkeit gesetzt hat. Leibniz, dem es als universalistischem Denker stets um die Veröhnung der Gegensätze zu tun war, vermochte diesen Gegensatz nicht mehr aufzuheben. Dies war begründet in der noch unvollendeten und darum abstrakten Idealität der Monade. Leibniz hat das spinozistische Prinzip, die Alleinheit des Seins als Moment in die Totalität der Monade aufgenommen, aber nur einseitig nach dem negativen Moment des individuellen Selbstseins, dem Moment der repulsiven Vergegenständlichung des Seins. Dies ist systematisch ebenso verständlich wie psychologisch, denn jenem Philosophen, der das individuelle Selbstsein dem unendlichen Anspruch der substanzialen All-einheit entreißen wollte, mußte zu allererst das negative Moment des individuellen Selbstseins in ebenso ausschließender Schärfe geltend machen. Die Fensterlosigkeit ist das klassische Bild von dieser einseitig ideellen Beziehung des individuellen Selbstseins auf sein Sein-für-anderes. Der Leibnizsche Begriff der Monade vermag das Sein-für-anderes nicht zu ertragen, weil sie ihre Realität nicht freiläßt. Zur Vollendung ihres Begriffs muß die Monade ihre Fenster öffnen, weil ihr geistiges Fürsichsein ebenso identisch mit sich als mit anderem ist. Die Idealität der Monade ist Selbstzwecklichkeit und schließt damit das reale Verhältnis zu anderem notwendig ein. So liegt der Realismus noch unüberwunden im Ansatz und System der Monadologie, wie er schon bei Descartes ausgeschlossen, aber nicht überwunden war.

Die Subjektivität entwirft sich in diesen Denkern noch im Gegensatz zur Objektivität und die Mitte zwischen beiden bildet das vorausgesetzte Vertrauen in die Erkennbarkeit dieser Objektivität, von der aus sie dann Sein und Wesen der Subjektivität begreifen. Der Ansatz dieser Philosophen ist deshalb dogmatisch und das Resultat ihrer Systeme rationalistisch. Der Rationalismus ist der Standpunkt der abstrakten Idealität des Selbstbewußtseins, welcher daher das Moment der Realität des Selbstbewußtseins, den Empirismus zum unerbittlichen Gegner hat. Der Empirismus ist seinerseits nämlich nichts anderes als der Realismus, den das Selbstbewußtsein erst von sich ausgeschlossen, nicht aber konkret in sich aufgenommen hat. Daher enden die Systeme des Rationalismus bei Descartes ebenso wie bei Spinoza und Leibniz mit einem immanenten Widerspruch: Das Wissen widerspricht seinem Sein, oder scholastisch gewendet: Die Konnaturalität von Sein und

Erkennen ist zerrissen. Die Reflexion des Selbstbewußtseins auf sein reines Fürsichsein widerspricht bei Descartes seiner abstrakten Kreatürlichkeit; bei Spinoza seiner nichtigen Modalität; bei Leibniz seiner endlichen Stufenordnung im unendlichen Makrokosmos aller Wesen. Von diesem Widerspruch sind darüber hinaus alle dogmatischen Systeme behaftet, in denen das Selbstbewußtsein sein Sein als endliches setzt.

Derselbe Widerspruch, in dem der Rationalismus als solcher befangen ist, läßt den Empirismus nicht zur Ruhe kommen. Beide entgegengesetzte Standpunkte nehmen ihren Ausgang von derselben Spontaneität, vom selben Idealismus der Vernunft, der Vernunft, die aus ihrer Heteronomie sich lösend dem Sein als ihrer Objektivität sich erschließen will. Der Rationalismus wendet sich dem Sein zu in dem eigenen Fürsichsein des Geistes, dem Apriori; der Empirismus läßt dagegen das Fürsichsein des Geistes im Rücken und wendet sich als Sein-für-anderes dem anderen, dem objektiv ihm entgegenstehenden Seienden zu. Der Empirismus vergißt, daß er den Idealismus des Selbstbewußtseins zur Voraussetzung hat und der Rationalismus vergißt den Realismus, der im dogmatischen Ansatz, daß das Seiende ebenso sehr vom Subjekt unabhängig als von seiner Idealität durchdrungen, nämlich bis in seine absolute Voraussetzung hinein intelligibel ist. Der Rationalismus geht in seinem unvermittelten Idealismus ebenso naiv vom gegebenen Sein aus wie der Empirismus in seinem unvermittelten Realismus. Das Selbstbewußtsein geht auf seinem empiristischen Standpunkt denkend und wollend von sich weg zu Anderem hin und hat dabei den Idealismus seiner Selbstbewegung im Rücken, nicht erkennend, daß das Andere sein Anderes ist. Nachdem das Selbstbewußtsein nämlich seinen Idealismus im Rücken hat, schrumpft seine Beziehung auf die Andersheit des Seienden zusammen zur Beziehung meines Seins-für-anderes auf anderes Seiendes und sinkt damit zur endlichen, dinglichen Beziehung herab. Das Wesen des Geistes verliert damit die absolute Dimension seines Seins und seine Idealität verdünnt sich zur privaten Abwesenheit des Seins. Das Wesen des Geistes bestand für Locke daher auch nur noch darin, *tabula rasa* zu sein. Die Intelligibilität, die Erschlossenheit des Seienden ist selbst eine seiende geworden: Die sinnliche Abbildung. An diesem Punkt angekommen, muß nun der Empirismus aller Zeiten dem Rationalismus zugeben, daß die Abbildung des Seienden in einem Seinssubjekt das Sein des abgebildeten Seienden selbst nicht mehr enthält. Ähnlich fordert die scholastische Philosophie die Ergänzung der „*species impressa sensibilis*“ durch die „*species intelligibilis*“. Wenn nun der Empirismus Empirismus bleiben will, stehen ihm drei Richtungen offen: 1. Er läßt die Seele ganz in die Dinglichkeit zurücksinken (Materialismus), womit er aber in den unüberwindlichen Widerspruch gerät, die Idealität der Erkenntnisbeziehung auf die abstrakte Realbeziehung materieller Dinge reduzieren zu müssen. Bis in unser Jahrhundert hat die Psychologie mit solchen Fiktionen gearbeitet, wie z. B. das Gedächtnis durch „*Engramme*“ erklärt. Der Empirismus widerspricht sich in diesem Ausweg direkt, indem er das immanente Sein der Impressionen auf ein andersartiges Sein außer den

Impressionen bezieht und damit den Sensualismus überschreitet. Daher wird der zweite Ausweg darin bestehen, die Ursache der Impressionen in ein gleichartiges psychisches Sein zu setzen, so daß Geister nur auf Geister wirken können. Dies ist der Ansatz Berkeleys, der Gott als die adäquate Ursache unserer Impressionen setzt. Damit ist aber der Widerspruch nur scheinbar gelöst, denn die Beziehung der immanenten Gegebenheiten wird wiederum auf eine außer ihnen seiende Ursache bezogen und wiederum der Empirismus gesprengt. Somit bleibt als dritter Ausweg nur, beim Gegebensein der Impressionen stehen zu bleiben und alle transzendenten Beziehungen derselben zu eliminieren. Dies ist der skeptische Empirismus Humes.

Der skeptische Empirismus fragt nicht mehr nach transzendenten Ursachen der immanenten Gegebenheiten, sondern kehrt die Fragestellung um: Wie kommt es zur Setzung transzendenter Dinge und Ursachen? Gesetzt nämlich muß die Transzendenz solcher Dinge und Ursachen sein, weil sie in der reinen Gegebenheit der Impressionen nicht enthalten ist. Alle Beziehung der immanenten Gegebenheiten auf transzendente Ursachen muß auf die immanente Tätigkeit des setzenden Subjektes zurückgeführt werden. Hume hat somit das Verdienst, den Empirismus zu Ende gedacht zu haben; zu Ende in dem Doppelsinn, daß der Empirismus mit seinem Gegensatz, dem Rationalismus identisch wird. Die Erfahrung selbst, das A und O des Empirismus, verliert ihre Gegebenheit und wird durchsichtig auf ihre immanente Ursache, auf das tätige Subjekt. Daß Hume zuletzt in der Reduktion des Kausalverhältnisses auf die Succession der Zeit doch noch in den Dogmatismus zurückgefallen ist, weil er im Zeitfluß voraussetzt, was er erklären will, nämlich die Verknüpfung der Impressionen (womit eben die Immanenz gesprengt ist), so vermag dies das wesentliche Verdienst seiner skeptischen Konsequenz nicht aufzuheben.

Das empiristische Selbstbewußtsein hat im Skeptizismus Humes seine eigene Voraussetzung wieder erreicht, nämlich sich selbst als tätiges Subjekt, welches allem Aposteriori seiner Erfahrung vorausgesetzt ist. Andererseits aber ist dieser Kreisgang des Selbstbewußtseins kein Leerlauf; indem nämlich der rationalistische wie der empiristische Standpunkt sich zu Ende gedacht haben, sind sie frei geworden vom Dogmatismus. Ihre entgegengesetzten Richtungen sind zusammengefallen in der Apriorität des Selbstbewußtseins. Das unendliche, ideelle Verhältnis zwischen Sein und Selbstbewußtsein, vom Rationalismus dogmatisch vorausgesetzt, vom Empirismus dogmatisch negiert, präzisiert sich in der klassischen Frage: Wie ist Metaphysik möglich? Den verschwommenen Begriff von Metaphysik, wie er seit den letzten hundert Jahren aufgekommen ist (etwa im Sinn O. K ülpes als unverbindliche Zusammenschau und Ergänzung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse), kannte man damals noch nicht. Der Begriff Metaphysik hatte damals noch den Sinn wie ihn Aristoteles bestimmt hatte als Aussagesystem über die Prinzipien des Seins im Ganzen. Hume brachte das methodische Formprinzip von Metaphysik überhaupt in die radikale Fragestellung: Die apriorische Synthese. Daher ging Kant von der Frage aus: „Wie sind synthetische Urteile apriori

möglich?“ Daß sie auf empiristischem Standpunkt nicht möglich sind und als dogmatische Voraussetzung zu unlösbaren Widersprüchen führen, hatte die Dialektik des Dogmatismus erwiesen. Apriorität und Aposteriorität, das Fürsichsein und die Substantialität des Selbstbewußtseins traten in ihr reflektiertes unendliches Verhältnis. Dieses reflektiert-unendliche Verhältnis macht den exakten Begriff der vielgelästerten und vielgepriesenen „kopernikanischen Wende“ aus.

Wenn das Subjekt sich um den Gegenstand dreht, das Wesen der Wahrheit also in der seienden Übereinstimmung zwischen Seienden besteht, so kann es keine Erkenntnis der Wahrheit im absoluten Sinn, keine Metaphysik geben. Wer hier von Subjektivismus spricht, setzt das Subjekt in der kategorialen Endlichkeit des Seins voraus und hat damit das wahre Subjekt, die Transzendentalität seines Objektivismus im Rücken. In diesem Sinne hat Heidegger recht, wenn er Kants Kritiken als Fundamentalontologie und damit als eigentliche Metaphysik bezeichnet. Die Möglichkeit der Metaphysik kann daher nicht in der abstrakt-objektiven Transzendentalität des Seins, sondern nur in der Transzendentalität des Subjektes begründet sein. Die eine und selbe Möglichkeit, welche die Metaphysik begründet, ist zugleich die Möglichkeit allen empirischen Verhaltens des Selbstbewußtseins zum Sein. Erfahrung setzt den unendlichen Horizont der Gegenständlichkeit und dieser wieder das Fürsichsein des Selbstbewußtseins voraus. Metaphysik und Empirie wachsen als die zwei Stämme Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff aus einer Wurzel, welche Kant noch verborgen bleibt. Das Moment der Attraktion des Selbstbewußtseins, d. h. das Fürsichsein, welches sich unendlich zum anderen als seinem Sein verhält, erscheint bei Kant noch als die Rezeptivität in ihrer apriorischen Allgemeinheit (Anschauungsformen) und empirischen Einzelheit (Affektion). Die Kategorien des Verstandes haben der unendlichen Atomistik der Sinnlichkeit gegenüber ihre einheitsstiftende Einheit in der transzendentalen Apperzeption. Weil aber die Spontaneität des in allen Inhalten sich selbst gleichen Ich mit der Rezeptivität, dem attraktiven Moment des Selbstbewußtseins zur konkreten Personalität durchdringt, so erscheint das attraktive Moment des Selbstbewußtseins noch als passive Rezeptivität, deren Aktkorrelat noch außer ihm, im „Ding an sich“ liegt. Daher ist der Idealismus Kants noch kritisch-transzendentaler Idealismus. Die sogenannte realistische Deutung des kritisch-transzendentalen Idealismus – meist „Phänomenalismus“ genannt, krallt sich fest an diesem abstrakt-realistischen Rest des Dinges an sich, ohne zu sehen, daß das Ding an sich bei Kant in derselben transzendentalen Sphäre steht, wie die Spontaneität des Selbstbewußtseins. Abgesehen von der Transzendentalität, welche das Kritische im kritischen Idealismus ausmacht, braucht man nur Kants Lehre von der Idealität der apriorischen Anschauungsformen konsequent genug zu denken. Dann ist sofort klar, daß Raum und Zeit die apriorischen Formen sind, in denen dem Selbstbewußtsein sein Sein als gegenständliches begegnen kann. Das Ding an sich ist daher nicht zu suchen als „Kern“ hinter der Schale der erscheinenden Objekte, weil es dem transzen-

dentalen Subjekte gar nicht in raumzeitlicher Dimensionalität transzendent sein kann.

Da also im kritisch-transzendentalen Idealismus Kants die Momente des Selbstbewußtseins noch in der gegenseitigen Krisis aber in der transzendentalen Krisis stehen, fallen theoretische und praktische Vernunft auseinander, wengleich Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft sie viel klarer ineinanderscheinen sieht. Dieses Ineinanderscheinen ist nichts anderes als der unendliche Übergriff der Spontaneität des Selbstbewußtseins über alle Endlichkeit, die sich in ihm fixieren will.

