



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie**

Funktion und systematische Verortung der Religion in der *Phänomenologie des Geistes*

Verfasser

**Philipp Schaller**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Philosophie (Mag. phil.)**

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Betreuer:

A 296

Philosophie

Univ.-Prof. Dr. Herta Nagl



## **Plagiatserklärung & Disclaimer**

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der Diplomarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.



## Inhaltsverzeichnis:

|  |            |
|--|------------|
| Vorhaben und Vorgehensweise dieser Studie  | 9          |
| <b>1. Der gedankliche Aufbau der `Einleitung´ in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i></b>    | <b>20</b>  |
| <b>2. Die kritische Abhebung und Rechtfertigung von Hegels Ansatz gegenüber der Gegenwart</b>    | <b>22</b>  |
| 2.1. Die gegenwärtigen Vorstellungen von der Natur des Erkennens                                 | 22         |
| 2.2. Die Negation der Negation in Philosophie und Religion                                       | 30         |
| 2.3. Das Erfordernis einer Prüfung des Erkennens   | 43         |
| 2.4. Der Schein der Wahrheit und das Erscheinen des Wissens                                      | 49         |
| <b>3. Die Darstellung des erscheinenden Wissens</b>  | <b>57</b>  |
| 3.1. Die Verwirklichung des Wissens durch die Erfahrung  | 57         |
| 3.2. Zentrale These und Anspruch der <i>Phänomenologie des Geistes</i>                           | 61         |
| 3.3. Der Zweifel als wissenschaftlicher Skeptizismus   | 70         |
| 3.4. Der Skeptizismus des nicht-wissenschaftlichen Bewusstseins                                  | 75         |
| 3.5. Ausblick auf den Zusammenhang von skeptischem und religiösem Bewusstsein                    | 85         |
| 3.6. Selbstüberschreitung und Unsterblichkeit, Überwindung von Endlichkeit, Tod und Jenseits     | 94         |
| <b>4. Die dialektische Bewegung des Bewusstseins zwischen Intention und Reflexion</b>            | <b>101</b> |
| <b>5. Die Wahrheit des Wissens und die Bedeutung der Religion für ihre Auffindung</b>            | <b>111</b> |
| 5.1. Die Überwindung des kantischen Standpunktes   | 111        |
| 5.2. Die neue Beurteilung des Verhältnisses von Religion und Philosophie                         | 118        |
| 5.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Deutung des Daseins in Religion und Philosophie        | 125        |
| 5.4. Das Ansich des Gegenstandes und die Bewegung des Erkennens                                  | 129        |
| 5.5. Die Entwicklung des philosophischen Vernunftbegriffs und ihre Entsprechung in der Religion  | 132        |
| 5.6. Der Geist in Religion und Philosophie und die Überwindung des Dualismus                     | 137        |
| 5.7. Das absolute Wissen als Inbegriff des Erkenntnisvermögens                                   | 148        |
| 5.8. Die Vermittlung als Versöhnung  | 153        |
| 5.9. Der immanente Sinn des Ganzen als gemeinsame Wahrheit von Religion und Philosophie          | 159        |
| <b>6. Praktische und ethische Aspekte der Aufhebung der Religion in die Philosophie (Exkurs)</b> | <b>161</b> |
| <b>7. Die Aufhebung der Religion in die Philosophie in Kritik und Vergleich</b>                  | <b>196</b> |
| 7. 1. Gelingt die Aufhebung der Religion in der Philosophie?                                     | 196        |
| 7. 2. Religion und Erkenntnis  | 205        |
| Bibliographie  | 208        |



## Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Diplomarbeit ist aus einem Projektseminar zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* hervorgegangen, an dem ich im Studienjahr 2006/7 teilgenommen habe und das ein tieferes und nachhaltiges Interesse an diesem zentralen Werk der Philosophiegeschichte geweckt hat. Für dieses Interesse, das sich bei einem Studenten gerade im Umgang mit diesem Text ohne ihn erschließende Hilfestellungen vonseiten erfahrener Lehrer kaum entwickeln könnte, sowie auch für die Ermutigung und die weitblickende und aufmerksame Betreuung möchte ich mich bei Frau Prof. Dr. Herta Nagl bedanken. Weiters danke ich Frau Prof. Dr. Violetta Waibel für die Gelegenheit, Aspekte der von mir behandelten Thematik im Rahmen ihres DissertantInnen-Seminars zu diskutieren, und dessen Teilnehmern, insbesondere Frau Mag. Gabriele Geml und Herrn Dr. Thomas Posch, für anregende Kommentare und Lektürehinweise.

Wertvolle Hinweise und Verbesserungen verdanke ich auch der sorgfältigen Lektüre einzelner Passagen durch Frau Dr. Elisabeth Schaller und Max Brinnich. Wesentlichen Anteil am Entstehungsprozess einzelner Kapitel hatten die gemeinsamen Überlegungen mit Sarah Caroline Jakobsohn, Christoph Tröbinger und Patrick Trotter. Weiters danke ich Bernadette Reisinger sowie Frau Dr. Anja Weiberg für zusätzliche Motivation beim Vollenden der Arbeit bzw. für organisatorische Hilfestellungen, die mir dieses sehr erleichtert haben. Christian Haddad, Sonja und Peter Bednarik, Salvator Kenndler, Astrid Schlesier und Victoria Brückner gebührt unter anderem Dank für ein Geschenk, ohne das mir die Idee für den Exkurs im vorletzten Kapitel nicht kommen hätte können. Die überfällige Erholung, die mehr als hilfreich war, um die Arbeit erfolgreich abzuschließen, haben mir Amelie Frischer und Bernadette Reisinger ermöglicht. Rebecca Mossop half bei der Erstellung des Abstrakts. Ganz besonders muss ich mich für die Unterstützung durch meine Familie, speziell durch meine Großeltern und Eltern bedanken, deren Geduld und vielseitige Unterstützung mir den nötigen Freiraum für die in diese Arbeit eingegangenen Gedanken gegeben hat.

Philipp Schaller, Wien, am 11.März 2012



## Vorhaben und Vorgehensweise dieser Studie

I. In seiner ausführlichen Darstellung der Entwicklung von Hegels Religionsphilosophie und ihrer Erforschung sieht Walter Jaeschke Hegels Jenaer Gedanken zu dieser Thematik in dem Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* gipfeln. Das „Prinzip“ der „späten Religionsphilosophie“ sei hier „erstmalig im größeren Zusammenhang ausgearbeitet: Die Religion ist die Gestalt des absoluten Geistes, der sich als absoluten Geist weiß, jedoch allein in der Form der Vorstellung.“<sup>1</sup> So wichtig daher ein Verständnis der Behandlung der Religion in Hegels frühem Hauptwerk für das der Stellung und Bedeutung der Religion in Hegels reifer Philosophie überhaupt ist, wird es durch gewisse Umstände erschwert.

Zum einen haben sich, wie Jaeschke berichtet, der systematische Ort und die „Funktion“, die der Religion innerhalb der von der *Phänomenologie des Geistes* zu erfüllenden Aufgabe als „einer Wissenschaft des erscheinenden Wissens“<sup>2</sup> zukommen, verglichen mit jenen, die sie im späteren System einnehmen, als umstritten erwiesen. Manchen erschien es sogar fragwürdig, ob ihr beides darin überhaupt zukommen dürfe. Dem gesellt sich noch hinzu, dass dem System gegenüber auch die Stellung der *Phänomenologie des Geistes* überhaupt ein Problem geblieben ist. Otto Pöggeler hat in seinen Überlegungen zu der ihr zugrunde liegenden Idee die verschiedenen Ansätze geschildert, mit diesem Problem umzugehen<sup>3</sup> und dabei die im Zusammenhang seiner Fragestellung eine nicht unwesentliche Rolle spielende Tatsache hervorgehoben, dass sich während der konkreten Ausführung Hegels Vorgehensweise gegenüber dem ursprünglichen Vorhaben, wie es in der Einleitung erläutert wird, merklich verändert hat.

Diese nicht geringen Schwierigkeiten, mit denen eine Beschäftigung mit der philosophischen Betrachtung der Religion in der *Phänomenologie des Geistes* umgehen muss, werden aber durch die Aussicht aufgewogen, sich über diese große und alte Frage der Philosophie nach ihrem Verhältnis zur Religion, die von Hegel innerhalb eines der anspruchsvollsten Systeme der Philosophiegeschichte zum eigentlichen Ort ihrer Selbstfindung erhoben wird, anhand seines wirkmächtigsten Buches zu verständigen.<sup>4</sup> Während also die genannten Schwierigkei-

---

<sup>1</sup> Walter Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1983, S. 59/60

<sup>2</sup> ebd.

<sup>3</sup> Otto Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Verlag Karl Alber: Freiburg/München 1973, S. 172-195

<sup>4</sup> Einen Überblick über die besonders große Aufmerksamkeit, die diesem Werk von bedeutenden Denkern zuteil geworden ist, die davon zugleich zu Kritik und zum Weiterführen wesentlicher Überlegungen angeregt wurden, haben Henrich/Fulda ihrer Sammlung von Beiträgen zur *Phänomenologie des Geistes* vorangestellt. Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter: *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973, S.14-34

ten, die dieses Werk den Versuchen bereitet, sich ein in sich stimmiges Bild von Hegels Gesamtwerk zu machen, es noch nie verhindern konnten, dass sie stets zuverlässig zu neuen philosophischen Überlegungen inspirierte, erscheint es doch mehr und mehr vielversprechend, sich zugleich mit den vorausweisenden Gedanken auch mit den Problemen einzulassen, die der systematische Gesamtanspruch mit sich bringt, um vielleicht gerade hier, in der Gefahr des Scheiterns, Hegel neu für sich zu entdecken.

Die Anziehungskraft der *Phänomenologie des Geistes* beruht darauf, dass Hegel hier zugleich noch im Suchen und schon im Finden jener systematischen Philosophie begriffen ist, mit der er sich bald gegenüber seinen Vorgängern und seinen idealistischen Mitstreitern öffentlich durchsetzen wird. Für Hegel war das Werk, so zweideutig seine spätere Haltung zu diesem zuletzt gewesen sein mag, selbst zunächst ein Vorzeichen des Gelingens. Demgegenüber nimmt eine Zeit, die über seinen Idealismus ernüchtert ist, es vor allem als eine Schrift wahr, worin dieser in dem Aufbruch, der zugleich die Grundlegung seiner späteren Systematik darstellt, noch vor offenen Entscheidungen und Möglichkeiten stand, deren Wieder-Erinnerung dem eigenen Denken gewährt, sich von dessen aufschließender Kraft mitreißen zu lassen, ohne dabei immer dieselbe Richtung einzuschlagen.

So berechtigt also die Forderung ist, Rücksicht auf die genannten Schwierigkeiten zu nehmen, wird die Frage nach dem Status der *Phänomenologie des Geistes* vor dem Gesamtwerk Hegels hier nicht das Thema sein. Ihr Einfluss sowie die Tatsache, dass Hegel an jenem Grundgedanken, von dem sein Umgang mit der Religion bestimmt ist, dem Gedanken einer Aufhebung des absoluten Inhaltes der Religion in die Philosophie festhält – auch wenn er hier im Rahmen einer in das System einleitenden Wissenschaft und dort im System der Wissenschaft selbst entwickelt wird –, rechtfertigen eine Beschäftigung mit ihr gegenüber der Tatsache, dass dieser Status nicht geklärt ist, völlig. Schließlich setzt eine Beantwortung der aufgeworfenen Frage, ob und wenn ja welcher Ort und welcher Zweck der Betrachtung der Religion im Rahmen einer Wissenschaft zukommen kann, deren Ziel es ist, die Wahrheit des Wissens in einem vollständigen Überblick über das kontinuierliche Erscheinen desselben in der Zeit zu ermitteln, eine gründliche Auseinandersetzung sowohl mit dem allgemeinen Entwurf, den die Einleitung in dieselbe gibt, voraus, als auch mit jenen Stellen, in denen diese Betrachtung selbst durchgeführt wird.

Um sowohl dem Gebot der Gründlichkeit als auch dem einschränkenden Rahmen gerecht zu werden, wird die vorliegende Arbeit sich der ersten Aufgabe widmen. Es soll also im Zuge einer genauen Rekonstruktion des Entwurfes, den Hegel in der Einleitung von dem in der *Phänomenologie des Geistes* verfolgten Vorhaben gibt, der Frage nachgegangen werden, inwiefern der Religion darin eine wesentliche Bedeutung zukommt. Das Anliegen dieser Re-

konstruktion besteht darin, das Erkennen als ein Vermögen darzustellen, das sich in einem notwendigen Fortschritt zu jener inneren Vollkommenheit bildet, mit der das Bewusstsein den Standpunkt der Wissenschaft einnimmt. Dabei werden zugleich die Grundlagen für eine künftige Auseinandersetzung mit den beiden Abschnitten geschaffen, in denen Hegel die Religion im Hinblick darauf untersucht, was sie zur Bildung des Bewusstseins zur Wissenschaft beiträgt: „Das unglückliche Bewusstsein“ und „Die offenbare Religion“. Die innere Beziehung dieser beiden im Text weit auseinander liegenden Kapitel ist durch Hegel ausdrücklich hervorgehoben; sie deutet sich aber auch implizit an, insofern diese genau an jenen Stellen der Untersuchung auftreten, die dem Moment vorausgehen, an dem das Erkennen einen absoluten Standpunkt erreicht und damit wahrheitsfähig, d.h. wissenschaftlich wird.

Um zu verstehen, warum Hegel der Religion einen so zentralen Ort in der Frage nach der Natur des Erkennens einräumt, muss man seine Überzeugung nachvollziehen, der zufolge in der Religion erstens das rechte Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen geklärt wird und zweitens allein in ihr dem Bewusstsein der absolute Inhalt werden kann, den die Philosophie – das Denken – als die reine Tätigkeit des Begriffs nur noch in die ihm entsprechende Form bringt. Eben dies wird in den beiden erwähnten Abschnitten entwickelt und so stellt es ein zentrales Anliegen der vorliegenden Arbeit dar, im Zuge der Rekonstruktion des Entwurfs, wo immer sich von diesem her eine Möglichkeit bietet, auf sie vorauszublicken – sowohl um ihre systematische Verortung nachvollziehbar zu machen, als auch um dem künftigen Leser bzw. Interpreten einen möglichst guten und direkten Einstieg zu ermöglichen.

Um dem von Pöggeler vermerkten Umstand gerecht zu werden, dass die vollständige, von Hegel unter dem Titel *Phänomenologie des Geistes* in Druck gegebene Darstellung der Wissenschaft des erscheinenden Wissens, die ihm beim Abfassen ausgehört war, vielleicht nicht mehr überall streng dem Entwurf der Einleitung von einer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“(80)<sup>5</sup> – so der ursprüngliche Titel – folgt<sup>6</sup>, werden die angestellten Überlegungen nach Möglichkeit durch entsprechende Passagen aus der zuletzt verfassten Vorrede unterstützt. Die von der Forschung zur Entstehung des letzten, größten und wichtigsten Textes aus Hegels Jenaer Zeit gemachte Entdeckung, dass besagte Wissenschaft nach gewissen frühen Entwürfen dieser Periode vielleicht nur bis zum Kapitel der Vernunft hätte reichen sollen, bestärkt die besondere Stellung, die dem unglücklichen Bewusstsein als einer abschließenden Gestalt zukommt, deren Resultat ein unbedingter Standpunkt ist, und weist auf eine diesbezügliche Gemeinsamkeit mit der offenbaren Religion hin.

---

<sup>5</sup> Stellenangaben nach: G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1986

<sup>6</sup> Otto Pöggeler: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. A.a.o. S. 182 ff.

Pöggeler bemerkt weiters, dass Hegel, auch wenn die Erforderlichkeit einer Wissenschaft, die zum wissenschaftlichen Standpunkt hinführen und ins System einleiten soll, zuletzt fraglich geblieben ist, sich nie wirklich von der *Phänomenologie des Geistes* distanziert hat und auch später daran festhielt, dass das Bedürfnis der Philosophie als ihre Voraussetzung aufgefasst werden könne, über die sie sich auch Klarheit verschaffen kann. Dazu erklärt er: „Der Quell dieses Bedürfnisses ist die Entzweiung. Die letzte Entzweiung ist jene, die zwischen dem Absoluten und dem Bewußtsein stattfindet.“<sup>7</sup> Das unglückliche Bewusstsein, lässt sich hinzufügen, ist genau die Gestalt, in der diese Entzweiung explizit wird und die Versuche ihrer Versöhnung und Überwindung vonseiten des Selbstbewusstseins des Einzelnen – also des natürlichen Daseins oder der sterblichen Kreatur – zur Darstellung kommen, die schließlich, wo sie zum Erfolg führen, den Standpunkt der modernen wissenschaftlichen Einstellung der Vernunft hervorbringen. Die offenbare Religion dagegen ist die Gestalt, in der die Bewegung zur Darstellung kommt, mit der das Selbstbewusstsein Gottes, des allgemeinen Wesens oder des absoluten Geistes selbst diese Entzweiung aufzuheben und sich mit dem einzelnen Geschöpf zu versöhnen strebt, in dessen Dasein und Gemeindeleben allein er erst sein wirkliches Selbstbewusstsein gewinnt. Da sie nicht in der Form des Begriffes verfährt, vermag die Religion diese Vereinigung aber nicht ganz zu vollbringen und führt darum in die Philosophie oder Wissenschaft als den Ort der wirklichen Versöhnung hinüber.

**II.** Die Motivation zur folgenden Arbeit lässt sich näher dahingehend beschreiben: Jaeschkes Arbeit zu Hegels Religionsphilosophie leistet zwar einen guten Überblick über Hegels Entwicklung, die Debattenlage und den Stand der philologischen Forschung, was die zentralen theologischen Fragen angeht, doch dem, der nicht schon ein sehr spezifisches Interesse an Hegels Verhältnis zur christlichen Theologie hat, hat sie im Grunde nichts zu sagen. Das versteht sich schon daher, dass eine umfassende Untersuchung wie die seine von vornherein darauf angelegt ist, Hegels Behandlung der Religion von dem Kontext des großen Anspruchs seiner Philosophie isoliert zu betrachten. Das über die Grenzen der theologischen Expertise hinaus allgemein und nachhaltig Interessante und Provokante dieser Behandlung liegt aber erstens in der Tatsache, dass mit Hegel ein Denker, der das Anliegen der Aufklärung mit unbedingter Konsequenz betrieben und dem Erkennen bzw. der Wissenschaft, anstatt ihm irgendwelche Grenzen zu ziehen, ein absolutes Vermögen zugesprochen hat, argumentiert, dass das Vermögen zur Wissenschaft – entgegen der verbreiteten Ansicht heutiger Zeiten, gläubiger wie ungläubiger Wissenschaftler – das Ergebnis einer vollendeten religiösen Bildung ist, die sich den Inhalt der Religion in der ganzen Tiefe seiner psychologischen, spirituellen und historischen Dimension begreifend angeeignet haben muss; und zweitens darin,

---

<sup>7</sup> ebd., S. 205/6

dass Hegel dieser Wissenschaft, die die Religion in sich aufgehoben hat, eine Aufgabe zuspricht, vor welcher die das heutige Wissenschaftsverständnis prägenden, als Anhäufung und Anordnung von Fakten operierenden Einzelwissenschaften regelmäßig versagen und darum allzu leicht zu Handlangern dubioser Ideologien werden: nämlich als berufene Nachfolgerin der Religion dem menschlichen Geist eine neue Heimat zu bieten, in der er sich mit all seinen Sinnansprüchen wiederfindet.

Diese Dimension von Hegels Auseinandersetzung mit der Religion kann freilich nur vor dem Hintergrund einer Darstellung des Gesamtanspruches seines Denkens thematisiert werden, und hierzu eignet sich exemplarisch die *Phänomenologie des Geistes* als dasjenige Werk, in dem Hegel diesen erstmals in systematischer und umfassender Weise darlegt. Insofern hätte man sich in dieser Beziehung wohl auch mehr von dem erst etwas mehr als ein Jahrzehnt alten Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes* erwarten dürfen, den Ludwig Siep verfasst hat. Doch behandelt Siep, so hilfreich seine Arbeit zur Erhellung vieler Abschnitte ist, nicht nur gerade die offenbare Religion, wie er selbst erklärt, recht beiläufig<sup>8</sup>, sondern vermittelt auch kaum ein tieferes Verständnis des so dichten Textes der Einleitung und des darin formulierten Grundgedankens, da er sich eher auf Grundlage einer ausführlichen Darstellung von Hegels gedanklicher Entwicklung in der Jenaer Zeit an die Auseinandersetzung mit den konkreten Gestalten herantastet. Dies war ein guter Grund, die vorliegende Studie gerade diesem Thema zu widmen.

Darin wird allerdings nicht nur die Rolle in den Blick kommen, die die Religion bei der Umsetzung des im Entwurf umrissenen Vorhabens spielt. Denn da Hegel sich hier mit seinem eigenen philosophischen Ansatz von früheren abhebt, wird auch die Art und Weise zu betrachten sein, wie die Religion von ihm zugleich in der Absicht thematisiert wird, seine neuartige erkenntnistheoretische Argumentation zu bekräftigen. Es wird deutlich werden, dass Hegel die größere Erklärungskraft, die sein Ansatz in Bezug auf die schon bei Kant sich zeigenden, das Verhältnis von Religion und Philosophie auszeichnenden Gemeinsamkeiten beider unter Beweis stellt, als eine Bestätigung desselben ansieht. So wird Kant nicht nur darum besondere Aufmerksamkeit zuteil werden müssen, weil er der zentrale Punkt der impliziten kritischen Bezugnahme Hegels auf das Denken seiner jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart ist, sondern auch, weil die angesprochene Integration der Religion in das von der Aufklärung betriebene Projekt, das Individuum als einzelner Mensch und als organisierte Gemeinschaft durch die Klärung der Frage: Was können wir, vermöge unserer Vernunft, wissen? zur völligen geistigen Autonomie zu führen, nur aus dem Gestus verständlich wird, mit dem

---

<sup>8</sup> Ludwig Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels >>Differenzschrift<< und >>Phänomenologie des Geistes<<*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2000, S.237

Hegel diesen Anspruch – ihn zugleich auf die Spitze treibend – gegen die zentrale These wendet, von der aus Kant diese Frage beantwortet hatte. Dieser schränkte zwar das Erkennen auf ein Diesseits des Absoluten in dessen ausschließlicher Beziehung auf Erscheinungen und ihre Relationen ein, sprach aber dem Menschen zugleich ein Bewusstsein des Absoluten als eines unverzichtbaren Sinnhorizontes der Orientierung seines Handelns zu, das seinen Ausdruck auch in der Religion hat.

Hegel zeigt dagegen bereits in der *Phänomenologie des Geistes*, dass eine Aufklärung, die konsequent und vollständig ist, sich auf das ganze Bewusstsein, also auf die Erklärung des gesamten Umfangs der komplexen Entwicklung des in der Zeit erscheinenden Wissens erstreckt, wozu die vielfältigen Zusammenhänge zwischen der religiösen Gesinnung und Vorstellungsweise und dem praktischen Leben und Gestalten der Wirklichkeit gehören, wie sie sich in der geschichtlichen Erfahrung des Bewusstseins darstellen. In einer solchen Untersuchung bleibt das Absolute zuletzt aber nicht mehr eine Hypothese des Bewusstseins – etwas, das es, weil es nicht erkennbar ist, vielleicht gibt oder auch nicht –, sondern wird als der lebendige Prozess begriffen, in dem es sich im Denken erzeugt und im Handeln praktisch realisiert. Dieser kommt schon in der Religion zu einem Bewusstsein von sich und vollendet sich im reinen Wissen seiner selbst, insofern die Reflexion auf seine Entstehung in der Philosophie zugleich sein unbedingtes Selbstbewusstsein ist. Dieses Absolute bezeichnet Hegel mit einem Kants Denken weitgehend fremden Begriff als "Geist".

Kants Philosophie stellt für Hegel selbst noch die letzte aller bisherigen, natürlichen und noch nicht wissenschaftlichen Formen des Bewusstseins dar, in denen dieses seinen Gegenstand, das Absolute – mag es dieses nun für erkennbar oder nur für ein notwendiges Postulat halten – von sich als das Woher aller möglichen Inhalte seines Wissens unterscheidet. Dagegen führt erst eine systematische Reflexion, in der sich das Bewusstsein darüber aufklärt, wie es seinen Gegenstand im Laufe der vielfältigen Geschichte immer neu entwirft und seine Auffassung davon seinen Erfahrungen entsprechend angleicht, dieses zu der Einsicht dass es selbst dieses Absolute in jeder seiner Bestimmungen setzt – sei es nun als Objekt der Erkenntnis oder als seinem Handeln gebietendes Subjekt der Religion und ihrer Moral – und insofern nicht von ihm unterschieden ist. Diese Erkenntnis über sich ist gleichbedeutend mit der zentralen idealistischen Pointe Hegels, dass es nichts gibt, das außer und jenseits des Bewusstseins ist; das als ein vorausgesetzter Gegenstand oder Akteur von außen ins Bewusstsein kommt. Zwar ist es in der offenbaren Religion selbst noch dieser Auffassung, insofern eben diese Vorstellung zunächst noch der Rede von der Offenbarung zugrunde liegt; der Ausdruck "offenbar" deutet aber auch schon den neuen Sinn an, den erst die Philosophie an der Religion kenntlich macht, dass das Bewusstsein in der offenbaren Religion seinen Gegenstand in der größtmög-

lichen Vollständigkeit der Unterscheidungen und Bestimmungen, in der ganzen Weite und Tiefe seines Inhaltes erzeugt. Dieser absolute Inhalt ist nichts anderes als der lebendige Prozess des Geistes selbst, der als Inbegriff der Wirklichkeit durch das Wirken der in aller Natur und Geschichte gegenwärtigen Vernunft zu sich kommt und damit absolutes Wissen wird. Das geschieht aber erst mit der Aufhebung dieses absoluten Inhaltes bzw. der Religion in die Philosophie, in der das Bewusstsein weiß, dass der Gegenstand, den es erzeugt, von ihm nicht verschieden ist.

Es scheint nach der Anlage dieser Arbeit vordergründig kein Anliegen derselben zu sein, etwas zu der viel diskutierten Frage nach der praktischen Bedeutung von Hegels Aufhebung der Religion in der Philosophie beizutragen, geht es doch um eine Rekonstruktion der Art und Weise, wie Hegel in der Darstellung der verschiedenen Bewusstseinsformen und in ihrem systematischen und kritischen Vergleich die Wahrheit des Erkennens ermittelt, die das Augenmerk auf die Rolle legt, welche der Religion darin zukommt. Zunächst berührt diese Vorgehensweise in der Tat kaum solche Fragen wie etwa, ob eine Aufhebung der Religion ihr Verschwinden bedeutet; oder ob der von Hegel so stark mit dem christlichen Motiv der Versöhnung in Verbindung gebrachte Standpunkt der Wissenschaft ein Konzept geistigen Fortschrittes behauptet, das in einer unter globalen und pluralistischen Verhältnissen unannehmbaren Weise zuletzt nur für Träger und Mitglieder eines besonderen Kulturkreises reserviert ist – denn obgleich Hegel auch in der *Phänomenologie des Geistes* die Entstehung der Momente seines werdenden Wissens von sich, die das Selbstbewusstsein des Geistes bilden, in den verschiedenen Religionen und ihrer Geschichte verortet, gilt ihm die christliche oder offenbare Religion als die Vollendungsform der Religion überhaupt, in der all diese bewahrt sind, weshalb die vorliegende Arbeit auch nur auf deren Darstellung Bezug nimmt. So sehr aber zunächst diese praktische Bedeutung der Aufhebung der Religion außer Acht gelassen wird, wird sich am Ende der vorliegenden Studie doch zeigen, dass die Aufschlüsse, die er zum Verhältnis von Religion und Philosophie gibt, auch über diese Fragen Auskunft geben können. Das kann freilich nicht im Rahmen einer gründlichen Auseinandersetzung mit den bestehenden Debatten und Ansichten in dieser Frage geschehen, sondern nur im Rahmen eines umrisshaften Versuchs, der Bezug auf jüngere Publikationen nimmt. Ein Exkurs in die Literatur soll dabei die Anwendbarkeit Hegelscher Denkfiguren verdeutlichen.

**III.** Damit ergibt sich auch schon die Frage nach dem Inhalt der einzelnen Kapitel.<sup>9</sup>

(1) In dem kurzen ersten Kapitel wird erklärt, welche Schritte sich zum Zweck des besseren Überblicks an der Art und Weise unterscheiden lassen, wie Hegel in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* den Gedanken erläutert, der der von ihm verfolgten Argumentation zugrunde liegt.

(2) Der so gewonnen Unterteilung folgend wird im zweiten Kapitel der erste Schritt der Einleitung betrachtet und nachvollzogen, wie Hegel den Stand des Denkens seiner Zeit zur Problematik der Wahrheit des Wissens einer kritischen Revision unterzieht in der Absicht aufzuzeigen, dass man sich das Verhältnis, in dem die darin auftretenden Begriffe zueinander stehen, nicht hinlänglich klar gemacht hat, wodurch die Notwendigkeit einer entsprechenden Untersuchung einsichtig und sein eigener, neuer Ansatz zu deren Klärung gerechtfertigt werden soll. Es handelt sich bei diesen Begriffen vor allem um das Absolute bzw. den Gegenstand an sich und das Erkennen und weiters – in Abwandlungen und Nebenaspekten dieses Verhältnisses – um das Unmittelbare und die Vermittlung, das Wesen oder Ansich und die Erscheinung sowie die Wahrheit und den Schein. Besonderes Augenmerk wird in diesem Kapitel der Tatsache zuteil werden, dass das Denken der sich als kritisch verstehenden Gegenwart das Verhältnis des Erkennens zum Absoluten Hegel zufolge in Form einer Negation bestimmt, sodass diese einander unbedingt ausschließen und sich ebenso bewegungslos gegenüberstehen wie die jeweiligen Begriffe der genannten Gegensatzpaare. Hegel argumentiert in diesem ersten Schritt, dass eine nähere Betrachtung, wie deren Zusammenhang in diesem negativen Verhältnis vorgestellt wird, jene Inkonsequenzen offenbart, die sogleich in das von ihm anschließend skizzierte Vorhaben hinüberleiten. Denn diese Inkonsequenzen, so wird sich zeigen, lassen ihm zufolge bereits erkennen, dass in der Bewegung, in welche die Begriffe gegeneinander geraten und die an sich selbst die konsequente und vollständige Negation ist, diese sich zuletzt gegen sich selbst wenden muss. Sie schlägt in einer Negation der Negation ins Positive, in Affirmation um, welche in der offenbaren Religion bereits einen Vorboten hat. Dieser Prozess stellt demnach erst eine wirklich umfassende Kritik dar, eine Prüfung des Erkennens und eine Befreiung des Wissens vom Schein, der als negatives Moment an demselben zugleich die bewegende Kraft in dem Prozess ist und so zuletzt in Wahrheit übergeht.

(3) Das dritte Kapitel setzt sich damit auseinander, wie Hegel das Vorhaben, das er in der *Phänomenologie des Geistes* umsetzt, in seinen allgemeinen Grundzügen und Umrissen ent-

---

<sup>9</sup> Die Dichte, in der das hier geschehen muss, sollte den mit diesem Text Hegels nicht vertrauten Leser nicht abschrecken. Sobald das hier Angedeutete in den Kapiteln ausführlicher dargestellt worden ist, sollte dieser Gesamtüberblick über die einzelnen Kapitel als kurze Wiederholung dienen können und hoffentlich inzwischen all das, was sich dem Verständnis noch entzogen haben mag, klarer geworden sein. Würden die folgenden paar Absätze ein hinreichendes Verständnis vermitteln, würde sich auch schon wieder die Frage nach dem Sinn der Ausführlichkeit dieser Kapitel stellen.

wirft. Zu diesem zweiten Schritt gehören die Einführung der Seele oder des Bewusstseins als des eigentlichen Akteurs, dem die Phänomenologie zusieht, wie er sich auf seinem Weg vom bloßen Schein des Wissens befreit, indem er sich zur Wissenschaft, zum wahren Wissen bildet; weiters die Bestimmung dieses Weges als einer durch die Erfahrung konstituierten Realisierung des Wissens, dessen bloßer Begriff das Bewusstsein ist, wie es sich als natürliches unmittelbar findet; und schließlich noch seine Beschreibung als einer vollständigen Reihe von Gestalten des Bewusstseins, die mit Notwendigkeit durchlaufen wird bis zu dem Punkt, wo deren Entwicklung an das immer schon in ihr selbst angelegte Ziel gelangt. Dies wird einen Blick darauf erlauben, was der eigentümliche und hochgesteckte Anspruch ist, den Hegel in diesem Werk stellt. Außerdem stellt Hegel hier fest, dass das in der Erfahrung begriffene Bewusstsein um das Ziel des Prozesses und damit um dessen positiven Charakter nicht wissen kann und diesen demnach als eine Verzweiflung erlebt, insofern es sich nicht bewusst ist, dass es im Glauben, einen fremden Gegenstand richtig auffassen zu müssen, überall selbst die schon erwähnte umfassende und gründliche Kritik in Form eines wissenschaftlichen Zweifels an seinen Wahrheitsvorstellungen betreibt, über den es sich erst am Ende seines Bildungsweges, bzw. der Geschichte bewusst wird. Die Art und Weise wie Hegel diesen von einem früheren, noch nicht wissenschaftlichen Skeptizismus unterscheidet, bietet einen willkommenen Anlass, auf die konkrete Untersuchung dieser Gestalt im Selbstbewusstseinskapitel vorauszublicken, deren Entwicklung direkt in das unglückliche Bewusstsein hinüberführt. Dabei wird zu betrachten sein, wie Hegel den logischen und – diesem entsprechend – den psychischen und historischen Zusammenhang des skeptischen Bewusstseins mit dem religiösen thematisiert und den Übergang vom einen zum anderen denkt. Zuletzt wird noch ein Blick darauf geworfen, wie Hegel die Übereinstimmung seiner Philosophie mit zentralen Lehren der offenbaren Religion durch den Hinweis auf die eschatologische Dimension der ungebrochenen Kontinuität vorwegnimmt, die der Geschichte des Bewusstseins eigen ist und zugleich so etwas wie das ewige Leben des Geistes darstellt, in welchem das mit dem Tod und der Vereinzelung einhergehende Jenseits des Lebens aufgehoben ist und die Endlichkeit sich als überwunden erweist.

(4) Im vierten Kapitel wird der dritte Schritt nachvollzogen, in welchem Hegel sich über die dialektische Methode erklärt, mit der die Untersuchung geführt wird und deren Erläuterung verständlich werden lässt, wie sich im notwendigen Fortschritt der Übergang von einer Gestalt und Form des Bewusstseins zur nächsten vollzieht. Dazu ist es nötig, dessen allgemeine, innere Struktur zu betrachten, die der Dynamik seiner dialektischen Entwicklung zugrunde liegt. Diese beschreibt Hegel als eine Selbstprüfung, welche sich im Vergleich der beiden jene Grundstruktur ausmachenden Momente des Bewusstseins auf ihre Übereinstimmung voll-

zieht. Sie besteht darin, dass dieses sich immer auf einen Gegenstand bezieht, den es zugleich von sich unterscheidet. In seiner Beziehung auf den Gegenstand unterscheidet es, so Hegel, noch einmal sein Wissen desselben von diesem selbst und eben diese beiden Momente sind es, die miteinander verglichen werden. Weil das Bewusstsein immer auch schon ein Wissen seines Wissens hat, kann es dieses ganze Verhältnis reflektieren und dieser Akt wird seine Entwicklung an wesentlichen Punkten auch tragen und bestimmen; indessen bleibt ihm, sofern es zugleich Akteur der Bildungsgeschichte und Gegenstand der Untersuchung ist, als noch natürlichem Bewusstsein die Tatsache verborgen, dass es im Grunde selbst den Gegenstand und seine von diesem abhängende Erfahrung erzeugt, der sich ihm als scheinbar äußerlicher Prüfstein der Wahrheit seines Wissens immer in einer diesem widersprechenden Weise zeigt. Schließlich markiert Hegel mit dieser Einsicht zugleich das Ziel der Entwicklung, an dem das Bewusstsein ein wissenschaftliches wird; also erst identisch wird mit dem, das die Untersuchung führt, und so erklärt sich, dass alle Leistungen und Tätigkeiten, die auf dessen exklusivem Wissen beruhen, insbesondere die Ordnung der verschiedenen idealtypischen, von allen äußerlichen, historischen Umständen gereinigten Gestalten, erst seine Zutat sind und nicht von dem natürlichen Bewusstsein erbracht werden, wenngleich die Untersuchung sonst nichts hinzufügt und sich ganz auf dessen Betrachtung beschränkt.

