

Sozialtheorie

Im Bann der Identität

Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses

Bearbeitet von
Zoltán Hidas

1. Auflage 2014. Taschenbuch. ca. 234 S. Paperback
ISBN 978 3 8376 2727 5
Format (B x L): 14,8 x 22,5 cm
Gewicht: 369 g

[Weitere Fachgebiete > Ethnologie, Volkskunde, Soziologie > Diverse soziologische Themen > Kultursoziologie](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Aus:

Zoltán Hidas

Im Bann der Identität

Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses

November 2014, 234 Seiten, kart., 24,99 €, ISBN 978-3-8376-2727-5

Der moderne Mensch sucht sich sowohl praktisch wie auch weltanschaulich in einer besonderen Form der Subjektivität zurechtzufinden – der »Identität«. Zoltán Hidas bietet eine längst überfällige Systematik der logisch konsequenten und prinzipiell unvereinbaren Gestaltwandlungen, die dieser Begriff durchmachte. Er zeigt, dass die theoretischen »Rationalisierungen« der personalen und kollektiven Identität in den Bahnen der Verabsolutierung, der Konkretisierung, der Soziologisierung sowie der Kulturalisierung verliefen.

»Identität« erweist sich im soziologischen Überblick als eine weiterhin wirkmächtige Metapher, die durch die Idee der Kohärenz und Kontinuität in ihrem Bann hält und zu immer neuen Ausdeutungen anregt.

Zoltán Hidas (Dr. phil.) leitet das Institut für Soziologie an der Pázmány Péter Katholischen Universität in Budapest.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2727-5

Inhalt

Einleitung | 9

Die Verabsolutierung der Identität | 19

Nach des Menschen Ebenbild | 28

Nach der Welt Ebenbild | 32

Nach Gottes Ebenbild | 35

Die Konkretisierung der Identität | 53

In überpersönlichen Höhen | 54

In persönlichen Tiefen | 63

In unterpersönlichen Untiefen | 89

Die Soziologisierung der Identität | 103

Nach Einzelmaß | 106

Vom Gruppenmaß zum Strukturmaß | 124

Die Kulturalisierung der Identität | 159

Im Zeichen der Differenz | 167

Im Zeichen der Kohärenz | 186

Schlussbetrachtung | 209

Literatur | 213

Einleitung

Man kann eben [...] das Leben unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und nach sehr verschiedenen Richtungen hin ‚rationalisieren‘.¹

Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die „Weltbilder“, welche durch „Ideen“ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.²

In einer Zeit verbreiteter Fragwürdigkeit des Identischen, da es für ausgemacht gilt, dass nichts sich selbst über die Zeit hinweg gleich bleibt, hebt das Fragen nach der menschlichen Identität an. Im althergebrachten Kunstwort des wesensmäßig Unwandelbaren und mit sich Deckungsgleichen wird nun, durch eine folgenschwere Umbesetzung seiner Bedeutsamkeit, die Vorstellung einer personalen und kollektiven Einheit – oder zumindest Kohärenz und Kontinuität ausgebaut. Die ersten Ansprüche werden, wie es der vereinheitlichenden Geisteskraft einer Aufbruchzeit geziemt, noch am All gemessen. Die prinzipiellen Anstrengungen erschlaffen jedoch nach und nach bis zu einer kühl temperierten Überschau der identifikatorischen Existenzmöglichkeiten, in die sich der Mensch je

1 Max Weber: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *GARS I*, S. 62.

2 Max Weber: „Einleitung“, *GARS I*, S. 252.

eingefunden hat. Das $A=A$ wie das $A\neq\text{nicht-A}$ wird nach wie vor schulmäßig weitergereicht, einer Menge widersprechender Alltagserfahrungen zum Trotz. Der von Parmenides aus Elea wie in einem Begründungsakt festgelegte Satz der Ausschließlichkeit von Sein und Nicht-Sein, der die fachmäßige Beweisführung von den bloßen „Meinungen der Sterblichen“ klar absetzt, sondert sich nach und nach ins Kuriose außeralltäglicher Spitzfindigkeiten aus. Die „Sterblichen“ aller Zeiten scheinen an sich selbst unlogischere Interessen zu hegen. Ob man trotz laufenden Zellenwechsels dasselbe bleibt, ist eine Frage, die sich dem Lachen nicht nur von „witzigen und reizenden Mägden“ ausgesetzt bleibt.³ Der Traditionalismus findet nach wie vor wahre Freude daran, gleichsam in den Tag hinein zu leben.

Die Frage der menschlichen Identität ist durch ihren sinnhaften Bezug zur Differenz eine besondere Abwandlung der grundsätzlicheren Frage nach dem Verhältnis des Einen und des Vielen: ihre Besonderheit entspringt eben unserer eigenen Betroffenheit. Die Fähigkeiten des Menschen, der ganzen Welt gegenüber in Einsamkeit zu verharren einerseits, sich in Gemeinschaften aufzulösen andererseits, haben sich, wie bereits ein flüchtiger Anthropologeblick lehrt, von Kultur zu Kultur in unterschiedlichem Maße und unterschiedlicher Form entfaltet.

Im Zeichen der „Identität“ erschließt sich dem heutigen Verständnis die Welt des Menschen. Unsere Kultur ist zur Identitätskultur geworden: die besondere Subjektivitätsform der personalen Identität beansprucht Allgemeingültigkeit, mit einer formallogisch oft beanstandeten Übertragung ins Kollektive.⁴ Inzwischen wird Identität, dieser zentrale Orientierungs- und Ordnungsbegriff, von zwei Polen – ich und wir – her gedacht. Es werden ausgefeilte Lehren, eingeübte Techniken und wohlverfasste Einrichtungen angeboten, Identität mit vollem Einsatz zu denken und zu leben. Die Erwartungen, die ans Persönlichste und ans Gemeinsamste gestellt werden, könnten kaum weiter gesteigert werden. Der Begriff, als Lebensmaß an den Menschen gesetzt, pendelt zwischen Selbstbehauptung bis zum ausschließlichen Auf-sich-gestellt-Sein und Gruppenbindung bis zur persönlichen Selbstaufgabe. Wie auch immer ausgestaltet, heißt die heutige Orthodoxie und Orthopraxie des Selbst- und Fremdbezugs „Identität“ im Sinne der Geschlossenheit, Konsistenz, Kontinuität und Kohärenz: eine begriffliche Schnittgröße zwischen der absoluten Freiheit im All-Einen, dem begrenzten An-

3 G.S. Kirk – J.E. Raven – M. Schofield: *The Presocratic Philosophers*, 288 und 291, Fr. 1f; zu Thales und der Thrakerin ebd. 72.

4 Sehr kritisch dazu mit Spurenbelegen der „Begriffsverformung“ Lutz Niethammer: *Kollektive Identität*.

spruch eines Dauerhabitus und dem noch so brüchigen Zusammenhalt einer Gruppe. Identität ist ins überlebensgroß Charismatische emporgestiegen.

Die Selbsterkundung ist natürlich ein betagtes Anliegen des Menschen. Sei auch der altgriechisch erklangene Appell, „Erkenne dich selbst (*gnothiseauton*)!“⁵, inzwischen weitgehend abgegriffen, ließ die Geltung des Wortes als Orakelspruchs des philosophischen Denkens im Abendland nie nach. Der Anspruch eines Wesens, das aus dem vorgegebenen Kreislauf der Natur – seinem stolzen Selbstverständnis nach – heraustrat, bestand von den ersten Anfängen darin, zur Selbsterkenntnis zu gelangen, deren es sich als einzige aller Kreaturen fähig weiß. Mit diesem Austritt aus der magischen, mit kundigen Kunstgriffen handhabbaren Zauberwelt ist jedoch eine Distanz zu weltlichen und göttlichen Mächten aufgetan, die es denkend und handelnd zu schließen galt. Die Welt der symbolischen Verdoppelungen drängt von sich aus zur potenzierten Selbstreflexion.

Die hellenisch in die Welt gesetzte Philosophie, dieser uns geläufige Verwalter der organisierten Welterkenntnis schlug mit einem Bedürfnis der begrifflichen Klarheit Wege zu allgemeinen Ideen ein: die ihr eigentümliche intellektuelle Rationalisierung der Weltinhalte nahm immer neue Anläufe in die Sphäre des unwandelbaren Seins. Als Instrumente der Generalisierung wurden Kategoriennetze über die Welt ausgebreitet, in der Hoffnung, immerwährende Wahrheiten denkerisch einzufangen. Als adäquate Erkenntnisinstanz einer vernunftmäßigen Welt erschien die menschliche Vernunft, die tendenziell nach allgemeinen Gültigkeiten, ohne Absehen auf den Einzelnen, zu fragen berufen sei. Das Individuelle und somit Zufällige zum Allgemeinen zu läutern und dadurch als notwendig zu bewähren – darauf lief das ganze Bestreben des philosophischen Alldenkens hinaus. Der Mensch an sich wollte mit seinem Geistesauge, fernab von allem bloß Irdischen, geistiges Weltwissen an sich erringen.⁶

Ähnlich ist es mit dem Begriff des Gesellschaftlichen im Menschen bestellt, der seine abendländische Karriere als politische Kategorie angetreten hat. Ob nach ursprünglicher Neigung, wohlverstandenen Interesse oder geteilten Vorstellungen des Wertvollen, Menschen gesellen sich über das Primäre des Familienbandes hinaus. Die Staatsphilosophie als Lehre der anstaltsmäßigen Ordnungsgefüge war die prinzipielle Suche nach der besten aller möglichen Verfassungsformen; die rechten Regeln des Zusammenlebens sollten dabei der allge-

5 Zu den Problemen der Deutung Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts*, S. 17ff.

6 Zu der wechselnden Tragweite der Begriffe s. Max Webers Andeutungen: „Hinduismus und Buddhismus“, *GARS II*, S. 165 und ders.: „Wissenschaft als Beruf“, *GAWL*, S. 538ff.

meinen Menschennatur entsprechen. Der späte Gedanke einer gemeinsamen Identität scheint das Erbe des idealen Gemeinwesens anzutreten, als Inbegriff der immer mehr gebrochenen Zugehörigkeit. Es ging also für die vermenschlichen Denkbewegungen, nach den frühen Bohrversuchen in den kosmischen Urgrund (*arché*) aller Dinge, um den Menschen schlechthin: die Mahnworte des Delphischen Apollotempels haben, trotz des sprachlichen Selbstbezugs, nicht mit „mir“ oder eben „uns selbst“, geschweige denn mit „meinem Selbst“ zu tun. Von menschlicher Identität im Singular oder im Plural zu sprechen ist weit davon entfernt, selbstverständlich zu sein. Der jedem innewohnende Allgemainsch ohne bedeutsame Besonderung ist eine ideelle Gestalt einer demokratisch angelegten Polswelt, nach dem Zerfall der archaischen Ritterwelt: ein sesshaft gewordenes entmilitarisiertes Intellektuellenbedürfnis erforscht hier die festen Grundlagen des Menschseins, ohne mythische Verankerung und priesterliche Anleitung. Um die Regeln des engräumigen Miteinanders aufzufinden, soll stabile Selbstdeutung wie stabile Welt- und Sozialordnung gleichermaßen bis zu unpersönlichen Anhaltspunkten aufsteigen.⁷

Alles andere – das individuell wie das traditionell Irrationale – findet in den Gefilden der Kunst und der Religion seine gehörige Stätte. Das persönlich Herausragende, das die von jedem erwartete „Mitte“⁸ übersteigt, wird episch besungen, um das Fortleben über den Tod hinaus zu gewährleisten. Unerklärliche Wendungen des Lebensschicksals werden zunehmend personifizierten übernatürlichen Wirkkräften (*moira, daimonion*) verrechnet, die auch für Zuständlichkeiten des „ich konnte nicht anders“ einbezogen werden können. Das immer weniger willkürlich Auferlegte oder Eingeflossene trotz allerdings jedem Menschenwillen, wie auch die Einheitsidee des Menschen überhaupt als Ergebnis einer langen Entwicklungsgeschichte dasteht.⁹ Der tragische Held sieht der Macht des ihm göttlich zugewiesenen Verhängnisses ohne Zittern entgegen: sein Heldentum besteht in der pflichtbewussten Auflehnung – oder eben der Bereitschaft zum Gehorchen. Das Einzelschicksal wird orakelhaft erfragt, das Einzelheil in

7 Zum Charakter der entmilitarisierten Intelligenz und der Poliskultur Max Weber: „Religiöse Gemeinschaften“, *WuG*, S. 306 und ders.: „Hinduismus und Buddhismus“, *GARS II*, S. 136f. Zur Analogie der Seelenteile und der idealen Staatseinrichtung vgl. Platos *Politeia*.

8 Die tugendhafte „Mitte“ ist bei Aristoteles durchaus situativ und persönlich, insofern also nicht in völliger „Ungebundenheit“ gedacht, vgl. seine *Nikomachische Ethik*, II.

9 Vgl. Eric R. Dodds: *Die Griechen und das Irrationale*, Vorwort; zum homerischen Menschenbild Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes*, Kap. 1. Zu einer kurzen Begriffsgeschichte Jan N. Bremmer: „Die Karriere der Seele“.

der Ehre der Nachkommen gesucht. Nach literarischen und religiösen Randgebieten des philosophischen Nachdenkens richtet sich auch die frühe wie die späte hellenische Resignation: orphische Wanderung der körperlich eingekerkerten Seele durch eine Lebenskette hindurch und stoischer Ausbau einer „inneren Burg“ soll therapeutische Zuflucht für den Menschen in seiner leidensvollen Individuation bieten.¹⁰

Um nach „Athen“ einen Blick nach „Jerusalem“, diesem anderen Angelpunkt des Abendlands zu werfen: gemeinsame Erlösung aus den verschiedenen, aber durchaus handgreiflichen „Häusern“ der Knechtschaft für das ganze „Volk“ schwebt als grundsätzliches Heilsziel vor den Augen der israelitischen Eidgenossenschaft. Das Bündnis, das mit einem persönlichen Gott geschlossen worden ist, soll die heilvolle Zukunft vorsehungshaft verbürgen: die göttliche Weltlenkung fügt das Geschehen nach dem treuen oder eben abtrünnigen Wandel der „Auserwählten“. Nicht mehr die äußerlich bleibende, am „Gesicht“ haftende „Scham“ vor den gegenwärtigen Mitbürgern, auch nicht die zeitbewusste „Schuld“ mit ihrem Sitz im Herzen, vielmehr die eingefleischte Einheitsgesinnung der „Sündhaftigkeit“ vor dem einen Gott bringt Sinnbildungsprozesse der Hingabe in Gang. Nur die Solidarhaft aller Bundesglieder, nötigenfalls der ganzen Welt gegenüber, sichert Erlösung aus allem Übel, d.h. diesseitiges Wohlergehen der Nachfahren. Das prophetische Wort ruft einen jeden zum rechten Wandel vor Gott um diesen Zieles willen auf. Definitiv individuell angesprochen wird das Heilsbedürfnis des Menschen in seinem individuell „unverdienten Leid“, nach israelitischen Ansätzen, von der Jesus-Bewegung mit ihrem väterlichen Gott, auch wenn der Weg zur Erlösung durch die immer fester gefügte Gemeinde führt. Die nachsichtige Milde der Kirchen und die wählerische Strenge der Sekten hat den heilsbedürftigen Einzelmenschen mit seinen immer systematischer eingeübten Glaubensleistungen zu ihrem Subjekt, das sich aus der Außerweltlichkeit des bevorstehenden Eschatons immer selbstbewusster ins Innerweltliche hinaustraut.¹¹

10 S. Pierre Hadot: *Die innere Burg* sowie die ganze Einsamkeitsliteratur von Epiktet durch Montaigne bis Pascal.

11 Zur Doppelwurzel Europas s. den Aufsatz von Leo Strauss: „Jerusalem and Athens“. Zur Soziologie des Judentums nach wie vor Max Weber: „Das antike Judentum“, *GARS* III, zum „unverdienten Leid“ ders.: „Einleitung“, *GARS* I, S. 246. Soziologisches zum Frühchristentum Gerd Theißen: *Die Jesusbewegung*; zur Geburt des „innerweltlichen“ Individuums Louis Dumont: *Individualismus*. Zur „Sündenkultur“ Jan Assmann: *Herrschaft und Heil*, Kap. VII. Zur begrifflichen Unterscheidung von Kir-

In beinahe jedem Bezug erscheint der frühe Buddhismus, in einer Folgerichtigkeit indischer Welt- und Selbstverhältnisse, als das hochkulturelle Gegenbild zum Christentum in seinen prinzipiell konsequentesten Ausformungen. Dem immanenten Prinzip des unpersönlichen Göttlichen, das den Kosmos bis zu den Göttergestalten hinauf durchwirkt, entspricht ja ein Mensch, der in der leidensvollen Vergänglichkeit des ewig sinnlos rollenden Weltkreislaufs sich im kontemplativen Selbstverzicht übt, bis zur restlosen Ichlosigkeit als Aufgabe jeden Trägers von Einzelhandlungen und Wiedergeburten. Der Verwicklung in jede Geschäftigkeit zu entrinnen, die Durst der Individuation auszulöschen ist das höchste Ziel, wie die berühmte Unterredung Buddhas mit seinen Schülern bezeugt: „Ist es richtig, das Unbeständige, Leidvolle und der Veränderung Unterworfenen so zu betrachten: ‚Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst?‘ – Keineswegs, Herr.“ Die Vergemeinschaftung der einzelnen Heilssuchenden erschöpft sich in einem mönchischen Klosterleben in Vereinzelung. Die in ihrer Eigengesetzlichkeit anerkannten Ordnungen der Welt, die das Gerüst der sozialen Gliederung darstellen, werden vom Entsagenden um des Heils willen bereits hinduistisch verlassen.¹²

Philosophisch aufgebrochen zur Identitätsfrage wird es nun an einem Punkt der Subjektivität, den die Philosophie des Abendlands erst nach langwieriger Bearbeitung von „Was“-Fragen erreichte. Nicht mehr die allgemeine Beschaffenheit des Menschen und seiner geregelten Zugehörigkeit, nicht mehr die abstrakten Prinzipien des tugendhaften Lebens gilt es herauszufinden. Höchstpersönliche Fragen wie „Wer bin ich?“ und „Wer sind wir?“ sind dabei, die vornehmsten Fragen der Metaphysik zu verdrängen. Die religiöse Einheit der Seelensubstanz, aus einem materiellen Kernstoff ins Unsterbliche spiritualisiert, sowie die lange beteuerte Urwüchsigkeit der Gruppe, von göttlichen Ahnen abgeleitet, haben sich in inneren und äußeren Wirbeln des Einzel- und des Gruppenlebens allmählich verflüchtigt. Eine funktionale Beweglichkeit der Selbstreflexion bildet sich dafür mit Verheißungen der Gefügigkeit aus.

