

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Über Metaphysik und Freiheitsverständnis bei Johannes Duns Scotus

Wolfgang KLUXEN (Bonn)

1. Am zweiten Anfang der Metaphysik

Wenn wir uns heute wissenschaftlich, als Historiker oder als philosophische Interpreten, mit Johannes Duns Scotus beschäftigen, so tun wir das in einer Forschungstradition, die noch nicht sehr alt ist. Sie setzt erst in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts ein, nämlich mit den Vorarbeiten für die kritische Gesamtausgabe des Werkes. Als entscheidender Schritt gilt die Klärung der Echtheitsfragen, insbesondere die Ausscheidung unechter Schriften, so des „De rerum principio“ und der „Grammatica speculativa.“¹ Das wird niemand geringschätzen, der historisch denkt und zu arbeiten entschlossen ist, zumal gewisse Irrführungen beseitigt wurden. Aber es ist doch so, daß nichts Neues damit hervorkam, sieht man einmal von den Texten ab, die C. R. S. Harris publiziert hat², und in diesen findet sich nicht viel, was nicht schon zuvor – vielleicht weniger explizit – aus authentischen Schriften hätte entnommen werden können. Wichtige Arbeiten, so die fundamentalen Untersuchungen von Allan B. Wolter zur Transzendentalienlehre³ oder auch Gilsons monumentales Scotus-Buch⁴, stützen sich auf Texte, die immer schon bekannt waren und in der Waddingschen Ausgabe verfügbar. Gewiß konnten die Interpreten nun ausschließen, was als inauthentisch nachgewiesen war. Aber jene Texte, auf die sie sich stützten, gab es doch auch zuvor, und man konnte sie lesen. Das heißt, ein getreues Bild des skotischen Denkens ist nicht erst und allein dadurch möglich geworden, daß die historisch-kritische Forschung bestimmte literarhistorische Ergebnisse erbracht hat. Man muß sich nach Bedingungen umsehen, unter denen ein neues Interesse an einem authentischen Duns Scotus entstand, das in der Eigengestalt seines Denkens dessen hohen Rang begründet finden wollte. Das bewegt dann auch die historisch-kritische Arbeit.

Neu ist ein solches Interesse in einer geistesgeschichtlichen Lage, wie sie sich in der Neuscholastik bildete. Bei ihrem Protagonisten J. Kleutgen erscheint die „Philosophie der Vorzeit“ unter normativem Vorzeichen.⁵ In ihr wird erfolgreich die Zuordnung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie geleistet, und zwar im Sinne der Orthodoxie. Sie wird prinzipiell als Einheit gefaßt, in der das Gemeinsame die Unterschiede zwischen

¹ Eine Übersicht über die zweifellos echten Schriften gibt C. Balic in der *Disquisitio historico-critica* der Editio Vaticana (Ioannis Duns Scoti Opera omnia), vol. 1 (Roma 1950), p. 141*–154*; dort sind p. 141*, n.2 die wichtigen Arbeiten zu den unechten Schriften verzeichnet.

² C. R. S. Harris, *Duns Scotus* (Oxford 1927).

³ A. B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure 1946.

⁴ E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.

⁵ J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit* verteidigt, 2 Bde., Münster 1860–63. – Zum folgenden vgl. W. Kluxen, *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. v. E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz-Wien-Köln 1988, 362–389.

den einzelnen Denkern bei weitem überwiegt; Kleutgen minimiert sie, sie erscheinen als bloße Varianten, allenfalls als „Sonderlehren“.

Unter dem normativen Begriff von Scholastik wird Thomas von Aquin zum „Normalfall“. Das ist in seiner neuzeitlichen Wirkungsgeschichte begründet, die durch die kirchliche Hervorhebung seiner Autorität ratifiziert wird. Als der „Doctor communis“ vertritt er das Gemeinsame, weit über die Grenzen des strikten Schulthomismus hinaus. Er gibt Maß und Richtweisung, an dem sich auch Abweichler messen müssen. Solche Orientierung an Thomas soll ein Weiterdenken in seinem Geiste nicht ausschließen; sie läßt beträchtliche Varianten und auch die Anerkennung kritischer „Sonderlehren“ zu. Nur hält sie fest an der geschichtlichen Grundlage, von der sie ein bestimmtes Bild hat.

Dieses Bild und mit ihm der normative Begriff von Scholastik ist auch in der historischen Forschung wirksam geworden. Nun braucht man keinen solchen Vorbegriff, um in Thomas von Aquin einen Denker zu erkennen, der seine Vorgänger überragt. Doch ist es ein anderes, mit dem Historiker De Wulf in ihm die Vollendung der, normativ verstandenen, „scholastischen Synthese“ zu sehen, auf welche nur Varianten, Abweichungen oder gar, mit dem Nominalismus der Spätscholastik, der Niedergang folgen.⁶ Duns Scotus läßt sich freilich nicht so abwerten, aber er gerät in den Schatten des Thomas. Seine Originalität sieht man dann in seinem kritischen Scharfsinn, in seinem Bestehen auf wissenschaftlicher Stringenz; inhaltlich sieht man bei ihm Motive der älteren Franziskanerschule, eines „Augustinismus“ wirksam, so in der Lehre vom Primat des Willens, und man hebt sein Verständnis der Individualität hervor. Liest man die Darstellungen etwa bei Geyer (1928)⁷ oder auch noch bei Flasch (1986!)⁸, der Scotus gar als „Übergangsdenkler“ bezeichnet, so findet man eher ein Bündel von „Sonderlehren“ als die Eigengestalt eines philosophischen Gesamtentwurfs, der doch erst den hohen Rang begründen würde, den jene Historiker Duns Scotus zusprechen.

Diese Eigengestalt unübersehbar herausgestellt zu haben, ist wesentlich ein Verdienst von E. Gilson. Entscheidend war dafür – man möchte fast sagen: ironischerweise – die Erkenntnis der Originalität des Thomas von Aquin.⁹ Gilson sieht sie im metaphysischen Gedanken des „Seins“ begründet, einem ganz neuen, ja in der Geschichte der Metaphysik einzigartigen Ansatz, der Thomas' gesamtes Denken imprägniert, einschließlich der spekulativen Theologie. Als Neuerer findet er bei den Zeitgenossen durchaus nicht breite Zustimmung, und nicht einmal seine Schule hält sich auf der Höhe dieses Gedankens. Offenbar wird er zum „Doctor communis“ – was ohnehin erst nachmittelalterlich der Fall ist – nicht auf Grund dessen, was eigentlich seinen Rang ausmacht.

In dieser Sicht ist es schlechthin nicht möglich, in Duns Scotus eine Variante der „Synthese“ zu sehen, die Thomas vollendet haben soll. Sein Ansatz ist nicht einmal kritisch auf Thomas bezogen, er ist grundsätzlich – vom ersten Satz an – anders und führt zu einer anderen Gesamtkonzeption, die wiederum das gesamte Denken imprägniert, einschließlich der spekulativen Theologie. Gilson zeigt in seinem großen Scotus-Buch, wie sich die „Sonderlehren“ in diese Konzeption konsequent einfügen, mit Hilfe eines Begriffsinstrumentars, dessen Besonderheit dem zugepaßt ist. Mit der älteren Franziskanerschule oder einem „Au-

⁶ M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris 1900, – Vgl. dazu W. Kluxen (Anm. 5), 374.

⁷ B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie = Ueberweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie Bd. 2*, Berlin 1928, 504–517.

⁸ K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 430–441.

⁹ Am deutlichsten herausgearbeitet in der Konfrontation mit dem „Essentialismus“, dem Gilson alle anderen Metaphysiken zurechnet: E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948. Zu seiner Bedeutung vgl. W. Kluxen (Anm. 5), 377–383.

gustinismus“ hat das nichts zu tun. Es ist ein Entwurf von hoher Originalität, auch nicht ein Gegenteil zu Thomas, sondern eine Alternativposition.

Nun kann man zu Gilson Kritisches anmerken, unter anderem seine „avicennische“ Deutung des skotischen Ansatzes. Aber das Wesentliche hat die Scotus-Forschung bestätigt, nämlich die Originalität und Kohärenz der skotischen Konzeption wie auch die Alternativposition zu Thomas: Beide Konzeptionen schließen sich aus, sie lassen sich nicht aufeinander abbilden. Gilson hielt die Alternative für rational nicht entscheidbar: es sei nur eine Option möglich, für die sich Gründe, aber nicht zwingende angeben lassen.¹⁰ Das ist insofern eine interessante Äußerung, als sie die Bedeutung dieser Metaphysikentwürfe beleuchtet: Nicht existentielle Entscheidung, sondern intellektuelle Orientierung ist ihre Sache, die dann freilich für eine gegebene Existenz nötig sein kann, nämlich in bestimmter geistesgeschichtlicher Lage.

Die Alternativposition ergibt sich in der Gemeinsamkeit einer solchen Lage, in welcher die Aufnahme der Metaphysik als einer Wissenschaft im aristotelischen Sinne „nötig“ wird. Sie entsteht innerhalb der Scholastik, in Konsequenz des ihre Entwicklung bestimmenden Rationalisierungsprozesses, den ich die „Verwissenschaftlichung aller Theorie“ genannt habe.¹¹ Sie gelangt im 13. Jahrhundert an einen Punkt, an dem der Anspruch der in der Aristoteles-Rezeption nunmehr präsent gewordenen Metaphysik auf abschließende wissenschaftliche Weltdeutung als Herausforderung für eine christliche Intellektualität wahrgenommen wird, die sich ihrerseits wissenschaftlich, auch in einer wissenschaftlichen Theologie, ausformen will. Wissenschaftlich ist der Herausforderung nicht anders zu begegnen als wiederum durch eine Metaphysik, die einerseits die rationalen Möglichkeiten des Ansatzes ausschöpft, andererseits den hypertropen Anspruch in einer immanenten Kritik derart einschränkt, daß die Notwendigkeit des Glaubens und die Möglichkeit wissenschaftlicher Theologie einsichtig wird. Unter diesen Bedingungen findet statt, was L. Honnefelder in einer bedeutenden Studie den „zweiten Anfang der Metaphysik“ genannt hat.¹²

Das unterstreicht zugleich die geschichtliche Einordnung der Epoche und die Neuheit der Aufgabe, die sich stellt, die freilich an ein aristotelisch gefaßtes Wissenschaftsverständnis gebunden ist. Honnefelder kann dann zeigen, daß es strengere Ansprüche an die Wissenschaftlichkeit sind, die über die thomistische Lösung hinausführen. Bei Thomas zeigt schon der Ansatz bei einem „ens cuius actus est esse“ eine Komplexität, die dann einen Prozeß auslöst, der bei der Physik ansetzt und über die Partizipationslehre erst die Onto-Theologie entfaltet, die ihre Einheit erst dadurch ausweist. Scotus sieht die Einheit wissenschaftlich nur gewährleistet, wenn das „subiectum“ der Metaphysik, „seiend“ in seiner transzendentalen Bedeutung, in einem Begriff von eindeutiger Bestimmtheit kann festgehalten werden und nur dessen transzendente Bestimmungen und Modalitäten zu untersuchen sind. Metaphysik wird so zur „Transzendentalwissenschaft“. Das ist in der Geschichte der Metaphysik nicht minder neu als die thomanische Seinslehre, und im Gegensatz zu dieser hat sie erhebliche Folgewirkung in der Neuzeit, über die wir wieder durch Honnefelders Untersu-

¹⁰ Der Schlüsselatz bei Gilson (Jean Duns Scot, 667) lautet: „Ce n'est pas un problème d'évidence, mais de communication de l'évidence, et il faut bien chercher dans notre manière d'atteindre son objet la raison de notre échec à la communiquer.“ Es scheint dann doch eine subjektive Evidenzerfahrung, welche die Option rechtfertigt.

¹¹ W. Kluxen, *Der Begriff der Wissenschaft*, in: *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, hg. v. P. Weimar, Zürich-München 1981, 273–293, hier 284.

¹² L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: *Philosophie im Mittelalter*, hrsg. v. J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, Hamburg 1987, 165–186.

chungen unterrichtet worden sind.¹³ Schon Ockham nimmt sie auf, deutet sie aber gemäß seinen strikten methodischen Grundsätzen im Sinne einer formalen Semantik um. Gleichwohl darf man auch das noch einen Metaphysikentwurf eigener Prägung nennen, mit dem der zweite Anfang der Metaphysik endet.

Ich halte das für eine überzeugende Deutung der für die hochscholastische Epoche zentralen Denkbewegung, und vor allem deshalb, weil sie die einzelnen Denker – auch etwa Albert den Großen oder Heinrich von Gent – sowohl einzuordnen als auch in ihrer individuellen Besonderheit zu würdigen gestattet. An geschichtlicher Einsicht ist sie einem normativ bestimmten Bild schlechthin überlegen, für welches die Eigengestalten der einzelnen Denker nur ein sekundäres Interesse haben. Erst eine veränderte Gesamtsicht läßt diese Einzelgestalten hervortreten, aber natürlich ist es auch deren Erkenntnis, welche die Gesamtschau verändert: es besteht ein Verhältnis der Wechselwirkung, und erst im Zusammenwirken beider ergibt sich der Fortschritt historischer Einsicht.

Im folgenden werde ich nicht Beiträge zur Einzelforschung geben, sondern in Anknüpfung an sie einige Bemerkungen zur Charakteristik des skotischen Denkens machen. Das Bild des Scotus, das ich voraussetze, scheint mir durch den Forschungsstand – ich habe darüber 1990 berichtet¹⁴ – im wesentlichen gesichert. Es muß dann erlaubt sein, Fragen sozusagen vom Rande her zu stellen – unter dem hermeneutischen Vorbehalt, daß sie geeignet sind, ein immanentes Verständnis zu befördern.

