

PHILOSOPHIE ALS ‚EINÜBUNG DER PREISGABE‘

Eine Erinnerung an Bruno Liebrucks († 15. 1. 1986) – in Anknüpfung und Widerspruch*

von Klaus-Michael Kodalle, Hamburg

1. Vom ‚Sinn in den Trümmern‘, oder: Dialektik als Theorie ‚sanften‘ Weltumgangs.

I.

Darin stimmt Bruno Liebrucks mit Adorno, seinem Kollegen aus Frankfurter Zeit, überein: die Herrschaft einer Wissenschaft, die sich eindimensional der formalen Logik und ihrem Eindeutigkeitsdiktat unterwirft, hat lebensweltlich die Expansion der Gewalt und weltgeist-geschichtlich die Selbstvernichtung zur Folge. ‚Hier ist alles ‚in Ordnung‘, hier wird ‚anständig‘ gedacht. Die Verabsolutierung der Vermeidung des Widerspruchs, in deren Dienst Europa seit dem Tode Hegels große Anstrengungen unternahm, ist die Vermeidung des Geistes. Die weltgeschichtliche Antwort: Europa als Wirklichkeit schrumpft zusammen“ (3 – 56). Daß die Massen sich immer reibungsloser in den Prozeß einer sich permanent zweckrational legitimierenden Wirklichkeitsbemächtigung einzupassen scheinen und daß sie sich infolgedessen blind auf die Abgründe ihres Schicksals zubewegen, führt Liebrucks darauf zurück, daß sie nicht zu *denken* gelernt haben, „was ein Zweck und was ein Selbstzweck ist“ (3 – 337).

„Erst die nicht mehr nur teleologische Enthüllung dessen, was Teleologie ist, wird am Ende der ‚Logik‘ von Hegel als *das Wort* erscheinen“ (5 – 209). An der Praxis des Zen-Buddhismus deckt Liebrucks eine *Integration von Zielen in die Selbst-Bezüglichkeit* auf, der eine philosophische Theorie zu entsprechen hat, die auf die Überwindung des Utilitarismus und die Aufhebung der Teleologie {263} zielt. Die Rede ist von einer Praxis, „die das Erreichen eines Zieles daran gebunden weiß, daß meine Kräfte nicht gegen das Ziel, sondern gegen Ich gerichtet“ sind (3 – 504). Es wird sich herausstellen: Nur ein solcher Begriff der Freiheit ist imstande, die gegenseitige Anerkennung der Andersartigkeit zu tragen und die Verbundenheit in der pluralen Koexistenz zu leben.

Seine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Zweck-Begriff bei Kant, die übrigens auch dessen Ausdruck „Endzweck“ problematisiert, führt Liebrucks zu dem Ergebnis, „daß Leben nicht unter der Kategorie der Zweckmäßigkeit vorzustellen ist“ (3 – 270). Wollen wir der Rede vom Endzweck Sinn abgewinnen, indem wir Endzweck

* Der Verfasser ist kein „Schüler“ von Bruno Liebrucks. Persönliche Begegnungen im letzten Jahrzehnt führten allerdings zur Intensivierung der Arbeit mit dem Werk des Philosophen. – Zur eigenen religionsphilosophischen Position des Verfassers vgl. den Artikel „Gott“, in: Philosophie. Ein Grundkurs, hrsg. v. E. Martens und H. Schnädelbach, Reinbek bei Hamburg 1985, 395 – 439.

Aus dem Werk von B. Liebrucks „Sprache und Bewußtsein“, 7 Bände, wird hier im Text mit Angabe der Band-Zahl vor dem Spiegelstrich und dann folgender Seitenangabe zitiert: Band 3 = Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen, Frankfurt 1966; Band 5 = Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt 1970; Band 6, Teil 3 = Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik. Der Begriff, Frankfurt und Bern 1974.

Der Nachweis der Hegel-Zitate wird nach den von Liebrucks verwendeten Ausgaben geführt.

z. B. als Inbegriff des Gegenteils aller *bloßen* Zwecke begreifen, so bedeutet schon dieses Begreifen, die Reflexionsphilosophie zu überschreiten (vgl. 3 – 281). Mit der Einsicht, daß „das *Denken* der Teleologie nicht seinerseits teleologisch sein kann“, hat man den ersten Schritt zur Überwindung des Banns der Entzweiung getan. Dieser Gedanke weist über das stets zweckbezogene Handeln hinaus. Was „mehr ist als ... teleologisches Tun“, nennt Liebrucks „Weltumgang“ (3 – 118). Wir werden an Hegel, aber mehr noch an Kierkegaard erinnert, wenn Liebrucks formuliert, wir hätten nachzuvollziehen, daß vor der *absoluten* Subjektivität *ein qualitativer Sprung* liegt (3 – 119). Das Ich springt aus der natürlichen Bindung an teleologische Denkstrukturen heraus. Die *geschichtliche* Situation der Menschwerdung gibt Liebrucks Anlaß zu der Zuspitzung, die reine Teleologie sei uns „gründlich und mit Recht ausgetrieben“ worden (3 – 159).

Die gegen-utilitaristische Aufhebung *direkter* Zweck-Intention konzipiert Liebrucks als das Wesen der Sprache bzw. des sprachlichen (und nicht technischen) Weltumgangs, der allein ermöglichen kann, „daß menschliches Handeln sanft wird“ (3 – 41). Liebrucks holt damit „in unserer verzweckten Zeit“ (5 – 113) ganz bewußt die Seligpreisung der Bergpredigt in das dialektische Denken hinein.

Dialektik ist die *Denkform*, welche diese Sanftmütigkeit bezeichnet: „Dialektik ist dort, wo sie sich selbst erkennt, *niemals polemisch*. Sie ist der Gedanke des Friedens“ (3 – 210). Das färbt auf den kommunikativen Charakter ihrer Schlüsse ab: sie *nötigen* nicht länger – sie sinnen „bittweise“ an (3 – 108). Eine Aussage, die zersetzend das Wunschdenken, die Zweck-Mittel-Ratio, die (heilsökonomischen) Nutzenkalküle durchdringt, kann folglich nicht als Philosophie in abstrakt-allgemeinen Grundsätzen auftreten. Tut sie das doch, erscheinen ihre Behauptungen schlechthin ungeheuerlich und absurd. Das Thema ‚Geschichte als *Heilsgeschichte* trotz alledem‘ artikuliert sich deshalb entscheidend als „*Evokation* aus aller Grundsatzphilosophie“ (3 – 280, Hervorh. von mir). Aufgefordert ist darin „jeder Einzelne für sich ..., sein Leben daraufhin zu befragen, ob er ... sagen kann, daß er alles, was ihm bisher geschah, als gut ansehen könne“ (ebd.). Die Evokation kann man als „göttliche Bitte“ an den Einzelnen interpretieren, „er möge es einmal so ansehen, als ob es so wäre“. Diese Antwort ist das *Wagnis* schlechthin, das man nur in ein allgemeineres Medium zerren könnte, wenn es einem an Scham fehlte (vgl. 3 – 559). „Christlich erfahre ich ... den Sinn in den Trümmern, wenn auch nicht nur in ihnen“ (3 – 280). {264}

Hegel visiert die „Vorwegnahme des paradiesischen Zustandes“ als Wirklichkeit des individuellen Lebens an – und das geht natürlich über die Möglichkeiten des Verstandes und der Wissenschaft hinaus; außerdem stößt diese Vision auf die Empörung derer, die wännen, damit werde der *Verdrängung* des Elends und des Leidens das Wort geredet (vgl. 3 – 286 f.).