(5) Im Anschluss an diese Rekonstruktion des Entwurfs, den die Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes* entwickelt, zieht das fünfte Kapitel in zusammenfassenden Betrachtungen Schlüsse das Verhältnis von Religion und Philosophie sowie die Bedeutung der Religion für das Erkennen betreffend und arbeitet dabei heraus, wie Hegels Überwindung des kantischen Standpunktes mit einer gründlich veränderten Einschätzung dieses Verhältnisses verbunden ist. Die im dritten Kapitel durchgeführte Erörterung zum Anspruch des Werkes wird in die Betrachtung eingebunden, welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede sich an der Art und Weise kenntlich machen lassen, wie sich das Bewusstsein in Religion und Philosophie ein umfassendes, sinnerfülltes Verständnis seines Daseins gibt, und die im vierten Kapitel erfolgte Rekonstruktion der Dialektik wird dazu dienen, ein Vorverständnis davon zu geben, inwiefern in der Religion der Inhalt des Gegenstandes des Erkennens absolut und dessen Aufhebung in die Form des Begriffs möglich wird. Daran schließt sich eine Betrachtung über Hegels Vernunftbegriff und deren Entsprechung in der Religion, ehe gezeigt wird, wie Hegel zufolge die Explikation des der offenbaren Religion und seiner Philosophie gemeinsamen Begriffs des Geistes auf eine Überwindung der in beiden Bereichen bis dato noch bestehenden Dualismen führt. Das Ziel der Entwicklung, an dem dies geschieht – die Auffindung des Standpunktes der Wissenschaft – ist, so wird weiters gezeigt, obwohl es zugleich eine Befriedigung des Bewusstseins in seinem rastlosen Bestreben darstellt, ein wahres Wissen zu fin-

den, entsprechend seiner Natur, reine Tätigkeit zu sein, nicht als ein Stillstand, sondern als ein in sein Vermögen Kommen des Geistes zu verstehen. Nach einem Hinweis darauf, wie Hegel das christliche Motiv der Versöhnung sich in der vollkommenen Vermittlung der Gegensätze des absoluten Wissens spiegeln sieht, wird das Kapitel durch die Betrachtung beschlossen, dass die gemeinsame Wahrheit, die sowohl in der Religion als auch in der Philosophie zum Ausdruck kommt, nach Hegel darin liegt, dass das Bewusstsein in beiden einen höheren Sinn des Daseins erkennt, der erst im Ganzen dessen aufscheint, was das Leben des Geistes ausmacht.

(6) Im sechsten Kapitel werden die bereits angesprochenen Überlegungen zur ethischen und praktischen Bedeutung der Aufhebung der Religion angestellt. Besonders die Resultate der Überlegungen zum vernünftigen Fortschritt in der Geschichte und zur Überwindung dualistischer Wirklichkeitsauffassungen werden in diesem Zusammenhang zur Anwendung kommen.

(7) Das siebte und letzte Kapitel befasst sich mit der Frage, ob die von Hegel betriebene Aufhebung der Religion in die Philosophie gelingt und bezieht sich dabei kritisch auf eine negative Antwort, welche sich dazu in einer der bekannten Gesamtdarstellungen von Hegels Denken findet. Es endet mit einer kurzen, abschließenden Betrachtung über die außergewöhnliche Stellung, die Hegel der Religion in der Bestimmung der Wahrheit des Erkennens einräumt.

## Zu Funktion und systematischem Ort der Religion in der *Phänomenologie des Geistes*

### 1. Der gedankliche Aufbau der Einleitung im Überblick

In der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*<sup>10</sup> rechtfertigt und umreißt Hegel sein Vorhaben in drei Schritten.<sup>11</sup> Er beginnt mit einer Erklärung, warum die bestehenden Meinungen über das Erkennen die darin stattfindende Untersuchung erforderlich machen und schließt mit der Auffindung des eigentlichen Standpunktes der Wissenschaft. Mit dieser kritischen Positionierung stellt Hegel sich in eine gewisse Distanz sowohl zu einem die Zeit allgemein prägenden, zumeist aber nur ungefähr bleibenden Wissenschaftsverständnis, als auch zu philosophisch ausformulierten und eindeutiger bestimmten erkenntnistheoretischen Ansätzen einzelner, aus der Zeit und ihrer Menge hervorstechender Denker. Dem folgt in einem zweiten Schritt eine allgemeine Erklärung über den eigentlichen Sinn und Zweck der Phänomenologie als der „Darstellung des erscheinenden Wissens“, derzufolge sie den „Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt,“ umfasst oder auch „der Seele“, die sich „zum Geiste läuter[t]“. Dabei wird nicht nur bereits Näheres über die Beschaffenheit dieses Weges vorausgeschickt, insofern die Seele „die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert“(72); Hegel erteilt darin auch Auskunft über die in jener letzten Ausdrucksweise schon anklingende Notwendigkeit ihres Fortgangs, aus der sich zugleich mit der Vollständigkeit all dieser „Gestaltungen“ schon der Umfang und das Ziel des zu entwickelnden Inhalts bestimmen. Aus dieser Rede lässt sich indirekt erschließen, dass die angestrebte Entdeckung des wahren Wissens nicht etwa nur in Auseinandersetzung mit den jüngsten Redeweisen, Vorstellungen, Überzeugungen oder Theorien über das Erkennen zu leisten ist, sondern nur im Begreifen der inneren Logik der gesamten Geschichte der Bewegung gelingen kann, als deren äußerste und letzte Konsequenz sich der allgemeine Geist der Zeit darstellen wird. Denn sowohl die vorherrschende Meinung als auch die avancierten philosophischen Ansichten der Gegenwart sind – in dem, worin sie übereinstimmen, wie auch in dem, worin sie einander widersprechen – das Resultat jener Geschichte.

<sup>10</sup> In den Anmerkungen wird im Folgenden der Buchtitel mit *PhdG* abgekürzt.

<sup>11</sup> Dies ist freilich keine von Hegel selbst explizit vorgenommene Unterteilung am Text der Einleitung. Sie dient dazu, bei dem folgenden Versuch, den darin mitgeteilten Grundgedanken der *Phänomenologie des Geistes* nachzuvollziehen, eine bessere Übersicht zu wahren und ist zuerst am Übergang von der Begründung des Erfordernisses der Untersuchung zu dessen umrisshafter Darstellung, und dann am Übergang von dieser zur Erläuterung der Methode festgemacht.

Schließlich stellt Hegel in einem dritten Schritt „die Methode der Ausführung“<sup>12</sup> vor. Dies bedeutet erstens, dass er eine nähere Erläuterung jener Notwendigkeit gibt, mit der sich das natürliche Bewusstsein zum Geist, zum Erzeuger und Träger der Wissenschaft bildet: der berühmten Dialektik; und zweitens, dass er eine grundlegende Unterscheidung trifft zwischen dem natürlichen Bewusstsein selbst als demjenigen, das untersucht wird und das, indem es die Reihe seiner Gestaltungen durchläuft, dieser Notwendigkeit unterliegt, ohne davon zu wissen, und demjenigen, das die Untersuchung durchführt bzw. nachvollzieht, nämlich dem des phänomenologischen Betrachter des Bewusstseins: dem wissenschaftlichen Autor und dem Leser. Die Phänomenologie zeichnet sich als Wissenschaft gegenüber der reinen Logik durch diese doppelte Perspektive des vorwissenschaftlichen Bewusstseins einerseits und des wissenschaftlichen Bewusstseins andererseits aus, die zuletzt doch nur ein und dasselbe Bewusstsein sind.

Die Frage nach dem Verhältnis dieser inneren Unterscheidung des Bewusstseins und dem möglichen Übergang von der einen Seite zur anderen bildet auch einen wesentlichen Grund für das besondere Interesse, das der *Phänomenologie des Geistes* innerhalb von Hegels Gesamtwerk zukommt. Das wahre Wissen wird schließlich da entfaltet, wo das Erkennende und das Erkannte, Begriff und Gegenstand, Denken und Sein wesenhaft eins sind und das Wissen zugleich weiß, nicht das Wissen von etwas Anderem, Fremden zu sein, sondern das reine Wissen von sich selbst. Denn darin besteht das Wesen des Geistes. Zu ihm aber muss sich, wie es hieß, die Seele, das Bewusstsein allererst „läuter[n]“ und die Wissenschaft ist es ihm schuldig, dabei zu helfen und ihm, wie es in der Vorrede heißt, die „Leiter“<sup>(29)</sup> zu dem Standpunkt zu reichen, der durch den Begriff bezeichnet ist, den der Geist – im "absoluten Wissen" – von sich selbst erreicht hat. Dies geschieht im Rahmen der Phänomenologie, deren Erfordernis in der Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie bereits unmittelbar nach seinem Tod recht umstritten war. Sie hat schließlich ihre Berechtigung als eigene Disziplin an der Tatsache, dass dem Bewusstsein zunächst, wo es nur meint, etwas zu wissen und diesem Wissen gemäß erfolgreich handeln zu können, das Gewusste, sein Gegenstand, durchaus etwas anderes, von ihm selbst Verschiedenes und Getrenntes ist und jene ewige, unbedingte Einheit und Immanenz, die erst das wahre Wissen ausmacht, darum doch nicht gewusst wird. Anders gesagt: Wenn diese Einheit auch an sich und im Bewusstsein besteht, so besteht sie doch nicht für es. Denn dafür ist erst der weite Weg der absoluten Vermittlung dieses Gegensatzes in all seinen Gestalten zu durchlaufen.

In der *Phänomenologie des Geistes* kommt also dasjenige, sein wahres Wesen noch verkennende Erkennen in Betracht, dem der Gegenstand ein äußerlich vorgegebenes Anderes ist. Weil die Phänomenologie, der in ihr dargestellte „Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissen-

---

<sup>12</sup> Alle Hervorhebungen im Original.

schaft“ ist, nämlich „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“(80), geschieht diese Betrachtung vom Blickwinkel desjenigen Erkennens aus, das sich nur selbst zum Gegenstand und somit sein eigenes Wesen erfasst hat – das also allein imstande ist, die vielen Momente zu überblicken, zu vergleichen und zu ordnen. Obwohl also das natürliche Bewusstsein ganz und gar aus sich selbst die Einheit hervorbringt, die den Standpunkt der Wissenschaft ausmacht, ist es doch das wissenschaftliche Bewusstsein, das den Weg in der Gesamtheit der Momente darstellt, indem es nichts weiter tut, als dieses dabei genau zu beobachten und es in jener Vollständigkeit und Ganzheit seiner Momente zu beschreiben, in welcher es sich selbst nicht gegenwärtig ist. Am Ende und Ziel des Weges hebt sich der Unterschied zwischen wissenschaftlichem und natürlichem Bewusstsein auf. Er verschwindet, indem dieses erkennt, dass sein Gegenstand nicht von ihm verschieden ist, womit es selbst wissenschaftliches Bewusstsein wird. Während des ganzen Weges der *Phänomenologie des Geistes* besteht indessen der sie als Wissenschaft überhaupt erst konstituierende Unterschied zwischen dem Bewusstsein als untersuchtem, natürlichem und als untersuchendem, wissenschaftlichen und ist darum überall in ihr präsent, was sich in zwei unterschiedlichen Sichtweisen niederschlägt, in denen sich dieser Weg in seinen verschiedenen Gestalten jeweils dem einen oder dem anderen darstellt. Was es mit diesen beiden Perspektiven genauer auf sich hat, erklärt Hegel am Ende der Einleitung, da dies ein Verständnis der von ihm zuvor erläuterten Dialektik des Bewusstseins voraussetzt, durch welche dessen Verhältnis zum Gegenstand bestimmt ist. Zunächst gilt es, die vorausgehenden Gesichtspunkte der Einleitung näher zu betrachten.

## 2. Die kritische Abhebung und Rechtfertigung des Ansatzes gegenüber der Gegenwart

### 2.1. Die gegenwärtigen Vorstellungen von der Natur des Erkennens

Die Einleitung, in der Hegel den der *Phänomenologie des Geistes* zugrunde liegenden Gedanken mitteilt, beginnt mit einer Sichtung der Lage, in der sich das vorwissenschaftliche Bewusstsein seiner Einschätzung nach gegenwärtig findet, wenn es um die Frage nach seinem Erkennen, dessen allgemeinen Bedingungen und Möglichkeiten geht. So bemerkt er, dass es sich um „eine natürliche Vorstellung“ handle, wenn behauptet wird, dass „es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen,“ ehe es überhaupt gerechtfertigt erscheint, sich „an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist“(68) zu wagen. Er spricht von einer „Besorgnis“, die aus dem Verdacht erwächst, ein mögliches Verkennen des eigentlichen Vermögens zu erkennen – wie dieses in seinen verschiedenen „Arten“ und seinem bestimmten

„Umfange“ genau beschaffen ist – berge die Gefahr eines Irrtums, wenn man die Wirklichkeit oder das, was in Wahrheit ist, zu erkennen vermeint. Schließlich, so Hegel, müsse sich diese Besorgnis „wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle.“

Da Hegel von dieser natürlichen Vorstellung als von *einer* und nicht etwa von *der* natürlichen Vorstellungsweise über das Erkennen schlechthin spricht und der eigentliche Text der *Phänomenologie des Geistes* deutlich macht, dass es deren viele, von dieser mitunter sehr verschiedene gibt – schon das erste Kapitel erörtert ja eine durchaus verschiedene, aber gleichermaßen natürliche Vorstellung über Wesen und Wahrheit der Erkenntnis –, steht wohl außer Frage, dass es sich bei dieser Eingangsbemerkung um eine Standortbestimmung der Gegenwart im Denken über die Grundlagen der Erkenntnis handelt. Mit gutem Grund bezieht man darum gewöhnlich die Rede von einer Überzeugung, derzufolge zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle, auf Kant, dessen Kritik des Erkenntnisvermögens von der Annahme ausgeht, dass alles Erkennen nur Erscheinungen zum Gegenstand haben kann und diese in der Relativität ihres Seins *für das Subjekt* zu erklären vermag, jedoch nicht dasjenige, was, weil jede Erscheinung stets Erscheinung von etwas ist, als eine Art absoluter Bezugspunkt notwendiger Weise hinzu gedacht werden muss, als solcher aber jenseits des Erkennbaren liegt: das Ding an sich. Die entfaltete Kritik Kants ist aber im Großen und Ganzen die Ausführung der in dieser Ausgangsüberlegung schon keimhaft enthaltenen Einsicht; oder – mit Hegels Worten – die Bestätigung der darin schon mitausgesprochenen Überzeugung, „daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei,“ wie es denn auch in den Antinomien deutlich wird, die den Scheincharakter gewisser Erkenntnisse demonstrieren. Diese zentralen Punkte von Kants Argumentation, die ihr im Blick auf die Lage, in der sich alle unkritische Metaphysik findet, höchste Plausibilität verleihen sollen, bezeichnen das notwendige Scheitern jedes Versuchs, Aussagen über das Unbedingten zu treffen, die im Erkennen gründen, weil sich das Erkennen, im Unterschied zum Denken, seiner Natur nach auf Relatives beschränkt.

Wenngleich der Bezug auf Kants Philosophie augenscheinlich ist, ist doch sehr davor zu warnen, die am Beginn der Einleitung ausgesprochenen Überlegungen zur Erkenntnistheorie als ausschließlich darauf bezogen zu lesen. Im Rahmen dieser natürlichen Vorstellung auftauchende allfällige bildhafte Vergleiche unseres Erkennens mit so etwas wie „einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden“ oder „einem Medium, durch das hindurch wir die

Wahrheit erblicken“(70), bezeichnet Hegel als „unnütze[n] Vorstellungen und Redensarten“. Hegel war lange Zeit selbst ein hartnäckiger Verfechter des kantischen Standpunktes, der dessen Kern auch unter gewissen Opfern gegen alle Arten von sinnentfremdender Vereinnahmung, Aufweichung oder verfehlter Kritik verteidigte.<sup>13</sup> Daher wird man in dem Ziel solcher verächtlicher Formulierungen allenfalls entweder schlechte Vor- oder populäre Degenerationsformen des Kantischen Denkens vermuten können, die den Zeitgeist prägen und als Begleiterscheinungen wohl mitverschwänden, sobald jene begründete Besorgnis, aus der sie hervorgegangen sind, infolge einer gründlichen Auseinandersetzung mit ihren inneren Konsequenzen und Voraussetzungen überwunden wäre, wozu man sich allein auf ihren präzisesten philosophischen Ausdruck zu konzentrieren hätte. Eben dies geschieht im Zuge der ernsthaften Auseinandersetzung mit Kant in der *Phänomenologie des Geistes*.<sup>14</sup> Jedenfalls erblickt Hegel in allem, was aus dieser Besorgnis entstanden ist, d.h. sowohl in der von Kant in philosophischer Weise zum Ausdruck gebrachten Überzeugung vom Wesen der Erkenntnis, als auch in den bloßen Redeweisen und unangemessenen Vergleichen, die darüber angestellt werden und sich vielleicht äußerlich an dessen kritische Position anheften, eine natürliche Vorstellung.

Was aber bedeutet hier "natürlich"? Da es sich einerseits bei der Vorstellungsweise über das Erkennen, die mit diesem Attribut bezeichnet wird, um eine von vielen handelt, deren in der Phänomenologie untersuchte Gesamtheit das natürliche Bewusstsein ausmacht, und dieses andererseits auch als „die Seele“ bezeichnet wurde, liegt es nahe, in Hegels Wahl dieser Bezeichnung die Andeutung zu lesen, dass es sich psychologisch durchaus nachvollziehen lässt, wenn infolge der vielfältigen, langwierigen und anstrengenden Bemühungen um das wahre Wesen der Erkenntnis in der abendländischen Geschichte das Denken der Gegenwart zu der Ansicht gelangte, dass zwischen dem Erkennen und dem Absolute eine unüberwindliche Grenze falle. Dieser als solcher niemals bewiesenen – wohl nicht beweisbaren und anscheinend auch nie widerlegten –, sondern nur durch die Erklärungskraft der aus ihr gezogenen Folgerungen einigermaßen belegten und bekräftigten Annahme liegt ein Verdacht zugrunde, der in Anbetracht dieser langen Geschichte, des ganzen darin sich darstellenden Hin und Her von gegensätzlichen, einander in ihren Ergebnissen unentwegt widersprechenden Positionen, weitgehend verständlich erscheint und etwa wie folgt lauten könnte: Wenn vielleicht keine Aussicht

---

<sup>13</sup> Vgl. Dieter Henrich: *Historische Voraussetzungen von Hegels System*. In: Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, 3. Aufl., S.41-72

<sup>14</sup> Gleichwohl hält Hegel es für unvermeidlich, dass diese unnützen Redensarten über kurz oder lang aus der Kantischen Position entstehen, sieht er in ihnen doch „Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen“ (ebd.) und umso mehr erweist es sich als unvermeidlich, im Zuge einer ernstesten kritischen Auseinandersetzung mit ihr über sie hinaus zu gelangen.

darauf besteht, die Widersprüche, zu denen jeweils verschiedene Ansätze zur Beantwortung der Frage nach dem Absoluten durch das Erkennen geführt haben, jemals zu überwinden – wie sie in verschiedenen metaphysischen Systemen sowie in den Debatten zwischen Skeptikern und Dogmatikern, Empiristen und Rationalisten augenscheinlich sind – wieso sollte es da nicht vernünftig sein, einen Schritt zurück zu machen, in kritische Distanz zu treten und sich erst einmal mit den Vermögen und den Grenzen des Erkennens auseinanderzusetzen, anstatt sich die jeweiligen Ergebnisse entgegen zu halten und die Voraussetzungen des anderen abzulehnen?

Auf diesem von Kant beschrittenen Wege schien es denn auch möglich, den leidigen Streit in der Einigung auf ein einheitliches Vorgehen hinter sich zu lassen, wie es zwar in so manchen erfolgreichen Wissenschaften gelungen war, in Bezug auf die Metaphysik bislang aber nicht. Da wäre es doch besser, sich auf die Voraussetzung solch einer Grenze zu einigen, die zwischen einem denkbaren Absoluten und dem Erkennbaren verläuft und sich mit dem Erkennen selbst auseinander zu setzen, um zu sehen, ob und wie man unter dieser Voraussetzung allenfalls „an die Sache selbst“ gehen könne. Eine dergestalt von Enttäuschungen belehrte und über den Verirrungen weise gewordene Haltung geht also zunächst dazu über, das Erkennen zwar als ein Mittel anzusehen, „wodurch man des Absoluten sich bemächtigt“, das jedoch seinerseits problematisch ist, sodass es gilt, sich vorweg über die Gefahren verkehrter bzw. unangemessener Anwendung oder auch über eine dabei unausweichlich eintretende Verfälschung zu verständigen. Zuletzt aber setzt sie das Absolute gar auf die Seite und erschöpft sich in einer Beschäftigung des Erkennens mit sich selbst, seiner Reflexion in sich – das heißt: seinem sich klar Werden über die Grenzen, Zwecke, Mittel und Aufgaben, die ihm zukommen.

Diese Haltung und ihre innere Entwicklung ist nicht nur, wie Hegel am Beginn der Einleitung deutlich macht, aus der geschichtlichen Erfahrung und Entwicklung heraus verständlich, sondern, wie er weiter zeigen wird, auch notwendig auf dem Wege, auf welchem die Wissenschaft zum Begriff ihrer selbst gelangt. Macht man nämlich Ernst mit dem Bezug auf die wechselhafte Geschichte des philosophischen Denkens über die Wahrheit des Erkennens und betrachtet die Sache systematisch in all ihren Aspekten, so zeigt sich, wie Hegel behauptet, eine innere Logik, in der diese letzte, negative Voraussetzung zugleich nur als eine unter vielen erscheint. Eine solche Betrachtung verlangt, diesen Bezug nicht nur dafür geltend zu machen, das Gemüt durch die Schilderung der sich in dieser Geschichte kundtuenden Verzweiflung zur Übernahme der eigenen Voraussetzung zu bewegen, sondern sich wissenschaftlich mit dem darin zugleich stattgefunden habenden argumentativen Fortschritt auseinander zu setzen. Dessen Logik stellt im Ganzen nichts Anderes dar als den inneren, ihm wesenhaft

eigenen Vorgang, in welchem das Erkennen im Durchgang durch Gegensätze und Widersprüche sich selbst, seine eigene Wahrheit prüft, indem es alle möglichen Voraussetzungen macht und sieht, was aus ihnen folgt.

Kants Begründung der Transzendentalphilosophie, d.h. der kritischen Untersuchung der im Subjekt liegenden Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, des subjektivistischen philosophischen Standpunktes und der daraus folgenden Einschränkung unseres Erkenntnisvermögens auf bloße Erscheinungen von Dingen, folgt einerseits einer historischen Intuition:

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des *K o p e r n i k u s* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.(BXVI)

Andererseits hat sie durchaus auch den Charakter einer Reflexion, bestätigt Kant seine an der erfolgreichen Grundlegung anderer Wissenschaften, an Mathematik und Naturwissenschaft maßnehmende Intuition auch argumentativ:

In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. (BXVI-BXVII)<sup>15</sup>

Obwohl er als der Ausdruck einer Intuition, die sich von der Geschichte der vielfältigen, zuletzt aber im Sinne der Begründung eines sicheren Wissens doch fruchtlosen Versuchen her speist, die Metaphysik zu einer allgemeingültigen Lehre zu erheben, gewissermaßen die Quintessenz dieser gesamten Erfahrung in der revolutionären Stoßrichtung seines Argumentes und der geforderten Umwälzung der „Denkungsart“(BXVIII) in sich enthält, ist der von Kant darauf begründete Standpunkt, so viel er früheren an innerer Stimmigkeit voraus haben mag, in dieser Geschichte selbst zuletzt wieder doch nur ein weiteres neben anderen. Die Untersuchung des transzendentalen Subjekts und seines Erkenntnisvermögens müsste diese Geschichte in sich befassen und dessen notwendige Entwicklung zeigen. Denn was Kant nicht geleistet hat und weshalb er nicht zu dem absoluten Standpunkt gelangt ist, den Hegel aufzeigt, ist eine vollständige, systematische Argumentationsgeschichte, die alle Standpunkte in

---

<sup>15</sup> Vorrede zur zweiten Auflage. Zitiert nach: Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Ingeborg Heidemann. Philipp Reclam: Stuttgart 1966, S.28

ihrer notwendigen Entstehung und argumentativen Neuerung nachvollzieht und darin die dialektische Bewegung entdeckt, mit der das Bewusstsein oder der Geist sein Vermögen zu erkennen zunächst ausbildet und sich zuletzt erst wirklich völlig klar darüber wird, was in der *Kritik der reinen Vernunft* noch verfehlt worden ist. Schließlich wird im Unterschied zu dieser solch eine wissenschaftlich durchgeführte Darstellung der Geschichte des Bewusstseins, in welcher sich infolge der Vermittlung der bei Kant unvermittelt bestehen bleibenden Gegensätze eine Erkenntnisleistung des Bewusstseins notwendig aus der anderen ergibt und in der sich die vielen Bestimmungen, in der dieses seinen Gegenstand auffassen kann, zu einem in sich geschlossenen Vermögen ergänzen, auf einem Begriff des Wissens enden, der alle Wirklichkeit in sich schließt und demnach kein sich unserer Kenntnis entziehendes Ding an sich kennt.

Hegels Sichtweise stellt sich nicht auf die eine oder die andere Seite. Sie tritt nicht in die Nachfolge einer Schule, Partei oder Person innerhalb der Philosophie, indem sie eine Voraussetzung übernimmt, die andere, ihr entgegengesetzte verwirft, sondern entledigt sich als geschichtliches Bewusstsein, das vorurteilsfrei das Denken und Erkennen überhaupt betrachtet, dieser Einseitigkeit, die stets dazu neigt, sich auf jenen Punkt zu versteifen, auf dem sie sich nicht widerlegbar dünkt. Es zeigt sich, dass in solch einer im Erproben aller denkbaren Standpunkte betriebenen Selbstprüfung des Erkennens tatsächlich alle Voraussetzungen widerlegt werden, und zwar ganz einfach dadurch, dass es unter keiner davon auf einen grünen Zweig kommt, weil auch die gegenteilige Sicht ihr Recht immer erfolgreich geltend machen kann. Die Verzweiflung ist also nicht nur ein Schicksal, von dem man sich nicht eher befreit, als bis man entmutigt von dem Streben, das Absolute zu erkennen, ablässt, sondern etwas, das Methode hat. Sie setzt sich notwendig fort und endet nicht, ehe sie ihren eigentlichen Zweck erfüllt, ihre ursprüngliche Tendenz vollendet hat und damit an ihr Ziel gekommen ist. So entgeht ihr zuletzt nicht einmal diese jüngste, aus der gegenwärtigen Ernüchterung hervorgegangene Voraussetzung, der zufolge sich das Absolute dem Erkennen als jenseits einer unüberwindlichen Grenze Liegendes entzöge. Auch diese Voraussetzung kann vor der negativen Tätigkeit, die in der Selbstprüfung des Erkennens am Werke ist – dem gründlichen Zweifel – nicht bestehen.

Dieser Zweifel ist selbst nur Ausdruck eines ihm zugrunde liegenden Strebens nach absoluter Wahrheit, die sich in ein endgültig sicheres, unumstößliches Wissen fassen ließe. Durch dieses Streben dringt das Bewusstsein ständig über sich selbst, das Bestehende, hinaus und überschreitet seine momentanen Grenzen. Wie besonders in den Antinomien der Vernunftkritik Kants deutlich geworden ist, die im Zuge dessen allerdings selbst wieder nur eine neue Voraussetzung bestätigte, auf der sie stehen blieb, erweist sich jede These und Voraussetzung als

einseitig und erfährt durch eine ihr entgegengesetzte Widerspruch. Da dem so ist, kann die kritische Negation aller Meinungen und positiven Behauptungen durch den Zweifel, der zugleich die gründlich und vollständig durchgeführte Selbstaufklärung des Bewusstseins und Erkennens darstellt, ihr Ende allein an dem Punkt und in der Einstellung des Bewusstseins finden, wo keine fragwürdigen Voraussetzungen mehr bestehen und es rein, das heißt voraussetzungslos erkennt oder genauer gesagt: an dem alle Voraussetzungen von ihm und in ihm aufgehoben sind.<sup>16</sup> Dies bedeutet daher auch keine Leere, so als hätten sich diese vielfachen Bemühungen alle als nichtig erwiesen und wären aus sich heraus auf den Endzustand eines ewigen Nichts gelangt; so als wäre die Lockesche *tabula rasa* des Verstandes nicht der Zustand des Bewusstseins, von dem ursprünglich alle Erfahrung des Erkennens ausgeht, sondern jener, in den sie zuletzt mündet und in dem diese sich samt all der vergeblichen Mühe der denkenden Reflexion darüber als sinnlos und umsonst weiß.

Vielmehr werden die Voraussetzungen in diesem Ergebnis, das schließlich kein äußerlich verursachter Abbruch der Entwicklung ist – kein schwarzes Loch, in dem sie verschwindet – sondern der sich notwendig aus ihr selbst heraus ergebende Abschluss derselben, aufgehoben sein, mitsamt all den Meinungen und Positionen, die sich auf sie gründen. Weil das Bewusstsein sich nur durch die gründliche Widerlegung und nicht durch die bloße Zurückweisung aller Voraussetzungen zu dem darüber erhabenen Standpunkt der reinen Wissenschaft erhebt, der sich aller bloßen Meinungen, unbegründeten Voraussetzungen und beliebigen Standpunkte entledigt hat, liegt dieser nicht jenseits und abgetrennt davon<sup>17</sup>, sondern genau da, wo das Bewusstsein sie in ihrem wahren Verhältnis überblickt und so auch in der unverzichtbaren Bedeutung, die jedem darin zukommt.<sup>18</sup> Schließlich ist die Wissenschaft eine allumfassende, grenzenlose Tätigkeit, die sich – wie die Religion – der nächsten und fernsten, der kleinsten

---

<sup>16</sup> Houlgate hat besonders konsequent in seiner einführenden Darstellung der Philosophie Hegels den Gedanken der Voraussetzungslosigkeit in den Vordergrund gestellt und seine Bedeutung an den verschiedensten Inhalten hervorgehoben. Houlgate, Stephen: *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell 2005, 2nd

<sup>17</sup> Erhellend über diesen Punkt ist jene so eindringliche Erklärung der Vorrede, in der Hegel sich noch einmal durch Abhebung seines eigenen Verständnisses von dem Bild des Werkzeuges darüber äußert, wie durch das negative Vorgehen im klaren Unterscheiden – man könnte auch sagen: durch kritisches Vorgehen – in der Prüfung des Wissens zur Wahrheit zu gelangen sei: „Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliche Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden.“(S.41)

<sup>18</sup> Dies bekräftigt Hegel auch sogleich in der Vorrede, wenn er sich dagegen verwahrt, der an eine solche gestellten Erwartung zu entsprechen, das Resultat der Untersuchung mitzuteilen, welches demzufolge gar nicht ohne den Weg dahin und abgetrennt vom Ganzen der Entwicklung bestehen, geschweige denn mitgeteilt werden kann. Deshalb ist schon die Erwartungshaltung, die Kernaussage im Vorwort erhalten zu können, um sich womöglich das Lesen des Übrigen zu ersparen, eine Unart, die aus nichtphilosophischen Vorstellungen vom Erkennen in diversen Einzelwissenschaften stammt, deren Berechtigung Hegel daran anschließend überhaupt bestreitet.

und größten Dinge annimmt, womit sie ein vertieftes Weltverständnis gewährt – und nicht etwa das Stillstehen eines an sein Ende gekommenen Denkens. Als solche schottet sie sich nicht ab von den mehr oder weniger unreflektierten Meinungen, sondern weiß die darin zum Ausdruck kommenden bedingten Sichtweisen in sich aufzunehmen und ihre Träger von dort, wo sie sich befinden, zum Standpunkt des unbedingten Wissens zu führen, der in jener Übersicht liegt, in der sich alle Vorstellungsweisen als aufgehobene Momente wiederfinden.

Darum sind im wahren Wissen die verschiedenen Voraussetzungen, die den bedingten Standpunkten zugrunde liegen, nicht einfach nur widerlegt, sondern ebenso auch als berechtigt ausgewiesen – wenngleich diese Berechtigung entgegen der Überzeugung, in der sie zuerst vorgebracht werden, doch nur eine bedingte ist. Sie sind weniger unwahr oder gar falsch, als vielmehr vorläufig wahr: Da sie bei aufrichtiger und genauer Betrachtung unvermeidlich zu dem Schluss führen, dass auf ihnen, obwohl sie ebenso unvermeidlich behauptet, vertreten und durchdacht werden müssen, zuletzt kein Beharren möglich ist, laufen sie von selbst immer schon auf jene höhere Wahrheit hinaus, in der sie aufgehoben sind, insofern sie die ihnen tatsächlich zukommende Geltung, Berechtigung und Wahrheit erst durch die vollkommene Vermittlung aller gegensätzlichen Standpunkte erhalten. Diese folgt unterdessen ihrerseits einer Notwendigkeit, welche sich umgekehrt nur durch die vollständige Entfaltung all der sich irrtümlich als absolut setzenden, in Wahrheit aber nur bedingt gültigen Vorstellungsweisen verwirklichen kann und sich im Wissen ihrer selbst als dem unbedingten Prozess vollendet, der – schlechthin voraussetzungslos – sich selbst erzeugt und begreift.

Indem das Bewusstsein sämtliche unzulängliche Auffassungen von der Erkenntnis des Absoluten durchläuft und sie jeweils verneint, hat es sie also zugleich als mögliche Bestimmungen gewonnen, die es im wirklichen Erkennen zur Anwendung bringt. Schließlich ist es das unverkennbare Zeichen eigentlicher Wissenschaft, diese Bestimmungen im richtigen Verhältnis anwenden zu können, wogegen Vergleiche des Erkennens mit einem Werkzeug oder Medium, das vor seiner Anwendung im wirklichen Erkennen auf seine verfälschende Mechanik oder seine verzerrende Optik zu untersuchen ist, ebenso gut als nichts Anderes betrachtet werden könnten, denn als bloße „Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben“ (70). Jedoch behauptet sich, wie gesagt, das wirkliche Erkennen gegenüber diesen in fragwürdigen Voraussetzungen befangenen Vorstellungsweisen nicht dadurch, dass es sie einfach verwirft, verurteilt oder verdammt, indem es deren Falschheit und die eigene Wahrheit versichernd, diese auf die eine, sich selbst aber ihnen gegenüber auf die andere Seite stellt, sondern allein dadurch, dass es sich, sobald diese offen und ernsthaft befragt werden, als die

logische, notwendige Folge jener Voraussetzungen darstellt.

Hegel führt seiner unmittelbaren Gegenwart den in der *Phänomenologie des Geistes* mitgeteilten Grundgedanken einer Aufhebung aller einseitigen Voraussetzungen als deren eigene Konsequenz und Überwindung vor, weshalb – ehe am weiteren Text der Einleitung zu betrachten ist, wie er sich in seinen allgemeinen Zügen darstellt – noch etwas genauer anzusehen sein wird, wodurch sich diese Überwindung, welche als eine des Zweifels selbst zugleich endgültig ist, gegenüber allen früheren auszeichnet. Der Übergang zur philosophischen Wissenschaft, der für Hegel aus der immanenten Entwicklung des Erkennens erfolgt, besteht zuletzt in der philosophischen Aneignung der Religion. Daher wird sich in letzterer eine Parallele zur Negation der Grenze zeigen, die zwischen das Absolute und das Erkennen fällt, zu welcher der Zweifel die Reflexion in Form des philosophischen Nachdenkens über das Erkennen inzwischen geführt hat.