2. System und systematische Darstellung der Metaphysik

Ich setze meine Überlegungen bei der Schrift „De primo principio“ an.¹⁵ Die Schrift ist eingerahmt von Gebeten, etwa im Stile von Anselms „Proslogion“. Der Gedankengang geht von der Offenbarungsaussage aus, in welcher sich Gott als „seiend“ bezeichnet, und will dann ausmessen, was im Ausgang von diesem Begriff die natürliche Vernunft von Gott als dem „wahren Sein“ erkennen kann.

Das ist die Situation, in welcher der „zweite Anfang der Metaphysik“ gemacht wird, das Folgende ist eindeutig ein Stück rationaler Metaphysik, freilich nicht deren breite Explikation. Scotus setzt bei einer bestimmten *passio entis* an, dem *ordo essentialis*, der mit dieser Bezeichnung als transzendente Größe eingeführt wird. Scotus hält sich durchgehend auf dieser „transzendental-wissenschaftlichen“ Ebene: Im 1. Kapitel werden in der *Divisio* die verschiedenen Ordnungen vorgestellt, im 2. Kapitel die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse in einer formalen Analyse untersucht. Das 3. Kapitel führt den Nachweis, daß in jeder der drei Ordnungen von Effizienz, Finalität und Eminenz – auf welche die übrigen zurückgeführt werden können – eine Erste Natur gegeben sein muß, die notwendig existiert, und zwar für alle Ordnungen dieselbe; und dies dann auch so, daß jedes Seiende in diese Ordnungen einbefaßt ist: *Omne ens est ordinatum*. Im 4. Kapitel wird dann die Vollkommenheit dieser ersten Natur erwiesen mit dem Ergebnis, daß sie, wie man sagen könnte, jeden Sinn von Sein erfüllt: sie ist *ens infinitum*, und damit ist sie zugleich in einer Singularität bestimmt, welche ihre Identität mit dem Gott, der sich offenbart hat, erkennen läßt.

¹³ L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce), Hamburg 1990.

¹⁴ W. Kluxen, Johannes Duns Scotus, in: *Contemporary Philosophy. A new survey*, Vol.6/1, Dordrecht – Boston – London 1990, 387–397.

¹⁵ Im folgenden lege ich meine Ausgabe und den darin gebotenen Kommentar zugrunde: Johannes Duns Scotus. *Abhandlung über das erste Prinzip*, hrsg. und übers. v. W. Kluxen, Darmstadt 1974.

Damit ist das Äußerste erbracht, was die Metaphysik überhaupt erbringen kann, und zwar in einem Gedankengang, der vom einfachen Anfang beim Seienden in rigoros kontrollierter Argumentation zu diesem Ergebnis geführt wird. Die Transzendentalwissenschaft zeigt sich als geschlossene systematische Einheit. Man darf darin sicher das Motiv sehen, warum Scotus diese Schrift verfaßt hat, die ja zur guten Hälfte Texte aus der *Ordinatio* verarbeitet, also inhaltlich nichts entscheidend Neues bringt. Aber sie macht die Systematik ausdrücklich, und wenn sie auch nicht die ganze Metaphysik bietet, so doch ihr Kernstück. Das gilt übrigens auch, wenn man an einen Mitarbeiter glaubt, der Scotus Hilfsdienste geleistet hat: an der Authentizität – die ohnehin bei den übernommenen Texten einfach gegeben ist – des Entwurfs im Ganzen ändert das nichts. Hier liegt die abschließende systematische Darstellung der metaphysischen Gotteslehre des Scotus vor.

Das ist aber nicht dasselbe wie die Darstellung des Systems. Zu diesem müssen wir sicher die grundlegenden Überlegungen über Möglichkeit und Grenzen der Metaphysik, über ihren Gegenstand, über die Transzendentalien und die ganze Entwicklung eines Begriffsapparates rechnen, dessen Teile für Scotus charakteristisch sind – so die *distinctio formalis* und *modalis*; wissenschafts- und erkenntnistheoretische Probleme müssen behandelt werden, und Scotus wendet auf diesen ganzen Komplex ein beträchtliches Maß an Sorgfalt, mehr als jeder Denker vor ihm. Das ist nicht ein bloßes Vorspiel zur Metaphysik, sondern schon ihr erster Teil. Honnefelder, der eine sehr genaue und tiefdringende und vor allem richtige Darstellung davon gibt,¹⁶ spricht von ihm als „Analytik“, in welcher die das Systemganze bestimmenden Entscheidungen bereits fallen müssen. Sie fangen schon mit der Bestimmung des *subiectum* der Metaphysik an, das nicht einfach im „was ist“ gegeben ist, sondern in dessen Stellvertreter, dem Begriff dessen, „dem zu sein nicht widerstreitet“ (*cui non repugnat esse*) und der nur in der doppelten Prädikation *in quid* und *in quale* das Ganze umfaßt: es ist ja nicht nur das allem Begriffenen Gemeinsame als „seiend“ anzusprechen (*in quid*), sondern ebenso auch jenes, was die Differenz ausmacht und im Begriff „seiend“ nur virtuell enthalten, daher nur „eigenschaftlich“ (*in quale*) durch ihn zu bezeichnen ist. Schon hier deutet sich an, daß Metaphysik nicht auf eine faktisch existierende Substanzenwelt, sondern auf die diese als „seiend“ kennzeichnenden formalen Strukturen sowie ihre modalen Bestimmungen, also „transzendentalwissenschaftlich“ ausgerichtet sein muß. Kurz, die Analytik begründet erst die charakteristische Eigengestalt des Systems, sie macht eigentlich das Neue aus. Erst auf dieser Basis kann der „synthetische“ Teil der Metaphysik aufbauen, dessen Kernstück die affirmative Gotteslehre ist.

Neuzeitliche Systemdenker pflegen auch in kurzen Darstellungen die Grundlagen des Systems vorzustellen: so Descartes in den „Meditationes“, so Leibniz in der „Monadologie“ oder gar Fichte in den verschiedenen Präsentationen seiner Wissenschaftslehre. Nichts davon bei Scotus: Im Traktat „De primo principio“ bleibt die Systemgrundlage der Analytik völlig außerhalb, die dort als entscheidend behandelten Fragen werden nicht Thema, der besondere Begriffsapparat spielt keine Rolle. Der Traktat stellt den „synthetischen“ Teil der Metaphysik sozusagen unmittelbar vor; er soll, wie es scheint, auch so unmittelbar überzeugen.

Man kann nun sicher sein, daß Scotus seine Analytik im Kopf hatte, und der Gedankengang ist so charakteristisch „skotisch“, daß der Interpret wesentliche Züge nicht übersehen

¹⁶ Grundlegend ist: L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. Bd. 16), Münster 1979, ²1989; bedeutende Fortführung in *Scientia transcendens* (Anm. 13), 1. Teil, 1–199; kurz zusammenfassend L. Honnefelder, *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*, in: *via scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*, Roma 1995, 77–93.

kann, die sich dieser verdanken. Aber es findet sich kein Anzeichen im Text, daß Scotus bei seinem Leser schon skotische Überzeugungen voraussetzt, ja nicht einmal Kenntnisse. Natürlich wird der Kenner die systematische Zusammenfassung besonders hoch schätzen; aber daß sie nur oder auch nur vornehmlich für ihn bestimmt ist, wird man nicht glauben können. Freilich wendet sich Scotus an einen wissenschaftlich gebildeten Leser, der Logik gelernt hat, seinen Aristoteles kennt und auch etwas von Theologie weiß. Aber mehr als eine sozusagen „gängige“ scholastische Schulung scheint mir nicht erforderlich. Wir bestätigen diese Aussage, wenn wir gerade diesen Text zur Einführung in Scotus benutzen, wobei wir voraussetzen, daß unsere Hörer schon eine gewisse Vertrautheit mit der Scholastik besitzen.

Einen solchen Hörer oder Leser, der sich unvoreingenommen dem Text öffnet, führt Scotus gleichsam unauffällig. Mit dem *ens* anzufangen, ist selbstverständlich, und daß es ganz unbestimmt bleibt – die Univozität wird gar nicht erwähnt –, stört nicht. Sogleich wird zu den *passiones entis* übergegangen, der *ordo essentialis* als solche ausgewählt: dagegen ist nichts zu sagen, und es ist auch ganz klar, daß die den *ordo essentialis* ausmachende Struktur von Früher und Später transkategorial-transzendental ist. Die Einteilungen des Anfangskapitels bringen – neben einigen Subtilitäten besonders in der dritten, die jedoch keine Rolle mehr spielen – allgemein Bekanntes: wer kennt nicht die vier Ursachen?

Die formale Analyse der Ordnungsverhältnisse des 2. Kapitels führt auch noch nicht über das allgemein Anerkennungsfähige hinaus. Wenn Scotus gelegentlich betont, daß über die Ursachen der Metaphysiker sprechen müsse, daß sie insofern metaphysisch „von sich selbst abstrahieren“, sofern sie physikalische Größen sind,¹⁷ so wird ihm niemand widersprechen können, der die Intelligenzen und Gott als Ursachen ansieht. Immerhin gewöhnt er den Leser daran, sich in formalen Strukturanalysen zu bewegen, was nachfolgend wichtig wird.

Im 3. Kapitel geschieht dann ein ganz entscheidender Schritt, wenn Scotus zum Beweis der einen ersten „Natur“ aus den drei Ordnungen ansetzt und diesem nicht die aktuell gegebene Wirklichkeit der Kontingenz zu Grunde legt, sondern von der Möglichkeit ausgeht.¹⁸ Die Begründung ist, daß Sätze und Schlüsse, die Aktuelles betreffen, auch vom Möglichen gelten, umgekehrt aber nicht; daß Sätze über Aktuelles kontingent sind, die über Mögliches notwendig; die ersteren gelten vom existierenden Seienden, die letzteren auch vom „washeitlich verstandenen Seienden“. Ich habe an anderer Stelle die Bedeutung dieses Schrittes dargelegt,¹⁹ die nichts Geringeres besagt als die Ersetzung des aristotelischen Schemas von Potenz und Akt durch die Dreiheit der Modalitäten von Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit – eine uns so selbstverständlich gewordene Auffassung, daß immer wieder mit gelehrtem Aufwand der Versuch gemacht wird, sie sogar dem Aristoteles zu imputieren. Wichtig ist hier, daß die skotische „Möglichkeit“ weder die aristotelische Potenz ist, die stets nur vom Akt her gedacht wird, noch gar bloß logische Denkbare, die ontologisch nicht ausgewiesen ist; vielmehr ist sie die formale „washeitliche“ Struktur des Seienden, zu der wir über das aktuell Wirkliche Zugang haben und die durch die Aktualität ausgewiesen sein muß. Von solcher Washeit kann man dann metaphysisch reden: Prentice hat von einer „quidditativen Metaphysik“ gesprochen.²⁰ Wichtig ist schließlich, daß „washeitlich“ nicht

¹⁷ De primo principio, cap. 2, concl. 5 (ed. Kluxen n. 11).

¹⁸ L. c., cap. 3, concl. 1 (ed. Kluxen n. 26).

¹⁹ W. Kluxen, Welterfahrung und Gottesbeweis. Eine Studie zum Tractatus de primo principio des Johannes Duns Scotus, in: Deus et Homo ad mentem 1. Duns Scoti (Studia scholastico-scotistica, vol. 5), Roma 1972, 47–59.

²⁰ R. Prentice, The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De primo principio (Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani vol. 16), Roma 1970.

nur im kategorialen Sinne verstanden wird. Der Gottesbeweis wird auf transzendentaler Ebene geführt, die sonst häufige Bindung an die Physik liegt entschieden unterhalb dieses Niveaus.

Die Neuheit dieses Schrittes kann dem Leser wohl nicht entgehen, aber der Einstieg wird ihm leichtgemacht. Mit Sicherheit hat er in der Logik den Satz gelernt: „Ab esse valet illatio ad posse“. Daß man vom Seienden „quidditativ“ reden kann, dürfte ihm nicht erst hier bekannt werden. Er dürfte Beispiele kennen, wo von „Sachheiten“ – *realitates* – rein als formalen Strukturen ontologisch, ohne Bestimmung ihres modalen Status die Rede ist; und daß „Natur“ in diesem Sinne verstanden werden kann, weiß er von Avicenna her. Daß Scotus seinen Gedanken auf diese Ebene führt, stellt sich zuerst als legitime Wahl dar – *malo* sagt er, zu deutsch „ich ziehe vor“²¹ –, für die er plausible Gründe hat. Das Neue entfaltet sich aus traditionellen Gegebenheiten.

Das gilt auch für das 4. Kapitel des Traktates, das in Duktus und Stil ganz skotisch ist, aber auch eine Fülle von Traditionsgut ein- und umarbeitet, was bei der Explikation des Gottesbegriffes ja nicht anders sein kann. Das eigentlich Neue ist die Hinführung zum Begriff des *ens infinitum*. Der entsprechende Satz wird von Scotus mächtig herausgestellt:²² mit ihm ist eigentlich „alles“ gesagt, was sich sagen läßt, und das wird eigens expliziert. Der Leser kann dem folgen, obwohl es ihm nicht leichtgemacht wird, und er kann in der daraus gefolgerten Singularität den Berührungspunkt zur Theologie erkennen. Dabei ist immer noch nicht von der spezifischen Begrifflichkeit der „Analytik“ Gebrauch gemacht. Ganz ohne sie wird das Kernstück der Metaphysik zum Abschluß gebracht.

Folgt daraus, daß wir die „Analytik“ nicht brauchen? oder daß wir sie hinter uns lassen können, wenn sie uns auf den Weg gewiesen hat, den der Traktat begeht? Was bringt sie zusätzlich bei, wenn doch die Argumentation in geschlossener Systematik ohne sie zum Ziel kommt?