Nie war der Mensch so souverän auf sich gestellt, und nie war er, sich als Schöpfer zumindest seiner eigenen Welt wissend, mit einer größeren Last bela-

chen und Sekten s. Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, etwa S. 358ff.

12 Zu einer Soziologie der Heilsziele und Erlösungswege Max Weber: „Religiöse Gemeinschaften“, *WuG*, S. 319ff; zur „Ichlosigkeit“ des Buddhismus ders.: „Hinduismus und Buddhismus“, *GARS* II, S. 175ff und 220ff. Vgl. noch Sven Sellmers vergleichende Arbeit zu altgriechischen und indischen Subjektkonzepten: *Formen der Subjektivität*, Zitat S. 288.

den. Die Verweltlichung der irdischen Ordnungen rückt die *Welt* in Gottes- und Menschferne ab, was den Menschen nach wie vor als Gottlosigkeit und Unmenschlichkeit anmuten kann: eine durch und durch weltliche Welt nimmt mit ihrer Eigengesetzlichkeit immer göttlichere Züge an. Die entfesselte Vergöttlichung von *Gott* schleudert ihn in eine weltferne und menschenfremde Stellung, bis er aus dem menschlichen Gesichtskreis schließlich entschwindet. Für den *Menschen* aber, von Gott entfernt in der Welt verblieben, scheint sich ein Weg zur gotthaften Autonomie anzubahnen. Angesichts des elementaren Bedarfs an erfüllender Einheit wird jedoch immer wieder Zweifel laut, ob er dem Drang und Zwang zur Selbständigkeit genügen kann, und die Befürchtung, dass er sich im Vielerlei verliert, ist schwer zu stillen. Der Sinn der Vermenschlichung bleibt offen und dem fragenden Menschen selbst aufgegeben. Das Unverfügbare findet ihren zumeist entlegenen Ort in der ‚Natur‘: im genetischen Bestand oder – für den unterhaltsamen Hausgebrauch – in den Konstellationen der Sternenwelt.

Die heutige Weltsicht, die sich im Geiste der fundamentalen Veränderlichkeit orientiert, zeigt nun nicht nur die Idee der Identität, sondern selbst ihr tief durchlebter Gesinnungsbestand als historisch gewachsen. Um dem Sachverhalt eine unmittelbar soziologische Wendung zu geben: Erst im Rahmen selbstregierender Einrichtungen tritt der selbstlenkende Mensch nach vielen Vorstufen der Autonomie auf die Bühne. Die wirtschaftliche und politische Selbstgesetzgebung der neuzeitlichen Stadt, diese Siedlungsform und Lebensprinzip in einem, ist der genuine Boden der Bürgerlichkeit mit Eigenverantwortung. Die sozioökonomische Durchbrechung des Herrenrechts ruft demokratisch formalisierte Verbrüderungen ins Leben, welche die organisch-materielle Naturwüchsigkeit der Sippenordnung überwinden: die religiöse Vergemeinschaftung der Eucharistie lässt jeden am Tisch des Herren teilnehmen (*commensalitas*). Der Einheitsrahmen des nationalen Verfassungsstaats wird dann die Binnenwelt der zerstreuten Stadtkörper flächendeckend vergesellschaften.¹³

Der eigentliche Geburtsort des Identitätsgedankens ist jedoch die im Zerfallen begriffene Außen- und Innenwelt des heutigen Daseins, die eine Reihe von alten und neuen Subjekt- und Gruppenformen gedeihen lässt. Die verlorene Selbstverständlichkeit von allumfassenden Sinnordnungen bringt den Einzelmenschen, immer mehr auf sich zurückgeworfen, in Entscheidungsnot: selbst die festgefügt überkommenen Einheiten sind auf bestätigende Übernahme laufend

13 Zur okzidental Stadt im Vergleich mit anderen Stadtformen Max Weber: „Typologie der Städte“, *WuG*, S. 727ff; zur Rolle der Eucharistie in der „Geburt“ der Bürgerschaft ders.: „Hinduismus und Buddhismus“, *GARS* II, S. 40. Zur „städtischen Revolution“ Wolfgang Schluchter: *Religion und Lebensführung* 2, S. 463ff.

angewiesen.¹⁴ Selbstgebilde und Sinngemeinschaften tragen einen unauslöschlichen Wahlcharakter. Es sind die Spannungen einer radikalen Beweglichkeit, die auf dem Boden der Welt- und Selbstbeherrschung erhöhte Bedürfnisse der persönlichen Einheit und der kollektiven Verbundenheit wecken. Der Drang nach dem Identischen wurzelt in verschärften Differenzen: Erlebnissen des Flüchtigen, Zerbrechlichen und Gespaltenen – eine Disposition, die in den verschiedenen Identitätslehren, je nach ihrer Anlage anders gewichtet, Beachtung findet.

In Abweichung von den höchst elaborierten Konzeptionen der menschlichen Identität, die diese selbst zu ihrem Gegenstand wählen, wird hier nach der Frage der Identität gefragt. Es wird, im Zeichen einer potenzierten Selbstreflexivität, den wendungsreichen Denkbahnen des Identitätsgedankens nachgegangen, nachdem wohl alles zu unseren Zeiten Denkmögliche bis zu den letzten Konsequenzen durchdacht und gesagt wurde. Es scheint an der Zeit zu sein, auf diese Fülle von Vorstellungen als Vorstellungen ein gleichsam „begriffssoziologisches“ Licht zu werfen.¹⁵ Identitätsbegriffe werden auf ihr Interessenumfeld bezogen: Erfahrungen und Erwartungen, Einrichtungen und soziale Positionen stehen ja in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zu geistigen Stellungen. Innere und äußere Identitätsgeneratoren können dingfest gemacht werden: außer dem geistigen Bedürfnis der Einheit besteht ja ein rechtlicher Bedarf an Kontinuität der Zurechnung, vom kapitalistischen Wirtschaftsbetrieb strengstens eingefordert.¹⁶ In der Sprache der „Innerlichkeit“ und der „Identifikation“ drückt sich eine Wirklichkeit aus, die in symbolischen Benennungskämpfen mit festgelegt wurde. Die handlungsleitende Kraft des Begriffs speist sich wiederum mit aus der Macht des Begriffenen. Kant paraphrasierend: Erlebnisse ohne Deutungen sind

14 S. dazu Peter L. Berger – Thomas Luckmann: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, bes. S. 44ff.

15 Zu einem selten anzutreffenden begriffsgeschichtlichen Ansatz in der Unmenge der Identitätsliteratur: Philip Gleason: „Identifying Identity. A Semantic History“; ideengeschichtlich ausgerichtet das mächtige Werk Charles Taylors: *Die Quellen des Selbst*; soziologisch angelegt Andreas Reckwitz: „Der Identitätsdiskurs. Zum Bedeutungswandel einer sozialwissenschaftlichen Semantik“. S. noch die instruktiven Studien von Jürgen Straub: „Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs“ und ders.: „Identität“. Ein aktueller Sammelband zu den Problemen der personalen Identität Richard D. Ashmore – Lee Jussim (Hg.): *Self and Identity. Fundamental Issues*. Zu den unterschiedlichsten Aspekten des Begriffs die tiefeschürfenden Aufsätze in: Odo Marquard – Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität*.

16 Als einer der ersten modernen Theoretiker der ‚Person‘ bezeichnet sie John Locke ausdrücklich als „forensic term“.

blind – Deutungen ohne Erlebnisse sind leer. Für eine soziologische Betrachtung gewähren Begriffe Einblicke in die jeweiligen Welt- und Selbstverhältnisse des Menschen: Vermittlungswege zu uns selbst in unserer historischen Verfassung.

Irrationalitäten der Welt drängen den Menschen dazu, durch rationale Sinngebilde Ordnung in die Mannigfaltigkeit zu bringen. Auch der Anspruch des Identischen wurde, reich gegliederten Differenzen gegenüber, unterschiedlich ‚rationalisiert‘: nach verschiedenen Gesichtspunkten und in verschiedene Richtungen denkerisch durchorganisiert. So gesehen treten – statt eines kumulativen Inventars an Identitätswissen – von Grund auf verschiedene Selbsthaltungen zutage, die oft in einem prinzipiell unauflösbaren Spannungsverhältnis zueinander stehen. Statt eines begriffsgeschichtlichen Durchgangs werden, dem Historischen und dem Systematischen gleichen Tribut erweisend, die konsequentesten Positionen in historischer Folge dargestellt, alles auf unseren Zusammenhang zugeschnitten. Das Absolute in seiner hypothetisch gebrochenen Alleinheit erscheint als naheliegender Einstieg in die Bearbeitung des Identischen; das Konkrete mit den neu entdeckten Höhen und Tiefen einer eigengesetzlichen Welt erscheint als erfinderische Fortsetzung; das Soziale im Ausgang von dem Einzelnen und der Gruppe erscheint als sachgerechte Ausbreitung; die menschlich getragene Kultur mit ihrem Differenzsinn und Kohärenzgespür erscheint als Umdenken bekannter Denkfiguren zwischen Skepsis und Zuversicht. Ein Abstellen auf logische Geschlossenheit und prinzipielle Zuspitzung soll der Klarheit des Blicks dienen. Die einzelnen Perspektiven lassen, in unterschiedlichen Voraussetzungen verankert, vollständige Identitätswelten aufscheinen, ohne jedoch ein definitives Ganzes an sich herzugeben.¹⁷

Die „innere Not“ des metaphysischen Bedürfnisses, äußeren Nöten mehr oder weniger entbunden, ließ seit ihrem Erstarken Deutungen der Welt und darin des Menschen groß werden, die sich dem Gebot der denkerischen Konsequenz verdanken. Das theoretische Anliegen von sinnhaft verankerten Allzusammenhängen genießt, trotz aller erdverbundenen Spötterei, hohes Ansehen. Der Intellektuelle als Virtuose der Sinnverwaltung sucht seiner Lebensführung, wie bei Max Weber zu lesen, „einen durchgehenden ‚Sinn‘ zu verleihen, also ‚Einheit‘

17 Zur Erfahrung der „Irrationalität“ der Welt als Triebkraft der Religionsgeschichte Max Weber: „Politik als Beruf“, *GPS*, S. 444; zur Logik der „idealtypischen“ Methodik sein „Objektivitätsaufsatz“, *GAWL*, S. 190ff. Es verdient kaum der Erwähnung, dass es hier keineswegs um eine – noch so komprimierte – Gesamtdarstellung von theoretischen Kompositionen gehen kann. Auch Verweise auf die lehr- und überreiche Sekundärliteratur zu den einzelnen Autoren werden auf das Nötigste reduziert.

mit sich selbst, mit den Menschen, mit dem Kosmos.“¹⁸ Die Kohärenzlösungen der abstraktesten intellektuellen Stellungnahmen, von unterschiedlichen Einheitsvisionen heraus an die Welt angelegt, bleiben allerdings nicht an den noch so dichten Grenzen der „Literatenschicht“ stehen: außeralltäglich geschaffene Identitätslehren popularisieren sich nunmehr massenmedial zum orientierenden Gemeingut der philosophisch Laien, um die widersprüchlichsten Verbindungen in voller Geistesruhe einzugehen. Intellektuellen wittern und haben ja nicht nur weltenthobene Interessen.

Folgende Mahnung wird wohl an rechter Stelle nicht erspart werden können. Eine Übersicht der geschichtlich erwachsenen Vielfalt der Identitätskonzepte führt ein vielfach gebrochenes Selbst vor Augen. Die entkräftende Macht der historischen Behandlung von geistigen Gebilden lässt nicht einmal die allerheiligsten Lebensinhalte unerschüttert. Insofern kann eine Untersuchung, welche an die noch so mächtigen Leistungen der menschlichen Selbsterkundung soziologisch herantritt, auch unwillentlich zur Entzauberung der eigenen Identität beitragen. Es geht ja schließlich im engsten Sinne um uns selbst.

Im Auftakt seines gewichtigen Büchleins zum „Problem des Menschen“ wird uns von Martin Buber ein Bericht über einen großen Lehrer des chassidischen Judentums überliefert.¹⁹ Dieser hätte einst ein Buch verfassen wollen, das „Adam“ heißen sollte, um den „ganzen Menschen“ darin zu behandeln. Dann aber hätte er sich besonnen, dieses Buch nicht zu schreiben. Besäße man die Weisheit „eines wirklichen Weisen“, so würde man wohl auch auf Entwürfe wie den nachstehenden, mit weitaus geringeren Ansprüchen angelegt, beizeiten verzichten. Das Wagnis, diesen Versuch trotzdem vorzulegen, soll geschehen mit Mut zu großen Bögen und mit Demut vor dem Menschen, der von dem Fragen nach Identität innerlichst betroffen ist.

18 Max Weber: „Religiöse Gemeinschaften“, *WuG*, 307f. Zur Rolle der theoretischen Konsequenz des Denkens ders.: „Zwischenbetrachtung“, *GARS I*, S. 537.

19 Martin Buber: *Das Problem des Menschen*, S. 9.

Die Verabsolutierung der Identität

Mit selbst- und welterrichtender Wucht bemächtigt sich die Idee des Identischen an der Wende zum 19. Jahrhundert der ganzen Breite der abendländischen Geisteskultur. Den gewaltigsten Einstieg in die Systematik dieser Idee bietet, sobald der Ausdruck eine Wendung vom Logischen zum Metaphysischen durchmacht, ein philosophisches Programm, das sich geradezu danach benennt. Nicht mehr die Frage des numerisch Gleichen beliebiger Gegenstände, derer Beliebigkeit der Mensch als Fall unter Fällen vermehrt, vielmehr der Fragende mit seinen wesenhaften Selbst- und Weltbezügen ist das zentrale Anliegen dieser „Identitätsphilosophie“. Der ehemalige Formbegriff, der zur Erfassung von bleibenden und unverwechselbaren Eigenschaftsbündeln gedient hat, nimmt unter dem wachsenden Druck eines menschlichen Selbstheitsdrangs substanzielle Züge an. Das denkbar Äußerste wird im Gedanken des ‚absolut Identischen‘ von einstigen Theologiestudenten erreicht und sogleich in dreierlei Varianten facettenreich ausgearbeitet. Das sich setzende ‚absolute Ich‘ von Fichte, das All-Eine der absoluten ‚Indifferenz‘ von Schelling, der in spannungsreichen Differenzen sich mit sich versöhnende ‚Weltgeist‘ von Hegel – diese sind zeitgleiche Antworten auf die Frage nach tragfähigen Gründen des Absoluten in einer Zeit, als es geboten ist, das Absolute, diesen größten Anspruch jeder Philosophie, nur noch in Kategorien der Subjektivität zu denken. Damit sind zugleich alle radikalen Möglichkeiten begangen, die sich unter den gegebenen geistigen Bedingungen für das Identitätsdenken auftun. Die theoretische Radikalität, die bis zu den ‚Wurzeln‘ der Sachen dringt, unternimmt in einem Sturm und Drang äußerer und innerer Mächte eindringliche Versuche, das längst nicht mehr mit sich identisch Empfundene ein letztes Mal auf einen einzigen Begriff zu bringen. Das europäische Geschehen macht kurz zuvor einen revolutionären „Ruck“: die Begeisterung eines erregenden Umbruchs lässt das Absolute philosophisch und dichterisch als innerweltlich Mögliches denken. Die geistige Erregung bricht ins Unendliche auf. Mensch und Welt sollen mit dem göttlichen Einen zusammenfallen, wobei Art und Weise des

Zusammenführens sowie seine Schwierigkeiten dem primären Charakter des jeweils umfassenden Ganzen entspringen. Die Urgrößen der abendländischen Metaphysik – Mensch, Welt und Gott – neigen in der Folgerichtigkeit der philosophischen Spekulation dazu, eine nach der anderen, sich zur umgreifenden Wirklichkeit auszudehnen.¹