## 2.2. Die Negation der Negation in Philosophie und Religion

Die Voraussetzung einer Grenze zwischen dem Absoluten und dem Erkennen charakterisiert die Gegenwart insofern, als sie aus einer vollständigen Reihe natürlicher Vorstellungen als die jüngste, gleichsam als Konsequenz hervor gegangen ist. Diese Vorstellungen werden, wie gesagt, nicht als solche negiert. Was negiert wird, ist vielmehr die Einseitigkeit, mit der an ihnen festgehalten wird. Dies gelingt, indem sie in ihrer notwendigen Beziehung auf einander und in dem Verhältnis betrachtet werden, das sie in ihrer Gesamtheit miteinander bilden und woraus ihre Wahrheit allererst hervorgeht.<sup>19</sup> Die Wahrheit zeigt sich im Wissen. Das unzweifelhafte Wissen aber wird erst da erreicht, wo alle Arten des Vorstellens und für wahr Haltens, die das Bewusstsein einnehmen kann, durchlaufen und in ihrer Vollständigkeit in ihm aufgehoben sind. Ehe dies der Fall ist, ist die reine Wissenschaft noch nicht hervorgetreten. Ist dies der Fall, so hat sich mit ihr das Bewusstsein in einem gewissen Sinne von Grund auf *verändert*, insofern es sich durch dieses reine Wissen als wissenschaftliches vom früheren, dem natürlichen Bewusstsein unterscheidet, wie es in allen Weisen seines Daseins auftritt. Zugleich ist es als wissenschaftliches immer noch *das selbe Bewusstsein*, insofern es der selbe, absolute

---

<sup>19</sup> Derselbe Grundgedanke einer spekulativen Ordnung lässt sich freilich, wie Siep ausführt, auch schon für die Differenzschrift anführen, wo Hegel – ähnlich wie hier in Bezug auf die verschiedenen Überzeugungen des natürlichen Bewusstseins – zu zeigen bestrebt ist, „...daß sich die Grundbegriffe aller Bereiche der Wirklichkeit nur in einem System erfassen lassen, in dem jeder Begriff durch seinen Gegenbegriff und durch den >>holistischen<< Zusammenhang mit anderen Begriffspaaren erläutert wird. Dadurch, daß jeder Begriff seinen Gegenbegriff (jeder Grundsatz seinen Gegensatz) in bestimmter Weise impliziert, ist er ein Ausdruck des >>Absoluten<<, der umfassenden und unbedingten Einheit.“ Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. A.a.o.*, S.37

Inhalt ist, jenseits und außerhalb dessen nichts Anderes existiert und der nicht mehr nur intuitiv, sondern in spekulativer Weise gewusst wird. Da alles nunmehr für es ist, was an sich eigentlich immer schon in ihm war, und nichts verloren gegangen und weiter hinzu gekommen als sein Wissen von sich selbst, besteht der Unterschied zu seinem früheren Dasein allein in der reinen Selbsterkenntnis.

Damit erklärt sich auch der Unterschied zwischen Seele und Geist näher, den Hegel in der bereits angeführten Stelle der Einleitung andeutet. Der Geist ist die Seele, die sich selbst in all ihren Seiten überschaut, sich in all ihren Momenten und Aspekten kennt. Da Geist und Seele hier nur andere Ausdrücke für das natürliche, vorwissenschaftliche Bewusstsein einerseits und das wissenschaftliche, sich selbst erkannt habende andererseits sind, ist der Geist nicht etwas anderes, das abgetrennt von der Seele für sich bestünde. Die grundsätzliche Identität beider ermöglicht es Hegel freilich bereits auch da, wo der Läuterungsprozess der Seele noch nicht ganz an sein Ende gekommen ist, das Bewusstsein aber schon eine sehr hohe Stufe der Bildung auf dem Weg zum vollkommenen Wissens um seine Momente erreicht hat, vom Geist zu sprechen – wie denn die ganze Untersuchung den Titel einer *Phänomenologie des Geistes* trägt, weil er es schließlich ist, der sich in jeder Gestalt offenbart, indem er in der wirklichen Erfahrung, die das Bewusstsein mit seiner Welt macht, nach und nach ins Dasein tritt und so immer eine weitere Seite seines Wesens zu erkennen gibt. Ebenso wie gesagt wurde, dass die Aktivität des Bewusstseins dadurch, dass es zur Wissenschaft befähigt und wissenschaftliches Bewusstsein wird, nicht zum Stillstand komme, sind deshalb, weil die Seele sich zum Geiste geläutert hat, doch nicht auch die Leidenschaft, die Kraft oder der Eifer verschwunden, womit sie zuvor für die eine oder andere Wahrheit Partei ergriff, sie verteidigte und entwickelte und schließlich zugunsten einer anderen aufgab. Indessen wird sich die Leidenschaft da, wo sie zum Wissen ihrer selbst gelangt ist und ihr Tun überall von diesem begleitet ist, wohl verwandelt und mit der Besonnenheit verbunden haben, mit der das reine Erkennen überall in seinem Urteil Maß zu halten versteht.

Die Bewegung, die Emotion, durch die die Erfahrung des Bewusstseins überall und im Ganzen bestimmt ist, ist der wissenschaftlichen Betrachtung seiner Geschichte nicht fremd und kein Beiwerk, das sie als ein irrationales Element zu tadeln und außer Acht zu lassen hätte. Jedoch unterscheidet sich der bislang stets verfehlte Gestus der wahren Wissenschaft von allen früheren und auch noch den unmittelbar voran gegangenen Versuchen, das Wesen der Erkenntnis denkend zu begründen, dadurch, dass er nicht mehr mit heißem Eifer, leidenschaftlicher Rhetorik oder – wie das auch Kant noch tat, indem er in der Vorrede seines Hauptwerkes zu veranschaulichen suchte, wie unglücklich die ratlos zerstrittene Metaphysik neben solch stolzen, strengen Wissenschaften wie der Mathematik und Naturwissenschaft zu

stehen kommt – mit überzeugenden geschichtlichen Betrachtungen versucht, das Gemüt zu der eigenen Position und ihren Voraussetzungen hin zu bewegen, indem er sich mit solchen Absichten bloß äußerlich auf bestimmte Ausschnitte dieser Geschichte bezieht. Ein derartiges Verfahren erweckt leicht den Anschein, als müsste sich die Philosophie, um das natürliche Bewusstsein dazu zu bringen, die Sichtweise der Wissenschaft anzuerkennen, solcher Hilfsmittel bedienen, die eigentlich eher literarische und rhetorische Fähigkeiten verlangen als wissenschaftliche. Wirklich erfolgreich aber gelingt die Heranführung an die Wissenschaft nicht durch solch eine vorweg geleistete Überzeugung, sondern nur dann, wenn sie sich selbst dem Bewusstsein als das Ziel aufzeigt, auf das es sich immer schon zubewegt.<sup>20</sup> Anstatt einen neuen Ansatz zur Bestimmung des Wesens der Erkenntnis durch eine äußerliche Beziehung auf die Vorgeschichte früherer Versuche zu stützen, gilt es, die Bewegung, in der das Bewusstsein im Erkennen von einer Position und Voraussetzung zur nächsten fortschreitet, als die notwendige Entwicklung des Werdens zu begreifen, wodurch das Erkennen schließlich in der Wissenschaft zu sich selbst kommt.<sup>21</sup>

In diesem Verfahren sieht Hegel nur die gründliche und konsequente Umsetzung davon, was Kants eigener Ansatz ist; war dessen Grundaussage doch die, dass das Erkennen sich nur auf Relationen im Gegensatz zum Absoluten richtet, welches jenseits seines Vermögens liege. Diese Voraussetzung ist nämlich selbst relativ, eine beliebige neben vielen anderen, die ihre Überzeugungskraft daraus bezieht, dass sie *nach* diesen, als deren Konsequenz und infolge einer Besinnung auftrat. Wenn aber das Erkennen Relationen erfasst und ihr Verhältnis richtig bestimmt, wird es durch nichts gehindert, die Geschichte der Beziehungen dieser Voraussetzung zu den übrigen und früheren wissenschaftlich und systematisch zu betrachten. Dieser und nicht der von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* verfolgte Weg, ist es, auf dem das Erkennen sich über sich selbst aufklärt. Es vermag dies, da es nichts als reiner, subjektiver Vollzug ist, nicht etwa dadurch zu leisten, dass es aus seinem eigentlichen Tun als wirkliches Erkennen heraus und hinter sich selbst zurücktritt, um sich derart quasi-gegenständlich zu betrachten und seine Vermögen kritisch zu prüfen, indem es mittels solch äußerlicher Reflexionen seine Grenzen im Gegensatz zum Absoluten bestimmt; in Wahrheit vermag es dies allein dadurch, dass es seine eigene Entwicklung betrachtet, die es im dialektischen Wechsel zwi-

---

<sup>20</sup> Wenn man nun in der *PhdG* selbst eine Parallele zum Entwicklungsroman der Zeit sehen kann, dann eben darum, weil die literarische Kunst in Bezug auf die Seele in ästhetischer Weise dasselbe leistet, was erst die Philosophie in rein begrifflicher, sich selbst durchsichtiger Weise vollbringt. Die Literatur ist kein Hilfsmittel, auf das die Philosophie dort, wo sie nicht systematisch zu verfahren braucht – etwa in Vorwörtern – zurückgreifen kann, sondern eine Vorstufe zum systematischen Vorgehen.

<sup>21</sup> Kreß beschreibt, wie Hegel infolge der Auseinandersetzung mit den ähnlichen Ansätzen der beiden anderen idealistischen Philosophen, Fichte und Schelling, zu seiner eigenen Vorstellung von einer Geschichte des Bewusstseins gelangte. Kreß: *Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1996, S.19-27

schen dem wirklichen Erkennen und dem kritischen Nachdenken darüber durchlaufen hat, und so die wechselseitige Begrenzung seiner unterschiedlichen Vermögen erkennt. Dabei zeigt sich aber, dass es im Zuge dieser Selbsterkenntnis notwendig über die Position Kants hinaus dringt, derzufolge eine Grenze zwischen das Absolute und das Erkennen fällt. Schließlich ist es, indem es das wahre Verhältnis all seiner Vermögen begreift, das heißt der Bestimmungen, die es aus sich heraus zu treffen vermag, selbst absolut geworden. Denn das Absolute ist nichts Anderes, als die Wahrheit der richtigen Beziehung aller Teile, das heißt aller Momente des Erkennens aufeinander, die einzeln und für sich betrachtet relativ sind, in ihrer Gesamtheit aber nichts, keine Bedingung und keine Voraussetzung mehr außer sich haben, auf die sie noch bezogen wären. Mit dieser Einsicht, die die *Phänomenologie des Geistes* zur Darstellung bringt, ist das Erkennen wissenschaftlich geworden.

Das Belieben der Seele, mit dem sie verschiedene Vorstellungen produziert, die auf unterschiedlichen Voraussetzungen beruhen und auf entgegengesetzte Folgerungen führen, folgt einer inneren Logik. Der Weg, auf dem die wahre Natur des Erkennens, das eigentliche Wesen der Wissenschaft aufgefunden und dem Bewusstsein in Gegenüberstellung mit allen sonstigen, vorläufigen Einstellungen, die es zu dieser Frage einnimmt, als deren letzte Wahrheit aufgezeigt werden kann, ist also der, ihre Bewegung, d.h. den aus innerem Antrieb zuwege gebrachten Fortgang, in dem das natürliche Bewusstsein verschiedene Überzeugungen vertritt und so eine Bewusstseinsgestalt nach der anderen hervorbringt, genau zu untersuchen. Obgleich Hegel betont, dass es allein die tatsächliche Durchführung der Untersuchung sei, was als die korrekte Darstellung dieser logisch nachvollziehbaren Notwendigkeit anzusehen ist, verzichtet er nicht darauf, in seinem eigenen Vorwort den größeren Zusammenhang des Seelenlebens zu skizzieren, der zu der gegenwärtigen Geisteslage geführt hat. Nachdem Hegel in Bezug auf jene das Absolute betreffende Forderung seiner Zeit kritisch bemerkt, „nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden“, schildert er in psychologischen Betrachtungen die inneren Regungen und Antriebe – etwa Geborgenheit, Verlust und Sehnsucht –, welche bei der Entstehung dieser Überzeugung am Werk waren:

Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeinen Zusammenhange aufgefaßt und auf die Stufe gesehen, worauf der *selbstbewußte Geist gegenwärtig* steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, - über diese Unmittelbarkeit des Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtsein von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinaus gegangen in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion in sich, sondern auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren, er ist sich auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. (15)

Es ist nicht schwer, in diesen Zeilen die einzelnen Wendepunkte der Geistesgeschichte wieder zu erkennen, die Hegel bei dieser Entwicklung im Blick hat – angefangen von der ungetrübten Religiosität einer Zeit, die sich in Gott und den mittelalterlichen Vorstellungen vom Sein geborgen wusste, über die neuzeitliche Subjektivität und die in Kant gipfelnde Aufklärungsphilosophie hin zu jenem Denken, das sich, indem es deren erkenntniskritische Folgerungen in sich aufgenommen hat, zugleich von den negativen Konsequenzen der Aufklärung ab- und dem Absoluten wieder zuwenden will. Dies geschah nun zunächst aber teils unter mehr oder weniger ausdrücklicher Zurückweisung der begrifflichen Form als eines möglichen Mediums seiner Darstellung, und in der Berufung auf das Gefühl, den Glauben oder die Anschauung und deren Unmittelbarkeit, wie sie bei Jacobi, Hamann, Schleiermacher aber auch bei Schelling ihre Rolle spielen. Die Position Jacobis, der das Absolute nur als Unmittelbares Gegenstand der Vernunft ist, scheint von Hegel auch in der Einleitung als eine mögliche Konsequenz jener natürlichen Vorstellung angesprochen zu sein, der das Erkennen problematisch geworden ist, nachdem sie es als ein aktives oder passives Mittel zu betrachten gelernt hatte: „Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen.“ (68/69) Denn die Vermittlung, die nur von einer Bedingung zur nächsten fortschreitet, könne, wie auch Kant schon meinte, das Unbedingte, das Absolute niemals erreichen. Hegels Anliegen ist freilich, gerade das Gegenteil zu zeigen.

An einer etwas späteren Stelle der Vorrede deutet Hegel jenen Instinkt, der das Bewusstsein auf die idealistische Position Fichtes und Schellings sowie ihrer Anhänger geführt hat, als direkte Vorstufe zu seiner eigenen. In dieser lässt sich eine Vereinigung wesentlicher Elemente aus Spinozas systematischer Lehre von der einen ewigen Substanz, Kants Reflexion auf die im Subjekt gelegenen Grundlagen der Erkenntnis, Jacobis Gedanken der Unmittelbarkeit des Daseins des Absoluten für die Vernunft ausmachen. Eine solche zeichnet sich freilich schon in Fichtes und Schellings intellektueller Anschauung ab, läuft dort aber Gefahr, um einen falschen Preis erkaufte zu werden und so durch den Mangel an jenem begrifflichem Aufwand, der nötig ist, um zu scharfen Unterscheidungen all dessen zu gelangen, was dann zu einem systematischen Ganzen vereinigt wird, ihr Ziel zu verfehlen, nämlich eine systematische philosophische Darstellung und Erklärung der Wirklichkeit:

„Wenn Gott als die eine Substanz zu fassen das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hiervon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist, teils aber ist das Gegenteil, welches das Denken als Denken festhält, die *Allgemeinheit* als solche, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedene, unbewegte Substantialität; und wenn drittens das Denken das Sein der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht

wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.“(23)

Hegel erblickt in dieser Entwicklung also die Bewegung, in der sich das Denken, nachdem es sich von einem absoluten Inhalt abgewandt und, um sich so über das eigene Wesen zu besinnen, ganz auf sich selbst zurückgezogen hat, schließlich dem Sein wieder zuwendet. Es reichert den vollständig entfalteten Zusammenhang seiner reinen Formen wieder mit wirklichem Inhalt an. Dieser Entwicklung stimmt er völlig zu – als dem Gebot sowohl der Stunde als auch dessen, was für ihn über der Zeit steht: dem Begriff des Erkennens und seiner inneren Logik. Sie ist – geschichtlich gesehen – aus der vielerorts einsetzenden Tendenz einer neuerlichen Annäherung der Philosophie an die Inhalte der Religion erwachsen: der Frage nach Gott und der Welt, wie sie nicht nur in ihren einzelnen Zusammenhängen, sondern in dem großen Zusammenhang jenes Sinnes zu denken ist, der ihr als ganzer zukommt. Dieser ist der äußerste, vollkommene oder absolute Inhalt der Seele im Denken wie im Handeln. Indem sie diesen in ihrem Denken und ihrem Tun erfasst, erfüllt und verwirklicht sie ihr Wesen. Was aber nun das Denken angeht, so gelingt diese Wiederaneignung nach Hegel nur dann wirklich, wenn sie überall in Übereinstimmung mit den Ergebnissen vor sich geht, zu welchen die Selbstbesinnung das Subjekt schließlich geführt hat, die es über die in ihm liegenden Bedingungen der Erkenntnis der Wirklichkeit betrieben hat, das heißt: wenn sie in begrifflicher Form geschieht. Wenn Hegel behauptet, dass es, damit die ersehnte Wiedergewinnung dieser Einheit nicht scheitert, sondern gelingt, wesentlich auf eine Form der Darstellung ankommt, in der die Schärfe der Reflexion nicht wieder fallen gelassen wäre, dann tut er das in dem Bewusstsein, sein eigenes Projekt von gewissen anderen zeitgenössischen Strömungen abzuheben.

Es gilt, die kritische Position Kants und des Denkens der Aufklärung in allen Punkten ernst zu nehmen. Eine genügende, zuletzt wirklich zufriedenstellende Verabschiedung der darin ausgedrückten kritischen Bedenken kann nicht anders geschehen, als in einer Prüfung ihrer Argumente, im Zuge derer sie über sich selbst hinaus geführt wird bis an den Punkt, wo ihr Inhalt ein absoluter ist, sodass sie es wieder mit dem Sein, nicht mehr nur mit dem Schein zu tun hat. Andernfalls wäre der vermeintliche Fortgang darüber hinaus bloß ein Rückfall in eine vorkritische Geisteshaltung, die, indem sie die Philosophie weiter zu nichts als zu Erbaulichkeit gebraucht, dem Stand nicht zu genügen vermag, den das Denken bereits erreicht hat. Wo dieser verfehlt wird, kommt das Bewusstsein nicht zur Ruhe und treibt sehnsüchtig über die unbefriedigenden Erklärungen hinaus, die ihm über sein Verhältnis zum Absoluten als dem Bezugspunkt aller Wahrheit gegeben werden – unentwegt der unwiderstehlichen Ahnung und Empfindung folgend, dass es sich dieser nur in der Weise versichern kann, die seinem eigenen

Wesen völlig entspricht. Auf keine andere Weise als durch eine klare begriffliche Ordnung wird dieser absolute Inhalt – die Wirklichkeit als ganze, in ihrem Ursprung und der Notwendigkeit ihrer Entwicklung – wahrhaft erkannt. Das entspricht aber genau dem Gedanken der Aufhebung der Religion in die Philosophie.

So folgen Hegels unmittelbare idealistische Vorgänger der richtigen Intuition, indem sie sich nicht in eine Unmittelbarkeit des Gefühls flüchten, wenn sie auf eine positive Bestimmung der Beziehung der Erkenntnis zum Absoluten und damit über die negativen Ergebnisse hinaus wollen, zu denen die kritische Philosophie der Aufklärung hierüber gelangt ist. Diese ist allein in der Ausführung eines systematischen Ansatzes zu finden. Der einzig dazu geeignete und erforderliche ist aber jener, in dem die geschichtliche Intuition des Erkennens zugleich zu einem klaren Wissen von sich, ihrem eigenen Tun kommt und dieses sich dadurch zu seinem Ziel und Ende bringt, an dem es seiner selbst als reiner Wissenschaft mächtig geworden ist.<sup>22</sup> Allein auf diesem Wege kann auch der logische Schritt, anders gesagt: das Argument eingesehen und begriffen werden, das dieser abschließenden Bewegung am Ende der langen Entwicklung bis zum wahren Erkennen zugrunde liegt. Wo dieser letzte Schritt noch bloß einer Intuition folgt und die Bewegung, der er angehört, sich noch nicht in einem klaren Wissen von sich selbst rational durchsichtig geworden ist, lässt sich diese Intuition in etwa wie in folgendem Satz der Einleitung ausdrücken: „Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon

---

<sup>22</sup> In seinem *Phaidros*, Kap. 54(St.270), erörtert Platon die Frage nach der wahren Kunstfertigkeit in irgendeinem Gebiet, indem er sich auf den "Geist" des Anaxagoras beruft. Sokrates fragt seinen Gesprächspartner: „Glaubst du nun, es sei möglich, von der Natur der Seele eine nennenswerte Kenntnis zu erwerben, ohne Zusammenhang mit der Natur des Ganzen der Welt?“ und erhält von diesem die Antwort: „Wenn man auf Hippokrates aus dem Geschlecht der Asklepiaden sich einigermaßen verlassen darf, wäre das nicht einmal bezüglich des Körpers möglich ohne diese Betrachtungsweise.“ In dem Vorhaben zu sehen, ob „außer dem Hippokrates auch die Vernunft“ dasselbe lehre, kommt er zu der Einsicht, dass nur das Wissen um den kompletten Zusammenhang des Gegenstandes einer beliebigen geistigen Tätigkeit mit allem, womit dieser in Verbindung steht, diese in den Stand einer mit Können betriebenen Tätigkeit, d.h. einer Wissenschaft erhebt: „Wenigstens gliche jedes Verfahren, das davon absieht, wohl fast der Wanderung eines Blinden, während hingegen der mit Kunst irgendeine Sache Betreibende keinem Blinden oder Tauben verglichen werden darf“. Der Unterschied, der bei Hegel zwischen dem natürlichen und dem wissenschaftlichen Bewusstsein, der Seele und dem Geist in dem Versuch besteht, die Wahrheit des Erkennens zu bestimmen, ist im Grunde derselbe: jene gleicht dabei einem Blinden auf einer Wanderung, da sie bloß intuitiv betreibt, was sie erst als Geist mit Wissen und Können zu tun vermag. Platon spricht hier über das, was eine einzelne Wissenschaft oder Kunst zu einer solchen macht – die Medizin, die Rhetorik und die Dramatik. In der *PhdG* ist der Gegenstand, der in all seinen Zusammenhängen erkannt werden soll, das Erkennen selbst. Wenn sich aber dieses auf sich selbst richtet, dann nennt man diese Tätigkeit Philosophie, die für Hegel – wie vor ihm schon für Fichte – darum Wissenschaft der Wissenschaften ist. Ihre Geschichte war ein blindes Vortasten von einem Punkt der Wanderung zum nächsten, von denen stets jeder irrtümlich für das Ziel gehalten wurde. An dessen wahren Ende aber hat sie das Sehen erlernt und nun betrachtet sich in der *PhdG* das sehende Bewusstsein selbst, wie es sich als blinder Wanderer im Herumtasten nach und nach alle Bestimmungen des Vermögens zum wahrhaften Sehen erworben, sich ihrer versichert hat. Dadurch erhebt es diese zum Bewusstsein und kommt – im Bewusstsein seiner selbst – zur Wissenschaft. - Platon: *Phaidros*. In: Platon. Sämtliche Dialoge. Bd.II, hg. v. Otto Apelt. Felix Meiner Verlag: Hamburg 1988

der Irrtum selbst ist.“(69)

Diese Feststellung, dass mit eben der selben Beliebigkeit, aus der heraus dem Erkennen in dem Anspruch misstraut wird, die Wirklichkeit so aufzufassen, wie sie an sich ist, und infolgeder die Voraussetzung einer Grenze zwischen dem Erkennen und dem Absoluten auf nichts als diese bloße Intuition gegründet wird, wiederum auch diesem Misstrauen wieder misstrauisch begegnet werden könne, darf nach Hegel nun freilich nicht selbst schon als Argument gelten. Wer etwa auf diese Weise die Wissenschaft als Erkenntnis der Wirklichkeit begründen wollte, tut zu wenig, denn „*ein* trockenes Versichern gilt ... gerade so viel als ein anderes.“(71) Hegel trifft diese Feststellung, um – wie es einer Einleitung gebührt – auf sein Unternehmen vorzubereiten. Er zeigt, dass, um in dieser Frage zu mehr als zu gegensätzlichen Behauptungen, zu einer echten Klärung und einem sicheren und festen Ergebnis zu gelangen, eben jene Prüfung erforderlich ist, die sich nun dem Wesen jenes intuitiven Beliebens selbst zuwendet, welche in der Geschichte der philosophischen und geistigen Auseinandersetzungen um die Frage nach der Wahrheit des Erkennens mit folgerichtiger Notwendigkeit zum Ausdruck gekommen ist.

Worauf es bei der Klärung dieser Frage ankommt, ist die innere Logik aufzuzeigen, mit der das relative Belieben von einem solchen Versichern zum nächsten übergeht und so das wirkliche Erkennen als deren Ergebnis auszuweisen – ihre aus ihr selbst heraus zustande kommende Vollendung. Die Wissenschaft kann *weder* auf *eine* Versicherung gegründet werden, *noch* auf eine Gegenüberstellung oder Verbindung *mehrerer*. Sie versichert sich ihrer selbst allein dadurch, dass sie *alle* gegensätzlichen Versicherungen über ihr Wesen, über die Art, die Beschaffenheit und die Reichweite ihrer Vermögen und Erkenntnisse untersucht, ihre Entstehung und ihren vollständigen Zusammenhang erkennt und ihre wechselseitige Bedingtheit begreift. Dazu ist es erforderlich, dass sie jeweils genau versteht, welche scheinbar äußere Erfahrung mit dem Gegenstand der Erkenntnis und welcher innere Antrieb, einen Widerspruch in dessen Begriff zu tilgen, im konkreten Falle der Grund dafür sein mögen, dass in dieser Sache das eine gegenüber dem anderen versichert und von dieser Position zur nächsten übergegangen wird.

Wo aber die bedingten Positionen alle erkannt sind, der relative Zusammenhang derselben miteinander eingesehen und vollständig zu Bewusstsein gebracht ist, da ist, weil eine solche Erkenntnis jede mögliche, auch die negative Beziehung in sich begreift, durch die das Verhältnis des Erkennens zum Absoluten überhaupt bestimmt sein kann, das Erkennen unbedingt – absolut. Denn ein restlos klares Wissen von der Gesamtheit des Relativen, von den einander wechselseitig bedingenden Momenten ist selbst ein absolutes Wissen. Damit fällt die Grenze zwischen dem Erkennen und dem Absoluten. Die Absicht der idealistischen Philosophie nach

Kant, die Wissenschaft als Erkenntnis der Wirklichkeit zu begründen und die Ergebnisse der Selbstreflexion des Erkennens im Denken wieder mit einem absoluten Inhalt und Gegenstand, dem Sein an sich zu vereinigen, kann also nur in die Tat umgesetzt werden, wenn die vielgestaltigen Versuche, die es gab, die Lehre vom Erkennen überhaupt zu begründen, als ein teleologischer Prozess, eine „ideale Genealogie“<sup>23</sup> und Geschichte des Bewusstseins verstanden werden, deren Ende bereits von Beginn an als ein notwendiges in ihr angelegt war. Die kritische Besinnung auf die Grundlagen des Erkennens stand unter jenem Vorbehalt, demzufolge die Wissenschaft bloß die Relationen zu bestimmen vermag, in denen sich die nur für das Bewusstsein seienden Erscheinungen darstellen, dabei aber außerstande sei, jenes an sich seiende Ding zu erkennen, dessen Erscheinungen sie sind. Dieser Vorbehalt erweist sich in der vollständigen Entwicklung des argumentativen Fortschritts, der in den Theorien des Erkennens stattfindet, als die Grundhaltung eines vorläufigen Standpunktes auf dem Weg des Werdens der Wissenschaft. Diese überwindet das Bewusstsein schließlich, wenn es wissenschaftlich und systematisch die Relationen bestimmt, in der sich jene Lehre zu allen übrigen darstellt, die sich mit derselben Frage befassen.

Bezieht man die geschichtliche Entwicklung des Bewusstseins mit ein, die es in der Erfahrung durchläuft, welche es macht, wenn es im Versuch, die Frage nach seinem Verhältnis zum Gegenstand im Erkennen zu beantworten, von einem Ansatz zum nächsten fortschreitet, dann nimmt die kritische Prüfung, derer sich die Vernunft bei Kant selbst unterzieht, plötzlich eine andere Struktur an und führt auf ein anderes, positives Ergebnis. Die Überlegung, die zu dieser Entdeckung führt, ließe sich etwa in folgende Frage zusammenfassen: Wie könnte von einer selbstkritischen Prüfung des Erkennens die Rede sein, wenn dieses darin nicht auch die Voraussetzungen befragt und vergleicht, auf denen die Theorien über seine Vermögen und Leistungen beruhen? Wirklich konsequent durchgeführt drängt also der kritische Ansatz selbst über Kants Position hinaus. Wenn die Prüfung gründlich ist, dann kann sie keinerlei Voraussetzungen unbefragt stehen lassen – auch nicht, wenn diese, durch den Erfolg eines geleiteten Fortschritts bei der Auflösung von Aporien und Widersprüchen argumentativ bestätigt, zunächst eine gewisse Rechtfertigung früheren Ansichten gegenüber beanspruchen können, wie im Falle eines dem Erkennen unzugänglichen Dinges an sich.

Sie muss auch die geschichtliche Relativität solcher Voraussetzungen wissenschaftlich untersuchen und mit den Bedingungen ihres Auftretens – ihrer Entdeckung, Begründung und Bestätigung – einer jeden zugleich auch die Grenzen ihrer aufschließenden Kraft bestimmen;

---

<sup>23</sup> So die Ausdrucksweise Gadammers, die nicht nur für die konkrete Gestalt des Selbstbewusstseins zutrifft, für die er sie gebraucht, sondern das Werden der Wissenschaft, wie Hegel es denkt, im allgemeinen charakterisiert. Hans-Georg Gadamer: *Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins*. In: Fulda/Henrich: Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S.231

den Punkt, an dem sie sich selbst aufhebt und in ihr Gegenteil umschlägt, was in Bezug auf Kants Voraussetzung eines unzugänglichen Wesens der Dinge hinter der Art und Weise ihres Erscheinens für das Subjekt spätestens dort der Fall ist, wo das Subjekt infolge seiner Reflexion auf die eigenen Bedingungen und Vermögen erkennt, dass es selbst den Gegenstand in jeder möglichen Bestimmung, sowohl anschauend als auch denkend erzeugt, womit die Erscheinung dem Wesen gleich und es mit dem Objekt eins wird. Inwiefern das Erkennen gerade aus dieser kritischen Rückwendung auf seine eigene Geschichte, die es in dem Versuch durchlaufen hat, die Erfahrung und die Reflexion – das Nachdenken über diese Erfahrung – in Übereinstimmung zu bringen, den Gegenstand an sich wieder gewinnt, darüber geben die weiteren Vorbemerkungen Hegels noch etwas näheren Aufschluss. Zunächst aber soll, nachdem die letzte Bewegung jener Odyssee beschrieben worden ist, in der das Erkennen in sein eigenes Reich heimkehrt, die Parallele zur Religion angesprochen werden, die darin aufscheint.

Seine eigene Geschichte stellt sich dem Erkennen im Rückblick als systematische Negation sämtlicher Annahmen dar, auf denen die verschiedensten Theorien über die Natur des Wissens begründet wurden. In dem folgenden Schritt der Einleitung, worin er sich über die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ erklärt, bezeichnet Hegel diese Geschichte als „Weg der Verzweiflung“(72). Zuletzt wendet sich diese systematische Negation aber ebenso selbst noch gegen jene Annahme, welche der Negation einer – unbedingt – wahrheitsfähigen Erkenntnis zugrunde liegt. Allererst durch diese Negation der Negation wird das Verhältnis zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstand positiv. Denn dieses Verhältnis erfährt erst dort eine sichere, letzte und unumstößliche Begründung, wo – da alle Möglichkeiten durchlaufen sind und gewusst werden – zugleich ausgeschlossen ist, dass es noch anders gefasst werden kann und muss; wo also die Gefahr des Irrtums überwunden und damit die Negation in das Erkennen selbst aufgehoben ist als dessen eigene Tätigkeit im Unterscheiden und Bestimmen. Es erreicht dies, indem es seine Momente zusammenfasst und aus der Entzweiung und der Zerstreuung in die Mannigfaltigkeit seines Daseins in der Vereinzelung zur unbedingten Einheit zurückkehrt, in welcher es wieder eins ist mit dem Absoluten. Jene letzte Bewegung einer Negation der Negation, durch welche die Geschichte des Erkennens an ihr Ende gelangt und das erscheinende Wissen wirkliches Wissen wird, hat aber bereits außerhalb der Philosophie und Wissenschaft in einer anderen Gestalt des Geistes eine Entsprechung, in welcher dieser sich selbst Gegenstand wird und darum der gleiche absolute Inhalt – allerdings in einer anderen Weise – zur Entfaltung kommt und zwar in der Religion.

Die Bemerkungen der Vorrede über den Verlust der substanziellen Beziehung, in der das geschichtliche Bewusstsein lebte, über sein Heraustreten aus dieser in die Reflexion in sich und

die Wiedervereinigung mit dem, was es bei all den Entdeckungen, die es im Rückzug auf sich selbst machte, zugleich verloren hatte, zeigt eine deutliche Entsprechung zu jener Erzählung, in der die Religion auf dem Höhepunkt ihrer eigenen Entwicklung den Sinn des Daseins und der Welt in der Geschichte von Gott und Mensch veranschaulicht. Wenn sich aber ähnliche Züge in verschiedenen Betätigungen des Geistes oder besser gesagt: verschiedene Formen und Weisen seiner Selbstverständigung abzeichnen, so ist das mehr als nur ein starker Hinweis darauf, dass man es mit demselben Inhalt zu tun hat, der unter anderen Prinzipien verhandelt wird. Es handelt sich bei jenen vergleichbaren Zügen um die Grundzüge des absoluten Wesens – Gottes oder des absoluten Geistes. Hegel zeigt in der *Phänomenologie des Geistes*, dass dieser, wenn er sich seiner Geschichte zuwendet und so die eigene Bewegung erfasst und begreift, die er auf das Ziel hin vollzieht, Denken und Erkennen in Übereinstimmung miteinander zu bringen, darin sein Wesen in einer sehr ähnlichen Weise erkennt, wie zuvor schon in der Religion und zwar in der Entwicklung seiner selbst zu einem vollkommenen Ganzen, die sich durch die Entfaltung und Vermittlung der äußersten Gegensätze zu einer immanenten, das heißt einer reinen, geschlossenen und vollständigen Beziehung fortsetzt und vollendet, welche nichts mehr außerhalb und jenseits von sich hat und sich als die innere, geistige Einheit aller Wirklichkeit weiß.

Der Unterschied besteht dabei darin, dass diese Selbsterkenntnis, wenngleich sie sich zuerst in der Religion vollzieht, in dieser doch nicht an ihr Ende gelangen kann. Denn dies kann allein in der Philosophie geschehen. In jener Weise, in welcher sich der Geist in der Religion selbst zum Gegenstand wird – in der Vorstellung – bleibt, obwohl beides ein und dasselbe sind: der absolute Geist, noch ein unüberwindlicher Unterschied, eine Grenze zwischen dem Erkennen und seinem Gegenstand, dem Erkannten, sodass die angestrebte Einheit nicht wirklich erreicht und noch in ein Jenseits hinausgeschoben wird. In beiden Fällen ist er als absoluter Inhalt da. Wo er sich aber auf sich selbst bezieht, indem er sich vorstellt, vermag der Geist es nicht, sich mit sich selbst zu vereinigen, zumal er als ein solcher Gegenstand der Vorstellung sich nicht in der seinem Wesen entsprechenden Weise, im reinen Denken gewärtig ist, sondern in teils noch sinnlicher Gestalt. So geschieht die Vereinigung seiner inneren Gegensätze erst noch in einer losen äußerlichen Weise. Sie werden im Rahmen einer Erzählung aufeinander bezogen, in eine Sinneinheit nur zusammengestellt, wie es mit sinnlich vermittelten, materiellen Inhalten eben allein möglich ist – also ohne dass diese Beziehung in sich geschlossen, logisch nachvollziehbar und sich selbst durchsichtig wäre. Sie geschieht in der Religion schließlich noch vielmehr in intuitiver als in rationaler Weise.

