

entscheidender Bedeutung, da Nishida hier das Sein im Sinne der „ersten Philosophie“ thematisiert und damit sein Denken zur Philosophie im strengen Sinne wird. „Kôï“, in der deutschen Übersetzung als „Verhalten“ wiedergegeben,³¹ sollte besser übersetzt werden mit „Handlung“, was aber in der Übersetzung für „kodô“ steht. Mein Vorschlag wäre, die Übersetzung umzukehren. Um ein Beispiel zu geben: Pörtners Übersetzung lautet: „Verhalten (kôï) meint eine Handlung (kodô), deren Ziel dem Bewußtsein klar und deutlich ist.“³² Mein Vorschlag dagegen ist: „Handlung meint ein Verhalten, dessen Ziel dem Bewußtsein klar und deutlich ist.“ Das Beispiel spricht wohl für sich. Im dritten Vorwort sagt Nishida, seine Gedanken werden als die „handelnde Anschauung“ (*kôï teki-chokkan*) noch unmittelbarer. Wenn z. B. hier anstatt „handelnde Anschauung“, „sich verhaltende Anschauung“ übersetzt würde, wäre der Gedanke verloren.

Noch eine kurze Bemerkung zur Übersetzung von „katsudô“. Die Übersetzung des Titels auf Seite 162 lautet: Das Gute (Eine Theorie der Handlung) (Zen [*katsudôsetsu*]). Hier wird „katsudô“ mit Handlung wiedergegeben, was nicht angemessen ist. „Katsudô“ bedeutet Tätigkeit, Aktivität, Geschehen. Wenn man also alternativ liest „Theorie der Aktivität oder des Geschehens“, kommt man dem Gedanken sehr viel näher.

Im allgemeinen kann gesagt werden, daß der Übersetzung einige Anmerkungen zu zentralen Termini fehlen. Es hätte an manchen Stellen schon genügt, andere Übersetzungsmöglichkeiten anzugeben, um zumindest alternative Lesungen zu eröffnen.

Dennoch ist mit Freude festzustellen, daß hier eine gute Übersetzung mit würdiger Präsentation entstanden ist, die uns mit dem *Denken* eines anderen Kulturkreises bekannt macht. So ist zu hoffen, daß Nishidas „Zen no kenkyû“ zur Lebendigkeit des philosophischen Gesprächs nicht nur zwischen Ost und West beitragen wird.

Ein nach-kierkegaardianisches Hegel-Verständnis. Annäherungen und Anfragen

Von Klaus-M. KODALLE (Hamburg)

Josef Simon zum 60. Geburtstag

Der Streit um ein angemessenes Hegel-Verständnis ist nicht Selbstzweck. In ihm spiegelt sich das Ringen um eine *gegenwärtig* überzeugende Theorie der geschichtlichen Verfassung von „Wahrheit als Freiheit“. Mit Blick auf eine solche *systematische* Lesart hat Paul Ricoeur empfohlen, Hegel und Kierkegaard in eine spannungreiche Konstellation zu bringen, und Kierkegaard von Hegel her und Hegel von Kierkegaard her neu zu interpretieren.¹

In meinem Buch „Die Eroberung des Nutzlosen“ habe ich den Anschluß bei Kierke-

³¹ Ebd. 125 ff.

³² Ebd. 125.

¹ P. Ricoeur, Philosophieren nach Kierkegaard, in: M. Theunissen u. W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards* (Frankfurt a. M. 1979) 579–596. Ricoeur gibt zu bedenken, Kierkegaards gebrochene Dialektik habe womöglich „mehr Affinität zu seinem größten Feind – Hegel – als zu seinen Thronerben“ (580).

gaard gesucht.² Dessen Polemik gegen Hegel spielte in dieser Rekonstruktion nur eine nebensächliche Rolle. Insofern wurde dem Postulat Ricoeurs entsprochen. Nach dem Umweg über Kierkegaard könnte es nun gelingen, solche Potentiale im Werk Hegels freizulegen, die ohne den an Kierkegaard geschärften Blick leicht übersehen und verkannt werden.

Auf diesem Weg von Kierkegaard zu Hegel ist Josef Simons eindringliche Hegelaneignung³ zu würdigen. Im Vollzug der Nachzeichnung dieser Interpretation werden zuweilen Distanzierungen angedeutet, die sich aus den „gegen-utilitaristischen“ Akzentsetzungen der „Eroberung des Nutzlosen“ ergeben.

*I. Fragwürdige Bedeutungsidentität.
Zur Kritik des Strebens nach Erkenntnisgewißheit*

Josef Simon legt überzeugend dar, daß das *Wahrheitsverständnis*, aus dem man lebt, und in dessen Horizont man urteilt, begrifflich nicht adäquat zu fassen ist. Wir können zwar *Wahrheitstheorien* entwickeln, die eine präzise Bestimmung des ihnen eigentümlichen Wahrheitsverständnisses möglich und notwendig machen, der Wahrheitsbegriff aber, der unser Urteil über die Angemessenheit einer Theorie leitet, „bleibt dann ‚im letzten‘ unbestimmt“ (1). Im Ausgang von einem individuell-lebensgeschichtlichen Wahrheitsverständnis trägt Simon dem (Kierkegaardschen) Motiv Rechnung, die *Subsumtion* der Subjektivität unter ein System „des“ Begriffs abzulehnen.⁴

Die Skepsis gegenüber der *festgestellten vorfindlichen Allgemeinheit* räumt der dynamischen lebendigen Subjektivität einen deutlichen Vorrang ein. „Selbst die Übereinstimmung aller kann im Prinzip immer noch auf einer von niemandem durchschauten Vorurteilsstruktur beruhen, die man später erst als solche bezeichnen kann, wenn die grundlegenden Überzeugungen sich geändert haben.“ (5)

Natürlich sind wir in Prozessen der Verständigung über Wahrheitsansprüche auf die *Verallgemeinerung von Erfahrungen* angewiesen. Nur: damit *überschreiten* wir bereits die Erfahrung selbst. „Ob diese Verallgemeinerung wahr ist, kann ... nicht wieder durch bloßes Hinsehen entschieden werden, denn das Motiv der Verallgemeinerung ist nicht zu sehen.“ (7)

Weil man hinsichtlich jener *als* allgemeingültig *akzeptierten* Sätze, die formal die Erfahrung leiten, nicht mehr nach der Wahrheit fragen kann, hat man sich wissenschaftstheoretisch darauf verständigt, nur noch zu fragen, „ob sie sinnvoll seien“; ihr „Sinn“ wird damit transzendental „in ihrer *Leistung* (Funktion) hinsichtlich der erklärenden Behebung unmittelbar erscheinender Divergenzen gesehen“ (8). Auf der Differenz zwischen diesem *funktionalen Sinn-Verständnis* und der Wahrheitsfrage besteht Simon: Zwar sei jeder Reduktionismus für den Wissenschaftsgebrauch voll befriedigend, aber: „In der Philosophie kann die ‚Leistung‘ eines Satzes im Zusammenhang von befriedigenden Erklärungen ... nicht die Frage nach seiner Wahrheit ersetzen. Der ganze Erklärungszusammenhang

² K.-M. Kodalle, Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard (Paderborn München Wien Zürich 1988).