Dies alles will, wie angedeutet, den zeitgemäßen Denkmöglichkeiten durchaus genügend gedacht werden: hinter die Stellungen des sich selbst klärenden Erkennens möchte denn keiner mehr, der mit dem ‚Zeitgeist‘ – selber ein Ausdruck der Zeit – Schritt zu halten sucht, zurückfallen. Der philosophische Aspekt der neuzeitlichen Geistigkeit manifestiert sich in einer vernunftkritischen Haltung der Vernünftigkeit, die schlagwortartig mit Immanuel Kant verbunden werden kann.² Die paradoxe Formulierung steht dabei stellvertretend für eine Reihe von Entzweigungen, sowohl im Inneren wie auch im Äußeren. Die gestaltenreichen Dualismen von Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Seele und Körper, durch die die Lage des Menschen, in ein Zwischen von Sein und Nicht-Sein eingespant, seit jeher beschrieben wird, steigern sich zu widersprüchlichen ‚Antinomien‘ des Menschendaseins.³ Handlungsfreiheit sei mit Naturnotwendigkeit immer mühsamer gleichzustimmen. Die Verdoppelungen des Menschen, die sich in die Begriffsversuche zu seiner Verfassung immer tiefer einschreiben, stehen jedoch erst am Anfang von Diagnosen seiner Zersplitterung. Den Zerrissenheitserfahrungen im menschlichen Weltverhältnis, die bald einen selbständigen Wissensbereich des Sozialen disziplinieren lassen, entsprechen Zwiespältigkeiten in seinem Selbstverhältnis. Das empirische Wissen gliedert sich wie von sich selbst Bruchlinien entlang: Spannungen zwischen ungleichartigen Lebensbereichen legen sich als Perspektiven für Registration und Klassifikation des dauernd anwachsenden Erkenntnismaterials nahe. Das Wirtschaftliche ist nicht religiös, das Wissenschaftliche nicht künstlerisch, das Politische nicht erotisch organisiert – und so zwischen allen Ordnungen mit ihren ‚Eigengesetzlichkeiten‘ hindurch.⁴

-
- 1 Zum neuzeitlichen Schicksal dieser metaphysischen Eckpunkte Karl Löwith: „Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche“. Zum „Ruck“ des Weltgeistes Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 19, S. 488.
 - 2 Zu einer Begriffsgeschichte der Vernunft als einer zunehmend selbstkritischen Vernunftkritik Herbert Schnädelbach: *Vernunft*, zu Kant S. 84ff.
 - 3 Vgl. dazu, Karl Jaspers‘ These von der „Achsenzeit“ auslotend, neulich Robert N. Bellah – Hans Joas (Hg.): *The Axial Age and its Consequences*.
 - 4 Die Aufzählung der Ordnungen ließe sich weiter fortsetzen und sogar unterteilen, wie in der Soziologie üblich, vgl. Niklas Luhmanns „Teilsysteme“ oder Pierre Bourdieus „Felder“. Wir halten uns hier an Max Webers „Zwischenbetrachtung“.

Innerhalb der philosophisch höchstgeschätzten Instanz der menschlichen Weltbearbeitung, die im Namen des ‚Rationalen‘ immer mehr zum höchsten Richter aller Weltinhalte emporsteigt, werden Risse identifiziert. Erweist sich die Idee des Endlichen und des Unendlichen, des Notwendigen und des Freien als gleichermaßen folgerichtig denkbar, so steht letztlich Vernunft gegen Vernunft. Die gegenseitige Unverträglichkeit von Gültigkeiten auf dem gemeinsamen Boden des Denkens bedarf gesteigerter Anstrengung, damit es mit sich zumindest im Einklang, wenn auch nicht mehr eins bleibt. Der interne Zwist wird mit einer erhöhten Selbstermächtigung beigelegt: die zum Charismatischen verkündete Vernunft, dieser große Hoffnungsträger einer ganzen Epoche, könne schließlich nicht anders, als zum eigenen „Gesetzgeber“ zu werden.⁵

Dabei meint sich der Mensch in diesen Bemühungen immer mehr auf sich gestellt. Die neuartigen, weil verschärften Spannungsverhältnisse, die mit den ebenso neuartigen, weil menschenbezogenen Vermittlungsversuchen ‚Moderne‘ heißen, scheinen keine übermenschlichen Versöhnungsmächte mehr zu dulden. Der moderne Anspruch, „auf eigenen Füßen zu stehen“, ist immer entschlossener auf Welt- und Selbstbeschreibungen ohne jeden Transzendenzbezug ausgerichtet. Der neue Schlüssel des geistigen Weltzugangs heißt nach Jahrhunderten des philosophischen Objekt Denkens: ‚Subjekt‘. Im objektivistischen Paradigma des – griechisch-selbsttragenden oder christlich-gottgeschaffenen – Einheitskosmos war jedem Seienden ein fester Platz im wohlgeordneten Weltgefüge vorgesehen. Das Seinsganze ging seinen Teilen prinzipiell voran, von der hellenischen Polis durch das römische Reich bis zur christlichen Kirche. Der Logos des Einzelnen klang mit dem der Gesamtheit zusammen: alles mit sich selbst Identische war letztlich auch mit dem Allgemeinsten und daher Gültigsten identisch, oder zumindest Platzhalter eines Weltgesetzes an seiner ihm fügungshaft zugewiesenen Stelle mit einem entsprechenden Bestand an Geschäften. Die althergebrachte Überzeugung, dass die Seinsordnung in ihrer grundsätzlichen Vernünftigkeit durch angespannte Vernunftarbeit einzusehen sei, wird inmitten heftigster Außenbewegungen, mit Verweis auf die Subjektivität allen Denkens, aufgegeben. Die Bezüge zwischen den Brechungen des Erfahrungslebens und den Wandlungen des Selbstverstehens, dieser merkwürdige Gleichlauf der äußeren und inneren Bewegungen, stehen seitdem, ihrem Maß und Charakter wie ihrer Richtung nach, im Zentrum des verstehenden, erklärenden oder eben begründenden

5 Zur Vernunft als bisher letzter Gestalt des Charisma s. Max Weber: „Herrschaftssoziologie“, *WuG*, S. 726. Zu den „Antinomien“ der Vernunft Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* [1787], B 433ff, zur Vernunft als Gesetzgeber ihrer selbst in erkenntnistheoretischer Hinsicht ebd., B 697, in praktischer Hinsicht ders.: *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], A 126ff.

den Interesses. Wie auch immer die Lösungsidee – ein Gegenstand der vorliegenden Studie – ausfallen mag, die Beziehung der Welterscheinungen auf den Menschen steckt nun den Horizont des überhaupt Wissbaren ab: die Welt der Erkenntnisse müsse sich endlich, nach langer Zeit menschlicher Weltanpassung, nach der Subjektivität des Erkennens richten. Dem fragenden Subjekt zeigt die Welt ein subjekthaftes Antlitz: das kosmische Modell eines einheitlichen Weltsinns gibt menschlich bewohnten Sinnwelten Raum. Die Philosophie, dieser berufsmäßige Verwalter der prinzipiellen Beziehungen zwischen Mensch, Welt und Gott, orientiert sich nach Fragen der Selbstgewissheit um, und errichtet Sinnzusammenhänge des Menschenbezugs. Das fortschreitende Abrücken von den „ersten“, d.h. außermenschlichen letzten Gründen bewirkt freilich eine Zunahme des Freiheitsgrades der menschlichen Welt- und Selbstgestaltung. Eine eigentümliche Gebrochenheit schleicht jedoch in die dadurch ermöglichten Fragestellungen hinein, indem nicht mehr der „Beschaffenheit“ des Gegebenen, sondern seiner menschlich bedingten „Möglichkeit“ nachgespürt wird. Das einst zugrunde Liegende sei nun erst zugrunde zu legen. Die Geisteshaltungen pendeln zwischen einer quälenden Stimmung des Zweifels, die den rechten Weg des Erkenntnisgewinns ebenso erfasst wie die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebenszusammenhangs, und einer Selbsterhöhung, die sich mitunter bis zur rauschhaften Selbstvergötterung aufschwingt.

Diese Art des Nachdenkens über das eigene Denken kann dabei auf Ansätze zurückgreifen, die im Rückblick bereits einer Kultur der Subjektivität zuarbeiten. Die Ansicht einer vormodernen Welt, für welche die Begriffsmittel zur Identifizierung des Allgemeinen nicht mehr einer übersinnlichen Wirklichkeit angehören, bahnt unbeabsichtigt den geistigen Rückzug auf den inneren Menschen an. Nicht mehr schreibt das Allgemeinste – Name unter Namen – zugleich das Gültigste vor, wie noch im kirchlich verfassten Einheitsrahmen des hochmittelalterlich philosophierenden Christentums. Die Welt heißt zwar nach wie vor ‚Schöpfung‘, mit einem göttlichen Schöpfer an der Spitze des gotisch geordneten Ganzen. Das einheitliche Weltbild einer weiträumigen Einheitskultur vermöchte es zwar nach wie vor, die Mannigfaltigkeit der Lebensbereiche durch die getreue Nachahmung der göttlich eingerichteten Seinshierarchie in sich zu vermitteln. Auf dem Boden von antihierarchischen Bewegungen, die das innerweltliche Ordnungsgefüge in seinem göttlichen Zuschnitt in Frage stellen, schießt allerdings eine Geisteshaltung auf, für die die Denkinhalte den Status einer abgeleiteten Offenbarung, d.h. ihre unmittelbare göttliche Erkenntnisgarantie verlieren. Diese nominalistische Vorstellung einer immerhin gottgegebenen Benennungsmacht des Menschen, die die Sammelwörter der gottgewollten Ordnung ausspreche, erweist sich somit als theologischer Vorstoß zur erkenntnisstiftenden Selbst-

mächtigkeit der Vernunft: es ist die letzte theologische Stellung vor dem oft beschworenen totalen Perspektivenwechsel, der die Weltgegenstände auf die geistige Aufnahmefähigkeit des Menschen zuschneidet.⁶

Auch aus religiösen Quellen speiste sich die Einkehr des Menschen in seine eigene Mitte. Das Heilsstreben des Individuums, ausgestattet mit einer unsterblichen Seele, hatte mit der Verdorbenheit der Welt zu ringen, was die ‚Schöpfung‘ immer wieder zur sündenanfälligen ‚Kreatur‘ herabsinken ließ. Das platonisch belehrte Christentum Augustins liefert das philosophische Instrumentarium für die Innenschau, die nicht mehr den Umweg durch die noch so strahlende Seinsordnung Gottes zum inneren Licht nehmen müsse. Der persönliche Einblick führe in der Selbsterkenntnis zur allbegründenden Vollkommenheit hinauf. Die prinzipielle Spannung zwischen einem Innerem und einem Äußerem, die das Religiöse zunehmend um den Drang nach Erlösung organisiert, ist aber – nach biblischen und gnostischen Ansätzen – erst reformatorisch, durch die puritanistische Verinnerlichung der Glaubensinhalte und die Entfernung Gottes zu einem verborgenen, stellenweise bis zur Unerträglichkeit gesteigert worden. Der einzig authentische Weg zu Gott führe gleichsam weltumgehend durch uns selbst hindurch. Die religiöse Entzauberung der Welt konnte dann mit wissenschaftlichen Erkenntnisoperationen, an immanenten Ursachenketten interessiert, ungehindert vervollständigt werden. Dem innerweltlich organisierten Weltmechanismus sieht sich schließlich ein weltorganisierender Mensch mit vernunftgeleiteter Selbstkontrolle gegenüber: auch die innere Außenwelt der Leidenschaften soll in intellektuellen Dienst gestellt werden. Die welttragenden Fäden zwischen Gott und Mensch verdünnen sich für die philosophisch maßgebende Selbstreflexion, die mit wissenschaftlichen Ansprüchen auftritt, zum technischen Behelf von Verselbständigungsversuchen. Was in der zunehmend entseelten Welt zurückbleibt, ist der christlich sensibilisierte innere Mensch mit seiner unerschöpflichen Geistestiefe.⁷

Die gesamte Ambivalenz des geistigen Auf-sich-gestellt-Seins drückt sich paradigmatisch aus im theoretischen Gegenüber eines formgebenden Denkens

6 Vgl. Paul Honigsheim: „Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik“ und Erwin Panofsky: *Gothische Architektur und Scholastik*; zum Begriff der ‚Einheitskultur‘ Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 178ff.

7 Zur christlichen Formierung der modernen Innerlichkeit bei Augustin s. Charles Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 235ff; zur Rolle Descartes‘ in der Geburt einer Philosophie im Sinne der modernen Wissenschaftlichkeit ebd., S. 262ff. Zur Soziologie des Protestantismus freilich Max Weber: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *GARS I*, bes. S. 114ff. Zum Weberschen Begriff der ‚Entzauberung‘ neulich Wolfgang Schluchter: „Die Entzauberung der Welt“.

einerseits, einer unerreichbar bleibenden Wirklichkeit andererseits. An die Stelle des unbedingten Begründungsprinzips der ‚Transzendenz‘ tritt die Immanenz des ‚Transzendentalen‘, diese eminente Kategorie des Menschenbezugs, welche die allgemeinmenschlichen Bedingungen unseres theoretischen Weltzugangs festzulegen beansprucht. Das Gegebene gewinnt dadurch ein Doppelgesicht: auch wenn es in diesem Sinne als ein für uns Aufgegebenes gelte, seien wir auf weitere Zusammenarbeit angewiesen. Es gelte nun herauszufinden, wie weit unsere Eigenkräfte in dieser Lage uns tragen können. Indem das Erkennen diesseits einer nicht mehr erschaubaren Evidenz verbleibt, wird die Welt selbst, wie sie nicht für uns ist, unser inneres Ich in seinem Fürsichsein mit inbegriffen, zu einer Art Jenseits. Eine transzendental gestellte Frage kann nicht mehr mit Wesensbegriffen beantwortet werden. Jede Art von Einheit sei von nun an eine Leistung der vereinheitlichenden Geistestätigkeit des Menschen. Mehr noch, es ist eine „regulative“ Einheit des Menschengestes selber, die als Vorbedingung zur Vermeidung einer zusammenhangslosen Vorstellungsflut eingesetzt wird: dem Einheitsbedarf des Geistes wird mit Ordnungsideen begegnet.⁸ Zentrale Aspekte der einstigen ‚Seele‘, dieser tragenden Instanz unseres „wahren Wesens“, werden als ‚Tätigkeiten‘ in Bewegung gebracht, ohne in eine bleibende Entität zurückgebunden zu werden. Die philosophische Tradition der Beharrlichkeit, die zwischen einem noch so „feinem Etwas“⁹ mit dinghaften Bestandteilen und einem Lebensprinzip mit vielfältigen Kräften hin- und herpendelt, wird im konditionalistischen Geiste aufgebrochen. Die Seelenmetaphysik erreicht hier ihren unüberwindlichen Höhepunkt der Sublimierung – scheinbar paradox durch die Ergebnisse des naturwissenschaftlichen Experimentierens mit gefördert. Der Vorgang der unablässigen Innenarbeit, die Kohärenz stiften soll, wird dabei mit einer irreführend substantivierenden Geste ‚Selbstbewusstsein‘ genannt. Einheit wird, im Inneren wie im Äußeren, weder im Voraus gesetzt, noch auf verschlungenen Denkwegen aufgefunden, vielmehr vorausgesetzt – und allenfalls im Nachhinein göttlich gebilligt. Das Denken schreite ja letztlich, wie im Bereich des menschlich Hergestellten, von einem Gegebenen immer zu einem Gebenden voran. Das Unendliche werde dem uns erreichbaren Endlichen, aus einem „Bedürfnis der Vernunft“ heraus, unvermeidlich hinzugedacht, ohne sich freilich in „Schwärmerei“ verlieren zu dürfen.¹⁰ Die zweifache Ausdeutbarkeit des Genitivs hält die Chance für den Menschen offen, das Diesseits der geschlossenen Naturbedingtheit durchzubrechen und zur eigenmächtigen Ursache ohne vorausgehende Ursachen zu werden. Aus dem wissenschaftlich durchorganisierten Kosmos

8 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 391

9 René Descartes: *Meditationes* [1641], Kap. II, S. 28.

10 Vgl. z.B. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 479, ders.: *Prolegomena* § 35, 58.

der Naturzusammenhänge wird das Reich der ‚Freiheitskausalität‘ ausgelagert. Die prinzipielle Möglichkeit eines Tuns, das aus den Bestimmtheiten des Bestehenden hinausbricht, hat Kant in der Verdoppelung der Ursächlichkeit etwas verzweifelt auf den Begriff gebracht.¹¹ In dieser Freiheitspraxis, dem Weltganzen gegenüber – das empirische Ich mit seinen Naturhängen inbegriffen – allein bleiben zu können, liege die eigentümliche Würde des Personseins. Die Sakralität des Menschen beruht somit nach wie vor auf seinem gottebenbildlichen Anfangenkönnen.