Es war Joh. Gottl. Fichte, der über alles Rätselraten der Kommentatoren hinaus vollen Ernst machte mit der Spontaneität des Ich = Ich. Für Fichte war es kein Geheimnis mehr, daß das Moment der Endlichkeit, der Rezeptivität im Selbstbewußtsein nur immanent aufgehoben werden kann in der unendlichen Spontaneität, in der unendlichen Praxis des Selbstbewußtseins. Das Ding an sich als das Objektkorrelat der subjektiven Rezeptivität verschwindet; es wird absorbiert, aufgehoben in der unendlichen Gleichung des Selbstbewußtseins mit sich selbst. Das Ding an sich ist die immanente Antithese des Ich selbst, weil das repulsive Moment des Selbstbewußtseins, das Fürsichsein im Ding an sich nur sein eigenes Sein hat. Das Sein-für-anderes des Selbstbewußtseins geht über in das Anderssein des Ich für das Ich. Die Sichselbstgleichheit des Ich steht nicht mehr unvermittelt gegen die Ungleichheit des objektiven Andersseins, sondern schließt dieses als seine eigene Antithese in sich ein. Alle Realität geht in die Spontaneität des Selbstbewußtseins ein und daher ist Fichtes transzendentaler Idealismus subjektiv-transzendentaler Idealismus. Die transzendente Methode fällt mit ihrem Prinzip, dem Selbstbewußtsein zusammen. Fichte hat also das Verdienst, die transzendente Methode zur dialektischen Methode vertieft zu haben. Dabei ist sehr zu beachten, daß die dialektische Methode (in ihrem weitesten Sinn als Denken in Gegensätzen so alt wie die Philosophie selbst), nur von ihrem Wesenskeim, dem transzendentalen Subjekt her zu fassen ist. Daher gibt es im subjektiv-transzendentalen Idealismus Fichtes keine Erkenntnistheorie mehr, weil die Prinzipien des Erkennens nicht mehr im Sein, sondern im Tun beruhen. Der subjektiv-transzendente Idealismus hat ja das Ding an sich als Antithese in das Selbstbewußtsein aufgenommen. Dieses sein unendliches Sein sprengt das Selbstbewußtsein in seinem Fürsichsein und sein praktischer Charakter ist sein wesentlicher Widerspruch auf transzendentaler Ebene. Praxis ist nämlich gleich dem Widerspruch zwischen Sein und Sollen. Der transzendental-praktische Charakter des Selbstbewußtseins ist der unendliche Widerspruch des Selbstbewußtseins als unendlicher. Das subjektiv-transzendente Selbstbewußtsein, weil es Subjekt-Objektivität ebenso ist als nicht ist. Es ist endlos werdende Subjekt-Objektivität. Da aber das Selbstbewußtsein das was es wird in seinem erfüllten Begriff (Telos) immer schon ist, verhält es sich in seiner praktischen Transzendentalität wiederum theoretisch zu sich selbst. Die Theorie tritt vermittelt durch die transzendente Antithese in das Fürsichsein des transzendentalen Selbstbewußtseins. Dieses versinkt

damit wiederum in seinem Sein, nur daß dieses Sein nunmehr die erfüllte Transzendentalität bedeutet. Dieses Sein ist die absolute Subjekt-Objektivität. Das subjektiv-transzendente Selbstbewußtsein verhält sich wiederum theoretisch: religiös in der „bekehrten Ironie“; philosophisch aber in der Natur- und Identitätsphilosophie.

Das Selbstbewußtsein hat auf seinem subjektiv-transzendentalen Standpunkt das Ding an sich als sein Sein wieder freigegeben. Aus dieser Freigabe resultiert das Sein aber nicht mehr in der Unmittelbarkeit, in der es bei Kant der Spontaneität des Selbstbewußtseins noch gegenüberstand, sondern vermittelt durch die transzendente Spontaneität des Selbstbewußtseins. Das Sein gewinnt damit dieselbe transzendente Bedeutung wie das Selbstbewußtsein, es ist Subjekt-Objekt und damit die ewige Voraussetzung des transzendentalen Selbstbewußtseins. Der transzendente Idealismus, der das Sein als diese ewige Voraussetzung des Selbstbewußtseins weiß, ist der objektiv-transzendente Idealismus Schellings. Die Naturphilosophie geht den Weg von unten, vom Sein her. Das Sein ist nun nicht mehr das dunkle Ding an sich, sondern erhellt und bewegt von seiner immanenten Transzendentalität. Das Sein ist nicht mehr der abstrakte Gegensatz zum Geist, sondern ist das objektive Moment der mit sich selbst erfüllten Subjekt-Objektivität. Objektiv sein heißt hier absolute Voraussetzung aller erscheinenden – als Subjekt gesetzten Subjektivität sein. Die absolute Voraussetzung der erscheinenden und darum notwendig endlichen Subjektivität hat Schelling als die „absolute Indifferenz der Subjektivität und Objektivität“ bezeichnet. Der Unterschied der erscheinenden, in ihrem gesetzten Fürsichsein endlichen Subjektivität von ihrer absoluten Voraussetzung ist daher ein quantitativer. Alle Subjektivität ist Subjektivität der Indifferenz. Man hat daher mit Recht Schellings Identitätsphilosophie Spinozismus auf transzendentaler Ebene genannt. Die transzendente Substantialität überwiegt, überbestimmt wiederum das Subjekt. Die gesetzte Subjektivität durchdringt nicht ebenso die absolute Indifferenz als seine absolute Substantialität, wie umgekehrt die absolute Substantialität das fürsichseiende Subjekt. Die Quantitativität und Endlichkeit des Unterschiedes zwischen dem gesetzten Subjekt und dessen absoluter Voraussetzung widerspricht der Transzendentalität des seine absolute Voraussetzung denkenden Selbstbewußtseins. Die Identität des seine absolute Voraussetzung denkenden transzendentalen Selbstbewußtseins mit dieser seiner absoluten Voraussetzung muß ebenso absolut sein wie die Transzendentalität des denkenden Subjektes und dessen absoluter Voraussetzung. Das Sein und das Fürsichsein des transzendentalen Selbstbewußtseins überwinden den Widerspruch ihrer Gegensätzlichkeit nur in ihrer absoluten Durchdringung, in der konkreten Identität ihrer Personalität. Die absolute und endliche Subjektivität fallen in derselben Unendlichkeit zusammen, in der sie sich ausschließen. Absolute und endliche Subjektivität sind frei in der freien Durchdringung ihrer Personalität. Die übergreifende Unendlichkeit der Momente des Selbstbewußtseins ist in ihrer letzten Wahrheit nicht übergreifende, transzendente, sondern Absolutheit.

Weil Hegels System das System der absoluten Persönlichkeit ist, wird es mit Recht als absoluter Idealismus bezeichnet. Der konkrete Idealismus ist somit als zu Ende gedachter philosophischer Standpunkt absoluter Idealismus und ist als Standpunkt des philosophischen Selbstbewußtseins nicht darzustellen, ohne die Entwicklung seiner selbst als Geschichte; daher unsere scheinbare Disgression.

In seinen Frühschriften bereits hat Hegel die immanente Unendlichkeit in den Gegensätzen des transzendentalen Idealismus erkannt und in ungebrochener Kontinuität des Denkens die einander bekämpfenden Gedanken des Idealismus in ihrer eigenen Unendlichkeit zusammengebracht. Vollendet in der konkreten Tiefe seiner Übergegensätzlichkeit kann der Idealismus ja erst sein, wenn er „seine Gedanken zusammengebracht hat“. Das innerste Wesen des Idealismus ist der unendliche Schluß des Selbstbewußtseins. Eingeschlossen in diesen Schluß ist dann nicht nur das Selbstbewußtsein in seiner gesetzten Endlichkeit oder konkreten Subjektivität in die Unendlichkeit des substanziellen Ansichseins, sondern ebenso umgekehrt die Substanzialität in das Selbstbewußtsein. So erst wird der Begriff der Persönlichkeit als personare ihrer Momente sich vollenden. Dann wird auch eine ganz konkrete begriffliche Gestaltung des Gott-Welt-Verhältnisses möglich sein, ohne in irgendeine der einander bekämpfenden Abstraktionen zu geraten. Auf dem nun erreichten Standpunkt des absoluten Idealismus hat das Selbstbewußtsein die unmittelbaren Gestalten seiner Wahrheit, seine abstrakten endlichen Verhältnisse zu seiner absoluten Voraussetzung aufgehoben und hat damit echtes, weil absolutes Fürsichsein gewonnen. Das Fürsichsein des Selbstbewußtseins verschwindet nicht mehr in seiner Voraussetzung und diese nicht mehr in ihm. Der Begriff der Persönlichkeit hat sich voll konkretisiert. In diesem konkreten Begriff der Persönlichkeit ist Form (Methode) der Dialektik ihrem Inhalt adäquat geworden. In dieser adäquaten Gestalt wird nun die Dialektik die Methode der Philosophie und ihrer Darstellung sein.

Das transzendente Selbstbewußtsein ist zum absoluten Verhältnis zu seiner absoluten Voraussetzung dadurch gelangt, daß es seine Subjektivität mit seiner Substanzialität ausgeglichen hat. Alle Verhältnisse, in denen das Selbstbewußtsein zu seiner absoluten Voraussetzung gestanden hat, stellen dem nun erreichten absoluten Verhältnis gegenüber Abstraktionen dar. Diese Abstraktionen aber sind Kategorien des Selbstbewußtseins und somit selbst unendlich. Die Unendlichkeit, von der ihre abstrakte Endlichkeit überwunden wurde, hat sich als ihre eigene erwiesen. Krieg und Frieden, Sieg und Niederlage fallen im absoluten Idealismus zusammen. Es hat sich an der Endlichkeit der Standpunkte des Selbstbewußtseins vollzogen, was Hegel Negation der Negation nennt. Der konkrete Idealismus ist die konkrete Identität aller Standpunkte des Selbstbewußtseins. Die erste Aufgabe, die der absolute Idealismus zu lösen hat, ist es, alle Standpunkte des Selbstbewußtseins in ihrer absoluten konkreten Wahrheit darzustellen und ihnen damit ihr unendliches Recht zu geben, ein Recht, das sie in ihrer kategorialen Einseitigkeit zu erlangen nicht imstande sind. Ohne diese absolute Rechtfertigung der wesent-

lichen Standpunkte des Selbstbewußtseins ist die Geschichte der Philosophie ein mehr oder weniger geistreiches Spiel von Begriffsdichtungen (um dieses Wort von A. Lange zu gebrauchen) einer als endlich gedachten Subjektivität. Umgekehrt ist die Rechtfertigung aller im absoluten Verhältnis des Selbstbewußtseins zu seiner absoluten Voraussetzung enthaltenen Momente (Standpunkte) zugleich die Rechtfertigung des absoluten Idealismus. Diese Rechtfertigung des absoluten Idealismus ist seine immanente Selbstkritik. Der absolute Idealismus leistet damit das, was wir von jeder Philosophie fordern, wenn sie nicht in den Dogmatismus und damit in den unmittelbaren Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen geraten soll.

Wenn der absolute Idealismus alle Standpunkte des Selbstbewußtseins zur Realität in sich schließt, so muß er die konkreteste Gestalt gerade der Beziehung des Selbstbewußtseins zu seiner absoluten Voraussetzung sein. Wird aber nicht gerade die Hegelsche Philosophie unter die Systeme des Pantheismus gezählt, also unter jene Systeme, in denen kein Platz ist für einen persönlichen, welttranszendenten Gott? Wir haben am Eingang unserer Betrachtungen diese Interpretation als verfehlt bezeichnet. Haben aber nicht die Schüler Hegels, soweit sie sich zur „Linken“ bekannten, den Pantheismus oder den Atheismus als die letzte Konsequenz des wohlverstandenen absoluten Idealismus verteidigt? Irgendwie muß also im absoluten Idealismus eine systematische Potenz enthalten sein, welche zum Pantheismus bzw. zum Atheismus entwickelt werden kann. Da aber der absolute Idealismus sein Wesen in der konkreten Identität von Inhalt und Methode, die dialektische Methode also nur in Einheit mit ihrem Prinzip, der göttlichen Persönlichkeit durchzuführen vermag, so muß die Hegelsche Linke eine Trennung von Prinzip und Methode vollzogen haben.

2. Der absolute Idealismus als abstrakter Standpunkt

Wir haben erkannt, daß die dialektische Methode nichts anderes als das Formprinzip, die perichoresis der Momente des (göttlichen wie außergöttlichen) Selbstbewußtseins darstellt. Als diese Perichoresis der Momente des Selbstbewußtseins ist die dialektische Methode der Prozeß des Selbstbewußtseins und als dieser Prozeß die subjektive Sphäre in der Subjekt-Objektivität des absoluten Idealismus. Weil das denkende (philosophierende) Subjekt seine Subjektivität und damit seine Freiheit in seiner Subjekt-Objektivität hat, sind die beiden Momente der dialektischen Methode, das Sein und das Fürsichsein als Analyse und Synthese frei gegeneinander. Die beiden Momente der dialektischen Methode treten im endlichen Geist auseinander, weil die Wesensmomente des Geistes in ihm nicht unmittelbar zusammenfallen. In dem Diastema der Momente des Selbstbewußtseins, wie es im ontologischen Wesen des endlichen Geistes liegt, haben wir die dialektische Methode in der Möglichkeit ihrer Aufspaltung in ihre Momente. Dem ontologischen Moment des Fürsichseins ist das methodische Moment der Analyse und dem

ontologischen Moment des Seins ist das methodologische der Synthese adäquat. Im Wesen der Personalität fallen Sein und Tun und damit ontologische und methodologische Sphäre zusammen. In dieser konkreten Identität, in welcher der Unterschied aufgehoben ist, hat der göttliche wie der endliche Geist seine Freiheit. Der endliche Geist hat deshalb und allein deshalb die Freiheit von seiner absoluten Voraussetzung, dem göttlichen Geist in Erkennen und Wollen abzufallen, irreligiös zu sein. Die alten Kirchenlehrer (ähnlich Pascal) haben darum einen tiefen Blick in den Grund des Bösen getan, wenn sie von einem neutralen Boden des Erkennens nichts wissen, d. h. die Wahrheit des Erkennens von der Gutheit des Wollens nicht abstrakt trennen wollten. Andererseits hat aber jede Satanologie auf den eben gekennzeichneten spekulativen Zusammenhang zu achten, wenn sie nicht in mythologische Schwärmerei sich verlieren will.