In der faktischen *Entkräftung der Sorgestruktur des Daseins* wird die Antwort auf das ‚bittweise‘ vorgebrachte Wahrheitsansinnen greifbar. Der Mensch erlebt sich als befähigt, diese Anstrengung der Sorge ruhen, sie auf sich beruhen zu lassen. Das Tor zum Raum der Gnade öffnet sich gleichsam, wenn nicht mehr gerüttelt und gepocht wird: „Nach dem Reiche Gottes trachten heißt schläfrig sein in bezug auf die endlichen Zwecke und Sorgen. Der Herr gibt es den Seinen in *diesem* Schläfe“ (3 – 194). „Jede Sorge, die nicht zugleich das Gegenteil ihrer selbst, nämlich Sorglosigkeit ist, entmenschet den Menschen schnell“ (3 – 312).

Liebrucks gibt zu bedenken, der Wille als ein *unmittelbar* Vernünftiges sei aufzugeben (6,3 – 596), denn Wirklichkeit erschließe sich dem Menschen doch erst in dem – göttlichen – Augenblick, „in dem er unmittelbar von ihr nichts will“ (6,3 – 579), in dem er, anders gesagt, das eigene Ich neben sich stellt (6,3 – 630). Liebrucks spitzt den Gedanken noch zu: Wo eine vorhegelsche Logik nur vom *Abgrund* des Denkens, von Undiszipliniertheit sprechen könne, walte gerade eine „Disziplinierung zur Absichtslosigkeit“ (6,3 – 620); Erkenntnisfortschritt ohne das übliche Geländer zur Absicherung des Weges ... (3,6 – 626).

Freilich, gegenüber einem romantischen Eskapismus schärft der Philosoph auch ein, Absicht und Absichtslosigkeit seien, je für sich genommen, *abstrakte* Kategorien: die dialektische Einheit beider müsse in jeder Situation zugleich hergestellt und empfangen werden – als „Einheit von Kampf und absichtsloser Empfängnis“ (6,3 – 613). Wo diese Einheit existentiell gelingt, in der *guten* Handlung nämlich, rührt das Ich an den Begriffsgrund, der die Welt zusammenhält (6,3 – 614). Ohne diese Grund-Annahme des Sittlichen wäre die Absichtslosigkeit auch nur „eine gutmütige Dummheit“ (ebd.). Dieses Grundes werden wir endlichen Menschen nur augenblicklich inne – wir können ihn immer nur streifen (6,3 – 619). Daß wir also den Begriff nicht *haben*, gibt Liebrucks keineswegs Anlaß zur Resignation: „Wenn es wahr ist, daß wir Menschen Wahrheit nur auf dem Weg über den Irrtum erreichen, sollten wir diese Antinomie der Vernunft ehren“ (6,3 – 630). Stoßen wir also sprachlich handelnd in Natur oder Gesellschaft auf Widerstand, so teilt sich *womöglich* gerade darin das Gute mit (6,3 – 575). Dieses Wissen geht dem Ich auf, sofern es die „höchste logische Kategorie in der nicht schon positivierten Entsprechung gefunden hat“ (6,3 – 628 f.) – und dieser Einsicht wiederum wächst *Überzeugungskraft* nur zu, sofern das Ich es wagt, gut zu handeln ohne Rückversicherung bei einer *Theorie* des Guten an sich!

Wenn das Ich sich aus den Bindungen an vorgefundene Positivitäten herausreißt, steckt es durch diesen Sprung in die Dimension der Nutzlosigkeit den eingespielten teleologischen Prozessen und Konstellationen des Lebens ein Licht auf, in dem diese absolut relativiert erscheinen. Welche Gestalten sich die{265}se Praxis auch geben mag – sie weiß auch ihr Verschwinden sanktioniert, denn es verbindet sich ja nunmehr mit dieser Gestalt primär keine *Funktion* fürs Leben, um derentwillen es einer Intention zur Konservierung dieser Praxisgestalt bedürfte. In der Annahme ihrer Vergänglichkeit überwiegt gleichsam der Dank für die Entlastung, sich nicht länger um das Dasein sorgen zu müssen, weil das Ich sich in der absoluten Bodenlosigkeit, in der ‚Flüssigkeit‘ der Vernunftsubstanz, als seinem Lebenselixier bewegt. Hegel hatte formuliert: „Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigentümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es, wenn der Körper die Summe der Eigentümlichkeiten ausdrückt, notwendig, sich à corps perdu hineinzustürzen.“¹ Daß die philosophische Reflexion darauf ‚beruht‘, den Boden der existentiellen Sicherungen und eine Mentalität, die dem „Prinzip Verfügbarkeit“ gehorcht, aufzusprengen und den Sprung ins Bodenlose zu riskieren, hat Liebrucks im Anschluß an jenes Zitat wie folgt gefaßt: Philosophie sei „die bodenlose Unverschämtheit des Versuchs, Leben und Bewegung zu denken und die Wahrheit zu sagen“ (3 – 14).

Liebrucks provoziert, man müsse sich jeden Tag bilden und jeden Tag die Bildung vergessen (5 – 276). Dieses ‚wache Vergessen‘, eine „absichtsvolle Absichtslosigkeit“, deutet an, was sich bildhaft als Eintauchen in den Ozean der Gottheit beschreiben läßt, in dem sich das Ich regeneriert. „Die Vernunft ist als flüssige Substanz vorhanden, in der die Einzelnen ihre sittlichen Schwimmbewegungen machen.“ Liebrucks vergleicht die Substanz auch „dem Licht, das sich an der Selbständigkeit leuchtender Sterne bricht. Die *Flüssigkeit* dieser allgemeinen Substanz erscheint als die Einheit dunkler, nicht von sich aus leuchtender Sternindividuen ... Die dunklen Sternindividuen haben ihre Sittlichkeit in der Aufopferung ihres dunklen, das Licht scheuenden Tuns, an dessen Stelle das Tun unter der Sonne des Sittentages tritt.“ Mit diesen Bildern fängt Liebrucks den Sinn der Hegelschen Erklärung ein, die Individuen würden sich bewußt, „diese einzelnen selbständigen Wesen dadurch zu sein, daß sie ihre Einzelheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; sowie dies Allgemeine wieder das Tun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist“.²

¹ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Hamburg 1962, 11.

² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 257.

Das „Opfer“ in der Logik des Absoluten bei Hegel setzt endliche Freiheit durch Rücknahme der Herrschaft. Das Substanz-Sein wird geopfert, damit das Absolute als freie Subjekt-Koexistenz erscheine. Insofern *ist* dieses Opfer die *Wirklichkeit* des Absoluten als Geist, nämlich als „Preisgabe Gottes an den Menschen“, wobei im *Erfassen* dieser Preisgabe klar wird, daß Gott ohne den Menschen „kein Sein hat“ (5 – 184). Hegel: „Gerade darin, daß sie [die Substanz] das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern *wirklich* und *lebendig*.“³ Erst dieses Leben ist ja eines wahrhaft friedlicher, weil nicht mehr auf irgendwelche Ziele hin ausgelegter und darum absoluter Autarkie. Daß dem Menschen wahre Autarkie *beschieden* ist, wenn er sich in die {266} Übereinstimmung mit Gott zurücknimmt und es unterläßt, Autarkie aus eigener Potenz *erstreben* zu wollen (vgl. 5 – 263), spiegelt sich in der Kommunikation: „In jedem Augenblick, in dem der Mensch den anderen Menschen frei läßt, handelt er, als sei er Gott, dessen Macht darin besteht, *seine* Zwecke auf dem Weg über die Freiheit des Menschen zu erreichen“ (6,3 – 594).