³ J. Simon, Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie (Berlin New York 1978) (im Text zitiert mit der bloßen Angabe der Seitenzahlen); J. Simon, Hegels Gottesbegriff, in: Theologische Quartalschrift 162 (1982) 82–104 (im Text zitiert HG plus Seitenzahl).

⁴ Den Nachweis im Durchgang durch die repräsentativen Wahrheitstheorien der jüngeren Geschichte und der Gegenwart mit Simon nachzuvollziehen, erübrigt sich hier.

könnte gerade von seinen obersten Sätzen her ein verhängnisvoller Irrtum sein.“ (9) Simon will sich also nicht damit bescheiden, daß es bei „der zweckmäßigen Vermutung bzw. Voraussetzung und der *wesentlich nur vorläufigen Bewährung* dieser Voraussetzung“ sein Bewenden habe (14).

Daß in aller bedeutsamen Kommunikation diese fundamentale Unsicherheit nicht beherrschbar ist, weist Simon im Rekurs auf *die Sprache* aus. Offenbar haben die Sprecher sich „etwas“ Bedeutsames zu sagen, doch ohne Gewißheit einer *Bedeutungsidentität*: „Gerade der *Zweifel* an der Identität der Bedeutung von Mensch zu Mensch ist für das Sprechen bis in die Wortwahl hinein ebenso konstitutiv wie die Zuversicht in deren Identität. Die Bedeutungsidentität ist allerdings in den meisten Bedeutungstheorien verabsolutiert worden.“ (15) Das Moment von möglicher Nichtidentität in der Bedeutungsrelation erlaubt es insofern auch nicht, „der“ Sprache einen transzendentalen Charakter zuzuweisen (16).

„Daß es *keine Gewißheit in der Vermittlung* zu anderen gibt“ (18), bestimmt den weiteren Gedankengang. Solange man an einer *Theorie allgemeiner Substanzen* orientiert blieb, hatte man auch ein ‚Wortüber‘ der Rede, und solange galt das „Individuelle ... in der Geschichte der Philosophie überwiegend nur als unvollkommener, aber auch belangloser Ausdruck“ (19). Für Simon wendet sich das Blatt spektakulär mit dem Leibnizschen Gedanken von den *individuellen Substanzen*, weil „hier der Begriff der Wahrheit nicht mehr an den der Übereinstimmung im Selben gebunden ist, so daß die Subjekte quasi nur als zufällige Grundlage oder als Träger ‚desselben‘ Gedankens zu verstehen wären und ausgerechnet die Wahrheit es wäre, die sie zu abzählbaren Elementen der Klasse solcher Träger ‚desselben‘ Gedankens herabdrückte“ (20).

Wohl können wir gar nicht anders, als das *Konstrukt* einer allgemeinen Identität „der“ Bedeutung voraussetzen, sofern wir Sachverhalte in wissenschaftlicher Methode „erklären“ wollen; im jeweils objektsprachlich ausgerichteten Diskurs muß dieses Konstrukt allgemeiner Identität gar nicht geklärt werden; es *bleibt* Vermutung, auch wenn es sich bewährt, solange man die Erklärungsleistung, die von ihm abhängt, *befriedigend* findet (25) und ihr eine „*praktisch befriedigende Wahrscheinlichkeit*“ zuspricht (26).

Diesen vorläufigen Hinweis auf die *Erfahrung der Befriedigung* bringt Simon nicht ohne Sympathie vor, denn allemal könnte ein solches Denken ja einer Fixierung auf *Gewißheit* vorzuziehen sein, „die immer letztlich auch die Vereinnahmung anderer in die eigene Intention einschließen müßte“ (28). Über die bloße Befriedigungspointe geht Simon mit der Anknüpfung an Hegels Geist-Begriff hinaus, der den Befund der Einheit von Identität und Nichtidentität doch qualitativ neu bestimmen will: „Der ‚Geist‘ eines anderen ist weder nach irgendeinem Kriterium mit dem eigenen zu identifizieren noch von ihm zu unterscheiden. (Der Geist ist in der Frage nach Individualität oder Allgemeinheit absolut.)“ (39) – Absolut ist der „Geist“ auch gegenüber dem *Gewißheitsverlangen* (vgl. 32). Er zielt auf gegenseitiges Verstehen und müßte eigentlich entschieden Anlaß geben zur *Kritik an einer Verflechtung des Sinn-Begriffs mit praktischen Lebensinteressen*. Diese Folgerung scheint indessen nicht Simons Zustimmung zu finden. Vielmehr nimmt er ausdrücklich „ein praktisch-soziales Lebensinteresse der Gattung an zu erzielender Übereinstimmung und Interaktion“ als Ursache dafür an, daß die „zugrunde liegende geistige Komponente sich ausprägender Individualität“ zugunsten abstrakter Identität „vorerst“ zurückgedrängt wurde (33). – Dieses „Vorerst“ wird nicht weiter geklärt, und so bleibt auch der Status des ‚praktisch-sozialen Lebensinteresses der Gattung‘ gegenüber dem Insistieren auf nichtidentischer Individualität diffus.

Die weiteren triftigen Forderungen sind allerdings von dieser hier kritisierten Bindung an Lebensinteressen unabhängig: Es sei endlich an der Zeit, über Bedeutungen und Bedeutsames nicht mehr wie über Dinge zu reden, „die man nach Identität und Nichtidenti-

tät begreift“ (33). Sich selbst begreift man im Grunde nur als *Subjekt*, wenn man die andere frei Subjekt sein läßt. Diese Bedingung *gegenseitigen* Verstehens geht aber verloren, wenn man die Subjekte *primär* als solche ansieht, die in „Absichten“ beispielsweise identisch sind, „in denen sie sich an der Realisierung äußerer Zwecke orientieren“ und dabei von ihrer individuellen Auffassung gerade *absehen* (vgl. 34).

II. Kommunikation und „Verzeihung“

Die durch den Terminus „Geist“ angezeigte Dimension liest sich bei Simon weithin wie eine *emphatische Herausstellung* dessen, was ohnehin „im Sprechen *wirklich* geschieht“. Die *Faktizität* des Miteinanders bringt zum Ausdruck, „daß dieses Anerkennungsverhältnis jeweiliger subjektiver Freiheit als wahre Substanz des Lebens und der Erkenntnis *besteht*“ (242) – „dem Denken und allen seinen positiven Bestimmungen vorausliegend“ (242 Anm. 1). Aber dieser Eindruck scheint revidiert werden zu müssen, denn Simon sieht sich veranlaßt, zwei *ethische* Kategorien zu mobilisieren, die das Subjekt bewegen können, die „Besonderheit jeweils verabsolutierender Imagination“ zurückzunehmen und zu relativieren: die *Verzeihung* und den *Dank* (241). Denn selbst wenn wir um die Nichtidentität der Bedeutungen, damit: der Welt-Begriffe und damit: der Standpunkte *wissen*, zielt doch offenbar die Dynamik der Interaktion auf Veranstaltungen, die *tendenziell* „identisches Bedeutungswissen“ herstellen sollen. Darunter fallen für Simon auch Konstrukte einer ‚transzendentalen Intersubjektivität‘.