Die Idee der theoretischen Weltgestaltung wird im Begriff der ‚Autonomie‘ ins Praktische der Selbstgestaltung komplementiert. Das Ideal der allgemeinen Selbstgesetzgebung, dieser Inbegriff des ethischen Selbstbezugs, versucht sich an einem paradox anmutenden ‚individuellen Allgemeinen‘, um das persönliche Sich-selbst-Gehorchen auf eine öffentliche Vernünftigkeit einzustimmen. Die selbstgewollten Handlungen sollen sich vor der Höchstinstanz der weitesten Allgemeinheit bewähren, wobei letztere, über alles Inhaltliche hinweg, einer Selbstbehauptung nach rein formalen Gesichtspunkten zugeführt wird. Die spezifisch inhaltsleere Rationalisierung des Ethischen, die die weltgeschichtliche Fülle der handlungsleitenden Partikularitäten mit einem abstrahierenden Kunstgriff zu neutralisieren sucht, mündet hier in die nüchterne Umständlichkeit einer Selbsturteilsformel. Die althergebrachte goldene Regel der Gegenseitigkeit, d.h. die nachbarschaftliche Perspektivenübernahme des „wie du mir, so ich dir“, wird als Können des Erwartenwollens ins Konditionelle sublimiert und als prinzipieller Generalnenner unserer Gemeinsamkeit maximalisiert. Nach einer der weniger berühmten Fassungen: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ Oder anders gewichtet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹² Für die Ungewissheit des „Als ob“ wird die gebieterisch klingende Formulierung des Moralischen aufgeboten. Dieses praktische Gegenstück des theoretischen Transzendentalismus bekleidet den Allgemeinmenschen, in der zweiten Person angerufen, mit der Verpflichtung der unausgesetzten Erwägung von Einzelnormen.

Die gesetzstiftende ‚Autonomie‘ wird aus Landeshoheit zur Subjekthoheit personalisiert.¹³ Die hochabstrakte Selbstreflexivität eines einzigen Prinzips, das nur noch die Grundlagen für die Hervorbringung aller Einzelnormen legt, tritt an die Stelle der Befolgung jeder Fremdsatzung. Der neue Appell an die ‚Selbstge-

11 Zur Freiheitskausalität Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 444, B 472

12 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54

13 Vgl. Rosemarie Pohlmann: Art. ‚Autonomie‘, in: Ritter–Gründer–Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, S. 701.

setzung' bürdet dem Einzelmenschen die Selbstverpflichtung der restlosen Innensteuerung auf. Diese Moralisierung des Selbst in der Tradition eines persönlichen Gottes bedeutet die Verlagerung des Urteilszentrums von äußeren Autoritätsmächten ins Innerste des Menschen. Es war ja die überweltliche, d.h. gottbezogene Durchdringung der rechtlichen Regelwerke, die auf die Bahnen der zunehmenden Verinnerlichung von weltlichen Ordnungsideen führte. Die erlösungsreligiöse Erwartung einer einheitlichen Gesinnung ließ einen „inneren Menschen“ entfalten, der seine Handlungen immer entschlossener nach dem eigenen Seelenheil zu orientieren hatte. Die Schranken der weitestgehenden Systematisierung von Einzelleistungen wurden im Prophetenwort gesprengt: es galt, über die Selbstausrichtung an noch so flächendeckenden Gesetzsammlungen der Lebensregelung hinauszugehen. Eine „ethische Gesamtpersönlichkeit“,¹⁴ die aus Generalpflichten heraus handelt, trat auf die religiös eingerichtete Bühne zwischenmenschlicher Beziehungen. Die moralische Unbedingtheit verlagert sich dann in einem nicht mehr göttlich verstandenen Kosmos aus der Kompetenz Gottes in die Eigenwürde des Menschen. Es geht in der Formel Kants um einen entzauberten Durchbruch zur innerweltlichen Moralität, auch wenn sie zur nachträglichen Absicherung in die begriffliche Überwelt der Gottesidee und der seelischen Unsterblichkeit ausgreift.¹⁵

Der ideale Gedanke des als ‚autonom‘ gesetzten Selbst wird dabei um das vermeintlich Allgemeinmenschliche, auch ‚Weltbürger‘ genannt, zentriert. Die höchste Verantwortung soll nicht mehr dem noch so breiten Umkreis der eigenen Gruppe Rede und Antwort stehen: das verinnerlichte Überpersönliche ist der jedem von uns innewohnende ‚Mensch an sich‘. Beim Nachlass der Gruppenbindungen – den urwüchsigen Gemeinschaftlichkeiten entrissen oder entlassen – werden prinzipielle Stützen im *kosmopolites* gesucht, der den ganzen Kosmos zu seiner Heimat habe. Die Idee der Selbstidentifikation mit allen ‚Mitmenschen‘ nahm inzwischen, von christlichen Forderungen des ethischen Universalismus bedingt, in den verschiedenen Abwandlungen des stoisch geprägten Menschheitsbegriffs eine säkulare Form an.¹⁶ Dieser Einheitsgedanke, der in der Weiträumigkeit des römischen Großreichs konzipiert und durch neuzeitliche Globali-

14 Max Weber: „Religiöse Gemeinschaften“, *WuG*, S. 324, 316ff.

15 Zur Versicherungsrolle der moralischen Gottesidee s. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 223–237. Zu einer Soziologie der Rechtsentwicklung in Webers Spuren Wolfgang Schluchter: *Die Entstehung des modernen Rationalismus*, S. 111ff. und ders.: *Religion und Lebensführung* 1, S. 200ff.

16 Vgl. dazu Troeltsch: „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht“. Zur Universalisierung der Identität Bernhard Giesen: „Codes kollektiver Identität“.

sierungsansprüche verstärkt wurde, will ja immer breitere Menschenmengen nicht nur im Sinne des bloß zahlenmäßigen ‚Jedermanns‘ ansprechen. Selbst die neutral gemeinten Einheitsbegriffe können von einem spezifischen Sendungsbewusstsein erfüllt werden: die allgemeine, weltbürgerliche „Absicht“ trägt, wie die kaum verhehlte Resignation der geschichtsphilosophischen Betrachtungen Kants zeigt,¹⁷ ein gutes Stück Vereinigungswille in ihrer Perspektive. Wie aber die religiöse Qualifikation der Menschen keine gleichmäßige Verteilung im Sozialraum zeigt, ist auch das abstrakte Denken keine soziologisch ungegliederte Größe. Die gesellschaftliche Schichtengliederung der Liebe zur Universalität ist eine empirische Frage. Die unwahrscheinliche Breitenwirkung dieser höchst anspruchsvollen Autonomie ist historisch an den modernen Weltkreis gebunden. Es scheint aber auch prinzipiell zu gelten: die Neigungen des Intellekts wenden sich in seinen universalisierenden Gesten von jeder Art Bodenhaftigkeit ab; das Abstrakte wächst zuungunsten des Konkreten heran; das ‚Allgemeine‘ ist, wie es in der Natur der begreifenden Weltbearbeitung liegt, immer um den Preis eines zunehmenden Inhaltsverlusts zu erkaufen. Der jeweilige Gesichtspunkt der Verallgemeinerung bleibt allerdings dem erlebnishaft Gegebenen verankert: dem persönlichen Einen des Okzidents, unter politischen Unheilserfahrungen universalisiert, steht das unpersönliche Eine des Orients, in immer wiederkehrenden Reichsordnungen verwurzelt, gegenüber. Auch wenn sich die Geistesarbeit des Okzidents von inhaltlichen Gottesordnungen zu formalen Vernunftprinzipien hinbewegt, können sich unsere Begriffe nie bis zur reinen Formalität entleeren, seien sie noch so konditional angelegt. Ein nicht weiter formalisierbarer Rest der Materialität bleibt als irrationaler Kern jeder formal organisierten Weltbearbeitung übrig, wie man dies etwa am Entwicklungsgang der allgemeinen Menschenrechte, mit den wechselhaft aufgefüllten Begriffen der ‚Person‘ in ihrer Mitte, studieren kann. Die transzendente Idee wie die weltbürgerliche Absicht ist soziologisch gesehen, d.h. ihrer Welthaltung nach, die philosophische Lehre des selbst- und welt schöpferischen Allgemeinmenschens: beide werden denn, trotz aller beteuerten ‚Reinheit‘, von einem Interesse der denkenden und handelnden Weltbeherrschung mit geleitet. Das Erkennen erfordert hier die sinnhafte Gestaltung eines ‚Chaos‘ – der an sich sinnfreien Erscheinungsfülle – vom menschlichen Standpunkt aus. Die Festsetzung von erkenntnisstiftenden Bedingungen der Möglichkeit eröffnet einen weiten Möglichkeitsraum des inneren Bedingens, während Fortschritte in der technischen Machbarkeit die Idee einer welterrichtenden Souveränität äußerlich antreiben.¹⁸

17 Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“.

18 Zur Soziologie der religiösen Qualifikation Max Weber: „Einleitung“, *GARS I*, S. 260ff. Zur Soziologie der Menschenrechte ders.: *WuG*, S. 2, 496 und 725f. Zum Cha-

Die Unzufriedenheit mit der kühl temperierten Nüchternheit des „Als ob“ führte jedoch, in der Konsequenz der Weltbeherrschung, bald wieder aus den intellektuellen Selbstbeschränkungen der Subjektivität hinaus. Die Rechnung einer weitgehend selbstbezogenen Weltbearbeitung wollte ja nicht reibungslos aufgehen: das Denken sah sich herausgefordert, vom Anspruch auf weiträumigere Freiheit getrieben, nach neuen Grundsätzen der Totalität zu greifen. Die Denktätigkeit einer ganzen Generation von Philosophen widmet sich sodann der Leerstelle, die vom verabschiedeten Einheitskosmos hinterlassen wurde: sie gehen im Umfeld politischer Wirrungen und Zergliederungen sicheren Geistes daran, sich des Weltganzen in festgefühten Denkkordnungen zu bemächtigen. Die ausgefeilte Begriffsarbeit, die in der Tradition einer deduktiv durchrationalisierten Schulmetaphysik steht, will die Architektur des überkommenen Dreigestirns – Mensch, Welt und Gott – den neuen Freiheitsbedürfnissen zurechtbauen. Ein gärendes Zeitalter voller Gestaltungslust bäumt sich dann zum Tragen dieser Gedanken auf.

NACH DES MENSCHEN EBENBILD

Trägt nun das auf neuen Wegen erreichte Umgreifende primär *menschliche* Züge, so kann das Eine auf dem Boden der neuzeitlichen Subjektkultur nur ein Ich in nahezu ungebändigter Ungebundenheit sein. Wollen wir auch nur den letzten Resten von äußeren Bedingungen nicht erliegen, so ist die Welt in ihrem ganzen Bestand und Betrieb als Folgen von freien Taten unserer Innenwelt zu beschreiben. Um dies zu erreichen, muss nach der Ordnungstätigkeit der Vernunft auch die Sinnestätigkeit des Erfahrens in den Kreis der eigenen Kompetenzen einbezogen werden. Die konsequenteste Auffassung, in zahlreichen Entwürfen zu einer alles Schulmäßige hinter sich lassenden Philosophie von Johann Gottlieb Fichte erreicht, stellt die ‚Tat-sachen‘ der Welt schließlich als ‚Tat-handlungen‘ eines Ich heraus.

Für die Überzeugungskraft dieses Ergebnisses scheint es allerdings unerlässlich, bis zu den ersten Anfängen unserer Denkgewohnheiten zurückzukehren. Der Satz der Identität, ins Fundament des wissenschaftlichen Wissensbegriffs von griechisch-antiken Philosophen eingebaut, könne nach Fichte, jedem Zwei-

rakter der okzidentalen Weltbeherrschung im Unterschied etwa zur chinesischen Weltanpassung s. Weber: „Konfuzianismus und Taoismus“, *GARS I*, bes. S. 535ff., im Unterschied zur indischen Weltflucht ders.: „Hinduismus und Buddhismus“, *GARS II*, bes. S. 363ff.

fel nach wie vor enthoben, in voller Geltung nur auf das Ich bezogen werden. Unter den Gleichungen, die auf die Form $A=A$ zu bringen sind, sei ja Ich=Ich diejenige, die als Grundlage jeder weiteren dienen könne. Nur im Fall des Ich könne nämlich $A=A$ zugleich das *Sein* von *A* einschließen, will man über die bloße Tautologie des „wenn *A* ist, dann *A*“ hinausgehen. Im Zeichen der angestrebten Ungebundenheit könne sich aber das Ich nicht einfach vorfinden. Sei es das Ich allein, das sich durch sein Sein setzt und durch sein Selbstsetzen ist, so bestehe die Identität des Ich in seiner durchgängigen Setzungsmacht. Solange es sich betätigt, *ist* es, und bleibt mit sich identisch – darin besteht für Fichte der Grundsatz aller rechten Philosophie. Die kernhaften Restbestände, seien sie noch so transzendental gefasst, fallen damit aus der Mitte des Menschen heraus. Indem der Handelnde und das durch Handeln Hervorgebrachte als im Ich miteinander zusammenfallend gedacht werden, wird sein Sein als ein Prozess der Aktivität ausgelegt: eine Folgerung nach philosophischen Denkmethoden in der biblischen Tradition vom tätigen Menschen, der im Auftrag steht, Gottes Ruhm weltgestaltend zu vermehren.¹⁹ Die Möglichkeit, sein Wesen als durchgehende Beweglichkeit zu denken, ist in der Idee der „Selbsttätigkeit“ gegeben.²⁰

Um jedoch die Welt nicht aus der Reichweite des Menschen zu verlieren, müssen ihre allbekannten Erscheinungen, die für seine Integrität eine Urgefahr darstellen, auf seine schöpferische Mitte bezogen werden. Der Freiheitsdrang macht sich nach und nach das Weltganze dienstbar. Das Ich wird mit einer Vollmacht des spontanen Setzens ausgestattet, die sogar die Kraft aufbringt, eine Gegenwelt des Nicht-Ich zu stiften. In diesem Entgegensetzen setze sie sich allerdings einem Anderen entgegen, das dadurch seine ersehnte Selbststeuerung immer schon bedroht. Die Gegenmacht dieses ihm gehörigen Anderen bezeugt sich für die Alltagserfahrung im mannigfachen Leiden an der Welt. Mit der These eines unabdingbaren Gegenstrebens zu jedem Streben will nun das Ich dem Anschein von Unbeholfenheit abhelfen: es wolle für sich Schranken erheben, um an ihrem Abreißen seine Macht unablässig zu erweisen. Der Verzicht auf die selbständige Weltübernahme bringt Mechanismen der Weltentfremdung in Gang. Das Nicht-Ich als Begrenzung sei die freie Selbstbegrenzung des Ich selber: die Welt entwertet sich somit zu einem Aspekt des Menschen. Erst durch die Einschränkung von selbstgesetzten Beschränkungen treibe sich das Ich zu immer produktiveren Synthesen des Endlichen und des Unendlichen voran. Damit reproduziere sich allerdings eine grundlegende Entzweiung. Der Riss zwi-

19 Vgl. dazu Max Webers Begriff der ‚Askese‘, z.B. „Zwischenbetrachtung“, S. 538f. Siehe paradigmatisch nur Gen 1,28.

20 Vgl. Fichte: „Das System der Sittenlehre [1798]“, *Werke* 2, S. 496ff und ders.: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre [1794]“, *Werke* 1, S. 285ff.

schen Ich und Nicht-Ich, auch wenn er innerhalb eines der beiden Elemente verläuft, sei auf diesem Wege nicht mehr zu verschließen. Die Unzufriedenheit des Denkens führt zu immer berauschenderen Grundlegungsversuchen aus dem Ich heraus. Das von jeder Endlichkeit abgelöste ICH nimmt dabei immer göttlichere Züge an. Das Tätige breitet sich zur Vollkommenheit des prinzipiell Einigen aus. Die Entkräftung von möglichen Feindmächten, die zur Zersetzung des Ich führen könnten, könne nur durch den Gedanken gelingen, dass das Ich sowie das Nicht-Ich gleichermaßen im ICH gesetzt sind, was der „absoluten Identität“ des Ich gleichkommt.²¹

Sei das Ich in unaufhörlicher Selbsttätigkeit vollzuziehen, münde Theorie wie von sich in Praxis ein. Der praktische Aspekt der Selbständigkeit bedeute dabei die Ausweitung der Freiheit über jede Grenze hinaus im Zeichen der ‚Sittlichkeit‘, die jede Naturbestimmtheit überwinde. Die gleichsam unbewusste Schöpfungsmacht des ICH verwirkliche seine Unendlichkeit durch eine Vielheit von endlichen Ichs, die sich je zu ihren eigenen Vielheiten von Nicht-Ichs verhalten. Die Mannigfaltigkeit der Nicht-Ichs sei das Reich der Freiheitsäußerung des Ich: Freiheit sei an der Welt des Nicht-Ich wie an ihrem Material vollzuziehen. Der innere Drang zur Selbstbestimmung befriedige sich an beliebigen Gegenständen, die das Ich selber erst zu ihm zugehörigen Nicht-Ichs stifte. Während der menschliche Hunger Objekte der Natur zur Nahrung verwandle,²² sei das Ich für sein wahres Bewusstwerden auf eine ihm angemessene Selbstbegrenzung in der Gegenseitigkeit unter seinesgleichen angewiesen. Erst so, im Kreise des vereinbarten Staatswesens, in diesem geordneten Allgemein-Ich, erhebe sich das Ich über die unmittelbaren Befriedigungen zur vollständigen Befriedigung im Unendlichen.²³

Die Denkfigur des absoluten Ich kommt so den höchstgespannten theoretischen Anforderungen einer gleichzeitigen Selbst- und Weltbeherrschung offensichtlich entgegen. Indem die äußeren Weltbedingungen seines Handelns zu einem Ornament von Gefühlen und Vorstellungen herabsinken, erweisen sie sich gleichsam als seinem eigenen Bilde nachgeprägt. Die Analogie zum Weltverhältnis des biblischen Schöpfergotts liegt nahe, der überweltlich handelnd das innerweltliche Geschehen der Unendlichkeit zulenkt.