Zu „Kindern Gottes“ werden wir durch „die Besinnung darauf, daß die Reflexion des Menschen, das Aufleuchten (!) des Allgemeinbegriffs, zugleich die Reflexion Gottes ist, sein Herniederfahren ins Fleisch“ (3 – 205); denn das absolute Wissen stellt doch die Einsicht dar, „daß der Mensch nur als Kind Gottes seinen Verstand ohne andere Hilfe gebrauchen kann“ (3 – 206). Die anstößige Rede vom Menschen als „Marionette Gottes“ meint diesen Sachverhalt und will zugleich ein Indiz dafür sein, daß wir *vor* Gott immer unmündig bleiben (3 – 280) – Marionetten, doch nicht unfrei. „Frei bin ich nur als Marionette Gottes.“⁴ Liebrucks liebt diese Formel, obwohl sie das Mißverständnis fördert, er rede dem Omnipotenz-Wahn in der Theologie das Wort. Um zu sehen, was Liebrucks im Blick hat, ist seine Auffassung mit jenem Satz in Verbindung zu bringen, daß im Glauben „keine Herrschaft mehr zu sehen ist, weil Gott, *der mir dient*, in dieser Stufe herrscht“⁵; „nur der Gehorsam im Höheren der göttlichen Evokation zur Liebe ist *meine Autonomie*“ (3 – 354); „wo der Mensch sich als Marionette des Gottes der Liebe bewegt“, da ist sittliche Spontaneität (5 – 247). Vor diesem Hintergrund kommt dem Neuen Testament der Titel „größte Revolution auf unserer Erde“ zu.⁶ Dieser „Gehorsam“ ist eben nicht „Unterordnung“, nicht Subsumption unter ein gleichmachendes Gesetz; Liebrucks spricht vielmehr vom *Zuruf* Gottes, der in die je eigene Freiheit versetzt. Zuruf und Gehorsam bilden zusammen eine divinatorische Unmittelbarkeit, die gegenüber der Unmittelbarkeit, „die etwas schon deshalb für ‚gut‘ hält, weil und insofern sie es wünscht, das Aufschlagen des Tores zur menschlichen Freiheit ist“ (3 – 354). Die *Ablösung der Dominanz des Wunschdenkens* gibt einer Freiheit Raum, die das Sittliche lebt, ohne das Individuelle dem Allgemeinen opfern zu müssen. Das alles ist sagbar, wenn gilt, daß die unmittelbare *Egoität* durch die ursprüngliche Einsicht bereits relativiert ist, der zufolge der Mensch *zu sich* nur kommt, wenn er sich für den *Umweg* über den ihn zur Freiheit ermächtigenden Gott entscheidet (vgl. 3 – 368) und so ein Bewußtsein davon ausbildet, daß er sich als Vernunftwesen *empfangen* hat (vgl. 3 – 380). Sich selbst für ursprünglich zu halten, ist die letzte Eitelkeit, der die Individualität zu entsagen hat (5 – 223). Das *gute* Leben ist nicht primär das in endlicher Produktivität *gesetzte*. Dieser Gehorsam also, der den Zuruf Gottes als Ruf in die gefährvolle Freiheit versteht, entfaltet sich vielleicht in ‚frühen‘ Stadien als zweckhaft {267} – „bis die Zwecke insgesamt in ihrer Unmenschlichkeit erkannt werden“ (3 – 417). Liebrucks: „Dazu trägt Philosophie das Licht voran“ (ebd.).

Philosophisches Denken ist, wie Liebrucks zu verstehen gibt, auf allen Ebenen des Sachbezuges *Einiübung der Preisgabe*. Indem sich das Denken darin übt, sich an das

³ A. a. O., 314.

⁴ B. Liebrucks, Bemerkungen zum Problem der drei Labyrinth bei Erich Heintel im Blick auf die logische Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit, in: Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H. Nagl-Docekal, Bd 1, Wien 1982, 239 ff.; Zitat: 256.

⁵ A. a. O., 259, Hervorh. von mir.

⁶ A. a. O., 257.

Sein preiszugeben, öffnet sich auch das Sein dem Denken und die Bemächtigung des *definitorischen* und darin abschließenden Zugriffs vergeht (3 – 25) – „in den Räumen der Stille dialektischer Logik“ (3 – 27), der „leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis“.⁷ Diese Preisgabe ist beileibe nicht Niederschlag eines *resignativen* Seinlassens, sondern Außenseite eines existentiellen Aufschwungs, den Hegel als „*Mut der Wahrheit*“, als „*Glauben an die Macht des Geistes*“ entschlüsselt.⁸ Nur im Sprung solchen Mutes erweist sich der Mensch „*des Höchsten würdig*“. – Den Sinn der Christologie sieht Liebrucks darin, daß am Kreuz „die Verslossenheit starb“ (3 – 27). *Entsprechend* hätte jedes Individuum sein Leben zu wagen. Reserviert es sich, in der geist-losen Angst um sich selbst, kann es zwar immer noch „als *Person* anerkannt werden, aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht“.⁹

Die authentischen Knotenpunkte des individuellen Lebens, in denen solches *Erreichen* des Lebenssinnes zur Gewißheit kommt, charakterisieren wir gern mit Liebrucks' eindrucksvollem Aperçu von den „prägnanten Augenblicken der wirklichen Zeit, in denen er [der Mensch] sein Ich so fahren läßt, wie Gott sich in seiner Liebe gehenließ, als er die Welt schuf“.¹⁰ Der spekulative Satz bildet diese *Erfahrung* des augenblicklich sich als Fülle offenbarenden Sinnes ab: „Das Zusammengehen der zeitlichen Sukzession wie der räumlichen Ausdehnung in den sinnhaften Augenblick ist das, was wir beim Aussprechen jedes einzelnen Satzes erfahren“ (5 – 361 f.). Es verwundert nicht, daß Liebrucks in diesem Zusammenhang auf die antik-christliche Kategorie des *Festes* zu sprechen kommt. In der Erhebung zum Unendlichen wird die zweckfreie Existenzbewegung in das endliche Leben integriert. Das hatte schon der junge Hegel zum Ausdruck gebracht, als er das Wesen des Gottesdienstes darin sah, „die beschauende oder denkende Betrachtung des objektiven Gottes aufzuheben, oder vielmehr mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Äußerung, die wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann ...“.¹¹ Liebrucks, der das zitiert, um den Horizont der von Hegel angedachten „Rückverwandlung des Toten in das Lebendige“ aufzureißen, ergänzt den Hinweis mit Versen des ‚furchtbaren‘ *Stefan George*:

„Des Sohnes Banner mag im Erdrund siegend wehn {268}
Äonenlang sein Sinnbild ob den Völkern stehn
Eh wer des Bundes Fülle schaut: den Christ im Tanz“.¹²

II.

„An der Stelle, an der der Logos sich als mythisch erkennt, spricht er sich als Kunst aus.“¹³ Das Denken wahrhafter Wirklichkeit treibt auf die Aussprache in der Kunst zu, denn im absoluten Wissen leuchtet ja „die Einheit von Philosophie und Kunst“ auf (vgl. 5 – 355). – Wir geben zu bedenken, daß das gegenutilitaristische, die Zweckrationalität des technisch-praktischen Weltumgangs aufhebende Korrektiv einer Einbildung von Zweckfreiheit in die Existenz den Menschen selbst als das *lebendige Kunstwerk* aufscheinen läßt. Liebrucks könnte diesem Fazit zustimmen, denn schwerlich wird er bei seiner Rede von ‚Kunst‘ primär an deren *objektivierte*, gleichsam in die Verfügung frei entlassene Gestaltungen denken. Es kommt mithin darauf an, dasjenige, was Liebrucks als die Entbergung der Kunst denkt, in die Lebenspraxis der existierenden Subjektivität als eine bestimmte Orientierung ihres Selbst-Verhältnisses

⁷ Hegel, Wissenschaft der Logik, Teil I, ed. Lasson, Hamburg 1948, 22.

⁸ Hegel, Berliner Schriften 1818 – 1831, ed. Hoffmeister, Hamburg 1956, 8 f.

⁹ Hegel, Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 144.

¹⁰ B. Liebrucks, Bemerkungen zum Problem der drei Labyrinth ..., a. a. O., 263.

¹¹ Hegels theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, Tübingen 1907, 350.

¹² Stefan George, Werke, Ausgabe in 2 Bänden, München/Düsseldorf 1958, Bd 1, 434; zitiert bei Liebrucks 3 – 217.