In der Philosophie dagegen wird sich der Geist in Form des Begriffes zum Gegenstand. Die Entwicklung der inneren Gegensätze geschieht in einer seinem wahren Wesen wirklich ent-

sprechenden Weise. Für ein denkendes und erkennendes Subjekt kann dies nur die begriffliche Form sein, worin der Fortschritt mit logischer Notwendigkeit erfolgt und sich, in sich selbst zurücklaufend, zu einer Vollständigkeit zusammenschließt. In dieser Einheit, die aus einer gedanklich notwendigen, rational nachvollziehbaren Entwicklung der gegensätzlichen Momente auseinander *entsteht* und in deren innerer Beziehung aufeinander *besteht*, ist das Wesen des Geistes für sich selbst durchsichtig geworden. Im Wissen, in der Philosophie ist sie nicht mehr nur vorgestellt, sondern verwirklicht und entzieht sich dem Bewusstsein nicht mehr als ein Jenseitiges. Der Geist ist darin für sich geworden und sich in dieser unmittelbaren, zugleich aber aus vollkommener Vermittlung hervorgegangenen Einheit selbst gegenwärtig. In der Religion unterscheidet sich das Bewusstsein noch von seinem Gegenstand, in der Philosophie besteht dieser Unterschied nicht mehr. Darüber, wie diese Identität erreicht wird, geben die folgenden Stellen der Einleitung noch nähere Auskunft. Zuvor aber gilt es, die jetzige Betrachtung zu Ende zu führen.

Als positiver Inhalt ist der Geist bereits in der Religion ganz für sich geworden. Daraus erklärt sich die Rede von einer Aufhebung der Religion in die Philosophie. Diese bedeutet nichts Anderes als die Vollendung der negativen Tätigkeit des Geistes, sich selbst im Durchlaufen seiner Momente zu unterscheiden und zu bestimmen, wodurch er den Inhalt in die ihm angemessene Form bringt. In der Philosophie geht dieser Aneignung des Absoluten durch das Wissen die ebenso gründliche wie einseitige Beschränkung auf die kritische Untersuchung der bloßen Formen des Erkennens voraus, welche die Grundlage aller unterscheidenden Bestimmung bilden. Diese Bewegung ist notwendig und erforderlich und stellt eine bis ins Äußerste und Einzelne gehende Selbstaufklärung des erkennenden Subjekts dar. Sie äußerlich zu verneinen und ihr eine positive Philosophie bloß gegenüber zu stellen, ist eher noch ein Rück- als ein wirklicher Fortschritt – wobei darin immerhin jenes Ungenügen sichtbar wird, welches das Denken unvermeidlich über dieses Extrem hinaus streben lässt; konsequent durchgeführt dringt sie, wenn sie sich der eigenen Voraussetzung zuwendet, aus sich selbst über die negativen Ergebnisse hinaus, zu denen sie gelangte. So endet diese Beschränkung nicht eher als bis sie sich in der beschriebenen Weise durch Negation der Negation gegen sich selbst kehrt und dadurch die positive Seite, die Einheit des Denkens und Erkennens mit dem absoluten Sein wiedergewinnt.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Dass die Affirmation grundsätzlich Negation der Negation ist, drückt Hyppolite wie folgt aus: „das System ist nicht im Vorhinein konstituiert, es konstituiert sich, es errichtet sich. Das Sichselbstsetzen ist immer nur eine Voraussetzung, die sich als solche negieren muß. Diese Rückkehr in sich erfordert aber das System, dieses Ende, das nicht endet. Es gibt, logisch gesagt, keine einfache Affirmation, sondern nur die reine und einfache Negativität; d.h. die Affirmation hängt von der Bewegung ab, die selbst nicht aufhört, sie erscheint immer als Negation der Negation, nie als ein Ursprung. Das System ist der lebendige Zusammenhang – der Sinn – dessen, was sich ständig entfremdet und aus sich heraustritt.“ Jean Hyppolite: *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*. In: Fulda/Henrich(Hg.): *Materialien zu Hegels >Phä-*

In der *Phänomenologie des Geistes* ist das Motiv einer Negation der Negation nicht nur als ein Grundzug an der gesamten Argumentation zweifach vorhanden. Es findet sich auch in den zwei an ähnlichen Stellen der Entwicklung auftretenden und im Text miteinander verbundenen Gestalten, die durch ihren religiösen Charakter bestimmt sind und jene beiden einander ergänzenden Perspektiven darstellen, die jeweils von einer der beiden Seiten die Entzweiung zwischen dem Bewusstsein und dem Absoluten betrachten. In beiden Fällen kulminiert die Entwicklung, die durch diese Bewegung einer Negation der Negation bestimmt ist, im Gewinn der wahren wissenschaftlichen Einstellung bzw. des Standpunktes der Wissenschaft: Im religiösen, unglücklichen Bewusstsein entledigt sich das einzelne Selbstbewusstsein, das sich in seinem negativen Tun zuerst zum einzig Wahren macht, aller Inhalte und Momente, die seine Besonderheit, Bedingtheit und Endlichkeit ausmachen. Dazu gibt es notwendigerweise seinen im skeptischen Verwerfen und Vernichten alles Positiven geltend gemachten Anspruch auf eigene Absolutheit auf, demzufolge es dieser seiner Macht wegen allein wahrhafte Existenz und Bedeutung hätte, und erkennt seine Abhängigkeit und Bedingtheit in diesem Tun, worauf es sich Versöhnung suchend dem allgemeinen Wesen zuwendet, indem es sich selbst und sein negatives Verhalten verneint und sich dem anderen, dem Unendlichen, Allgemeinen und Ewigen unterwirft. Dies führt dazu, dass es jene Einstellung bis zur Reinheit ausbildet, in der es sich völlig von dem allgemeinen Wesen leiten lässt. Dies ist aber schon die Grundlage für die wissenschaftliche Einstellung, in der sich die subjektive Tätigkeit zu unterscheiden und zu bestimmen in den Dienst allgemeiner, an rein objektiven Merkmalen orientierter Erkenntnis stellt – die Vernunft. In der offenbaren Religion indessen lässt das Absolute von sich ab, indem es die Erhabenheit seines Jenseits aufgibt, durch die es sich negativ zur Welt und zur diesseitigen Wirklichkeit verhält und sich dem endlichen Bewusstsein entzieht. Es wird zum besonderen Einzelnen, indem es ins Dasein tritt, sich vereinzelt und verendlicht und sinnliche Erscheinung in Wort und Tat annimmt. Durch diese Vermittlung negiert es die Entzweiung wieder, die mit dem Beginn des Erkennens zwischen ihm und dem endlichen, natürlichen Bewusstsein eingetreten ist, als es aus der unmittelbaren Einheit mit diesem verbannt worden war.

Eine Entsprechung zwischen Philosophie und Religion zeigt sich also schon darin, dass das Absolute dem Erkennen erst verloren gehen, sich dem Wissen entziehen muss, um wiedergewonnen zu werden. Im natürlichen Bewusstsein, das durch den noch verbleibenden Gegensatz zwischen ihm selbst und dem Gegenstand gekennzeichnet ist, tut das einzelne, endliche Bewusstsein in seinem durch ein religiöses Denken geprägten Dasein Verzicht auf sich selbst und gewinnt so das Absolute wieder, wie sich umgekehrt in der Religion das zum Einzelnen

gewordene Absolute aufopfert, um die Einheit mit der diesseitigen Wirklichkeit wieder zu erlangen. Erst die Philosophie spricht allerdings – als eine Art Fortsetzung der Religion mit anderen, schärferen und zu dem gemeinsamen Zweck wahrhaft geeigneten Mitteln – die darin nur angedeutete Wahrheit wirklich aus, dass das Absolute sich selbst durch diese Bewegung eigentlich erst gewinnt. Denn wenngleich es an sich von Ewigkeit her ist, ist es doch erst im Wissen für sich geworden. Dazu aber muss das Bewusstsein sich als eins mit dem Absoluten begreifen und die Grenze, die zwischen es und den Gegenstand, das Erkennen und das Absolute fällt, aufheben, sodass das Erkennen die Gestalt der Selbsterkenntnis des Absoluten an- und den Standpunkt der Wissenschaft eingenommen hat, was in dem Ergebnis der kritischen Betrachtung geschieht, die die wechselhafte Geschichte ihres Verhältnisses in den Blick nimmt und untersucht.

Auch in dieser, welche die Geschichte der Philosophie ist, geht, wie Hegel es in der Charakterisierung seiner Gegenwart deutlich macht, die Vorstellung von einer Grenze zwischen dem Absoluten und dem Erkennen der Vereinigung voraus; auch diese stellt, wie die Religion selbst, eine Entwicklung dar, in der die früheren Ansichten vom Wesen des Absoluten aufgehoben sind und auch hier geschieht, wie schon in der Religion, die Vereinigung der Gegensätze dadurch, dass das Abstrakt-Allgemeine sich mit der konkreten Wirklichkeit der endlichen Dinge verbindet, diese durchdringt und sich selbst in ihr wiederfindet. Der Schritt, durch den sich die Vernunft, die in der gegenwärtigen Vorstellungsweise über die Natur des Erkennens noch abstrakt bleibt, mit der Wirklichkeit zusammenschließt und so den Standpunkt der Wissenschaft erreicht, vollzieht sich in der *Phänomenologie des Geistes*.<sup>25</sup> Er besteht darin, dass das Erkennen seine eigene Geschichte als den Weg begreift, auf dem das Absolute schließlich zu sich selbst zurück findet, indem es sich in konkreten Gestalten seines Daseins durch die Zeit und die Weltgeschichte hindurch, in denen sich das natürliche Bewusstsein findet, verwirklicht – also durchaus auch *praktisch*, da Erkennen und Handeln in Wechselwirkung stehen – und er vollendet sich durch die Aufhebung des absoluten Inhalts der Religion in die Philosophie.

### 2.3. Das Erfordernis einer Prüfung des Erkennens

---

<sup>25</sup> Dies geschieht, nach der im betreffenden Kapitel entwickelten Einheit des Selbstbewusstseins, in der von vielen das zentrale Argument der *PhdG* erkannt wurde (Vgl. Pöggeler, A.a.o. S. 231ff., Gadamer, A.a.o. S. 217-242), insbesondere in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte und ihrem Vernunftbegriff im anschließenden Vernunftkapitel. Vgl. Klaus Düsing: Der Begriff der Vernunft in Hegels *Phänomenologie*. In: Dietmar Köhler/Otto Pöggeler (Hg.): *Klassiker Auslegen: Phänomenologie des Geistes*. Bd.16. Berlin: Akademie Verlag 1998, S.162

Etwas einfach ausgedrückt könnte man sagen: In der *Phänomenologie des Geistes* räumt Hegel mit den natürlichen Vorstellungen auf. Er tut das allerdings nicht in dem herkömmlichen Sinn dieser Wendung, indem er, Hegel, auftritt und zeigt, dass sie alle unsinnig sind und sich eben dadurch von einer wissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung unterscheiden, die er nun endlich entdeckt habe oder die vielleicht auch das Gemeinschaftsprodukt des Idealismus sei – ähnlich, wie man später, im Wiener Kreis manchmal pauschal mit "der Metaphysik" umging, indem man ihr die wissenschaftliche Weltauffassung des logischen Empirismus entgegen stellte. Was er macht ist vielmehr, sie dabei zu beobachten, wie sie sich an ihnen selbst als unstimmig erweisen, wenn sie sich in ihrer Einseitigkeit für absolut ausgeben, dabei zugleich aber auch als sinnvoll, insofern sie, zu relativen Momenten herabgesunken und als mögliche Bestimmungen aufgehoben, in ihrer Gesamtheit nach und nach den inneren Sinn des Ganzen erkennen lassen, worin sie eine notwendige, logische Einheit bilden, die tatsächlich absolut ist. Schließlich endet jedes gewissenhafte Aufräumen mit einer Ordnung und die bringt Hegel durch den wissenschaftlichen, phänomenologischen Blick in die natürlichen Vorstellungen hinein. Diese Tat allein ist es, die ihm, dem Individuum Hegel, von dem er am Ende der Vorrede mit einiger Bescheidenheit spricht, als seine eigene Aufgabe oblegen ist. Die noch nicht im Wissen ihrer selbst begriffene Entfaltung von all dem, was er nun mit dieser Selbsterkenntnis in die stimmige innere Ordnung einer notwendigen Entwicklung bringt, welche am Ende an den eigenen Ausgangspunkt zurückkehrt, haben dagegen die Geschichte und die großen Philosophen vor ihm vollbracht.

In sämtlichen einzelnen Betrachtungen und Äußerungen der Einleitung liegt Hegels Bestreben stets darin, alle nur erdenklichen Voraussetzungen als per se problematisch zu kennzeichnen; also nicht nur die in den gegenwärtig grassierenden Meinungen über das Wesen des Erkennens implizit oder explizit getroffenen, sondern schlechthin alle, auf die sich irgendwelche Behauptungen darüber gründen, und zwar eben darum, weil sie selbst notwendiger Weise unbegründet sind. So versteht sich, dass er keine eigenen Voraussetzungen trifft und nicht, wie das viele Denker taten, in der Einleitung oder in der nachher verfassten Vorrede eine neue, eigene Position angibt, indem er in der Frage nach dem Erkennen an andere Positionen anknüpft oder sich davon abgrenzt. Dies hält er selbst da in souveräner Weise durch, wo die Kritik an der vorherrschenden Vorstellungsweise auf den ersten Blick in die eigene Falle zu tappen scheint. So erklärt Hegel über diese, derzufolge es das Erkennen nur mit Bedingtem, nicht jedoch mit dem Absoluten zu tun habe, zugleich aber unter diesem Vorbehalt und allen sich daraus ergebenden Bedenken wohl auch ein gewisses Erkennen, mithin Wissenschaft möglich seien sollte, auf der durchaus fragwürdigen Voraussetzung beruhe, „daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahr-

haft sei – eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.“(70) Sogleich räumt er aber ein, dass dieser letzte Vorwurf seinerseits schon auf der Voraussetzung beruhe, „daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist“ und diese wiederum abgelehnt werden könne, wenn man „auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren“ rekurriert. So dient die ganze Betrachtung zuletzt wieder nur der genannten Absicht der Einleitung, indem klar wird, dass „das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.“

Tatsächlich ist alles, was in der *Phänomenologie des Geistes* einer systematischen Betrachtung unterzogen wird, jede einzelne Gestalt dadurch bestimmt, dass in ihr dem Erkennen und dem Absoluten eine gewisse Bedeutung gegeben wird, die sich von allen übrigen, insbesondere von derjenigen unterscheidet, die ihnen in der vorangegangenen zukam, aus welcher sie selbst hervorgegangen ist, wie denn auch sie selbst, insofern sie auf Widersprüche führt, ihrerseits notwendig eine neue aus sich hervorbringen wird, in der diese Widersprüche überwunden sind. Die ganze Geschichte der philosophischen Bemühungen um die Erkenntnislehre, die in ihrem Umfang das Werden der Wissenschaft darstellt, hat es immer und überall mit diesem Verhältnis zu tun. Das Denken über das Verhältnis des Erkennens und des Absoluten findet sich unausweichlich mit der Tatsache konfrontiert, dass diese zwei Worte in verschiedenen Lehren in ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht werden, sodass, wo die Sache es erfordert, die rechte Bedeutung zu erlangen, dies nur gelingen kann, wenn sich das Denken in der Besinnung auf sich selbst, d.h. auf seine vielgestaltigen Bewegungen, die Ansätze und Möglichkeiten, die es erkundet und die extremen Positionen, die es in dieser Sache bezieht – kurz: auf seine Geschichte –, über die Gründe dafür aufklärt. Auf keinem anderen Weg wird es sich der Erfahrung entziehen können, dass zwei Köpfe, die andere Voraussetzungen machen und für die diesen Worten eine unterschiedliche Bedeutung zukommt, einander in den Aussagen über die selbe Sache widersprechen und in einen unauflösbaren und unbefriedigenden Streit geraten werden, weil jeder von beiden sich in der ihm natürlichen Vorstellungsweise der Bedeutung, die diese Dinge für ihn haben, intuitiv gewiss ist, keiner von beiden dabei aber zugleich ein reflektiertes Wissen der Voraussetzungen hat – weder der eigenen noch jener des anderen – die dieser Bedeutung unbefragt zugrunde liegen.

Sobald auf die unterschiedlichen Voraussetzungen reflektiert wird, wird jene gemeinsame höhere Ebene betreten, die vernünftige, unbefangene und unparteiische Schlichtung erlaubt und die, indem sie universell auf das natürliche Bewusstsein und seine Welt angewendet wird, die wissenschaftliche Perspektive in der *Phänomenologie des Geistes* ausmacht. Das natürliche Bewusstsein indessen muss an dem Versuch, wahre Aussagen, ein wahres Wissen und

schließlich die Wissenschaft zu begründen, verzweifeln. Solange es in seiner natürlichen Denkweise verbleibt, kann ihm dies nicht gelingen. Der Ausweg aus dieser verfahrenen Situation wird sich allein in der reflexiven Aufklärung über sein ganz natürliches, intuitives Tun und Verhalten zeigen und insofern es dies im Laufe seiner Geschichte durch das fortschreitende Beziehen von gegensätzlichen Positionen bereits unbewusst vollzogen hat, hat es, wie Hegel es nennt, den „Weg der Verzweiflung“ durchlaufen. Wo sich dieser vollendet, indem das Bewusstsein ihn sich selbst bewusst macht, und wo es dadurch, dass es sich alle möglichen Bedeutungen, die dem Erkennen und der Wahrheit beigemessen werden können, zu einem vollständigen Bewusstsein erhebt, zugleich eine völlige Klärung der Bedeutung erreicht, die ihnen überhaupt zukommen mögen, ist es nicht mehr natürliches Bewusstsein, sondern wissenschaftliches geworden.

Die Dramaturgie, die hinter Hegels Argumentation und Vorgehensweise in der Einleitung steckt, ist also klar: Um dafür empfänglich zu sein, wie in der *Phänomenologie des Geistes* Ordnung in die seelischen Verhältnisse gebracht wird, ist es günstig, wenn sich der Leser zunächst die verwirrende Haltlosigkeit vergegenwärtigt, in die das Denken gerät, wo es versucht, sich unter all den bestehenden Meinungen über diese Sache zu positionieren. In diese gerät jede, auch die jüngste Vorstellung über das Erkennen, sobald man ihr die eigenen Voraussetzungen aufzeigt und diese anzweifelt. Anstatt eine weitere These über das Verhältnis des Erkennens zum Absoluten aufzustellen, die in der Ausführung des Vorhabens bestätigt werden sollte, geht Hegel denn in den weiteren Überlegungen seiner Einleitung dazu über, den Rahmen der Untersuchung der bisherigen Thesen zu entwerfen, in welcher diese in ihrer Entstehung zugleich systematisch begriffen und kritisch durchleuchtet werden. Allein auf diese Weise kann die Entwicklung des Denkens über das Erkennen am Ende ihr eigenes, inneres, in ihr selbst angelegtes Ziel zu erkennen geben – den selbst nicht mehr fragwürdigen Standpunkt der Wissenschaft, der sich, ganz gleich wo man anfängt, logisch notwendig ergibt, wenn man den beliebig gewählten Standpunkt konsequent zu Ende denkt.

Darum wäre es zu wenig, die Forderung nach einer Phänomenologie nur darin zu sehen, dass das alltägliche Denken auch seine Berechtigung hat und verlangen darf, dass ihm dieser Standpunkt in ihm selbst aufgezeigt werde. Dies ist gewiss ein Aspekt der Sache. Wenn es um das Erlangen der Bedeutung dessen, was das Absolute heißen kann, allererst zu tun ist, dann geht es nicht nur darum, die „isolierte Stellung, welche Fichte und Schelling der Philosophie angewiesen hatten ... durch den Nachweis“ aufzuheben, „daß von dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein zum absoluten Wissen eine Erhebung möglich und daß sie notwendig“<sup>26</sup> sei, weil

---

<sup>26</sup> Johann Eduard Erdmann: „Die Phänomenologie des Geistes.“ In: Fulda/Henrich(Hg.): Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<, A.a.o., S.54

die Philosophie, indem sie wie bei jenen von einem absoluten Grundsatz und Gesichtspunkt ausgehend ihren Inhalt in der Form eines wissenschaftlichen Systems entwickelt, diesem andernfalls in ihrem Tun und ihrem Anliegen unklar bleiben müsste. Vielmehr muss sie sich selbst unklar bleiben, wenn sie dergestalt „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt“(31). Das wirkliche Gelingen der Durchführung ihres Ansatzes wird selbst gefährdet, wenn sie sich nicht über die genaue Bedeutung der Worte und Begriffe aufgeklärt hat, die darin zur Anwendung kommen und ihren universellen Standpunkt nicht eindeutig im Gegensatz zu allen übrigen bestimmt. Die selben Begriffe, die auch in der Wissenschaft zum Einsatz kommen, sind im natürlichen Bewusstsein und seiner Alltagssprache mit den unterschiedlichsten Sichtweisen verbunden, durch die ihr Gebrauch dort bestimmt ist. Es ist unerlässlich, dass die Philosophie sich dieser Vieldeutigkeit bewusst wird und sich über ihre Beziehung zum natürlichen Vorstellen aufklärt, da nur so gewährleistet ist, dass sie ihre Aufgabe, ein sicheres Wissen über die Welt zu erreichen, nicht verfehlt.

Wenn Hegel die Überlegung weiter spinnt und bis zu dem Verdacht voran treibt, hinter den Erwägungen, das Erkennen könnte unfähig sein, die Wirklichkeit, wie sie an ihr selbst sei, zu erfassen, mögen sich gar Blenderei und „Betrug“ verbergen, gilt es wiederum, dies nicht vorschnell mit seiner eigenen Position in der Sache zu verwechseln und etwa zu glauben, er sei der Ansicht, es könne „die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notiz zu nehmen“, da diese „[...] nur eine leere Erscheinung des Wissens aus[machen], welche vor der Wissenschaft unmittelbar verschwindet.“(71) Tatsächlich gibt er auch hier wieder nur eine mögliche, bis zu einem gewissen Punkt nachvollziehbare, ihm selbst aber fremde Haltung wieder, die abgelehnt wird und zugleich zur Abhebung des eigenen Anspruchs und Vorhabens dient, welches sich erst in der Differenz zu dieser als notwendig und gerechtfertigt darstellt. Dieser zufolge könnten die Bedenken, die man in der unklaren, aber natürlichen Vorstellung vom Erkennen aus der problematischen Beziehung schöpft, welche darin dessen Momenten, Subjekt und Objekt usw. unterstellt wird, zwar den äußerlichen Anschein eines „ernsthaften und eifrigen Bemühens“(70) erwecken, dienen dabei in Wahrheit aber dem Zweck, sich der eigentlichen und schwierigen „Hauptsache“ zu entledigen, nämlich deren genaues Verhältnis mittels wissenschaftlicher Klärung eindeutig zu bestimmen.

So verständlich nun aus den genannten Gründen auch diese gegenteilige Ansicht sein mag, handelte es sich auch dabei doch wieder nur um eine natürliche Vorstellung und es hieße darum, die Verwirklichung der Möglichkeit einer notwendigen und allgemeingültigen Erklärung des Wissens zu verfehlen, wenn man sich aus dem Gefühl der Abneigung, Verachtung

oder Geringschätzung für die Gegenposition, auf die man so auch in der stärksten Abgrenzung und der äußersten emotionalen Distanzierung doch bezogen und damit im bloßen Empfinden befangen bleibt, auf den Standpunkt stellen wollte, dass diese außer Acht zu lassen sei. Wenn das Denken diese Position bezieht, dann ist das wieder nur ein weiterer Standpunkt neben anderen. Es ist im innersten Grunde, in der Tiefe seines Selbstverständnisses noch seelisch-intuitiv und verbleibt, wenn es das Misstrauen der erkenntniskritischen Seite erwidert, wohl begründeten Verdacht gegen deren wahre Ambitionen äussert und deren Vergleiche des Erkennens mit einem Mittel, auf denen ihre Bedenken gründen, für eine „leere Erscheinung“ hält, die vor der wirklich erkennenden, „auftretenden Wissenschaft“ ohnehin „verschwindet“, doch in Wahrheit immer noch involviert in die Sphäre des bloßen Meinens, in der es einseitig an der eigenen Überzeugung als einer unter anderen und gegen diese festhält ohne sie in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit zu betrachten. Es gesteht sich die Bedingtheit nicht ein, in der es sich unvermeidlich findet, solange es nicht in geistig-reflexiver Distanz über dieser Sphäre steht – mag es sonst auch davon überzeugt sein, das richtige Verhältnis des Erkennens zum Absoluten, zum Gegenstand an sich zu kennen. Denn es nimmt diese Haltung wie jede frühere zwar mit Notwendigkeit ein; gleichwohl handelt es sich dabei doch insoweit nur um eine Reaktion, als es diese Notwendigkeit noch nicht begreift, sie nicht mit Bewusstsein vollzieht und aus sich heraus bis zu dem Punkt treibt, wo sie an ihr Ziel gelangt. Allein an diesem aber ist es unbedingt. Darum ist es erst das Erkennen selbst, das, indem es sich über die eigenen Bedingungen aufklärt, die Bedeutung dessen ermittelt, was man das Absolute nennt.

Manchen mag es scheinen, als ob sich nach Hegel des Erkennen, ähnlich wie Münchhausen es am eigenen Zopfe mitsamt dem Pferd geschafft haben wollte, samt seinem Gegenstand aus dem trüben Sumpfe des blinden für wahr Haltens an das helle Tageslicht wahren Wissens ziehen könne. Die Sache muss aber weit weniger wahnwitzig erscheinen, wenn man sich die Hintergründe dieser Sichtweise klar macht. Hegel vollzieht in ihr eine interessante Umkehrung: Während Kant die Auffassung vertrat, dass das Erkennen es nur mit Erscheinungen und damit mit Relativem zu tun habe, das Denken aber zugleich ein nicht erkennbares Absolutes, ein Ding an sich unterstellen müsse, um die Rede von Erscheinungen zu rechtfertigen, war der Philosophie nach Kant die Annahme solch eines Dings an sich zum Problem geworden. In der Rolle eines notwendigen Grenzbegriffs des Erkennens hatten es bereits Hegels Vorgänger in Sachen Idealismus und System der Wissenschaft verworfen. Nun hat Hegel die Unstimmigkeiten geschildert, auf die alle Arten von „Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen“(70) und gleichzeitig aufgezeigt, dass man sich allererst noch darüber zu verständigen hat, was im Rahmen der Frage nach dem Erkennen unter dem Absoluten zu denken sei. Dies aber kann nur

umgekehrt, durch das Erkennen, das sich über sich selbst und die umstrittene Geschichte der Bestimmung seines Wesens und Vermögens im Denken aufklärt, geleistet werden, womit die Grenze zwischen beiden hinfällig wird.

Man hat es also nicht einfach mit einem plötzlich und aberwitzig auftretenden Anspruch Hegels zu tun, Kant zu überbieten, sondern mit der Absicht, allgemeine Probleme der gegenwärtigen Philosophie zu lösen. Die Frage, mit deren Beantwortung dieses nicht nur von Hegel betriebene Vorhaben steht und fällt, ist aber die, mittels welchen geistigen Vermögens, in welcher Einstellung und Sichtweise auf die Dinge sich das Bewusstsein des Absoluten vergewissert und im Erkennen vergegenwärtigt. Hierzu wurde etwa auf eine von Kant noch für unmöglich erklärte intellektuelle Anschauung zurückgegriffen und jene, die dieses Vermögen nicht zugestehen wollten, mit eben der Verachtung behandelt, die Hegel hier im ersten Schritt der Einleitung schildert. Indem er sich in der beschriebenen Weise auch von diesem Ansatz zur Begründung des Wissens distanziert, für den, wie dereinst Erdmann herausgearbeitet hat<sup>27</sup>, wohl Fichte und Schelling Vorbild gestanden haben dürften, tritt erst die Notwendigkeit desjenigen hervor, den Hegel selbst hier zur Lösung des Problems vorschlägt und so wird die Forderung einer *Phänomenologie des Geistes* nachvollziehbar. In diesem wird aber die Berechtigung des kantischen Denkens ebenso anerkannt wie das der unmittelbaren idealistischen Vorgänger, indem es eine gründliche Reflexion auf das Erkenntnisvermögen ist, die im Rahmen der Beschäftigung mit der Frage nach dem Erscheinen des Absoluten vorgenommen wird, wodurch dieses als dem Erkennen zugänglich ausgewiesen werden soll und es darüber nicht bei einer bloßen Versicherung bleibt. Während sich also die Vorstellung von einer das Erkennen und das Absolute trennenden Grenze als hinfällig erweist, ist eine vorgängige Prüfung der Wahrheit des Erkennens sehr wohl vonnöten.

#### 2.4. Der Schein der Wahrheit und das Erscheinen des Wissens

Allein in der vollkommenen Selbsterkenntnis des Gemüts – so ließe sich die These wiedergeben, die hinter diesen Betrachtungen Hegels steht und die er in einem kurzen, aus einem einzigen Satz bestehenden Absatz formuliert – können Einsichten gründen, die schlechthin gewiss sind. Sich selbst zu erkennen bedeutet aber, zu wissen, was einen selbst in Beziehung und Gegensatz zu allem anderen ausmacht. Selbst- und Welterkenntnis sind eins. Dies gilt nicht nur für Individuen, sondern auch für das absolute Subjekt des Erkennens – für die Wissenschaft, die sich besonders dadurch auszeichnet, dass sie all das, was nicht sie selbst ist, nur

---

<sup>27</sup> Ebd.

als etwas betrachtet, das bloß noch nicht sie selbst ist, aber durch die Dynamik, in der es auftritt, sich so beschaffen darstellt, dass es auf sie als auf sein eigenes Ziel zustrebt, womit es zuletzt nicht als etwas Anderes, von ihr Verschiedenes, sondern als ein konstitutives Moment ihrer selbst erscheint. Dies folgt schließlich schon aus ihrem Anspruch, ein absolutes Wissen zu sein und darum nichts außer sich zu haben. Indessen, so Hegel, „[ist] die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, [...] selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet.“(71) Darum genügt es auch nicht, einfach zu behaupten, dass ihr eigener Standpunkt in den anderen in einer mangelhaften Art und Weise und in noch unvollkommener Form angelegt sei. Vielmehr muss dies im einzelnen und im allgemeinen, also im Rahmen einer logisch nachvollziehbaren Untersuchung aller denkbaren Standpunkte gezeigt werden. Denn die Wissenschaft hat selbst in der Welt des natürlichen Bewusstseins ihren Auftritt. Auftreten heißt aber immer, in eine Relation zu anderem zu treten und das ist gleichbedeutend mit Erscheinen:

„Es ist hierbei gleichgültig, sich vorzustellen, daß *sie* die Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahnung eines besseren in ihm selbst berufen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Sein* für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich ebenso darauf, daß *es ist*, und *versichert*, daß ihm die Wissenschaft nichts ist. Ein trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sei; denn einesteils beriefe sie sich ebenso wieder auf ein Sein, andernteils aber auf sich als auf die Weise wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d.h. auf eine schlechte Weise ihres Seins und auf ihre Erscheinung vielmehr als darauf, wie sie an und für sich ist.“(71/72)

Da die Wissenschaft als ein von einem unbedingten Standpunkt aus entwickeltes philosophisches System, auch wenn sie als solch ein absolutes, den äußeren Umständen von Ort und Zeit zuletzt nicht unterworfenen Wissen gedacht wird, zugleich doch innerhalb der Geschichte des Erkennens und somit äußerlich nach und neben anderen erkenntnistheoretischen Konzeptionen unter raumzeitlichen Bedingungen „auftritt“, kann sie diesen nur dadurch wahrhaft begründen, dass sie selbst den Übergang von ihrem Auftreten in der Zeit zu ihrem unbedingten Dasein macht und das Bewusstsein bis dorthin führt. Denn auf diesem Wege wird jener äußerliche Anschein dadurch wett gemacht, dass sich all die anderen Konzeptionen als in ihr aufgehoben erweisen, womit die Wissenschaft eben nicht neben oder unter anderen Standpunkten auftritt, sondern aus ihnen als ihr Resultat und ihre Wahrheit hervorgeht.

Durch die Rede vom Auftreten erhält die Sache überhaupt eine äußere Seite. Während Hegel zuvor von psychischen Verhältnissen zwischen den einander entgegen gesetzten Standpunkten

wie deren beiderseitigem Misstrauen sprach, erlaubt ihm diese Wortwahl nun eine weitere Sichtweise, in der das Wissen als nach und nach in der Welt erscheinend vorgestellt wird, was sich zugleich im Titel des Werks ausdrückt: Der Name *Phänomenologie des Geistes* akzentuiert diesen äußeren Aspekt der Sache, der besonders in jenen Gestalten der Untersuchung in den Vordergrund tritt, wo die äußere, historische Seite der Entwicklung, die der inneren entspricht, sich in konkreten geschichtlichen Konstellationen zeigt. Die ersten Gestalten der Untersuchung im Bewusstseinskapitel haben hauptsächlich die innere Dimension im Blick und finden ihren historischen Ausdruck nur in den Werken der Geschichte der Philosophie, weshalb für sie noch der erste Titel einer „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*“<sup>(80)</sup> treffender erscheint. Schließlich tritt jene Struktur des Bewusstseins, welcher der Begriff Geist angehört, erstmals im Selbstbewusstseinskapitel auf. Was das Wesen der Wissenschaft ausmacht, ein absolutes Wissen zu *sein*, kann allein im vollständigen Überblick über die Relativität ihres in der inneren und äußeren Welt des Bewusstseins stattfindenden *Werdens* erkannt und aufgezeigt werden; in der Darstellung davon, wie sie sich im notwendigen Gang durch die Reihe ihrer Momente zu deren Einheit bildet. In Ermangelung einer solchen folgen jene, die den absoluten Standpunkt in der Erhebung der intellektuellen Anschauung über alle bloß relativen sehen, nur erst einer richtigen Intuition, bleiben aber, weil sie nicht in allgemeingültiger Weise anzugeben vermögen, was dabei mit „absolut“ gemeint ist, ebenso wie alle anderen auf das Versichern und einen dementsprechenden Glauben angewiesen, das heißt aber: sie erreichen zuletzt selbst auch nicht mehr als bloß den Schein der Wahrheit.