Es sind nach wie vor die Ansprüche der restlosen Erkennbarkeit, die das Wissen des Seins mit dem Sein des Wissens zusammenfallen lassen. Da aber jede Bestimmung durch ihre Abgrenzung des Nicht-Identischen eine Verkürzung

21 S. Fichte: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, *Werke* 1, S. 322ff, 440ff.

22 Vgl. Fichte: „Das System der Sittenlehre“, *Werke* 2, S. 128 (§9).

23 Vgl. Fichte: „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre [1796]“, *Werke* 2, bes. S. 154ff.

der Absolutheit des Absoluten riskiert, wird es unvermeidlich, dass sich die Beschreibungen immer wieder zu Metaphern verdichten. Die sich selbst durchleuchtende Sichtbarkeit scheint dem Schauenden als „Licht“ ins Auge: „es ist die unendliche Wechselwirkung der Freiheit mit sich selbst, das Durchkreuzen seiner Einheit, Ewigkeit und Ursprünglichkeit mit der daraus sich erhebenden Mannigfaltigkeit und Bestimmbarkeit ins Unendliche.“²⁴ Wo die Züge des Schauenden und des Geschauten ineinander überspielen, greift die Begriffssprache notwendig zu kurz. Die entzückten Einblicke hinter den „Vorhang“ der Erscheinungswelt, der das Wirklichste verdeckt, erfassen die ewige Selbigkeit des mit sich in Geburten und Toden ringenden Lebens. Hinter der Hülle der Welterrscheinungen „fließt und woget und rauscht“ der unvergängliche „Lichtstrom“ des Einen durch alle Lebensgestalten hindurch.²⁵ Die Begeisterung der Verschmelzung mit dem „Lebendigsten“ wird in unverkennbar mystischen Formeln kundgetan: eine undiskutierbare Form des Wissens, die sich den eingespielten Kunstgriffen der philosophischen Tradition offenherzig versagt. Die elementarste Denkregel des gesicherten Wissenserwerbs, von Begriff zu Begriff fortzuschreiten, wird auf dem Rückweg aus dem Einheitserlebnis mit dem unermesslichen All-Leben gebrochen. In die Endlichkeit der Mannigfaltigkeit wieder zurückgekehrt, wird für die Unschärfe des Begriffs die Intensität des Bildes aufgeboten: „*Bilder* sind: sie sind das einzige, was da ist“.²⁶

Mit dem Rückgang auf einen jeder Unterscheidung vorausliegenden Einheitspunkt sind jedoch nicht nur spezifische Sprachprobleme verbunden. Es ist ja kein Zufall, dass die schwärmerischen Betrachtungen mit „Glaube“ überschrieben werden. Der zeitgenössische Vorwurf des ‚Pantheismus‘ zeichnet wie im negativen Abdruck die Konturen dieser Lehre um. Aus dem Strudel der Vernunftsordnung führe das ‚Organ‘ eben des Glaubens hinaus zum Innwerden meiner selbst als meines eigenen Geschöpfs im durch und durch wesensgleichen Allzusammenhang. Ist das unvordenkliche Absolute frei zu wollen, entsteht eine Kontinuität von zwei ‚Reichen‘: die Kluft zwischen beiden wird mit dem Einheitsmaterial eines Weltgeistes aufgefüllt. Die Einheit des Subjektiven und des Objektiven wird – mit monistischen Gedankengesten – in einer absoluten Wissensquelle gesucht. Wo die Dynamik der Theorie ungehindert bis zum habensmäßigen Wissen des Absoluten vorstößt, findet jedoch die Rezeption religiös errichtete Schranken vor. Der Verschmelzung mit dem All-Einen stehen weltanschauliche Hürden, vom Judentum und Christentum erhoben, im Wege. Der mystische Weg der restlosen Selbstaufgabe ist durch die Personhaftigkeit

24 Fichte: „Darstellung der Wissenschaftslehre. (Aus dem Jahre 1801)“, *Werke* 4, S. 102

25 Fichte: „Die Bestimmung des Menschen [1800]“, *Werke* 3, S. 152ff.

26 Fichte: ebd., S. 341.

des überweltlichen Gottes versperrt. Sich in das Göttliche hineinzuverlieren, bleibt für einen Menschen, der sich mit einem Gott und einer Welt als eigenständigen Größen in Beziehung weiß, unvollziehbar. Es ist diese Konstellation, die auch den schwierigsten Gedanken jeder christlichen Theologie vorschreibt: menschliche Freiheit und göttliche Allmacht zusammenzudenken.²⁷

NACH DER WELT EBENBILD

Die zweite Möglichkeit, das All vom menschlichen Standpunkt her zu denken, wird von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in Richtung auf die *Welt* begangen. Die Einseitigkeiten des Ausgangs aus dem Ich treiben ihn zur Idee einer Identität der „absoluten Indifferenz“, die keine Differenzen eines Subjektiven und eines Objektiven, eines Innen und eines Außen mehr zeige. Der intuitive Kern seiner immer spekulativer gearteten Betrachtungen ist eine kontinuierliche Welteinheit vom Mechanischen über das Chemische und Organische zum Geistigen hinauf, die im „Absoluten“ begründet liege. Immer entschlossener will diese Intuition in einer Lebensarbeit zur vollständigen Lehre ausgeführt werden, die jedoch immer wieder am vorbegrifflichen Irrationalen, „Freiheit“ oder eben „Wollen“ genannt, auseinanderbricht.

Das Identische im Sinne des mit sich selbst Einen soll dabei wieder einmal die volle Realität jeder weiteren Wirklichkeit verbürgen. Vom grundlegenden Prinzip jeden Wissens wird ja eine Antwort auf die Frage nach derjenigen Realität erwartet, die alle Dualitäten des Seins in sich zu vereinen vermöchte. Das unvermittelte Ineinanderfallen des Wissenden und des Gewussten könne aber, so die „transzendental“ vorgegebene Lösung, nur im Wissen von uns selbst bestehen. Die Ursprünglichkeit des Selbstbewusstseins als Grundlage jeder Identität wird abermals bestätigt: „Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität sein.“²⁸

Es ist jedoch die Welt in ihrer allbekanntesten robusten Welthaftigkeit, die als Problem einer menschenfremden Unabhängigkeit immer wieder zurückbleibt. Die Natur, der auch der Mensch mit seinem organischen Leben zugehört, müsste ja, würde sie in völliger Geistlosigkeit verharren, ihm in tiefster Fremdheit gegenüberstehen. So bleibt nach Schelling nichts anderes übrig, als im Äußeren ei-

27 Zum „Haben“ des Mystikers s. Max Weber: „Zwischenbetrachtung“, *GARS I*, S. 538f.

28 S. grundsätzlich Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie [1795]“, *Werke 1*, bes. §7., S. 29ff. Vgl. später Schelling: „System des transzendentalen Idealismus [1800]“, *Werke 2*, S. 38ff.

ne Innenseite aufzudecken. Wie das Ich ein Moment des vorbewusst Gegebenen in sich enthalte, das erst durch Bewusstmachung überhaupt zur Objektivität gelange, so stecke im bloß Mechanischen der vermessbaren Weltoberfläche immer ein Element des Geistigen. Die Natur sei daher, weit davon entfernt, totes Gegenständliches zu sein, zugleich real und ideal, der doppelten Beschaffenheit des Menschen gemäß: „Solange ich selbst mit der Natur *identisch* bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist“.²⁹ Der Geist des Organischen bestehe im Zweckmäßigen, das aber in einem unendlichen Geist begründet liegen müsse. Indem die Polaritäten des ursprünglich Einen in der „Natur“ zusammengedacht werden, stechen kosmische Eigenschaften des Weltganzen, von einer „Weltseele“ beiseelt, hervor. „Weder das Prinzip absoluter Differenz noch das absoluter Identität ist das wahre; die Wahrheit liegt in der *Vereinigung beider*.“³⁰ Die Gleichzeitigkeit von mechanischer Unbewusstheit und organischer Zweckmäßigkeit, dieser beiden Aspekte der Natur, sei der Verflechtung des Spontanen und des Geformten im Kunstwerk analog. Gestaltendes Wollen und zwingende Notwendigkeit seien, im Göttlichen wie im Menschlichen, die beiden Seiten derselben Medaille.

Sind aber Mensch und Welt, der transzendentalen Denkart getreu, als sich nacheinander richtend zu denken, so müsse es auch von der anderen Seite, der der Objektivität, ausgehen können dürfen. Außer dem Satz, „Ichheit ist alles“, müsse auch „alles ist Ichheit“ gelten.³¹ Schellings Überlegungen schreiten nun, diesseits von begrifflichen Anstrengungen, Figuren einer spekulativen Weltbetrachtung entgegen. Der Ausbruch in eine erlebensmäßige Wirklichkeit wird mit den Mitteln der Einbildungskraft gesucht, da sie die Qualität des Schöpferischen mit dem Weltschöpfer teile. Das Erschauen des All-Einen gewähre Einsicht in die restlose Identität von Subjekt und Objekt, die sich in der „fortgehenden, allmählich sich enthüllenden Offenbarung des Absoluten“³² vollzieht. Endliches und Unendliches, Denken und Sein wie alle gegensätzlichen Potenzen ruhen in göttlicher Indifferenz ineinander. Die Wege der Begriffsarbeit, die durch Trennungen hindurchführen, seien für eine unmittelbare Anschauung der „Naturtotalität“ zu verlassen, die sich selbst anschau. Ein ganzheitliches Verstehen der lebendigen Natur, das Ideales und Reales in ihrer gemeinsamen Herkunft zusam-

29 Schelling: „Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797]“, *Werke* 1, S. 143.

30 Schelling: „Von der Weltseele [1798]“, *Werke* 1, S. 486.

31 Vgl. Schelling: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit [1809]“, *Werke* 3, S. 447.

32 Schelling: „System des transzendentalen Idealismus“, *Werke* 2, S. 277.

mensieht, erschließe den Weg zur Freiheit. Philosophie soll sich zur Naturpoesie verwandeln.³³

An diesem Punkt stehen Denkmodelle zur Verfügung, die bereits nach einem vollkommenen Einen gegriffen haben. Die theoretisch stabilste Lösung für die Vereinheitlichung des Vielen, das zur einzigen Substanz festgefügte All von Spinoza, ließ im objektivistischen Denkstil alle Besonderungen als Aspekte des an sich undifferenzierten Einen manifestieren. Diese Identifizierung von verschiedenartigen ‚Seiten‘ des Selben, wie etwa Körper und Geist, sucht den tragenden Dualismus des okzidentalens Denkens zu überwinden, um den Preis einer durchgehenden Determiniertheit der Teile. Fallen so Vernünftigkeit und Aktivität schließlich zusammen, bestehe ja die Freiheit der unendlichen Vernünftigkeit in der Notwendigkeit, alle Möglichkeiten entscheidungslos zu verwirklichen. Die persönlichen Züge des biblischen Gottes verwischen sich in der Gleichgültigkeit der letztlich bewegungslosen Wahrheit; Menschenfreiheit füge sich in *diese* Unendlichkeit ein.

Das gewichtige Hindernis, uns selbst in diesem Wissensgebäude wiederzuerkennen, und damit tut sich auch der Unterschied zwischen Denken und Sein, Freiheit und Notwendigkeit erneut auf, liegt nach Schelling in seiner Gegenständlichkeit. Die prinzipielle Unbeweglichkeit der Einheitssubstanz bleibe, trotz allen Reichtums an Einzelheiten, diesseits der Lebendigkeit des „wirklichen“ Lebens stecken. Damit das göttliche Eine sich nicht zum mechanistischen Kosmos vereinseitige, ist Freiheit im Sinne des Neues-Ansetzens direkt in seine Mitte einzuimpfen. Es werden dabei Fragen der Kosmologie in der Tradition der Welterschaffung berührt, die das Denken auf theologische Bahnen einlenken, von philosophisch eingefahrenen Rationalitäten immer weiter entfernt. Der Grund jeden Geschehens bestehe in einer durch allmächtige Freiheit verursachten Trennung vor aller Zeiten, die überhaupt Zeit gestiftet habe: ein „Sprung“ Gottes aus dem ruhenden Sein der Einheit in die geschehende Existenz der Mannigfaltigkeit. Alles müsse seinen Grund in diesem sehnsüchtigen Wollen haben, in dem, „was in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist“.³⁴ Es sei dieser vorvernünftige Kern seines Wesens, durch den er sich selbst zur Entfaltung veranlasse.³⁵ Der erste

33 Vgl. Schelling: „System des transzendentalen Idealismus“, *Werke* 2, S. 302ff.

34 Schelling: „Philosophische Untersuchungen...“, *Werke* 3, S. 455.

35 Ansätze einer mittelalterlichen Willenstheologie, vor allem bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham (13–14. Jhd.), bereiteten dazu den Boden gedanklich vor, indem sie Gottes unerforschlich waltende Souveränität seiner Vernünftigkeit gegenüber höher veranschlagten. Es steht, in der maßgebenden Tradition der jüdisch-christlichen Menschenlehre, Gestalten über Wissen. Vgl. Josef Pieper: „*Scholastik*“. *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, S. 190ff.

Akt der menschlichen ‚Selbtheit‘ könne demnach, in Analogie dazu, nur in einem ersten Auf-sich-Zurückziehen bestehen. Diese „Sammlung“ ihrer selbst in geistigem Bezug auf ihre Natur mache die „Persönlichkeit“ aus: ein dem naturhaften Urgrund abgesondertes Stück Natur trachte aus Freiheit nach Vergeistigung. Es gehe um die „innere Notwendigkeit des freien Wesens“,³⁶ um eine innere Bestimmtheit im unbestimmten Allgemeinen, um einen unvernünftigen Grund der Vernünftigkeit – Wendungen wie diese bezeugen das Ringen darum, Tiefenschichten des Wirklichen unter allem Denkbaren freizulegen. Das Begehren sträubt sich als geistloser Rückstand einer Unterbringung im gewöhnlichen Weltwissen. Die unermüdlichen Anläufe, die in umfangreichen Bruchstücken münden, drehen sich immer mehr um das „Unvordenkliche“ in der Mitte des Identischen. Diese Verschiebung des Schwerpunkts lässt den Menschen selbst, erneut analogisch, auf bedrohlichen Abgründen aufruhern. Freiheit könne sogar die Möglichkeit beinhalten, das dunkle Naturhafte durch den Geist zum Prinzip zu erheben. Hiermit ist der Weg frei, das Wesentliche am Menschen im ‚blinden‘, d.h. jede höhere Geistigkeit entbehrenden Wollen aufzufinden. Die letzten Denkschritte bis in die irrationalsten Untiefen hinab zu begehen, fiel aber erst späteren Denkergenerationen zu.

NACH GOTTES EBENBILD

Als wirkmächtigste Gestalt der allumgreifenden Identitätsspekulation erwies sich, einem historisch gesättigten Geistesklima entsprechend, das Eine als *göttlicher* „Weltgeist“, der im geschehenden Weltganzen zu sich selbst finde. Im Zentrum dieser Denkbewegung, die eine erschöpfende Erörterung aller Lebensaspekte auf ihre „letzte Wahrheit“ hin unternimmt, steht der Gedanke der spannungsreichen Selbstentfaltung eines harmonischen Allzusammenhangs. Das alt ehrwürdige Problem des Denkens in Gegensätzen und ihren Auflösungen manifestiert sich hier zum ersten Mal in historischen Kategorien. Um das Gerüst von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Systembau sogleich aufzudecken: die Philosophie brauche, nehme sie ihre eigene Quelle, d.h. die Entzweigung von „Sein und Nichtsein“, „Bewußtsein und Sein“, „Endlichkeit und Unendlichkeit“ oder eben Einheit und Vielheit ernst, nur noch *eine* weitere Voraussetzung: das Absolute als bereits vorhandenes Ziel. Die Aufgabe der Philosophie bestehe demnach in der Vereinigung beider Voraussetzungen im „Jenseits“ einer absoluten Synthese: sie habe „das Sein in das Nichtsein – als Werden, die Entzweigung in das Absolu-

36 Schelling: „Philosophische Untersuchungen...“, *Werke* 3, S. 480.

te – als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen.“³⁷ Hegels Programm, das Weltganze zum Eigenen des Menschen zurückzuverwandeln, nährt sich denn bis zum Schluss, wie von jeder ernst zu nehmenden Philosophie demnach zu erwarten, aus diesem jugendlichen Verständnis einer uns entfremdeten Welt. Die Weltfremdheit des Menschen, die durch jede gestaltende Tat prinzipiell gesteigert werde, zeige in immer reicher gedeihenden Dualitäten des Innen und des Außen ihr erschaubares Gesicht.