Der absolute Idealismus denkt sich in der Aufspaltung seiner Methode zu Ende in den zwei abstrakten Momenten der Analyse und Synthese. Da aber diese Aufspaltung und deren systematische Konsequenz auf dem Boden des absoluten Idealismus entspringt, so wird ihre Durchführung eine radikale. Nach dem Moment der Analyse denkt sich das Selbstbewußtsein zu Ende, indem es seine absolute Voraussetzung in ihrer ewig vermittelten Unmittelbarkeit auflöst und damit die absolute Unendlichkeit in der Endlosigkeit des werdenden und vergehenden Seienden, Endlichen verschwinden läßt. Dies ist die Hegelsche Linke in ihrer atheistischen Ausprägung (L. Feuerbach, Bruno Bauer, der Marxismus). Nach dem Moment der Synthese denkt sich der abstrakt-absolute Idealismus zu Ende, indem er das Moment der Analyse, des Fürsichseins in der unendlichen Synthese seiner absoluten Voraussetzung aufhebt, vor es in seiner absoluten Radikalität konstituiert ist. Alles Endliche fällt dann in statu nascendi in die unendliche Synthese (Selbstverwirklichung) seiner absoluten Voraussetzung zurück. Dies ist die pantheistische Richtung der Hegelschen Linken, repräsentiert vor allem durch K. L. Michelet und D. F. Strauß. Da sich aber diese abstrakten Standpunkte auf dem Boden des absoluten Idealismus konstituieren, widersprechen sie dessen konkreter Voraussetzung, nämlich dem Begriff der Persönlichkeit. So mußten systematische und historische Konsequenz zusammenfallen, wenn die Hegelsche Philosophie, soweit sie sich in der Linken konstituiert hatte, sich schließlich aufgelöst hat in Standpunkte, deren entelechiale Einheit sie war und ist. Der traurige Rest war öder Materialismus und geistverlassener Positivismus. An dieser Stelle soll nun ein Denker zu Wort kommen, der selbst noch als Schüler Hegels in den tragischen Kampf zwischen den konkreten und abstrakten Begriff des absoluten Idealismus verwickelt war: Karl Rosenkranz. „Wird der Prozeß der Idee nicht als ein analytisch-synthetischer gefaßt, so ergibt sich eine doppelte Möglichkeit. Entweder wird nur das negative oder nur das positive Moment der Entwicklung festgehalten, statt im negativen auch das positive und im positiven auch das negative zu erkennen. Wird die negative analytische Seite hervorgekehrt, so erscheint eine Reihe von Negationen, welche rastlos jede kaum gesetzte Posi-

tion als eine dem absoluten Begriff der Idee noch widersprechende vertilgt... Die absolute Idee wird dann zum Inbegriff aller Negationen. So haben die Gegner der Hegelschen Philosophie oft ihre Dialektik geschildert ... Ihr Gang soll dem Rasen des indischen Gottes Shiva gleichen, der sich mit den Schädeln der Leichen schmückt, deren Leben er getötet hat ... Die Hegelsche Philosophie ist hiernach der empörendste Nihilismus, dessen Negativität ein kontinuierlicher Mord ist. – Wird umgekehrt nur die positive Seite betont, wird zugegeben, daß der absolute Geist das positive Prinzip der Hegelschen Philosophie ausmacht, so wird ignoriert, daß nach Hegel Gott als das absolute Subjekt sich als absolute Substanz setzt, daß also die Freiheit sein Wesen ist und es wird statt dessen die ganze Reihe der seinem absoluten Begriff vorausgehenden Momente zu einer unmittelbaren Entäußerung Gottes gemacht, durch welche er selber ewig wird was er ist. Er durchläuft dann den Kreis der verschiedenen Gestalten der Idee, um sich selbst zu gebären. Er offenbart sich dann nicht in einer von ihm verschiedenen Welt, sondern er trachtet darnach, durch die Gestirne, Pflanzen, Tiere zum Menschen zu werden und durch die Geschichte desselben in immer erneuten Ansätzen zum Selbstbewußtsein über sich zu gelangen. Die Philosophie wird Pantheismus, der, wie bei Spinoza, damit schließt, daß die intellektuelle Liebe der Menschen zu Gott die Liebe Gottes zu sich selber ist. Dieser Gott gleicht dem indischen Wisnu, der sich in allen möglichen Gestalten, nicht bloß in der eines Helden, sondern auch in denen einer Schildkröte, einer Schlange, eines Ebers inkarniert“ (Wissenschaft der logischen Idee II, S. 297/98).

Erhebt sich aber hier nicht die Frage, warum die Hegelsche Rechte, welche doch den absoluten Idealismus als konkreten Standpunkt zu Ende gedacht hat, wenn auch nicht der Auflösung, so aber doch der Vergessenheit anheimgefallen ist? Einer der geistvollsten Schüler Hegels, welcher treu dem Geiste des Meisters den absoluten Idealismus weit über dessen „Zusammenbruch“ bis in die neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts hinausgetragen hat, Joh. Ed. Erdmann hat sich feinsinnig darüber ausgesprochen: „Selbst wenn, was nicht der Fall ist, die rechte Seite der Hegelschen Schule Männer ins Feld geführt hätte, die es an theologischer Gelehrsamkeit mit Strauß und Bauer aufnehmen konnten, selbst wenn sie ihnen den an Lessing erinnernden Scharfsinn des ersteren, das in sich sich vertiefende Grübeln des zweiten, endlich die wenn auch früh zu einem gewissen Zynismus hinneigende, aber stets gewaltige Kraft eines Feuerbach hätte entgegensetzen können: sie hätte hinsichtlich ihrer Erfolge beim lesenden Publikum vor der Linken den kürzeren gezogen. Der Grund liegt darin, daß von der letzteren Hegels Lehre einseitig und abstrakt aufgefaßt wurde, überall die Masse aber das, wofür man sich fanatisieren kann, und das ist immer nur das Abstrakte, vorzieht. Das Konkrete, worin ein Gegensatz von Bestimmungen gebunden ist, erscheint den meisten, je nachdem der ethische oder intellektuelle Maßstab angelegt wird, als furchtsame Halbheit, oder als konfuses Denken; der (für eines) Entschiedene hat überall gewonnen“ (Geschichte der Philosophie II, S. 707).

Wer also heute philosophierend mit Hegel im positiven systematischen Sinn vorankommen will, darf nicht in das zuschanden gefahrene, abgehauste Wrack der Linken seiner Schule einsteigen. Darin muß ein Hegelianer von heute mit allen Gegnern Hegels einig sein. Es wird vielen schwer, allzu schwer erscheinen, den ursprünglichen Hegel zu finden, den schillernden Hegel, der noch nichts weiß von rechts und links und der schillernden Mitte seiner Schule. Dem systematischen Prinzip nach gibt es allerdings keine Hegelsche Mitte, denn alles, was sich systematisch in die Mitte stellen will zwischen dem konkreten und abstrakten Idealismus, kann nur dann mehr sein als Inkonsequenz und fauler Kompromiß, wenn es die Hegelsche Rechte von intellektuellem Pharisäismus und die Linke aus der Borniertheit ihrer Abstraktionen lösen will. Streng genommen können wir den historischen und den systematischen Hegel nicht trennen, weil dem konkreten Wesen des absoluten Idealismus gegenüber die Abstraktionen der Linken keine höhere Berechtigung haben, als eben in der Endlichkeit der denkenden menschlichen Subjektivität an und für sich liegt. Geist und Buchstabe sind bei Hegel in einer so innigen systematischen Einheit, daß wir sagen dürfen: Der historische Hegel steht auf der rechten Seite seiner Schule.

In seiner konkreten Durchführung ist der absolute Idealismus die Darstellung der Persönlichkeit als dialektische Einheit von Subjektivität und Objektivität. Das Wesen der Persönlichkeit beruht in seiner unendlichen Form: Im Andern bei sich selbst zu sein. Daher ist das Selbstbewußtsein in seiner ontologischen Personalität nicht nur identisch mit seiner methodologischen Dialektik, sondern ist als absolute Substantialität System ihrer selbst. Der absolute Idealismus, der sich auf den Standpunkt des personalen Selbstbewußtseins stellt, ist daher notwendig System. Hegel hat in klassischer Meisterschaft das System der Persönlichkeit, oder die Persönlichkeit als System – wenn auch nicht in allen systematischen Sphären vollständig – dargestellt. Der absolute Idealismus ist das zu Ende gedachte transzendente Selbstbewußtsein in seiner konkreten Subjekt-Objektivität und wiederholt daher in seiner Darstellung die drei Stufen der Transzendentalität des Selbstbewußtseins: 1. Die kritisch-transzendente in der Phänomenologie des Geistes; 2. Die subjektive und objektive Stufe des transzendentalen Idealismus als die Logik; und 3. Die absolute Stufe, oder die aufgehobene Transzendentalität des Idealismus in der Darstellung der absoluten Persönlichkeit des Geistes (Natur- und Geistesphilosophie). Eine kurze Darstellung der Prinzipien dieser systematischen Stufen soll unsere Betrachtungen beschließen.

3. Die kritische Persönlichkeit des Geistes

Zu den beliebtesten Widerlegungen der Hegelschen Philosophie gehört der Einwand, daß dieselbe sich die saure Arbeit der Erkenntnistheorie erspart habe und deshalb unkritisch sei und in der Luft hänge. Wer mit solchen Einwänden gegen den absoluten Idealismus auftritt, übersieht zweierlei: Ein-

mal daß der absolute Idealismus nicht irgendeine philosophische Meinung neben anderen ist, sondern die letzte Konsequenz des sich als Persönlichkeit wissenden Selbstbewußtseins und zum andern den nicht standpunktlichen, sondern ontologischen Idealismus, den er selbst als Ursprung und Möglichkeit kritischen Verhaltens voraussetzt. Diesen immanenten Ursprung kritischen Verhaltens hat die Skepsis stets im Rücken gehabt und damit stets den archimedischen Punkt in der endlosen Gegenständlichkeit des Seins gesucht. In seiner kopernikanischen Wende erst hat das Selbstbewußtsein nicht nur seinen Blick von der Unendlichkeit des Außen in die Unendlichkeit des Innen gekehrt wie Descartes und Leibniz, sondern dieses Innen als die Bedingung alles Außen erblickt. Wer also den erkenntnistheoretischen Standpunkt des absoluten Idealismus kritisieren will, muß erst den Sinn der kopernikanischen Wende erfaßt, diese selbst mitgemacht haben. Ein Realist, der nach dem Sein im Ganzen fragt, ohne nach der Möglichkeit dieser Frage selbst zu fragen, bleibt – auch wenn er N. Hartmann heißt – im naivsten Dogmatismus stecken. Es bedarf ja gar nicht der Frage nach dem Sein im Ganzen (etwa im Sinn der transintelligiblen Totalität im Sinne N. Hartmanns), um bereits auf dem Boden zu stehen, den man für ein unerreichbares oder doch fernes Jenseits hält, auf dem Boden der Metaphysik. Es wurde ja schon in früherem Zusammenhang unserer Überlegungen klar, daß Gegenständlichkeit überhaupt oder mit Heidegger gesagt: Das Sich-begegnen-lassen-können von Seiendem – schon das Fürsichsein des Selbstbewußtseins und damit die Transzendentalität voraussetzt. Der absolute Idealismus kann also nicht mit Erkenntnistheorie in diesem naiven vortranszendentalen Sinn anfangen, weil das Prinzip aller Gewißheit kein Sein, kein Gegenstand, sondern das ursprüngliche Leben des Selbstbewußtseins ist. Daß also die ursprüngliche Evidenz für das Selbstbewußtsein nicht in der Anschauung eines Anderen, sondern in der Anschauung seiner selbst ermöglicht ist, hatten Fichte und Schelling in dem Begriff der intellektuellen Anschauung aufs klarste herausgearbeitet. Im transzendentalen Idealismus Fichtes und Schellings hatten sich die Momente des Selbstbewußtseins noch nicht zur absoluten Persönlichkeit durchdrungen und dementsprechend blieb auch die intellektuelle Anschauung in derselben Abstraktion befangen. In der intellektuellen Anschauung schaut sich das Ich an als Subjekt-Objektivität, als Personalität seines Fürsichseins mit allem Sein. Im subjektiv-transzendentalen Idealismus ist die Objektivität absorbiert von der Subjektivität und daher ist auf diesem Standpunkt die intellektuelle Anschauung ein Akt der abstrakten Freiheit. Im Gegensatz dazu hat auf dem objektiv-transzendentalen Standpunkt die Objektivität die Subjektivität absorbiert und daher ist die intellektuelle Anschauung bei Schelling ein Werk der Natur, das Genie. Der absolute Idealismus als System der Persönlichkeit begreift das subjektive und objektive Moment, Freiheit und Notwendigkeit in ihrer konkreten Identität und die intellektuelle Anschauung ist damit das immanente Telos des Wissens selbst. Die intellektuelle Anschauung nennt Hegel das absolute Wissen. Daher ist das absolute Wissen ebenso konkrete Durchdringung von Freiheit und Notwendig-

keit wie die Momente des wissenden Geistes, das Sein und das Fürsichsein sich konkret durchdringen. Das absolute Wissen ist also ebenso Prinzip wie Resultat seiner selbst. Als diese Einheit von Prinzip und Resultat ist es nicht unmittelbare Gewißheit seiner Wahrheit, sondern vermittelte Gewißheit seiner Wahrheit. Die Vermittlung ist das Moment der Kritik. Als Kritik seiner selbst kann daher das absolute Wissen sich wiederum nur als Wissen und nicht als Sein voraussetzen. Der Anfang der Phänomenologie des Geistes als Kritik des Selbstbewußtseins kann daher nur im Wissen selbst, und zwar im unmittelbaren Anfang des Wissens liegen. Der unmittelbare Anfang des Wissens ist jener Ort, an dem die Subjektivität sich losreißt von der Realität des Seins. Dieser Ort ist das Bewußtsein.

Das Bewußtsein ist das Selbstbewußtsein im Moment seiner Endlichkeit, weil das Selbstbewußtsein sich als Bewußtsein zum Andern als Sein-für-anderes verhält. Das Fürsichsein des Selbstbewußtseins ist noch ganz in die Unendlichkeit des entgegenstehenden Seins ergossen. Der Idealismus des Selbstbewußtseins ist im Bewußtsein noch unreflektiert und das Selbstbewußtsein im Stand des Bewußtseins ist noch unbefangener Realist. Daher ist jede Philosophie, soweit sie den Realismus in diesem totalen, weil unbefangenen Sinne vertreten will, mit sich selbst im Widerspruch: In ihre Standpunktlichkeit ist schon die Reflexion des Selbstbewußtseins eingegangen. Allerdings ist dieser Widerspruch unausweichlich, weil Bewußtsein und Selbstbewußtsein einander voraussetzen. Der kritisch-absolute Idealismus setzt also an jenem ontologischen Punkt ein, wo Sein und Fürsichsein auseinandertreten und damit das Sein zur unendlichen Frage wird. Von der konkreten Totalität des Systems der Persönlichkeit her erscheint der Anfang, den die Phänomenologie des Geistes macht, freilich nicht als absoluter Anfang, sondern als ein selbst vermittelter Anfang. Die Vermittlung aber, die der Seinsweise des Bewußtseins vorausliegt, ist eine ewige und eine zeitliche. Als ewige fällt sie in die absolute schöpferische Persönlichkeit Gottes und als zeitliche in das Sein der Natur. Was die zeitliche Genesis des Bewußtseins betrifft, so hat man heute wieder erkannt – wenn man von der scholastischen Lehre des Kreatianismus absieht –, daß Seele und Geist nicht als etwas in der Gesamtheit des Seienden Isoliertes, sondern gerade im Zusammenhang mit dieser Gesamtheit begriffen werden müssen. Heute redet man hier gern von „Schichten“, die aufeinander ruhend und irgendwie einander bedingend das Ganze des Seienden ausmachen. N. Hartmann hat viel mit Schichtenontologie gearbeitet. Wenn aber das Wort und seine Bedeutung nicht eine ganz äquivalente Einheit bilden sollen, so werden sich Schichten als solche immer nur in äußerliche Beziehung bringen lassen. Der Begriff „Moment“ aber, wie er in der Philosophie Hegels eine grundlegende Rolle spielt, stellt ganz ungezwungen die schwindende Mitte zwischen Differenz und Einheit dar, wie ja auch das Moment der Zeit diese unruhige Einheit direkt zur inneren Anschauung bringt.