¹³ B. Liebrucks, Bemerkungen zum Problem der drei Labyrinth ..., a. a. O., 255.

zurückzuspiegeln. (Dann brauchte er auch die Kunst nicht als eigene „Sinnstufe“ zwischen Moralität und Glauben anzusiedeln¹⁴.) Und was da in die Existenz selbst zurückgespiegelt werden kann, ist die *Absichtslosigkeit*, die wir im Umgang und in der Produktion von Kunst walten lassen müssen, damit Kunst überhaupt sei. *Absichtslosigkeit des freien Spiels*: das gilt für die kreative Produktion wie für die kreative Rezeption. „Die Minimalbedingung für die Entstehung eines Kunstwerks besteht darin, daß wir Natur absichtslos auf uns zukommen lassen ...“¹⁵; gerade wenn wir so ‚anschauen‘ und nicht in verfügbare „Sinnzusammenhänge“ übertragen, widerfährt uns, daß der in Kunstwerken „schlafende Sinn *erscheint*“.¹⁶ Was wir mithin in der Kunst erreichen, ist „die Analogie zum Leben“ (3 – 271): als „*spielender Grund von Kunstwerken*“ enthüllt sich die das ganze Leben haltende „*Einheit ... von Sprache und Bewußtsein*“. Wirkliche Philosophie, die dem Geist der Sprache entspricht, steht „in voller Analogie zu den absichtlich-absichtslosen Zwecken der Kunst“ (3 – 272). Weshalb Liebrucks auch das Herstellen von Kunstwerken ‚eine neue Stufe im Gebet‘ nennen kann (3 – 276).

Die Kategorie, die auf leibhaftige, aber nicht selbst zweck-bestimmte Praxis deutet, ist die der *Darstellung*. Des Umwegs der Humanität, den das Ich nimmt, indem es sich in die Herrschaft des Absoluten frei zurückstellt, werden wir *ansichtig* im zweckfreien Ingredienz *der Praxis*, die wesentlich „zugleich Darstellung ist“ und in der *insofern* Zweck und Mittel zusammenfallen: Ein solches Werk hat nicht mehr „unmittelbar den Zweck, anderen etwas mitzuteilen“ {269} (5 – 169 f.). In der *Vergänglichkeit* der Werke solcher Praxis spiegelt sich das Faktum der Relativität des eigenen Ich gegenüber den anderen. Konfrontiert mit dieser Bewegung der *Darstellung* nimmt sich die formale Logik (Liebrucks: „Engelsprache“) ebenso wie die *Direktheit* einer Praxis „der Lust, der Deklamation und der Tugend“ abstrakt und deshalb inhuman aus. Bereits der junge Hegel setzt einer von hehren Zwecken durchdrungenen Religion, in der sich doch primär die *Not* des Lebens spiegelt, die *Zweckfreiheit von Freude, Scherz, Liebe* entgegen.¹⁷ Liebrucks bezieht sich darauf und folgert, „*geglückte Verantwortungslosigkeit*“ gehöre integral zur menschlichen Erfahrung – ob freilich „in gleicher Weise“ wie die Verantwortung (*so* sagt es Liebrucks), das sei dahingestellt (vgl. 3 – 152). Zu diesem Dispens von allem Selbsterhaltungs- und Sicherheitsstreben fügt es sich bestens, die großen Schöpfungen des Menschen als solche anzusehen, in welchen Gott ihm „als *Mitspieler* entgegenkam“ (3 – 160, Hervorhebung von mir). In ihnen wie im Vollzug der Liebe selbst überschreitet der Mensch „die metaphysische Dummheit aller Herrschaft“ und die „praktizierten Verhärtungen solcher reflexionsphilosophischen Entgegensetzungen“ (3 – 161). Freilich, Zweifel sind angebracht, ob diese Verschränkung von sinnlicher Darstellung und geistiger Orientierung als *Analogie* zu explizieren ist. So meint Liebrucks etwa, das Verhältnis zwischen christlichem Abendmahl und der Denkstruktur Hegels sei analogisch zu verstehen (5 – 303). Indessen, wenn es doch um „die *Transsubstantiation der Bewegungen unseres Organismus*“ geht, also um eine festliche Verleiblichung, die eine jede abgetrennte, isolierte Daseinsfixierung in die versöhnende Vernunftsubstanz auflöst, dann wird man vielleicht die folgende Konsequenz formulieren dürfen: *Nach* der Selbsterfassung des Geistes in der Nichtidentität der atomen Subjektivität gibt sich der Geist auch in *besonderer*, wenngleich nunmehr wirklich kontingenter Handlungsgestalt eine sinnliche Resonanz; die konkrete Gemeinsamkeit in dieser Handlung („Gemeinde“) *bezeugt*, daß universal *jeder* gemeint und keiner ausgeschlossen ist. Was aber als Sinndimension so gesondert vergegenständlicht wird, hat Bedeutung nur darin, auf das alltägliche Leben in den verschiedenen Sinnebenen der Existenz *hinzudeuten*. Fällt dieses Licht zweckfreien gemeinsamen Handelns auf diese Lebensgestalten, so ändert sich nicht schlagartig deren teleologische

¹⁴ A. a. O., 257.

¹⁵ A. a. O., 248.

¹⁶ A. a. O., 249.

¹⁷ Hegels theologische Jugendschriften, a. a. O., 374.

Ordnungsstruktur, doch büßt sie jenen *letzten Ernst* ein, mittels dessen sich endlich[] vermittelt[e] Zwecksetzungen vor ihrer absoluten Infragestellung immunisieren. Diese *Brechung* der Dominanz technisch-praktischer Verfügung würde meines Erachtens *vertagt*, wenn man das humane Leben der sich *absolut zweckfrei wissenden* Existenz dem technisch-wissenschaftlichen Erfolg der Bewältigung der Selbsterhaltungsprobleme *anhängen* möchte! Dazu scheint Liebrucks zu tendieren, da er dem Menschen eine Einschränkung der ideologischen Herrschaft von Wissenschaft und Technik erst dann zutraut, „wenn der Mensch technisch-sozial so weit gekommen sein sollte, daß er nicht mehr im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen muß, sondern die Erde für sich arbeiten läßt“ (5 – 304). Es ist fraglich, ob sich Liebrucks mit solcher Spekulation auf der Höhe *seiner* Hegel-Analysen hält. Allemal aber sieht sich die bildungsbürgerliche Erwartung, den „Geist in gediegener Gegenständlichkeit“ und Gestalthaftigkeit zu bewundern und sich darin zu besitzen oder auszuruhen, ständig enttäuscht: Wo wir diese Erwartung hegen, „wandeln wir zwischen Ruinen“ (3 – 35). Sich selbst *reservierend*, aufs Haben versessen, zerstört diese Mentalität den Erwartungsraum, in welchem ihr Unverhofftes widerfahren könnte: „Wir glauben nicht mehr daran, daß Wasser in Wein verwandelt wurde, und so verwandeln wir Wein in Wasser“ (3 – 36). Gegenüber der Versachlichung, die der Versteinerung des Herzens Vorschub leistet, hält es Liebrucks nicht für überzogen, die in der Dialektik wieder zum Tanzen gebrachte Existenz auf einen – freilich nicht objektivistisch verstandenen – Sinn des *Wunders* der Gottesgegenwart zu verweisen. Das positivistische Denken wird hier vor dem „göttlichen Wahnsinn“ warnen, den es nach Liebrucks freilich nicht nur ächtet und verhöhnt, sondern insgeheim fürchtet (vgl. 3 – 148 f.). Den wirklichen *Philosophen* ficht das nicht an, denn dessen Denken „jauchzt nicht über die Erde, über die als Positivität gesehene Selbständigkeit hinweg“ (3 – 163); der Mensch kann sich niemals zum Unendlichen schlechthin, „sondern nur zu einem unendlichen Leben erheben“ (3 – 193). Im Organischen, Sittlichen und Politischen ist nämlich „der Mittelcharakter des Menschen nicht zu eliminieren“ (3 – 336). „Auch der schicksallose Weltumgang der Kinder Gottes macht sie nicht zu Unendlichen“, weil „Objektivität und Positivität aus dem Leben des Menschen nicht eliminiert werden kann“ (3 – 233). Nur führt dieses Pendeln zwischen angeblicher Schwärmerei göttlichen Wahnsinns und der Reklamierung bestimmter Positivität nicht an das *Begreifen* des *Verhältnisses* von Unbestimmtheit und Bestimmtheit heran. Die Freude des Spielerischen, die sich in der Perspektive der Zweckfreiheit auslebt, ist darum unweigerlich überschattet von Tragik. Deshalb spricht Hegel bekanntlich von der „Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt: daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt“.¹⁸ Deshalb muß Liebrucks auch so nachdrücklich darüber aufklären, das Absolute bestehe „in der Einheit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit in jedem als bestimmt erfaßten Wirklichen“. Kein Bestimmungsvorgang wird diese Unbestimmtheit wegarbeiten können, denn jede Bestimmung ist doch eine „an Unbestimmtem, und zwar prinzipiell Unbestimmtem“ (3 – 47). „Es gibt keine endliche Summe von Beschränktheiten, die zum Unbeschränkten führe.“ Insofern ist das Absolute niemals adäquat auf reflexive Weise zu präsentieren, denn es ist stets eines, „welches der Reflexion zugrunde liegt“.¹⁹ Die unvermeidliche Eindeutigkeit der Sätze bezeichnet nur Endliches; allein auf die *indirekte* Weise des menschlich-sprachlichen Weltumgangs mag das Absolute zur Erscheinung gelangen: in der „Einheit von Ausdruck und Darstellung“ (3 – 52). „Wie in der Definition das zu {271} Definierende nicht ausgesprochen sein darf, so kann der dialektische Gedanke, der als Begriff bei der Sache ist, nicht in einem Satz ausgesagt werden“ (ebd.).