Von den beiden philosophischen Voraussetzungen her sollen nun die Gestaltwandlungen des Identischen durch das Differenten hindurch sich selbst durchsichtig werden. Der logische „Denkzwang“ des Identitätsprinzips mit seinen einander ausschließenden Gegensätzen,³⁸ der seit den griechischen Anfängen des philosophierenden Okzidents seine Macht erwiesen hat, scheint hier der parallelen Denkmöglichkeit der fließenden Übergänge Platz zu geben. Einheit und Zweierheit wird diesmal, in der nahezu heterodoxen Gegentradition des untergründigen ‚Werdens‘, im geschehenden Einen zusammengedacht. Die Einseitigkeiten des bloß Ichhaften und des bloß Welthaften treiben den Gedanken auf ein Absolutes zu, das Selbstsein und Weltsein miteinander vermittele: das Absolute könne denn nichts anderes sein, als „die Identität der Identität und der Nichtidentität“.³⁹ Das Lösungswort der Vermittlung ist, wie gehört, das ‚Werden‘, das mit seiner unaufhörlichen Aufhebungstätigkeit Sein und Nichtsein auseinanderhält, um sie dann bis zur Untrennbarkeit ineinanderfließen zu lassen. Die Gegensätze des Denkens und – was dasselbe heißt – der Wirklichkeit werden in der tiefsten Mitte des Logischen geschlichtet. In die Fundamente unserer Weltsicht wird damit das Historische systematisch eingelassen: die statische Ordnung der noch so beziehungsreichen Tiefengliederungen kommt in spannungsreiche Bewegung. „Absolute Vernunft“ könne nicht mehr die bloße Endstufe einer immer höheren Steigerung von Wissensgehalten oder Einsichtsformen heißen: sie müsse zugleich ihren eigenen Entfaltungsweg zu sich selbst mit umschließen. Dies wird am Eingang der Synthesenarchitektur in die apodiktische Worte gefasst: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist aber nur das durch seine Entwicklung sich

37 S. Georg Wilhelm Friedrich Hegels „Differenzstudie“, die in sachlicher Hinsicht eine „Identitätsstudie“ ist: „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie [1801]“, *Werke* 2, S. 25.

38 Vgl. Werner Jäger: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, S. 112–126, mit Bezug auf Parmenides. Für den Ansatz eines Denkens in ‚Umschlägen‘ die zeitgenössischen Fragmente Heraklits, bes. Fr. 81 und 88.

39 Hegel: a.a.O., S. 96.

vollendende Wesen.“⁴⁰ Eine leidenschaftlich betriebene Versöhnungsdialektik bemächtigt sich von dieser Prämisse aus alles Seienden und je Gewesenen.

Es sind die Fragwürdigkeiten der ‚Versöhnung‘ in und mit der Welt, die diese Logik des Absoluten anspannen. Ein durch und durch historisches Bild der Wirklichkeit zeichnet sich für den Weltbetrachter ab, der sich auf neue Erfahrungen des Menschseins berufen kann.⁴¹ Die zunehmende ‚Mobilität‘ der einst so fest stehenden ‚Stände‘ bringt die überkommene Ordnung ins Wanken und die festesten Bestände in Gang. Die Fülle der aufgezeichneten Begebenheiten, die dem historischen Interesse aus allen Weltecken zuströmt, zeigt jede Erscheinung im Entstehen und Vergehen begriffen. Indem alles Vorhandene in seinem Gewordensein durchschaut wird, kommt ein neues Weltverständnis zum Tragen. Die geschehende Geschichte, die sich in laufenden Wandlungen ereigne, wird zum zentralen Anliegen einer ganzen Epoche. Die ‚re-volutiven‘ Umwälzungen der Sozialwelt bewegen sich für das zeitgenössische Empfinden nicht mehr auf astronomischen Laufbahnen zu einem Anfangspunkt zirkelhaft zurück. Ob willentlich oder unwillentlich, es zeitigt sich jedenfalls eine Zukunft, die den eingelebten Erfahrungshaushalt mit seinen eingeübten Lebensgesten sprengt. Die Wirklichkeitsbegriffe, die zur gedanklichen Erfassung der umgebenden Welt dienen, werden mit einem ausgeprägten Sinn für das Wechselhafte gebildet. Gerät aber alles Menschliche ins Fließen, so bleibt nicht einmal das tragende Gefüge der Einzelheiten vom allseitigen Wandel unbetroffen. Die traditionelle Klassifikation der gemeinschaftlichen Verfassungen wird auf die Zukunft hin aufgebrochen, um das Mögliche abzutasten: das aristotelische Dreierlei der Staatsformen vermöchte das Kommende nicht mehr einzufangen. Das Kontingente will durch Bewegungsbegriffe zumindest in seinen Grundrissen vorweggenommen werden. Die Gegenwart bleibt in gerichteten Vorgeschichten und offenen Nachgeschichten in Gang gehalten. Der Neuheitsanteil der Geschehnisse überwiegt immer nachdrücklicher ihre Dauerhaftigkeit, was auch für die Aufschlüsselung der immer wieder neugelesenen Vergangenheitsquellen neue Muster zu ihrem Ausbuchstabieren bietet. Die Antworten auf die Forschungsfragen sind im historischen Geist vorgeformt: Erklärungen erfordern nun ‚genetische‘ Gussformen, um ihre Wissenschaftlichkeit zu bewähren.

Indem die Entfaltung, d.h. die zeitliche Wandlung zum Deutungsprinzip des Wirklichen aufrückt, hält ein genetisches Verfahren nicht nur in den historischen, sondern auch in den philosophischen Disziplinen Einzug. Das Denken sucht nun in den vermeintlich innengerichteten Veränderungen selber nach Orientierung, ohne sich unvermittelt, ins Überzeitliche ausschweifend, außerweltli-

40 Hegel: *Phänomenologie des Geistes* [1805], *Werke* 3, S. 24.

41 Zum Folgenden s. Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft*, bes. S. 38ff und 300ff.

cher Anhaltspunkte zu bedienen. Es wird zur Selbstverständlichkeit, Beschaffenheitsfragen mit Entwicklungslinien langer Dauer zu beantworten. Nachdem das bloße Neben- und Nacheinander der Geschehnisse zur ‚Geschichte überhaupt‘ singularisiert und universalisiert wurde, konnte man im Begriff des ‚Fortschritts‘ sogar an die Aufgabe herangehen, dem so gestifteten Einheitszusammenhang einen höheren innerweltlichen Sinn abzugewinnen. Die Macht des Geschichtsprozesses wächst sich zur normativen Höchstinstanz seiner Teilprozesse aus, die erst dadurch in ihrer einheitsbezogenen Teilhaftigkeit sichtbar werden. Schillers dichterischer Einfall wird schließlich zur vollwertigen Geschichtsmetaphysik geweiht: der „Weltgeschichte“ als übergreifender Einheit von unendlichen Ereignissträngen wird das „Weltgericht“ zugetraut. Das Geschichtsdenken baut sich damit zur vollständigen Weltsicht aus, die nun auf das Weltganze von seinem Anfang bis zu seinem Ende Anspruch erhebt. Die spekulative Geschichtsphilosophie ist ein diesseitiger Sinngebungsversuch größten Stils. Der Glaube an den immanenten Weltprozess, in vielen Zügen ein Erbe von biblischen Heilsvisionen, stellt sich als eine neue Antwort auf eine uralte Frage ein.⁴²

Es ist also Hegel, der sich als erster an eine restlos historische Aufarbeitung der Philosophie heranwagt, was – seinem angegebenen Konstruktionsprinzip nach – zugleich eine philosophische Aufarbeitung des Historischen bedeutet. Eigenes wie fremdes Denken wird hier zum ersten Mal im Namen der Gültigkeit auf die jeweiligen Entstehungsbedingungen bezogen, jenseits von sporadisch-resignierten Überlegungen zur unabwendbaren Übermacht des Äußeren am Inneren. Mit dem Wort, „die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefasst“,⁴³ verliert erstere endgültig ihre unhistorische Unbekümmertheit. Geschichte wird zu einer Größe, zu der es sich im Weiteren philosophisch zu verhalten gilt. Das Kernstück einer Identitätslehre, die dem Geschehen Rechnung trägt, muss demnach in der Darstellung des Entwicklungsgangs bestehen, den das Absolute auf dem Weg zu seiner Selbstverwirklichung, von Widerspruch zu Widerspruch vorschreitend, durchläuft. Der Prozess der unendlichen Selbstdifferenzierung führe durch eine Kette von ‚Negationen‘ zur Unendlichkeit nicht der Endlosigkeit, sondern der Seinsfülle. Das Prinzip der Bewegung ist die sukzessive Aufhebung der auseinander hervorgehenden Dualitäten. Der philosophische Aufstieg zur absoluten Höhe des ‚Geistes‘ habe somit einfach dem Leitfaden seiner

42 S. Max Weber: „Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie“, *GAWL*, S. 33. Vgl. nach wie vor Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* und Hans Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Es geht um Friedrich Schillers Gedicht „Resignation [1786]“.

43 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820], *Werke* 7, S. 26 (im Original gesperrt).

Selbstentfaltung zu folgen; dies gebe die begriffliche Systematik seiner Wesenserkenntnis vor. Die menschlichen Denkbewegungen haben sich auf das Selbstwerden des mit sich durchgehend identischen ‚Weltgeistes‘ zu verlassen, um sich nicht in den tiefsten Entzweigungen zu verlieren. Was für den Menschen auf dem Spiel stehe, sei ja die Überwindung seiner eigenen Einseitigkeiten.

Die dialektische Selbstbewegung der Einheit gehe, auf dem Weg von seiner prinzipiellen zu seiner verwirklichten Allgemeinheit, die unterschiedlichsten Gestaltwandlungen im Subjektiven wie im Objektiven hindurch. Sei einmal die ‚unendliche Idee‘, diese einzige Großsubstanz, über das Naturhafte hinausgekommen, in dem sie sich als in ihrem ‚Anderssein‘ zunächst entäußere, so kehre sie über den ‚endlichen Geist‘ in seiner Bestimmtheit zu sich selbst zurück. Ausgegangen wird dabei aus der Unmittelbarkeit des menschlichen Erlebens, um schließlich weder bei einem noch so umfangreichen Selbstbewusstsein, noch bei einem letztlich ungegliederten Weltwesen, vielmehr beim verwirklichten Selbstwissen des Absoluten anzukommen, das alles vorher Unterschiedene in sich vereint.⁴⁴ Das Selbstwerden des Menschen erweise sich so als modellhafter Teilprozess, dessen dialektische Konturen sich in das Systemganze – in die Natur hinunter, in Gott hinauf – hineinverlieren.

Die Geburt des Selbstbewusstseins stellt sich hier, maßgebend für jede spätere Entwicklungsgeschichte der menschlichen Persönlichkeit, als ein Vorgang ineinandergreifender Reflexionen dar, der den Menschen aus der Unmittelbarkeit der ersten Weltverhältnisse gleichsam hinausspiegelt.⁴⁵ Die ‚sinnliche Gewißheit‘, dieser unbekümmerte Weltzugang nehme zunächst den ganzen Reichtum des erfahrungsmäßig Naheliegenden in sich auf. Erst die begreifende Geste des Menschenverstands vermöchte es, über das einfache Feststellen des Gegebenseins hinausstrebend, das bloße Fürwahrhalten mit einer Beschreibung der Erscheinungsvielfalt zu überwinden. Indem ‚Dinge‘ mit einem Geflecht von Bestimmungen eingefangen werden, läutere sich das ‚Aufnehmen‘ zum ‚Wahrnehmen‘. Um jedoch nicht zwischen der Konkretheit von Einzeldingen und der Mannigfaltigkeit von Gemeinbestimmungen ohne absehbares Ende herumzuirren, müssen sie auf eine einheitsstiftende Kraft bezogen werden. Die höhere Einheit des Gegenstands sei bereits die schöpferische Einsicht des ‚vernehmen-

44 Vgl. in klarer Abgrenzung von Fichte und Schelling Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 588.

45 S. dazu ebd., S. 82ff. Wir halten uns vorzüglich an den Leitfaden der Phänomenologie, da sie den ergiebigsten Zugang für eine soziologische Perspektive bietet. Die verwickelten und stellenweise dunklen Ausführungen werden auf unseren Zusammenhang abgeklärt. Als eminenter Wegweiser zur Interpretation s. vor allem Ludwig Sieps Kommentarband: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*.

den Geistes‘, die das vorhin zu recht Unterschiedene als sein eigenes Gegenüber vereine. Im Inneren der Außenwelt finde so der Mensch zugleich sich selbst in seiner ständigen Wechselwirkung mit ihr wieder. In dieser Doppelbewegung entstehe das Wissen von mir selbst als einem Gegenstand, der sich aus meiner eigenen vergegenständlichenden Gesten ergibt. Erst an der Welt als meinem Anderssein werde und bleibe ich meiner selbst bewusst. Das Bewusstsein von Gegenständen und das meiner selbst treten im Verkehr mit den Weltdingen immer weiter auseinander, bis zur äußersten Entzweiung. Der bewusste und in seiner Bewusstheit welturstige Teil dieser ungleichen Begegnung bestrebe allerdings eine Vereinigung beider – ohne Aussicht auf endgültige Befriedigung. Das zeitweilig gestillte menschliche Begehren nach dem Einssein rufe immer weitere Genießbarkeiten – Bedingungen seines organischen Lebens – auf den Plan, ja sporne gar zur eigenen Herstellung von solchen an. Der Prozess der Selbsterhaltung, die zwar eine erste ‚Gewißheit seiner selbst‘ gewähre, löse jedoch diese endlos produzierten Gestalten der Andersheit immer wieder auf: ihre bloß gegenständliche Selbständigkeit lasse sie ja in einer unaufhebbaren ‚Negativität‘ stecken. Die Zirkelbewegung zwischen Selbst- und Weltbezogenheit müsse auf einen Anderen hin aufgebrochen werden. Für die Entfaltung einer identischen Selbstübernahme werde so eine höhere Art von Geistigkeit der Selbstbespiegelungen erreicht. Dem Selbst könne als eigentliches, weil unverzehrbares, ihm gemäÙes Gegenüber nur ein anderes Selbst entsprechen. Die Metaphysik öffne sich hiermit der sozialen Welt in ihrer prinzipiellen Aufeinanderbezogenheit.

Von größerer Bedeutung als die Beziehung zur naturhaften Umwelt sei denn für eine dialektische Totalitätslehre der Identität die Gegenseitigkeit des Zwischenmenschlichen. Die Lebendigkeit der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Selbstbewusstsein setze ja Bewegungen des Anerkennens in Gang. „Jedes ist dem Anderen die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.“⁴⁶ Das Eigene werde erst durch anerkennende und anerkannte Abgrenzungen vom ebenbürtigen Fremden bewusst eigen. Die immerfort werdende Identität erringe Selbständigkeit und erhalte sich aufrecht nur in ausgeglichenen Fremdbezügen. Das Unverhältnismäßige dieses Ringens neige jedoch dazu, die ‚Positionen‘ immer wieder zu ‚Negationen‘ zu verformen.⁴⁷ Die Selbstbehauptung tendiere in ihrer einfachen Unmittelbarkeit zur selbstbejahenden Ablehnung des Fremden. Die Suche nach Selbst-

46 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 147, vgl. ders.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], Werke 10, §430

47 S. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 145ff.

gewissheit trete so zunächst kämpferisch auf: der eine werde zum ‚Herrn‘, der andere zum ‚Knecht‘ – ein Verhältnis, das allerdings durchaus dialektisch auch sein Gegenteil mit einschließe. Die herrische Selbstbestimmung beruhe auf der Bemächtigung eines Anderen, der die erwünschten Bekömmlichkeiten auf Befehl herstelle. Der so gewonnene Abstand von der Welt könne aber aus zweifachem Grund keinen echten Selbstbestand begründen. Die Angewiesenheit auf fremdes Weltgestalten und erzwungenes Anerkennen lasse die vermeintliche Freiheit in unüberwindlicher Abhängigkeit verbleiben. Das herrische Genießen bleibe bloßer Selbstgenuss. Der Knecht könne, trotz seiner offensichtlich ungünstigen Ausgangslage, die Kräfte der Wesensdialektik auf seiner Seite wissen. Im direkten Zugang zur Welt in ihrer planvollen Bearbeitung erweise er sich als Herr, ohne allerdings die eigenen Werke selbst genießen zu können. Durch seine Tätigkeit, wie fremdgesteuert auch immer sie erfolge, könne er sich zur gegenständlichen Wirklichkeit emporarbeiten und sich selbst in seinen handgreiflichen Erzeugungen anschauen. Durch festgebaute Anlagen breche der Mensch aus seinem eingewickelten ‚Ansichsein‘ ans Tageslicht des entwickelten ‚Fürsichseins‘ hinaus, ohne sogleich zum Bewusstsein dieser Kräftezusammenhänge und damit von einfacher Selbständigkeit zur höheren Freiheit hinaufzusteigen.