In seiner encyclopädischen Darstellung des Systems der Persönlichkeit hat Hegel den Anfang der Phänomenologie des Geistes, das Bewußtsein hin-

eingestellt in die Gesamtdialektik der Persönlichkeit. Das Bewußtsein als die radikale Verschiedenheit des Subjektes vom Gegenstand kommt her aus der dämmernden Tiefe des Seelischen. Dieses hat seinerseits seinen Ursprung aus dem Organisch-Triebhaften und dieses wiederum gründet in der tiefen Nacht des anorganischen Seins. Es sind dies die Stufen, auf denen der Geist noch versenkt ist in jener ungebrochenen Einheit mit der Natur, die von vielen Philosophen und Dichtern als das Paradies geschaut und ersehnt wird. Übersehen wird dabei immer nur die Kleinigkeit, daß diese unmittelbare Einheit des Geistes mit der Natur eben eine natürliche und damit nicht subjektive Einheit, nicht für das Fürsichsein des Geistes ist, weil auf dieser Stufe der Geist sich noch nicht in seinem Fürsichsein konstituiert hat. Daher gibt es auch für die Seele – wie Hegel den Geist in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur nennt – weder Kritik noch Zweifel im absoluten Sinn, weil der Geist als Seele noch gar nicht das Fürsichsein seiner Subjektivität dem Ansichsein des Seins entgegengesetzt hat. Da nun das Bewußtsein seinerseits auch wiederum nicht das Ganze, sondern nur Moment der Personalität des Geistes ist, so ist das Bewußtsein selbst wiederum Entwicklung seiner selbst. Alle Gestalten, die es in dieser Entwicklung durchläuft, nennt Hegel den erscheinenden Geist. Alle Stufen des Wissens, die vor dem absoluten Wissen liegen, sind daher nicht das Wesen in Einheit mit seinem Wissen, sondern nur erscheinendes Wissen. Daher nennt ja Hegel die Darstellung dieser Entfaltung Phänomenologie des Geistes. Natürlich wurde von Gegnern Hegels vielfach der Einwand erhoben, daß dieser Fortgang vom Bewußtsein zum absoluten Wissen eine *petitio principii* sei. Abgesehen davon, daß dieser Einwand nicht auf der transzendentalen Ebene des Geistes steht, darf hier erinnert werden, daß der Fortgang vom Bewußtsein weg zugleich ein Fortgang in das Bewußtsein, in die Tiefe seiner Voraussetzung, seiner Personalität hinein ist. Das Bewußtsein ist wesentlich Transzendenz seiner selbst; es ist *petitio principii* in dem wesentlichen Sinn, daß es *petitio* seines eigenen Seins ist.

Mißverständnisse über Wesen und Aufgabe der Phänomenologie des Geistes gab es aber auch innerhalb der Schule Hegels. Es war kein Zufall, daß die Hegelsche Linke, vor allem Michelet, die Phänomenologie zwar für ein schönes, aber für die eigentlich systematische Philosophie überflüssiges Werk ansah. Wohl hat Hegel die Phänomenologie zweimal dargestellt, aber die zweite Darstellung ist nicht mehr eine Darstellung im Medium des erscheinenden Wissens, sondern im Medium des absoluten, schon durch die immanente Kritik vermittelten Wissens. Daß nun Michelet nur die zweite Darstellung als die wesentliche gelten ließ, ist eine Konsequenz des abstrakt-absoluten Idealismus in dem pantheistischen Sinne Michelets. Es kann dem idealistischen Pantheismus nicht absoluter Ernst sein mit dem Fürsichsein des Subjektes, weil hier das Subjekt nur transitorisches Moment an und in der einen Personalität des Absoluten ist. Es gibt also kein Subjekt, dem sein Sein in die unendliche Fragbarkeit entschwinden könnte, wie es ja auch mit dem Bösen hier keine ernste Bewandnis haben kann. Die Phänomenologie des

Geistes aber in dem konkreten Sinn, in dem Hegel sie gemeint und dargestellt hat, meint es ernst mit der kritischen Subjektivität, weil es selbst konkretes System der Persönlichkeit des Geistes ist. Daher kommt in der Phänomenologie des Geistes in den immanenten Entwicklungsstufen des Geistes immer die unendliche Beziehung zur unendlichen Voraussetzung des Geistes zur Erscheinung. Jede Entwicklungsstufe des Geistes, die der Geist zurücklegt vom unmittelbaren Bewußtsein zum absoluten Wissen, ist ein Gottesbeweis. Im absoluten Wissen wird die Tiefe des Geistes bis auf den absoluten Grund durchstrahlt: Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein setzen einander voraus, sind konkret identisch. Die Frage, wie vom endlichen Subjekt sein Verhältnis zum Absoluten überhaupt entworfen werden kann, ohne den absoluten und den endlichen Geist einander konkret durchdringen zu lassen, wird von den Vertretern des abstrakten Theismus stets nur des Pantheismus verdächtigt, nie aber beantwortet. Ihnen gilt, was Hegel Phäno. S. 60 schreibt: „Sollte das Absolute durch das Werkzeug des Erkennens uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich bei uns sein wollte, dieser List spotten, denn eine List wäre in diesem Fall das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen.“

Das Bewußtsein ist das Wissen in seinem unmittelbaren Anfang. Da aber der Geist als Persönlichkeit unendliche Durchdringung seiner Momente ist, befindet er sich im Moment des Bewußtseins im Widerspruch mit sich selbst und muß sich entwickeln. Diese Entwicklung durchläuft folgende dialektische Momente:

a) Das Bewußtsein

Das Bewußtsein ist als Gegenständlichkeit der geistigen Subjektivität allgemeine Gegenständlichkeit und als solche Verhalten des Subjektes zum Andern als Anderem. Das Bewußtsein steht in seinem unvermittelten Anfang dem Seienden als ebenso unvermittelten Gegenstand gegenüber. Es ist Anderes gegenüber Anderem und somit Seiendes gegenüber Seiendem. Da aber das Bewußtsein nicht seiendes (endliches), sondern geistiges Fürsichsein ist, so ist die Andersheit seines Anderen unendliche Andersheit. Sowohl die Einzelheit seines Ich, als die Einzelheit des raumzeitlichen Hier und Jetzt sind im Bewußtsein reflektiert in den allgemeinen Horizont der Gegenständlichkeit. Diese Abstraktion vom seienden Hier und Jetzt ist aber kein abstraktes Tun seiner Subjektivität, sondern diese Abstraktion ist das Sein des Gegenstandes selbst. Der Unterschied ist nur der, daß das Fürsichsein des Bewußtseins in dieser Abstraktion sich erhält, während das Fürsichsein des Seienden diese Abstraktion nicht aushält. In dieser Erfahrung wird aber das Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit sich ungleich, weil es seinen Gegenstand der konkreten Sichselbstgleichheit seines Fürsichseins ungleich findet.

Heraklit dachte tiefer als Parmenides. Er sah die Einheit und Sichselbstgleichheit des Seienden nicht in der Abstraktion von der Ungleichheit, sondern in der Gleichheit der Ungleichheit, in der Ruhe der Unruhe. Das Bewußtsein kommt zur Reflexion in sich, weil das Fürsichsein des Seienden ein haltloses ist. So erfährt der Mensch in seinem Leben, daß das Fürsichsein seiner Welt ein unaufhaltsam in Vergänglichkeit und Tod verschwindendes ist und das Fürsichsein des Geistes in sich reflektiert wird zur Verzweiflung oder Überwindung. Das Bewußtsein erfährt die Allgemeinheit seiner Gegenständlichkeit als seine eigene Allgemeinheit und bezieht sich damit als Bewußtsein auf sich selbst, es ist:

b) Das Selbstbewußtsein

Dadurch, daß das Bewußtsein in der Allgemeinheit seines Gegenstandes nicht mehr die Grenze seines Fürsichseins hat, ist es zur Kontinuität mit sich und dem Gegenstand geworden. Das Bewußtsein, sich als das negative, repulsive Moment erweisend, hat sich als identisch mit dem Moment der Attraktion zur konkreten Einheit des Selbstbewußtseins zusammengeschlossen. Im Selbstbewußtsein haben wir die Identität unendlicher Gegensätze: Identität der undurchdringlichen Punktualität der Subjektivität einerseits und der unendlichen Kontinuität des Allgemeinen andererseits, damit ist das Selbstbewußtsein das Realprinzip aller Freiheit. Das Selbstbewußtsein ist Freiheit im Gegensatz zum Bewußtsein, das wir mit Spinoza als das Prinzip aller Knechtschaft betrachten können, weil der Geist als Bewußtsein in seinem Gegenstand sich selbst entfremdet ist. Diese Identität ist aber als gesetzte die zugleich und in derselben Rücksicht nicht gesetzte, d. h. sich aufhebende. Das Selbstbewußtsein ist nur punktuelle Identität des Fürsichseins und des Seins. Das Selbstbewußtsein ist damit von sich selbst noch unendlich verschieden. Scholastisch kann gesagt werden, daß das Wesen des Selbstbewußtseins Identität von *esse* und *essentia* ist. Nur ist das außergöttliche Selbstbewußtsein im Unterschied zum göttlichen Selbstbewußtsein als vollendeter Persönlichkeit nur punktuelle Identität von *esse* und *essentia*. Aber beide Identitäten sind miteinander identisch, weil sie ihren unendlichen Unterschied in sich einschließen. In seiner unmittelbaren punktuellen Sichselbstgleichheit ist das außergöttliche Selbstbewußtsein vom Selbstbewußtsein Gottes noch verschieden: „Das Auge, mit dem Gott mich sieht, ist dasselbe Auge, mit dem ich Ihn sehe“, sagt Meister Eckart. Zugleich haben wir hier den spekulativen Sinn seiner ebenso tiefsinnigen wie umstrittenen Lehre vom Seelenfünklein, in dem göttlicher und menschlicher Geist in einem Lichte strahlen. Weil das Selbstbewußtsein cusanisch gesprochen wahre *coincidentia oppositorum* ist, vermag es die Unterschiede des Endlichen bis zu ihrem im Unendlichen liegenden Schnittpunkt zu verlängern: Das Selbstbewußtsein ist das Prinzip der *analogia entis* und das Medium der Mystik. In der modernen Existenzphilosophie hat das Selbstbewußtsein die Schleier des positivistischen Realismus zerrissen, aber gerade aus dieser Negativität heraus

hat das wieder spekulativ gewordene Selbstbewußtsein das Moment seines Fürsichseins gegen alles tote Ist der Vorhandenheit akzentuiert bis zur Abstraktion. Sartre, der am entschlossensten das Moment des Fürsichseins herausgearbeitet hat, will ausdrücklich Hegel gegenüber an der abstrakten Negativität des Selbstbewußtseins festhalten. Weil aber so das Selbstbewußtsein nicht zur Persönlichkeit zu Ende gedacht wird, wie Hegel es getan hat, das Selbstbewußtsein nicht als unendliche, d. h. sich auf sich beziehende Negation begriffen wird, so geht das Fürsichsein in seiner notwendigen Transzendenz auf das Sein verloren. Sartre sieht die monadische Unendlichkeit des Selbstbewußtseins nicht als konkrete Identität des Fürsichseins mit seinem Sein, sondern als die seinsleere Blase in dem parmenideisch von sich selbst erfüllten Sein. Heidegger, der nicht so entschlossen ontische Konsequenzen aus ontologischen Analysen zieht, sieht in seinem Begriff des „nichtenden Nichts“ wohl auch die unendliche Negativität des Selbstbewußtseins, läßt aber in der Schweben, ob er die Nichtung, die das Selbstbewußtsein an der Endlichkeit des begegnenden Seienden vollzieht, im Sinn des absoluten Wissens oder im Sinn der Abstraktion begreifen will. Ähnlich läßt K. Jaspers unentschieden, ob sein Begriff der Transzendenz die absolute göttliche Persönlichkeit, oder die Grenzsituationen, das ewige Streben der menschlichen Personalität bedeutet. Die christlichen Existenzphilosophen vermeiden von vornherein mit der Radikalität des Selbstbewußtseins den Boden des Spekultativen und bleiben, da sie das außergöttliche Selbstbewußtsein in seiner abstrakten Kreatürlichkeit stecken lassen, auf dem Boden des Erbaulichen.

In der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins ist das Moment des Fürsichseins in ideeller Kontinuation mit dem Sein enthalten. Diese Identität hat aber nur momentane Beständigkeit, weil das Selbstbewußtsein als diese punktuelle Identität mit seinem Sein im Widerspruch mit sich steht und zur konkreten Durchdringung mit seinem Sein, zur Personalität sich entfalten muß. Das Selbstbewußtsein kann daher nicht wie das Bewußtsein sich positiv zur Andersheit des Gegenstandes verhalten, sondern muß als Identität von ideeller und reeller Kontinuation mit seinem Sein die Andersheit des Gegenstandes negieren. Dies ist der spekulative Sinn des kartesischen *cogito ergo sum*. Das Selbstbewußtsein hat ja sein Sein nicht wie das ungeistige Seiende nur im Punkt seiner unmittelbaren Sichselbstgleichheit, sondern hat sein Sein als allgemeines. Während in der ideellen Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins Intelligenz und Wille noch in ungeschiedener Einheit verharren, treten diese beiden Momente nun auseinander. Mit dem Aufbruch des Selbstbewußtseins in sein Sein ist es Praxis, Wille geworden. Diese Dialektik tritt in Erscheinung ebenso im Leben des Individuums wie im Leben der Gattung (Geschichte). Der Mensch geht ebenso notwendig vom Wissen zum Wollen, vom Zweck zu seiner Realisation fort, wie das welttranszendierende mystische Selbstbewußtsein des Mittelalters zur praktischen Welt-durchdringung der Neuzeit. Hegel drückt diese Dialektik als die immanente Einheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein aus.

c) Die Vernunft

Das Selbstbewußtsein ist als punktuelle Identität von Sein und Fürsichsein idealistisch, aber weil es nur punktuelle Identität ist, kann es von der Endlichkeit des Bewußtseins und damit vom Realismus nicht abstrahieren. In dieser konkreten Einheit mit dem Bewußtsein ist das Selbstbewußtsein der oberste Grund für die „Möglichkeit von Erfahrung überhaupt“. Hieraus ist zu ersehen, daß in der konkreten Unendlichkeit des Selbstbewußtseins Spekulation und Empirie ihre einige Wurzel haben, wie ja auch historisch die Vielheit der empirischen Wissenschaften aus der Einheit der Philosophie hervorgewachsen sind. Empirische Wissenschaft als theoretische Vernunft einerseits und techne als praktische Vernunft andererseits bilden den konkret gewordenen Idealismus des Selbstbewußtseins: In allem Sein sich selbst zu finden (Theorie) und sich selbst zu verwirklichen (Praxis). Wer sich die Mühe nimmt, Hegels Ausführungen über das vernünftige Selbstbewußtsein in der Phänomenologie nachzulesen, wird für immer befreit sein von dem Vorurteil, daß der absolute Idealismus fremd, ja feindlich der Empirie gegenüberstände; er wird vielmehr die tiefsinnigste Begründung und Rechtfertigung der theoretischen und praktischen Empirie bei Hegel finden. In Einheit mit der theoretischen und praktischen Weltdurchdringung durchdringen sich die geistigen Subjekte zur konkreten objektiven Personalität der sittlichen Gemeinschaft.