¹⁸ Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Bd 1, 500.

¹⁹ Hegel, Differenz ..., a. a. O., 26.

III.

Existierender Begriff bedeutet: endlich das bestimmend-urteilende *Gegenüber* zu aller Wirklichkeit – das natürlich Herrschaft und Verfügbarkeit sichert – nicht mehr als letzte oder höchste Weltsicht anzusehen. Dieses Wagnis macht gerade jene Existenzverfassung aus, die „existierender Begriff“ genannt werden darf. Das Denken hält sich nicht länger in Deckung; indem es Verzicht leistet auf jene Gegenüberstellung des Ich zu aller Wirklichkeit, durch die sich Herrschaft und Verfügbarkeit sichern ließen, geht es das *Wagnis des Unbestimmten* ein – und weiß dabei doch, daß dieses Wagnis schon pervertiert wäre, dächte man sich Erkenntnis als ständigen Prozeß der *Eliminierung* des Unbestimmten (3 – 420). Die Selbstsicherung über besitz-individualistische Strategien wird schonungslos als *Abtötung des Lebens* entlarvt. Doch nicht wird der veräußerlichten Existenz des *Habens* eine der inneren Werte des *Seins* entgegengesetzt, in denen das Ich nur gelingender in sich ruhte und sich selbst genösse; vielmehr wird von Liebrucks der Mumifizierung des Lebens die *Sprengkraft des Traumes* entgegengesetzt! Bricht man nämlich auf ins nicht-vorgestanzte Leben, dann werden da „keine Schätze verschleudert, wie Kant glaubte, weil nur die erträumten Schätze menschliche Schätze sind, während die des Besitzes den Menschen auf eine langsame Weise töten. Die sogenannten wirklichen Schätze sind nur die Mumien des Lebens, die dem Menschen das Mark aussaugen wie alle Surrogatbefriedigungen“ (3 – 421).

Gegen die horrenden Verzerrungen einer das unmittelbare Wünschen befriedigenden Welt der Surrogat-Angebote kommt es darauf an, den Sinn der Rede von Unmittelbarkeit und Vermittlung vor den terribles simplificateurs in Sicherheit zu bringen; ein kurzer Satz kann das klarmachen: „Weder ist Unmittelbarkeit durch Vermittlung einholbar noch Vermittlung durch Unmittelbarkeit“ (3 – 42). Unmittelbarkeit ist ja gerade der Modus, in dem der absolute Geist sich selbst entgegentritt (3 – 67). Die in die instrumentelle, in die technisch-praktische Gegenstandsbemächtigung involvierte Reflexion hat ihre verbrecherischen Kapazitäten längst unter Beweis gestellt. Liebrucks weckt zum besseren Verständnis Hegels eine Erinnerung an die Antike: Indem die Reflexion den Sinn nicht mehr im infiniten Prozeß der weltbemächtigenden Zwecksetzungen definiert, sondern „ihre Stelle innerhalb des Lebens“ erhält, „wird sie Eumenide. Die Hegelsche Philosophie ist die Wiederholung des Tuns der Athene auf dem Areopag“ (3 – 214).

„Der Weg von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Geist ist schon der Weg vom absoluten Geist zur sinnlichen Gewißheit gewesen“ (5 – 262). Wird dies begriffen, wächst auch ein Bewußtsein davon, daß „die“ Wahrheit hier nicht mehr in einem metaphysischen Reservat zu sichern ist: Wird Wahrheit so sehr zur Bewegungsmittel der Existenz, dann eskalieren auch die bedrohlichen Möglichkeiten des Umschlags in Unwahrheit (vgl. 5 – 156).

Das Absolute läßt sich auch auffassen als „Abgrund aller Bezüglichkeiten von allem zu allem“ (3 – 431); den Blick in solchen Abgrund hält der Mensch auf {272} Dauer nicht aus; er ist ihm nur „in verschwindend geringem Maße möglich“ (ebd.). Deshalb sieht sich Liebrucks auch genötigt, Hegel jene „emphatischen Äußerungen (zu) bestreiten, die so aussehen, als könne der Mensch in der vollen Wahrheit wohnen“ (5 – 334). „Das Bewußtsein muß immer in die Grube der nackten Unmittelbarkeit steigen. Ein Leben, in dem es nicht die Wiederholung des Hinunterfahrens in die Grube gibt, wird philiströs. In der Wiederholung des Hinunterfahrens besteht die Wiederholung der Nichtidentität des Bewußtseins mit sich selbst. Da aber Wiederholung ohne Identität nicht möglich ist, besteht in der Wiederholung schon die Identität der Identität und Nichtidentität ... Die Erfahrung der Erbärmlichkeit der Unmittelbarkeit ist der Aufstieg in die nächsthöhere Stufe“ (5 – 150).

Höchster Ausdruck der Gottinnigkeit ist die Liebe. Sofern in ihr der Mensch das Gebot der Nüchternheit außer Kraft setzt, gerät er in unsägliche Spannung zur Positivität. Sensibel beschreibt Liebrucks die „Verlegenheit der Liebenden“, ihre Scham „vor der stultitia der Positivität“. *Eigentlich* trifft sich der *Überschwang* der

Liebe mit dem Streben der krudesten Sinnlichkeit: nicht wahrhaben zu wollen, daß das Positive unüberwindbar sei. „Der Mensch schämt sich in der Liebe seiner Sterblichkeit“ (3 – 165), er schämt sich der Trennbarkeit. Deshalb bezichtigt Liebrucks beide der Sentimentalität eines naiven Überfluges: den abstrakten Begriff und die nur gefühlte Liebe. „Der Mensch in der Liebe steht immer zwischen der Positivität und der Negativität, in die die Hegelsche Philosophie ihn herausruft. Dieses Herausruft ist das Herausruft in den Tod von Ich, in die Einsicht der Unwahrheit aller Reflexion, in der der Mensch bisher auf dieser Erde gehandelt hat. Diese Einsicht ist die Einsicht der absoluten Reflexion, der bestimmten Negation der Reflexion“ (3 – 165). In der Scham vor der Positivität und der Reflexion eröffnet sich, so zeigt Liebrucks, eine grundlegende Einsicht: Nur die verlieren das Leben nicht, „die das Leben in seiner positiven Form und in seiner Reflexionsgestalt nicht lieben“ (3 – 166). Indem wir „das Leben“ in seiner Positivität nicht verkrampft beanspruchen, bringen wir „das Opfer der positiven Existenz“.