Es ist nun für Hegel die weltgestaltende Aktivität, durch die sich der Mensch grundsätzlich in die Welt „hineinbildet“. Bedürfnis und Befriedigung werde durch tätige Selbstäußerung vermittelt, die unmittelbare Erfüllung zugunsten späterer aufgeschoben. Das Vorgefundene müsse geistvoll – d.h. dialektisch angetrieben – überboten und in seinem bloßen Gegebenen zugrunde gerichtet werden. Auch die ungeistigen Lebensaspekte des Menschen werden in die Selbstgewissheit des Selbstbewusstseins erhöht. Die menschenfremd gewordene Natur wird kulturell wieder angeeignet: die animalische Erlebnisfülle bekomme eine menschliche Weihe. Der Mensch verwirkliche sich laufend in die Welt hinein, ja er sei selber dieser geistig getriebene Prozess der Produktion und Reproduktion. Echte Würde liege in selbst angelegten und vollbrachten Leistungen. Indem er also seine Entwürfe „in das Element des Bleibens“⁴⁸ hineinforme, d.h. sein Inneres zu bestandsfähigen Gestalten entäußere, fallen die Taten seiner Welterschöpfung mit seiner Selbstschöpfung ineins. Er bewege sich unter seinen eigenen Hervorbringungen gleichsam innerhalb seiner selbst. Die Welt könne kreuz und quer eingehaust werden, ihre Elemente kommen wie dem erzeugenden Menschen zurechtgeschnitten vor. Der Mensch könne in die weiteste Ferne ausstreifen, ohne sich von sich selbst grundsätzlich zu entfernen. Die Anreicherung der menschlichen Lebenswelt mit eigenen Werken werde durch fortschreitende Abstraktionsarbeit vorangebracht. Der tätige Mensch professionalisiere sich in

48 Ebd., S. 154; vgl. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, S. 286ff.

der wachsenden Aufteilung der Tätigkeiten. Der Eroberungsdrang finde keine natürlichen Schranken mehr vor: nach dem bodenfesten Land tue sich ihm nun auch die offene See als Gegenstand der Betätigung auf.⁴⁹ Es ist nur folgerichtig, dass die Kontinuität der Selbstvergegenständlichung sich im Eigenbesitz angemessen manifestiere, um sich darin auch äußerlich immer erneut wiederfinden zu können. Die Einzeltaten werden indessen, ohne sich in der Vielfalt der Weltbezüge zu zerstreuen, zugleich ins Allgemeine erhoben, indem die Regeln des Gestaltens immer wieder erlernt und eingeübt werden müssen und die Mittel der Weltbearbeitung zu handfesten Instrumenten gerinnen. Die aneinander ausgerichteten Wirksamkeiten verweben sich zur gemeinsamen Befriedigung der Gesamtbedürfnisse. Die eigene Vervollkommnung zum wirklichen Menschsein füge den Einzelnen schließlich in die mächtige Selbstbildungsgeschichte des Weltgeistes hinein. Es gehe um den Menschen, der – seine Selbständigkeit bewahrend – seine Abgeschiedenheit überwindet und sich letzten Endes zum Allgemeinen der aufeinander Angewiesenheit vergesellschaftet. Seine Welthaltung werde vollends im Geiste der Beherrschung organisiert. Eine eigenartige Form der theoretischen und praktischen Welt- und Selbstformung zeichnet sich hier als eminente Art und Weise der Geistigkeit aus.

„Die wahrhafte Art und Weise des Individuums, sich in besonderen Verhältnissen der Existenz zu benehmen, ist die *Rechtschaffenheit*. Dieses Benehmen aber muß auch zum Bewußtsein des Absoluten, dem religiösen Bewußtsein hinausgehen, und aus diesem erst muß es rechtschaffen sein. Mit anderen Worten: Gott in den besonderen Verhältnissen sich betätigend, ist die Rechtschaffenheit.“⁵⁰ Der arbeitsame Mensch, der seine Selbstsicherheit aus der eigenen Tüchtigkeit schöpft, ohne sich auf deren Ertrag selbstgenügsam auszuruhen, findet aber seine offensichtliche Entsprechung in der historischen Gestalt des ‚Bürgers‘. Es sind seine historisch einmaligen Züge, die hier ins Metaphysische verklärt werden. Als „Sohn seiner Zeit“, der ein jeder von uns ohnehin sei,⁵¹ erhält er seine wohlverdiente Stelle in der Mitte des Systemgebäudes der Weltvernunft. Die Weltuhr schlägt unverkennbar nach dem Rhythmus des Weltkapitalismus. Die reichlich entfaltete Lebensform einer selbständig gewordenen Lage im Sozialraum artikuliert sich zur philosophischen Idee, die dann in den unterschiedlichsten Sachkontexten immer wieder wortgleich wachgerufen wird: „der Geist

49 Vgl. Hegel: *Philosophie der Geschichte*, Werke 12, S. 118ff.

50 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, S. 910.

51 S. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, S. 26 (im Original gesperrt).

ist nur das, wozu er sich macht“.⁵² An Grund und Acker nicht mehr gebunden, auf dem Boden der Stadt, dieses beweglichen und bewegenden Elements, erheben sich Schichten mit dem Bewusstsein der Selbsterzeugung. Durch die angestregte „Arbeit der Bildung“, was aber, wie es dem dialektischen Gedanken geziemt, ebenso Bildung der Arbeit heißen könnte, kämpfe sich der Mensch mit geschicktem Tun und ausgefeiltem Denken immer wieder aus der Unmittelbarkeit der Naturverhältnisse heraus. Materielles und Ideelles greifen an diesem Punkt ineinander, rollenhalt jedoch oft zweigeteilt: auf die Verbürgerlichung des Besitzes einerseits, die der Bildung andererseits. Äußere Selbstverwaltung und innere Selbstgestaltung bleiben aber in der einheitlichen Ordnungsidee verbunden: ihre gemeinsame Gesinnung sei durch die Dignität des Selbsttragens erfüllt.⁵³

Die Gefährdungen dieser Situation von welthistorischer Bedeutung sind freilich – wie dialektisch zu erwarten – in der Doppelnatur des tätigen Weltverhältnisses selber angelegt. Indem der Mensch sich selbst ins Dinghafte hineinpräge, setze er sich ja – gleichsam im Gegenzug – einer zunehmenden Selbstverdinglichung aus. Die Produkte seiner eigenen Hand drohen damit, über sein ganzes Wesen Übermacht zu gewinnen. Durch die immer konsequentere Bezwingung der Weltgehalte stoße er sich unwillentlich in abgründige Untiefen der Selbstverknechtung hinab, die sich nicht mehr durchzuschauen vermögen. Die abstrakt-allgemeine Produktion, vom konkreten Eigenbedarf abgekoppelt, stae endlose Objektmengen zwischen Welt und Mensch; das Bewusstsein des allzu allgemein Arbeitenden verliere sich in mechanischer Abgestumpftheit. Die Spirale des unablässigen Sichgewinnens und Sichverlierens sei in den gestalterischen Weltbeziehungen nicht zu verlassen.⁵⁴

Schwerer wiegen allerdings die inneren Entzweigungen des Geistes auf seinem Wege von der einfachen Selbständigkeit zur ausgefächerten Freiheit. Für die Alleinherrschaft des Denkens, die seine Selbstgewissheit immer wieder in

52 Wie z.B. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* 1 [1831], *Werke* 16, S. 263; ders.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 2 [1831], *Werke* 19, S. 494. – Das Ideal der Bildung als allseitiger persönlicher Selbstentfaltung wird in Schillers Erziehungsbriefen in unvergessliche Worte gefasst, wiewohl mit einem weltflüchtigen, auf den eigenen Lebenskreis zugeschnittenen Gepräge, wohl unter dem Eindruck der politischen Schrecken des Zeitgeschehens. Der Mensch solle einerseits durch die „passive“ Aufnahme aller Register der Erscheinungen seine Anlagen entwickeln, andererseits die Welt durch unabhängige Bestimmungen aktiv seiner Vernunft unterwerfen (1795, s. bes. Brief 13).

53 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke* 7, §197 und §187.

54 S. beim späten Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke* 7, §189ff.

Versuchungen führe, bleibe denn die Wirklichkeit in ihrer echten Lebendigkeit unerreichbar. Während der „stoische“ Weltverzicht wie die „skeptische“ Weltzweifel sich aus ihrer inhaltsleeren Geistigkeit nicht lösen können, wolle sich die Weltablehnung des „unglücklichen“ Bewusstseins aus dem Endlichen baldigst in den Schoß des Unendlichen flüchten. Die Auffassung vom „Unwandelbaren“ bereichere sich von seiner unmittelbaren Fremdheit über die Gestalt des Schöpfers, der seine Schöpfung als Stätte des „Arbeitens und Genießens“ heilige, bis zum gnadenvollen Erlösergott, der das „Einswerden“ in der menschlichen „Verzichtleistung“ der Selbstverleugnung ermögliche. Da die eigene Unvollkommenheit im religiösen Selbstbild als Nichtigkeit dem Vollkommenen gegenüber erscheine, neige das aufflammende Erlösungsstreben zum gegenstandslosen Versinken im Ewigen. Die ausgestaltete Einheit werde so auf der Grundlage der gelegneten Entzweigung verfehlt.⁵⁵

Dabei ist die Weltgeschichte der Religionen für Hegel der echte Boden, auf dem die geistigen Grundbestimmungen des Menschen großgezogen werden. Als historische Verwalter des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem manifestieren die Weltreligionen prinzipielle Möglichkeiten des Menschentums. Diese herkömmlichen Instanzen der Vereinheitlichung werden nun nach ihren jeweiligen Vermittlungsleistungen in die eine Entwicklungsgeschichte des Weltgeistes eingebunden. Die eigentliche Religion als Entfaltungsraum der Subjektivität entstehe erst mit dem Verschwinden des Einheitsgefühls, das Mensch und Welt in unmittelbarer Ungeschiedenheit erleben lässt. Die Trennung von Subjekt und Objekt will aber im religiösen Bewusstsein sogleich überwunden werden. Ist die göttliche Substanz die in sich ungegliederte Totalität, wie in den indischen Religionen, führe der Erlösungsdrang den Einzelnen über die völlige Selbstentleerung bis zur Verschmelzung mit dem formlosen All-Einen, wie in der Konsequenz des Buddhismus, dieser Religion des „Insichseins“. Das Lebensprinzip der höchsten Religiosität bestehe hier darin, sich selbst mit dem absoluten „Beisichsein“ zu identifizieren. Das Sichsammeln des weltentsagenden Menschen in der Kontemplation bewirke schließlich Selbstverlust: der schon zu Lebzeiten Erlöste kehrt nicht mehr aus der endlosen Ruhe in die flüchtige Rastlosigkeit der Welt zurück. Da die „Selbstlosigkeit“ vom bestimmungslosen Nichts des Alls verschlungen werde, könne das Negative der Selbstbefreiung nicht ins Positive der für sich seienden Subjektivität umschlagen. Aus der Grenzlosigkeit des Absoluten führen allerdings unmittelbare Wege für die weniger konsequenten Geister ins konkret Sinnliche hernieder, sei dieses doch ebenso aus dem Einen

55 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 155ff. Vgl. dazu, über die „Lehre“ von Meister Eckharts innerweltlicher „Mystik“, Kurt Flasch: „Wert der Innerlichkeit“, S. 232: „Wer sich nur ins Innere versenkt, kann nicht ‚wesentlich leben‘.“

unorganisiert hervorgegangen. Der religiöse Kult trage sogar die niedrigsten Stoffe „roh“ ins Allgemeine, mit dem Neutrum „Brahman“ bezeichnet, ungehindert hinein. Wie in einem rauschhaften Traum flattere hier die Phantasie zwischen „leerer Einheit“ und „unfreier Mannigfaltigkeit“ herum, ohne wirklich Geistigkeit zu erlangen. Mit der geistlosen Vielfalt hänge auch die soziale Gestalt Indiens aufs Engste zusammen. Die Beschäftigungen des Alltags breiten sich in gleichsam natürlichen Besonderungen aus: die menschlichen Tätigkeiten erschöpfen sich in der Verrichtung von Gewerberegelungen, die dem einfachen Zusammenleben entstammen. Das sippenhaft geerbte und zur ständischen Partikularität erstarrte Einzelleben gehe nicht aus der „freien Subjektivität der Individuen“ hervor. Das Höchste dieses Selbstbewusstseins erschöpfe sich im Sichaufgeben: „Hier sagt alles, was selbständig, identisch mit sich ist: ich bin Brahman.“⁵⁶

Die absolute Macht konkretisiert sich für Hegel erst im Judentum, in diesem ersten eigentlichen „Religion des Einen“, zur göttlichen Weisheit. Der persönliche Wertschöpfer erschaffe hier die Welt aus dem Nichts – mit tiefem Gespür für dialektische Umschläge. Die Welt als Nicht-Gott sei „entgöttert“, werde aber dafür zum Schauplatz von wunderlichen Erscheinungen des über sie erhabenen Geistes. Eine neue Stufe der menschlichen Subjektivität könne mit der Auffassung des endlichen Geistes als abbildhaften „Widerscheins“ erreicht werden. Die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung werde mit der Idee eines bündnishaft übernommenen Wesens durchbrochen. Auch wenn also Ansätze der Universalität im Verhältnis zu einem überweltlichen Gott angelegt seien, der sich jeder Darstellung entziehe, herrschen hier noch die verschiedensten Hemmungen vor. Das Selbstbewusstsein schrecke in seiner inhaltlichen Unbestimmtheit vor der vollen Aneignung der gottgespendeten Freiheit zurück. Die altjüdische Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem geschehe menschlicherseits durch die Befolgung geoffenbarter Verordnungen. Der konstante „Wandel vor Gott“ stelle den Maßstab des rechten Weltverhältnisses dar. Die göttlich gesetzten Bestimmungen der Welt seien dazu da, im Doppelverhältnis von Ehrerbietung und Furcht erfüllt zu werden. Die selbstsichere Zuversicht als Kehrseite der Furcht beharre dabei auf dem Bewusstsein der Besonderheit und verbleibe in der Mitte eines „ausschließlichen“ Volks, das sich für das einzig „auserwählte“ wähnt. Die Idee des „Herren“ stimme mit der knechtischen Hingabe seiner alleinigen Diener überein, so wie der begrenzte Innenraum des Menschen mit der Vorstellung ei-

56 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* 1, Werke 16, S. 341; Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, S. 186.

ner irdischen Belohnung des Dienstes einhergehe. Familie und Land bieten den breitesten Horizont der immer endlichen individuellen Ausdehnung.⁵⁷

Die echte Versöhnung zwischen Mensch und Gott sei aber, nach diesen und anderen Vorstufen, erst im Christentum möglich geworden, dessen Prinzip ja im „Gottmenschen“ bestehe. Die Möglichkeit des Menschen, mit Gott vereint in die Welt zurückzukehren, trete in der Person Jesu auf den weltgeschichtlichen Plan. Das subjektiv Geistige erschien im Kreise der alten Griechen noch mit dem Natürlichen vereint: als durchgeistigte Sinnlichkeit einer Jugend beschränkte es sich auf die reine Schönheit der Individualität, wie zu einem göttlichen Kunstwerk ausgeformt. Die römische Welt war dagegen Träger einer formellen Freiheit, deren bezwingender Macht alles lebendige Besondere unterliegen musste. Die Bereicherung des Endlichen mit dem Unendlichen erfolgte dann in der paradigmatischen Gestalt Jesu, dessen Doppelnatur die „Identität des Subjekts und Gottes“ darstelle. Der Geist „ist das Eine, sich selbst gleiche Unendliche, die reine Identität, welche zweitens sich von sich trennt, als das Andre ihrer selbst, als das Fürsich- und Insichsein gegen das Allgemeine. Diese Trennung ist aber dadurch aufgehoben, daß die atomistische Subjektivität, als die einfache Beziehung auf sich, selbst das Allgemeine, mit sich Identische ist. Sagen wir so, daß der Geist die absolute Reflexion in sich selbst durch seine absolute Unterscheidung ist, die Liebe als Empfindung, das Wissen als der Geist, so ist er als der *dreieinige* aufgefaßt: der Vater und der Sohn, und dieser Unterschied in seiner Einheit als der Geist.“ Die trinitarische Inspiration des dialektischen Dreitakts wird in dieser „Achse“ der Weltgeschichte offensichtlich – und auch offen ausgesprochen. Darüber hinaus wird in diesen Worten das Wesensverhältnis des christlichen Menschen mit ausgesagt. Im „Anderen“ des Geistes sei der endliche Geist als „Moment Gottes“ enthalten, indem er sich zu ihm erhebt. Dies ergebe den Inbegriff der christlichen Identität: „Der Mensch, als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit. Er hat seine Heimat somit in einer übersinnlichen Welt, in einer unendlichen Innerlichkeit, welche er nur gewinnt durch den Bruch mit dem natürlichen Dasein und Wollen und durch seine Arbeit, dieses in sich zu brechen. Dies ist das religiöse Selbstbewusstsein.“ Die so erworbene Innerlichkeit der Subjektivität werde nun im Kreis der immer strikter verfassten Gemeinde in der Arbeit von Jahrhunderten eingeübt, um dadurch befestigt, aber vom bloß Weltlichen auch befleckt, in einem letzten – dialektischen – Schritt reformatorisch ins „Herz“ eingelassen zu werden. Indem der Mönch aus dem Kloster in die Welt hinaustre-

57 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2*, Werke 17, S. 79, 61, 66f und 84.

te, gestalte er die geistlose Äußerlichkeit letzterer zur Stätte der Versöhnung mit der Wirklichkeit. „Die wahre Identität“ ist ja „die Wahrheit des Konkreten.“⁵⁸