d) Der Geist

Die vom vernünftigen Selbstbewußtsein durchdrungene und beherrschte Welt bildet das objektive Medium, welches die Vielheit der geistigen Individuen in sich zusammenschließt zur Gemeinschaft der Familie, der Gesellschaft und des Staates. Das vernünftige Selbstbewußtsein ist in seiner Theorie wie in seiner Praxis in Einheit mit seiner Welt Ursprung und Motor der Geschichte. Das geistige Individuum und die Geschichte seines Lebens, seines Volkes und der Menschheit sind die immer neue konkrete Durchdringung der Momente des vernünftigen Selbstbewußtseins. Das vernünftige Selbstbewußtsein ist in seiner Individualität in immer neuer und konkreter Durchdringung Subjekt und Objekt der Geschichte zugleich. Hegel hat diese reich differenzierte Kategorialität des vernünftigen Selbstbewußtseins als Geist bezeichnet, weil er unter Geist die konkrete Identität des Selbstbewußtseins mit seinem Sein begriffen hat. Die Soziologie der Gemeinschaftsformen hat ihre metaphysischen Kategorien in der objektiven Personalität des vernünftigen Selbstbewußtseins. Über der Gemeinschaft der Natur (Familie) und der Gemeinschaft theoretischer und praktischer Weltdurchdringung (Gesellschaft) erhebt sich die Gemeinschaft der objektiven Personalität (Staat). Der Begriff des Staates ebenso wie seine Wirklichkeit sind abhängig von dem Begriff, den das Selbstbewußtsein sich von seiner Personalität bildet. Das sich als freie Persönlichkeit wissende Selbstbewußtsein fordert vom Staat, daß er

die Realität seiner Idealität, die Wirklichkeit seiner Freiheit ist. Die Objektivität der Persönlichkeit gegen die Subjektivität des Selbstbewußtseins erscheint als das Gesetz, welches die einzelne Subjektivität an die personale Allgemeinheit bindet. Als Gesetz aber tritt die Personalität des Staates in ihrer unüberwundenen Abstraktion hervor, denn das Gesetz ist Gesetz nicht als immer schon erfülltes, sondern als ein Sollen. Es bleibt so aber in der Sphäre des Staates immer nur beim Sollen der konkreten Persönlichkeit und damit beim endlosen Progreß. In der Unabschließbarkeit dieses Progresses enthüllt er sich aber als Widerspruch in sich selbst, nämlich als Widerspruch des personalen Selbstbewußtseins mit sich selbst, deren Objektivität ja die geistige Allgemeinheit des Staates ist. Die Aufhebung dieses Widerspruches kann aber der Staat als Staat nicht leisten (auch wenn er sich vom Nationalstaat zum Weltstaat erweitern würde), weil er als Objektivität der Persönlichkeit die Subjektivität der Person unter die personale Allgemeinheit des Gesetzes nur äußerlich zu subsumieren vermag. Die Person ist als Person Subjekt ihrer Momente und damit frei gegen sich selbst und damit auch frei gegen ihre Objektivität. Erst in der Identität von Subjektivität und Objektivität vollendet sich die Personalität. Der Staat hebt sich auf im Reiche Gottes, im Begriff der Religion.

e) Die Religion

Es ist also ein prinzipielles Mißverständnis Hegels, wenn man ihn als Staatsvergötterer betrachtet. Gerade weil die Philosophie Hegels System der Personalität ist, kann Hegel unmöglich beim abstrakten Moment der Objektivität der Persönlichkeit stehen bleiben. Wenn Hegel aber erst an dieser Stelle die Religion darzustellen beginnt, so muß dies in der Dialektik der Personalität gesehen werden. Alle Gestalten des Geistes sind Gestalten seiner Personalität, also der konkreten Durchdringung seiner immanenten Momente. Das zeitliche und das ewige (dialektische) Nacheinander seiner Selbstentfaltung bilden selbst eine konkrete Durchdringung. Das personale Selbstbewußtsein findet seine konkrete Subjekt-Objektivität weder allein in seiner Subjektivität noch allein in seiner Objektivität und muß daher alle endlichen Formen seiner Selbstverwirklichung transzendieren. Diese Transzendenz des Selbstbewußtseins zu seiner vollendeten Personalität nennt Hegel den absoluten Geist. Dieser Ausdruck wird immer wieder mißverstanden. Mit dem Ausdruck „Absoluter Geist“ meint Hegel in der Religion nicht Gott in dessen absoluter insichseienden Personalität, sondern Gott, wie er „nicht ein Geist über den Sternen ist“, sondern im menschlichen Geist gegenwärtig und gegenständlich wird. Die Gegenständlichkeit Gottes ist für das außergöttliche Selbstbewußtsein keine abstrakte, seiende, weil Person zu Person im absoluten Verhältnis steht. Die außergöttliche Personalität verhält sich zur göttlichen Personalität als zu ihrer eigenen absoluten Personalität; sie erkennt sich in dieser nicht mehr, wie sie in ihrem endlichen Fürsichsein, son-

dern wie sie in ihrer absoluten Voraussetzung und ewigen Wahrheit ist. Mit Spinoza können wir hier von einer Selbsterkenntnis in specie aeternitatis sprechen. Die Transzendenz des Selbstbewußtseins über sich hinaus zu seiner absoluten Personalität verteilt sich wiederum an seine zwei Momente des Seins und des Fürsichseins. In dem Moment seines Seins transzendiert das Selbstbewußtsein zu seiner absoluten Persönlichkeit als zum Ganz-anderen seiner selbst. Dieses Moment des absoluten Geistes ist die Religion. Das religiöse Selbstbewußtsein ist daher Glaube. Glaube bleibt das religiöse Selbstbewußtsein auch dann, wenn es Gott als geschichtlichen Menschen in Raum und Zeit anschaut mit den Augen des Leibes, oder den Augen der Seele in Gedächtnis und Liebe. Hegel nennt daher das religiöse Selbstbewußtsein auch das „unglückliche Bewußtsein“, weil es sich zu seiner absoluten Wahrheit als einem Jenseits verhält. Die Religion ist in Theorie und Praxis, in Lehre und Kultus von der wesentlichen Kategorie der Religion, der Transzendenz Gottes bestimmt. Da das Selbstbewußtsein aber Persönlichkeit ist, und das Selbstbewußtsein in der göttlichen Persönlichkeit seine eigene absolute Wahrheit anerkennt, muß das Moment der Subjektivität des Selbstbewußtseins in seiner absoluten Sphäre noch in Erscheinung treten.

f) Das absolute Wissen

Sein und Fürsichsein durchdringen sich im personalen Selbstbewußtsein und daher ist die Religion als Glaube an sich immer schon Wissen. Der Streit zwischen Glaube und Wissen ist ein Streit zwischen feindlichen Brüdern. Er kann in radikaler Form auch nur auftreten in der absoluten Religion, in der christlichen, in der nämlich Gott sowohl, als das außergöttliche Selbstbewußtsein als Persönlichkeit gefaßt werden. Gerade an dem Begriff des absoluten Wissens, wie Hegel ihn entwickelt hat, wurde von theologischer Seite ebenso naive als gehässige Kritik geübt, ohne zu erkennen, daß der Absolutheitsanspruch des Glaubensinhaltes das Fürsichsein der behauptenden Subjektivität einschließt. Nach der anderen Seite haben die Linkshegelianer, vor allem L. Feuerbach, das Moment der Objektivität im absoluten Wissen, das positive Moment der Religion fallen gelassen. Feuerbach irrt entscheidend darin, daß er die absolute Voraussetzung, die das Selbstbewußtsein in sein absolutes Verhältnis zum Absoluten bringt und als dieses Verhältnis erst ermöglicht, in die abstrakte Immanenz des Selbstbewußtseins projiziert. Die absolute Wahrheit und das absolute Wissen hängen ebenso konkret zusammen, wie das Sich-offenbaren Gottes und der diese Offenbarung vernehmende Geist des Menschen. Die Philosophie in ihrem Ursinn, als Einheit alles Wissens, steht und fällt mit ihrem absoluten Ansatz beim Sein im Ganzen. Die Philosophie ist das absolute Wissen, weil es ihr um den totalen Begriff des Fürsichseins der Persönlichkeit geht, um die Einheit der Subjektivität des Geistes mit ihrem Sein. Wenn nun die Phänomenologie des Geistes angefangen hatte mit dem Wissen in seiner Nicht-Absolutheit, mit der Endlichkeit des

Bewußtseins, so hat sich ihr aus der immanenten Entfaltung des Bewußtseins die Wahrheit des sich als Persönlichkeit wissenden Selbstbewußtseins, das absolute Wissen ergeben. Der absolute Idealismus hat sich selbst erwiesen, indem er sich mit seinem absoluten Gegensatz, dem Realismus zusammenschlossen hat. Die Phänomenologie des Geistes hat alle Gestalten des Geistes im Medium des Bewußtseins, also mit der Realität des Seins verwickelt dargestellt und damit den konkreten Idealismus gewonnen. Das Sichwissen des Selbstbewußtseins als Persönlichkeit hat nun zum Medium seiner Darstellung nicht mehr seinen Gegensatz, sondern sich selbst.

4. Die ideelle Persönlichkeit des Geistes

Die Phänomenologie des Geistes hat in ihrem Resultat sich selbst aufgehoben. Die Persönlichkeit hat sich als das konkrete Wesen des Geistes erwiesen. Wenn das Geistsein des Geistes darin besteht persönlich zu sein und das Wesen der Persönlichkeit wiederum in der konkreten Identität des Selbstbewußtseins mit allem Sein, so muß der Geist, sobald er sich als Person erfaßt hat, zum absoluten Wissen zugleich durchgedrungen sein. Wir sehen, daß der Geist in den Modus seiner Endlichkeit, in das Medium des Bewußtseins nur darum eingeschlossen sein konnte, weil seine Endlichkeit das ur-eigenste Moment seiner Freiheit, seines Fürsichseins bildet. Daß das Fürsichsein die radikale Endlichkeit bedeutet, hat der Pantheismus aller Zeiten ebenso wie die Existenzphilosophie unserer Zeit klar erkannt. Das Fürsichsein ist die Negativität, in der ein Wesen sich von der allgemeinen Substantialität des Seins losreißt. Der springende Punkt ist nur, wieweit es einem Wesen möglich ist, sich seiner absoluten Voraussetzung, der unendlichen Allgemeinheit des Seins zu objizieren. Im Seienden fällt das Fürsichsein in jedem Moment in die allgemeine Substantialität zurück, während es das Wesen des Geistes ausmacht, sein Fürsichsein im Anderssein zu behaupten, Selbstbewußtsein zu sein. Das Fürsichsein des Geistes wiederum behauptet sich, weil es mit seinem Gegensatz, dem Sein, nicht abstrakt, sondern konkret identisch ist. Daher ist das Bewußtsein als das Stadium des Geistes, in welchem er in unendlicher Abstraktion dem All des Seienden gegenübersteht, nur ein verschwindendes Moment. Die vermittelte Aufhebung des Bewußtseins im Selbstbewußtsein zeigte sich am Ende der Phänomenologie als die verwirklichte konkrete Identität des Geistes mit sich selbst, als Personalität. Da aber die Phänomenologie die konkrete Identität des Geistes mit sich selbst nur im abstrakten Moment des Bewußtseins darstellt, so kritisiert sie ihre eigene kritische Basis, arbeitet sich an ihrem eigenen Begriff ab und gibt in ihrem Resultat sich selbst preis. Dies bedeutet nichts anderes, als daß die Phänomenologie als kritische Persönlichkeit des Geistes aus ihrem kritischen Medium, dem Bewußtsein heraus und in die totale Sphäre der Persönlichkeit hineintritt.

In dieser Selbstaufhebung der Phänomenologie des Geistes hat sich ihre

anfangs verborgene Voraussetzung enthüllt, nämlich der Geist als Logos. Es darf nicht befremden, wenn jetzt anstelle des persönlichen Selbstbewußtseins der Logos erscheint. Der Logos ist nichts anderes als das ideelle Moment der Persönlichkeit, oder der Modus des Wissens, welcher dem Wesen der Personalität entspricht. Als Persönlichkeit ist aber der Geist Durchdringung seiner selbst und seines anderen und in dieser Durchdringung – wie sich schon in der Dialektik des Selbstbewußtseins ergeben hat – von der absoluten Personalität nicht verschieden. Im absoluten Wissen kehrt das Selbstbewußtsein vermittelt durch das theoretische und praktische Moment des Geistes in seine ungeschiedene Mitte zurück. Die ungeschiedene Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins als modus essendi erreicht ihren adäquaten modus cognoscendi im absoluten Wissen dann, wenn das absolute Wissen selbst seinen Begriff erreicht hat. Alle Stufen des absoluten Wissens bis zum absoluten Idealismus sind abstrakte Standpunkte, welche immer noch im abstrakten Realismus und damit Dogmatismus stecken bleiben. Die Objektivität des Seins hat immer noch das Übergewicht über die Subjektivität des Geistes. Es versteht sich daher von selbst, daß die adäquate Stufe des absoluten Wissens nicht in einem seinsleeren Raum, sondern allein in der konkreten Selbstentfaltung des menschlichen Geistes in der Geschichte möglich ist. Auf der adäquaten Stufe des absoluten Wissens ist das Selbstbewußtsein nicht nur das personare seiner Momente, sondern weiß sich als dieses personare. Zugleich aber ist im Medium der unmittelbaren Identität der ideellen und reellen Kontinuation des Fürsichseins mit allem Sein alle Transzendenz in die Immanenz des Selbstbewußtseins eingegangen. Daß diese Immanenz aber nur die Immanenz der reinen Idealität ist, macht den Unterschied der Immanenz allen Seins im göttlichen wie endlichen Geist aus. Als diese ideelle Immanenz allen Seins in der punktuellen Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseins ist dieses der Logos. Die Selbstdarstellung des Selbstbewußtseins in seiner Personalität ist damit von der kritischen in die ideelle Sphäre getreten. Damit erkennen wir auch bereits, warum Hegel die Darstellung des Geistes in dessen ideellen Totalität „Logik“ genannt hat. Da im Logos alles Sein idealiter eingeschlossen ist, ist der Selbstentwurf des Logos zugleich der Entwurf des Seins im Ganzen. Wir haben also in der Logik Hegels die Darstellung des Logos vor uns, und weil der Logos selbst unendlich vermittelt ist durch die Dialektik des Seins, darum ist der Logos nicht abstrakte Identität mit sich selbst, sondern konkrete Identität, System. In der Logik ist das Medium der Darstellung nicht mehr das Bewußtsein, welches verwickelt ist in das reale Nacheinander seiner Entwicklungsstufen, sondern der Logos als der reine Äther der ideellen Persönlichkeit, in dem alle Momente des Geistes durchsichtig werden, weil sie in ihrer Gegensätzlichkeit unendliche Unterschiede, Unterschiede der reinen Personalität sind. Im Logos als der ideellen Persönlichkeit ist das Moment des Fürsichseins, der Subjektivität enthalten und damit zugleich alle Weisen der Gegenständlichkeit, alle Weisen, in denen sich Objektivität überhaupt verwirklicht. Das System des Logos ist damit das System des konkreten Idealismus, eines Idea-

lismus, der den Realismus konkret in sich aufhebt. So können wir uneingeschränkt sagen, daß das System der ideellen Personalität zugleich das System des sich selbst verstehenden Realismus ist.