Die Liebe konzentriert sich auf den „göttlichen Augenblick“. Die Assoziation, darin zeige sich Beschränktheit, weist Liebrucks zurück: „Diese Beschränkung ist in Wahrheit die Ewigkeit als wesentliche Dauer des Augenblicks. Dann geht es wieder in die endlichen Mannigfaltigkeiten auseinander. Auch bei der Vereinigung der Liebenden sind die Unterschiede der Positivität nicht zerstört, sondern nur besänftigt“ (3 – 169). Für diese *Überwindung* der Positivität findet Liebrucks die eindrucksvolle Wendung, diese Befreiung führe die Individuen „in einen Raum, in dem sie sich so finden, wie Gott sie gewollt hat“ (3 – 169). Die Entfremdung verliert ihre Macht über die Existenz in dieser Gegenwart, ohne daß die Positivität übersprungen würde: „Die Liebenden bleiben auch als Liebende in den Beschränkungen der positiven Welt. Sie sind nur die einzigen, die sie als Beschränkungen sehen und zum Leiden daran gelangen“ (3 – 170).
{273}

2. Apokalyptischer Gestus und futuristische Eschatologie wider Willen und Einsicht. Zur Kritik an Bruno Liebrucks

I.

In einem merkwürdigen auffälligen Kontrast zu der Fassung, die Liebrucks der Gegenwart des Absoluten in seiner Philosophie gibt, steht ein immer wieder durchschlagender *apokalyptischer Grundzug* seines Argumentierens. Es ist, als widersetzte sich bei ihm ein gemeinhin sogenannter ‚gesunder Realismus‘ der Strahlkraft, die vom erfüllten Augenblick aus doch das *ganze* Dasein durchdringt. Zwar leuchtet es sofort ein, daß unsere menschliche Natur den Augenblick nicht zur reinen un-endlichen Ewigkeit dehnen kann. Die Augenblicke sind die Perlen an der Schnur unseres Daseins. Ohne die Schnur fielen sie ins Nichts, ohne die Perlen wäre die Schnur wertlos. Wohl bin ich *im* Augenblick sprachlos – weil *ganz erfüllt* –, doch sobald ich *darüber rede*, wird die abständig bleibende Versprachlichung unweigerlich auch mit Resignation ‚angereichert‘. Anders ist wohl auch die Aussage von Liebrucks nicht zu verstehen: „Ein erfülltes Verhältnis zur Wirklichkeit der Menschen und Dinge gewinnen wir nur in den produktiven Augenblicken von Abschied“.²⁰ Für das Glück der Einsicht, für das auch, was Liebrucks die Einübung der zweiten Aufklärung nennt, zahlen wir den Preis des Leidens. Aber selbst wenn der Sinn nur augenblickshaft zur *Erfahrung* gelangt, zersetzt diese Erfahrung auch die „Sorge der Endlichkeit“ – zumal eine zwanglose ‚Wiederholung‘ nicht auszuschließen ist. Deshalb muß man es Liebrucks als einen Umschlag in irritierende Inkonsequenz anrechnen, wenn er zuweilen – und das durchzieht alle seine Schriften – recht grob mit apokalyptischen Prognosen operiert. Daß wir uns dort, wo dies uns aufgrund unserer gebrechlichen

²⁰ B. Liebrucks, Bemerkungen zum Problem der drei Labyrinth ..., a. a. O., 255.

Einsicht geboten scheint, mit aller Kraft den lebenszerstörerischen Gewalten entgegenstellen – wobei wir in diesem Akt vielleicht sogar die Angst um unser individuelles Lebensglück abwerfen –, ist ein in sich authentischer Vorgang. Er gewinnt nicht an *innerer* Überzeugungskraft, wenn ihn der Philosoph mit der Drohung ‚absichert‘, wir würden, folgten wir der Warnung nicht, „wahrscheinlich untergehen“.²¹ Liebrucks warnt, wir überforderten uns selbst geistig wie schließlich auch physiologisch und bewegten uns auf einen Zustand zu, in dem uns die Natur das Ende ihrer „Geduld“ anzeige.²² – Die Verwechslung dessen, was eine Hegelsche Logik des existierenden Begriffs *als* Idee ausmacht, mit *empirischen* Urteilen wird besonders peinlich, wenn die Empörung über die offensichtliche Dehumanisierung in der Gegenwart, also eine allgemeine Beurteilung der *empirischen* Situation, einen fatalen Rückschluß auf das individuelle Gottesverhältnis zu diktieren scheint: „Gott gegenüber bin ich wohl nur so lange frei, als er mir die Gnade gewährt, nicht in solche Situationen zu geraten, die als solche so menschenunwürdig sind wie die heutige politische Situation in Deutschland ...“²³ {274}

Liebrucks kann der Vorwurf nicht erspart werden, aus der philosophischen Logik seines eigenen Gedankens auf eine qualitativ andere Ebene des Sprechens zu regredieren. Als traute der Philosoph der eigenen Einsicht nicht, daß dem, der sich bildet zum *wahrhaft* existierenden Begriff, auch sein Weltverhältnis sich umgestalten *wird*, hält er es für nötig, intermittierend den Zeigefinger warnend zu erheben. Gewiß, die Empfänglichkeit der öffentlichen Meinung für Hiobsbotschaften und Kassandrenrufe ist augenfällig. Aber die so verwertete Warnung ist nur die *scheinbar* gewürdigte. In dem die Warnung an Angst und Sorge appelliert, bewirkt sie beim Konsumentenkollektiv allemal ‚etwas‘ – aber zu bezweifeln ist, ob sie die *Conversio* des Einzelnen in seiner Lebensorientierung wirklich erreicht. Die Warnung sucht zu *überreden*. Der stille *Anstoß* zur diskreten *Revolutio* des individuellen Geistes aber geht nur von der Wahrheit aus, die ein anderer authentisch *bezeugt* – bzw. bezeugt hat. Im Augenblick, da die *Authentizität* des Bezeugten aufleuchtet, verliert der Satz, Gottes Handeln sei zugleich meines, mein Handeln zugleich dasjenige Gottes, seinen Anschein des Blasphemischen. Liebrucks meint: „Das Nichtblasphemische dieser Aussage ist nur auf der Spitze der Humanität begreifbar“ und er fährt fort: „... und daher heute nicht öffentlichkeitsfähig“.²⁴ Nein, diese Spitze der Humanität, wenn sie sich denn ereignet, ist *prinzipiell* nicht „öffentlichkeitsfähig“. Wohl deshalb stört es, wenn Liebrucks, wie gesagt, auf Formen der Überredung zurückfällt. Ich schließe mich damit gerade an eine seiner eigenen Feststellungen an: „Das Ethos der Philosophie heute muß darin liegen, die Sorge um das Ankommen fahenzulassen ...“²⁵

Wir haben versucht, das Absolute als das den Einzelnen betreffende Ereignis jetzt und hier aufgesprengter Geschichte zu umschreiben; *Liebrucks* hingegen scheint immer wieder doch einen *ausstehenden* Zustand anzuvisieren, in dem die Überwindung der weltgeschichtlichen Herrschaft des Verstandes *als allgemeine Verfassung* geschichtliche Realität gewönne – als eine substantielle Kommunikation der Liebe, in der Geben seliger denn Nehmen wäre. Liebrucks' Beschreibung dieser Kommunikation steht hier nicht zur Debatte, wohl aber das Problem ihrer *geschichtlichen* Verallgemeinerbarkeit. Dabei weiß Liebrucks um das theoretische Vabanquespiel: Als ließe sich das von der *Einheit* der denkenden *und* handelnden Subjektivität her noch vertreten, propagiert er eine höchst problematische *Aufspaltung*: Weil der Mensch um des Sinnes seiner Praxis willen, gegen die drohende Verzweiflung, die Hoffnung *braucht*, erklären wir sie für unverzichtbar, auch wenn wir wissen, daß natürlich der sogenannte Geschichtsgang dies alles desavouieren mag. Die erstaunliche Passage sei hier ungekürzt präsentiert:

²¹ Ebd.