Wie ist zu verhindern, daß das Individuum im Zeichen dieser (von Simon so genannten) „geistlosen Illusion“ marginalisiert wird? Eine Antwort könnte lauten, es müsse zur Ausbildung eines Verständnisses jener Gegenseitigkeit dadurch beitragen, daß es den anderen *ihre* unvermeidlichen, endlichkeitsabhängigen Verabsolutierungen *verzeiht*. Dann wäre humane Kommunikation abhängig von der konstitutiven Leistung eines Verzeihung gewährenden *kontingenten* Aktes des einzelnen Ich. Nun verkörpert aber dieses Ich doch auch *in sich* den Widerstreit zwischen *notwendiger*, aber immer *besonderer* Verabsolutierung und der Kritik dieser Imagination. Schwerlich kann Simon meinen, so ließe sich verständlich machen, daß Gegenseitigkeit immer schon gelingt: Mit dem Verweis auf eine schlechthin kontingente Leistung würde die Integrität von Kommunikation auf den zweifelhaften ‚guten‘ Willen des Einzelnen zurückgeführt. Der Gedanke einer kommunikativen Kompetenz, in der die jeweilige Nicht-Identität der Beteiligten wahrhaftig respektiert wird, setzt vielmehr bei eben diesen Beteiligten die Überzeugung voraus, daß ihnen in all ihren endlich-vorläufigen Anstrengungen immer schon verziehen *ist*. Und für diese Gewißheit einer Verzeihung, die sich im *kontingenten* Anerkennen nur *ausdrückt*, weiß das Ich zu *danken*. Insofern gilt der Satz, die Gegenwart *dieses* Wissens sei das Absolute (vgl. 241).

Wahrheit erfüllt sich „innerhalb der Grenzen eines finiten sprachlichen Gebildes nur provisorisch“, d. h.: Wahrheit ist gegenüber den Formen ihrer Äußerung absolut (244). Was man „objektive“ Realität nennt, wäre dann die „bestimmte Negation“ der jeweils individuellen Imagination. Doch dieses Andere der Imagination bleibt unfassbar: „Worin sie nach dem objektivistischen Erkenntnisbegriff untereinander übereinstimmen *sollten*, wenn sie die bestimmte Sphäre ihrer jeweiligen Imagination transzendieren, ist positiv nicht anzugeben.“ (242) Das Individuum bleibt ja auf die „momenthafte Verabsolutierung der je eigenen Imagination“ fixiert; jeder Sprechakt gibt davon Zeugnis. – Darauf bezogen formuliert Josef Simon, diese Verabsolutierung werde „verziehen“ (245). Wie läßt sich diese Verzeihungszusage plausibel machen? Ein Einwurf könnte ja lauten, diese Rede von Verzeihung sei selbst-suggestiv, sei auch nur ein Akt von Imagination, mittels dessen sich das

Ich gegen die *Verzweiflung* wappnet. Verzweiflung nämlich könnte sich breitmachen angesichts der angeblich unvermeidlichen Struktur des Lebens, die Wahrheit *als gemeinsame* in den jeweiligen Konkretionen und Realisierungen immer verfehlen zu müssen. In dem Hinweis darauf, daß wir ja weiter miteinander sprechen und uns also zumindest, solange wir miteinander sprechen, im Bezugsfeld der Wahrheit halten, liegt, angesichts des individuellen Seins-zum-Tode, auch nur ein schwacher Trost. Die Rede von der schon immer gewährten Verzeihung *verspricht* dagegen eine starke Rechtfertigung des endlich-individuellen Lebens, doch ihre Grundlage erscheint weiterhin klärungsbedürftig.

III. Undurchdringliche Subjektivität – Überwindung der Moralität

In der transzendentalen Philosophie der Moral wird bekanntlich das Gute in der Willensbestimmung durch abwertende Kontrastierung mit den natürlichen Neigungen und Trieben erfaßt. Simon legt mit Hegel dar, diese Dequalifizierung werde überholt, sofern begriffen und anerkannt wird, daß *unweigerlich* der egozentrische Selbsterhaltungstrieb das Pflichtbewußtsein *prägt*. In den Worten Josef Simons: „Damit sind ‚die Triebe und Neigungen‘ der Selbsterhaltung nicht nur der Art, sondern der Individualität anerkannt. Das für die Moral ‚Böse‘ *ist* verziehen, d. h. dieses Verzeihen erfolgt nicht mehr aus moralischen Gründen, sondern als *Überwindung des moralischen Bewußtseins* in einem Selbstbegriff, der auch die andere Individualität als deren eigenen Zweck anerkennt, weil er *auch sich selbst* als bloße Individualität begriffen hat, als Handeln aus *bestem Wissen und Gewissen*, d. h. aus *eigenem* bedingten Wissen. Das eigene Wissen ist als die Wahrheit des Wissens und folglich als das *beste Wissen* begriffen, das überhaupt möglich ist, so daß das Bewußtsein sich in diesem Begriff der Wahrheit auch schon zur Tat motiviert weiß. Dieser Begriff ist unmittelbar praktisch. Die Wahrheit ist das individuelle *Bild*, das sich das Subjekt je nach bestem Wissen und Gewissen macht und aufgrund dessen es sich zur Handlung entschließt.“ (288 f.)

Die in der Aufklärung verdrängte oder als unerheblich beiseite gesetzte letzte „Undurchdringlichkeit“ von Subjektivität sei genau der „Begriff“ als „absolute Idee“ bei Hegel, sich erstreckend auf Erkenntnis wie auf Praxis (285 Anm. 2). Die logisch *letzte*, nicht mehr in bestimmter Negation aufhebbarer Kategorie der Hegelschen Logik sei die „Bestimmung des Begriffs als ‚individuelle Persönlichkeit‘, als ‚atome, undurchdringliche‘ Subjektivität, d. h. als Kategorie des wesentlich nicht mehr in weiteren Kategorien zu bestimmenden Seins ... Das im Anfang als Anfang vorausgesetzte Sein ist mit ihr erst vollständig bestimmt. Das Bestimmen kommt mit ihr zum *Schluß*, ...“ Diese Kategorie dient deshalb nicht mehr zur Bestimmung von etwas *anderem*, sie artikuliert das adäquate Sichselbst-Erfassen des bestimmenden Subjekts; insofern *hat* dieses nicht diese letzte Kategorie, sondern es *ist* als *letzte* Kategorie „nur noch ihr *existierender* und weiter nicht mehr auseinanderzulegender Vollzug selbst“; insofern ist diese Kategorie „alle Wahrheit“ (293 f.). – Diese Gestalt des Lebens explodiert nicht mehr in einem expansiven Antagonismus, denn in der gegenseitigen *Anerkennung* wurzelt ja ein Verständnis des Selbst, das dessen *Relativität* schon mitbedenkt und *mitbejaht*. Ein anderer beeinträchtigender Expansionismus des individuellen Ego ist jedenfalls theoretisch ausgeschlossen, sofern dieses Wissen, das die „individuelle Persönlichkeit“ ausmacht, als das *beste* Wissen bestimmend bleibt.

Auch in dieser Phase des Simonschen Gedankenganges erübrigt sich die Frage nicht, wie denn das Verhältnis von Anerkennung und Verzeihung näherhin zu denken sei. Wenn sich solche ‚opake‘ Persönlichkeiten, die als „atome Subjektivität“ zu bezeichnen sind, gegenseitig anerkennen, dann läßt sich gewiß eine *Strukturidentität* ihres jeweiligen Selbst-

Verhältnisses konstatieren. Aber real-geschichtlich *operieren* sie doch als nicht-identische weiter mit einem subjektiven *Begriff* des Allgemeinen – trotz grundsätzlicher gegenseitiger Anerkennung. Damit bleibt die Integrität des Anderen potentiell gefährdet.