Wenn unser Rahmen es gestatten würde, dann wäre es jetzt an der Zeit, zu den Einwänden des späten Schelling gegen die Logik Hegels Stellung zu nehmen, denn die meisten Gegner Hegels nehmen sie in Anspruch bis auf den heutigen Tag. Andeutungsweise nur so viel: Schelling unterscheidet vom System der Logik als „negativer Philosophie“ eine „positive Philosophie“. Während es nach ihm die Logik nur mit den Prinzipien des Nicht-nicht-sein-könnenden zu tun hat, fiele in die positive Philosophie der konkrete Inhalt des Wirklichen. Die apriorische Vernunft als Träger der negativen Philosophie sei nur die unendliche Potenzialität des Erkennens. Wenn hier die alte scholastische Distinktion zwischen *potentia activa* und *potentia passiva* herangezogen werden darf, dann kann der Hegelianer mit einem einfachen *distinguo* antworten: Wenn der Logos gedacht wird als *potentia passiva*, dann *nego*; ist aber die Vernunft als *potentia activa* gemeint, dann *concedo*, dann ist er mit Schelling einig, weil dann Schelling genau das meint, was Hegel in seiner Logik zur Darstellung gebracht hat. Ähnlich wie dem späten Schelling ergeht es auch manchem Denker, der im Namen der Empirie, des *Aposteriori*, gegen das vermeintlich abstrakte *Apriori* der Hegelschen Logik polemisiert. Nicht nur in dem Problem des Gott-Welt-Verhältnisses wird Hegel gründlich mißverstanden, sondern ebenso sehr in der Beziehung zwischen Vernunft und Offenbarung, *Apriori* und *Aposteriori*. Das Verhältnis dieser Begriffe ist bei Hegel nicht das abstrakt-rationalistische, nach dem aus dem „dürren Gerippe“ der logischen Begriffe der reiche konkrete Inhalt des Wirklichen deduziert werden soll, sondern das Verhältnis der konkreten Identität. Die Einzelwissenschaften sollen nicht in der abstrakten Einheit der philosophischen Begriffe verschluckt werden, sondern im Gegenteil sind die Einzelwissenschaften in ihren spezifischen Gegenständen und Methoden selbst nur die konkrete Verwirklichung der Philosophie. Die Einzelwissenschaften sind in diesem konkret verstandenen *Apriori* in ihrer vollen Eigenständigkeit als Verwirklichung der theoretischen und praktischen Vernunft enthalten. Es könnte der „induktiven Metaphysik“ recht gegeben werden, wenn sie die Philosophie als Resultat der Einzelwissenschaften betrachtet, nur vergißt sie leider, daß dieses Resultat ein vorausgesetztes ist, d. h. daß die Philosophie Prinzip und Resultat zugleich ist. *Apriori* und *Aposteriori* des Geistes sind in ihrem Grund identisch. Im Medium der Personalität sind alle synthetischen Urteile *apriori* und *aposteriori* zugleich, weil sie in der göttlichen Persönlichkeit als der Voraussetzung des Logos zum unendlichen Schluß zusammengeschlossen sind.

Während in der griechischen Philosophie der Begriff des Logos noch ringen mußte mit der dumpfen Naturverwachsenheit des Bewußtseins, mit den auf Leben und Tod kämpfenden Gestalten des Mythos, begann in der Philosophie der Alexandriner der Begriff des Logos zu leuchten in seiner transszendentalen, alles Sein umgreifenden Unendlichkeit. Dem tiefsinnigen Hera-

klit schwebte der Logos vor als das universelle Gesetz, welches alles Sein aus dem Tod der abstrakten Identität herausreißt. Plato schier geblendet vom Licht der Idee, konnte nicht anders als die Rastlosigkeit des Werdens und Vergehens als bloß verschwindendes Moment der ewigen Ruhe des kosmos noetos zu fassen. Was bei Heraklit noch dunkle Ahnung war, sah Plato als die Teilhabe des Seienden, vor allem der Psyche an der Unendlichkeit des Ideenreiches. Der endlose Strom, der vom raumzeitlichen Seienden auf die Psyche eindringenden Affektionen, mündet in dem ruhigen Meere der Anamnesis. Die Welt der Ideen im Sein und die Welt der Ideen im Denken treten nur in der Erscheinung auseinander; in der Anamnesis der Psyche kehren sie beide in ihre Heimat zurück. Wenn so das Moment des Realismus zu kurz gekommen war, so erstattete Aristoteles dem Realismus reichlich zurück, was ihm Plato schuldig geblieben war. Er bezahlte seinen Realismus aber mit dem hohen Preis, daß der Logos, die noesis noeseos sich in die harte Schale des in abstrakter Sichselbstgleichheit verharrenden Proton kinun akineton verkapselte. Nun waren es die vorhin schon erwähnten Alexandriner, welche diese Schale sprengten und den Logos als das unendlich berechnigte Moment des Unterschiedes in der Gottheit anerkannten. Die Gottheit ist Logos und als Logos die unendlich sich erschließende und offenbarende Persönlichkeit. Wenn wir den alexandrinischen Begriff des Logos zu Ende denken, dann bleibt uns nicht verborgen, daß, wenn der Logos nichts anderes ist, als die ideell sich durchdringende Personalität des göttlichen und endlichen Geistes, der endliche, geschaffene Geist in die sich erschließende Personalität Gottes einbegriffen sein muß. Von beiden Seiten her strahlen also die Momente des Geistes zusammen in den ideellen Mittelpunkt des Logos: Einmal vom unendlichen Verhältnis des geschaffenen Geistes zu seiner absoluten Voraussetzung einerseits und vom göttlichen Geist her andererseits, sofern dieser nicht abstrakte Identität, sondern konkrete Identität mit sich und dem anderen seiner selbst ist. Die konkrete Identität der göttlichen Persönlichkeit mit sich selbst, steht ebenso im unendlichen Verhältnis zum Andern, wie die geschaffene Persönlichkeit zum Andern ihrer selbst steht. Dieses beiderseitige unendliche Verhältnis, die sich von sich abstoßende Unendlichkeit der göttlichen und die sich von sich abstoßende Endlichkeit der endlichen Persönlichkeit, durchdringen sich in der ideellen Persönlichkeit, im Logos. Der Logos ist die Mitte zwischen göttlicher und außergöttlicher Persönlichkeit. Daher sieht Augustinus im Denken Gottes das wahrhaft schöpferische Denken. Da also der Logos die personale Mitte von göttlicher und menschlicher Personalität ist, muß der Mensch in seinem gegenständlichen Wissen am entständlichen Wissen Gottes teilhaben. Die großen Theologen der Väterzeit nahmen den Begriff der Teilhabe noch ernst, wie ja bei Augustinus die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten in der Teilhabe an der einen göttlichen Wahrheit selbst ermöglicht ist. Hier sehen wir in der Folgezeit denselben Vermittlungsprozeß des Idealismus durch den Realismus hindurch, wie er von Plato über Aristoteles zu den Alexandrinern und den Vätern geführt hat. Hegels Philosophie ist letzterdings nichts anderes, als die adäquate

Durchführung des Logosbegriffs und der in ihm beschlossenen Teilhabe des geschaffenen am ungeschaffenen Geist. Es ist auch kein Zufall, daß in den christologischen Kämpfen, in welchen die Teilhabe der menschlichen an der göttlichen Natur zum konkretesten Thema stand, zum erstenmal der Personbegriff als konkrete Identität von absoluter Wesenheit und Individualität aufleuchtete. Daß damit zugleich die Einheit der Kategorien als allgemeinsten Prädikate des allgemeinen Seins gefunden war, wurde erst viel später klar. Der Begriff des Transzendentalen war der Scholastik sehr wohl geläufig, aber nur im Moment der Objektivität. Der Unterschied der transzendentalen Bestimmungen des Seins von dessen Kategorien hatte die transzendente Subjektivität im Rücken und damit die kopernikanische Wende vor sich. Die Transzendentalien sind nichts anderes, als die Objektivität des Momentes der Subjektivität, welches wiederum im Sein apriori enthalten ist. Das unum drückt die übergreifende Sichselbstgleichheit des Seins aus, denn aller Unterschied ist eine Weise, in der das Sein eins ist. Das verum drückt die unendliche Negativität des Fürsichseins aus, in dem das Sein in Beziehung zu sich selbst gelangt. Das bonum drückt die Negation der Negation, das mit seinem Ansichsein erfüllte Fürsichsein des Seins aus. Es kann hier nicht näher darauf eingegangen werden, wie das verum als Antithese mit der berühmten „ontologischen Differenz“, mit dem Unterschied zwischen esse und essentia zusammenfällt und wie dieser Unterschied ein unendlicher, d. h. sich aufhebender ist. Aus dieser Dialektik der Transzendentalien und der in sie eingeschlossenen ontologischen Differenz resultiert das Prinzip der analogia entis. Analogia entis kann es nur geben, weil das Sein in seinem innersten Selbst Geist und als Geist Persönlichkeit ist. Joh. Bapt. Lotz SJ. hat in seinem Werk: „Sein und Wert“, 1936 (bisher nur der erste Teil erschienen) den Ausgangspunkt von der dialektischen Struktur der Transzendentalien genommen und wird aus dieser im zweiten Teil die Dialektik des Seins entwerfen. In der Logik Hegels entfalten diese transzendentalen Bestimmungen ihre unendliche Lebendigkeit als die Dreiheit von Unmittelbarkeit, Vermittlung und vermittelter Unmittelbarkeit oder Ansichsein, Fürsichsein und An-und-Fürsichsein. Im verum als der Sphäre der Vermittlung breitet das Sein seine Negativität, seine unendliche Verschiedenheit von sich selbst aus. Die immanenten Entfaltungsmomente dieser Verschiedenheit sind die (nicht aufgerafften, sondern dialektischen) Kategorien. Das Selbstbewußtsein vermag daher in seiner ideellen Personalität die Kategorien aus seiner ideellen Sichselbstgleichheit zu entwerfen. In dieser ideellen Sphäre stehen die Kategorien in der Indifferenz von Sein und Denken und bilden ein System reiner Formen. Der Ausdruck Form hat hier nicht die Bedeutung leerer Abstraktionen, sondern ideeller Prinzipien allen Seins und Denkens, wie sie noch unberührt von der Endlichkeit ihres realen Existierens unendlich ineinanderscheinende Momente sind. Es ist daher grundsätzlich falsch, wenn Freunde wie Gegner Hegels dessen Logik gedeutet haben als eine reale Darstellung Gottes „wie er vor Erschaffung einer endlichen Welt und eines endlichen Geistes ist“. Diesen Satz hat Hegel tatsächlich in seiner „Wissenschaft der Logik“ ge-

schrieben, aber das „vor“ hat einen alles andere als zeitlichen Sinn, sondern vielmehr einen dialektischen, ewigen. Dieses Vor bedeutet den Unterschied, wie er das Sein noch nicht zerreißt in die Realität; es bedeutet den Unterschied, wie er noch ganz in die Einheit einbegriffen ist; oder noch anders gesagt, den Unterschied, wie er nicht in der formalen Wirklichkeit des Seins, sondern eminent in seiner ewigen Wahrheit, in der Unendlichkeit seiner absoluten Voraussetzung ist. In der reinen Idealität fallen Setzung und Aufhebung, Ansichsein und Fürsichsein, der Zweck und seine Verwirklichung zusammen. Dieses Zusammenfallen der Gegensätze hat schon Nikolaus Cusanus als die Wesensform der Gottheit erkannt. Weil die personale Wesensform in der totalen Durchdringung von Sein und Fürsichsein besteht, ist die Logik die Darstellung der reinen Persönlichkeit, denn in ihr scheinen These, Antithese und Synthese ohne die Heraussetzung der Endlichkeit ungetrübt ineinander. Aber gerade in der spekulativen Logik, wo der menschliche Geist mit dem göttlichen in der ideellen Mitte des Logos ineinanderscheint, erhellt dieses Ineinanderscheinen zugleich den unendlichen Unterschied, wie die Momente der Personalität im göttlichen wie im geschaffenen Geist sich zueinander verhalten. Während die göttliche Personalität ewig vermittelte Unmittelbarkeit ist, ist die außergöttliche eine ewig sich vermittelnde Unmittelbarkeit. Daher gibt es für das göttliche Selbstbewußtsein nicht wie für das menschliche ein Reich reiner Formen, weil seine Idealität mit seiner Realität ewig zur totalen Persönlichkeit zusammengeschlossen ist.

Wenn so die spekulative Logik ein System der reinen Absolutformen des Seins und Denkens darstellt, so fallen in ihr Inhalt und Methode zusammen. Die Denkform der Dialektik ist nicht eine Methode, die als auerliches Schema auf ein begrifflich zu bearbeitendes Material anzuwenden wäre, sondern die Methode ist der Inhalt selbst, in diesem Fall der ideelle Inhalt der Kategorien. Die Kategorien des Logos als der ideellen Persönlichkeit bilden nicht ein auerliches Nebeneinander, sondern eine systematische Einheit. Das Reich der Kategorien spannt sich von der vorgegenstzlichen Einheit des Seins zur bergemenstzlichen Einheit der Persönlichkeit. Man hat der Hegelschen Logik vielfach vorgeworfen, daß sie mit dem leeren Sein anfängt und hat dabei übersehen, daß das leere Sein selbst Resultat ist, nämlich die reine Indifferenz der ideellen Persönlichkeit, in der sich Sein und Denken in der reinen Idealität durchdringen. So steht am Ende der logischen Dialektik die Idee als unendlich erfüllte Persönlichkeit nicht als etwas anderes, als am Anfang mit dem leeren Sein stand, denn das Sein ist ja ein Moment der Persönlichkeit.