Dazu ist zuerst zu sagen, daß sie den Anfang rechtfertigt. Der Traktat setzt ja mit einem *ens* ein, das er nur flüchtig nennt, um sogleich auf eine *passio entis* überzugehen. Eine wissenschaftlich zulängliche Metaphysik muß den Grundbegriff und die Weise, wie er Bestimmungen haben kann, klären, und sie muß seine Reichweite prüfen. Das letztere um des Endes willen: es ist ja nicht gesagt, daß Gott unter dem *ens* gefaßt werden kann; und wenn es nicht möglich ist, wie kann er dann inokov so bezeichnet werden?

Zum andern macht erst die Analytik klar, warum im Begriff des *ens infinitum* die Metaphysik wissenschaftlich zum Abschluß kommt, warum es der höchste erreichbare Begriff ist. Insofern legt sie den Weg der Argumentation fest, und sie hat dann auch die begrifflichen Mittel dafür beizubringen. Das heißt aber auch, daß sie inhaltlich nichts hinzufügt. Ihr Sinn ist es, die Einheit der Metaphysik als Wissenschaft zu ermöglichen, in die dann die Inhalte systematisch integriert werden können.

Man kann dann vielleicht, versuchsweise, ein Unternehmen wie unseren Traktat, der ja durch diese Analytik wissenschaftlich ermöglicht und strukturiert ist, so charakterisieren: Wenn es der Sinn der Analytik ist, den gegebenen Inhalt – die Tradition – derart zu verarbeiten, daß er in die strenggefaßte Einheit der Wissenschaft eingeht, dann besteht ihr Erfolg darin, daß der Inhalt sich an ihm selbst als systematisch geformt und somit durchsichtiger zeigt – also auch in einer Darstellung, welche diese Analytik nicht thematisch vorzeigt. Die „synthetische“ Darstellung wird sich dann in der systematischen Präsentation des Inhalts als wissenschaftlich erweisen: sie weist sich nicht erst über die analytische Reflexion, sondern unmittelbar aus; und dann ist es angezeigt, daß sie sich nicht schroff gegen die Tradition

²¹ L.c.cap. 3, concl.1 (ed. Kluxen n.26).

²² L.c.cap. 4, concl.9 (ed. Kluxen n.68): Der Satz wird eigens durch ein Gebet hervorgehoben.

und das Gängige stellt, sondern sich in ihr bewegt und an sie anknüpft. Die Darstellung wird so wirklich zu einer „Einführung“, die „wissenschaftlich“ ist, auch wenn sie noch nicht „die Wissenschaft“ darstellt: dazu bedarf es doch der Analytik.

3. Die Welt der Freiheit

Wie immer Historiker die Metaphysik des Scotus beurteilt haben, seine Lehre von Wille und Freiheit haben sie meist positiv herausgestellt. Es ist nicht abwegig, darin ein franziskanisches Moment zu sehen: Der Primat der Liebe wird entsprechend der spirituellen Ordenstradition dadurch hervorgehoben. Aber diese Sicht ist nicht zwingend, und vor allem wird man ein solches Motiv nicht für ausschlaggebend halten dürfen. Entscheidend ist die wissenschaftliche Ausarbeitung der Doktrin. Der Schlüsselbegriff ist jener des Willens als „reiner Vollkommenheit“; das hat W. Hoeres in einer bahnbrechenden Untersuchung herausgearbeitet.²³ Damit kommt die Metaphysik ins Spiel.

Denn der Begriff der reinen Vollkommenheit, der *perfectio simpliciter*, hat für Scotus transzendentalen Charakter; nicht weil er den Umfang von *ens* abdecken würde, sondern weil er des Modus der Unendlichkeit fähig ist. Das wird im Traktat „De primo principio“ mit der Aussage betont, daß alle reinen Vollkommenheiten „in summo“ dem Ersten zugesprochen werden müssen, als ihm in sich zu eigen.²⁴ Doch hält Scotus nicht für möglich, an den uns im Modus der Endlichkeit bekannten Vollkommenheiten diese Transzendentalität eindeutig festzustellen, etwa aufgrund der „descriptio Anselmi“.²⁵ Beim Willen wird sie festgestellt durch den Nachweis, daß dem Ersten Wollen zukommt, und das geschieht von der Kontingenz her, die wir in der vom Ersten verursachten Welt antreffen.²⁶

Dabei geht es nicht um die Kontingenz jenes Seienden, *quod possibile est esse et non esse*, oder *quod potest esse post non esse*, also um das aristotelische Mögliche. Es geht vielmehr um solches, *cuius oppositum posset fieri quando istud fir*, also um Ereignisse, welche kontingent verursacht werden, und es gibt für Scotus keinen Zweifel, daß es solche gibt. Dann aber kommt für solche Ereignisse nur der Wille als Ursache in Frage. Nur er kann kontingent verursachen, alles andere wirkt durch Natur und insofern mit bestimmter Notwendigkeit.

Das ist die Ausgangsposition, von der aus nun der Schluß gezogen wird, daß die Welt, in der kontingentes Verursachen stattfindet, vom Ersten kontingent verursacht ist. Wäre sie „notwendig“ verursacht, so würde diese Notwendigkeit durch alle Zweitursachen durchschlagen, bis hinein in den Zufall: nichts könnte sich der Determination entziehen. Scotus widmet dem Nachweis dieser Aussage viel Raum angesichts eines (arabisch-aristotelischen) „Necessitarismus“, der gleichwohl – inkonsequent – im Bereich des „Möglichen“ Kontingenzen für möglich hält: er hebt die Freiheit auf. Nur wenn Gott frei ist als Schöpfer, gibt es Freiheit in der Welt.

²³ W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus* (Salzburger Studien zur Philosophie vol. 1), München 1962; dazu vgl. Rezension v. W. Kluxen, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49, 1967, 98–112.

²⁴ L.c.cap. 4, concl.3 (ed. Kluxen n. 53–54).

²⁵ Das wird in cap. 4, concl.4, sexta via (ed. Kluxen n.58) eigens erörtert: Von jeder inhaltlich bestimmten Vollkommenheit muß eigens nachgewiesen werden, daß sie dem Ersten zukommt. Der Sinn der concl.3 ist nicht, ein Beweismedium für inhaltliche Zuweisungen zu liefern, sondern die Einfachheit des Ersten zu unterstreichen.

²⁶ Textgrundlage für die beiden folgenden Abschnitte in: „De primo principio“ cap. 4, concl.4 tertium; concl.5 (ed. Kluxen n.56; n.59); vgl. dazu den Kommentar, ebda.

Weil Gott kontingent verursacht, ist er Wille; und weil er nichts notwendig will als sich selbst, das unendliche Gute, so kann er nicht anders als kontingent verursachen, und das heißt unmittelbar: frei. Natürlich kann er kontingent auch Naturen schaffen, die dann notwendig wirken. Er schafft eine Welt, die entsprechend seiner Erkenntnis eine intelligible Struktur hat, welche wir in ihrer washeitlichen Bestimmtheit als ihrer „Möglichkeit“ – im neuen skotischen Sinne – in notwendigem Wissen erkennen können. Aber diese formalontologische Möglichkeit bindet weder die Freiheit Gottes noch die des Menschen. Man kann den skotischen Ansatz gerade als einen solchen verstehen, der die Welt der Freiheit dadurch sichert, daß er für die Notwendigkeit der Wissenschaft die Ebene der Möglichkeit ausweist.

Daß Gott Wille ist, erweist diesen als reine Vollkommenheit. Er muß dann auch, wo er als Seelenvermögen des Menschen erscheint, in endlicher Weise eben die Wesensgestalt zeigen, welche Unendlichkeit nicht ausschließt. Es ist dann nicht mehr möglich, den Willen als die oberste Stufe eines Strebevermögens zu bestimmen, das, als zugehörig einer vernunftbegabten Natur, erst durch die Vernunft zu einem rationalen Vermögen wird. So ist es im aristotelischen Konzept, deutlich bei Thomas von Aquin, für den der Wille zum *genus* des Strebens gehört, während der Intellekt eine Gattung für sich ist.²⁷ Als reine Vollkommenheit muß der Wille von sich aus „rational“ sein, was natürlich nicht heißt, daß er eine Art erkennender Vernunft wird. Aber er wird von den niederen Strebevermögen strikt abgesetzt, er ist von sich aus frei und nicht erst durch die Vernunft. Im Gegenteil, die Vernunft bleibt angewiesen auf niedrigere Vermögen, so auf die Sinne; der Wille ist das nicht. Er ist dann das eigentlich „Rationale“ im Menschen, was wiederum nicht heißt, daß er das Gute erkennt: die Vernunft ist es, die ihm das Gute vorstellt, aber es ist dann seine freie Tat, es zu wählen und zu tun.²⁸

Selbstverständlich bleibt der Wille als Vermögen der menschlichen Natur auch im Wollen auf diese bezogen. Er kann nicht umhin, das für diese Natur Gute zu wollen oder mindestens sich von ihm betreffen zu lassen. Bei solchem Rückbezug auf das Selbst sprach die Tradition von *affectio commodi*, und die Frage stellt sich, ob ein Wollen ohne diesen Rückbezug wirklich vollziehbar sei, im Sinne einer reinen *affectio iustitiae*. Genau das zeigt nun Scotus: Das von der Vernunft ihm objektiv vorgestellte Gut kann der Wille eben als Gut um seiner selbst willen wollen, ohne jeden Rückbezug auf das eigene Wohlsein des Wollenden. Die völlig selbstlose Liebe, die jedem durch den Gedanken der Eudämonie geleiteten Denken Schwierigkeiten macht, ist unmittelbar möglich. Freilich ist auch immer das Nicht-Wollen möglich, die Abkehr, die Verfehlung. Selbst in der Gottesschau bleibt der Wille noch frei, obwohl doch in der tatsächlichen Schau des höchsten und unendlichen Gutes der Wille „objektiv“ zur Ruhe kommt – eine Abkehr wird es dann nicht geben.

Nicht vorgegebene Ziele bestimmen den Willen, er bestimmt sie; gegeben werden ihm durch die Vernunft objektive Güter, die er als Ziele bestimmen kann. Das hat Folgen für die Ethik, zuerst für die *Lex naturalis*. Gebote lassen sich nur von den Gütern herleiten, und nur ein einziges Gut ist objektiv notwendig, nämlich Gott, und daher ist nur ein Gebot im strengen Sinne notwendig, nämlich das der Gottesliebe. Schon die zweite Tafel des Dekalogs, traditionell der *Lex naturalis* zugerechnet, entbehrt der strikten Notwendigkeit. Ihre Gebote verpflichten als Elemente einer stimmigen Ordnung, die zu Gott führt und an die man sich zu halten hat. Aber sie sind zum Beispiel dispensabel und im Grunde kontingent. Die

²⁷ Thomas, Sa.theol.I, 78, 1 (u. öfter).

²⁸ Vgl. dazu F. Inciarte, *Natura ad unum – ratio ad opposita*. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus, in: *Philosophie im Mittelalter*, hrsg. v. J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, Hamburg 1987, 259–273.

Fragen, die sich hier stellen, sind in einer gründlichen Untersuchung von H. Möhle²⁹ umfassend behandelt worden, in Fortsetzung der bahnbrechenden Arbeiten von A. B. Wolter.³⁰ Ich schließe hier nur eine Bemerkung an, oder vielmehr eine Frage: Wäre nicht vom skotischen Ansatz des Willens und seiner Gewiesenheit auf die objektive Güterwelt her denkbar, andere Ordnungen als die bestehenden kontingenten ethisch zu legitimieren – vorausgesetzt, daß sie „vernünftig“ sind und sich unter das erste Gebot stellen? Wäre gar ein Pluralismus der Ethosformen so legitimierbar?

Das ist natürlich keine Perspektive des Scotus, sondern anlässlich des Scotus. Hätte er eine Ethik geschrieben – was er nicht getan hat, er hat sich nur zu Grundlagenfragen geäußert –, sie hätte vermutlich die für ihn kontingent gültige Ordnung beschrieben. So gibt es für die skotische Ethik keine Wirkungsgeschichte wie für die Metaphysik. Aber der Freiheitsgedanke ist nicht nur ethisch wichtig. Geht man Scotus' Freiheitsverständnis nach, so wird man am Ende zu der Frage kommen, ob nicht bei diesem, am zweiten Anfang der Metaphysik vom Wissenschaftsideal geradezu besessenen Denker eine ursprünglich tiefe Einsicht in das Wesen der Freiheit die eigentliche Mitte ist, die seine wissenschaftliche Konzeption derart leitet, daß sie eine Welt der Freiheit vorstellt.

Philosophie und Religion bei G. W. F. Hegel*

Frank-Peter HANSEN (Berlin)

Es wird in den folgenden Ausführungen um zweierlei gehen. Zum einen werde ich die geistige Entwicklung Hegels von seinen Tübinger/Berner Anfängen bis in die Zeit der Fertigstellung der „Phänomenologie des Geistes“ darstellen, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Philosophie zur Religion.¹ Darüber hinaus werde ich anschließend anhand einiger ausgewählter Beispiele gegenwärtig geführter Diskussionen um das Verhältnis zwischen Rationalität und Mythologie und/oder Philosophie/Religion den heutigen Stand der diesbezüglichen Überlegungen einer kritischen Kurz-Würdigung unterziehen. Daß für

²⁹ H. Möhle, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 44), Münster 1995.

³⁰ A. B. Wolter, *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus*, in: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti* (Studia scholastica-scholasticam vol.5) Roma 1972, 359–370. – *Id.*, *Duns Scotus on the Will as Rational Potency*, in: *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*. Ithaca-New York 1990, 163–180; vgl. auch: *Duns Scotus on the Will and Morality. Selected and Translated with an Introduction by A. B. Wolter*, Washington 1986.

* Es handelt sich bei diesem Aufsatz um die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 18.6. 1996 im Literaturforum des Brecht-Hauses (Berlin) gehalten habe.