Die Vollentfaltung der absoluten Identität habe denn nach alledem auch in das weltliche Dasein in seiner vollwertigen Weltlichkeit hinauszugehen, um sich schließlich handfest einzurichten. Da das Emporsteigen zum höchsten Selbstbewusstsein mit seiner äußeren Verwirklichung geistesnotwendig einhergehe, forme sich das beziehungsreiche Miteinander der Menschen aus der frommen Abstraktheit des Religiösen in die rechtlich abgesteckte Konkretheit des Sozialen hinein. Ist einmal die Freiheit als Befreiung von Zwangsordnungen politisch – im revolutionären Frankreich – und theologisch – im reformatorischen Deutschland – vollbracht, müsse sie sich nun allseitig zum objektiv Bestehenden ausbauen. Der Geist eigne sich das ihm Fremde ein letztes Mal an: das Allgemeine werde in einer wahrheitsfähig gewordenen Welt durch gewissensfähige Menschen „versittlicht“. Es reiche weder aus, Selbstverwirklichung in der grenzenlosen Verschmelzung mit einem konkreten Anderen weltfeindlich zu suchen, noch die eigene Spontaneität für das „Wohl der Menschheit“ reinsten Herzens einzusetzen, noch auch die eigenen Zwecke dem Ziel des „Weltlaufs“ ritterlich anzupassen.⁵⁹ Der Durchgang der Stadien des Selbstgenusses, des Eigendünkels und der Selbstopferung, ist er einmal ohne Selbstverlust gelungen, erhebe den Menschen in das Reich der organisch gegliederten Freiheit. In der Festigkeit von immer breiter gespannten Vergemeinschaftungen müsse die willkürliche Leere des bloßen Sollens für das besondere Tun konkret aufgefüllt werden. Das Angeborene des „Temperaments“, diese auseinanderlaufende Besonderung ins Endlose, solle hier, aus der Zufälligkeit der Unterschiede herausgezogen, zur „Tugend“ veredelt werden. Der Einzelne gewinne seine gehaltvolle Freiheit aus seiner Identifikation mit dem immer allgemeineren Wollen: erst die Bindung an den Familienkreis, der zur freien Persönlichkeit erzieht, die Teilnahme in Vereinigungen, die sich – ihren Bedürfnissen gemäß – selbst organisieren, und das Sicheinfügen in den unbedingten Einheitsstaat, der das griechische Allgemeine mit dem christlichen Persönlichen verbinde, gewähre ihm echten Bestand. Eine so angelegte Rechtsphilosophie will dem wesensmäßigen Umstand Rechnung tragen, dass Subjektivität zur herrschenden Idee geworden sei. Der im Knechtischen steckenbleibende „Eigensinn“, diese spezifisch moderne „Entartung“ des Subjektiven, müsse zugunsten der geregelten Gemeinsamkeit übertroffen werden. Die allgemeinste Rechtsordnung von Pflichten und Rechten gelte als persönlichste Lebensform, die geteilte Arbeit als tätige Vermittlung von Privat- und Gemeinwohl. Erst für den Menschen des Rechtsstaats sei also, allen bisherigen

58 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, S 386ff.

59 S. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 263–291.

Menschentypen gegenüber, möglich geworden, in der allgemeinsten Subjektivität eigentlich „bei sich“ zu sein.⁶⁰

Es steht nun nichts mehr im Wege, die Bewegungslogik der „werdenden Freiheit“ am Weltgeschehen – von seinen frühesten Anfängen bis zu seiner nahen Vollendung – zu demonstrieren. Das Dialektische, dieses theoretische Mittel zur Auflösung von Zweiheiten in einem höheren Dritten, wird über die Vergangenheit wie ein Königsweg, der zur Gegenwart hinführt, ausgebreitet. Die philosophische Tradition der Verknüpfung des Einen mit dem Vielen, die letzteres aus ersterem herniederquellen und stufenmäßig verwesentlichen lässt, verharrt für diese Sicht in einer statischen Ungeschichtlichkeit. Für eine wahre Dynamik wird die theologisch inspirierte Formel des Cusanus, die bald auch zur Grundlage der infinitesimalen Mathematik wurde, „die Linie ist Dreieck“,⁶¹ von der Schwelle zur Neuzeit herangezogen und gleichsam rückwärts gelesen historisiert: es geht gleichsam um den Steigungsgrad des Fortschritts. Die Philosophie der Weltgeschichte als Systematik der sinnvollen Einheit allen Geschehens folge den Bewegungen der geistig angetriebenen Wirklichkeit – im Lichte nämlich der kühnen Voraussetzung, welche die einheitliche Vernünftigkeit der Mannigfaltigkeit besagt. Die Unbedingtheit der Perspektive solle sich aus der hohen Einsicht ins Geschichtsganze ergeben. Für diesen breitest angelegten theoretischen Weltordnungsplan ist die ‚Weltgeschichte‘, die sich überhaupt dem Einheitsanspruch verdankt, nichts anderes als die antagonistische Entfaltung eines Absoluten geistiger Natur zu sich selbst. Der Weltgeist entwickle sich ins Zeitliche hinein, um von der Freiheit eines Einzelnen über die Freiheit von vielen zum verwirklichten Bewusstsein der Freiheit aller voranzuschreiten.⁶² In den äußersten Zwiespältigkeiten, die in sogenannten historischen ‚Umwälzungen‘ zum Ausdruck kommen, stemme sich die eigenste Wahrheit des Geistes gegen sich selbst, um schließlich in der erfüllten Einheit seiner selbst Versöhnung zu finden. Die realen, d.h. in blutigem Ernst ausgetragenen Kämpfe, die sich aus dem Zusammenprall von vergehenden und entstehenden Prinzipien der einen Weltsubstanz ergeben, werden in synthetisierendem Geist geschlichtet. In der Fülle der konkreten Begebenheiten lege sich der eine Weltgeist in unablässiger Individualisierung aus. Auf diesem riesigen Gesamtbild der geschehenden Welt realisiert sich in jedem recht verstandenen Einmaligen das Allgemeinste. Persönlichkeitswert kommt

60 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, §175 und 185; ders.: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 157; ders.: *Enzyklopädie*, Werke 10, § 513ff. Siehe dazu Joachim Ritter: „Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität“.

61 Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia* [1433], Kap. 10.

62 Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte“, S. 63.

dem Stellenwert im Einheitszusammenhang gleich, um der Ausschweifung des freien Willens in Willkür vorzubeugen. Die höchste Freiheit bestehe in der partikulär ungefesselten Notwendigkeit des Absoluten.

Wie gesehen, stellen die Religionen für Hegel immer gelungenere Versuche zur Überwindung der tiefsten Entzweiungen des Menschseins. Indem die Religionsgeschichte ihren Weg vom chinesischen Orient zum protestantischen Okzident zurücklege, dränge sie sich bis zum Wissen der Identität von Gott und Mensch vor, um schließlich die Vernünftigkeit dieses Wissens zur Realität werden zu lassen. Als Hegel das von Paulus vorweggenommene „Gott sei alles in allen“⁶³ zum Vollzugsprozess der Geschichte auseinanderlegt, zieht er die ‚Welt‘ in ihrer ganzen Weltlichkeit ins Allerheiligste hinein. Auch wenn er damit religiös gesehen einen unbefugten Übergriff ins Theologische verübt haben mochte, versuchte er als erster, im Umfeld einer traditionskritischen Aufklärungsverunft, alles je Bestandene zu seinem philosophischen Recht kommen zu lassen. Die inneren Regungen nehmen sich äußerer Vehikel an: Inneres sei auf Veräußerung angewiesen. Die Bewegung des Geistes steige zwar vom abstrakten zum konkreten Allgemeinen an, vollziehe sich aber vorzüglich in der Partikularität von religiös getragenen Kulturen und Völkern. Weder die am meisten erdgebundenen Volkseinheiten, noch die weltlichsten rituellen Gesten können sich – zumindest an ihrer genuinen Stelle – zur Geist- und Wesenslosigkeit entleeren, wird dies doch vom Konstruktionsprinzip verhindert. Das Großsubjekt ‚Weltgeist‘ schreite seine Epochen in Gestalt von ‚Volksggeistern‘ durch, um je ein Moment des Wahren allseitig zu entfalten. Das Gesamtstreben dieser Teilsubjekte bezwecke die Verwirklichung eines bestimmten Teilprinzips, bis zur reflektierten Überschau desselben, was bereits den eigenen Untergang einleite. Ist sein Prinzip vollbracht, d.h. seine Bestimmung im dialektischen Haushalt der Menschheitsziele erfüllt, bleibe das Volk wie eine entleerte Schale zurück, was jedoch sein Fortleben ins Endlose hinein nicht ausschließe. Der Weltgeist habe sich zum Höheren seiner selbst fortbegeben.

„Religion, Kultus, Sitten, Gebräuche, Kunst, Verfassung, politische Gesetze“ und der ganze Umfang der Einrichtungen eines Volkes nehmen nun wie Gefäße das Tun des Einzelmenschen auf. Das Totalgebilde des jeweiligen Volkstums wird als Gott verehrt, als Kunstwerk dargestellt, als Philosophie begriffen und als Staat versittlicht – gegliederte Lebensordnungen eines einzigen Wesens. Die populäre Idee des naturwüchsigen Volkscharakters, der alle Lebensäußerungen wie ein vererbter Kern von innen heraus durchwirkt, gewinnt hier ihre Vergeistigung zu einem einheitlichen Selbstbewusstsein.⁶⁴ Für das individuelle Fühlen,

63 1Kor 15,28; die *Bibel* nach der Übersetzung von Luther.

64 Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte“, S. 126 und 64ff.

Glauben, Denken und Wollen ist damit ein Leben in der ganzen Spannweite des Zeitgeistes zuhanden. Das jeweilige Weltprinzip bediene sich unserer ganzen Lebendigkeit. Unsere geselligen Beziehungen stellen zwar historische Verhältnisse dar, sind wir doch Söhne und Töchter unserer Zeit. Die innere Identifizierung mit ihnen gewinne aber ihre Geltung aus der Entfaltungsgeschichte der absoluten Identität, in die sie sich einfügen. Ihre Wirklichkeit sei dabei, vernünftig zu werden.⁶⁵ Einige ragen jedoch aus der geschichtstragenden Menschenmenge heraus. Diese Einzelindividuen von welthistorischer Bedeutung sind in ihrem Wollen des Neuen nicht aufzuhalten. Die schöpferischen Akte der größten Menschengestalten bauen allerdings auch unwillentlich das „gemeinsame Werk“ fort. In ihren vollbringenden Handlungen vergegenwärtigt sich der bis dahin „verborgene Geist“ aus der Hülle des Bestehenden, zumeist diesseits der Einsicht in die eigentliche Bedeutung des Vollbrachten. Diese praktischen Naturen entwickeln die gültige Zukunft mit Leidenschaft für das eigene Tun aus sich heraus.⁶⁶ Dem unwissenden Vollzug der Vernünftigkeit falle sogar die höchste Einzigartigkeit des noch so leidenschaftlichen Wollens zum Opfer: der Weltgeist müsse sich hie und da „Listen“ weltgeschichtlichen Zuschnitts bedienen.⁶⁷

Wie die Aufeinanderfolge der Weltreiche, ereigne sich auch die schöpferische Bewegung des Denkens von Widersprüchen zu Widersprüchen auf ihre versöhnende Aufhebung hin. Das Systemgefüge gliedert die historischen Gestaltwandlungen des Geistes als Momente der einen Philosophiegeschichte sinnvoll in sich ein. Das Wissen der freilich immer dialektischen Einheit der subjektiven und objektiven Wirklichkeit sei „absolutes Wissen“, das alle internen Differenzierungen aufhebe. Das System des Ganzen sei zugleich das Ganze seines Wissens von sich selbst. Das Bedürfnis im Menschen, das ihn überhaupt zum Philosophieren anrege, d.h. das Vermittlungsinteresse der ihn zuinnerst treibenden Entzweigungen gelange hier zu seiner endgültigen Befriedigung. Die wahre Vollbildung des Einzelnen führe zur Einsicht ins Allgemeinste. Das Ich finde seine Ruhe, indem es sich zum Wir ausweite – oder was dasselbe heiße, indem es vom umgreifenden Wir aufgehoben werde. Die These des eigenen und die Antithese des fremden Selbstbewusstseins werden schließlich in der Synthese eines „Ich,

65 Der berühmte Satz, der die Wirklichkeit des Vernünftigen und die Vernünftigkeit des Wirklichen besagt, ist inzwischen in einer dialektischen Formulierung aufgefunden worden, die die Gegenwartsform auf den Entwicklungsbegriff des ‚Werdens‘ eintauscht, s. Hegels *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Niederschrift*, S. 51.

66 Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte“, S. 97.

67 Hegel: „Die Vernunft in der Geschichte“, S. 49.

das *Wir*“ und eines „*Wir*, das *Ich*“ sei, versöhnt.⁶⁸ Nach der Überwindung aller früheren Einseitigkeiten gewähre die unendliche Seinsfülle absolute Inklusion; Selbstgesetzgebung und Fremdgeseztgebung fallen ineins. Die Erweiterung des Identitätsbegriffs auf das Weltganze in seinem Wandel ist vollzogen. Das Doppelgesicht des Werdens, einerseits Sein, andererseits Nichts zu sein, äußert sich im verschwindenden ‚Augenblick‘ als Einheit von Entstehen und Vergehen. Die ganze Paradoxie des Identitätsproblems soll in der Logisierung von Bewegungsbegriffen zur Ruhe gebracht werden. Die Bestätigung der Identitätslogik besteht in ihrer vernichtenden Erneuerung als Logik der Verhältnisbestimmungen.⁶⁹

Der Anspruch auf eine Totalität, die sich selbst trägt, wirft mehrfaches Licht auf die Zeitumstände seines Erwachens. Hegels Ausführungen zum verwirklichten Absoluten sind ja, trotz aller Beteuerung der Allgemeinheit, dem aktuellen Weltzustand wie auf den Leib geschnitten – so der spöttische Vorwurf von wahrlich schneidender Dialektik. Die Züge der welthistorischen Versöhnung seien gleichsam der persönlichen Lebenswelt abgelesen. Auf dieser ‚Höhe‘ der Zeit könne ja selbst das massivste Machtgebilde sowie die höchste Bildungsstätte gleichermaßen als objektiv gültiger Geist erscheinen. Was als mächtiges Werk klassischer Prägung aufgekeimt ist, verflacht sich für die geläufige Kritik zur gediegenen Sichbeschränkung und biedermeieren Gemütlichkeit. Der soziologische Blick stellt nur fest: der Hauslehrer und Privatgelehrte wird als ‚Philosophenkönig‘ in die Mitte der Öffentlichkeit berufen; der Rechtsphilosoph des unbedingten Staates ist zugleich bediensteter Staatsphilosoph. Das Politische etabliert sich dabei, sich beamteter Geister bedienend, gerne als Ordnung der bestehenden Vernünftigkeit.

Indem alle Regungen des inneren sowie des äußeren Lebens vom Nicht-Identischen getrieben einem Identischen zugeordnet wurden, fanden zentrale Aspekte der Identitätsfrage zu ihren letzten Konsequenzen aus vernünftig durchwalteten absoluten Perspektiven. Inmitten der tiefsten „Zerrissenheit“⁷⁰ der Zeit wollen alle Momente in *eine* Rechnung gestellt werden. Der moderne Mensch hält hier im Augenblick des drohenden Zerfalls jeder Einheit Schau über sich selbst und seine Welt. Die innersten Ambivalenzen der Freiheitsidee und ihr Zusammenstoß mit der Wirklichkeit fordern zu vereinheitlichenden Anstrengungen heraus. Die unstimrigen Dimensionen des einstigen ‚Alls‘ werden ein letztes Mal zu mächtigen Bauwerken des Geistes rationalisiert. In den absoluten Identitätslehren tut sich eine Sicht der Welt auf, in der man – wenn auch in hy-

68 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 145.

69 Hegel: *Wissenschaft der Logik 2*, Werke 6, bes. S. 64ff.

70 Zuerst in Hegel: „Differenz...“, Werke 2, S. 81. Dazu auch die Vorrede zu den späten *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

pothetischer Gebrochenheit – eine totale Identifikation anstrebe: die Bestrebung eines Menschen, der sich mit der dinglichen und der mitmenschlichen Welt ebenso innig verbunden wissen möchte, wie mit dem Unbedingten. Diese Produkte des philosophischen Einheitswillens haben die Wiedergewinnung des vermeintlich verlorenen Anderen und fremd Gewordenen zum Ziel. Die Widersprüche des Bewusstseins sowie des Seins lassen schließlich, in fruchtbarer Begegnung mit dem historischen Gedanken, die Mannigfaltigkeit auf ihre fortschreitende Einheit hin ordnen und die Gegenwart als potenzielle ‚Fülle der Zeiten‘ erscheinen. Die Position einer Identität, die alle Antagonismen als Momente eines werdenden Ganzen begreift, wird mit denkerischer Virtuosität erarbeitet, um Selbstsein und Weltsein ‚unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit‘ miteinander zu vermitteln. Das Identitätswerk des Weltgeistes sei damit, auf dem Boden der Denkbarkeit des Seins und der Seinsgültigkeit des Denkens, vollbracht. Breite Schichten der humanistischen Bildung vermögen die hohe Abstraktheit dieser Philosophenschriften zu tragen: ihre Kernideen werden, über den Elitismus einer Kunstsprache weit hinausgehend, zum Kulturgut der bürgerlichen Selbstdeutung trivialisiert und popularisiert. Es ist somit nicht ihre denkerische Spitzfindigkeit, sondern das Irrationale der ‚nächsten‘ Wirklichkeit, was das Riesengebäude der durchrationalisierten Vollidentität gleichzeitig aus mehreren Richtungen sprengen wird.