²² A. a. O., 256.

²³ A. a. O., 261.

²⁴ A. a. O., 262.

²⁵ A. a. O., 258.

„Qua endliche Wesen müssen wir die unbestimmte Hoffnung hegen, daß der Fortschritt überwiegen möge. Darin liegt die Bedingung der Möglichkeit jeder sinnvollen Handlung. Soweit wir also handeln müssen, können wir aus dieser Hoffnung nicht hinausgelangen. Wir können die inferiore bestimmte Hoffnung {275} aufgeben, nicht die nach vorne offene unbestimmte. Als endlich-unendliche Wesen aber wissen wir um die Unwahrheit des ganzen Handlungsansatzes. Hier hilft keine Selbstbornierung. Da sind wir heraus! Das Wissen um die Notwendigkeit einer eschatologischen Geschichtsauffassung für das Selbstverständnis des handelnden Menschen befreit nicht von dem Wissen darum, daß damit keine wahren Aussagen über den wirklichen Geschichtsgang gemacht sein müssen“ (3 – 56 f.). – Oft genug hat Liebrucks schließlich gegen die in so vielen Gestalten tradierte Projektion der Transzendenz in ein Jenseits ebenso wie gegen die Verlagerung der Heilserwartung in die Zukunft polemisiert (3 – 286): „Alle Eschatologie ist die Barbarei, den Geist noch als Substanz anzusehen“ (5 – 290).

In so vielen Erkenntnisschritten mit Liebrucks einig, melden wir doch gravierende Bedenken an, wenn die Wirklichkeit des absoluten Augenblicks wieder entmächtigt, weil einer Logik des ‚Als-ob‘ überlassen wird. Darin setzt sich noch immer die *Intentionalität* eines sich um das Ganze der Welt sorgenden Denkens durch! Die *Wirklichkeit* einer Verendlichung des Absoluten, visionär im Bilde vom ‚Menschensohn‘ festgehalten, wird dann doch wieder zum bloßen *Gegenstand der Sehnsucht* abgeschwächt. Die eindringlichen Analysen zur Person: zur Vermittlung von Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit zum ‚existierenden Begriff‘, treten zurück gegenüber der Verkündigung eines gesellschaftlichen Harmonie-Ideals – in christologischem Gewande: „Dieses göttliche Kind heißt menschenwürdige Gesellschaftsordnung“ (3 – 288). Da versteht sich dann der korrelative Satz von selbst: „Zur Welt ist es noch nicht gekommen!“ Die Ankunft wird als zu-künftig ausgerufen; die Philosophie stellt den *konzeptuellen* Rahmen dafür dar, „daß das Kind, das wir alle ersehnen, geboren wird“. Damit es überhaupt das Licht der Welt erblicke, müsse es „konzipiert sein als *schon da*“ ... Ausgehend von der Unendlichkeit, die „in die Unmittelbarkeit der Gestalt gebracht wird“, behauptet Liebrucks, die Unendlichkeit des Menschen sei die „seiner selbst als Gesellschaftswesen ... *und* der anderen Mitglieder der Gesellschaft“ (3 – 330). – Wir erinnern, worauf sich unsere Distanzierung stützt: die Einsicht des absoluten Wissens – in ihrer Emanzipation von aller Zweckorientierung – darf auch die Frage auf sich beruhen lassen, ob sie *als* diese Einheit auch „an der Zeit“ sei – anders gesagt: ob *diesem* Wissen „Sehnsucht und Verlangen einer Gesellschaft entgegenkommen“ (3 – 9)! Die Hoffnung, „daß die Zeit selbst sich aus solchem [verkehrten] Weltumgang herauszuheben anschickt“ (3 – 3), kann nicht länger *konstitutiv* sein für die den Einzelnen auszeichnende Dialektik absoluter Geistesgegenwart. Nur wenn die Existenz sich nicht mehr sorgenvoll auf jenes Kollektiv-Ideal hin intentional vermittelt, also: zum Mittel macht, schälen sich aus der Solidarität des Lebens in der neuen, weil begnadeten Unmittelbarkeit einer Sympathie mit dem Nächsten und mit der Natur *unwillkürlich* solche Strukturen *kommunikativer* Wirklichkeit heraus, auf die man traditionell das Wort vom Reich Gottes anwandte. Eine Solidarität, die sich, ohne Selbst-Vergessenheit, der fremden Wirklichkeit des Anderen *vorbehaltlos* öffnet, *bezeugt*, daß das Reich Gottes *da ist*. Alle Reinigung des Individuums von seiner Einzelheit (als Reinigung der Einzelheit) bezieht sich nicht auf eine vorgegebene *Gesetzlichkeit*, sondern auf die zufällige; {276} Ko-existenz, die mir in den „lebendigen Herzen der anderen Individuen“ entgegentritt (5 – 161). „Verwirklichung aber bedeutet immer Entfremdung vom Herzen.“ „Ginge es nach dem Gesetz auch nur eines Herzens, so müßte es nach den Gesetzen aller Herzen gehen und die öffentliche Wechselwirkung wäre das allgemeine Durcheinander“ (5 – 161 f.).

Aus der Sicht einer *radikaleren* Kritik der teleologischen Vernunft also können wir wieder jenem Begriff vom sittlichen Leben bei Liebrucks beipflichten, der auf die *gelebte Sorglosigkeit* im endlich-sorgenvollen Leben hinweist: Sittlich leben wir also

demnach, „wenn wir uns innerhalb der Sorge um das tägliche Brot die Sorglosigkeit derer bewahren, die diese Sorge Gott anheimstellen. Jede Sorge, die nicht zugleich das Gegenteil ihrer selbst, nämlich Sorglosigkeit ist, entmenschet den Menschen schnell“ (3 – 312).

Die hier verzeichneten Schwierigkeiten hängen mit Liebrucks' Auffassung von der Überwindung des ‚objektiven‘ Geistes zusammen.

II.

Setzt man die Kommunikation, die den absoluten Geist verkörpert, der Weltgeschichte *entgegen*, so wird man puristisch die gelingende Kommunikation *ausgrenzen* müssen. Darauf scheint Liebrucks zu zielen, denn für ihn sind es gerade „die epochalen *Pausen* der Weltgeschichte, in denen der bei uns wenig beachtete absolute Geist in der Gestalt von Religion, Kunst und Philosophie seine *politisch* produktive Kraft entfaltet hat“ (3 – 569). Gegenüber dem, was Liebrucks hier vorschwebt, erscheint es *mir* überzeugender, mit ihm die Aufgabe des absoluten Geistes darin zu sehen, „den objektiven (Geist) *dauernd* zu revolutionieren“ (3 – 575, Hervorhebung von mir).