¹ Vgl. zu diesem Thema auch die Arbeiten u. a. folgender Autoren: P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979; M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Hegel-Studien, Bh. 26, Bonn 1985; S. Zhang, *Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“*, Hegel-Studien, Bh. 32, Bonn 1992. Zuletzt hat sich zu diesem Thema J. Yorikawa in seiner Dissertation *Hegels Weg zum System. Die Entwicklung der Philosophie Hegels 1797–1803 (= Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus, Bd. 6)*, hg. von H. Schneider, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern usw. 1996 zu Wort gemeldet. Vgl. hierzu auch meine an gleicher Stelle erschienene Rezension.

Hegel das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion bei der Entstehung seines seit der „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 feststehenden Systems² von entscheidender Bedeutung war und im System selbst dann auch einen zentralen Stellenwert behielt, wird meinen Ausführungen hoffentlich zu entnehmen sein. Damit ist aber gleichzeitig auch gesagt, daß auf der Grundlage dieser Themenstellung ein originärer Zugang zum Hegelschen System selbst zu gewinnen ist. Das Ziel dieses Aufsatzes also ist es, Einblick in das Zentrum Hegelschen Denkens zu nehmen.

Nachfolgende Darstellung ist in fünf Abschnitte untergliedert, wobei ich mit den frühen, sämtlich Fragment gebliebenen Manuskripten aus der Berner und Frankfurter Zeit Hegels beginnen werde.³ In einem zweiten Schritt komme ich auf das „Systemfragment von 1800“ zu sprechen, um mich dann anschließend dem im gemeinsam mit Schelling herausgegebenen Kritischen Journal der Philosophie veröffentlichten Aufsatz „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“ zuzuwenden. An vierter Stelle werde ich entwickeln, wie sich Hegel das Verhältnis zwischen Philosophie – sprich: Wissenschaft – und Religion innerhalb der „Phänomenologie des Geistes“ darstellte, um dann schließlich – fünftens – auf das Verhältnis zwischen Mythologie/Religion und Rationalität in der gegenwärtigen Philosophie zu sprechen zu kommen.

Um einen ersten Eindruck von dem gleich ausführlicher zu beschreitenden Weg zu bekommen, skizziere ich im folgenden – stichpunktartig – die zentralen Aspekte der auf Hegel bezüglichen vier Etappen und werde anschließend diesen Stichpunkten die systematische Durchführung folgen lassen.

In den frühen Berner Manuskripten hat Hegel in der Hauptsache Kritik an der, wie er es nennt, positiven Religionsauffassung der orthodoxen Theologie unter Rückgriff auf den – moralischen – Vernunftglauben Kantischer Provenienz geübt. Jesus ist ein am kategorischen Imperativ orientierter Tugendlehrer, er ist ein typischer Vertreter der praktischen Vernunftreligion des guten Lebenswandels. Hier also stehen sich die Subjektivität eines Heiligen und die tote Objektivität eines äußerlichen Statutenglaubens unversöhnlich gegenüber. Diese darüber hinaus an einer mythologischen Volksreligion der Zukunft orientierte Kritik an der orthodoxen Theologie wird dann in den Frankfurter Manuskripten selbst der Gegenstand der Kritik, und zwar insofern als nun, im Namen der gelebten Einheit der Liebe, in der jede Trennung aufgehoben ist, gegen die abstrakte, das Besondere beherrschende Allgemeinheit Kantischer Moralphilosophie polemisiert wird.⁴ Hier wird dann auch ganz gezi-

² Vgl. hierzu ausführlich die beiden unlängst erschienenen Bücher des Verfassers: 1. G. W. F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“. Ein einführender Kommentar, Paderborn, München, Wien, Zürich 1994 (= Studienkommentare zur Philosophie, UTB 1826); 2. Hegels „Phänomenologie des Geistes“. „Erster Teil“ des „Systems der Wissenschaft“ dargestellt an Hand der „System-Vorrede“ von 1807, Würzburg 1994.

³ Vgl. hierzu besonders H.-O. Rebstock, Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften, Freiburg i. Br./München 1971.

⁴ Diesen Gedanken mögen im übrigen Überlegungen Hölderlins Pate gestanden haben, Überlegungen, wie sie vor allem in den Text von „Urteil und Sein“ eingegangen sind. Vgl.: Hölderlin Werke und Briefe, hg. von F. Beißner u. J. Schmidt, Zweiter Band, Frankfurt a. Main 1969, 591f. Vgl. hierzu auch Chr. Jamme, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800, Hegel-Studien, Bh. 23, Bonn 1983. Fernerhin: K. Düsing, „Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel“, in: Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte, hg. von Chr. Jamme u. O. Pöggeler, Stuttgart 1981, 101–117; M. Franz, „Hölderlin und das ‚Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus‘“, in: HJb 19/20 (1975–1977), Tübingen 1977, 328–357; F. Strack, „Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse“, in: Hegel-Tage Villigst 1969. Das Älteste Systemprogramm. Studien zur

diert der Religion eine Vorrangstellung im Verhältnis zur Philosophie zugesprochen, da sich im Glauben die im denkenden Erfassen eines Gegenstandes unaufgehoben bestehenbleibende Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem de facto aufheben lasse und, im Gebet z.B., auch wirklich aufgehoben sei. Aus demselben Grund ist dann auch noch im „Systemfragment von 1800“ die Religion der Philosophie vorgelagert. Das ändert sich dann wieder in dem Aufsatz „Glauben und Wissen“, in dem erstmals im Namen objektiven, d.h. wissenschaftlichen philosophischen Wissens an den verschiedenen Spielarten der die Objektivität von Wissen anzweifelnden Subjektivitätsphilosophie und darüber hinaus an der Gefühls-Theologie eines Jacobi und Schleiermachers Kritik geübt wird. In der „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 ist dieses Verhältnis dann ganz klar ausgearbeitet, sprich, die Religion ist der Philosophie von nun an unter- und nachgeordnet; sie ist eine defizitäre Vorstufe des denkenden Erfassens von Wirklichkeit, heißt, deren Weltverständnis war stets das eines bildlichen Vorstellens. Der rationale Zugriff auf die Wirklichkeit ist also seit der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels letztes Wort in Sachen wissenschaftlicher Urteilsbildung.⁵

Das bedeutet, um ein kleines Zwischenfazit zu ziehen, daß Hegel eine Umgewichtung im Verhältnis der Philosophie zur Religion deshalb vornahm, weil im Laufe der Jahre sein Verständnis des wissenschaftlichen Begreifens ein anderes geworden war. Zunächst sollte es nichts anderes sein als der sog. Reflexionsstandpunkt des Verstandes, der, von Kant grundgelegt, nie und auf gar keinen Fall dazu in der Lage sein sollte, den Dualismus zwischen einem Gegenstand und seiner – stets äußerlichen – Erkenntnis aufzuheben (Kant sprach hinsichtlich theoretischer Erkenntnisurteile, verräterisch genug, von einem Akt des *Sub-*

Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Hegel-Studien, Bh. 9, Bonn 1973, 2. unv. Aufl. 1982, 107–149; ders., Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit, Tübingen 1976; A. Thomasberger, „Mythos-Religion-Mythe. Hölderlins Grundlegung einer neuen Mythologie in seinem ‚Fragment philosophischer Briefe‘“, in: Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde, hg. von Chr. Jamme u. O. Pöggeler (Deutscher Idealismus 8), Stuttgart 1983, 284–299. Zuletzt: A. Grossmann, Spur zum Heiligen. Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger, in: Hegel-Studien, Bh. 36, Bonn 1996, 17–73.

⁵ Oder wie es etwa auch noch in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ heißt: „So etwas ist aber noch nicht das *wahrhafte Herz der Dinge*; dies ist erst der Begriff, das *Gesetz*, die *allgemeine Idee*; das wahre Herz der Welt vermag nicht der Schummer des Geistes uns zu offenbaren. Das Herz des Planeten ist das Verhältnis seiner Entfernung von der Sonne, seines Umlaufs usf.; dies ist das wahrhaft Vernünftige und ist nur zugänglich für den wissenschaftlich gebildeten Menschen, der von dem unmittelbaren Verhalten der Empfindung des Sehens, Hörens usf. frei ist, seine Sinne in sich zurückgezogen hat und mit freiem Denken an die Gegenstände geht. Diese Vernünftigkeit und dies Wissen ist nur Resultat der *Vermittlung des Denkens* und kommt nur in der letzten geistigen Existenz des Menschen vor. (...) Das Wesen der Natur als System der Gesetze derselben ist aber nichts anderes als *das Allgemeine*, die Natur nach ihrer Allgemeinheit, das System der sich entwickelnden Lebendigkeit und diese Entwicklung in ihrer wahrhaften Form, nicht die Natur in ihrer Einzelheit, in der sie für die sinnliche Wahrnehmung ist oder für die Anschauung. Die Form des Natürlichen ist die Natur, als durchdrungen von dem Gedanken. Das Denken ist aber nicht ein Unmittelbares; es fängt an vom Gegebenen, erhebt sich aber über die sinnliche Mannigfaltigkeit desselben, *negiert* die Form der Einzelheit, vergift das sinnlich Geschehene und produziert das Allgemeine, Wahrhafte; dies ist nicht ein unmittelbares Tun, sondern die Arbeit der Vermittlung, das Herausgehen aus der Endlichkeit. Es hilft nichts, den Himmel noch so fromm, unschuldig und gläubig anzuschauen; die Wesenheit kann doch nur *gedacht* werden. Jene Behauptung von einem Schauen, von einem unmittelbaren Bewußtsein zeigt sich daher sogleich in ihrer Nichtigkeit, wenn man nach dem fragt, was geschaut werden soll. Das Wissen der wahrhaften Natur ist ein vermitteltes Wissen und nicht das unmittelbare.“ (G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, G.W.F. Hegel, Werke 16, Frankfurt a. Main 1990, 270 f.)

sumierens des konkreten Einzelfalls unter eine allgemeine Denkbestimmung). Deswegen hielt Hegel nach einer Form der Einheit Ausschau, die er, sei's in der Vernunftreligion des guten Lebenswandels, sei's in der die Einseitigkeit der Moral aufhebenden Religion der Liebe ausfindig machte. In Jena jedoch ging ihm ein Licht darüber auf, daß im denkenden Verallgemeinern, und nur in ihm, ein adäquates Begreifen von Gegenständen stattfindet, woraus er den in der „Vorrede“ der „Phänomenologie des Geistes“ programmatisch formulierten Schluß zog, daß Philosophie *Wissenschaft* zu sein, also sich im Fällen objektiver Urteile zu vollstrecken habe. Gemessen daran ist die Leistung sämtlicher historisch aufgetretener Religionsformen defizitär, da sie alle einen rational nicht weggearbeiteten sinnlichen, sprich im weitesten Sinne mythologischen Rest haben, der die bezüglich der Dinge auftretenden Fragen nicht – intellektuell – beantwortet, sondern lediglich – verdoppelnd – bebildert.

Dies bleibt Hegels Ansicht in allen sich an diese *erste Darstellung* des Systems anschließenden Publikationen bzw. Vorlesungsnach- und -mitschriften, weswegen sich ein Eingehen auf sie an dieser Stelle erübrigt, wobei, um auch dies noch kurz zu erwähnen, die Position vertreten wird, daß die historisch aufgetretenen Religionsformen in ihrem Auseinanderhervorgehen dies nach einem bestimmten Schema getan haben: dominierte, in den frühesten Naturreligionen, ein pur sinnlicher Zugriff auf die Welt und ihre Geheimnisse, dann wurde diese sinnliche Komponente zusehends vergeistigt, um dann schließlich in der christlichen offenbaren Religion auf der nach wie vor dominierenden Vorstellungsebene selbst schon begriffliche Gestalt anzunehmen (Stichwort: Lehre von der Dreieinigkeit).⁶

Soviel zur ersten vorläufigen Orientierung. Ich komme nunmehr zur Durchführung des programmatisch Antizipierten ins Detail.

In dem 1793 entstandenen Fragment „Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten ...“⁷ entwickelt Hegel auf der Grundlage von Kants Moralphilosophie der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Idee der an der Selbstgesetzgebung der Vernunft ausgerichteten Moralität und kontrastiert sie der im Bereich der Sinnlichkeit angesiedelten Glückseligkeit.⁸ Hinsichtlich der Religion bedeutet dies, daß sie, orientiert an dem Tugendideal eines an sich guten Willens, als ein praktischer Vernunftglaube konzipiert ist. Für die Religion ist damit festgelegt, „daß sie das Herz interessiert; daß sie einen Einfluß auf unsre Empfindungen und auf die Bestimmung unsers Willens hat“ (85). Das bedeutet aber auch, daß ihr Reich nicht von dieser Welt ist, sondern daß es sich um das an der Subjektivität des Menschen ausgerichtete Ideal einer „allgemeine(n) geistig(n)“ (100) bzw. unsichtbaren Kirche handelt. Diese sog. subjektive Religion bezieht sich auf die Idee des Menschen und die ihr zugeordneten Attribute wie z.B. die Güte des Herzens und das reine Gewissen. Es handelt sich mithin um den Menschen als ein Glied der sog. „intelligiblen Welt“ oder, anders gesagt, um den von der Idee der praktischen Vernunft geprägten guten und tugendhaften Lebenswandel. Diesem

⁶ Vgl. hierzu ausführlicher meinen „Kommentar“ der „Phänomenologie des Geistes“ a. a. O. 130 ff. Hinsichtlich der Tatsache, daß es sich bei der „Phänomenologie des Geistes“ um Hegels erste Darstellung des „Gesamtsystems“ handelt, vgl. sowohl den o. g. „Kommentar“ als auch mein Buch Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ..., a. a. O.

⁷ „Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten ...“, aus: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1, Frühe Schriften I, hg. von F. Nicolin u. G. Schüler, Hamburg 1989. Die im nachfolgenden Text angeführten Zitate stammen aus diesem Fragment.