Dadurch bleibt ihre Lehre vor dem Scheideweg von Wissenschaft und Poesie, d.h. einer gründlich durchgeführten, begrifflichen Aufklärung auf der einen und einer genialischen Einbildung auf der anderen Seite in einer Zweideutigkeit stehen. Denn das absolute Wissen oder das wissenschaftliche Erkennen, worin die Wirklichkeit in der einzigen Weise, die ihrem vernünftigen Wesen völlig entspricht, nämlich in einem rationalen System dargestellt und erklärt wird, ist nichts, was jenseits der zeitlichen Welt der Erfahrung und des alltäglichen Erlebens, gleichsam im Vergessen derselben gefunden wird. Wer glaubt, dass dem so sei, hat keinen guten Grund zu behaupten, dass das, was er in seiner Lehre darstellt, nicht irgendeine andere, seiner Phantasie entsprungene Welt sei, sondern mit dieser von uns allen geteilten Wirklichkeit übereinstimme und die lautere Wahrheit über diese bedeute. Tatsächlich läßt solch eine unzureichende, nur über Worte und rhetorische Gesten vermittelte Begründung der Wissenschaft und der sie ausmachenden höheren Sicht auf die Welt und ihre Verhältnisse, bei welcher man mit seinem Absoluten intuitiv vielleicht das Wahre und Richtige meint, es aber nicht eindeutig bestimmt hat, bald die mit einer gärenden Einbildungskraft gesegneten Scharlatane und Einfaltspinsel zur Nachahmung ein – wie Hegel durchblicken lässt, wenn er in der Vor-

rede in Bezug auf jene, die in genialischem Dünkel meinen, im „Aufgeben des Verstandes die *Seinen* zu sein, denen Gott die Weisheit im Schläfe gibt“, bemerkt: „was sie so in der Tat im Schläfe empfangen und gebären, sind darum auch Träume.“(18)

Fragt man also, was gewährleisten kann, dass es sich bei dem, was im philosophischen System zur Darstellung kommt, um die Realität handelt, dann ist das allein der Weg, auf dem sich der reflektierende Verstand in der Erfahrung mit dem Gegenstand, der Welt, wie sie das natürliche Bewusstsein vorfindet und erkennt, zu jenem Standpunkt des Wissens erhebt, auf dem sie nicht mehr in ganz neuer Weise erfahren, sondern so, wie sie an und für sich ist, erkannt und begriffen ist, weil das Bewusstsein als Geist das eigene Wissen der Realität von sich selbst geworden ist. Schließlich wird in jener allumfassenden und abschließenden Umkehrung, in der sich das natürliche Bewusstsein, welches als solches erst noch nur ein *Bewusstsein von der Wirklichkeit* ist, als das *Bewusstsein der Wirklichkeit von sich selbst* begreift und sich in jene Lage versetzt, in der es sie in ihrer Wahrheit darzustellen vermag, nur die wirkliche Erfahrung ins Wissen aufgehoben, jedoch weder etwas erdichtet, noch irgendeine Art höherer Eingebung in Begriffen rekonstruiert. Diesen Weg beschreitet die *Phänomenologie des Geistes*, und „[d]ie Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist ... die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft.“(73) Hegel hat ihn, wie eingangs zitiert, als den „Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“ oder auch als den „Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert“ beschrieben, der es ihr abverlangt, „daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.“

Erfahrung im eigentlichen Sinn besteht in nichts anderem als der Einsicht, dass ein bestimmtes Wissen nur scheinbar wahr ist, da es nicht mit dem Gegenstand übereinstimmt, der sich in einer diesem Wissen widersprechenden Weise zeigt und damit eine Erfahrung als Grundlage eines neuen, besseren Wissens generiert. Das Bewusstsein erkennt den Grund des Irrtums in der unrichtigen Voraussetzung über die wahre Natur des Wissens bzw. das Wesen des Gegenstandes und wird dadurch sogleich zu einer neuen getrieben, die sich wiederum als unwahr erweisen wird. Was die Erfahrung hervorbringt, ist die innere Widersprüchlichkeit des Bewusstseins, sich im Besitze eines unbedingten Wissens zu wähnen, indem es doch Voraussetzungen trifft, die isoliert betrachtet beliebig erscheinen und insofern von seinem momentanen Entwicklungsstand abhängen. Dadurch produziert es in der Tat aber zugleich die Momente des wahren Wissens. Weil nichts außer ihm ist, wird das Wissen dort, wo die Erfahrung komplett ist und alle möglichen Voraussetzungen, die es im Zuge derselben getroffen hat, in ein notwendiges Verhältnis zusammengefasst sind, tatsächlich unbedingte. Dadurch, dass die ver-

schiedenen Stellungen des Erkennens zum Gegenstand in ihrem Zusammenhang und ihrem Hervorgehen auseinander entwickelt werden, wird der Schein aufgehoben, der in nichts anderem als dem inneren Widerspruch besteht, eine bestimmte, bedingte Annahme und Voraussetzung für das Sein selbst und den Teil für das Ganze zu halten.

In der kantischen Rede von den Dingen, wie sie dem Subjekt erscheinen, im Unterschied zu den Dingen, wie sie an sich selbst sind, wird der Schein verstanden als die allgemeine Form des Daseins des Gegenstandes für das Bewusstsein im Erkennen. Diese grundlegende Unterscheidung in der allgemeinen Bestimmung des Erkenntnisvermögens stellt im Bezug auf die Geschichte der philosophischen Auseinandersetzung mit der Natur des Wissens so etwas wie eine innere Negation, eine kritische Selbstbeschränkung dar. Demgegenüber nimmt die Bedeutung der Rede vom Erscheinen in Hegels Projekt eine weitere Dimension an. Während das Erkennen es für Kant notwendiger Weise immer nur mit Erscheinungen zu tun hat, das von ihm erlangte Wissen sich stets auf solche bezieht und gerade nur so weit wahr ist, als es sich dessen bewusst ist, wird das Wissen für Hegel, wenn es sich der Geschichte seines eigenen Werdens und damit seinen Bedingungen zuwendet, selbst Erscheinung, insofern es sich als relativ erweist, da es sich verändert und in jedem seiner Momente nach, neben und vor anderen auftritt, wobei die früheren mit Notwendigkeit die späteren erzeugen, sodass deren Erscheinen umgekehrt das Auftreten jener als ihre notwendige Bedingung voraussetzt. Wenn aber nun, wie Hegel in den weiteren beiden Schritten der Einleitung deutlich machen wird, jedes erscheinende Wissen eine bestimmte Ansicht über das wahre Sein des Gegenstandes darstellt, die sich hinterher als unwahr erweist, würde die absolute Trennung zwischen dem Sein des Dinges an sich und seinem Erscheinen, das heißt: seinem Sein für das erkennende Bewusstsein in jenem Augenblick hinfällig, in welchem das Wissen sich über die Gesamtheit aller möglichen Weisen, wie ihm der Gegenstand erscheinen kann, vollständig aufgeklärt und dadurch erkannt hat, dass es diesen selbst hervorbringt und in eben diesem Tun sein eigener Gegenstand ist; oder – andersherum betrachtet – das für sich Sein: das Selbstbewusstsein des Dings an sich.

In der Reflexion des Wissens auf sein eigenes Erscheinen in Raum und Zeit wird der dem Wissen überall anhaftende Schein, es mit der Wahrheit, der Wirklichkeit an sich zu tun zu haben, vom Erkennen überwunden, indem es diesen systematisch beseitigt und zur Erkenntnis des Seins an und für sich vordringt. Wenn der Schein aus dem Unterschied zwischen dem Sein der Sache an sich selbst und ihrem Sein für das Bewusstsein, der Nichtübereinstimmung beider resultiert, verschwindet er dort, wo auch dieser nicht mehr besteht. Der Gedanke eines Dings an sich, das wesentlich dadurch bestimmt sein soll, dass es der Erkenntnis nicht zugänglich sei, ist nur insofern nachvollziehbar, als die Erfahrung das Bewusstsein erstens ge-

lehrt hat, dass das, was für die Wahrheit des Gegenstandes selbst gehalten worden ist, nur ein bedingtes Wissen desselben war, und zweitens dass sich diese Einsicht in die Unwahrheit des Wissens stets wiederholt, solange es sich im Erkennen nicht jener Restriktion unterwirft. Er impliziert somit, dass sich das Bewusstsein immer schon auf etwas bezieht, was ihm der Gegenstand an sich ist – gerade dies ist für Hegel das allgemeine Merkmal des natürlichen Bewusstseins – und erst infolge einer kritischen Rückwendung auf die Bedingungen der Möglichkeit seines Wissens dazu gelangt, diesen als selbst nicht erkennbaren Grund von Erscheinungen zu bestimmen. Daraus folgt die merkwürdige Auffassung, dass das Wissen dann wahr ist, wenn es sich nur auf Erscheinungen bezieht, gerade dann aber nur ein scheinbares Wissen darstellt, wenn es meint, eine Erkenntnis über das Ding an sich zu seinem Inhalt zu haben. Schließlich ist es die kritische Grundaussage von Kants transzendentaler Wende, dass alle frühere Metaphysik solchen Schein produziert habe.

Wenn nun aber – so lässt sich die Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes* verstehen – der Schein der Wahrheit des Wissens darin besteht, dass das Bewusstsein sein bedingtes Wissen vom Gegenstand für diesen selbst hält, dann ist dies noch kein Grund, sich in der Frage nach der Wahrheit des Erkennens mit solch einer pauschalen Feststellung zufrieden zu geben und die Erkenntnistheorie auf diesem Punkt stagnieren zu lassen. Denn es lässt sich doch in noch gründlicherer Weise weiter fragen, wie sich denn der Unterschied des Wissens und der Wahrheit im Bewusstsein im jeweiligen Falle darstellt, das heißt: welche Arten scheinbaren Wissens es gibt und ob, wenn es offenbar das Bewusstsein selbst ist, das erst den Unterschied zwischen dem Gegenstand an sich und seinem Wissen macht und die daraus folgende Nichtübereinstimmung beider einzusehen im Stande ist, nicht irgendwann ein Punkt erreicht wäre, an dem es sich alle möglichen Bestimmungen des Gegenstandes, die ganze Reihe der Gestalten seines bedingten Wissens von ihm in ihrem vollständigen Zusammenhang bewusst macht, womit sich der Unterschied von Gegenstand und Wissen auflöste und mit ihm auch der Schein des Wissens. Eben dies will die *Phänomenologie des Geistes* zeigen. Dieses wahre Wissen und reine Erkennen der Wirklichkeit an sich bezeichnet den Standpunkt der Wissenschaft, mit dem auch die befremdliche Ansicht überwunden ist, dass diese gerade dann wahre Erkenntnisse liefert, wenn sie sich auf Erscheinungen bezieht und bloß scheinbar wahre, wenn sie etwas über das Sein an sich sagt und welche auf die wackelige Konsequenz führt, „daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch auch wahrhaft sei“ (70).

Diese letzte, vordergründig den Irrtum, tatsächlich aber vielmehr die Wahrheit fürchtende Paradoxie des natürlichen Bewusstseins, die das kantische Denken gründlich entwickelt und bis an den Kraterrand jenes Widerspruchs zugespitzt hat, der in der Folge ausbrechen muss, soll

also durch eine genaue Rekonstruktion der Entwicklung des scheinbaren Wissens und aller früheren Widersprüche überwunden werden, die zu ihrem Ende einen Gipfelpunkt im absoluten Wissen findet, in welchem der Schein verschwindet. Bei dieser Entwicklung handelt es sich um eine „Darstellung des erscheinenden Wissens“ (72), die in ihrem Fortgang dadurch charakterisiert ist, dass das Bewusstsein jedesmal, wenn es meint, etwas zu wissen und selbst dann, wenn es denkt, dass es wenig oder nichts wissen kann, stets fest davon überzeugt ist, die Wahrheit über das Erkennen und damit etwas unbedingt Wahres zu wissen, bis sich ihm unweigerlich das Gegenteil offenbart. Wenn dies geschieht, dann hat sich das Wissen als scheinbar erwiesen. Erst, wenn diese Enttäuschung nicht mehr stattfindet und es zugleich einsieht, warum sie nicht mehr stattfinden kann, stimmen Wissen und Wahrheit überein. Eher wird es keine Ruhe und Befriedigung finden. Denn die rationale Natur des Bewusstseins lässt es immer auf die Übereinstimmung dieser beiden Momente drängen, da die Vernunft, wie auch schon für Kant selbst, stets auf Totalität und Einheit der Gegensätze drängt.<sup>28</sup> Die kantische Negation erweist sich dadurch selbst als ein notwendiges Moment, insofern sie die wesentliche Unterscheidung zwischen dem Gegenstand an sich und seinem Sein für das Bewusstsein mit aller Schärfe durchgeführt hat. Sie wird also in Hegels Projekt aufgenommen, dabei aber zuletzt zusammen mit dieser Unterscheidung in einer Negation der Negation aufgehoben.

Die hauptsächliche Aufgabe und die – wenigstens der Einleitung nach – unverzichtbare Leistung der Phänomenologie ist es also, die allmähliche Entstehung der Wissenschaft in der geschichtlichen Welt und der zeitlichen Erfahrung derselben darzustellen. Erst erscheint also die Wissenschaft nach und nach in dieser Welt – im argumentativen Fortschritt des Wissens – ehe diese mit dem Erreichen des Standpunktes der Wissenschaft umgekehrt im Wissen aufgehoben ist, sodass sie nach einem logischen, rational nachvollziehbaren Zusammenhang so dargestellt werden kann, wie sie an und für sich selbst ist. Das Wissen erscheint insofern in der Zeit, als es zu jedem Stand, auf jeder neuen Stufe, die es erreicht hat, neben anderem auf- und diesem als Gegensatz widersprechend gegenüber tritt und gelangt insoweit immer nur zu dem Schein, ein wahres Wissen zu sein. Gegen ihn muss sich die Wissenschaft zuletzt wenden, um ihren unbedingten Standpunkt zu gewinnen. Da er aber aus dieser Relativität des Wissens hervorgeht, wird er mit dem Vorgehen, mit dem man gewöhnlich ein bestimmtes, neues Wissen gegenüber einem anderen stark zu machen pflegt, indem man es als wahr behauptet und das andere als falsch und überholt darstellt, nicht verschwinden. Zwar verlangt die vollständige, sich durch Gegensätze entwickelnde Entfaltung der Gestalten, in denen das Wissen erscheint, dieses sich Verhalten einander widerstreitender Positionen zu und gegen einander; doch sein reflexives, spekulatives Wissen von sich selbst – der inneren, logisch notwendigen Beziehung

---

<sup>28</sup> Vgl. Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, A.a.o., S.34

seiner Momente – erlangt es so nicht. Demnach kann auch das wahre Sein der Wissenschaft nicht anders erkannt werden als durch die Darstellung des Ganzen in dieser Vollständigkeit der Momente ihres Werdens in der Zeit.

Sein momentanes Wissen erscheint dem Bewusstsein immer als wahr und insofern könnte man jedes Wissen, das nicht absolut ist, "wahrscheinlich" nennen. Es ist nicht unwahr, ist aber auch nicht wahr, sondern es scheint wahr zu sein oder es hat den unwiderstehlichen Anschein der Wahrheit. Der Schein besteht dabei darin, dass es sich in seiner Bedingtheit zugleich absolut setzt und für das Ganze hält. Indem das Wissen im Zuge seiner systematischen Aufklärung über sich selbst, das heißt der Reflexion seiner eigenen Entstehungsbedingungen, die bedingte Geltung und Richtigkeit einer jeden Überzeugung im relativen Zusammenhang mit allen anderen erkennt, überwindet es die Einseitigkeit, mit der es dieser oder jener anhängt. Der Schein verschwindet dadurch; man kann in der Tat sagen, er würde be-seitigt. Durch die negative Tätigkeit des Unterscheidens und Bestimmens, durch welche die Ordnung und notwendige Beziehung unter den natürlichen Vorstellungen erreicht wird, werden die positiven Bestimmungen des gegenständlichen Inhalts, die jeweiligen unterschiedlichen Wahrheiten, von dem Scheine befreit, der allein aus der Unvollständigkeit der Erfahrung und dem Mangel an Reflexion hervorgeht und somit zuletzt nichts Positives darstellt, sondern nur die vorläufig unvermeidliche Folge jedes unzulänglichen Standpunktes der Betrachtung und auch zugleich mit diesem überwunden wird. Er entspringt dem Erkennen notwendig so lange, als die Negativität, das Bestreben zur vollkommenen Bestimmung des Inhalts oder die Tendenz zur Form, nicht mit aller Entschlossenheit bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt ist. Hegels Rede davon, dass sich die Seele zum Geiste läutere, entspricht der Bemerkung der Vorrede, dass diese als „das Bewegende“ und „das Selbst“ auch „das Negative“(39) sei.

Zwischen zwei entgegen gesetzten Ansichten über die Natur des Wissens wird es keine wirklich zufriedenstellende Entscheidung geben, derzufolge eine von beiden zu bloß scheinbarem Wissen führt und darum als falsch identifiziert werden könnte, wogegen die andere dann als die wahre gelten dürfte. Vielmehr wird der bloße Schein der Wahrheit, der beiden anhaftet, erst dadurch von ihnen genommen werden, dass sie beide als Erscheinungen des wahren Wissens erkannt und durch die Bestimmung der genauen Grenzen, innerhalb derer einer jeden von beiden ihre bedingte Berechtigung zukommt, miteinander vermittelt werden. Positive Behauptungen eines bestimmten Wissens zu einem bestimmten Entwicklungsstand können darum auch niemals als solche falsch sein, weil sie etwa als Resultate eines scheinbaren Wissens, das auf Täuschung beruht, reine Irrtümer darstellten. Das Falsche besteht nicht abgetrennt und als etwas Eigenes für sich, sondern ist nur eine Begleit- und Übergangerscheinung von Bewegung, Fortschritt und Entwicklung. Dementsprechend äußert sich Hegel in der be-

reits zitierten Stelle der Vorrede über das Wahre und das Falsche:

„Das *Wahre* und *Falsche* gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem anderen isoliert und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch *gibt* es ein Falsches, sowenig es ein Böses gibt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen *Subjekte* gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur *Allgemeine*, haben aber doch eigene Wesenheit gegeneinander. – Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, teils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, teils als ein *einfaches* Unterscheiden, d.h. als Selbst und Wissen überhaupt. Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewusst, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliche Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden.“(40/41)

Wenn Hegel hier erklärt, im Ergebnis sei die Ungleichheit „als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem noch unmittelbar vorhanden“, dann knüpft er an die berühmte These der Vorrede an: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“(22/23) Dieses Ergebnis zeichnet sich also dadurch aus, dass dieselbe Ungleichheit, die zuvor noch als das Falsche der Antrieb oder die Ursache des Bestrebens war, das sich darauf richtete, *zu* diesem zu gelangen, *in* diesem nunmehr nur noch als das Negative, das allgemeine Selbst da ist – die Seite des für sich Seins oder einfach die allen Inhalt in sich befassende Subjektivität. Ein gleiches lässt sich aber von dem Schein sagen, der allem Wissen anhaftet, von dem sich herausstellt, dass es noch in Ungleichheit mit seinem Gegenstand ist, insofern neben anderem, ebenso unwahrem Wissen erscheint und das in seiner Gesamtheit den Inhalt der Untersuchung der *Phänomenologie des Geistes* ausmacht.

### 3. Die Darstellung des erscheinenden Wissens

#### 3.1. Die Verwirklichung des Wissens durch die Erfahrung

Der erste gedankliche Schritt Hegels in der Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes* bestand darin, den gegenwärtigen Problemstand in den philosophischen Theorien über das Verhältnis des Erkennens zur Wahrheit aufzuzeigen, um den Leser zu der Einsicht zu führen, dass

ein Neuansatz zur Bestimmung desselben erforderlich ist. Diesen identifiziert Hegel aufgrund der verbleibenden Ungenauigkeiten sowie der Schwierigkeiten, Ungereimtheiten und Widersprüche, auf welche die in die Vorstellung von einer das Erkennen und die Wirklichkeit von einander trennenden Grenze zusammenlaufenden Versuche geführt haben, die Beschaffenheit des allgemeinen Vermögens und der verschiedenen besonderen Arten der Erkenntnis zu bestimmen, in einer erschöpfenden „Darstellung des erscheinenden Wissens“(72). Aus der allgemeinen Schwierigkeit, die *eine* wahre Natur des Wissens in der Begegnung mit der *Vielheit* darüber bestehender Ansichten zu bestimmen, ergab sich die Folgerung, dass das Wissen zunächst unvermeidlich mit dem bloßen Schein der Wahrheit behaftet ist und dies auch bleiben muss, bis es sich schließlich ausdrücklich und bewusst gegen diesen wendet, indem es sein eigenes Erscheinen reflektiert, d.h. sich im Rückblick auf seinen durch die zeitliche Erfahrung ermöglichten Fortschritt über die Relativität der eigenen geschichtlichen Bedingungen aufklärt. Denn erst in diesem Wissen von sich selbst liegt seine Wahrheit.

So geht Hegel denn in einem zweiten Schritt dazu über, dem Leser den Gegenstand der Untersuchung vorzustellen, womit sich zugleich die Grenzen von deren Umfang aus der „Notwendigkeit des Fortgangs“(75) und der sich so ergebenden „Vollständigkeit der Formen“(73) bestimmen und ein vorläufiges Bild der Beschaffenheit des von ihr beschrittenen Weges ergibt. Außerdem beschreibt er die geistige Haltung, von der die ganze Untersuchung getragen ist, indem er sich in Abgrenzung zum gewöhnlichen Verständnis über den Zweifel, wie er in der wissenschaftlichen Verfahrensweise zur Anwendung kommt, erklärt. Nun erst nennt Hegel den Hauptdarsteller oder Akteur jener Geschichte einer „*Bildung*“(73) zur Wissenschaft, die die *Phänomenologie des Geistes* beschreibt, beim Namen: das natürliche Bewusstsein. Es handelt sich dabei um jenes Bewusstsein, das mit „natürlichen Vorstellungen“(73) behaftet ist. Die Erfahrung des Bewusstseins besteht in nichts anderem als der sich beständig wiederholenden Tatsache, dass ihm in dem Versuch, sich der Wahrheit, die es zu besitzen wähnt, an der Übereinstimmung der in ihm liegenden Momente von Begriff und Gegenstand zu versichern und beide in einem wirklichen Wissen zu vereinigen, diese jedesmal verloren geht. In der vollständigen Erfahrung aber begegnet die Wirklichkeit als ganze. Darum kann Hegel sagen: „Das natürliche Bewusstsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit.“(72)

Insofern die Scheinbarkeit seiner Wahrheit und die Grenze, die das Wissen auf jedem bedingten Standpunkt vom Absoluten trennt, von rein negativer Natur sind, verfolgt die in der Phänomenologie betriebene Aufhebung beider vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet

– also gleichsam vom Ende des ganzen Entwurfes – einen durchweg positiven Zweck und führt zu dem Ergebnis eines wirklichen Wissens. Das natürliche Bewusstsein, das Gegenstand jener Untersuchung ist, die den Weg seiner Bildung nur beobachtet und beschreibt, kann indessen von diesem positiven Sinn des Ganzen nichts wissen, solange es noch nicht auf jenem Stand seiner Entwicklung angekommen ist, mit dem es seine natürlichen Anlagen vollständig entfaltet und in geschichtlichen Gestalten veräußert hat. Erst in diesem offenbaren Dasein – in Wort und Tat expliziert – bilden sie die Bedingung für das Bewusstsein, um sich im Wissen seiner selbst durchsichtig und absoluter Geist zu werden, indem es sein eigenes Wesen begreift. Denn sie bilden nicht eher als wenn sie in ihrem notwendigen Zusammenhang überblickt werden können und so dem reflektierenden Verstand, der sich stets auf einen Inhalt bezieht, erklärlich geworden sind, die feste, über allen Zweifel erhabene Grundlage für ein System des Wissens. Das Bewusstsein strebt ohne zu wissen auf das in ihm selbst aufgefundene Ziel vollständiger Selbsterkenntnis zu, hält dieses kontinuierliche Fortstreben und über sich Hinausdringen aber vielmehr für ein Widerfahrnis – etwas, das ihm geschieht.

Was das Bewusstsein ausmacht, was in jeder seiner Gestalten gleichbleibt, ist, wie der Name schon sagt, dass es ein Wissen ist und zwar ein daseiendes Wissen von etwas – jedesmal ein anderes Wissen, dessen Gegenstand ein anderer ist, aber stets ein Wissen. Das jeweilige konkrete Wissen gilt ihm aber immer als wahr. Weil es nicht weiß, dass es auf diesem Wege in Wahrheit selbst die explizite Kenntnis seiner eigenen Natur im Durchgang durch die ihm von ihr „vorgesteckten“ Stationen<sup>(72)</sup> hervorbringt und dadurch seine Wahrheit allererst gewinnt, meint das Bewusstsein, seine Wahrheit zu verlieren, wenn die Wirklichkeit seinem Wissen widerspricht und anschließend auch wieder dem Wissen, das daraus entsteht. Darum hat „dieser Weg für es negative Bedeutung“ und ist gar ein „Weg der *Verzweiflung*“. Tatsächlich ist es aber nicht schon die statische, sich immer gleichbleibende Beziehung auf den Gegenstand, die dem Wissen Realität verleiht, sondern erst die Erfahrung, in deren Dynamik es jede mögliche Bestimmung, nach der das Wissen seinen Gegenstand auffasst und sich auf ihn beziehen kann, notwendig entwickelt. Der Eindruck, dass sie ein äußeres Widerfahrnis sei, gehört selbst dem Schein an, in welchem verhaftet das Bewusstsein nicht weiß, dass es selbst den Gegenstand nach all seinen unterschiedlichen Betrachtungsweisen hervorbringt, und in der vollständigen Entwicklung seiner Bestimmungen gar nicht von ihm verschieden, sondern mit ihm identisch ist.

Wenn sich das Wissen nur durch die Erfahrung als eine Einheit realisiert, dann bedeutet dies, dass allein die vollkommene seelische und geistige Durchdringung des gesamten bewussten

Daseins<sup>29</sup> in der in Zeit und Raum erscheinenden Welt, die allseitige Bekanntschaft mit der darin bestehenden Vielheit in ihrer ganzen Breite und Tiefe zu ihrer philosophischen Ansicht führt. Dazu gehört auch der ganze Gedanken- und Erfahrungsraum eines religiösen Bewusstseins und seiner Weltanschauung. Wollte die Wissenschaft sich auf die Untersuchung eines Gegenstandes gründen, der weniger an phänomenalem Gehalt beinhaltet, dann verfehlte sie sich selbst und bliebe unwissenschaftlich. Man kann daher bemerken, dass Hegel das meiste, was heute an Stückwerk produziert wird, als unwissenschaftlich ansehen würde; insbesondere dann, wenn es sich vielleicht gar noch dafür feiert, in seiner Einseitigkeit ein wahres Wissen zu sein, das sich im Gegensatz zu einem falschen weiß, das es außer sich hat, wie etwa in den kurzlebigen, bloß um mediale Aufmerksamkeit eifernden Modebewegungen, zu denen die Naturwissenschaften herhalten müssen und deren Anhänger meinen, zur Wissenschaft genüge schon eine orthodox-atheistische Gesinnung. Die *Phänomenologie des Geistes* steht vor solchen Zuständen als eine wieder verlorene und fast vergessene Höhe, die die Aufklärung und das Denken bereits erreicht hatten.

Die Dynamik, die darin liegt, dass das Bewusstsein im Verlaufe seiner Erfahrung ein sich fortschreitend anders gestaltendes Wissen ist, kommt in dem Wort "begreifen" zum Ausdruck. Hegel sagt, das natürliche Bewusstsein ist Begriff, aber nicht vollständig realisierter Begriff – obgleich es sich an jedem Punkt, in jeder Weltanschauung, jeder ein Handeln anleitenden Gesinnung und der ihnen zugrunde liegenden Position in Bezug auf die Natur des wahren Wissens immer schon dafür hält. Denn realisierter Begriff kann es erst sein, wenn es die Erfahrung vollständig durchlaufen hat und dadurch wissenschaftliches Bewusstsein geworden ist. Die Notwendigkeit, mit der es dieses Ziel erreicht, ergibt sich daraus, dass, wie Hegel im weiteren noch deutlicher ausführt, alle Erfahrung, so wie er sie hier versteht, vom Bewusstsein selbst bewirkt wird, indem sie sich stets in der konsequenten Durchführung gegensätzlicher Ansätze einstellt und dann über deren Vermittlung in der vereinigenden Überwindung des jeweiligen Gegensatzes fortsetzt. In ihrer jeweils ganz bestimmten Form, in der sich ihr Inhalt zeigt und die allein sie zu einer neuen Erfahrung macht, wäre sie gar nicht anders möglich als für ein Bewusstsein, das den Gegenstand seines Wissens unter der Bedingung der vorangegangenen Erfahrungen angemessen zu begreifen sucht – das heißt: unter Voraussetzung der bereits gemachten Einsicht in all die Irrtümer und die Begrenztheit unzulänglicher Standpunkte, die den Weg der Verzweiflung bis zu ihr markieren. Denn diese bedingen zu jeder Zeit implizit den Stand der geistigen Entwicklung.

Erst dann, wenn das Bewusstsein die vollständige Reihe seiner Gestalten durchlaufen hat –

---

<sup>29</sup> Unmittelbar nach der ersten Erklärung über die Aufgabe der *PhdG* spricht Hegel in der Vorrede (32) mehrfach vom konkreten Dasein der Gestalten des Bewusstseins.

und damit alle Bestimmungen, unter denen der Gegenstand vom Bewusstsein begriffen und vorgestellt wird –, kann der ganze Prozess an sein Ende gelangen, an dem er in sich selbst zurückläuft. Dergestalt einen sich selbst hervorbringenden Prozess darstellend, ist sich das Bewusstsein sein eigener Gegenstand geworden. Darum ist es, wie die Forschungsliteratur zur *Phänomenologie des Geistes* zu betonen nicht müde wird, stets die Struktur des Selbstbewusstseins, worin sich dieses Ziel in früheren Gestalten vorweg abzeichnet und in der letzten auch findet. Wie bereits eingangs erwähnt, hat Pöggeler darauf hingewiesen, dass nach einem früheren Plan die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ (80) nur bis zum Schluss des Selbstbewusstseinskapitels reichen und mit dem allgemeinen Selbstbewusstsein enden sollte. Hegel war das Werk, das dann den Namen *Phänomenologie des Geistes* erhielt, unter dem Schreiben an Themen und Kapiteln viel umfangreicher geworden als ursprünglich geplant.

Das Ausufern des Textes, den Hegel weitaus rascher fertigstellen zu können glaubte, als es tatsächlich der Fall war, dürfte demnach damit zusammenhängen, dass es, um zu dem Ziel eines wahren und wirklichen Wissens zu gelangen, nicht nur einer Vereinigung des einzelnen Selbstbewusstseins mit dem Absoluten bedürfte, sondern dass dieses erst dort erreicht sei, wo auch der in der nach Abschluss des Werkes verfassten Vorrede auftretende Weltgeist zu einem Bewusstsein seiner selbst gekommen ist. Zwar ist, wie schon bemerkt, die Grundstruktur der Beziehung, die den Begriff des Geistes charakterisiert, schon im Selbstbewusstseinskapitel erreicht; doch indem das Bewusstsein erkennt, dass es nichts außer ihm, keinen von ihm absolut verschiedenen und getrennten Gegenstand gibt und neben dem natürlichen auch das gesamte geschichtliche und gesellschaftliche Leben als sein zu sich Kommen begreift, hat es sich als absoluter Geist und diesen als das Prinzip aller Wirklichkeit erkannt. Das Medium, worin der Geist als das Absolute sein Bewusstsein von sich selbst entfaltet, ist aber die Religion und dasjenige, worin dieses Selbstbewusstsein vollkommen geworden ist, die Philosophie.

### 3.2. Zentrale These und Anspruch der *Phänomenologie des Geistes*

Zwischen dem wissenschaftlichen und dem natürlichen Bewusstsein besteht kein wirklicher, absoluter Unterschied, da sich, was der Sinn der Phänomenologie ist, das Bewusstsein vielmehr durch eine gründliche, systematische Reflexion auf sein Werden und Entstehen von jenem in dieses verwandelt. Beide sind im Grunde ein und dasselbe. Der Unterschied ist daher ein rein formaler. Das tut, wie sich sogleich zeigen wird, seiner immensen Bedeutung keinen

Abbruch. Beide Perspektiven kommen in allen Teilen der *Phänomenologie des Geistes* zugleich in Betracht. Denn die eine, die vorwissenschaftliche, macht den ganzen Inhalt der Untersuchung aus, die andere, die wissenschaftliche, die die Form der Untersuchung ausmacht, ist die, die der Autor und der Leser einnehmen und somit unterscheidet sich das Bewusstsein, das sich dergestalt selbst beobachtet und erkennt, durch die wissenschaftliche Form von sich selbst und der Unterschied ist ein rein formaler. Daher sind auch sachliche Gemeinsamkeiten durch einen formalen Unterschied gekennzeichnet, der allein auf dieser unterschiedlichen Perspektive beruht – wie etwa, dass der Weg des Bewusstseins dem einen als die Realisierung des Begriffes und damit als Gewinn seiner Wahrheit, dem anderen, das nur meint schon reales Wissen zu sein, als deren Verlust gilt.<sup>30</sup> Dem entspricht auch die unterschiedliche Bedeutung, die dem Zweifel als der negativen Seite der Entwicklung hier wie dort zukommt. Sie rührt daher, dass das Bewusstsein sich im einen Fall irrtümlich als die negative Tätigkeit des Zweifels Erleidende, d.h. als das am Verlust seiner Wahrheit Verzweifelnde versteht, und sich im anderen Fall als das diese Tätigkeit selbst Ausübende oder als das systematisch an seiner Wahrheit Zweifelnde weiß, dem der positive Effekt der sich selbst aufhebenden Negation bewusst ist.

Dieser letzte, die Untersuchung durchgehend tragende und bestimmende Zweifel ist nach Hegel der „sich vollbringende Skeptizismus“(72). Das rechte Verständnis dieses wissenschaftlichen Skeptizismus ist aufs Schärfste von jeder herkömmlichen Alltagsvorstellung über das Zweifeln zu unterscheiden. So spricht sich die tatsächliche Größe der Bedeutung des Unterschiedes zwischen natürlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein in dem Anspruch aus, der mit diesem unbedingten Skeptizismus gestellt ist, insofern er die Grundeinstellung des letzteren ausmacht. Das natürliche Bewusstsein wird als „im Systeme des Meinens und des Vorurteils“(73) steckend für unfähig befunden, diese allein wahrhaft skeptische Haltung einzunehmen und kritisch-prüfend nach ihr zu verfahren. Sämtliche Ansichten und Vorstellungsweisen, die für unerschütterlich feststehend gelten, müssen vor ihr ins Wanken geraten und alle vermeintlichen Gewissheiten, die man für dem allgemeinen Verstand oder Bewusstsein des Menschen natürliche hält, aufgegeben werden, um sie zu erlangen. Jener Zweifel, dessen sich auch das natürliche Bewusstsein bisweilen durchaus rühmen mag, wenn es vorgibt, nicht

---

<sup>30</sup> Eine offensichtliche Schwierigkeit der Einleitung ist, dass Hegel hier auf die erst im dritten Schritt genau erläuterte Verdoppelung der Ebenen zurückgreifen muss, die sich gleichwohl schon aus der im ersten aufgestellten Forderung ergibt, dass sich die Wissenschaft gegen den Schein wenden müsse, mit dem ihr Auftreten behaftet ist. Darum ist, wenn Hegel am Ende der Einleitung das, was „für uns, gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht“, von dem unterscheidet, was „für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt“(80), wohl etwas treffender davon zu sprechen, dass er die Darstellung seines Ansatzes mit der Erklärung einer sich bereits zuvor ergeben habenden Perspektive abrundet, als davon, dass er die Einleitung beende, indem er diesen "leicht modifiziere" („by modifying slightly the account“), wie Houlgate schreibt. Houlgate: *An Introduction to Hegel*, A.a.o., S.56

aus Autorität sondern nur aus eigener Überzeugung etwas für wahr zu halten, kann nicht leisten, was er zu leisten beansprucht.

„Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das *geradezu* ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will.“(73)

Da die Wahrheit erst am „ganzen Umfang“ des in der Zeit erscheinenden Bewusstseins erkennbar wird, setzt ihre Darstellung und Mitteilung durch die Philosophie das vollständig entfaltete System der natürlichen Vorstellungen voraus, die einander alle darin gleichen, dass sie in dem Schein befangen sind, sich im Besitz der Wahrheit zu wähnen und sich von einander dabei zugleich dadurch unterscheiden, dass sie, wenn sie in wechselseitiger Beziehung in der Zeit auftreten, einander widersprechen, was deren Inhalt betrifft. In diesem Grundmerkmal ihrer Form, einseitige, zeitlich bedingte, natürliche Überzeugungen zu sein, sind sie also untereinander identisch und vom wissenschaftlichen Vorstellen verschieden; in ihrem Inhalt unterscheiden sie sich untereinander, sind in ihrer Gesamtheit aber mit dem Inhalt des wissenschaftlichen Bewusstseins identisch, das sie überblickt und um ihre wechselseitige Ergänzung weiß. Der Übergang vom alltäglichen zum wissenschaftlichen Bewusstsein geschieht durch einen Wechsel in der Form des Vorstellens, die nicht eher möglich wird, als bis der Inhalt der Erfahrung als ganzer in Betracht kommt und sich dem Erkennen so darstellt, wie er an und für sich ist. In jeder bloßen Meinung, jedem Vorurteil steckt darum nicht etwa nur "ein Fünkchen", sondern sogar ein unverzichtbarer Teil der Wahrheit. Wie bereits deutlich gemacht, besteht der Schein, mit dem dieses Wissen der Wahrheit behaftet ist – auch wenn es dem natürlichen Bewusstsein stets so erscheint, als ginge sie ihm ganz verloren – zuletzt allein darin, dass der Teil für das Ganze gehalten wird. Er ist darüber hinaus auch ein notwendiges Moment der Wahrheit, da die Wissenschaft als solche, zu deren Standpunkt die *Phänomenologie des Geistes* das Bewusstsein führt, selbst nur darum ein reales Wissen darstellt, weil sie im Laufe wirklicher Erfahrung nach und nach in der Zeit erschienen ist.

Wenn man nach der zentralen These von Hegels Entwurf fragt, auf die sich jede ernsthafte und vielversprechende Auseinandersetzung mit seinem Werk konzentrieren müsste, und sie in der Behauptung findet, dass die geistige Gestalt, die den Beginn und Entfaltungsort der Wissenschaft darstellt, in dem Resultat einer Untersuchung des gesamten Umfanges dessen zu suchen sei, was er unter dem natürlichen Bewusstsein versteht, dann erweist sich dieser Ansatz näher betrachtet als eine Zusammenführung des Bewusstseins von dem realen Fortschritt und dem darauf bezogenen geschichtlichen Zusammenhang und Fortgang der philosophi-

schen Debatten und Theorien über das Verhältnis von Wahrheit und Wissen mit dem Anspruch der Aufklärung – dem unbedingten Streben nach Autonomie des Denkens. Als eines der zentralen Anliegen, das Hegel mit dem „Programm“ seiner *Phänomenologie des Geistes* verfolgt, sieht Siep „die Überwindung der Entzweiung“ von „Wahrheit und Geschichte“. <sup>31</sup> Hegel fordert für den Beginn der wahren Wissenschaft oder Philosophie, dass das Denken, das stets seinen konkreten geschichtlichen Ort hat, sich der Geschichtlichkeit seiner selbst und seines Wissens inne geworden ist. Diese Forderung ist nicht nur von ungebrochener Aktualität und ständig wachsender Bedeutung; sie findet an Hegels eigener Philosophie auch eine Entsprechung, die nahezu unüberboten geblieben ist. Dass sich das Denken dabei zugleich von den natürlichen Vorurteilen und Meinungen restlos befreie, ist indessen ein derart ambitionierter, den Gedanken der Aufklärung auf die Spitze treibender Anspruch, dass er heute vielfach für überzogen und einem unhaltbaren Optimismus entsprungen angesehen wird. <sup>32</sup>

In der von Hegel so konsequent und umfassend durchgeführten These, dass ein möglichst klares Bewusstsein von der historischen Bedingtheit der Vermögen des Erkennens unerlässlich ist, wenn das „Ziel“ wissenschaftstheoretischer Überlegungen erreicht werden soll, nämlich „die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist“ (33), findet sich also noch nicht der Grund für die Schwierigkeiten, die Hegels Anspruch der Nachwelt bereitet. Denn darin ist sie ihm weitgehend gefolgt. Die Differenzen liegen erst in der Ziel- und Umsetzung. Schließlich ist sie seinen Reflexionen auf die geschichtlichen Bedingungen solch einer Einsicht weitgehend in anderer Absicht gefolgt <sup>33</sup>, indem sie diese zumeist dazu verwandte, sich von dem Anspruch zu lösen, dass wahre oder gültige Erkenntnis zugleich ein Wissen um das Außer- und Überzeitliche, mithin Einsicht in das Ewige sei. Indessen ist eben gerade dies der von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* verfolgte Anspruch. Denn das Wissen um die historische Bedingtheit der Vermögen des Erkennens kulminiert bei Hegel im Selbstbewusstsein des Geistes, der sich als absolutes Subjekt selbst erzeugt und erkennt – als „bedingungsfrei sich produzierende Selbstbeziehung“, wie Henrich sagt. <sup>34</sup> Durch die Reflexion auf diese gelangt er zu einem absoluten Wissen von sich, womit auch die Zeit in der allumfassenden Selbstgegenwärtigkeit solchen Wissens "getilgt" ist. <sup>35</sup>

Da es also die systematische Verbindung der Frage nach der Wahrheit mit der Frage nach dem

---

<sup>31</sup> Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. A.a.o., S.82

<sup>32</sup> Hierüber erklärt Siep, ebd., S.18: „In der heutigen Kultur erscheint der Anspruch >>absoluten Wissens<< und des vollständigen Begreifens von Religion und Geschichte als unhaltbare Anmaßung. In der Philosophie teilt ihn praktisch niemand mehr. Das gegenwärtige Interesse an der Phänomenologie richtet sich meist auf viel >>bescheidenere<< Aspekte.“

<sup>33</sup> Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Einleitung von Manfred Riedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 167

<sup>34</sup> Henrich: *Hegel im Kontext*. A.a.o., S.38

<sup>35</sup> Vgl. Das absolute Wissen, S.584

geschichtlichen Werden des Wissens ist, was Hegels Denkansatz gleichermaßen anziehend und bedeutend wie umstritten erscheinen lässt, begegnen einem diese beiden untrennbaren Aspekte jenes einen Grundgedankens stets da zusammen, wo das Wegweisende oder auch Problematische der *Phänomenologie des Geistes* zur Sprache gebracht wird. Beispielhaft für eine produktive Aneignung von Hegels Umgang mit dieser Frage steht der Entwurf, den Dilthey zur Grundlegung der Geisteswissenschaften in seinem Werk von 1910, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* dargelegt hat.<sup>36</sup> Im Rahmen des hierzu notwendigen Schrittes, „der Geschichte gegenüber eine ... rein erkenntnistheoretische und logische Fragestellung geltend zu machen“ misst er ihm neben dem Einfluss, den sein Denken auf die systematischen Geisteswissenschaften bereits ausgeübt hat, auch eine künftige Bedeutung bei. Nicht nur, so Dilthey, „vollzieht sich bis auf diesen Tag eine Verbindung seiner großen Ideen mit der positiven Forschung“; „die Zeit kommt heran, in welcher auch sein Versuch, einen Zusammenhang von Begriffen zu bilden, der den unablässigen Strom der Geschichte bewältigen kann, gewürdigt und verwertet werden wird.“<sup>37</sup> Hegel habe „[...] alles, was der Rationalismus des 18. Jahrhunderts als individuelles Dasein, besondere Gestalt des Lebens, Zufall und Willkür aus dem Vernunftzusammenhang ausschloß, durch die Mittel der höheren Logik der Systematik der Vernunft eingeordnet.“<sup>38</sup>

Darin erblickt Dilthey einerseits einen unverzichtbaren Fortschritt im Zusammenhang der Frage, was alles würdiger Gegenstand wissenschaftlichen Fragens und Forschens ist; andererseits aber sieht er den Anspruch einer Erklärung der Zusammenhänge der Geschichte aus dem apriorisch-metaphysischen Grundlagen eines philosophischen Systems inzwischen für unhaltbar an. Denn die im System durchgeführte Grundansicht, dass die Vernunft und die Wirklichkeit eins seien, blende vielmehr irrationale Seiten aus, die dieser wesentlich sind und ihrer wissenschaftlichen Untersuchung angehören. Darum zieht Dilthey die Konsequenzen aus dem Auftreten von Lebensphilosophie und Positivismus und macht anstelle der Einheit von Denken und Sein das vorgefundene geschichtliche Leben selbst zur Grundlage: „Wir müssen heute von der Realität des Lebens ausgehen;“ diese gerät aus dem Blick in der „ideellen Konstruktion der Entwicklung des Geistes, welche zwar seine historische Wirklichkeit und die in

---

<sup>36</sup> Vgl. die Arbeit von Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, S.140, wo Dilthey einerseits „gerade infolge seiner Preisgabe der Hegelschen Position als sein einziger produktiver Erneuerer“ unter die Neuhegelianer gestellt wird, andererseits mit dieser Preisgabe nach Löwith die wie auch immer zu bewertende Entwicklung einhergeht, dass die – von Dilthey zuletzt selbst als gescheitert angesehene – „Antwort“, die er auf das mit Hegel geteilte „Problem der Geschichtlichkeit“ geben will, „keine eigentlich philosophische ist“. Die Aufgabe von Hegels Standpunkt sieht Löwith darin, dass die in ihren nicht rationalen Momenten dem Erkennen nicht völlig zugängliche Geschichte selbst zum Absoluten wird und der Geist gegenüber den darin wirkenden Mächten zu dem vergleichsweise ohnmächtigen Ausdruck einer ihrer jeweiligen Zeit entsprechenden Weltanschauung.

<sup>37</sup> Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. A.a.o., S. 136/137

<sup>38</sup> Ebd., 118

ihr waltenden Beziehungen zu ihrer realen Unterlage hat und sie spekulativ begreiflich machen will, aber eben darum die zeitlichen, empirischen, historischen Beziehungen hinter sich läßt.“ Erst durch die Aufgabe dieses Anspruch „entsteht das Problem, wie Geschichtswissenschaft möglich sei. Für Hegel existiert dies Problem nicht.“ Denn: „Hegel konstruiert metaphysisch, wir analysieren das Gegebene.“<sup>39</sup>

Um dieses Problem zu lösen, entnimmt Dilthey dem zurückgewiesenen Systemganzen Hegels den Begriff des objektiven Geistes, den er für „glücklich gebildet“<sup>40</sup> erachtet und transformiert ihn zugleich, indem er auch das, was für Hegel dem absoluten Geist angehörte, Kunst, Religion und Philosophie, darunter subsumiert. Was aber den Zusammenhang der Erkenntnistheorie, der Frage nach der Wahrheit des Wissens mit der Geschichte, d.h. dessen historischer Relativität angeht, der sich in den neuen Geisteswissenschaften als problematisch darstellt, erinnert sein Umgang damit stark an die Art und Weise, wie Hegel in der Einleitung das Verhältnis des Teils zum Ganzen auffasst:

Ich finde das Prinzip für die Auflösung des Widerstreites in diesen Wissenschaften in dem Verständnis der geschichtlichen Welt als eines Wirkungszusammenhanges, der in sich selbst zentriert ist, indem jeder einzelne in ihm enthaltene Wirkungszusammenhang durch die Setzung von Werten und die Realisierung von Zwecken seinen Mittelpunkt in sich selber hat, alle aber strukturell zu einem Ganzen verbunden sind, in welchem aus der Bedeutsamkeit der einzelnen Teile der Sinn des Zusammenhanges der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt entspringt: so daß ausschließlich in diesem strukturellen Zusammenhang und jede Zwecksetzung, die in die Zukunft reicht, gegründet sein muß.<sup>41</sup>

Für jemanden, der das System aus den genannten Gründen ablehnt, dabei aber seinen Versuch einer begrifflichen Bewältigung des unablässigen Stromes der Geschichte einer hohen Bedeutung würdigt, muss sich besonders jenes Werk Hegels als interessant erweisen, in dem es das Erkennen noch mit einer vorgegebenen äußeren Wirklichkeit zu tun hat. Nicht zufällig schildert Dilthey da, wo er – ohne kritische Abgrenzung von dessen späterem System – erst noch nur die Vorreiterrolle Hegels in Bezug auf das eigene Vorhaben schildert und ihn „eines der größten historischen Genies aller Zeiten“ nennt, das Programm der *Phänomenologie des Geistes*, „die Gestalten des Bewußtseins in Begriffen darzustellen und die Entwicklung des Geistes durch sie hindurch als ein System begrifflicher Beziehungen zu erfassen.“<sup>42</sup> Es sei besonders ein religiöser Tiefsinn Hegels, der sich in diesem Unterfangen bemerkbar mache. So beschreibt Dilthey Hegels Entwicklung:

„Das Thema, an welchem seine Anschauungen sich entwickelten, war die Geschichte des religiösen Geistes. ... Unter dem Einfluß seiner religiös metaphysischen Erlebnisse, im beständigen Verkehr mit

---

<sup>39</sup> Ebd. 180ff.

<sup>40</sup> Ebd. 180

<sup>41</sup> Ebd. 167

<sup>42</sup> Ebd. 118f.

den Quellen, überall aber von ihnen zurückgehend in tiefste religiöse Innerlichkeit, entdeckte er eine Entwicklung der Religiosität, in welcher die niedere Stufe des religiösen Gesamtbewußtseins durch in ihr tätige Kräfte eine höhere erwirkt, in der nunmehr die frühere enthalten ist. Das 18. Jahrhundert hatte den Fortschritt der Menschheit aufgesucht, den die Zunahme der Erkenntnis der Natur und der in ihr gegründeten Herrschaft über sie herbeiführt; Hegel ergriff die Entwicklung der religiösen Innerlichkeit. Das 18. Jahrhundert erkannte in diesem Fortschritt der Wissenschaften die Solidarität des Menschengeschlechtes; Hegel entdeckte im Bereich der Religiosität ein Gesamtbewußtsein als Subjekt der Entwicklung.<sup>43</sup>

In Hegels Denken hat der religiöse Sinn, vermittelt über die Frage nach der Geschichtlichkeit des Erkennens, Eingang in die Wissenschaftstheorie gefunden, da das Werden des Wissens sich ohne ein Verständnis der Religion unerkennbar bleiben muss. Bei Dilthey erhielt dieser Gedanke immerhin eine Fortsetzung in der Grundlegung der Geisteswissenschaften und ihrer Methodik.

Die kritische Beschäftigung mit dem Programm der *Phänomenologie des Geistes* nach der Einleitung kreist auch da, wo sie nicht mit eigenen philosophischen Absichten verbunden ist, um das von Hegel untersuchte Verhältnis von Wahrheit des Erkennens und Geschichte. Schließlich fällt die Frage nach dem richtigen Verständnis desselben nahezu mit der nach der aktuellen Bedeutung von Hegels Denken zusammen. Der gesamte Text der *Phänomenologie des Geistes* zeugt von dem Bestreben, darüber Klarheit zu erlangen, weshalb jede Auseinandersetzung damit, die es verabsäumt, sich unbefangen auf die jeweilige Art und Weise einzulassen, wie Hegel in jeder Gestalt dieser nach wie vor brennenden Frage nachgeht, und sein Denken in kritischer Aneignung für die eigene Zeit lebendig werden zu lassen, zuletzt doch irgendwie müßig erscheint. Diese Gefahr besteht besonders dort, wo aufgrund einer vor-schnellen Beurteilung von Teilaspekten der Grundzüge, die Hegel skizziert, der Sinn des Ganzen aus dem Blick zu geraten droht. Trennt man die Frage nach der Geschichte von der nach dem Erkennen, geht die Einheit der den phänomenalen Gehalt erkundenden und aufschließenden Denkrichtung verloren, deren richtiges Verständnis solch eine isolierende Betrachtung nicht zulässt. Eine vorab betriebene Aussonderung unter den Grundgedanken der Einleitung ließe es schwerlich zu, die jeweilige Sichtung und Durchdringung der Bewusstseinsgestalten selbst und unverstellt nachzuvollziehen, um eine adäquate Beurteilung der Durchführung der

---

<sup>43</sup> Ebd. Weiter heißt es: Die Begriffe, in denen das 18. Jahrhundert die Geschichte der Menschheit erfaßt hatte, bezogen sich auf Glück, Vollkommenheit und verstandesmäßige Zwecksetzung, die auf Verwirklichung dieser Ziele gerichtet ist; Hegel war mit ihm einverstanden in der Intention, durch ein allgemeingültiges System von Begriffen menschliches Dasein nach seinen verschiedenen Seiten auszudrücken; aber vernichtender als er hat auch die historische Schule nicht die verstandesmäßige Auffassung der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit bekämpft; das Begriffssystem, das er suchte, sollte nicht die Seiten des Lebens abstrakt formulieren und regeln: er erstrebte einen neuen Zusammenhang der Begriffe, in welchem die Entwicklung in ihrem ganzen Umfang begreiflich würde. Er erweiterte sein Verfahren über die religiöse Entwicklung hinaus in die der Metaphysik und von ihr aus auf alle Lebensgebiete, und das Reich der Geschichte wurde sein Gegenstand. Überall suchte er hier Tätigkeit, Fortgang, und dieser hat an jedem Punkt in den Beziehungen der Begriffe sein Wesen. Geschichtswissenschaft ging so in Philosophie über.

Untersuchung und ihrer Resultate zu ermöglichen.

In diesem Punkt stellt sich Kreß' Umgang mit dem Entwurf der Einleitung als problematisch dar, wenn sie behauptet, dass über die „Unannehmbarkeit“ der geschichtsteleologischen Implikationen in Hegels Konzept der Entwicklungsgeschichte des natürlichen Bewusstseins ein allgemeiner Konsens bestehe. Sie erachtet Hegels Ansatz auch insofern für schwierig, als fraglich bleibe, ob das natürliche Bewusstsein, wenn es dem selbst gestellten oder inneren Anspruch auf absolute Wahrheit folgt, der es antreibt, über jede seiner Gestalten hinaus zu dringen, auch wirklich ein immanentes „Ziel, welches sich im absoluten Wissen realisieren soll“<sup>44</sup>, erreichen könne. Was das erste betrifft, ist aber besonders in der Philosophie vor jedem Urteil zu warnen, das so etwas wie einen allgemeinen Konsens begründen können soll. Es lässt sich kaum vorstellen, wie ein solcher über irgendeinen vergleichsweise zentralen Aspekt einer wirkmächtigen Konzeption in der Philosophie sollte bestehen können, ohne dass dabei das eigentlich Bedenkenswerte verfehlt und verdeckt würde. Das Interessante an einer Konzeption, unentdeckte Möglichkeiten, unbedachte Folgen, sich ergebende Widersprüche und unbeantwortete Fragen – nur angedeutete Fragerichtungen ebenso wie unzulängliche Fragestellungen und Bestimmungen – pflegen gewöhnlich erst dort in den Blick zu kommen, wo eine einlässige, von einem eigenen philosophischen Fragen und Anliegen getragene Auseinandersetzung stattfindet, was stets unvermeidlich eine individuelle Gestalt anzunehmen pflegt.<sup>45</sup>

Gerade Hegels spätere Rede vom Ende der Geschichte, die in der teleologischen Konzeption der *Phänomenologie des Geistes* vorweggenommen ist, kann als Beispiel für einen Gedanken dienen, der immer wieder dazu herausfordert, sich intensiv mit ihm auseinander zu setzen und dabei durchaus kontrovers rezipiert wird. Während er für viele ein Hauptgrund ist, Hegels entwicklungsgeschichtliches Denken abzulehnen, haben manche ihn übernommen und im Rahmen ihrer eigenen Überlegungen reformuliert.<sup>46</sup> Oft genug verfehlen beide Hegels wissenschaftliche Einstellung der Geschichte gegenüber; die einen seine Fähigkeit zur produktiven Aneignung derselben, die anderen seine nüchterne Distanz ihr gegenüber. Wie aber wollte man da einen Konsens behaupten, ohne die Perspektive auf Hegels Wirkungsgeschichte zu verengen und sie einseitig zu betrachten? Man kann einräumen, dass der Einfluss von Hegels Geschichtsdanken auf gewisse politische Bestrebungen, der es manch oberflächlichen Begut-

---

<sup>44</sup> Kreß: *Reflexion als Erfahrung*. A.a.o, S.27

<sup>45</sup> All dies stellt freilich nicht in Abrede, dass es immer ein sinnvolles Ziel der Forschung und der um verschiedene Möglichkeiten der Auslegung eines Textes geführten Debatten darstellt, Einigkeit in einer bislang offen gebliebenen Frage zu erreichen. Darin überhaupt liegt ja der Unterschied zwischen der Philosophie auf der einen und ihrer institutionellen Erforschung auf der anderen Seite, dass sich für erstere das Ziel der Einigkeit über *ihre* offenen Fragen gar nicht sinnvoll denken lässt.

<sup>46</sup> Neben Kojève wäre hier vor allem Francis Fukuyama zu nennen.

achtern sogar verdächtig gemacht hat, bei gewissenhafteren Kritikern ein Bewusstsein für das hervorgerufen hat, was man sich unter unannehmbaren geschichtsteleologischen Implikationen vorstellen mag. Doch abgesehen davon, dass man auch dann die Seite jener außer Acht ließe, die sich sogar vor diesem oder jenem Hintergrund damit einverstanden zeigen, umginge man so wiederum die wesentliche, immer neu zu stellende Frage, die auszublenden eine zeitgemäße Beschäftigung mit Hegel wenig interessant erscheinen ließe und das ist eben die nach der Entwicklung des Erkennens in der Zeit, die Hegel im Rahmen des von Siep angesprochenen Versuches stellt, die Entzweiung von Wahrheit und Geschichte zu überwinden.

Ein genauer Blick darauf kann zeigen, dass Hegel deren Verhältnis weitaus nüchterner und kritischer fasst, als es in einigen Weltanschauungen der Fall ist, die der Geschichte ebenfalls ein Ziel unterstellen und deren Entstehen man ihm darum gar zu schnell anrechnet. Dies geht gerade aus der oft übersehenen Untrennbarkeit der beiden Seiten hervor, insofern das Ziel geschichtlicher Prozesse sich für Hegel immer im Erkennen, das heißt: in der Gegenwart findet, die einen Rückblick auf die Vergangenheit erlaubt und nicht in irgendwelchen zukünftigen Utopien, zu deren Erreichung Weltanschauungen die Gegenwart in Dienst stellen zu dürfen meinen. Diese Konsequenz von Hegels Denkansatz wird denn auch von weltanschaulichen Systemen, die sich sonst auf ihn berufen, entweder ausdrücklich zurückgewiesen, indem man sich auf irgendeinem Wege von ihr zu lösen sucht, oder, was man ihm ebenso wenig zum Vorwurf machen kann, stillschweigend ignoriert, indem so getan wird, als könne die richtige Erkenntnis einer Endgestalt der geschichtlichen Existenz auch gelingen, ohne dass sie als solche bereits aufgetreten und Wirklichkeit geworden ist. Dergleichen Missverständnisse kommen nur dadurch zustande, dass beharrlich verkannt wird, wie beide Seiten – Erkennen und Geschichte – im wahren Wissen untrennbar aufeinander bezogen sind. Die Probleme mit dem teleologischen Prozess auf der einen und dem Erkenntnisanspruch auf der anderen Seite, die von Kreß *einzel*n angesprochen werden, scheinen daraus hervorzugehen, dass der eigentliche *Zusammenhang* beider nicht eingesehen wird. All das spricht dafür, diesen wieder besser kenntlich zu machen.

Was das immanente Ziel betrifft, welches das natürliche Bewusstsein im zweifelsfreien, absoluten Wissen erreicht, ist bereits bemerkt worden, dass Hegel gegenwärtig keine bedeutenden Nachfolger hat, die seine Ansicht teilen, dass philosophische Erkenntnisse nur nach einer zuvor vollendeten Aufklärung über die implizit getroffenen Voraussetzungen des Wissens und in der vollkommenen Freiheit von natürlichen Vorstellungsweisen und Vorurteilen gewonnen und mitgeteilt werden könnten oder gar müssten. Das wäre zwar freilich noch kein schlagkräftiger Einwand, doch bestätigt sich insoweit die zweite Behauptung von Kreß, derzufolge es wenigstens fraglich bleibe, ob ein auf vollkommener Selbsterkenntnis des natürlichen Be-

wusstseins beruhendes Wissen erreichbar sei. Dass ein solcher Anspruch im Wandel der Zeit zumeist einfach nicht mehr gestellt wurde, trübt indessen das Interesse für die *Phänomenologie des Geistes* nicht allzu sehr, ist es doch vor allem die Bereitschaft, sich dem natürlichen und geschichtlichen Bewusstsein im Rahmen einer wissenschaftlich-kritischen Auseinandersetzung zuzuwenden, was Hegel unter den Denkern des deutschen Idealismus auszeichnet. Indem er dies zu einer zentralen Frage vor dem philosophischen Problem des Erkennens erhob und sowohl inhaltlich wie auch methodisch wegweisend blieb, hat er spätere Ansätze geprägt, die sonst nicht möglich gewesen wären.

Es ist kein Zufall, dass sich mit Gadamer gerade jener Denker so lange und intensiv mit Hegel und seiner Untersuchung des natürlichen und geschichtlichen Bewusstseins beschäftigt hat, der wie kein anderer die wesentliche Bedeutung betonte, die dem Vorurteil als einer Voraussetzung alles Denkens und Erkennens zukommt als etwas, das, wenngleich diese nicht darin befangen bleiben dürfen, als deren Ausgangspunkt doch nie ganz überwunden werden kann. Gerade dem, der Hegels Überzeugung nicht teilt, dass es möglich sei, dass das Bewusstsein oder die Seele jemals „durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist“, muss die *Phänomenologie des Geistes* das interessanteste von Hegels Büchern sein, da für solch einen "Ungläubigen" der Versuch, alltägliches und wissenschaftliches Bewusstsein zu unterscheiden, eine Herausforderung darstellen muss, diesen Unterschied anders zu denken. In diesem Zusammenhang lässt sich mit Blick auf das allmählich wachsende Interesse der analytischen Schule an Hegel<sup>47</sup> noch bemerken, dass Houlgate sich des in dieser Tradition so wichtigen Begriffs des "common-sense" bedient, um den eigentümlichen Standpunkt des natürlichen Bewusstseins zu charakterisieren, dem sich die *Phänomenologie des Geistes* im Ganzen widmet.<sup>48</sup>

### 3.3. Der Zweifel als wissenschaftlicher Skeptizismus

Hegel macht also die einfache, perspektivische Unterscheidung geltend zwischen dem nicht realen, natürlichen Bewusstsein einerseits, das „nur Begriff des Wissens“ ist und im stetigen

---

<sup>47</sup> Vgl. Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter: *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. A.a.o., S.33 „Seit kurzem haben einige Vertreter der analytischen Wissenschaftstheorie begonnen, mit Hegel zu kokettieren.“

<sup>48</sup> Vgl. Houlgate: *An Introduction To Hegel*. A.a.o., S.50. „The *Phenomenology*, as I understand it, can be bypassed by those who are prepared to carry out the free act of suspending all their presuppositions about thought and being, begin with the bare thought of ‘pure being’, and accept that, initially, being itself may not be understood to be anything beyond the bare, indeterminate immediacy of which thought is minimally aware. The *Phenomenology* is essential reading, however, for those who are deeply attached to the ordinary view of the world as something that stands over against us and who want to know why they should be persuaded to give up that common-sense view and adopt the standpoint of ontological logic.“

Verzweifeln an den vielfältigen Versuchen, sich als ein Wissen der Realität zu etablieren, seine Erfahrungen mit dieser macht, und dem wissenschaftlichen, das diese hinter sich hat und realisierter Begriff ist andererseits. In letzterer Perspektive stellt sich die Bewegung des Bewusstseins als ein allumfassender, sich vollbringender Skeptizismus dar – als eine unentwegte Selbstprüfung entlang der fraglichen Übereinstimmung zwischen der von jenem „unvollendeten Bewusstsein“ behaupteten Wahrheit mit der gegenständlichen Wirklichkeit, die sich ihm im Laufe der Erfahrung im Ganzen eröffnet. Aufgrund dieser allgemeinen Unterscheidung erschließen sich vorläufig auch bereits „[d]ie *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins“, welche, wie Hegel bemerkt, „[...] sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben [wird]“ (73), und das notwendige „Ziel“ der ganzen „Reihe des Fortganges“ (74). Es leuchtet ein, dass das eine schwerlich ohne das andere zu haben sein wird. Wie sollte denn auch eingesehen werden können, dass es an irgendeinem Punkt der Untersuchung nicht noch weitere Gestalten des natürlichen Bewusstseins gibt, wenn der ganze Weg, den das Bewusstsein in seiner Bewegung zurücklegt, nicht ein inneres Ziel hat, auf den diese aufgrund der sie veranlassenden Bedingungen immer schon zuläuft? Wie sollte umgekehrt eingesehen werden können, dass ein Ziel erreicht ist, wenn an diesem nicht zugleich klar ist, dass es keine weiteren Gestalten mehr geben kann? Was darum eigentlich erläutert werden muss, ist, wie Hegel selbst am Beginn des dritten hier kenntlich gemachten Schritts der Einleitung rückblickend festhält, „die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs“ (75). Denn die Einsicht, dass die Bewegung des Bewusstseins zugleich zielgerichtet und sich selbst vervollständigend ist, entspringt der Klärung der Frage, wie und wann oder wie lange das Bewusstsein über sich, über eine bestehende Gestalt seiner selbst hinaus dringt und zu einer neuen fortschreitet und wann das nicht mehr der Fall ist.

Zu diesem Zweck zeigt Hegel die positive Rolle auf, die der sonst negativen Bewegung des Bewusstseins, nämlich dem Zweifel an der Wahrheit des Wissens zukommt, sobald dieser wirklich konsequent und gründlich ausgeübt und auf den Gesamtumfang von dessen Inhalt angewandt wird. Dies leistet das natürliche Bewusstsein überall im ganzen Verlauf seiner Erfahrung. Wenn es sich zuletzt selbst erkennt, indem es sich seiner Entwicklung zuwendet, das allmähliche Werden seines Wissens völlig überblickt und sich sein eigenes, vielfältiges Tun vergegenwärtigt, wirkt der Zweifel gleichsam als Formprinzip in der wissenschaftlichen Darstellung des Ganzen, indem das Bewusstsein seine verschiedenen Gestalten in der Darstellung ihrer Unwahrheit systematisch unterscheidet und betrachtet und sich ihren notwendigen Zusammenhang verdeutlicht. Insofern er sich zuletzt als dasjenige erweist, was erst die Erfahrung hervorbringt und gestaltet und dann auch noch wissenschaftlich begreift, gibt sich derselbe Zweifel, den das natürliche Bewusstsein als eine gründliche Verzweiflung erfuhr, als

aktiv betriebene Bildung zu erkennen, d.h. als seine eigene Tätigkeit und als selbstbestimmter Skeptizismus. Was ihm erscheint wie der wiederholte Verlust eines Besitztums – der Wahrheit –, ist *in Wahrheit* die Suche nach etwas, das es noch gar nicht hat und sich im Laufe dieser Suche nach und nach erst erwirbt: sein Vermögen, wahrheitsfähige Erkenntnis zu leisten, das zu erlangen einer vollständigen Bildung bedarf.

Diese positive Seite des Zweifels gibt sich eigentlich nur als die Kehrseite der Verzweiflung zu erkennen – als deren Umschlagen an jenem Punkt, wo sie vollkommen wird und die Freiheit der kritischen Distanz erzeugt, die den in der Wissenschaft seiner selbst mächtig gewordenen Geist gegenüber allen bedingten und einseitigen Vorurteilen über die Wahrheit des Wissens kennzeichnet. Hegel macht deutlich, dass das wahre Wesen des Zweifels erst dort richtig gefasst ist, wo er die größtmögliche Weite und Tiefe erlangt; wo er sich weder auf einen einzelnen, beliebigen Inhalt, auf hier und dort gefundene Vorstellungen anstelle von deren ganzem Umfang richtet, noch auch meint, diesen durch die äußerliche Änderung seiner oberflächlichen Einstellung zu diesem zu bewältigen. Auf beiden Wegen kann der Zweifel, dem es entweder an Weite oder an Tiefe fehlt, sein Werk nicht zu Ende bringen und so führen sie nur zur Ausgangslage, dem Verhaftetsein im bloßen für-wahr-Halten zurück. Da sich das natürliche Bewusstsein nicht schon etwa dadurch seiner inneren Befangenheit entwindet, dass es sich zu einer Gesinnung bekennt, sondern allein, indem es an sich selbst, seinem innersten Willen und Instinkt, an die Wahrheit einer bestimmten Vorstellungsart im Gegensatz zu anderen zu glauben, völlig verzweifelt, ist der wissenschaftliche Skeptizismus nicht mit dem bloßen Vorsatz zu verwechseln, von all den bestehenden und vorgefundenen Meinungen, anstatt diese einfach zu glauben, nur das anzunehmen, was man selbst geprüft hat. Der aufklärerische Anspruch, der mit diesem gestellt ist, erfordert ein Höchstmaß an Gründlichkeit. Man hat, gibt Hegel damit zu verstehen, bislang noch gar nicht wahrhaft gezweifelt.

Dass dies tatsächlich der Gestus ist, mit dem er das wissenschaftliche Zweifeln erläutert, wird schon daraus deutlich, dass Hegel, wenn er sagt, dieses bringe eine „Verzweiflung an den natürlichen Vorstellungen ... zustande“(73), mit denen „noch erfüllt und behaftet“ das Bewusstsein, „das *geradezu* ans Prüfen geht, ... in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will“, sich auf die eingangs vorgenommene Charakterisierung jener gegenwärtigen, als natürlich charakterisierten Vorstellungsweise zurück bezieht, die sich gerade als Konsequenz einer in Anbetracht früherer Versuche skeptisch und vorsichtig gewordenen Geisteshaltung verstanden wissen will und darum dem Problem des Wissens scheinbar mit tiefem Ernst zu begegnen vorgibt. Sie überwinden bedeutet, sie beim Wort zu nehmen und mit dem, was sie nur predigt, wirklich Ernst zu machen; sich also des Zweifels nicht nur zu bedienen, um sich zugleich der Aufgabe seiner wirklichen Durchführung zu entledigen, sondern dieses bloße

Gebot als Notwendigkeit zu begreifen und es radikal und umfassend umzusetzen. Indem er systematisch und gründlich gegenüber jeder bestimmten Art und Weise des Bewusstseins, sich mit einem Wahrheitsanspruch auf seinen Gegenstand zu beziehen, ausgeübt wird, erweist sich die Not als Tugend. Er selbst wendet sich gegen die auf ihn sich stützenden Restriktionen und negativen Vorbehalte gegenüber dem Erkennen, indem er die rein negative Funktion, die ihm dabei unterstellt wird, durch seine positive Leistung widerlegt. Dies vollbringt der unbedingte Zweifel, wie sich zeigt, indem er in seiner Radikalität zuletzt auch noch alle scheinbar unzweifelhaft feststehenden Grenzen zwischen dem erkennenden Bewusstsein und dem Gegenstand aufhebt und auch all jene bedingten Standpunkte und Voraussetzungen verwirft, die ihren Vorrang gegenüber anderen darauf begründen wollen, ihn vermeintlich zu seinem vollen Recht kommen zu lassen.