Es ist eine weitere *neue Qualität* des kommunikativen Verhältnisses, Verzeihung für diese potentielle Bedrängnis zu erbitten oder zu gewähren. Wenn die *philosophische* Rede über diese Verzeihung nicht im humanistischen Appell steckenbleiben soll, so daß sie wieder unter die Dialektik der Moralität fiele, muß sie als *Konstituens* des Seins dieser atomen Subjektivität *gedacht* werden, als „die geistige Grundlage *des Lebens und ... Zusammenlebens*“ (310): Das Ich *soll* sich nicht anstrengen zu verzeihen, sondern sein Kommunikationsmodus ist als Vollzug von Verzeihung *beschreibbar*; es lebt in der Gewißheit, daß ihm längst die eigene bornierte Egoität verziehen *ist*.⁵ Erst im *Vertrauen* auf den *Geist* des Verzeihens (290), auf die absolute Wahrheit dieser geschichtlichen Freisetzung und Rechtfertigung der Kontingenz, läßt sich nachvollziehen, daß – wie Josef Simon formuliert – der Andere, „gerade insofern ich ihn *von mir aus* nicht verstehe und sein Handeln ... nach *meinen* moralischen Kriterien verurteilen müßte“, *doch für mich Wahrheit ist* (289)!

Die Anstrengung, alles Sein in die Gewißheit des vorstellenden Denkens zu bringen, ist vergeblich, weil *überflüssig*, wenn das Freisein *rechtfertigungsunbedürftig*, weil *absolut gewährt* ist.

Mit dem Stichwort „atome Subjektivität“ kann man sich also nicht zufrieden geben. Diese Einzelheit ist zugleich schon immer *angespannte* Bezüglichkeit, also ein dynamisches Selbstverhältnis im Horizont einer absoluten Wahrheit, die das sich selbst undurchsichtige Ich in der Existenz hält. Diese Angespanntheit äußert sich unreflektiert als *Trieb*, „diese Subjektivität aufzuheben und von ihrer *Anerkennung* zu einem ‚objektiven‘ *Erkennen* zu gelangen“ (297). Es gehört also zur Struktur dieses Selbst, daß es ihm – so deutet Simon hier den Trieb mit einer Heideggerschen Wendung – „in einer für es selbst nicht ins *vorstellende* Denken hineinzuholenden Weise, also in seinem von seiner Selbstvorstellung als bestimmtes Seiendes unterschiedenen Weise ‚um dieses Sein selbst‘“ geht (297).

In diesem Sinne ist das Subjekt Transzendenz: *absoluter*, weil *seiner selbst gar nicht mehr mächtig sein wollender Selbstvollzug*. In ihm gründet die Fähigkeit, jene *Entschlüsse zu widerrufen*, die auf eine abstrakte Objektivierung zielen (vgl. 297 f.). – Daß sich das Ich aus dieser falschen Identitätsvorstellung – als ließe sich Subjektivität vollendet in die Vorstellung aufheben – befreien *kann*, daß es über die Spannkraft verfügt, sich auf verschiedenen Ebenen der Abstraktion zu bewegen, ohne darin *aufzugehen* und also selbst abstrakt zu werden, das liegt doch wohl an einer dynamischen Seinswirklichkeit, die als *substantielle Allgemeinheit aller* gilt – und die doch auf je individuelle Weise Dasein hat, so daß sich die Individuen mit guten Gründen auf je *ihre* Nichtidentität gegenüber den unvermeidlichen Abstraktionen der Verobjektivierung beziehen können. Diese Allgemeinheit, die in den *Verallgemeinerungen* (des Wirklichen, Gesellschaftlichen, Technischen) nicht aufgeht, bildet also den *Horizont* sowohl der Verobjektivierung wie ihrer Kritik. Diese Allgemeinheit läßt sich natürlich nicht *strategisch-praktisch*, etwa als Idealgemeinschaft, abbilden; sie ist nicht *Ziel* des Handelns, sondern Voraussetzung dafür, die Ambivalenzen des Handelns zu erfassen.

Gegenüber diesem Verständnis eines *dynamischen Selbstbezuges* wirkt Simons Formulierung, die wirkliche Allgemeinheit sei die „Gegenseitigkeit sich als Individualität Denkender“ (302), merkwürdig spannungslos. Der Eindruck einer gewissen dialogisch vermittelten Saturiertheit könnte sich einstellen.

⁵ *Theologisch* könnte es sich an dieser Stelle nahelegen, diese philosophischen Gedankengänge in *christologische* Erwägungen einzubeziehen.

Dabei ist doch das Bestehen auf Anerkennung der Undurchdringlichkeit und Nichtobjektivierbarkeit individueller Existenz eine ständige *Herausforderung*, denn der quasi-natürliche Trend des Ich läuft doch auf *repressive* Allgemeinheitsvorstellungen hinaus. Schließlich sagt Josef Simon ja selbst, die Reflexion sei, „indem sie positive Sphären von Gegenständlichkeit konstituiert, logisch regressiv“ (304). Nur insofern sich das Selbst also auf eine Dimension absoluter Rechtfertigung und Verzeihung bezieht und diese *bezeugt*, kann es immer wieder neu den Kampf aufnehmen gegen jene elementare Tendenz, sich und andere unter positive Allgemeinbegriffe zu subsumieren.

Das atome Subjekt, das sich als undurchdringlich erfaßt und annimmt, sieht den Anderen als ebenso befindlich an; es hat, mit Hegels Worten, im Anderen „seine eigene Objektivität zum Gegenstande“. Nach Simon ist diese Anerkennung *konstitutiv* für den Begriff jenes Selbstseins. Seiner Meinung nach vermittelt diese faktische Anerkennung dem Ich den entscheidenden Halt (305 Anm.). Extrem illusorisch sei die Vorstellung, ein Ich könne, „ohne bestehende Anerkennung, von sich aus Subjekt sein“. – Das kann man zugeben: Die eigene Selbsterfahrung ist durch den Anderen bedingt; der Andere bricht in die solipsistische Welt der eigenen Vorstellungen und Imaginationen ein und konfrontiert mit „Wirklichkeit“. Aber was in diesem kommunikativen Prozeß dann als Selbsttransformation ausgelöst wird, läßt sich auf das *Faktum* der Anerkennung, auf diesen unabdingbaren *Anstoß*, nicht vollständig zurückführen. Im Selbstklärungsprozeß kann sogar, rückwirkend, die Bedeutsamkeit dieses Anstoßes *relativiert* werden.⁶

Das *Wissen* um eine Freiheit, die in den eigenen Anstrengungen, sie erkenntnismäßig zu kontrollieren und zu gestalten, nicht aufgeht, *verdankt* sich schwerlich der Anerkennung durch den Anderen. Das *Verhältnis* des Selbst zu sich, in dem die Forderung nach Selbstdurchsichtigkeit aufgegeben ist, spiegelt sich nur in einem absoluten Wissen, welches eine *Anschauung* einschließt (vgl. 308). Das individuelle Ich sieht sich in seiner *absoluten Einzelheit*; das heißt: in dieser Anschauung erfaßt es sich als *die individualisierte Gestalt des Daseins göttlichen Geistes*, der doch in diesem individuellen Dasein nicht *absorbiert* wird, obwohl er doch *Dasein* nur innerhalb dieser individuellen Gestaltung hat. Anders gesagt: die göttliche Substanz bezeichnet eine *allgemeine*, aber nicht *aus* Verallgemeinerung resultierende Dimension der individuellen Selbstwerdung. – Demgegenüber wirkt Simons Formulierung doch etwas blaß, „der“ Begriff meine „nicht mehr ein vom konkreten Menschen *verschiedenes* göttliches Absolutes, sondern eben die mit sich selbst begrifflich vermittelte Existenz des Menschen unter der Fragestellung kritischer Philosophie“ (308 Anm.).