⁸ Vgl. zum folgenden auch K. Düsing, „Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels“, in: Hegel-Tage Villigst 1969, a. a. O. 53–90; ders., „Jugendchriften“, in: Hegel. Einführung in seine Philosophie, hg. von O. Pöggeler, Freiburg i. Br./München 1977, 28–42.

Ideal kontrastiert in der Wirklichkeit die von Hegel heftig kritisierte objektive Theologie bzw. positive Religion eines auf Befehl und Gehorsam basierenden toten Statuten- und Buchstabenglaubens. Seine Attribute sind entsprechend der Verstand, das Gedächtnis, die ohne jede Begründung bzw. durch eine oberste Majestät gebotene Satzung von Priestern; es handelt sich *summa summarum* um die an der *theoretischen* Vernunft ausgerichtete positive Religion. – Hegel setzt also, wovon einleitend die Rede war, dem praktischen Vernunftglauben den theoretisch fundierten Buchstabenglauben entgegen.

Das ist zwar an dieser Stelle Hegels erstes Wort, es bleibt jedoch nicht sein letztes: in der Idee einer Volksreligion unternimmt er es nämlich, die zunächst unterbrochene Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft wiederherzustellen. Es handelt sich um die sog. „Mythologie der Vernunft“, also die Zusammenführung Entgegengesetzter: „Phantasie, Herz und Sinnlichkeit“ auf der einen, die „allgemeine(n) Vernunft“ auf der anderen Seite müssen in dieser „Volksreligion“ zusammenstimmen: „Ihre Lehren (diejenigen der „Volksreligion“, F.-P.H.) müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet seyn“ (103). Was Hegel hier entwirft, ist in der Tat nicht mehr und nicht weniger als die Synthese zwischen griechischem Polytheismus, der eben ein mythologisch geprägter Phantasie-Glaube war, und der an der Idee der Freiheit orientierten moralischen Vernunft, wie sie, als typisches Produkt der Moderne, von Kant inauguriert worden war. Paradox ist diese Verbindung aber vor allem deshalb, weil sie das Alte mit dem Neuen in einer Religion der Zukunft zusammenschließen will: die Mythologie der Vernunft ist verkörpert in der Reich-Gottes-Idee der unsichtbaren Kirche. Und diese zu stiftende Religion ist wiederum nichts anderes als die im sog. „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ abschließend projektierte, weswegen ich übrigens u. a. der Ansicht bin, daß dieses meistdiskutierte philosophische Fragment des 20. Jahrhunderts nur von Hegel stammen kann.⁹ Doch dies ist bereits ein anderes Thema.

Die christliche Theologie gerät vor diesem Hintergrund einer moralphilosophisch fundierten Volksreligion ins Schußfeld der Kritik: sie nämlich predigt in ihren Vertretern nicht Tugend, Rechtschaffenheit, sondern den Glauben an eine Person (Jesus) und hängt äußeren Zeremonien wie z. B. der „Taufe“, dem Fasten etc. an.¹⁰ In Kantische Terminologie übersetzt läßt sich sagen, daß sie nicht Moralität, sondern Legalität propagiert; es wird einem äußerlich gebotenen und darin positiven Statutenglauben angehangen. Recht verstanden war Jesus übrigens nichts weiter als ein in die Schule Kants gegangener Tugendlehrer,¹¹ der gerade nicht den Glauben an seine Person, sondern an das Gute in jedem einzelnen Menschen selbst wachrufen wollte.

Zuletzt geht Hegel noch der Frage nach, warum die ursprünglich moralische Lehre Christi in Legalität umschlagen konnte: Dies lag daran, daß die jüdische Messias Hoffnung auf einen diesseitigen Herrscher gerichtet war, womit die *Person* Jesu ins Zentrum eines auf die Seligkeit des höchsten Guts *berechneten* Glaubens rückte. Nicht länger mehr sollte Glückseligkeit das Resultat eines tugendhaften Lebenswandels sein – „in der allgemeinen moralischen Natur des Menschen“ ist der Satz „gegründet (...) – daß der Gute der Glückseligkeit würdig“ sei (= das Ideal des höchsten Guts)¹² –, sondern man verhielt sich, umgekehrt, tugendhaft, um sich so, durch dieses Mittel, in den Besitz des eigentlich Intendierten zu setzen.

Summa summarum ist Hegel in dieser frühen Fragment-Gruppe der Jahre 1792/93–1794 der Ansicht, daß die Religion in ihrer ursprünglichen Gestalt praktischer Natur war, wie

⁹ Vgl. hierzu vom Verfasser „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, Rezeptionsgeschichte und Interpretation, Berlin, New York 1989, spez. 465 ff.

¹⁰ „Ausser dem mündlichen Unterricht ...“, G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, a. a. O. 118.

¹¹ „Es sollte eine schwere Aufgabe ...“, G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, a. a. O. 148 ff.

¹² „Wenn man von der christlichen Religion ...“, G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, a. a. O. 156.

auch die Religion der Zukunft, sprich: die Mythologie der Vernunft, dieser Natur gemäß zu sein habe.

In „Das Leben Jesu“ (1795)¹³ setzt Hegel seine an der Moralphilosophie Kants orientierte Exegese der Bibel fort. In Christus hat sich, dem die „Erkenntniß der ächten Moralität“ (207) das Höchste ist, das „Gesetz der Sittlichkeit“ (210) verkörpert. Er ist der nicht an „positive Einrichtungen gebunden(e)“ Tugendlehrer (ebd.). Stets sind es die jedem Menschen ohnehin eigentümlichen „Forderungen des Sittengesetzes“, die, als das Zeichen echter Menschlichkeit, Jesus bei seinen Zuhörern wachrufen will. „Aber was ich um das ganze System der Gesetze auszufüllen hinzusetze ist die Hauptbedingung, daß ihr euch nicht mit der Beobachtung des Buchstabens der Gesetze begnügt, (die allein, der Gegenstand menschlicher Gerichte sein kan, am Rande angeschlossen), wie die Pharisäer, und die Gelehrte eures Volks, sondern im Geiste des Gesetzes aus Achtung für die Pflicht handelt.“ (216) Und auch hier wieder taucht die Reich-Gottes-Idee, von der bereits vorhin die Rede war, auf, wenn es zu ihrer Charakterisierung heißt, daß in ihr „alle vernünftige Wesen das Gesetz (gemeint ist das Sittengesetz, F.-P.H.) allein zur Regel ihrer Handlungen machen“, um so „moralische(r) Vollkommenheit“ (219) wenn nicht zu erreichen, so doch zum Ziel all ihres Handelns zu machen. Einzig die ‚Sittlichkeit gibt das Bürgerrecht im inwendig zu errichtenden Reiche Gottes‘ (227): „dieses innerliche Gesetz ist ein Gesetz der Freiheit, dem sich als von ihm selbst gegeben, der Mensch freiwillig unterwirft“ (234).

Hier kommt es denn auch zu der bereits in den zuvor besprochenen Fragmenten einschlägigen Kritik an den „kirchlichen Statuten“, Satzungen und „positiven Gebote(n)“, und zwar einmal mehr im Namen der gegen jede Form fremder „Autorität“ gerichteten „Vernunft“ (223). Hegel läßt Jesus, unter Berücksichtigung ähnlicher Formulierungen aus der Bergpredigt, wie folgt sprechen: „Verlange ich denn aber Achtung für meine Person? oder Glauben an mich? oder will ich einen Maasstaab, den Werth der Menschen zu schätzen, und sie zu richten, als eine Erfindung von mir euch aufdringen? Nein, Achtung für euch selbst, Glauben an das heilige Gesetz eurer Vernunft, und Aufmerksamkeit auf den innern Richter in eurem Busen, auf das Gewissen, einen Maasstaab, der auch der Maasstaab der Gottheit ist (...).“ (258 f.) Darin steckt – implizit – der eminent politische, und von Hegel in einem Brief an Schelling auch so geäußerte Gedanke, daß es darum gehen müsse, die, wie es hier heißt, „Achtung gegen die weggeworfne Menschheit wiederherzustellen“. (268) Sie nämlich ist, von der kirchlichen Theologie, dem orthodoxen Offenbarungsglauben, in Zusammenarbeit mit den weltlichen Herrschern in den Staub geworfen worden, und an ihre Stelle ist folgerichtig die „Verachtung des Menschengeschlechts“ getreten.¹⁴

In „man mag die widersprechendste Betrachtungen ...“¹⁵, in der zweiten Hälfte des Jahres 1795 begonnen und am 29. April 1796 abgeschlossen, steht nach wie vor die praktisch fundierte Vernunft- bzw. Tugendreligion im Zentrum des Hegelschen Interesses: „der Zweck und das Wesen aller wahren Religion und auch unserer Religion“ ist die „Moralität des Menschen“ (282). Wenn nun Jesus, der als Tugendlehrer auftretende Verkünder des dem Menschen inwendigen Sittengesetzes, Moralität in die Religiosität seiner Nation bringen will, dann ist diesem Anliegen die Situation des jüdischen Volkes wenig günstig. Es hängt nämlich einem toten Buchstaben- und Gesetzesglauben an, dem der Gedanke der Selbstgesetz-

¹³ „Das Leben Jesu“, G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, a. a. O. 205–278. Die im nachfolgenden Text angeführten Zitate stammen aus dieser Handschrift.

¹⁴ Vgl. Briefe von und an Hegel, Bd. I, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1969; es handelt sich um Hegels Brief an Schelling vom 16. April 1795, 23 ff., hier 24.

¹⁵ „man mag die widersprechendste Betrachtungen“, G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, a. a. O. 281–351. Die im nachfolgenden Text angeführten Zitate stammen aus dieser Handschrift.

gebung etwas ganz und gar Fremdes ist. Ist dies der Ausgangspunkt der Hegelschen Überlegungen, dann ist er darüber hinaus vor allem an der Beantwortung folgender Frage interessiert: Handelte es sich nämlich nach ihm bei der von Jesus propagierten ursprünglichen christlichen Religion sehr wohl um eine auf Vernunft gegründete Tugendreligion, wie konnte diese Religion selbst in den an fremde Gesetze und äußere Autorität gebundenen positiven Glauben umschlagen?; inwiefern ist dieser Umschlag in der Lehre Jesu selbst begründet? Das hängt nach Hegel ganz entscheidend damit zusammen, daß Jesus, konfrontiert mit dem soeben beschriebenen Gesetzesglauben der Juden, einen Umweg gehen mußte, wollte er mit dem von ihm eigentlich Intendierten nicht auf taube Ohren stoßen. Er mußte den eigentlich inwendigen moralphilosophischen Vernunftglauben einem äußerlich gegebenen Statuten anhängenden Volk dadurch plausibel machen, daß er das Gewicht auf seine Person, d. h. den Sohn Gottes legte. Somit war die Autorität Gottes zum Bezugspunkt des erhofften Glaubens der Juden geworden, und d. h., daß ein subjektiv-praktisches Prinzip zu einem objektiv-theoretischen der auf Autorität gegründeten Lehre umgemodelt worden war. „Die Behauptung daß auch die Tugendgesetze Jesu etwas positives seyen, d. h. daß sie daher ihre Gültigkeit haben, weil Jesus sie geboten habe, zeugt zwar von einer demüthigen Bescheidenheit, und einer Resignation auf alles eigne Gute, Edle und Grosse in der menschlichen Natur“ (287). Und gleich anschließend heißt es: Jesus verlangte „für seine Lehren nicht deswegen Aufmerksamkeit (...), weil sie den moralischen Bedürfnissen unsers Geistes angemessen, sondern weil sie Gottes Willen seyen“ (289). Indem Jesus also – berechnenderweise – Rücksicht nahm auf das Glaubenssystem der Juden, wurde die eigentlich moralphilosophisch fundierte Vernunftreligion des guten Lebenswandels vom Virus des Positiven infiziert. Dies aber „thut (...) der Würde der Moralität Abbruch, die selbständig jedes andere Fundament verschmäh, sich selbst genug nur auf sich gegründet seyn will“ (292). Für die Freiheit nämlich ist ein direkter Zugriff auf „die eigenthümliche Grundlage der Tugend“, die „in der Vernunft des Menschen liegt“ (293), unabdingbar.

Ging es also im „Leben Jesu“ noch ausschließlich um den Nachweis, daß es sich bei Jesus um einen Lehrer der Tugend handelt, dann geht es hier um die Gründe der Abweichung von derselben schon bei dem Sohn Gottes selbst. Das ändert jedoch nichts daran, daß die in der Vernunft gegründete Moral, wie sie von Kant grundgelegt worden ist, hier wie auch schon dort der Bezugspunkt ist.