Hegel sagt, „daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit nicht eine bloß *negative* Bewegung ist.“(73) Obgleich er sich im natürlichen Bewusstsein zunächst als eine rein negative Tätigkeit darstellt, zeigt der Zweifel sich, wenn er universell und konsequent betrieben wird und seine Natur ganz zur Entfaltung bringt, im Zusammenhang des Ganzen in einer notwendigen Beziehung auf dessen Gegenteil, das positive Sein zu stehen und sich darin ebenso als bejahend zu erweisen. Denn er allein ist es, wodurch das positive Sein, der unveränderlich sich selbst gleiche Gegenstand, wie er an sich in Wahrheit ist und auf welchen sich das Bewusstsein, das glaubt die Wahrheit zu wissen, stets in irgendeiner Weise bezieht, allererst erzeugt und damit das Verhältnis klärt, in dem er zum Erkenntnisvermögen steht. Im Rückblick auf die von Hegel erfragte Bedeutung des Absoluten, um die es erst noch zu tun sei, kann man darum sagen, es sei der Zweifel, wodurch diese festgestellt würde. Er bewirkt das Werden dessen, was nur *als gewordenes* wirklich ist. Durch sein verneinendes Tun gegenüber der vermeintlichen Wahrheit bringt er die allmähliche Bestimmung und Gestaltung des in der Erfahrung gegebenen Inhaltes des Bewusstseins erst in Gang und treibt sie unablässig weiter, bis sie sich schließlich dort vervollkommnet, wo keine weitere Bestimmung des Gegenstandes mehr möglich ist und das Bewusstsein vom Zweifel angetrieben die Reihe der Weisen, wie er gewusst werden kann, vollständig durchlaufen hat. Ganz und gar lässt sich dies freilich erst später verstehen, wenn Hegel im dritten Schritt der Einleitung noch näher erklären wird, warum dieses vollkommene Wissen davon, wie sich das Bewusstsein im Wissen auf den Gegenstand beziehen kann, zugleich nichts Anderes ist, als das eigene Wissen des Gegenstandes von sich – sein Wissen, wie er an und für sich selbst ist. Vorläufig konzentriert er sich darauf, die Bewegung kenntlich zu machen, in der das negative Treiben des Zweifels die positive Bestimmung des Inhaltes bewirkt. Diese gewährt umgekehrt bereits ein Vorverständnis davon, wie die Dialektik des Bewusstseins zu verstehen ist, von der der Gang der gesam-

ten Entwicklung getragen ist und die Hegel im dritten Schritt expliziert.<sup>49</sup>

Um die positive Funktion deutlich zu machen, die aus dem Zweifel resultiert, sobald er wissenschaftlich wird und sich gründlich auf den gesamten möglichen Umfang richtet, stellt Hegel ihn jener Gestalt des natürlichen Bewusstseins gegenüber, in der er in der Einseitigkeit eines – wie sich herausstellt – sich selbst widersprechenden Selbstbewusstseins auftritt, das die Wahrheit des Wissens in seiner Fähigkeit erblickt, in der Freiheit seines unendlichen Denkens jede beliebige Wahrheit von positivem Inhalt zu verneinen. Die absolute Negativität, welche in dem dieses Selbstbewusstsein begründenden Vermögen zu einem völlig selbständigen, aber nur scheinbar unabhängigen Denken liegt, jede positive Behauptung durch die Bekräftigung des Gegenteils und wieder umgekehrt zunichte zu machen, gilt ihm für die einzige und letzte Wahrheit darüber, was es mit all unserem inhaltlich bestimmten Wissen ist: Nichts. Diese extreme Form seines Auftretens, in der sich gleichwohl ein erstes Mal die Reinheit und Allmacht des Denkens ausdrückt, eignet sich in besonderer Weise, um in Abgrenzung davon den allein erst absoluten, konsequent und umfassend durchgeführten Skeptizismus zu erläutern, wogegen der Zweifel an dem, was man nicht selbst geprüft hat, nicht grundsätzlich die Wahrheit positiver Aussagen und Lehren verneint und die im Gefolge der kantischen Lehre einhergehende, heikel-vorsichtige Einstellung zum Leistungsvermögen unserer Erkenntnis gar eine bedingte Wahrheit im Gegensatz zu einer absoluten einräumt, um nicht in einem Selbstwiderspruch die Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt zu leugnen. Dieser noch vorwissenschaftliche Skeptizismus steht gleichwohl auch in der Beziehung auf den Inhalt: denn zweifeln ist immer zweifeln an etwas; und genau in dieser Beziehung zeigt sich die unhaltbare Voraussetzung, derentwegen er, obgleich er auch ein mit Absicht und Reflexion betriebener Zweifel ist, nicht die Wahrheit des Wissens darstellt, für die er sich hält:

„Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.“(74)

Im wirklich voraussetzungslos verfahrenen Skeptizismus stellt das wissenschaftliche Bewusstsein in einer systematisch entwickelten Ordnung die Unwahrheit jeder Vorstellung über

---

<sup>49</sup> Dennoch wird das Verständnis der Einleitung, deren Zweck es ist, ein äußerst komplexes Gedankengebäude möglichst kurz nur in den wichtigsten systematischen Grundzügen darzustellen, dadurch erschwert, dass diese einander voraussetzen und einiges hinterher begreiflicher wird. Im weniger dicht gedrängten Rahmen eines deutenden Kommentars macht es Sinn, zum leichteren Verständnis die impliziten gedanklichen Vorgriffe auf das herauszustellen, was erst im dritten Schritt erklärt wird, auch wenn das vielleicht eine gewisse Wiederholung nach sich zieht.

das Verhältnis des Erkennens zum Gegenstand dar – wissend, dass es sich in seiner Bildung zur Wissenschaft, wo es glaubte, ihrer verlustig gegangen zu sein, unerbittlich und folgerichtig stets selbst alle Wahrheiten verdorben hat. Die Unwahrheit einer bestimmten Art und Weise aufzuzeigen, wie das Bewusstsein sich wissend auf den Gegenstand bezieht, bedeutet genauer, dass gezeigt wird, dass der Gegenstand, an dem, wie es später heißt, die Wahrheit des Wissens gemessen wird, in Wirklichkeit anders beschaffen ist, als er gewusst wird. Es ist eine bestimmte Wahrheit, eine konkrete Auffassung vom wahren Wissen des Gegenstandes, die der Zweifel zunichte macht, indem er zeigt, dass dieser mit jener nicht übereinstimmt. Er vermag dann aber auch ebenso bestimmt anzugeben, worin der Gegenstand dem unwahren Wissen von ihm widerspricht, womit er selbst einen neuen Inhalt hervorgebracht hat, der damit auch schon gewusst wird, anders zu sein, als der vorige.

An diesem neuen Verhältnis von Wissen und Gegenstand kann dieser unbedingte und allumfassende Skeptizismus, der keine Grenzen kennt und nichts außer sich hat, wovon er abhinge, sein Tun erneut beginnen und kann, wie Hegel in der Vorrede bemerkt, als der Ort der aufbrechenden „Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet“, nicht nur als das „*Negative*“, sondern auch als „das Bewegende“ und die „Seele“(39) beider angesehen werden. Indem der Inhalt ihm ganz und gar unterworfen ist und er diesen durchdringt, ist er zugleich umgekehrt selbst nur die innere Unruhe desselben. Er ist das unaufhörliche Tun, wodurch der Inhalt sich ausdifferenziert, sich vollständig bestimmt und gestaltet und das sowohl dafür sorgt, dass er wird, was er ist, als auch, dass er sich selbst erkennt. Wenn der wissenschaftliche Zweifel, der sich auf den ganzen Umfang des in der Zeit erscheinenden natürlichen Bewusstseins richtet, unablässig, frei und ungehemmt in dessen Inhalt waltet und sich ihm in der Verneinung des einen immer schon „von selbst“ der nächste erzeugt hat, wirkt er als das Formprinzip, das überall den notwendigen Übergang und damit im Ganzen betrachtet den Fortgang und Zusammenhang in der Entwicklung des Inhalts stiftet. Denn damit, dass der Inhalt sich dem Bewusstsein *anders darstellt* als zuvor, wird er im selben Zuge sogleich auch schon *anders vorgestellt*, womit, wie Hegel sagt, „unmittelbar eine neue Form entsprungen“ ist, in der dieser aufgefasst wird. Sich darstellen und vorgestellt sein sind nur zwei verschiedene Ansichten der selben Sache. Dies aber weist, wie gesagt, schon auf das spätere voraus.

#### 3.4. Der Skeptizismus des nicht-wissenschaftlichen Bewusstseins

Wenn Hegel sich auf das skeptische Selbstbewusstsein bezieht, um im Unterschied dazu den

wissenschaftlichen Skeptizismus zu skizzieren, dann handelt es sich dabei gerade um jene unter den „Gestalten des unvollendeten Bewußtseins“(74), aus der das unglückliche Bewusstsein hervorgeht, mit welchem sich eine eingehende Untersuchung zur Religion in der *Phänomenologie des Geistes* zu beschäftigen hätte. Das bietet Gelegenheit, um durch eine kurze Beschreibung davon, wie dieses skeptische Bewusstsein auftritt, den kommenden Übergang zu erleichtern und an diesem Beispiel zugleich etwas deutlicher zu machen, was Hegel unter den Gestalten des Bewusstseins versteht. Die knappe Vorwegnahme, die Hegel hier im Rahmen der Frage macht, auf welchem Wege unter allen möglichen Vorstellungsweisen des natürlichen Bewusstseins ein wahres Wissen ermittelt werden könne, das den Entfaltungsort der systematischen Wissenschaft darstellen kann, soll im Folgenden als Anlass dienen, auf die Dialektik von skeptischer, religiöser und proto-wissenschaftlicher Einstellung vorauszublicken, die sich in der Durchführung der von der Einleitung umrissenen Untersuchung zeigt. Was laut der Einleitung den unvollkommenen Zweifel, der nur dem erscheinenden Wissen und nicht der „in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende[n] Wissenschaft“ angehört, charakterisiert, sind seine Einseitigkeit und Abstraktheit, vor allem aber die Abhängigkeit in seinem bloß negativen Tun, in dem es auf einen äußeren, sich ihm anbietenden Inhalt angewiesen bleibt.

Es gilt also die nähere Bedeutung dieser groben Charakterisierung zu verstehen. Wie gesagt hat das Selbstbewusstsein erst im gründlichen und systematisch durchgeführten Zweifel an den natürlichen Vorstellungen dem Inhalt gegenüber eine völlige Autonomie in seinem Tun erlangt. Der das Wissen schaffende Zweifel ist die vorantreibende Kraft seines Entstehens in der Zeit. Dieser Prozess setzt sich nur dann aus eigener Kraft fort, wenn er sich selbst erzeugt und stellt sich allein auf jenem ganzheitlichen Standpunkt als unbedingtes Tun dar, auf dem das Bewusstsein in dem Wissen, den Gegenstand selbst hervorzubringen, sein eigener Inhalt ist. Diese wissenschaftliche Perspektive ist auch jene, in der das natürliche Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* untersucht wird. Im dritten Schritt der Einleitung wird Hegel, wenn er nähere Auskunft über die Art der Betrachtung gibt, unter der es sich in der Entwicklung seines Wissens zeigt, erläutern, dass es nichts gibt, was außerhalb des Bewusstseins läge. Der Gegenstand, der für das Bewusstsein sowohl der Ursprung seines Wissens wie auch der Ursprung seiner selbst und seines Wissens von sich selbst ist, liegt nicht jenseits des Bewusstseins. Vielmehr wird der Unterschied zwischen dem Wissen und dem Gegenstand überhaupt erst von ihm gemacht und so fällt er in das Bewusstsein, das immer schon beide Momente umfasst. Erst in diesem Wissen, in dieser Betrachtungsweise kann der Zweifel allseitig – universell – als ein gründlicher Zweifel an den natürlichen Vorstellungen des Bewusstseins überhaupt betrieben werden.

Das skeptische Selbstbewusstsein, wie es in der betrachteten Entwicklung des Wissens auftritt, weiß im Gegensatz zu jenem wahrhaften Zweifel nicht um diese grundlegende, allgemeine Beziehung auf seinen Gegenstand und es reflektiert auch nicht ausdrücklich auf das Verhältnis, in dem es zu anderen Vorstellungsweisen steht, in denen sich diese Beziehung konkret ausgestaltet. Sein Zweifel richtet sich nicht auf den gesamten Inhalt des Bewusstseins, der nur in dessen vollständiger Erfahrung gegeben ist. Schon darum kann er nicht umfassend und vollkommen sein. Um genau zu verstehen, worin einerseits seine Bedingtheit und Einseitigkeit besteht, derentwegen es selbst an der Täuschung verzweifeln muss, sich im Zweifel für ein letztgültiges Wissen zu halten und inwiefern es andererseits dem Bewusstsein ein unverzichtbares Moment der Kenntnis seiner Vermögen, seiner fortschreitenden Bildung zur Wissenschaft darstellt, muss die notwendige Entstehung der Gestalt, die es in dieser bestimmten Art seiner Beziehung auf den Gegenstand annimmt – ihr konkretes Auftreten innerhalb der vollständigen Reihe aller Gestalten und ihr notwendiges Übergehen in die folgende – nachvollzogen werden, wie es sich nach Hegel im Rahmen des Selbstbewusstseinskapitels ergibt.

Die Einheit des Selbstbewusstseinskapitels in seinen Unterteilungen gründet in der gemeinsamen Bestimmung dessen, was dem Bewusstsein darin jeweils für die Wahrheit gilt. Diese ist ihm stets eine „Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“(137). Der Skeptizismus des natürlichen Bewusstseins gehört wie der Stoizismus und das unglückliche Bewusstsein, zwischen denen er nach der logischen Ordnung der Untersuchung erscheint, zu der zweiten großen Gestalt des Selbstbewusstseins überhaupt: dem freien Selbstbewusstsein. Die gemeinsame Bestimmung aller drei, jeweils eine „Freiheit des Selbstbewußtseins“(157) zu sein, gründet darin, dass das Selbstbewusstsein sich in diesen – im Gegensatz zu seiner vorigen Gestalt des nur selbständigen Selbstbewusstseins – als freies denkend auf seinen Gegenstand bezieht. „Im Denken“, sagt Hegel, „*bin ich frei*, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist;“(156) und er beschreibt diese Veränderung in der Art und Weise, sich auf den Gegenstand zu beziehen, durch den später auch für die Aufhebung der Religion in die Philosophie so wichtigen Unterschied zwischen Vorstellen und Begreifen: „Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in *Begriffen*“ erklärt Hegel und erläutert die tiefere, zur Freiheit gesteigerte Selbstgewissheit des Bewusstseins dadurch, dass das „Vorgestellte, Gestaltete, Seiende als solches [...] die Form [hat], etwas anderes zu sein als das Bewußtsein;“ im Denken aber, worin der Inhalt nicht ein vorgestellter, sondern ein begriffener ist, „bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seienden *unmittelbar* bewußt, nicht wie bei der Vorstellung, worin es erst noch beson-

ders sich zu erinnern hat, daß dies *seine* Vorstellung sei, sondern der Begriff ist mir unmittelbar *mein* Begriff ... und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst.“

Dass die Freiheit ihren eigentlichen Ort im Denken hat, rührt daher, dass wir nach Hegel im Denken die völlige Unbeschränktheit erfahren, die dieser Tätigkeit und Bewegung eigen ist – ähnlich wie für Schiller, der dichtete: „Aber flüchtet aus der Sinne Schranken / In die Freiheit der Gedanken“<sup>50</sup>. Denn ein solches Bewusstsein, „welches *denkt* oder freies Selbstbewußtsein ist“, ist zugleich „ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist;“(156) und – so könnte man ergänzen – es gibt, wie es sowohl in der Philosophie als auch in den Einzelwissenschaften immer wieder zur Sprache kommt, so manches, was unsere Vorstellungskraft prinzipiell übersteigt, wogegen es unser Denken ist, das diese notwendige Beschränkung einsieht und begreift, daher auch damit umzugehen vermag, und sich seinerseits unentwegt fortsetzt entlang der Frage, was sich widerspruchslös denken lässt, ohne in diesem Verfahren jemals eine innere, wesenhafte oder auch eine ihm von außen gesetzte Beschränkung durch etwas Anderes zu erfahren. Das Vermögen, sich etwas vorzustellen, ist denn auch auf die sinnliche Sphäre der im Wahrnehmen und Erleben gegebenen äußeren Welt des einzelnen Daseins angewiesen und darum untrennbar mit der Endlichkeit verbunden; im Denken, worin das Bewusstsein sich im Unterschied dazu „als die Unendlichkeit oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist“, hat es mit seiner Freiheit auch eine neue Wahrheit gewonnen, derer es sich nach allen Seiten hin vergewissern und in der es sich befestigen will, indem es sich ganz in dieses zurückzieht.

Einen ersten solchen Versuch stellt das stoische Bewusstsein dar, das danach strebt „wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseins frei zu sein und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseins, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in *die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht*.“(157) Seine Wahrheit und Freiheit findet das Bewusstsein im Rückzug aus den komplexen konkreten Verhältnissen seines Daseins, in die es sich in seiner Einzelheit verstrickt findet, in „*die reine Allgemeinheit des Gedankens*“, die deren einfachen Gegensatz bildet. Diese stoische Bewegung, die jeder Seele bekannt ist, „konnte“, wie Hegel festhält, „als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten [...], welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte.“(157/158) Allerdings verhält sich das Selbstbewusstsein in dieser Freiheit nur „gleichgültig gegen das natürliche Dasein“(158) und vermag sie nicht vollkommene Wirklichkeit werden zu lassen, indem es diese Wahrheit überall in Übereinstimmung mit seinem Wissen brächte, sie zu unbe-

---

<sup>50</sup> Friedrich Schiller: *Das Ideal und das Leben*. In: Gedichte und Prosa. Ausw. u. Nachw. von Emil Staiger. Zürich: Manesse Verlag 1991, 2. Aufl., S.27

dingter Geltung ausweitete und zur alleinigen und allbestimmenden Macht seines Lebens werden ließe. Denn „aus dem Dasein nur in sich zurückgezogen, hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht.“(159) Erst durch diese Negation hätte es seine ausschließliche Geltung unter Beweis gestellt und dazu wäre es nötig zu zeigen, dass sich, wie Hegels Philosophie selbst zu zeigen strebt, die in der Wahrnehmung und Vorstellung des natürlichen Daseins darstellende Welt in Wahrheit als ein System des Gedankens fassen und sich ebenso eine vollständige Praxis aus dem reinen Denken entwickeln ließe. Doch dem freien Selbstbewusstsein kann aus diesem im Handeln noch keine Orientierung werden, denn am Denken gilt ihm nur „die Form als solche“ als das Wesen; der Gedanke, wie er hier auftritt, hat „*keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen*.“ (158)

Hegel fasste in der Einleitung die Erfahrung selbst als gründlichen Zweifel an der Wahrheit, der dem natürlichen Bewusstsein als seine Verzweiflung daran erscheint, dem wissenschaftlichen Bewusstsein indessen, dem er sich als vollbringender Skeptizismus darstellt, die Realisierung des bloßen Begriffs des Wissens bedeutet, als welches es das natürliche Bewusstsein ansieht. Ebenso bestimmt er nun innerhalb des Selbstbewusstseins als einer Gestalt des natürlichen Bewusstseins den Skeptizismus im Gegensatz zum Stoizismus, welcher nur „Begriff der Freiheit“ ist, als „*Realisierung* desselben als der negativen Richtung auf das Anderssein“ (159). Freilich geschieht die Negation des natürlichen Daseins im skeptischen Denken nicht durch das, woran es dem stoischen mangelte, indem es anstelle des ihm darin vorgegebenen den Inhalt in einer aus ihm selbst entwickelten Ordnung darstellt – denn diese kann schließlich allererst das durch den unbedingten Zweifel von allem Schein seines Wissens befreite, wissenschaftlich gewordene Bewusstsein entfalten. Die vom Selbstbewusstsein im Denken betriebene Verneinung des natürlichen Daseins erzeugt „nur eine schlechthin zufällige Verwirrung“ und der Skeptizismus des einzelnen Selbstbewusstseins bleibt darum „der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung.“ (161) Nichtsdestoweniger ist er ein notwendiges, unverzichtbares Moment im Zustandekommen jener Gestalt des Bewusstseins, in der es sich durch Reflexion seines unbedingten Vermögens zu erkennen bewusst und zum reinen Begriff der Wissenschaft geworden ist, was allererst durch den unbedingten Zweifel an allen beliebigen Standpunkten möglich wird, der bereits in jener im Denken gefundenen Freiheit des skeptischen Selbstbewusstseins präludiert. Erst der Skeptizismus und nicht der Stoizismus ist die Realisierung der Freiheit, „die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist *an sich* das Negative und muss sich so darstellen.“ (159)

Wie aus dem Vergleich mit der Einleitung hervorgeht, liegt die unverlierbare Wahrheit, die der Skeptizismus hervorgebracht hat und die im Resultat des wissenschaftlichen Bewusstseins bewahrt und aufgehoben ist, darin, dass „[d]as *Dialektische* als negative Bewegung, wie sie

unmittelbar ist, [...] dem Bewußtsein zunächst als etwas [erscheint], dem es preisgegeben und das nicht durch es selbst ist. Als *Skeptizismus* hingegen ist sie Moment des Selbstbewußtseins, welchem es nicht geschieht, daß ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewißheit seiner Freiheit dies andere für reell sich Gebende selbst verschwinden läßt;“ und wenn die Gestalt des Selbstbewusstseins insgesamt durch die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst bestimmt ist, ist es im Skeptizismus die „selbstbewußte Negation“, wodurch „es *die Gewißheit seiner Freiheit sich für sich selbst* verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt und sie dadurch zur Wahrheit erhebt.“(160/161) Allerdings ist sein Wissen nur bedingt wahr und nicht absolut. Dies geht daraus hervor, dass das Bewusstsein, das sich in die Unendlichkeit der allgemeinen Form des reinen Denkens zurückgezogen hat, etwas außerhalb dieser Wahrheit weiß, weil die Endlichkeit des einzelnen, selbständigen Daseins und ihres besonderen Inhaltes einen unvermittelten Gegensatz dazu bildet. Dieser Gegensatz ist ihm im Stoizismus entstanden und im Skeptizismus trachtet es ihn durch dessen Vernichtung aufzuheben, scheitert daran aber notwendig aufgrund der inneren Widersprüchlichkeit dieses Unterfangens und muss in das unglückliche, religiöse Bewusstsein übergehen, in welchem es durch die Versöhnung seiner gegensätzlichen Momente die Synthese beider Seiten des Gegensatzes anstrebt.

Die Verwirklichung der Freiheit, die das Selbstbewusstsein im Denken als dem an sich Negativen erlangt hat, in dessen Ausübung es sich seiner selbst gewiss ist, vollzieht es also durch die Verneinung dessen, was ihm das Andere seiner selbst ist: des positiv gegebenen Inhalts; und durch das Verwerfen aller positiven Weisen, sich auf das ihm in seinem einzelnen, selbständigen Dasein Gegebene zu beziehen: „der Gedanke wird zu dem vollständigen, das Sein der vielfach bestimmten Welt vernichtenden Denken und die Negativität des freien Selbstbewußtseins wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität.“(159) Der Erfolg seines Tuns beruht darauf, dass das Denken zu zeigen vermag, dass das bestimmte einzelne Dasein und das positiv Gegebene, wie es in der Sinnlichkeit, der Wahrnehmung und auch noch in den Einzelwissenschaften als gegenständlicher Inhalt vorhanden ist, nichts ist, was an sich selbst Bestand hätte und etwas Wahres vorstellte, das sich selbst gleich bleibt: „Was verschwindet, ist das Bestimmte oder der Unterschied, der, auf welche Weise und woher es sei, als fester und unwandelbarer sich aufstellt. Er hat nichts Bleibendes an ihm und *muß* dem Denken verschwinden, weil das Unterschiedene eben dies ist, nicht *an ihm selbst* zu sein, sondern seine Wesenheit nur in einem anderen zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiedenen, es ist das negative Wesen als einfaches.“(161)

Die wiederholte Erfahrung, sich seiner Freiheit, die ihm die Wahrheit ist, gewiss zu sein, wird

also durch das skeptische Selbstbewusstsein vermöge der negativen Tätigkeit des Denkens selbst veranlasst. Diese Wahrheit widerfährt ihm nicht von außen durch seinen Gegenstand, es bringt sie selbst aktiv hervor und versichert sich ihrer an jedem beliebigen, konkret gegebenen Inhalt aufs Neue, indem es dieses Andere als nichtig auflöst und zeigt, im Gegensatz dazu das einzige zu sein, was an sich Bestand hat und in unwandelbarer Identität und Übereinstimmung mit sich selbst verbleibt. Wann immer dem positiven Inhalt ein wahres Sein an ihm selbst zukommen scheint oder ein solches von ihm behauptet wird, sind es feste und bestimmte Unterschiede, auf denen die „sinnlichen und gedachten Vorstellungen“ von ihm beruhen, die diesen Wahrheitsanspruch stellen. Das freie Denken zeigt nun auf, dass diese Unterschiede zuletzt doch bloß gemachte sind, in ein Einerlei zusammenfallen und nichts Festes und Bleibendes darstellen – eine Einsicht, die im Bewusstseinskapitel bereits aus der Art und Weise hervorgegangen war, wie sich ihm der äußere Gegenstand an ihm selbst zeigte und derer sich das skeptische Selbstbewusstsein zur Negation des Anderen seiner selbst nun zu bedienen versteht. Um auch diese alle Bedeutung zunichte machende Gleichheit aller Vorstellungen nicht als eine wahre und gültige Bestimmung am positiven Inhalt stehen zu lassen, macht es ebenso wieder ihre Ungleichheit geltend. Sein eigenes vermeintliches Gleichsein mit sich selbst liegt dabei im Gegensatz zu allem positiven Wissen, das es als scheinbares entlarvt, nicht in einem ruhigen, sich bewegungslos fortsetzenden Bestehen oder einem einmal erreichten, feststehenden Resultat und auch nicht in der gleichmütig gefassten, stoischen Zurückgezogenheit in sich, sondern einzig darin, diese „absolute dialektische Unruhe“ (161) zu sein; die Denkbewegung, die als ihr Resultat immer nur das reine Nichts findet und alle positiv sich aufstellenden Wissensinhalte in dieselbe Leere wirft, um in diesem ganz und gar negativen Tun als die alleinige Wahrheit der ganzen Bewegung übrig zu bleiben.

Doch in diesem Skeptizismus weiß das Selbstbewusstsein, wie Hegel feststellt, selbst um die solch einer Haltung innewohnenden Widersprüchlichkeit, die aus seiner Inkonsequenz resultiert und es über diesen Standpunkt wieder hinaus treibt. Denn es kann die Freiheit des Denkens, die in solch einer Beziehung auf den Inhalt besteht, nicht zur alleinigen und unbedingten Wahrheit aller Wirklichkeit und seines Daseins in ihr erweitern. Indem es das, was ihm das Andere seiner selbst ist, dadurch als unwahr negiert, dass es jeder Bestimmung des gegebenen Inhaltes widerspricht, wird es dahin getrieben dort, wo es die Gleichheit all seiner Unterschiede behauptet hat, auch noch gegen diese letzte und allgemeine Bestimmung wieder dessen Ungleichheit zu behaupten, wodurch es sich selbst widerspricht und sich als ebenso unwahr erweist. Was es von dem gegenständlichen Wissen behauptete, muss es auch von sich sagen, da es *für sich selbst* in seinem Tun und Dasein in der Welt nur „eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung“ (161) ist. Denn anders als

der wissenschaftliche Zweifel kann es das Andere des Denkens, die sinnliche Anschauung und die Vorstellung nicht in sich aufheben, sondern will es vernichten. Dabei aber erweist es sich nicht nur, wie sich gezeigt hat, selbst ebenso unwahr zu sein wie dieses Andere, sondern es ist vielmehr selbst dieses Andere, das es zu vernichten strebt und weiß dies auch. So „bekannt [es], ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtsein zu sein – ein *Bewußtsein*, das *empirisch* ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das tut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat.“ Im Denken erblickt das skeptische Selbstbewusstsein die Wahrheit, denn darin weiß es sich frei und meint selbst absolut zu sein, in seiner Einzelheit als eines denkenden Individuums und seinem negativen Verhalten gegen alle positiven Satzungen und Wissensansprüche jene Gestalt und Daseinsweise des Bewusstseins darzustellen, worin dieses sich im wahren Wissen befindet; es selbst aber ist als solch ein einzelnes Selbstbewusstsein zugleich selbst auch empirisch und nicht rein denkendes Subjekt.

Dies alles weist freilich voraus auf die Pointe der *Phänomenologie des Geistes*, dass das Subjekt nicht, wie es dieser Schwindel unterstellt, als ein in der Empirie sich mit zufälligen positiven Erfahrungsinhalten konfrontiert findender Einzelner absolut sein kann, der sich, wenn man das doppeldeutige Wort "Schwindel" hier nicht nur als Hinweis auf seine aktive Selbst- und Fremdtäuschung liest, sondern zugleich auch als Hinweis auf die in der Einleitung angesprochene Erfahrung, von diesen zufällig sich anbietenden Inhalten abhängig zu sein, wenn es sich infolge seines überzogenen Anspruches von diesen orientierungslos herumgetrieben und zum Selbstwiderspruch genötigt sieht, ohne in seinem Tun und Reden eine aus ihm selbst hervorgehende Ordnung zu verfolgen. Denn allein im universellen Geist, der alle Erfahrung hinter sich hat und über diesen Inhalt in einem Individuum Herr geworden ist, indem er ihn als die in seinen geschichtlichen Gestalten entäußerte und als Bildung vorliegende Substanz angeeignet hat, verwirklicht sich die Unendlichkeit des reinen Denkens seiner selbst. Das skeptische Selbstbewusstsein will, was es – noch – nicht kann, und muss darum im Zweifeln ebenso noch selbst verzweifeln, weil es „in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*.“ Für den wissenschaftlichen Skeptizismus, der laut der Einleitung in der ganzen Untersuchung am Werk ist und in der Seele, die die Erfahrung ihrer selbst macht, auf untergründige, intuitive Weise, im Beobachter hingegen, der die verschiedenen Gestalten ordnet, in bewusst reflektierter Weise wirksam ist, „[ist] [d]as Nichts [...] aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*.“ (74) Darum ist er die unterscheidende und bildende Kraft im absoluten Inhalt selbst, die Form, in der jener sich organisiert. In ihm vollzieht sich die

Selbstreflexion des Absoluten, wodurch dieses im Wissen zu sich selbst kommt und Subjekt wird.

Das skeptische Selbstbewusstsein weiß sich eben nicht, wie das wissenschaftliche im sich vollbringenden Skeptizismus, der sich auf den Gesamtumfang seiner Erfahrungen richtet, als das absolute Subjekt, sondern ist selbst nur ein einzelnes Subjekt, das sich zwar darauf versteht, die dogmatisch sich auf Wahrnehmungsinhalte gründenden Sätze sowie die positiven Gebote einer menschlichen oder göttlichen Herrschaft zu verwerfen, in seiner Selbsterhaltung aber doch stets von dem äußerlich Vorgefundenen abhängig bleibt, indem es zu diesem Zweck der Macht der Natur ebenso gehorcht wie den sozialen Zwängen. Hier kündigt sich schon der Grund an, warum in Hegels Denken zuerst der religiösen Gemeinde und dann dem Staat eine zentrale Rolle zukommen. Wenn der Einzelne mit dem absoluten Subjekt eins werden soll, das sich wirklich nur in sich selbst, im reinen Denken und in Begriffen bewegt und zugleich nichts Fremdes und Anderes mehr außer sich hat, dann setzt dies voraus, dass auch die konkrete äußere, soziale Wirklichkeit mit dem Denken übereinstimmt, dass die Freiheit der Einzelnen ausmacht und in der Allgemeinheit seiner logischen Momente, die, wo sie eine Ordnung und keine Unordnung erzeugen, zusammen das Wesen der Vernunft ausmachen und die intersubjektive Verständigung ermöglichen, zugleich die Grundlage ihrer geistigen Übereinstimmung und ihres gemeinsamen Handelns bildet. Die vernünftige Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die im Zeichen des Fortschrittes des Bewusstseins von der Freiheit der Einzelnen und des von ihnen gebildeten Ganzen steht, vollzieht sich aber zuerst in der religiösen Gemeinde und dann im Rechts- und Staatsleben. Dies aber ist wiederum ein Grund, warum die Klärung der Frage nach der Wahrheit des Erkennens im Gegensatz zu der Auffassung Kants und anderer auch die vom Inhalt der Religion bestimmte Sphäre der praktischen Vernunft und der durch sie gestalteten Geschichte in sich schließen muss.

Wie Hegel schon in der Bemerkung zu den Zeiten einer allgemeinen Unfreiheit und der zum Denken gesteigerten Bildung vernehmen ließ, sind also die sozialen und geschichtlichen Umstände ein Teil der Notwendigkeit, die den Widerspruch des skeptischen Bewusstseins mit sich erzeugt.<sup>51</sup> Der andere Teil ist ganz einfach das innere Ziel des Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, sich aufgrund dieser mangelhaften Umstände aber nicht als identisch mit seiner Mitwelt begreifen kann, was Hegel erst in seiner eigenen Zeit der vernünftigen Gesellschaftsordnung von Rechtsstaat und Verfassung gewährleistet sieht. Seiner Natur wegen kann es also von dem Anspruch, wahres Wissen zu sein, nicht lassen und muss die po-

---

<sup>51</sup> Sief zufolge sieht Hegel im Selbstbewusstseinskapitel, wenn er mit dem Thema der Intersubjektivität an Fichte anknüpft, mehr als dieser „auch die sozialen und kulturellen Voraussetzungen, in denen sich das >>Für einander Sein<< der Individuen entwickelt.“ Sief: *Der Weg der >>Phänomenologie des Geistes<<*. A.a.o., S.101

sitiven Bestimmungen des Wissens und des Handelns, die es für nicht aus dem Denken erzeugt, sondern für positive, äußerlich vorgegebene ansieht, verwerfen, während es zugleich, um fortzubestehen, doch nicht anders kann, als sich ihnen zu unterwerfen und in der Furcht des Todes dem tierischen Instinkt des Überlebens zu folgen. Obwohl es zuletzt über diesem Widerspruch in eine neue Gestalt und zu einer anderen Wahrheit übergehen muss, kann es versuchen, diese verlorene Position eine Weile zu halten und zeigt in dem Versuch bisweilen recht eigenwillige Charakterzüge:

Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtsein der Unwandelbarkeit und Gleichheit und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die *Gleichheit* aufgezeigt, so zeigt es die *Ungleichheit* auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der *Gleichheit* über; sein Gerede ist in der Tat ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch *mit sich selbst* die Freude erkaufen, *miteinander* im Widerspruche zu bleiben.(162/163)

Das skeptische Bewusstsein erweist sich zuletzt als in sich zerrissen. Selbst wenn es als solches auf seinem Standpunkt beharren mag und sich mit seiner inneren Widersprüchlichkeit nicht auseinandersetzt, sondern einfach von dem einen Extrem ins andere überspringt und mal die Gleichheit mit sich selbst in seiner negativen Freiheit geltend macht und mal wieder sich nur als „tierisches Leben und *verlorenes* Selbstbewußtsein gilt“(162), muss dem Bewusstsein überhaupt dieser Widerspruch doch zu einem Problem werden, an dessen Lösung es sich abarbeitet. Nach allem, was die Einleitung schon verraten hat, kann es nicht sehr überraschen, dass dieser unwissenschaftliche Skeptizismus infolge der Abstraktheit, mit der er sich äußerlich auf den zufällig gegebenen empirischen Inhalt bezieht, sowie seiner Abhängigkeit von demselben und vor allem seiner Einseitigkeit, daran scheitert, ein wahres Wissen zu begründen. Die Bewegung des skeptischen Bewusstseins endet zwar stets mit dem Nichts, das das Resultat seines denkenden Umgangs mit allem positivem Inhalt ist, muss aber immer mit einem solchem beginnen und wird, da sie sich nicht aus eigener Kraft fortsetzen kann, nicht wahrhaft unendliche, in sich zurückkehrende Bewegung, sondern ein sich totlaufendes Abstoßen oder wartendes Zugreifen auf etwas, das es in die Leere werfen kann. Sein bloß negatives Tun bedarf der sinnlichen und gedanklichen Vorstellungen, um etwas zu haben, das es auflösen kann. Seine denkende Bewegung setzt den positiven Inhalt also voraus und seine negative Freiheit zugleich als die Wahrheit im Gegensatz zu diesem, der ihm als der Inbegriff des Unwahren gilt. Eine Seite eines Gegensatzes ist aber nur durch die Beziehung auf die andere, was sie ist, und kann nur aus dieser begriffen werden. Da aber auch das Absolute nichts außer sich hat und das Bewusstsein das Wahre nicht in dem erkennt, dessen Sein und Begriff durch ein anderes bedingt ist, sondern sich in der Suche danach notwendig auf das Unbeding-

te richtet, kann es, wo in ihm noch ein unvermittelter Gegensatz zu dem verbleibt, was es für die Wahrheit hält, nicht in der Gewissheit verharren, diese wirklich zu besitzen.