Im Detail der Einzelformulierung zeichnen sich die wichtigen Differenzen ab. Liebrucks: „Der konkret einzelne wäre der einzelne in einer solchen Gesellschaft, die ihm ermöglichte, jeder Ausbeutungstendenz entgegenzutreten, die sich im Mantel des Rechts präsentiert, der ihr von der Gesellschaft selbst gereicht worden ist“ (3 – 597). Das ist zuviel und verkehrt verlangt: Die gleiche Gesellschaft, die die Ausbeutung noch mit dem Mantel des Rechts verbirgt, soll als kollektives Subjekt dem Einzelnen – also auch wieder rechtlich – ermöglichen, der Ausbeutung entgegenzutreten. *Als immer schon gesellschaftliches Wesen* setzt das Ich vielmehr zunächst absolut *für sich* die Ausbeutungsmacht außer Kraft und *in der Folge* kann ihm dann auch die *rechtliche* Ummantelung des Falschen kein letztes, eben pseudo-absolutes Wort mehr sein! *In sich*, als existierender Begriff, gelangt der Mensch zur „*Seligkeit* des Begriffs“ (vgl. 3 – 634).

Christus hat die *Herrschaft* des Absoluten, welches *als* schicksalhafter Weltgeist auftritt und das schuldhafte Leben immer einholt, außer Kraft gesetzt. Der Ruf in die Nachfolge Christi ist realistisch, weil die *blinde* Übermacht des Geistes als *zurücknehmbar* aufgeschienen ist und damit diese Zurücknahme der verfestigten Objektivationen jedem Ich möglich ist, welches *glaubt*. Daran gemessen, stellt es doch eine ungebührliche Verzagtheit dar, es „im Augenblick“ dabei bewenden lassen zu wollen, „nur die Auseinanderhaltung des absoluten {277} und des objektiven Geistes einzuüben“ (3 – 667). Im absoluten Geist sind wir *immer* mit der Fähigkeit begabt, *jetzt* in eine andere Welt zu *springen*.

Die objektivistische Redeweise Liebrucks', wir *lebten* immer noch in der Welt Kains (5 – 88), rührt doch wohl von der Hintergrundüberzeugung her, ‚gut‘ sei ein Weltverhältnis nicht zu nennen, das aus meinem Abel-Sein und der labilen Überwindung meiner eigenen Kainsdimension hervorgeht, sondern erst ein solches, in dem Abel existentiell überhaupt nicht mehr von Kain bedroht ist! Nun erfahren wir doch aber „Weltgeschichte“ und Geschichte humanen Daseins stets in ihrer Verschränktheit; *wir nehmen sie sogar in der Verschränktheit an*, wenn wir trotz der Bitternis des empfundenen oder beobachteten Leidens uns – gewiß *nur* für uns! – zu sagen erlauben, alles sei gut, weil gerechtfertigt durch Gott und unsere Freiheit! Liebrucks hingegen schließt sich jener Unterscheidung von Geschichte und eigentlicher Nach-Geschichte an, die im Marxismus als Unterscheidung zweier *Phasen* popularisiert wurde: „Das Ende der Weltgeschichte wäre der Anfang der Geschichte des Menschen“ (3 – 337).

Die Wirklichkeitserfahrung, die sich nicht nur „das vom Menschen zu eigenem Behufe Zubereitete“ zu Bewußtsein bringt, verbindet sich offensichtlich bei Liebrucks mit einer Vision der „Verhältnisse auf dieser Erde“, die schließlich wirklich im Sinne einer neuen Welt „aus der Entfremdung herauszubringen“ seien (3 – 20). Liebrucks

konzipiert den „Anfang der Geschichte des Menschen“ als „Untergang der Weltgeschichte“ (5 – 165). Zeitweise gewinnt man den Eindruck, der Philosoph träume von der Eröffnung eines neuen Weltalters „als Befreiung vom bloßen Irrtum der Weltgeschichte“ und der Befreiung zu einem ‚neuen Menschen‘ (5 – 95). Dabei weiß Liebrucks doch selbst, daß der Versuch, *wahrhaft* menschlich zu leben, vom Scheitern immer bedroht *bleibt* (vgl. 5 – 114).

Unter dem existentialistischen Titel „Ernst des Objektiven“ hat Liebrucks jenes Dialektische charakterisiert, „daß die Tragik alles Menschlichen enthält, *notwendig* die Unwahrheit der Vergegenständlichung begehen zu müssen“ (3 – 141, Hervorhebung von mir). – Wenn Liebrucks mit besonderer Emphase sich dem Grauen der geschichtlichen Gegenwart stellt, kann es zuweilen so aussehen, als glaubte er, jene Notwendigkeit sei in einem *gelingend* objektivierbaren Allgemeinen aufhebbar. Doch unausdenkbar ist dem endlich-unendlichen Ich der *Endzustand* einer schlechthin harmonischen Existenz (vgl. 5 – 154). Eher lehrt doch die Erfahrung, daß jedes kontingent geschenkte Glück schon dadurch schal wird, daß es ‚mit Gewalt‘ auf Dauer gestellt werden *soll*. Das Ich ist eben auch gegenüber der Versuchung absolut, zum Augenblick zu sagen ‚Verweile doch – du bist so schön‘. Das genau ist zu wissen. Diese Härte in der Überwindung des harmonistischen Glücksverlangens ist die Kehrseite der Überzeugung, Entfremdung sei wohl zum *Moment* herabzustufen – endgültig überwinden lasse sie sich niemals (vgl. 5 – 209).

In der Verfassung einer Gesellschaft drückt sich deshalb nicht *nur* aus, als Kind wessen Geistes wir leben. Wohl findet die praktizierte Freiheit in der Garantie des Rechts ihren Halt und das Korrektiv zur ständigen Gefahr, sich im eigenen Fürsichsein moralisch oder ökonomisch auf Kosten anderer aufzuspreizen – doch ist die Gesellschaft auch nur *Moment* des geistigen Prozesses und unterliegt als solche der *revolutio*. {278}

Liebrucks aber besteht darauf, der Einzelne sei „nur frei, *wenn alle frei sind*“ (3 – 561). Wir halten Liebrucks entgegen: mit diesem *Universalvorbehalt* dispensiert sich das Ich davon, der eigenen Freiheit in seinem kommunikativen Umfeld jene *verletzlich-vorläufige* Gestalt zu geben, deren Kontingenz allerdings solange währt, wie es unsere Urteilskraft nicht zuläßt, jene Universalität als *gegeben* zu denken. Nein, die *gelebte* Freiheit in ihrer augenblicks-erfüllten Integrität vermittelt ohne eigene Intentionalität einem *jeden* anderen die Zusage, trotz aller empirischen Hemmnisse seiner Fesseln ledig zu sein und es geschichtlich werden zu können. Der All-Faktor hat einzig den Sinn, darauf zu verweisen, daß das Glück der „Freiheit der Kinder Gottes“ gerade darin besteht, ohne Rückversicherungen und ohne Effizienzreflexionen, also vorbehaltlos sich in der Liebe zum Fremden/Anderen zu entäußern. Nur wer so sich entäußert, wird sich nicht verlieren. Der *Sorgen* um die Integrität des Selbst wird das Ich hier in der Gewißheit des absoluten Geistes gerade ledig. *Darum* ist Liebrucks zu widersprechen, wenn er behauptet, die Sittlichkeit einer Gesellschaft erweise sich letztlich darin, daß sie der *Sorge um das Heil* der Seele in ihrer unveräußerlichen Individualität „Raum“ *gewähre* (3 – 565, Hervorhebung von mir). Die Wahrheit der Existenz besteht doch darin, „daß der Mensch seine Identität nur im Verlust seiner Identität *findet*“ (5 – 89). Wenn, wie Liebrucks einleuchtend und dennoch provokativ für den gesunden Menschenverstand behauptet, das *Leben* des Geistes „an das Nicht-Erreichen der Identität zwischen subjektivem Willen und objektiver Sitte gebunden“ ist (3 – 568), so bringt er hier doch klar zum Ausdruck, daß der „Geist“ nur lebendig ist als die „nicht an die Sitten der Gesellschaft zu veräußernde Einzelheit“.²⁶

In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 41/1987, H. 2, S. 262-278

²⁶ Vgl. auch Liebrucks 6, 3 – 617: „Innerhalb des Begriffs ist der Wendungspunkt nicht durch die Allgemeinheit, sondern durch die Einzelheit bestimmt.“