In dieser reinen Kategorialitt des Denkens kommt es zur begrifflichen Durchsichtigkeit des Gott-Welt-Verhältnisses, weil die Formen des Logos unendliche Formen, Formen des unendlichen Unterschiedes und damit der konkreten Identität bilden. Auf dem abstrakten Boden der Kategorie des Seins ist das Problem der Gott-Welt-Beziehung überhaupt nicht zu lösen, weil ein Seiendes sich auf das andere immer nur endlich und damit pantheistisch beziehen kann. Nur in der konkreten dialektischen Entfaltung der Kate-

gorien als Momenten der Personalität kommt es zum konkreten Begriff der Persönlichkeit Gottes und der auf diese sich beziehenden Personalität des Endlichen. Dementsprechend durchdringen sich in den Kategorien göttliche und außergöttliche Persönlichkeit, nämlich wie Hegel es formuliert hat: These und Synthese einer jeden Kategorie sind Definitionen Gottes, während die von These und Synthese eingeschlossene Antithese das Sein des Endlichen und die Beziehung des Endlichen auf das Absolute ausdrückt. Daher hebt sich in der Synthese aller Synthesen in der von ihrem Sein durchdrungenen und der ihr Sein durchdringenden Persönlichkeit die reine Idealität der Persönlichkeit auf zur konkreten Persönlichkeit des Geistes.

5. Die konkrete Persönlichkeit des Geistes

Das absolute Wissen hat sich vom Realismus des Bewußtseins zum Idealismus des Selbstbewußtseins, von der Phänomenologie zur Logik des Geistes erhoben. Die monadische Einheit des Selbstbewußtseins entfaltet sich im System des Logos zur Subjekt-Objektivität der ideellen Persönlichkeit. In dieser ist der gesetzte (endliche) Geist von seiner absoluten Voraussetzung nicht verschieden. In dieser Nichtverschiedenheit aber befinden sich beide, der göttliche und der menschliche Geist im Widerspruch ebenso mit sich selbst als miteinander. Das Fürsichsein nämlich des göttlichen wie des endlichen Geistes ist in dieser Idealität enthalten, nämlich als das Subjekt dieser Idealität und muß daher wieder aus dieser Idealität resultieren. Diese Notwendigkeit fällt zusammen mit der notwendigen Entfaltung des leeren Seins zur Idee.

Die Idee, mit deren Darstellung Hegel seine Logik schließt, wird immer wieder mißverstanden als die Personalität Gottes in ihrem absoluten Fürsichsein. Die Idee als die totale Kategorie der ideellen Personalität des Geistes ist dieselbe eine Kategorie, welche am Anfang als das leere Sein, als die Indifferenz von Ansichsein und Fürsichsein der Personalität des Geistes erscheint. Die Idee als ideelle Totalität des Geistes ist daher die Personalität des Geistes gerade in der Einheit von göttlichem und außergöttlichem Geist. Nur ist diese Einheit als Idee nicht mehr die ideelle Indifferenz, sondern System der Persönlichkeit und damit konkrete Einheit von göttlicher und endlicher Persönlichkeit. Das Resultieren der endlichen Persönlichkeit aus ihrer Voraussetzung ist in dieser konkreten Identität der Personalität nicht verschieden vom Resultieren der göttlichen Persönlichkeit aus sich selbst. Weil Freunde wie Gegner Hegels viel zu wenig auf den unendlichen Unterschied zwischen der Indifferenz, dem leeren Sein und der systematischen Totalität der Idee achten, kommt es immer wieder zu Mißverständnissen im Hinblick auf den Übergang von der Idee zur Natur. Wenn Hegel vom „Abfall der Idee“ von ihrer ideellen Totalität, vom Übergang in die Unmittelbarkeit der Natur spricht, so meint er damit nicht den Schöpfungsakt, sondern die systematische Dialektik der ideellen Persönlichkeit, in welcher alle Personalität ebenso ewig identisch wie voneinander frei ist.

Weil also die ideelle Personalität System ihrer selbst ist, müssen göttliche und außergöttliche Persönlichkeit wieder auseinandertreten. Die systematische Darstellung der Persönlichkeit des Geistes geht daher an dieser Stelle über in die Darstellung der wirklichen konkreten Persönlichkeit sowohl des göttlichen wie des endlichen Geistes. Dieser systematische Übergang von der Idee zur Realität wird immer wieder als Sprung mißverstanden, weil nicht eingesehen wird, daß die Idealität der Persönlichkeit Moment ihrer selbst ist. Die Idealität der Persönlichkeit ist nichts ohne ihre Realität und umgekehrt. Hegel beginnt daher seine systematische Darstellung der wirklichen konkreten Persönlichkeit beim Sein der Natur. Da aber die Realität der Persönlichkeit die Idealität ebenso sehr an sich hat als die ideelle Persönlichkeit die Realität, so verhält sich das reale Sein der Natur ebenso ideell zu sich selbst. Die Natur selbst ist ein Stufenreich von Kategorien, deren Dialektik als eine ebenso ideell-ewige wie real-zeitliche (Entwicklung) erscheint. Das Sein der Natur hebt sich daher auf zum Leben und das Leben zu Seele und Geist. Als Geist, wie er aus dem Sein der Natur resultiert, als Geist des Menschen verhält sich der Geist des Menschen ebenso in seiner Realität ideell zu sich selbst. In diesem ideellen Verhalten zu sich selbst liegt die Absolutheit des endlichen Geistes begründet.

Nun können wir tiefer als in früherem Zusammenhang erkennen, was Hegel mit dem Begriff des absoluten Geistes meint. Der absolute Geist besagt in der Sphäre der wirklichen konkreten Persönlichkeit dasselbe, was die Idee im Medium des Logos bedeutete. Weil die Wesensform des Geistes in der Personalität beruht, so ist das Wesen allen Geistes, des göttlichen wie des endlichen von der Form der Absolutheit durchdrungen und bestimmt. Die Urform der Personalität ist in Gott die absolute Voraussetzung aller außergöttlichen Personalität. Da also die Wesensform Gottes die Personalität ist, ist Gott als Unendlichkeit des substantziellen Seins Offenbarung seiner selbst. Im absoluten Geist als der Personalitätsform des Geistes durchdringen sich göttlicher und menschlicher Geist, der sich offenbarende Gott und der die Offenbarung vernehmende Mensch. Die Dialektik von Offenbarung und Vernunft ist daher die Geschichte der Religion. In der christlichen Religion ist in der Gottmenschheit die konkrete Einheit von Gott und Mensch gesetzt und in dieser Einheit besteht das Wesen des Christentums. Wegen dieser konkreten Verwirklichung der Einheit von Gott und Mensch ist das Christentum die absolute Religion. Eben deshalb steht aber auch das gläubige Verhalten des menschlichen Geistes zu seiner absoluten Voraussetzung und das wissende Sichverhalten zu dieser nicht mehr im ausschließenden, sondern im konkret identischen Verhältnis. In der christlichen Religion tritt Gott ebenso aus der abstrakten Gegenständlichkeit, wie der Mensch sie überwindet in der Anschauung des wirklichen Gottmenschen. Damit tritt die Religion als Verhältnis des endlichen Geistes zum göttlichen Geist aus den Kategorien der Relation in die absolute Kategorie der Persönlichkeit.

Glaube und Wissen stehen als Wesensvollzüge des Selbstbewußtseins im Verhältnis der konkreten Identität. Es ist ja auch viel davon die Rede, daß

die Prinzipien allen Erkennens auf Glauben beruhen. Im Wissen Realität des Gegenstandes mit der Idealität des Selbstbewußtseins vermittelt. Dieselbe Vermittlung geschieht im Glaubensakt, nur daß der Gegenstand selbst ein freier, nämlich selbst eine Person, die als solche Subjekt ihres Seins ist. Religiöser Glaube im konkreten Sinn setzt somit immer schon die erscheinende Personalität Gottes voraus. Daher fallen auf den abstrakteren Stufen der Religion, im Heiden- und Judentum, Glaube und Wissen auseinander, und zwar so, daß in diesen Religionen das Wissen in seiner abstrakt-ideellen Negativität dem positiven Inhalt des Glaubens entgegentritt: Das Wissen ist dort Auflösung des Glaubens. Im Christentum als der konkreten Identität aller Religionen müssen daher in seiner historischen Erscheinung immer wieder diese in ihm aufgehobenen Momente in der Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins hervortreten. Die Geschichte der Dogmen und der Theologie (welche beide wiederum aufs innigste zusammenhängen) ist bestimmt von der wechselseitigen Durchdringung dieser Momente. Während bis zur Hochscholastik hin sich göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft noch im unbefangenen *intellectus fidei* durchdrangen, ist in der römisch-katholischen Theologie der scholastische Gegensatz beider Momente das Formalprinzip der Theologie (als *scientia fidei*) geblieben. Die höhere vermittelte Einheit zwischen Glauben und Wissen sieht man mit Thomas von Aquin erst in der jenseitigen Gottesschau. Doch beruht diese abstrakte Jenseitigkeit der Gottesschau auf demselben abstrakten Trennungsprinzip. Die klassische Formel: „*gratia non destruit naturam, sed perficit*“, ist damit Postulat geblieben, wenn es auch bei dem und jenem Theologen noch zum Programm für das Leben in *statu viae* aktualisiert wird. Somit steht der christlichen Theologie in römisch-katholischer Prägung – auf protestantischer Seite liegen die Dinge vom systematischen Prinzip und geschichtlichen Ursprung her komplizierter, denn gerade die neuzeitliche Philosophie hat sich aus Wesensmomenten der Reformation entwickelt – die kopernikanische Wende noch bevor.

Der absolute Idealismus kennt als konkretes System der Persönlichkeit keine abstrakte Trennung von *theologia naturalis* und *theologia positiva*, weil in ihm sowohl die Personalität Gottes als die des Menschen konkret zu Ende gedacht ist. Hegel hat in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie die christliche Religion dargestellt als das konkrete System der gottmenschlichen Persönlichkeit. Was Hegel selbst nicht mehr vergönnt war mit eigener Hand systematisch zu gestalten und zu vollenden, haben seine Schüler, wenn freilich in ganz entgegengesetzten Richtungen weitergeführt. Die rechte Seite der Hegelschen Schule unterscheidet sich von der linken eben darin, die dialektische Methode in der konkreten Identität ihrer Momente durchzuführen, während die linke die dialektische Methode in ihre abstrakten Momente aufspaltete und damit mit der Methode zugleich das Prinzip der Methode verfehlen mußte. An dieser Stelle muß eines Vertreters der rechtshegelianischen Schule gedacht werden, welcher heutzutage so gut wie vergessen ist, nämlich des Pfarrers Kasimir Conradi. Im Todesjahr Hegels erschien sein erstes

Weil also die ideelle Personalität System ihrer selbst ist, müssen göttliche und außergöttliche Persönlichkeit wieder auseinandertreten. Die systematische Darstellung der Persönlichkeit des Geistes geht daher an dieser Stelle über in die Darstellung der wirklichen konkreten Persönlichkeit sowohl des göttlichen wie des endlichen Geistes. Dieser systematische Übergang von der Idee zur Realität wird immer wieder als Sprung mißverstanden, weil nicht eingesehen wird, daß die Idealität der Persönlichkeit Moment ihrer selbst ist. Die Idealität der Persönlichkeit ist nichts ohne ihre Realität und umgekehrt. Hegel beginnt daher seine systematische Darstellung der wirklichen konkreten Persönlichkeit beim Sein der Natur. Da aber die Realität der Persönlichkeit die Idealität ebenso sehr an sich hat als die ideelle Persönlichkeit die Realität, so verhält sich das reale Sein der Natur ebenso ideell zu sich selbst. Die Natur selbst ist ein Stufenreich von Kategorien, deren Dialektik als eine ebenso ideell-ewige wie real-zeitliche (Entwicklung) erscheint. Das Sein der Natur hebt sich daher auf zum Leben und das Leben zu Seele und Geist. Als Geist, wie er aus dem Sein der Natur resultiert, als Geist des Menschen verhält sich der Geist des Menschen ebenso in seiner Realität ideell zu sich selbst. In diesem ideellen Verhalten zu sich selbst liegt die Absolutheit des endlichen Geistes begründet.

Nun können wir tiefer als in früherem Zusammenhang erkennen, was Hegel mit dem Begriff des absoluten Geistes meint. Der absolute Geist besagt in der Sphäre der wirklichen konkreten Persönlichkeit dasselbe, was die Idee im Medium des Logos bedeutete. Weil die Wesensform des Geistes in der Personalität beruht, so ist das Wesen allen Geistes, des göttlichen wie des endlichen von der Form der Absolutheit durchdrungen und bestimmt. Die Urform der Personalität ist in Gott die absolute Voraussetzung aller außergöttlichen Personalität. Da also die Wesensform Gottes die Personalität ist, ist Gott als Unendlichkeit des substanziellen Seins Offenbarung seiner selbst. Im absoluten Geist als der Personalitätsform des Geistes durchdringen sich göttlicher und menschlicher Geist, der sich offenbarende Gott und der die Offenbarung vernehmende Mensch. Die Dialektik von Offenbarung und Vernunft ist daher die Geschichte der Religion. In der christlichen Religion ist in der Gottmenschheit die konkrete Einheit von Gott und Mensch gesetzt und in dieser Einheit besteht das Wesen des Christentums. Wegen dieser konkreten Verwirklichung der Einheit von Gott und Mensch ist das Christentum die absolute Religion. Eben deshalb steht aber auch das gläubige Verhalten des menschlichen Geistes zu seiner absoluten Voraussetzung und das wissende Sichverhalten zu dieser nicht mehr im ausschließenden, sondern im konkret identischen Verhältnis. In der christlichen Religion tritt Gott ebenso aus der abstrakten Gegenständlichkeit, wie der Mensch sie überwindet in der Anschauung des wirklichen Gottmenschen. Damit tritt die Religion als Verhältnis des endlichen Geistes zum göttlichen Geist aus den Kategorien der Relation in die absolute Kategorie der Persönlichkeit.