Das hat sich dann allerdings in der auf das Jahr 1800 zu datierenden Überarbeitung des Anfangs des Manuskripts geändert.¹⁶ Nunmehr hat sich Hegel von dem Kantischen Primat der praktischen Vernunft in Religionsdingen aus folgendem Grunde distanziert: kritisiert wird eine Religion, die, am „allgemeinen Begriff“ der „Freiheit des Willens“ orientiert, in diesem Abstraktum alles Besondere untergehen und verschwinden läßt. Von jeglichem Gehalt gereinigte, leere Abstraktionen geltend zu machen ist für Hegel von nun an gleichbedeutend damit, ‚Wirklichkeit zu zerstören‘. Was Hegel allerdings von seinem reifen Wissenschaftsverständnis der „Phänomenologie des Geistes“ hier noch trennt, ist ein eingeschränktes Verständnis der Leistungen der denkenden Verallgemeinerung des Begriffs. Begriffe sind hier noch pure Abstraktionen, denen, streng dualistisch, die Vielfalt des Lebendigen kontrastiert wird. „Aber die lebendige Natur ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Ueberflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen“ (141). Religion ist ganz einfach keine Sache der Bestimmung durch allgemeine Begriffe, was schon fast den Eindruck erwecken könnte, als läge bereits hier Hegels endgültige Meinung

¹⁶ „Die Positivität der christlichen Religion“, Hegels theologische Jugendschriften, hg. von H. Nohl, Tübingen 1907, 139–151. Die im nachfolgenden Text angeführten Zitate stammen aus diesem Manuskript.

hinsichtlich des Verhältnisses der Religion zur Philosophie vor. Dem ist nun freilich keineswegs so, eher im Gegenteil. Handelt es sich hier nämlich um eine Ehrenrettung der Religion gegen die von leeren Abstraktionen geprägten Begriffe eines stets äußerlich über seinen Gegenstand reflektierenden Verstandes, dann liegt diesem Rasonnement eben noch ein eingeschränkter Begriff des wissenschaftlichen Begriffs zugrunde. Er ist ja nur deswegen der Religion unterlegen, weil er es zu nicht mehr als kahlen Allgemeinheiten bringen soll, wohingegen sie in des Lebens bunter Fülle heimisch ist. Bedenkt man aber mit dem Hegel der „Phänomenologie des Geistes“, daß Begriffe sehr wohl und vor allem ausschließlich dazu taugen, vermittels ihrer Einblick in die innere Organisation eines beliebigen Gegenstandes zu gewinnen, sprich die Identität desselben zu erkennen,¹⁷ dann leuchtet ein, wieso Hegel schon sechs Jahre später eine Umwertung im Verhältnis der Philosophie zur Religion vornahm: Religiös gefühlte Unmittelbarkeiten sind nun einmal der in sich bestimmten Identität eines solcherart konkreten Begriffs unterlegen und entsprechend in der Skala möglicher Formen von Weltaneignung unterhalb der Wissenschaft der Philosophie anzusiedeln.¹⁸ Diese Sicht der Dinge wird schon bald in dem in Jena geschriebenen Aufsatz „Glauben und Wissen“ begegnen, vorläufig jedoch sieht Hegel die Sache noch andersherum, nämlich aus der favorisierten Warte einer aus der Einheit des Lebens und der Liebe heraus erwachsenden Religiosität. „Die allgemeinen Begriffe von der menschlichen Natur sind zu leer, als daß sie einen Maßstab für die besondern und notwendig mannigfaltigern Bedürfnisse der Religiosität abgeben könnten.“ (141) An die Stelle der moralphilosophisch fundierten Tugendreligion ist eine Form der Religion getreten, deren zentrale Attribute das „Leben“ und die „Liebe“ sind.

Hinsichtlich der Philosophie heißt dies, daß fortan von Hegel Kritik an dem für Kants Denken typischen Dualismus geübt wird: Moniert wird die nicht überbrückte und nicht zu überbrückende Trennung zwischen der Neigung und dem Gesetz, bzw. zwischen Sein und Sollen. Für die Interpretation der Bergpredigt folgt daraus, daß sich Jesus hier unmittelbar „gegen Gesetze gekehrt zeigt“ und folglich „über Moralität erhaben(e)“ ist. In der „Liebe“ nämlich fällt „aller Gedanke von Pflichten“ weg, eine gebotene Liebe ist ein logischer Widersinn. Insgesamt aber gilt, daß in der Bergpredigt der „an mehreren Beispielen von Gesetzen durchgeführte(r) Versuch“ vorliegt, „den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen“.¹⁹ Der bemerklich gemachte Dualismus wird in dem „Sein“, einer „Synthese des Subjekts und Objekts“, aufgehoben (268). „Da aber hier in dem Komplement der Gesetze (...) Pflicht, moralische Gesinnung und dergleichen aufhört Allgemeines, der Neigung, und die Neigung aufhört Besonderes, dem Gesetze entgegengesetzt zu sein, so ist

¹⁷ Oder wie es dann auch noch in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, a. a. O. 309 heißen wird: „Dieser Übergang ist das Denken selbst; dies heißt nichts anderes, als im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das Allgemeine zu wissen. Das Bewußtsein des Allgemeinen, des Unendlichen ist *Denken*, als welches Vermitteln in sich selbst ist, Hinausgehen, überhaupt Aufheben des Äußerlichen, Einzelnen. Dies ist die Natur des Denkens überhaupt. Wir denken einen Gegenstand; damit bekommen wir sein Gesetz, sein Wesen, sein Allgemeines vor uns.“

¹⁸ „Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei, sofern das Gefühl Reminiscenz seiner selbst ist, und er ist dann in jenem Vergessen seiner selbst mit seiner Besonderheit ein Minimum. Die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appelliert an ihr eigenes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln. Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu tun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln usf.“ a. a. O. 134.

¹⁹ „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“, Hegels theologische Jugendschriften, a. a. O. 241–342, hier 266 f. Die im nachfolgenden Text angeführten Zitate stammen, falls nicht anders vermerkt, aus dieser Handschrift.

jene Übereinstimmung *Leben* (Hervorh., F.-P.H.), und als Beziehung Verschiedener, *Liebe* (Hervorh., F.-P.H.)“ (ebd.).

D. h., daß die Vereinigung unter dem moralphilosophischen Vorzeichen der Freiheit als nicht mehr ausreichend angesehen wird. Nur die Liebe vermag, und hier kündigen sich bereits Ansätze der gegen die Einseitigkeit des Reflexionsstandpunktes des Verstandes gerichteten späteren Dialektik an, in Form einer Beziehung Getrennter die absolute Trennung des Verstandes aufzuheben. Für die Religion bedeutet dies, daß es sich bei ihr um das „Gefühl der Harmonie“ (313) der in der Einheit aufgehobenen Getrennten handelt. Ihre Einheit ist keine des – allgemeinen – Begriffs, sondern der liebenden Vereinigung in Gott. Vor diesem Konzept der Einheit ist die Leistung des Verstandes jedenfalls dann inferior, wenn sein Vermögen in der abstrakten Allgemeinheit von Begriffen dingfest gemacht wird, denen das deswegen auch lediglich äußerlich subsumierbare Besondere stets das unaufgehobene und unaufhebbare Andere ist.²⁰

Diese Konstellation ist, wie folgendes Zitat belegt, für die die Religion in ihrem Verhältnis zur Philosophie betreffenden Aussagen des „Systemfragments von 1800“ von maßgeblicher Bedeutung: „dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichem, unendlich sich Entgegengesetzten sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott, ist nimmer denkend, oder betrachtend, weil sein Objekt nichts Reflektiertes, Totes in sich trägt. Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut – sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben – ist Religion.“²¹ Wird also zu diesem Zeitpunkt, kurz vor Hegels Übertritt an die Jenaer Universität, der stets trennende Verstand als das schlechthin Unlebendige verworfen, dann hat sich in der „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 die Situation entscheidend geändert. Hier nämlich sind die Bestimmtheiten des Verstandes in die konkrete Identität des vernünftigen Begriffs integriert; das der Reflexion entgegengesetzte Sein ist ein für alle Mal aufgehoben worden. „Das Denken ist in Wahrheit erst vollendet als *vermittelnde Bewegung*, indem es von Anderem anfängt, durch dasselbe hindurchgeht und es in dieser Bewegung in Allgemeines verwandelt.“²² Gilt dies für die Wissenschaft der Philosophie, dann gilt es nicht in gleichem Maße auch für die an

²⁰ Dem ist mit dem Hegel der religionsphilosophischen Vorlesungen folgendes zu entgegnen: „Das eine, was hier behauptet wird, ist die bekannte Kantische Hauptlehre von der Unstatthaftigkeit, mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beschränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbestimmungen auf die Sinnenwelt (...): wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll, so wäre im Gegenteil vor allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt herein komme? (...) In der Tat ist es die *intellektuelle* Bestimmung der Zufälligkeit, unter welche diese zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieser Bestimmung selbst, als einer intellektuellen, ist das Denken selbst schon über die Sinnenwelt als solche hinausgegangen (...).“ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, a. a. O. 431. „Es (das Urteil, F.-P.H.) hat zu seinem Subjekte nämlich etwas Unmittelbares, ein Seiendes überhaupt, zu seinem Prädikate aber, welches ausdrücken soll, was das Subjekt *ist*, ein Allgemeines, den Gedanken; das Urteil hat somit selbst den Sinn: das Seiende *ist nicht ein Seiendes, sondern ein Gedanke*.“ a. a. O. 441, „Wenn aber dabei gemeint wird, das Sein, weil es gedacht werde, sei damit nicht mehr Sein als solches, so ist dies nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu *sein*, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sei somit denkbar.“ a. a. O. 445. Bei dem zuletzt Gesagten handelt es sich im übrigen um eine treffende Kritik des Anti-Intelktualismus Adornos und Heideggers.

²¹ „Systemfragment von 1800“, Hegels theologische Jugendschriften, a. a. O. 343–351, hier 347.

²² G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, a. a. O. 120.

die Vorstellungen gebundene Religion, deren symbolische Um- und Beschreibungen der Gottheit nie etwas über dessen Identität auszusagen vermögen: dem Sein der Gottheit steht die Reflexion gegenüber, woraus folgt, daß der Dualismus als unaufgelöster fortbesteht. Das aber heißt hinsichtlich des Verhältnisses der Philosophie zur Religion, daß jene als System der Wissenschaft dieser übergeordnet ist. Heißt es also im Systemfragment noch, daß die „Philosophie (...) mit der Religion aufhören“ müsse, „weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten“ (348), dann steht zwischen dieser und der entgegengesetzten Position der „Phänomenologie des Geistes“ der 1802 erschienene Aufsatz „Glauben und Wissen“ aus dem „Kritischen Journal der Philosophie“ nicht nur zeitlich mitten inne.

In der sogenannten Reflexionsphilosophie – gemeint ist die Philosophie Kants, Jacobis und Fichtes – ist der als lediglich subjektiv-formales Vermögen diskreditierte Verstand unermöglich, etwas Wahres zu begreifen. Das führt dazu, daß, wie z.B. bei Jacobi geschehen, der Glaube bzw. das Gefühl als dem denkenden Erkennen entgegengesetzte Vermögen dem stets verendlichen Verstand kontrastiert werden, oder daß der Verstand, so bei Kant, nur die Welt der Erscheinungen zu erkennen vermag; einem bloß als formal begriffenen Denken steht eine schier unendliche Mannigfaltigkeit des Phänomenalen gegenüber.²³ Das Ewige ist „für das Erkennen leer (...), und dieser unendliche leere Raum des Wissens (kann) nur mit

²³ Diesem Standpunkt der Erkenntnistheorie gilt Hegels Kritik auch noch in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, wo es, a.a.O. 355f., heißt: „Es wird sich aber ferner, indem wir unseren Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unseres Gegenstandes an ihm selbst(!) auch als Erkennen sich rechtfertigen wird. Daß im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muß, weiß man, könnte man sagen, schon zum voraus, denn dieser Satz ist nichts anderes als eine Tautologie; ebenso als man im voraus wissen kann, daß der verlangte Umweg, das Erkennen vor dem wirklichen Erkennen erkennen zu wollen, überflüssig ist, darum, weil dies in sich selbst widersinnig ist. Wenn man sich aber unter dem Erkennen eine äußerliche Verrichtung (wie in der heutigen formalen Logik, deren Hauptfrage, verräterisch genug, dahingehend lautet, was überhaupt eine streng gültige Ableitung sei, F.-P.H.) vorstellt, durch welche es mit einem Gegenstand nur in mechanisches Verhältnis gebracht, d.i. ihm fremd bleibend, äußerlich auf ihn nur *angewendet* würde, so ist in solchem Verhältnis freilich das Erkennen als eine besondere Sache für sich gestellt, so daß es wohl sein könnte, daß dessen Formen nichts mit den Bestimmungen des Gegenstandes Gemeinschaftliches hätten, (daß es) also, wenn es sich mit einem solchen zu tun machte, nur (zirkulär, F.-P.H.) in seinen eigenen Formen bliebe, die Bestimmungen des Gegenstandes hiermit nicht erreichte, d.i. nicht ein wirkliches Erkennen desselben würde. Durch solches Verhältnis wird das Erkennen als *endliches* und von *Endlichem* bestimmt; in seinem Gegenstande bleibt etwas, und zwar das eigentliche *Innere*, dessen Begriff, ein ihm Unzugängliches, Fremdes; es hat daran seine *Schranke* und sein *Ende* und ist deswegen beschränkt und endlich. Aber solches Verhältnis als das einzige, letzte, absolute anzunehmen, ist eine geradezu gemachte, ungerechtfertigte Voraussetzung des Verstandes. Die wirkliche Erkenntnis muß, insofern sie nicht außer dem Gegenstande bleibt, sondern sich in der Tat mit ihm zu tun macht, die dem Gegenstande immanente, die eigene Bewegung der Natur desselben, nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtsein aufgenommen, sein. (...) (Die Betrachtung des Erkennens (ist) von der Betrachtung der Natur seines Gegenstandes nicht verschieden (...).“ Insofern handelt es sich hier um eine vorweggenommene Kritik an den in sich widersprüchlichen Versuchen heutiger Wissenschaftstheorie, deren Vertreter sich nämlich um die Betrachtung der *Form* wissenschaftlicher Urteile kümmern, ohne auch nur ein die Natur eines Gegenstandes treffendes wissenschaftliches Urteil zur Kenntnis nehmen und/oder fällen zu wollen. Ihnen also ist die ‚Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur seines Gegenstandes‘ in der Tat ganz und gar verschieden. Wirkliches Erkennen eines Gegenstandes hat sich hingegen ‚zugleich(!) mit dem Inhalt zu rechtfertigen‘ (a.a.O. 385); eine an methodischen Vorfragen orientierte Rechtfertigung des Erkennens vor dem Erkennen – der erkenntnistheoretische Zirkel – hat entsprechend ein Gegenstand der Kritik wissenschaftlichen Denkens zu sein.

der Subjectivität des Sehens und Ahndens erfüllt werden“.²⁴ Im verallgemeinernden Wissen hingegen, und dies ist Hegels während der Jenaer Zeit gewonnene und fortan nicht mehr revidierte Erkenntnis, ist der innerhalb der Reflexionsphilosophie des Verstandes aufgelöst bestehen gelassene Dualismus zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben, wovon Kant mit seiner sog. synthetischen Einheit der Apperzeption jedenfalls eine Ahnung hatte.²⁵ Hegel sagt: „das Empirische, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, ist in Philosophien desselben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtseyn und darum gerechtfertigt vorhanden“ (316).²⁶ Im Unterschied hierzu „bleibt in diesen Philosophien (gemeint sind diejenigen des Reflexionsstandpunktes, F.-P.H.) das Absolutseyn des Endlichen und der empirischen Realität, und das absolute Entgegengesetztes des Unendlichen und Endlichen, und das Idealische ist nur begriffen als der“ das Endliche äußerlich unter sich subsumierende und mithin abstrakt-formale „Begriff“ (320). Dem Empirischen ist der deswegen als formal charakterisierte Begriff schlechthin entgegengesetzt „und die Sphäre dieses Gegensatzes“ ist „absolut“ (322).²⁷ Die Identität des verallgemeinernden Begriffs ist nicht und kann nie diejenige des besonderen Einzelfalls sein, was jenen, um mit Kant zu sprechen, leer, diesen blind sein läßt.²⁸ Hinsichtlich des religiösen Glaubens aber folgt aus

²⁴ G. W. F. Hegel, „Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“, G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke Bd. 4, Jenaer Kritische Schriften, hg. von H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 316. Die im nachfolgenden Texte angeführten Zitate stammen, falls nicht anders vermerkt, aus diesem Aufsatz.