IV. Zweck-mäßige Konfliktreduktion versus riskante Aufhebung der Zweckmäßigkeit

Im Bemühen um eine humane Koexistenz ist auf die Vorstellung zu verzichten, es gäbe einen allgemeinen Maßstab für ein bestes Wissen: Jeder muß nach seinem *eigenen* besten Wissen und Gewissen handeln, und er muß dies auch dem Anderen zugestehen (309). Auf dieser Basis sind *Kollisionen* unvermeidlich. Dieses Risiko allerdings werde, so Simon, stark reduziert durch die von der *Sorge um Selbsterhaltung* diktierte Umsicht. Aus Selbsterhaltungsgründen erscheine es *unzweckmäßig*, mit anderen in Kollisionen zu geraten.

Hier wäre zu überlegen, ob „Selbsterhaltung und Selbstbewahrung“ (344) von Simon nicht zu umstandslos als Orientierung des Existenzbegriffs verwendet werden. Richtet sich das Subjekt wirklich in seiner Selbstorientierung und seiner kommunikativen Kom-

⁶ Mit Simon/Hegel: In ihrem Verhältnis zueinander sind die Personen „vollkommen abstraktes Ich“ (307 Anm.).

petenz *wesentlich* auf Selbsterhaltung aus (vgl. 343)? Simon scheint sogar die *Zweckmäßigkeit von Theoriebildung* auf den „Zusammenhang mit der bedingt zweckmäßigen Tätigkeit der Lebensfristung zusammenlebender Menschen“ einzuschränken (316). Demgegenüber ist doch der atomen Subjektivität, gerade aufgrund ihrer absoluten Seinsermächtigung, auch die Möglichkeit zuzugestehen, in der Verwirklichung einer *bestimmten* Existenzgestalt bewußt (und keineswegs in ideologischer Bindung an utopische Konzepte des Allgemeinen) die eigene Selbsterhaltung auch zu *riskieren*. Das Verständnis des *Sinnes* der Existenz schließt m. E. die Möglichkeit ein, sich in einer konkreten Situation der Entscheidung von dem Imperativ der Selbsterhaltung zu emanzipieren und so die *Zweckmäßigkeit* der Selbsterhaltung zu relativieren.

Als Ermunterung zu einer mutwilligen Leichtfertigkeit darf dies gewiß nicht verstanden werden. Der Prozeß der Positivierung, der Objektivierung, der Verrechtlichung der Freiheit bildet sozusagen das unerläßliche *Gegengewicht* zu dem beschriebenen Anspruch auf absolute Nonkonformität. Damit ist ein Spannungsverhältnis angezeigt, in dem ein Individuum, das gewissenhaft die Authentizität des individuellen Lebensentwurfs, nicht ausgerichtet an Zweckmäßigkeitserwägungen, zu verkörpern sucht, auch zerbrechen kann. Kierkegaard selbst ist dafür im 19. Jahrhundert ein ebenso spektakuläres Beispiel wie Bonhoeffer im zwanzigsten.⁷

Auch Josef Simon hat nachdrücklich herausgestellt, daß die plurale Koexistenz atomer Subjekte in leidvollen Antagonismus umschlagen kann. Und die Erfahrung dieses Leidens sei keineswegs gegen den Begriff des versöhnten Daseins bzw. der gewährten Verzeihung ins Feld zu führen. Nicht sicher ist, ob Simon der weiteren Folgerung zustimmen würde: daß es nunmehr auch keine Maßstäbe mehr gibt, die es erlauben würden, die allgemeine Reduktion des Konfliktpotentials und die Eliminierung des Leidens zur *obersten* Maxime zu erheben. Historische Situationen sind darstellbar, in denen sich ein Subjekt nonkonform zu einer Existenzweise entschließt, die das eigene Leiden ‚über die Maßen‘ erhöht und in der Folge möglicher Kollisionen auch *andere* unwillkürlich in einen Prozeß des Leidens hineinzieht. Ob der Einzelne solche Leidenserfahrung auszuhalten vermag, ohne in Verzweiflung zu versinken (vgl. 314), hängt wohl ganz davon ab, wieweit er sich vorbehaltlos auf jene Macht einzulassen vermag, die ihm die Verzeihung seiner Abstraktionen – und dazu gehört auch die Fixierung auf Zweckkalküle der Selbsterhaltung – immer schon gewährt hat.

Auch Josef Simon unterstellt nicht, „daß die Verhältnisse *so* seien, wie sie, nach welcher Vorstellung auch immer, sein ‚sollten‘“; weder für eine *projektierte* Gestalt gemeinsamen Lebens noch für die zum *Bestand* gewordene kann es ein „allseitig *notwendig* überzeugendes Kriterium“ geben (312). Dadurch wird jedoch die Entscheidung pro oder contra in der konkreten Situation keineswegs hinfällig. Die Möglichkeit ist also zuzugeben, daß ein Mensch zu der notwendigen, unvermeidlich einseitigen konkreten Gestalt des bestehenden Allgemeinen in radikalkritische Distanz geht – obwohl er doch weiß, daß auch jede neue Positivierung strukturell der gleichen Grundsatzkritik ausgesetzt bleiben wird. Bezogen auf solche „Ausnahme-Situationen“ scheint Josef Simon die Philosophie auf das *nachträgliche* Denken einschränken zu wollen, auf das „Nach-Denken“. Simon zitiert, für Hegel sei *Macht* doch nur dann wahrhafte Voraussetzung der Freiheit, wenn sie „gegenüber der Freiheit als dem ‚absoluten Zweck‘ Mittel bleibt“ (404). Sollte sich aber ein Subjekt nun aufgrund seiner Einschätzung der historischen Umstände dazu versteigen, die Einschränkung der Macht wiederum als moralisches Sollensgebot zu verstehen, müßte es sich von Josef Simon den Vorwurf gefallen lassen, es verhalte sich *regressiv*. Er stützt sich

⁷ Vgl. K.-M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer. Eine Kritik seiner Theologie (Gütersloh 1991).