Glaube und Wissen stehen als Wesensvollzüge des Selbstbewußtseins im Verhältnis der konkreten Identität. Es ist ja auch viel davon die Rede, daß

die Prinzipien allen Erkennens auf Glauben beruhen. Im Wissen ist die Realität des Gegenstandes mit der Idealität des Selbstbewußtseins vermittelt. Dieselbe Vermittlung geschieht im Glaubensakt, nur daß hier der Gegenstand selbst ein freier, nämlich selbst eine Person, die als solche Subjekt ihres Seins ist. Religiöser Glaube im konkreten Sinn setzt somit immer schon die erscheinende Personalität Gottes voraus. Daher fallen auf den abstrakteren Stufen der Religion, im Heiden- und Judentum, Glaube und Wissen auseinander, und zwar so, daß in diesen Religionen das Wissen in seiner abstrakt-ideellen Negativität dem positiven Inhalt des Glaubens entgegentritt: Das Wissen ist dort Auflösung des Glaubens. Im Christentum als der konkreten Identität aller Religionen müssen daher in seiner historischen Erscheinung immer wieder diese in ihm aufgehobenen Momente in der Freiheit des menschlichen Selbstbewußtseins hervortreten. Die Geschichte der Dogmen und der Theologie (welche beide wiederum aufs innigste zusammenhängen) ist bestimmt von der wechselseitigen Durchdringung dieser Momente. Während bis zur Hochscholastik hin sich göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft noch im unbefangenen intellectus fidei durchdrangen, ist in der römisch-katholischen Theologie der scholastische Gegensatz beider Momente das Formalprinzip der Theologie (als *scientia fidei*) geblieben. Die höhere vermittelte Einheit zwischen Glauben und Wissen sieht man mit Thomas von Aquin erst in der jenseitigen Gottesschau. Doch beruht diese abstrakte Jenseitigkeit der Gottesschau auf demselben abstrakten Trennungsprinzip. Die klassische Formel: „*gratia non destruit naturam, sed perficit*“, ist damit Postulat geblieben, wenn es auch bei dem und jenem Theologen noch zum Programm für das Leben in *statu viae* aktualisiert wird. Somit steht der christlichen Theologie in römisch-katholischer Prägung – auf protestantischer Seite liegen die Dinge vom systematischen Prinzip und geschichtlichen Ursprung her komplizierter, denn gerade die neuzeitliche Philosophie hat sich aus Wesensmomenten der Reformation entwickelt – die kopernikanische Wende noch bevor.

Der absolute Idealismus kennt als konkretes System der Persönlichkeit keine abstrakte Trennung von *theologia naturalis* und *theologia positiva*, weil in ihm sowohl die Personalität Gottes als die des Menschen konkret zu Ende gedacht ist. Hegel hat in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie die christliche Religion dargestellt als das konkrete System der gottmenschlichen Persönlichkeit. Was Hegel selbst nicht mehr vergönnt war mit eigener Hand systematisch zu gestalten und zu vollenden, haben seine Schüler, wenn freilich in ganz entgegengesetzten Richtungen weitergeführt. Die rechte Seite der Hegelschen Schule unterscheidet sich von der linken eben darin, die dialektische Methode in der konkreten Identität ihrer Momente durchzuführen, während die linke die dialektische Methode in ihre abstrakten Momente aufspaltete und damit mit der Methode zugleich das Prinzip der Methode verfehlen mußte. An dieser Stelle muß eines Vertreters der rechtshegelianischen Schule gedacht werden, welcher heutzutage so gut wie vergessen ist, nämlich des Pfarrers Kasimir Conradi. Im Todesjahr Hegels erschien sein erstes

Werk: „Selbstbewußtsein und Offenbarung“, dem noch drei weitere folgten. Sie dürfen wohl zum tiefsinnigsten gezählt werden, was an spekulativer Religionsphilosophie je geschrieben wurde. Conradi hat in seinem letzten Buch „Kritik der christlichen Dogmen“ im Geiste Hegels, den konkreten Begriff der Persönlichkeit Gottes wie des Menschen als die immanente Aufhebung der endlichen Verstandeskategorien und damit des Rationalismus dargestellt. Wenn von theologischer Seite aus ungenügender Einsicht in die Hegelsche Philosophie gegen diese der Vorwurf des Rationalismus erhoben wird, so beweist man nur, wie wenig der Rationalismus in der Theologie selbst überwunden ist. Dieser Vorwurf hängt – mit Hegel zu reden – „der Philosophie die Krätze der Endlichkeit an, um sie kratzen zu können“. In Wahrheit aber setzen diese Theologen genau das voraus, was Hegel als abstrakte Fiktion nachgewiesen hat, nämlich den „rein“ menschlichen Geist, welcher in Sein, Denken und Wollen in seine abstrakte Endlichkeit eingeschlossen ist, also ohne konkret in der wesentlichen Einheit mit dem göttlichen Geiste gedacht zu sein. Die christliche Religion als konkrete gottmenschliche Personalität findet ihre begrifflich-spekulative Darstellung in den drei Momenten, im dreifachen Ternar der göttlichen Persönlichkeit.

a) Gott als absolute Persönlichkeit

Gott ist in seinem Gottsein absolute Persönlichkeit, weil er als die unendliche Kontinuität des Seins identisch mit sich selbst, Subjekt ist. In Gott als dem absoluten Subjekt fallen Sein und Setzen (als Prinzip tätigen Hervorbringens) zusammen. Daher ist das innerste Streben aller außergöttlichen Persönlichkeit Subjekt ihres Seins zu werden. Die Kontingenz ist begründet in der abstrakten Personalität. In dieser Dialektik der abstrakten Personalität beruht die Fragbarkeit allen Seins und damit positiv die Möglichkeit von Gottesbeweisen. Gott als absolute Persönlichkeit ist nicht *actus purus* als unendliches Sein, weil Sein immer das Moment der Unmittelbarkeit und damit des zeitlichen Prozesses in sich schließt. Daher sind umgekehrt alle Wesen, deren Subjektivität werdende Persönlichkeit ist, zeitlich, weil sie in keinem Punkt ihres Fürsichseins totale Subjekte ihres Seins sind. Dies ist das tiefste Wesen der Zeit, Subjekt zu sein, welches nicht sein Sein ist. In diesem fallen Notwendigkeit und Freiheit auseinander.

Die absolute Persönlichkeit als absolute Voraussetzung aller endlichen Subjektivität schließt alles Sein in sich ein. Der Begriff Gottes ist daher nicht zu denken ohne den Begriff der Absolutheit und diese wiederum nicht, ohne sie als die unendliche Alleinheit alles Seins zu begreifen. Dies ist das notwendige Moment des Pantheismus, wie er als *conditio sine qua non* in der Definition der göttlichen Wesenheit enthalten ist. Dieser immanente Pantheismus kommt im Begriff des *actus purus* zum ebenso prägnanten wie abstrakten Ausdruck. Der Theismus vermag sich also selbst nur im Pantheismus vorauszusetzen. Theismus im konsequenten Sinn kann nur er selbst

sein, wenn er den Pantheismus nicht ausschließt, sondern ihn in den konkreten Begriff der Subjektivität einschließend überwindet.

Gott als Persönlichkeit, als Durchdringung der Unendlichkeit des Seins und der Punktualität des Fürsichseins ist nicht abstrakte Sichselbstgleichheit, sondern unendliche Vermittlung mit sich selbst. Das Moment der Subjektivität ist das Moment des Unterschiedes, das Fürsichsein, welches in seinem Sein ewig und unendlich sich selbst hervorbringt. Die christliche Dogmatik nennt diesen Prozeß in Gott die ewige Zeugung. Diese ewige Zeugung ist der Urgrund und die Wesensform des Prozesses, in dem das Sein auch in seiner Endlichkeit begriffen ist. Wir erkennen im Anorganischen das unmittelbare Sichfortpflanzen des einen Seienden im anderen Seienden, wie im Organischen das Auseinandertreten von Zeugendem und Erzeugten und endlich im Geist die konkrete vermittelte Einheit von Zeugendem und Erzeugtem. Augustinus schwebte diese Wesensform der Zeugung vor in der analogia trinitatis zwischen göttlichem und menschlichem Geist. Es ist somit ein fundamentales Mißverständnis, wenn man gegen die Lehre von der durch die Zeugung mit sich vermittelten Dreipersonlichkeit Gottes die abstrakt verstandene Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins entgegenhält in der Meinung, daß ja auch die menschliche Persönlichkeit Subjekt sein könne, ohne deshalb dreipersonlich sein zu müssen. Hier ist der menschliche Geist um seine absolute Dimension zu kurz gesehen, nämlich daß der endliche Geist sich gerade in dem Anderen auf sich selbst bezieht. Die notwendige Welt- und Gottbezogenheit des menschlichen Geistes ist gerade seine konkrete Dreipersonlichkeit. Umgekehrt aber ist das Moment der Objektivität ebenso in der Persönlichkeit Gottes enthalten. In dieser ist das Moment der Andersheit unendlich gesetzt und damit einerseits aufgehoben zur absoluten innertrinitarischen, göttlichen Persönlichkeit, in welcher alle Endlichkeit in die ewig vollendete Totalität der Persönlichkeit reflektiert ist und andererseits die Andersheit gerade in ihrer unendlichen Setzung als personales Fürsichsein konstituiert wird.

b) Gott als positive Persönlichkeit

Das Moment der Andersheit ist in Gott als Andersheit der göttlichen Personalität unendlich gesetzt. Diese unendliche Setzung ist die unendliche Berechtigung des Endlichen zu seinem formalen Sein. Von der göttlichen Persönlichkeit her erscheint dieses Recht der Andersheit zu ihrem Anderssein als die ewige Liebe, welche im Schöpfungsakt das Andere in seine Andersheit freiläßt. – Die Schöpfung muß also als konkrete Identität zweier unendlich entgegengesetzter Momente betrachtet werden, als Ktisis und Physis, als Kreatur und Natur zugleich. Die Andersheit wird als kreatürliche Welt ebenso aus ihrem Grund herausgesetzt, als sie selbst sich von diesem ihrem Urgrund losringt zum Fürsichsein ihrer Andersheit. Der Begriff der Schöpfung vollendet sich darin, daß die Andersheit des Anderen selbst die Wesensform der Personalität erhält: Die Welt als Schöpfungsresultat ist

selbst Persönlichkeit. In dieser Personalität der geschaffenen Welt ist die ewige Liebe Gottes zu sich selbst vermittelt durch die Andersheit des Anderen und kehrt im Brennpunkt dankbarer Gegenliebe zu sich zurück. In dem Schöpfungsakt Gottes ist die Wesensform der göttlichen Persönlichkeit als totale Durchdringung ihrer Momente, als Identität von Freiheit und Nötwendigkeit mitgesetzt. Im Unterschied zur Selbstliebe des geschaffenen Geistes bilden in der Persönlichkeit Gottes die Liebe zu sich selbst und die Liebe zum Anderen kein endloses Nacheinander, sondern unendlich versöhnte Einheit. Daher ist Gott schlechthin gut. Das Böse besteht in der freien Abstraktion des Selbstbewußtseins von seiner Personalität. Gerade in dieser spekulativen Ursprünglichkeit leuchtet die ewige Wahrheit auf, daß das Böse etwas Transitorisches ist, weil es im Widerspruch der Persönlichkeit mit ihrer eigenen Personalität sein Bestehen hat. Nur wenn wir die Wesensform der Welt in ihrer Unendlichkeit (Personalität) ihres Fürsichseins begreifen, überwinden wir den Pantheismus ebensowohl wie den abstrakten Theismus. Beide, Pantheismus wie abstrakter Theismus versagen vor der unübersehbaren und unabsehbaren Wirklichkeit von Leid und Schuld. Daß es so etwas wie theoretischen Atheismus und praktische Irreligiosität geben kann, ist allein aus der ideellen Unendlichkeit des Fürsichseins der Weltpersonalität zu erhellen. Das Fürsichsein der Welt ist das repulsive Moment ihrer Personalität, ihre Gottesferne, oder theologisch gesagt das Moment ihrer Natur. Das Fürsichsein der Welt ist daher im ruhelosen Prozeß seiner immanenten Aufhebung, der Aufhebung in der Personalität der Welt selbst. Diese Aufhebung in der immanenten Weltpersonalität ist das Moment der Übernatur. Die mit sich identische Weltpersonalität schließt in ihrer Personalität die konkrete Durchdringung mit der göttlichen Personalität ein. Wie die Welt ihre konkrete Subjektivität im Geist des Menschen erreicht, so erreicht die Subjektivität des Menschen ihre konkrete Personalität über den ruhelosen Prozeß ihrer Objektivität, der Menschheit als Geschichte nur als gottmenschliche Personalität. Wenn der Vertreter der Hegelschen Linken, D. F. Strauß, die Gottmenschheit Christi aufgelöst hat in der Gottmenschheit, so hat er das Verdienst, eine von der positivistischen Theologie viel zu stiefmütterlich behandelte Wahrheit in abstrakter Vereinseitigung ans Licht gebracht zu haben, daß nämlich die Gottmenschheit die These, die allgemeine Personalität der individuellen Persönlichkeit des einen Gottmenschen Christus ist. Wenn wir die besondere individuelle Gottmenschheit Christi in dieser konkreten Identität mit der Gottmenschheit begreifen, dann haben wir die abstrakten Standpunkte der positivistischen Theologie, wie des Pantheismus der Hegelschen Linken gleicherweise überwunden.

c) Gott als totale Persönlichkeit

Die konkrete Weltpersonalität, wie sie in Christus dem einen Gottmenschen zur Erscheinung gekommen ist, ist die konkrete Personalität, in welcher Gott und Welt durch ihre immanente Freiheit vermittelt einander durch-

dringen. Die unmittelbare Einheit, in welcher die Welt in der absoluten innertrinitarischen Persönlichkeit Gottes das ewige Leben Gottes lebt, tritt vermittelt durch das Fürsichsein der Welt in der Endlosigkeit ihres Selbstvollzuges in die konkrete Einheit mit dem ewigen Leben Gottes, in ihr eigenes ewiges Leben ein. In diesem konkreten Begriff des ewigen Lebens fallen Freiheit und Unsterblichkeit des geschaffenen Geistes zusammen. Die Freiheit wie die Unsterblichkeit des Menschen können nicht zu Ende gedacht werden, ohne sie in ihrer konkreten Personalität und damit in Einheit mit dem ewigen Leben Gottes und dem übernatürlichen Lebensprinzip der Gottmenschheit vorauszusetzen. Wenn wir den Menschen begreifen als konkretes Fürsichsein der Weltpersonalität, so erkennen wir, daß in dessen Freiheit, Unsterblichkeit und Vollendung die Welt in ihrer Ganzheit eingeschlossen ist und wie sehr Immanenz und Transzendenz, Diesseits und Jenseits im Reiche der Persönlichkeit einander durchdringende Momente darstellen. Das ewige Leben des Menschen ist nicht ein Leben, welches irgendwie „nach“ der Zeit seines irdischen Daseins beginnt, sondern umgekehrt ist das Leben des Menschen in Zeit und Ewigkeit eingeschlossen in das ewige Leben Gottes. Die biblische Vorstellung der Verklärung meint nichts anderes, als was in der mit sich selbst vermittelten Subjekt-Objektivität des personalen Selbstbewußtseins als Begriff erscheint. Zeitlichkeit und Objektivität sind die polaren Wesensformen des „diesseitigen“ Lebens des menschlichen Geistes. Aufgehobene Zeitlichkeit und aufgehobene Objektivität sind Wesensformen der „jenseitigen“ oder verklärten Subjektivität. In dieser Verklärung, in dieser Totalität der geschaffenen Persönlichkeit ist die göttliche Persönlichkeit als totale gesetzt, als das freie Ineinanderscheinen von Geist in Geist in der Liebe, welche stärker ist als der Tod, weil sie seine unendliche Nacht durchdrungen hat. Diese Liebe ist es, von welcher Paulus sagt, daß in ihr nicht nur das Geschöpf seine ganze Freiheit hat, sondern Gott selbst Alles in Allen ist.