²⁵ „Zum Wissen gehört ein *Anderes*, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet.“ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, a.a.O. 223. Zum wissenschaftlichen Beweis steht an etwas späterer Stelle dann folgendes Erhellende zu lesen: „Das Allgemeine, damit das Abstraktere muß in der Wissenschaft vorangehen; in der wissenschaftlichen Weise ist es das Erste. In der Tat aber ist es das Spätere in der Existenz; es ist das *Ansich*, aber was im Wissen später erscheint, zum Bewußtsein und Wissen später kommt. Die *Form* der Idee kommt zur Erscheinung als *Resultat*, das aber wesentlich das *Ansich* ist; wie der Inhalt der Idee so ist, daß das Letzte das Erste und das Erste das Letzte ist, so ist, was als Resultat erscheint, die Voraussetzung, das *Ansich*, die Grundlage.“ a. a. O. 241. Zum zuletzt angesprochenen wissenschaftlichen Kreislaufgedanken vgl. meinen o.g. Kommentar der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“.

²⁶ In den Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, a. a. O. 360 steht entsprechend folgendes geschrieben: „Weiter aber ist der Stoff, indem er in die Wissenschaften eintritt, nicht so belassen, wie er in den Sinnen, in der Wahrnehmung ist; der Inhalt der Wissenschaften – die *Gattungen, Arten, Gesetze, Kräfte* usf. – wird vielmehr aus jenem Stoffe, der etwa auch sogleich schon mit dem Namen von Erscheinungen bezeichnet wird, durch *Analyse, Weglassung* des unwesentlichen Scheinenden, Beibehaltung des wesentlich Genannten (...), durch Zusammenstellung des Gemeinschaftlichen usf. gebildet. Man gibt zu, daß das Wahrgenommene nicht selbst diese *Abstraktionen* macht, nicht selbst seine Individuen (...) vergleicht, das Gemeinschaftliche derselben zusammenstellt usf., daß also ein großer Teil der erkennenden Tätigkeit ein *subjektives Tun*, wie am gewonnenen Inhalt ein Teil seiner Bestimmungen, als *logische Form*, Produkt dieses subjektiven Tuns ist.“

²⁷ Kontrastierend auf den Begriff gebracht: „Tätigkeit des Allgemeinen ist das Denken, ein Allgemeines zum Gegenstand habend; (...) Bei dem Gedanken über die Sache, reflektierend, bin ich subjektiv, habe meine Gedanken darüber; die Sache denkend, den Gedanken derselben denkend, ist die Beziehung *meiner als Besonderes* gegen die Sache weggenommen, und ich verhalte mich objektiv; ich habe darin Verzicht getan auf mich als Diesen nach seiner Partikularität und bin Allgemeines; dies und denken, daß das Allgemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe (...).“ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, a. a. O. 188.

²⁸ Dagegen muß es mit Hegel u. a. heißen: „Wissen ist also überhaupt dies, daß der Gegenstand *das Andere ist und sein Sein mit meinem Sein verknüpft* ist. (...) Wissen ist also abstraktes Verhalten und unmittelbare Beziehung, während der Ausdruck ‚Wahrheit‘ an ein Auseinandertreten der Gewißheit und der

diesem als unüberbrückbar ausgegebenen Dualismus folgendes: „es bleibt über dieser absoluten Endlichkeit und absoluten Unendlichkeit, das Absolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der an sich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre absolute Entgegensetzung eingeschränkte Vernunft ein höheres über sich erkennt, aus dem sie sich ausschließt“ (320).

Im Wissen aber hat es gerade um das Aufheben jenes Dualismus zu gehen, und das kann nicht anders als so funktionieren, daß es sich bei seinen Verallgemeinerungen nachweislich um solche des zu erkennenden Gegenstandes selbst handelt. Gewalttätig nämlich wäre ein Abstrahieren lediglich dann, wenn es, gänzlich unbekümmert um die Eigenarten seines Gegenstandes, ihn mit a priori formulierten Formmerkmalen vergliche und also externen Beurteilungskriterien unterwürfe. In einem Erkenntnis-Urteil hingegen hört das Aposteriori auf, dem Apriori absolut entgegengesetzt zu sein, und das Apriori ist entsprechend nicht länger mehr bloß formale, inhaltsleere Identität. Es ist also alles andere als selbstverständlich, sondern vielmehr eine höchst absichtsvolle Voraussetzung, wenn der Reflexionsphilosoph in der Vernunft nichts anderes „als die reine Leerheit der Identität (...), als das für sich selbst seyende reine Allgemeine, d.h. das Subjective, wie es in seinem völlig gereinigten Zustand von der Mannichfaltigkeit, als reine abstracte Einheit zu Stande kommt“ (335) zu sehen vermag. Hinsichtlich dieser inhaltsleeren Abstraktionen, die, äußerlich subsumierend, im Gegensatz gegen die empirische Mannichfaltigkeit bleiben, spricht Hegel ein ums andere Mal von einem „formalen Wissen“: Zu dieser formalen Identität „muß ein *Plus* des empirischen durch diese Identität nicht bestimmten auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten“ (343). Oder an späterer Stelle steht entsprechend folgendes geschrieben: „Das unmittelbare Product dieses formalen Idealismus, das uns entstanden ist, ergibt sich also in folgender Gestalt: ein Reich einheitsloser Empirie und reinzufälliger Mannichfaltigkeit, steht einem leeren Denken gegenüber (...); um den Gegensatz gegen die empirische Nothwendigkeit und Mannichfaltigkeit rein zu haben, muß es (sc. das leere Denken, F.-P.H.) nicht als reelle wirkende Kraft, d.h. in Beziehung auf Realität sondern rein für sich als leere Einheit, als von der Besonderheit ganz abgeschiedene Allgemeinheit, gesetzt werden. Kants reine Vernunft ist eben dieses leere Denken, und Realität ebenso jener leeren Identität entgegengesetzt, und das nicht Zusammenstimmende beyder ist es was den jenseitigen Glauben nothwendig macht“. Dies macht die Seite der „Reinheit der Abstraction“ dieses Idealismus aus, der „die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengesetzt, als Ein Glied des Gegensatzes, und das Andere als reine empirische Nothwendigkeit, und eine aller Identität ermangelnde Mannichfaltigkeit setzt“. (395f.) Das „ganze Gerüste dieses theoretischen Idealismus (ist) nichts als die Construction der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahiren“ (400).²⁹

Objektivität und an die Vermittlung beider erinnert. *Erkennen* sagen wir dagegen, wenn wir von *einem Allgemeinen* wissen, aber es auch nach seiner *besonderen Bestimmung* und als *einen Zusammenhang in sich* fassen. Wir erkennen die Natur, den Geist, aber nicht *dies* Haus, nicht *dieses* Individuum; jenes ist Allgemeines, dies Besonderes, und den reichen Inhalt jenes Allgemeinen erkennen wir nach seiner notwendigen Beziehung aufeinander.“ a. a. O. 118f. Darüber hinaus heißt es an etwas späterer Stelle (a. a. O. 120): „Das Denken ist in Wahrheit erst vollendet als *vermittelnde Bewegung*, indem es von Anderem anfängt, durch dasselbe hindurchgeht und es in dieser Bewegung in Allgemeines verwandelt.“ Oder schließlich auch (a. a. O. 140f.): „Dies wird erst im wirklichen Denken erreicht, welches die sinnlichen Bestimmungen des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen (...) erhebt.“

²⁹ Ihnen ist „das Subjekt (...) das *Vorausgesetzte*; somit ist es für das Prädikat, welches bewiesen werden soll, der Maßstab, und das wesentliche Kriterium für den Satz ist daher nur, ob das Prädikat dem Subjekte (zirkulär, F.-P.H.) angemessen sei oder nicht, und die *Vorstellung* überhaupt, als welcher die Voraussetzung angehört, ist das Entscheidende über die Wahrheit. Ob aber die im Subjekte gemachte Vorausset-

Und genau dies ist umgekehrt dann die entscheidende Einsicht Hegels während der Zeit der Arbeit an der „Phänomenologie des Geistes“: in diesem Buch nämlich wird nichts anderes als die Objektivität des Wissens des Bewußtseins, d.i. die in sich konkrete Identität von entsprechend objektiven Gedanken bewiesen. Vernünftiges Erkennen wird nicht dadurch verunmöglicht, „daß das Erkennen nur als etwas subjectives und formales Wissen anerkannt ist“ (378), dem der Inhalt des Glaubens insofern entspricht, als er seinerseits nichts weiter als die „Vernunftlosigkeit“ eines ‚absolut ungedachten, unerkannten und unbegreiflichen Jenseits ist‘. (344) Wissenschaftliche Einsichten bedürfen der „Arbeit des Begriffs“. Sie können also weder das Ergebnis der – *sinnlichen* – Darstellungsweise der *Kunst* noch der sich der Form der *Vorstellung* bedienenden *Religion* sein. „Nur im Denken nämlich wird die ansonsten unaufgehobene Fremdheit eines Gegenstandes negiert, d.h. das Resultat dieser auch nur zu diesem Zwecke unternommenen Anstrengung des Intellekts ist das Wissen um seine Identität. Anders gesagt: in den Abstraktionen und Verallgemeinerungen des Denkens wird die *Identität* des von ihm *unterschiedenen* Gegenstandes gewußt, da es sich ansonsten – ohne diesen mithin notwendigen Zusatz – um ein bloß *tautologisches* Urteil handelt.“³⁰ Das „Selbstlose der Religion“ dagegen „ist an ihr selber so, daß sie der sich nur vorstellende Geist ist – d.h. daß seine Momente für ihn die Form der *Unmittelbarkeit* und des *Geschehens* haben; – daß sie nicht begriffen nicht eingesehen sind (nur wissend nämlich weiß ich um ihre Identität; ich weiß a) um ihre Identität, und sie sind mir b) insofern nicht mehr fremd, während sie als – religiös – vorgestellte noch die unbegriffen Anderen sind, F.-P.H.). – Der Inhalt der Religion ist wohl *wahr*, aber diß *Wahrseyn* ist eine Versicherung – ohne Einsicht – Diese *Einsicht* ist die Philosophie, absolute *Wissenschaft* – derselbe Inhalt als der der Religion – aber Form des *Begriffs* – (...) In der Philosophie ist es *Ich* als solches, welches Wissen des absoluten Geistes ist, im Begriffe in sich selbst, als *diesem*, das allgemeines ist. – Es (ist) hier nicht eine *andre* Natur, nicht die *ungegenwärtige* Einheit, nicht eine Versöhnung, deren Genuß und Daseyn jenseits und zukünftig (wie in der Religion, F.-P.H.) ist, sondern *hier – hier ERKENNT* Ich das Absolute; es erkennt – es *begreift* – es ist kein anderes – *Unmittelbar*, es ist *dieses* Selbst“. Die Philosophie „selbst ist die Form der Vermittlung, *des Begriffs*“.

Die zuletzt verklungenen Sätze finden sich so zwar nicht in der „Phänomenologie des Geistes“, sondern in der Jenaer Realphilosophie von 1805/06³¹, sie könnten aber sehr wohl in der „Phänomenologie des Geistes“ oder an jeder anderen Stelle des ausgearbeiteten Systems der Wissenschaft der Philosophie stehen. Da also mit dem Erscheinen der „Phänome-

zung selbst und damit auch die weitere Bestimmung, die es durch das Prädikat erhält, das Ganze des Satzes selbst etwas Wahres ist, gerade das Haupt- und einzige Interesse des Erkennens ist es, was nicht befriedigt und selbst nicht berücksichtigt wird. (...) Es handelt sich nämlich nicht darum, ob mit der einen oder mit der anderen Voraussetzung, d.i. *unmittelbaren* Bestimmung, Vorstellung angefangen, sondern daß überhaupt nicht mit einer solchen der Anfang gemacht, d.h. daß sie als die zugrunde liegende und liegen bleibende betrachtet und behandelt werde.“ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, a. a. O. 439 f.