dabei auf Hegels Behauptung „die Staatsmacht, die ihren Zweck nicht erfüllt, geht in der *Geschichte* zugrunde“. Aber diese *Geschichte* ist doch das Ineinander handelnder Individuen und Institutionen! Die Angst vor der gefährlichen Selbstüberschätzung des *moralischen* Bewußtseins treibt Simon offensichtlich an, die unvermeidliche *Faktizität eines praktisch-kritischen Bewußtseins* theorielos zu lassen. Er möchte wohl dem Kritiker (oder Revolutionär) nicht auch noch ein gutes *philosophisch* begründetes Gewissen verschaffen, als wäre dessen Projektion der gerechten Ordnung nun endlich die substantiell wahre. – Diesem Vorbehalt kann man zustimmen. Dennoch muß man es bei dieser Warnung nicht belassen. Die Philosophie ist ja sehr wohl in der Lage, dem Ich, das zu einem angemessenen Urteil über die Herausforderungen der Situation gelangen will, Kriterien zur Überprüfung seines Widerstandes oder Protests vorzulegen – und ihm zugleich einzuschärfen, daß es in absoluter Kontingenz sein Handeln nur selbst verantworten kann. Josef Simon trifft die Feststellung, es habe inzwischen „die *Geschichte* das Bewußtsein dafür geschärft, das Unwahre in einer nur ‚an sich seienden‘, begrifflosen bzw. nur affekt- und gesinnungsmäßigen Identifizierung mit einer die Individualität umgreifenden ‚substantiellen Sittlichkeit‘ zu sehen“ (405 Anm. 7). Wenn diese Unwahrheit durchschaut wird, dann muß das in der konkreten Situation auch praktische Handlungskonsequenzen haben, und es ist dann nicht Sache des Philosophen, die authentische Urteilskraft eines anderen Einzelnen und seine womöglich riskante Entscheidung mit dem Hinweis auf das Weltgericht „der“ *Geschichte* zu blockieren – als wäre die *Geschichte* jenseits dieser Praxis und nicht in ihr. In der Situation der Betroffenheit und der Entscheidung ist jener berühmte Satz Hegels verfehlt plaziert; er bewährt sich, wenn es um die *retrospektivische* Erfassung globaler Prozesse geht. Dann mag *Geschichte* allerdings als die Macht vorgestellt werden, die ein Individuum, das sich blind in ein empirisches Ganzes durch falsche Verabsolutierungen verstrickte, schockierend zur Einsicht bringt.

Gegen eine Mystifizierung der *Geschichte* hat Josef Simon selbst gute Gründe beigebracht; angesichts bestimmter Unklarheiten bei Hegel hat er sich zu einer „Kritik der Hegelschen Geschichtsphilosophie“ veranlaßt gesehen (407–415). Dort bindet er die Erwägungen zur Funktion der *Geschichte* als machtbegrenzender Instanz zurück an „die immer bedingte Reflexion von Individuen . . ., die in ihrer konkreten Freiheit immer auch beschränkt und sich insofern undurchsichtig sind“ (411). Die Freiheit sich gegenseitig anerkennender Individuen ist die Mitte, der *daseiende* Geist, demgegenüber „die *Geschichte*“ ebenso wenig das Höhere, Substantiellere ist wie die Moral (411, 416). Auch die ‚Macht‘ der *Geschichte* sei als Mittel zu denken im Blick auf die Freiheit und deren „subjektive Selbstausslegung“ (414 f.).

In Recht und Moralität hat die Freiheit ihre geschichtliche Beständigkeit. Doch das als Rechtfertigung und Verzeihung erfahrene Gründen des Selbst im Absoluten hat eine weiterreichende Dimension der Freiheit erschlossen, in der Moralität und Recht nicht außer Kraft gesetzt, wohl aber relativiert werden. Indem Josef Simon diese Freiheit vorrangig unter *erkenntnistheoretischer* Fragestellung diskutiert, kann sich der Eindruck eines gewissen *Quietismus* einstellen. Doch die *absolut* gerechtfertigte, endlich-schuldanhängige Freiheit verwirklicht sich in einem *Handeln*, das durch Antizipationen des Schuldverhängnisses nicht länger blockiert ist. Der endlich-zerbrechlichen Freiheit ist ihre Glückseligkeit zugesagt: „Freude und Lust“ sind aus dieser Wahrheit nicht ausgeschlossen (309), deren letzter Verstehenshorizont „Gott“ ist. Das so freigesetzte Bewußtsein einer Selbstbestimmung, die sich *wesentlich* nicht mehr in strategischen Zwecken verwirklicht, weiß sich auch von jener zwanghaften Anstrengung entbunden, unbedingt die Selbsterhaltung *sichern* und Freiheit *herstellen* zu müssen. Natürlich erübrigen sich Selbsterhaltung und Zweckrationalität nicht. Doch schon Thomas Hobbes hat überdeutlich gezeigt, daß es

nicht die pragmatische Regelung der Selbsterhaltung, sondern die losgelassene *Sorge* um sie ist, die in eine Eskalation und Potenzierung der Vorkehrungen, also in eine fatale Zukunftsfixierung, treibt. Weil die Freiheit selbst „der absolute Zweck“ ist, läßt sich ihr *Sinn* nicht im Zweck-Mittel-Schema zum Ausdruck bringen.

V. Hegels Gottesbegriff – Präzisierungen

Von der Gegenwart des Absoluten war bislang eher indirekt immer wieder die Rede. Nun sollen einige zentrale Aspekte des Hegelschen Gottesbegriffs ausdrücklich erörtert werden. „Das wirkliche Anerkanntsein der jeweiligen subjektiven Voraussetzungen der Berechtigung, von Wahrheit zu sprechen, ist als das Absolute gegenüber *jedem* dieser Wahrheitsansprüche zu denken ... – Den Geist solch einer gegenseitigen Anerkennung des einzelnen in seiner ‚absolut in sich seienden *Einzelheit*‘ nennt Hegel dann auch ... den ‚absoluten Geist‘.“ (HG, 86) „Dieser Geist ist immer noch ein menschlicher Geist. Er ist absolut nur gegenüber der Bedingtheit des Sinns prädikativer Wahrheitsansprüche ...“ (HG, 87) Geist bezeichnet demnach primär nicht ein Selbst-Verhältnis, sondern ein Verhältnis von Personen zueinander.

Nach Simon weiß das Selbstbewußtsein sich nur insofern als frei, „als ein *anderes* Selbstbewußtsein es ... durch sein persönliches *Dasein* zur Freiheit auffordert, d. h. wenn es sich in einem Geist der Anerkennung seines übergegenständlichen, persönlichen Seins findet“ (HG, 89 Anm. 13).

Der Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen, „daß sich der Begriff des Absoluten bei Hegel nur noch als ‚zwischenmenschliches‘ Verhältnis“ darstellt (HG, 90). Mit dieser Auffassung geriete Simon mit Hegel in große Nähe zu den gegenwärtig gängigen Diskurs- und Anerkennungstheorien, etwa der Transzendentalpragmatik. Davon setzt Simon sich indessen mit dem Gegen-Satz ab, die Relationalität sei nicht das kontingente Produkt der Relata, sie müsse nicht eigens „nach irgendeiner Vorstellung von ‚wahren‘ menschlichen Verhältnissen“ besorgt werden (HG, 90).

Diese Klarstellung provoziert allerdings einige Rückfragen. Indem die Priorität bei der daseienden absoluten Relation liegt und die sogenannten Relata als deren *Produkte* gelten, erscheint eigentlich *jedwede* Relation der gelebten Anerkennung auch als gerechtfertigt. Das aber ist einfach zu irenisch, um wahr zu sein. Gewiß, die naive Verabsolutierung von Vorstellungen des Allgemeinen, die sein sollen, weil sie gerechter, wahrer usw. sind, und denen sich deshalb gefälligst auch der Andere zu fügen hat, läßt sich zurückweisen. Doch damit ist nur jene Verallgemeinerung eines Sollens kritisiert, die im Modus einer *Gesetzlichkeit für die Praxis* auftritt. Es bleibt aber doch das Negative *in* unseren Beziehungen: Unwahrhaftigkeit, Ungerechtigkeit, Ausbeutung, illegitime Privilegierung, Korruption, Herrschsucht. Der von Gesetzlichkeit freimachende Glaube gibt *auch* den Widerstand und den Protest frei gegen die Verzerrung der ‚friedlichen‘ Verhältnisse, er sensibilisiert für die Solidarität der Fernstenliebe und regt an zur unmittelbaren sympathetischen Teilhabe am Leiden des Allernächsten. Dieses Ich macht sein freimütiges und demütiges Handeln nicht mehr abhängig vom Erfolg und von der Sicherheit und ebensowenig von der Zustimmung. Auch die *Besorgnis* angesichts der Negativität des Bestehenden wird doch von einer unendlichen Leichtigkeit des Seins abgelöst, wenn man sich nicht mehr einen *höheren* Zweck für das Ganze des Lebens setzt. Aber hier ist nichts festgeschrieben: *Je nach Situationsbeurteilung* kann auch ein Handeln gerechtfertigt sein, welches sich im *Kairos aus den angeblich sittlichen Lebensformen herausgerufen* weiß! Christliche Existenz kann sich in Gestalt pflichtbewußten bürgerlichen Daseins ebenso realisieren wie in Gestalt der Narren in Christo.

„Das Subsumtionsdenken hat seinen absoluten Boden in einer bestehenden ‚Sittlichkeit‘, in der eine bestimmte Lebenspraxis letztlich nicht in Frage steht und infolgedessen Kriterien dafür gegeben sind, ob etwas zu Recht als etwas ausgesagt wird.“ (HG, 86) Christologisch heißt das für Simon, Gott habe sich „selbst vollkommen in eine historisch bestehende ‚Sittlichkeit‘ als ein Verhältnis menschlicher Personen entäußert ... bis zum Tode als der Vollendung menschlicher Endlichkeit und Einzelheit“ (HG, 89). Es entspricht jener ‚irenisch‘ genannten Blickrichtung, daß Simon sich nicht dazu durchringen kann, an Leben und Lehre Jesu gerade jene Züge zu verdeutlichen, die die *tödliche Kollision* mit der ‚sittlichen Lebensform‘ herbeiführten. Daß es, wie Simon selbst einschärft, keinen *Maßstab* gibt, der es erlaubte, in solchen Konflikten zu einem *absolut* wahren Urteil zu gelangen, macht die Sache der Freiheit ja gerade so riskant. Das individuelle Gottesverhältnis läßt sich auch als die unendliche Arbeit an den sich doch immer wieder neu regenerierenden eigen-mächtigen Vorbehalten begreifen – ein Prozeß der Selbstkritik, den das Ich *ohne Verzweiflung* nur deshalb leisten kann, weil es trotz seines Versagens der ihm gewährten Verzeihung gewiß sein darf. Aber indem es diese Aufopferung der rasonierenden und moralisierenden Vernunft *lebt*, ist es sich eben auch bewußt, in die Kollision mit der ‚normalen‘, womöglich nur *angeblich* sittlichen Realität geraten zu können. Ein solches Ich muß auch aushalten, den anderen ein *Ärgernis* zu sein. Die Dimensionen des *unbedingten* Allgemeinen und des *empirisch* Allgemeinen sind keineswegs konfliktfrei aufeinander bezogen. Lebenspraxis, die diese Spannung auszutragen sucht, ist latent eine des Leidens.

In diese Konstellation von Erwägungen gehört auch die These, Hegels Gottesbegriff sei „von seinem Institutionenbegriff nicht zu trennen“. Die Rechtfertigung der Vernunft von Institutionen habe mit einer Rechtfertigung des Bestehenden von einem moralischen Standpunkt aus nichts zu tun (HG, 92 f.). Sofern wir uns gegenseitig wirklich frei sein lassen und darin anerkennen wollen, *bedürfen* wir der Institution. Der Einzelne erweist sich gerade darin als geistvoll, daß er in direkter Intention mit der Institution keine Idealentwürfe verbindet. Denn es geht ja nicht länger darum, das Heil der Subjektivität von gelingenden Verallgemeinerungen zu erhoffen. Insofern tritt der begriffene Hegel an die Seite Kierkegaards. Doch eine von Kierkegaard inspirierte Skepsis fragt (gegenüber Simon) weiter: Taucht die ‚vernünftige‘ Institutionalität lebensgeschichtlich nicht immer wieder auch als Macht auf, die das Subjekt in den Sog des *Verfalls* seiner Integrität zieht? Zeigt sich das geschichtlich Böse nicht gerade als Latenz zur Verformung der Institutionalität bzw. zur lebensfeindlichen Versteinierung? Als objektive Wirklichkeit des absoluten Geistes werden Institutionen nicht festgestellt, denn genau diese Nicht-Feststellung entspricht der absoluten Dynamik des Einzelnen.

Was *individuell* als Nachlassen des Elans, als Mißlingen der Selbst-Zurücknahme, als Angst der Selbstbehauptung zu verzeichnen ist, das spiegelt sich objektiv in der *Entgeschichtlichung eines Bestehenden*, das sich um Willen seiner Bestandserhaltung ideologisch als *vorrangig* gegenüber dem Einzelnen auslegt. Der wahre Satz, daß menschenwürdiges Dasein notwendigerweise nur in institutionell vermittelter Gestalt wirklich ist, beleuchtet eigentlich nicht das geschichtliche Drama der individuellen und kollektiven Existenz. In Josef Simons Hegel-Reflexionen bleibt dies jedenfalls merkwürdig ungedacht: daß sich das Gute als eine *Ermütigung zur Ohnmacht* erweist, die doch über alle Institutionalität ‚hinausschießt‘, wenn sie im eigenen individuellen Lebensraum den stillen, unspektakulären Kampf mit der versteinerten Negativität des jeweiligen Bestehenden aufnimmt. Das *Negative* ist geschichtlich erfahrbar und benennbar, auch wenn das *Gute*, in dessen Namen dies geschieht, nur *bezeugt* und nicht ‚logisch‘ demonstriert werden kann.

Aufhebung des *besorgenden* Weltumgangs, und damit der auf Selbsterhaltung und

Selbstbehauptung ausgerichteten Zweckrationalität, geschieht im *besonderen Kultus*. In ihm handelt es sich um ein Tun, „das sein Ziel in sich selbst hat und eigentlich nur das Dasein des Absoluten feiert“ (HG, 96). In dieser kultischen Kommunikation nimmt der „Geist der Liebe“ insofern Gestalt an, als hier keinerlei repressive Vereinnahmung des Einzelnen walden darf. Die jeweilige Selbständigkeit wird absolut geachtet, die Zugehörigkeit nicht durch Exklusionsregeln definiert. Simon verwendet für diese ‚überflüssige‘ Praxis der Feier die Metapher vom ‚lebendigen Kunstwerk‘. – Allerdings redet Simon nicht darüber, daß doch in der Erfahrung *dieser* ‚contra-utilitaristischen‘ Praxis auch latent eine *Sprengkraft* liegt, die Strukturen des *objektiven* Geistes zu relativieren oder auch zu revolutionieren. Deswegen hat ja Hegel selbst von der *Kollision* mit den Ansprüchen des Staates gesprochen. Hegel hatte, wie Simon auch zitiert, angemerkt, diese Kollision sei „noch sehr weit davon, gelöst zu sein“. Dabei erscheint es doch sehr fraglich, ob diese Kollision *je gelöst* werden kann! Simon sieht da offensichtlich einen Regelungsbedarf: Wenn schon nicht Aussicht auf Lösung des Problems besteht, so sollte man die tendenziellen Kollisionen doch *regeln* (HG, 96). Nach Simon ist es die Staatsmacht, die „die Freiheit des Kults im Rahmen ihrer staatlichen Gesetze gewährt“ (HG, 96).