³⁰ F.-P. Hansen, G. W. F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“. Ein einführender Kommentar, a. a. O. 141. Der Fehler des Empirismus besteht im übrigen ganz einfach darin, ‚das Einzelne nicht ins Allgemeine zu überführen – darin nämlich besteht das Ziel jeder Erkenntnis –, sondern diesen Prozeß umzukehren und das Verständnis einer Aussage durch die Wahrnehmung eines Einzeldings zu ersetzen, und darüber zu vergessen, daß die Möglichkeit einer solchen Ersetzung das Problem ist, mit dem die allgemeine Aussage zu schaffen hat‘. Vgl. Paul de Man, „Ästhetische Formalisierung: Kleists *Über das Marionettentheater*, in: Allegorien des Lesens, Frankfurt a. Main 1988, 218.

³¹ G. W. F. Hegel, Jenaer Systementwürfe III, hg. von R.-P. Horstmann (= G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke Bd. 8), Hamburg 1976, 286, unter der Überschrift „C. Kunst, Religion und Wissenschaft“.

nologie des Geistes“ der Standpunkt des Systems erreicht ist, erübrigt sich an dieser Stelle ein Eingehen auf die zeitlich später gelegenen Texte Hegels. Mit der „Phänomenologie des Geistes“ ist die Position des ‚reifen‘ Hegel nämlich tatsächlich bereits erreicht.³² In den sich an diese Publikation anschließenden Systemteilen gelangen die Einsichten des „ersten Teils des Systems der Wissenschaft“ zur im Element der Wissenschaft angesiedelten Durchführung. Damit komme ich zum letzten Punkt dieser Abhandlung.

In der Philosophie und Literaturtheorie der Gegenwart erlebt der Mythos, der nach Hegel ein vorbegrifflich-anschauliches Verhältnis des Menschen zu einer als fremd und feindlich erfahrenen, da undurchschauten Umwelt ist, ein weiteres Mal seine Wiederauferstehung. Mythen sind entsprechend die ersten tastenden Versuche des Menschen, sich auf Erscheinungen der Natur einen allerdings rein anschaulichen Vers zu machen. Das Bedürfnis einer Erklärung wird zwar gefühlt, aber der menschliche Geist verfügt noch nicht über das begriffliche Instrumentarium, das vonnöten wäre, um der Identität eines Gegenstandes per Verallgemeinerung auf die Spur zu kommen; also wird, mehr oder weniger großer Ausdruck fortbestehender Ratlosigkeit, der unverstandene Gegenstand lediglich – verdoppelnd – bebildert. Der menschliche Geist ist zwar auf dem Sprung, sich seine Umwelt gedanklich anzueignen, tut dies jedoch in rein anschaulicher Form. Hierin besteht ja auch, wie gesehen, das Mangelhafte jeglicher Art religiöser Weltbetrachtung, daß sie, in welcher Gestalt auch immer, stets eine mehr oder weniger auf die empirische Wahrnehmung restringierte Form des Verstehens predigt. Es ist also der Logos, im Vergleich zu dem jede andere Form versuchter Naturaneignung als defizitär begriffen wird. Und exakt dieses Verhältnis hat sich in der Mythen-Diskussion der Moderne gründlich gewandelt, d. h. faktisch umgekehrt. Hier ein paar Kostproben: „Ein struktureller Ausdruck dieser Gewalttat des europäischen Logos ist in ausgezeichnetem Maße das Sterben des Mythos.“³³ „In dem Maße, wie Rationalität das Leben der Menschen prägt, scheint daraus das zu verschwinden, was es allererst lebenswert machen würde. Dieses andere, das die Ratio nur als das ihr Widerstrebende, das Irrationale, zu fassen vermag, ist in der modernen Gesellschaft der Mythos. In ihn geht ein, was außerhalb des rationalen Diskurses bleibt: Hoffnungen ebenso wie Ängste, Lebenserwartung und Todeswunsch. Das Problem des Mythos ist das seiner Abtrennung von der Vernunft.“³⁴ „Die neue Zeit, im Zeichen der Ratio, hat die mythischen Glaubensmächte aus der Natur vertrieben.“³⁵ „Die Forderung nach dem neuen Mythos erwächst vielmehr aus den Bedrohungen und Einschränkungen des menschlichen Lebens durch das von Wissenschaft und Technik errichtete totale Vernunftssystem, in dessen Gefolge alle beschränkten und lokalen Lebensformen aufgehoben wurden, um einem universalen Zwangszusammenhang Platz zu machen.“³⁶ Und auch Gert Mattenklott spielt den Mythos und das Wissen gegeneinander aus, wenn das „wissende Ich“ vor der „Produktivität des Mythos“ zurückbleibt.³⁷ Man scheint also mehr oder weniger darin übereingekommen zu sein, daß der Mensch der Gegenwart „ohne Mythen als

³² Vgl. hierzu ausführlich meine beiden unlängst erschienenen Publikationen zur „Phänomenologie des Geistes“. Vgl. ebenso F.-P. Hansen, G.W.F. Hegel: „Wissenschaft der Logik“. Ein Kommentar, Würzburg 1997.

³³ M. Frank, Die Dichtung als ‚Neue Mythologie‘, in: Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, hg. von K. H. Bohrer, Frankfurt a. Main 1983, 16.

³⁴ P. Bürger, Über den Umgang mit dem andern der Vernunft, a. a. O. 41.

³⁵ ders., a. a. O. 45.

³⁶ W. Lange, Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche, a. a. O. 119.

³⁷ G. Mattenklott, Der mythische Leib: Physiognomisches Denken bei Nietzsche, Simmel und Kassner, a. a. O. 138.

orientierungslos und handlungsunfähig gedacht wird“,³⁸ was ganz offensichtlich das genaue Gegenteil von Hegels Mythen-Verständnis ist. Mythen waren nach ihm der erste tastende und stets mißlingende Versuch, sich auf der Welt eben nicht zurechtzufinden. Der sich in Form von Mythen gezwungenermaßen orientierende und entsprechend hilflose Mensch der Frühzeit war damit zu einer begründeten Einflußnahme auf den Lauf der Natur mehr oder weniger unvermögend. Dazu bedurfte es eben des Wissens um die Gesetze der Natur, und diese waren nur in Form der Abstraktionsleistungen des Verstandes zu gewinnen.

Damit jedoch gewinnt der in der Mythendiskussion der Moderne bedeutungsvolle Begriff der *Orientierung* eine ganz und gar andere Bedeutung. Wird er hier stets als Sinnggebung verstanden, dann soll sich die Wissenschaft an diesem Ansinnen gelungener Identifikation vergangen haben. Sie habe zwar selbst auch genau dieses Anliegen seit ihren Anfängen verfolgt, sei jedoch damit gescheitert, weil sie, in Gestalt des „Logos“, die Natur vergewaltigt habe. „Der Logos ‚übergreift‘ all das, was nicht begrifflicher Natur ist: er bricht das Schweigen der sprachlosen Dinge, indem er sie als Seiende sterben und als Bedeutungen wiederauferstehen läßt. (...) In gewisser Weise definiert sich das Abendland durch diese Option auf das Licht oder die Wahrheit (...), d. h. auf das Opfer der nicht logischen Wirklichkeit.“³⁹ Es handelt sich hier um ein folgenschweres Mißverständnis des Anliegens von Wissenschaft, und zwar, wie schon rein terminologisch ersichtlich, in der Nachfolge Adornos. Im Wissen nämlich wird nichts aufgeopfert, getilgt, vernichtet, oder wie die Gewaltanwendung suggerierenden Bebilderungen sonst noch lauten mögen.⁴⁰ Auf diese Weise (miß-)verstehen Wissen nur, wer es an seinem eigentlichen Anliegen – der im Mythos oder der Religion gelungenen Versöhnung – blamieren will. Wissen ist das gegen seine praktisch-*absichtsvolle* Anwendung stets Neutrale, obwohl und wenngleich ohne begründetes Wissen keine vernünftige Tätigkeit ins Werk zu setzen ist. Wissen, das Resultat von Denken, vernichtet nicht – wie sollte das auch funktionieren?! –, sondern im Wissen liegt eine, sei's richtige, sei's falsche, Abstraktionsleistung vor, die es einem dann anschließend ermöglicht, praktisch tätig zu werden oder – sofern ein Fehler beim Verallgemeinern unterlaufen ist – auch nicht. Gemessen an diesem – rationalen – Begriff von Wissenschaft nehmen sich die ihr von modernen Theoretikern höchst absichtsvoll attestierten Leistungen in der Tat ein wenig sonderbar aus: „Man weiß, wie es weiterging: Im Lauf der abendländischen Geschichte ist der analytische Geist (der alles zersetzenden Wissenschaft, F.-P.H.) wie ein Rauhref in die Blütenpracht der religiösen Synthesis der vereinigten Menschheit eingefallen und hat den ‚egoistischen, absoluten, einzelnen Menschen‘ produziert – den Menschen, der ‚losgelöst ist aus dem schönen Bande der Gemeinsamkeit‘.“⁴¹ Hier geht es ganz offensichtlich darum, das Anliegen der – vereinigenden – Sinnggebung gegen dasjenige der Erkenntnis auszuspähen, wobei jedoch, um diesen Vergleich einigermaßen sinnvoll überhaupt durchführen zu können, Erkenntnis als eine Form mißlungener Sinnggebung – eben als „*Geist der Analyse*“⁴² mißverstanden und somit in affirmativem Sinne umgedeutet wird.

Der m. E. entscheidende Fehler der heutigen Versuche einer „Rückkehr zum Mythos“ liegt also – resümierend – darin, daß von ihren Vertretern der Wissenschaft eine Leistung atte-

³⁸ W. Lange, a. a. O. 122.

³⁹ M. Frank, a. a. O. 15.

⁴⁰ Denn, wie es schon weiter oben, unter Berufung auf Hegel, hieß: „Wenn aber dabei gemeint wird, das Sein, weil es gedacht werde, sei damit nicht mehr Sein als solches, so ist dies nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu *sein*, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sei somit denkbar.“ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, a. a. O. 445.

⁴¹ M. Frank, a. a. O. 28.

⁴² A. a. O. 31, u. ö.

tiert wird, die ihren eigenen Sinnstiftungsanliegen polemischerweise zugrunde liegt: Es soll sich bei der Wissenschaft um eine – allerdings gescheiterte – Form der Orientierungshilfe oder gar um einen Orientierungshilfe-Boycott handeln. D.h., daß sämtliche Äußerungen des menschlichen Geistes von vornherein unter dem Aspekt ge- oder mißlungener Sinnfindung gewürdigt werden. Dem ist zu entgegnen, daß wissenschaftliches Denken nicht vereinzelt, wie vor allem M. Frank glauben machen will, wenn er von den desolidarisierenden Leistungen des analytischen Geistes redet, sondern – im Gegenteil – verallgemeinert, und daß es sich dabei prinzipiell kritisch gegenüber ungeprüft einfach gemachten Voraussetzungen verhält (s. o.). Wissenschaftliche Erkenntnisse sind keine, und schon gleich keine – gescheiterten – Orientierungsversuche, was umgekehrt bedeutet, daß sie an dem Anliegen der Sinnstiftung weder zu blamieren noch für dessen wirklichen oder vermeintlichen Niedergang in dem *vorwurfsvollen* Sinne verantwortlich zu machen sind, daß er, der als ein einziges Defizit empfunden wird, ganz einfach nicht hätte geschehen dürfen. Oder kurz: Wissenschaft ist keine Frage der – praktischen – Moral, sondern der – theoretischen – Erkenntnis, was nicht zuletzt in der Jenaer Zeit ein für alle Mal gewonnenen Einsichten Hegels zu entnehmen ist.

Semantische und ontische Aspekte reiner Gedanken

Kritische Bemerkungen zu Dieter Wandschneiders „Grundzüge einer Theorie der Dialektik“

Urs RICHLI (Wien)

„Nur so wird verständlich, wieso sich *Eigenschaftsbestimmungen* ... auch auf der *Bedeutungsebene* auswirken können – ein von Hegel immer wieder in Anspruch genommener Tatbestand, der bei ihm selbst freilich ungeklärt blieb.“

(D. Wandschneider)

In seinem Aufsatz „Dialektik als antinomische Logik“ hatte Wandschneider angekündigt, eine Theorie der Dialektik müßte in erster Linie zwei von prominenten Hegel-Interpreten exponierte Ansätze integrieren und verbinden: „Zum einen die von W. Wieland (1972) konzipierte und von V. Hösle (1987) weiter explizierte Auffassung, derzufolge jede logische Kategorie gewissermaßen eine *semantisch-pragmatische* Diskrepanz enthält, die darin besteht, daß die *Bedeutung* einer Kategorie nicht alles das ausdrückt, was *implizit* für diese Bedeutung *immer schon präsupponiert* ist. Diese Diskrepanz macht also ein *semantisches Defizit* im Vergleich mit dem *pragmatischen Präsupponierten* sichtbar und nötigt dadurch zur Einführung einer *neuen Kategorie*, in der die pragmatische Hinsicht nun ausdrücklich gemacht, *gesetzt* ist, wie Hegel sagt.“¹ Als zweiten wichtigen Ansatz nennt W. die Analysen der selbstreferentiellen Negation von D. Henrich und Th. Kesselring. W. hat nun eine ausgearbeitete Theorie der Dialektik vorgelegt, die dieses Programm realisiert.² Das Werk trägt den

¹ Dieter Wandschneider, Dialektik als antinomische Logik. In: Hegel-Jahrbuch 1991, 227f. Wandschneider bezieht sich auf: Wolfgang Wieland, Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. In: Hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt/Main 1978 und Vittorio Hösle, Hegels System Bd. 1: Systementwicklung und Logik. Hamburg 1988.

² Dieter Wandschneider, Grundzüge einer Theorie der Dialektik – Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Stuttgart 1995. Zitate aus diesem Buch sind im folgenden mit „W“ bezeichnet.