Nun kann sich die herrschaftsfreie Kommunikation des Kultes selbst mißverstehen, indem sie Monopolisierungen erstrebt, Exklusionen praktiziert (also andere Menschen disqualifiziert) und zum Beispiel eine antagonistische Einstellung zu anderen Religionen und Konfessionen hervorruft. Kein Zweifel, daß so die reine Praxis der Einprägung von Zweckfreiheit ins Leben verraten wird und tatsächlich der Regelungs- und Eingriffsbedarf entsteht, dem *der Staat* zu entsprechen hat. Wenn man hingegen, wie Simon, formuliert, der Kult komme erst zu sich, weil zum Bewußtsein seiner Besonderheit, „in der staatlichen Gewährung seiner Freiheit“, so mutet das wie eine Umkehrung der Konstitutionsproblematik an. Hat doch bekanntlich nach Hegel der revolutionäre bürgerliche Staat, in dem die neuzeitlichen Freiheitsrechte ausgebildet wurden, die Reformation zu seiner *Voraussetzung* ...

Könnte sich der Mensch auf der Höhe jener (durchaus endlichen) kultischen Praxis der *unbedingten* gegenseitigen Annahme halten, in der die Fixierung des Daseins auf endliche Zwecke aufgehoben ist, bedürfte es doch – aus der inneren Logik dieses Vollzuges – einer Bezugnahme auf den Staat nicht. Weil der Mensch jedoch kein Engel ist, weil er aus dem enthusiastischen Aufschwung zurückkehren muß in die Vielfalt der endlichen Verhältnisse, wird es – sozusagen nachrangig – erforderlich, auch noch zu klären, wie sich die Bestimmtheit des daseienden absoluten Geistes *als Religion* in ein bestimmtes Verhältnis zu anderen, eben profanen Einstellungen und Institutionen, speziell: zum Staat, zu setzen hat. In der *historischen* Ausgestaltung dieses Verhältnisses waltet der „Zufall“ – beziehungsweise der Geist in seiner Reaktionsform als „Weltgeist“.

Nach Simon (HG, 97) bleibt das Dasein des absoluten Geistes als Kult, das heißt: als Anerkennung im Geist der Liebe, *unterbestimmt*, wenn es sich nicht „diese besondere Bestimmtheit gegen *anderes*, von diesem Selbstbewußtsein des Absoluten verschiedenes Bewußtsein“ zulegt. Nun ist freilich der Gedanke, jene *unbedingte* Freiheit sei von Gnaden staatlicher Gewährleistung, undenkbar. Deshalb konstruiert Simon die Unterscheidung von freier absoluter Religion und *erscheinender Besonderheit* des Geistes als Kult: „Nur eine selbst freie, sich von ihrer erscheinenden Besonderheit zugleich ablösende ‚absolute Religion‘ ist in der Lage, in ihrem Verhältnis zum Staat, das sie in ihrer äußeren Freiheit abgrenzt, keine Einschränkung, sondern die Bestimmtheit des eigenen Selbstbewußtseins zu sehen.“ (HG, 97) Wie ist diese Dimension der absoluten Religion – jenseits der erscheinenden Besonderheit – zugänglich? Sich von der geschichtlichen Besonderheit abzulösen, ist sicher möglich im Modus des reinen Wissens. Dieses ist aber auch in seiner *vollendet-*

sten Gestalt, als Wissen der Daseinsstrukturen des Absoluten und insofern als absolutes Wissen, doch selbst noch abstrakt, nämlich *bloßes* Wissen. Es hält sich noch in der *Entzweiung* auf, die *über* die Wirklichkeit des Guten befindet – und sei es als kritische Theorie der Unmöglichkeit, individuelle Vorstellungen vom Guten in allgemeine Sollensforderungen zu übersetzen. Dieses Wissen aber, das sich von der erscheinenden Besonderheit der eigenen Existenz ablöst, ist doch nur das Vorletzte, insofern es noch mit dem Schein der absoluten Überlegenheit über alle geschichtlichen Bestimmtheiten behaftet ist.

Erst wenn dieses ganze *Wissen* in einer nunmehr bescheiden gewordenen Praxis, als *neue Unmittelbarkeit des gelebten gegenutilitaristischen Impulses*, zugrunde geht, und sich die Individualität auch in ihrem Verhältnis zu den Prozeduren der Selbsterhaltung neu *bestimmt*, ist das Leben *gut*: in der geschichtlichen Besonderheit einer Existenz, deren Lebenslauf *letztlich* nicht mehr von dem *angstvollen Sicherheitsstreben* (höchstes Ziel: Selbsterhaltung) und von der *Sorge* angetrieben wird. Im *Vorbewußtsein* des Kultes findet die Philosophie eine Sprache für diese Sinndimension vor (HG, 103).

Simon zufolge kommt der absolute Geist im *Denken* „über sein Dasein im Leben ... hinaus“ zu sich selbst (HG, 103). Dagegen lassen sich einige Andeutungen Hegels doch so verstehen, daß der absolute Geist *über das Denken hinaus* im Unvordenklichen seines unmittelbaren humanen Daseins (vorläufig beschrieben als Freiheit von allem besorgenden Weltumgang) zu sich selbst kommt. Das wäre dann die unmittelbare Wirklichkeit des *existierenden* Begriffs als „Einheit von vorstellender Theorie des Absoluten und absoluter Praxis“ (HG, 104). Demnach zeigt das philosophische *Wissen* nur auf, was sich als absolute Faktizität in diesem Prozeß geschichtlich ereignet.

VI. Eine Schlußfolgerung

Obwohl von Kierkegaard bei Josef Simon explizit kaum die Rede ist, läßt sich zugespitzt formulieren: Hätte man Sören Kierkegaard seinerzeit mit *diesem* Hegel-Verständnis konfrontiert, so wäre er gewiß nicht in jene heftige Polemik verfallen, die auch heute noch vielen Kierkegaard-Lesern und -Anhängern zur klaren Freund-Feind-Orientierung im philosophischen Diskurs dient. Läßt man sich hingegen durch Josef Simons Hegel-Lektüre zu kritischem Weiterdenken anregen, so legt es sich nahe, zentrale Einsichten Kierkegaards bereits bei Hegel vorgebildet zu sehen.

Aristoteles und Platons (?) ungeschriebene Lehre*

Von Hermann SCHMITZ (Kiel)

Im 1. Buch der Metaphysik des Aristoteles, das der historisch-kritischen Musterung früherer philosophischer Dogmen gewidmet ist, handelt das 6. Kapitel von Platons Philosophie in einer Weise, die in dessen uns erhaltenem Schriftenkorpus wenig Stütze findet: Platon wird als Urheber eines der pythagoreischen Zahlenspekulation verwandten philosophischen Systems ausgegeben, in dem als Urelemente der Konstruktion das Eine und

* Text eines am 8. Dezember 1990 auf der Tagung der Katholischen Akademie des Erzbistums Paderborn in Schwerte über Platon und Aristoteles gehaltenen Vortrags.