### 3.5. Ausblick auf den Zusammenhang von skeptischem und religiösem Bewusstsein

Jenes Bewusstsein, in dem der Widerspruch thematisch wird, der sich darin geltend macht, dass das Subjekt auf der einen Seite ein vereinzelt, zufälliges und bedingtes Dasein der Erfahrungswelt ist und sich auf der anderen zugleich für das universelle und absolute Subjekt hält, das als denkendes unwandelbar und sich selbst gleich ist, ist das unglückliche Bewusstsein. Es ist durch das Streben gekennzeichnet, sich von diesem Widerspruch zu befreien. Alle drei Figuren der Gestalt des freien Selbstbewusstseins sind durch den Gegensatz der unbeschränkten und ungebrochenen Notwendigkeit des reinen Gedankens und der kontingenten Existenz bestimmt, d.h. der Verlorenheit des Hineingeworfenseins in die Welt des Zufalls, des blinden umhergetriebenen Werdens darin und der Wandelbarkeit ihrer Erscheinungen. Alle gehen sie in je unterschiedlicher Weise damit um. Das unglückliche Bewusstsein setzt nun in seinem Erscheinen die Erfahrung des stoischen und des skeptischen Selbstbewusstseins voraus, da ihm erst durch diese wirklich klar geworden ist, inwiefern dem Streben, sich der Wahrheit oder des Absoluten durch seine Erhebung ins reine Denken zu versichern, die unleugbare, sich beharrlich geltend machende, und weder durch einen Rückzug aus der zerstreuten Mannigfaltigkeit der verwirrenden Erfahrungswelt noch durch eine ihre Inhalte fortgesetzt verneinende Denkbewegung jemals abzustreifende Tatsache entgegensteht, darin selbst als ein Einzelner, ein endliches Wesen zu existieren, d.h. ein natürliches, kreatürliches Dasein zu haben, von welchem sowohl der Rückzug aus demselben *ins* Denken, als dessen polemische Auflösung *durch* das Denken zuletzt doch abhängig bleibt.

Daher hat Hegel, insofern das unglückliche Bewusstsein die Schuld seiner Unwahrheit und Unvollkommenheit in der dem natürlichen Selbstbewusstsein wesenhaft zugehörigen Einzelheit, seiner besonderen Individualität verortet, eine der beiden Perspektiven herausgearbeitet, in denen das Phänomen der Religion, zumal der christlichen erklärlich wird, was nämlich die Seite der Religiosität des endlichen, sterblichen Individuums betrifft. Auf einer höheren Stufe des Bewusstseins, die Hegel im Abschnitt über die offenbare Religion erörtert, führt er die Betrachtung der anderen Seite aus, in der die Religion als diejenige Gestalt des Bewusstseins auftritt, die das Selbstbewusstsein jenes universellen Geistes darstellt, der als das immanente Prinzip der Wirklichkeit in allen Verhältnissen der natürlichen, sittlichen und geschichtlichen

Welt organisierend tätig ist, sich selbst erzeugt und auch erkennt. Der Geist ist nichts Anderes als dies Wissen von sich *selbst* und er ist erst in diesem Wissen von sich *er selbst*. Ein solches Wissen erreicht er aber wiederum nur im erkennenden Individuum. In diesem wird er sich selbst zuerst in Form des Vorstellens und in einer all seine Momente umfassenden Erzählung von dem das Woher und Wohin der Welt erklärenden Sinn gegenständlich – in der Religion –, und dann – im Zuge der Erhebung der Religion in die Philosophie – ein absolutes Wissen.

Das absolute Wissen ist das Ergebnis davon, dass der Geist an diesem gegenständlichen Wissen von sich selbst auch noch den Unterschied aufhebt, den das Vorstellen zwischen dem Bewusstsein und dem Gegenstand macht, und dem Bewusstsein die sinnvolle Einheit des Ganzen, da sie nun nicht mehr in dem Gegenstand der Vorstellung liegt, auch nicht mehr als ein Jenseits erscheint, weil es in dem Wissen, nicht von ihr verschieden zu sein, sich selbst in ihr findet. Dieses Ganze stellt sich dar, wie es an und für sich ist, indem es seine aus der Reflexion entwickelten Momente in der Form des Begriffes überblickt. Denn das natürliche Bewusstsein ist Begriff und indem es sich zum Geiste geläutert hat und realisierter Begriff, vollkommenes Wissen seiner selbst geworden ist, werden die inneren Gegensätze, anstatt wie in dieser Erzählung nur lose aufeinander bezogen zu werden, als seine von ihm selbst nach einer logischen Notwendigkeit hervorgebrachten und in einer vollständigen Ordnung aufeinander bezogenen Momente gewusst.

Die Selbsterkenntnis des einzelnen Subjekts, die sich in der Suche des unglücklichen Bewusstseins nach einem wahren, nicht widersprüchlichen Dasein vollzieht, stellt sich als eine Bewegung dar, die vom Einzelnen ausgeht, das sich mit seinem Gegensatz, dem Allgemeinen versöhnt. Die Selbsterkenntnis des Geistes als des allgemeinen Subjekts, die sich in der Religion vollzieht, stellt sich umgekehrt als eine Bewegung dar, die vom Allgemeinen ausgeht und sich mit dem Extrem der Einzelheit versöhnt, was sich, wie gesagt, auch daraus versteht, dass der Geist sich notwendig im für sich Sein, im Wissen von sich verwirklicht und dieser Prozess sich im erkennenden Individuum ereignet. Beide ergänzen einander dabei in der Weise, dass sie aufeinander angewiesen sind und die jeweilige Entwicklung des einen Selbstbewusstseins nicht ohne die des anderen vonstatten geht, obgleich doch jede trotz ihrer Beziehung auf die andere in der Theorie für sich betrachtet werden kann. So findet das freie Selbstbewusstsein, das mit seinem Unglück beschäftigt ist, zur Lösung seines inneren Widerspruches an der Erzählung vom menschengewordenen Gott, in Gestalt dessen das allgemeine Wesen von seiner jenseitigen Erhabenheit herabgestiegen ist und sich mit dem natürlichen Dasein versöhnt hat, so etwas wie einen Leitfaden, stellt dieser doch ein einzelnes Selbstbewusstsein dar, das in seinem Denken, Reden und Tun in völliger Übereinstimmung mit dem Allgemeinen ist und also das Ziel veranschaulicht, dem es sich anzunähern und gleich zu

werden bestrebt ist. Der Gott, der vom Absoluten, vom unerreichbaren Himmel herab kommt, um Mensch zu werden und den Tod zu erleiden, stellt die beide Bewegungen vermittelnde Mitte dar, von der das unglückliche Bewusstsein seine Erlösung erwartet und zu der es sich gleichsam von unten erheben möchte. Er, der als sterbliche Kreatur zugleich mit dem absoluten Subjekt eins ist und mit dem ewigen göttlichen Wesen übereinstimmt, das alles erzeugt und erkennt, versinnbildlicht das Ziel des natürlichen Bewusstseins überhaupt.

Welch vielfache Mühen es dabei auf sich nimmt und wie die Dialektik, die es dabei durchläuft, sich Hegel zufolge im Einzelnen darstellt, erläutert Hegel in den entsprechenden Abschnitten. An dieser Stelle sollen einige Andeutungen genügen, die für das vorläufige Verständnis erhellend sind, das sich anhand der Einleitung für das Verhältnis von Wissenschaft und Religion erarbeiten lässt. Da in dem Resultat der Bewegung, die die religiöse Erzählung in der Form der Vorstellung veranschaulicht, genau der ungelöste Widerspruch aufgehoben erscheint, in dem das skeptische Bewusstsein verhaftet blieb, wird die logische Notwendigkeit nachvollziehbar, mit der der Skeptizismus des natürlichen Bewusstseins in das religiöse Selbst- und Weltverständnis des unglücklichen Bewusstseins umschlägt. Dem Gottmenschen nachzufolgen, diesem Vorbild so ähnlich zu werden wie möglich, ist für es gleichbedeutend mit der Auflösung des inneren Widerspruchs, sich mit gleichem Recht einerseits als bedingtes, natürliches Dasein eines endlichen und wandelbaren Individuums zu wissen und andererseits doch im Denken frei zu sein und sich insoweit wenigstens als mit dem absoluten Subjekt, dem unbedingten Willen und Wirken des ewigen Wesens einig zu wissen: Da seine im Denken erlangte Freiheit dem Selbstbewusstsein die Wahrheit ist, versucht es in seinem religiösen Eifer all das zu tilgen, was an seinem natürlichen Dasein mit dieser Wahrheit im Widerspruch steht.

Weil sich dies nun der Endlichkeit und Einzelheit seines natürlichen Daseins verdankt, das ebenso unabtrennbar zu seinem Wesen gehört wie das Denken, in dem es sich frei weiß, und diesem als eine Art Bedingung seiner Möglichkeit außerdem noch in einer Weise voraus liegt, die es als unmöglich erscheinen lässt, dass es sie jemals einholen, aufheben und vollkommen frei und unabhängig werden könne, sieht es sich infolge der Spaltung und Doppelung des Bewusstseins, die sich aus der inneren Zerrissenheit des sich widersprechenden skeptischen Bewusstseins ergeben hat, dazu genötigt, das Absolute als ein höheres, unwandelbares Wesen zu postulieren, dem jene Allgemeinheit und Unendlichkeit des Denkens zukommt, in deren Freiheit es selbst die Wahrheit zu erblicken gelernt hat. Denn insofern dieses Wesen – im Unterschied zu dem unglücklichen Selbstbewusstsein, das sich zunächst als unwesentliches gilt – nicht vom natürlichen Dasein abhängt, sondern dessen Ursprung und Schöpfer ist, könnte das Selbstbewusstsein, wo es die Wandelbarkeit und Ungleichheit mit sich – seine Endlichkeit, an der es sich die Schuld gibt – überwindet und sich infolgedessen wieder in Übereinstimmung

mit dem Wollen und Wirken des freien Schöpfers der gesamten Natur wüsste, selbst als frei und in der Wahrheit befindlich betrachten. Hegel beschreibt das nach langem Kampf erreichte Ziel auch in einer ähnlichen Weise, wenn er in Übereinstimmung mit der trinitarischen Lehre von Vater, Sohn und Geist das Ziel der Bewegung anzeigt, die sich zwischen seiner Einzelheit und dem Unwandelbaren zuträgt: „Das *erste* Unwandelbare ist ihm nur das *fremde*, die Einzelheit verurteilende Wesen; indem das *andere* eine *Gestalt der Einzelheit* wie es selbst ist, so wird es *drittens* zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude und wird sich, seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu sein, bewußt.“(165)

Nicht nur das unglückliche Bewusstsein selbst, sondern alles natürliche Dasein verdankt dasselbe dieser Voraussetzung nach jenem allgemeinen Wesen, das zwar, insofern es mit seiner Schöpfung nicht identisch ist und sich von aller Kreatur, allem Geschaffenen unterscheidet, die Negativität des Denkens an sich hat, zugleich aber als Ursprung aller Wirklichkeit und aller Dinge doch auch ebenso als das schlechthin positive Wesen vorgestellt wird und als derjenige, der die Welt erdacht und erzeugt hat – d.h. als der Inbegriff alles positiven Inhaltes. Die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Selbstbewusstseins – wie der aller Dinge – transformiert sich somit zu der Frage, ob es seiner natürlich-kreatürlichen Seite nach mit dem allgemeinen Wesens und der von ihm ersonnenen Ordnung übereinstimmt oder sich ihr eigenwillig widersetzt, das heißt, ob es sich ganz in die reine Unendlichkeit des Denkens erhebt und sich ihr gemäß verhält oder in seiner vereinzelt, materiellen Natur verhaftet bleibt.<sup>52</sup> Daher stellt sich der Übergang vom skeptischen zum unglücklichen Bewusstsein als eine dialektische Umkehrung der Wahrheit des Bewusstseins dar, ohne dass es hinter den bereits erreichten Stand zurückfallen würde, wenn es sich nunmehr wieder dem positiven Inhalt zuwendet. Denn dies geschieht auf eine ganz neue Weise, infolge einer gewonnenen Einsicht und unter anderen Voraussetzungen. Während es als skeptisches gelernt hat, allerhand Behauptungen und Wissensansprüche von positivem Inhalt, die das natürliche Dasein – die Welt der Erfahrungen, der Wissenschaften und der sozialen Verhältnisse – betreffen, ausnahmslos zu negieren, übt es sich als unglückliches Bewusstsein darin, die positiven Inhalte nicht im Einzelnen, sondern im Hinblick auf eine allgemeine Ordnung des Denkens hin zu betrachten, der sie unterworfen sind und deren Erkenntnis der Grund für eine Auflösung des Widerspruchs zwischen Empirie und rationalem Denken und der Versöhnung der Vereinzelung mit dem Allgemeinen sein kann.

---

<sup>52</sup> Nebenbei bemerkt, geht aus dieser Sichtweise freilich auch der religiöse Fanatismus hervor, der z.B. in jeder geschlechtlichen Regung, die nicht in Übereinstimmung mit einem postulierten Plan gehorcht, der einem solchen Subjekt zugeschrieben werden kann, das als ein mit zweckmäßig konzipierender Vorsehung wirkender Schöpfer vorgestellt wird, eine Sünde erblickt, da sie sich aus dessen Perspektive nur im Sinne der Fortpflanzung, der Reproduktion der Schöpfung in der Natur und nicht der Lust des Einzelnen wegen als gerechtfertigt und gut darstellt.

Freilich liegt auch in dieser Haltung wieder eine gewisse Einseitigkeit, wenn sich der Einzelne im Bewusstsein seiner Abhängigkeit allerhand positiven Dogmen unterwirft, um sein Handeln in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Willen Gottes zu regulieren oder er sich müht und zwingt, alles, was ihm begegnet, unbedingt unter dem Blickwinkel der Frage zu betrachten, inwiefern es sich als Wirkung einer transzendenten Allmacht denken lässt, die einer postulierten Ordnung und Zwecksetzung entspricht – bis man vielleicht den Punkt erreicht, an dem man schließlich doch die Unergründlichkeit von Gottes Wegen zugestehen muss. Der eigentliche, geheime Sinn der ganzen Übung ist indessen vor allem der, durch die vollständige Negation aller mit seiner empirischen Einzelheit verbundenen Antriebe und Vorstellungswiesen – gleichsam durch „das Aufgeben des eigenen Willens“ (176) und das in Dienst Stellen des Tuns und Denkens unter den „allgemeinen und *an sich* seienden Willen“ – die sich in ihrem Unglück für unwesentlich haltende Einzelheit dazu zu befähigen, in diesem ganz auf das Allgemeine aufmerksam gewordenen Tun und Denken das gegenständliche Wesen sowohl im Denken und Erkennen wie auch im Handeln so aufzufassen, wie es an sich ist, womit es seine Unwesentlichkeit abgelegt hat und dasjenige Bewusstsein geworden ist, das weiß, dass es selbst die Wirklichkeit ist, die in keinem Jenseits seiner selbst und nirgendwo sonst als nur in ihm da ist. In dieser wissenschaftlichen Objektivität ist das Selbstbewusstsein von der Wahrheit der Gewissheit seiner selbst zur „Vorstellung der *Vernunft*“ gelangt, „der Gewißheit des Bewußtseins, in seiner Einzelheit absolut an sich oder alle Realität zu sein.“ (177)

Die Gestalt der Vernunft erweist sich damit auch als eine Synthese von Verhaltensweisen des natürlichen Bewusstseins, die zunächst durchaus gegensätzlich erscheinen. Die Freiheit, die es als einzelnes Selbstbewusstsein im Denken gewonnen hat, verwendet es zunächst als skeptisches darauf, im Verneinen der Wahrheit des gegenständlichen Wesens, d.h. aller positiven Inhalte des Wissens sich selbst in seiner Einzelheit widersprüchlicher und anmaßender Weise zum Absoluten zu machen und dann wiederum als unglückliches, religiös-dogmatisches darauf, sich im Verneinen der eigenen Einzelheit und in völliger Unterwerfung unter das positive Wissen das Andere seiner selbst zum Absoluten zu machen und sich selbst als das Unwesentliche zu verleugnen. In der Vernunft, worin die Einzelheit der allgemeinen Wirklichkeit nicht mehr widerspricht, sondern vielmehr sich selbst als diese weiß, sind beide Extreme einerseits als unwahr erkannt – denn unwahr sind sie, insofern sie beide einseitig sind – und andererseits als Teil der Wahrheit des Ganzen aufgehoben – denn in der vernünftigen, wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit sind die verneinende und die bejahende Beziehung auf die Inhalte des Wissens einander nicht mehr unvermittelt entgegengesetzt, sondern wirken im Erkennen in der Generierung wahren Wissens zusammen, insofern in der Wissenschaft durchaus beide zum Tragen kommen in der kritischen Prüfung und Ordnung der Wissens-

inhalte, die nun vom Bewusstsein in der ruhigen Gewissheit aufgefasst werden, dass die Welt, in der es sich findet, nicht mehr ein Anderes ist, wogegen es sich behaupten oder dem es sich unterwerfen muss, sondern ganz die seine.

Dieser Ausblick auf die Entwicklung vom skeptischen über das unglückliche Selbstbewusstsein zur Vernunft erlaubt es, weitere vorläufige Folgerungen darüber zu ziehen, wie sich das Verhältnis von Religion und Wissenschaft bei Hegel ausnimmt. Die philosophische Botschaft, die sich darin finden lässt, könnte so wiedergegeben werden: religiöser Dogmatismus ist kein unbedingtes Übel, das der Menschheit zur Schande gereicht, besser hätte vermieden werden sollen und dessen Entstehen man darum vonseiten des vernünftigen und aufgeklärten Denkens durch irgendwelche restriktiven, seiner eigenen Natur widersprechenden Maßnahmen für alle Zukunft durch Vorbeugung nach Kräften unmöglich zu machen streben sollte. Er geht dem vernünftigen Erkennen notwendig voraus, das sein relatives Auftreten in der Geschichte hat und darum erst in Überwindung dieser dogmatischen Haltung zu sich selbst kommt. Diese kann insofern nach wie vor eine gute Schule des Denkens sein, an deren Inhalten es sich bildet, solange der religiöse Eifer nicht entgegen der Höhe, die es bereits erreicht hat, irrtümlicher Weise für absolut genommen wird. Denn Aufklärung, Vernunft und Wissenschaft durchschauen ihn in seiner Einseitigkeit und nicht dadurch, dass sie ihn Verdammen oder Verwerfen, sondern gerade durch das Aufzeigen derselben und den Nachweis, das ihr Standpunkt sich in ihm selbst findet und er notwendig auf diesen hinausläuft, behaupten sie ihren eigenen Vorrang ihm gegenüber in einer Weise, die ihrem eigenen Wesen auch gemäß ist.

Die *Phänomenologie des Geistes* spricht diese Konsequenz ganz klar darin aus, dass das unglücklich gewordene Bewusstsein den Ausweg aus seinem Unglück nicht in der kleinlichen Selbstregulierung des Einzelnen findet, der ständig damit kämpft und hadert, dass es ihm nicht gelingt, sich völlig dem allgemeinen Wesen und Willen des sich offenbart habenden Gottes unterzuordnen, um dadurch, wie es der sich um die Entstehungszeit der *Phänomenologie des Geistes* auf traditionelle religiöse Lehren zurück besinnende Schelling nannte, seiner Eigenheit und Selbstheit abzusterben.<sup>53</sup> Das eigentliche Ziel des ganzen Tuns liegt in der Entdeckung, dass das einzelne Selbst weder seine Fähigkeit zu verneinen in der einseitigen Weise nützen muss, alle dogmatischen Aussagen über den Gegenstand durch Bekräftigung der gegenteiligen Behauptung zu bestreiten, um dann in umgekehrter Weise auch diese wieder zu verwerfen, noch in das andere Extrem verfallen muss, indem es glaubt, in mönchischer Demut auf die Vorgabe positiver Satzungen und dogmatischer Wahrheiten angewiesen zu bleiben, denen es Folge zu leisten hat. Schließlich endet die Entwicklung des Selbstbewusstseinska-

---

<sup>53</sup> F.W.J. Schelling: „Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ Hg. von Thomas Buchheim: Felix Meiner Verlag: Hamburg 1997, SW VII, 381

pitels mit einer Einzelheit, die sich zugleich der Immanenz und Unbedingtheit ihres Bewusstseins von der Wirklichkeit inne ist, und in dieser Gewissheit, alle Realität zu sein, keinerlei Skrupel hat, in frevlerischer Weise die Geheimnisse der Schöpfung zu entweihen, sodass sie in der völligen Selbständigkeit der Vernunft und ihrer Allgemeinheit auch nicht mehr fürchtet, eine Anmaßung und einen Verrat begangen zu haben, indem sie vom Glauben zum Wissen übergeht.

Dem widerspricht nicht, dass die Vernunft, die als Grundeinstellung im neuzeitlichen Humanismus und in der modernen Wissenschaftlichkeit zur Geltung kommt, erst durch eine religiöse Entwicklung erreicht wird, die das unglückliche Bewusstsein durchgemacht hat und eine Folge der Einsicht in die Tatsache darstellt, dass die in der Negativität des Denkens entdeckte Freiheit des Selbstbewusstseins sich auf Dauer vielmehr als Ohnmacht erweist. Das ganze vielschichtige, auf manchen Umwegen wandelnde und irrende Seelenleben des gläubigen Menschen im christlichen Mittelalter ist vom Bewusstsein dieser eigenen Ohnmacht bestimmt. Darin spiegelt sich die Welt, wie sie aus der Perspektive des Einzelnen aussieht, der sich aus der Einsicht in die eigene Endlichkeit und Ohnmacht und im von einer Reue über die Hybris getragenen Bewusstsein, sich in seinem Tun fälschlicherweise für absolut gehalten zu haben, wieder mit Gott, dem Inbegriff der positiven Natur, zu versöhnen strebt. Das Ergebnis ist aber eine Gestalt, in der die Einzelheit nicht mehr der Absolutheit des Wissens widerstreitet, sondern das Bewusstsein die Gewissheit erlangt hat, als solch ein Einzelnes von der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, nicht verschieden, sondern nur deren reines Wissen von sich selbst zu sein, worin allein sie in unbedingter Weise da ist. Um den Gedanken von der Wirklichkeit, wie sie für ein Subjekt an sich beschaffen ist, zu bilden und sie als solche aufzufassen, bedarf es nun nicht mehr wie noch im religiösen Bewusstsein der Voraussetzung eines vor und ausser der Welt vorgestellten Gottes, die denn auch tatsächlich in der Wissenschaft konsequent negiert wird.

Hegels Ausführungen zeugen von einer außerordentlich großen Bedeutung, die er der religiösen und insbesondere der christlichen Geisteshaltung in der Bildung<sup>54</sup> der vernünftigen und

---

<sup>54</sup> Der Lesart folgend, die Rózsa für Hegels Einschätzung des Verhältnisses von Religion und Philosophie vorschlägt und die sich ihrer Ansicht nach in Kontinuität von den frühen Schriften bis ins Spätwerk erhält, kann man die gemeinsame Aufgabe von Philosophie und Religion, die Gemeinsamkeit ihrer Sache auch darin erkennen, dass beide, „Philosophie und Religion auch als *Bildungsangelegenheiten* aufzufassen sind“ [Herv. im Orig.], wobei Bildung hier freilich nicht schon in dem ersten, in der Einleitung zur *PhdG* gebrauchten Sinn zu verstehen ist, wonach alle Erfahrung des Bewusstseins Bildung ist, sondern erst in dem Sinn, dass in der Bildung als einer Kulturform der Bezug auf das Absolute nicht mehr nur implizit, im Wahrheitsanspruch eines bestimmten Wissens aufscheint, sondern als solches angesprochen und expliziert wird: „Bildung heisst[sic] in diesem allgemeinen, aber deutlich artikulierten Kontext eine allgemeine kulturelle Form, eine Institution im weitesten Sinne, in der und durch welche das Absolute – der höchste Inhalt, den die Philosophie als Wissenschaft ausdrückt, womit sie aber nur wenige ansprechen kann – einem jeden vermittelt und verständlich gemacht werden kann und soll.“ Der spezifische Unterschied, „[d]ass die Religion ``für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung`` zugänglich ist, liegt daran, dass sie über die ``Sprache des Gefühls und der Vorstellung`` verfügt.“ Erzsébet Rózsa:

wissenschaftlichen Weltanschauung beimisst. In ihr vollzieht sich der harte und beschwerliche Weg der Selbstzucht des Bewusstseins zu einem Punkt, an dem es ganz und gar von reiner Allgemeinheit erfüllt und durchdrungen ist. Es ist nicht nur so, dass dies ohne die religiöse Erfahrung niemals erreicht worden wäre: Zweifellos würde Hegel auch in einer Zeit und Welt, in denen das Bild fast aller Lebensbereiche von wissenschaftlichen Institutionen geprägt ist, dafürhalten, dass manch einem Wissenschaftler die Aneignung religiös generierter Weisheit bei der Auflösung von Widersprüchen helfen könnte, die sich in Forschungs- und Erklärungsansätzen ergeben, in denen die rechte Sicht auf die Sache mangels Unbefangenheit verstellt geblieben ist. Als Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur u.s.w. kann sie nicht mehr im vollen Sinne ernst genommen werden.<sup>55</sup> Im relativen historischen Kontext kann religiöse Bildung aber vorbildlich dazu anleiten, sich jener natürlichen Elemente der eigenen Denkweise und der ihr korrespondierenden Sicht auf die Welt bewusst zu werden, die in Wahrheit nicht einer vorgeblichen Objektivität und Wissenschaftlichkeit, sondern der besonderen Person, deren Vorlieben, deren gesellschaftlichem Umfeld, ihren privaten Absichten und den daraus hervorgegangenen Parteilichkeiten entspringen, die hintanzustellen bzw. zu überwinden und zu versöhnen die Religion den Einzelnen lehrt. Der Fortschritt in der Entwicklung des Weltgeistes, in dem alles, was echten Wert hat, bewahrt ist, erlaubt es durchaus,

---

*Glaube im Gefühl.* In: Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel. Hg. v. Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kaltenbacher und Ludwig Nagl in Zusammenarbeit mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Wien - Köln - Weimar: Böhlau Verlag, Akademie Verlag 2008, S. 137ff.

<sup>55</sup> Eben darin macht sich, wie schon angedeutet, in Hegels Denken ein gewisser Unterschied bemerkbar, was die Bedeutung der Religion im philosophischen System gegenüber Schelling betrifft. Wenn Schelling in der bereits zitierten und kurz nach der *PhdG* erschienenen Schrift die religiöse Lehre, dem eigenen selbst abzusterben auch von philosophischer Seite rechtfertigt und die Sinnhaftigkeit des Gebots gegenüber dem Individuum erklärt, sich dem Universalwillen unterzuordnen, ist das etwas anderes, als wenn Hegel das Individuum lehrt, selbst mit dem absoluten Subjekt eins zu werden. Hier ließen sich interessante Überlegungen über gegenseitige Verdächtigungen anstellen, die sich ergeben könnten, dahingehend, ob Schellings Denken aus Hegels Perspektive nicht im unglücklichen Bewusstsein stecken bleibt, oder ob umgekehrt Hegels vollkommene Vermittlung des vereinzelt Subjekts mit dem absoluten für Schelling nicht der Täuschung gleichkommt, dass das endliche Einzelwesen jene völlig selbständige Existenz erlangen könne, die nur Gott zukommt, und in der Schelling gar das böse Streben am Werk sieht.

Ogleich eine solche Inanspruchnahme im Einzelnen umstritten bleiben musste, haben progressiv auftretende Leser wie Heine nicht ohne Grund bei Hegel mehr Nähe zu ihrem eigenen Pantheismus oder Atheismus gesehen. „Diesen Mann“, erklärt Heine im Rahmen seiner überschwänglichen Vereinnahmung für die eigene Sache, „mit Herren Joseph Schelling zu vergleichen, ist gar nicht möglich; denn Hegel war ein Mann von Charakter“ und fügt die Darstellung der reaktionären Umkehr in Schellings Entwicklung hinzu: „der Mann, welcher einst am kühnsten in Deutschland die Religion des Pantheismus ausgesprochen, welcher die Heiligung der Natur und die Wiedereinsetzung des Menschen in seine Gottesrechte am lautesten verkündet, er hat den Altar verlassen, den er selber eingeweiht, er ist zurückgeschlichen in den Glaubensstall der Vergangenheit, er ist jetzt gut katholisch und predigt einen außerweltlichen, persönlichen Gott, >>der die Torheit begangen habe die Welt zu erschaffen<<.“ Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.* Hg.v. Jürgen Ferner. Stuttgart: Reclam Verlag 1997, S. 135/136

Zwar beteuert Schelling seine Verbundenheit mit dem Geist der Aufklärung, doch bei der Art und Weise, wie er hier das religiöse mit dem wissenschaftlichen Denken zu einer Art der Erkenntnis verbindet, in der sich das säkulare Wissen im Wissen der Existenz Gottes verklärt, werden die angesprochenen religiösen Überzeugungen anders als bei Hegel von ihm nicht vor dem Hintergrund einer historischen Relativität ausdifferenziert, um im Hinblick auf ihre Aufhebung in die Wissenschaft reinterpretiert zu werden. Vielmehr scheint er sie einfach philosophisch zu bestätigen.

intellektuellen Gewinn aus einer religiösen Bildung zu beziehen, ohne dass man dafür hinter den erreichten Stand des Denkens der Aufklärung zurückfallen müsste.<sup>56</sup> Gerade auch in der Religion prüft sich nach Hegel das Bewusstsein und der Geist der echten Wissenschaft ist jahrhundertlang in diesem Fegefeuer geläutert worden.

Dieser kurze Ausblick auf das Verhältnis von vorwissenschaftlichem Skeptizismus und religiösem Bewusstsein hat auch Aufschluss darüber gegeben, inwiefern für Hegel die Frage nach der Natur des Erkennens tatsächlich auch die nach „verschiedene[n] Arten der Erkenntnis“ (68) einschließt und eine vollständige Antwort sich allein als eine Synthese von Momenten geben lässt, die zunächst als Gegensätze auftreten. Hegel wird auch das absolute Wissen in der Einheit der beiden Extreme des Erkennens aufzeigen, sich ganz der Sache hinzugeben, sich im und an das Objekt zu verlieren und dabei doch bei sich zu bleiben in dem sicheren Wissen, dass dieses erst in der vollendeten Erkenntnis, die das Subjekt davon erlangt hat, und damit nur als dessen eigenes Erzeugnis existiert. Diese Erkenntnis beruht auf dem vollständigen Überblick über den notwendigen Zusammenhang der den Gegenstand konstituierenden Bestimmungen. Über deren vollständig entwickelten Umfang hat es sich in der Reflexion auf seine Erfahrung aufgeklärt, indem es sich im Durchlaufen all der verschiedenen, einander entgegengesetzten Ansichten über die Wahrheit des Wissens seines wirklichen Vermögens zu erkennen versichert hat. Die Bewegung dieser Selbstprüfung, die im wahren Wissen endet, ist der wissenschaftliche Skeptizismus, weil er nicht einseitig, sondern allseitig ist. Er bezieht sich in spekulativer Weise auf den Gesamtumfang des Wissens und verwirft nicht wie der vorwissenschaftliche – der im Gewinn der reinen Negativität aber doch auch ein notwendiges und unverzichtbares Moment seines sich Vollbringens ist – alle gegenständliche, inhaltlich bestimmte Wahrheit, sondern ermittelt ihre jeweilige Berechtigung, den eigentlichen Ursprung ihrer Geltung sowie deren Reichweite und Grenzen.

Das absolute Wissen, das die Endgestalt bildet, mit der die *Phänomenologie des Geistes* schließt und das Bewusstsein sich im reinen Element der Wissenschaft findet, wird in der Aufhebung des absoluten Inhaltes der Religion in die philosophische Form des Begriffes gewonnen, womit sich auch der wahrhaft konsequente und allumfassende Skeptizismus in sich vollendet. In ganz ähnlicher Weise erreicht das Bewusstsein schon früher den Standpunkt der Vernunft in der Verbindung der abstrakten Freiheit des einseitigen Skeptizismus, der auf dem negativen Rückzug des einzelnen Subjekts in sich als eines seiner geistigen Freiheit und seiner Macht zu denken inne gewordenen Einzelnen beharrt, mit der von dem selben Einzelnen im religiösen Bewusstsein dem höheren Wesen gegenüber entwickelten Hingabe an den positiven Inhalt seines Tuns, Denkens und Erkennens, der als ihm von diesem Wesen vorge-

---

<sup>56</sup> Vgl. die Vorrede, S.32

geben gedacht wird.<sup>57</sup> Denn wenn das Denken zunächst die Wahrheit des selbständigen Seins negierte, erlangt das Selbstbewusstsein infolge solch einer Negation der Negation, mit der es sich in seiner vereinzelter Existenz selbst als unwahr verneint und sich ganz dem als allein wesentlich angesehenen allgemeinen Willen hingibt, die ungetrübte Aufmerksamkeit und von aller der besonderen Individualität verschuldeten Zufälligkeit gereinigte Auffassungskraft, derer es bedarf, um auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Seins zu achten, in genauer wissenschaftlicher Beobachtung die richtige Erkenntnis der natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse zu leisten und auch dieser gemäß in beiden Sphären zu handeln.

### 3.6. Selbstüberschreitung und Unsterblichkeit, Überwindung von Endlichkeit, Tod und Jenseits

Der erste Schritt der Einleitung bestand darin zu zeigen, dass die geläufigen Vorstellungen über das Erkennen nicht zureichen, um sich eine schlüssige Erklärung und ein stimmiges Verständnis davon zu geben, was die Wissenschaft genau zu leisten vermag. Die Darlegung der Gründe dafür, warum die Frage nach Wesen und Wahrheit des Erkennens ein offenes Problem darstellt, bildete dabei zugleich eine Rechtfertigung für das in der *Phänomenologie des Geistes* verfolgte Unternehmen, diese durch eine Klärung der seelischen und geschichtlichen Entstehungsbedingungen des Wissens zu beantworten. Dies verlangt eine vollständige Darstellung der Notwendigkeit, mit der das Wissen in der Zeit erscheint. Dadurch verschwindet dessen Relativität, da die bedingten Standpunkte, die allesamt auf momenthaften Einsichten in die Natur des Erkennens gründen, zusammen eine unbedingte Ansicht des Verhältnisses von Wissen und Gegenstand ergeben. Im zweiten Schritt bestimmt Hegel den Gegenstand der Untersuchung im natürlichen Bewusstsein als demjenigen, woran sich diese Notwendigkeit vollzieht. Sich scheinbar ihr unterworfen findend, bringt es sie in Wahrheit selbst hervor, indem es sich vom bloßen Begriff des Wissens durch die Erfahrung von sich selbst zur Wissenschaft bildet, damit es zum wirklichen Wissen, zum realisierten Begriff wird.

Der eigentlichen Darstellung der Notwendigkeit, mit der sich das Wissen verwirklicht und der Begriff sich in der Erfahrung seinen Gegenstand, die Welt des Bewusstseins, aneignet, hat

---

<sup>57</sup> Siep weist auf die Umkehrung hin, die das Verhältnis von Religion und Philosophie in Hegels Denken zwischen den Frühschriften und der *PhdG* erfahren hat. Zunächst, betont Siep (*Der Weg der >Phänomenologie des Geistes<*. A.a.o., S.31), war es die Religion, die eine höhere Vorstellung von der Wirklichkeit gewährte als die Philosophie. Spuren dieses früheren Denkens finden sich in der *PhdG* darin wieder, dass das religiöse Bewusstsein eine vorläufige Überwindung des Widerspruchs und ein Bewusstwerden der Einseitigkeit des Denkens ist, das ein philosophischer Skeptizismus betreibt. Der Umkehrung entspricht inzwischen die Unterscheidung zwischen dem noch unvollkommenen und dem wis-senschaftlichen Skeptizismus, der zuletzt wiederum die Aufhebung der Religion in die Philosophie und ins Wissen betreibt.

Hegel zuerst eine allgemeine Erklärung über „die Vollständigkeit der Formen“(73) und den notwendigen Zusammenhang vorausgeschickt, der in der Untersuchung „die Reihe des Fortganges“(74) von einer solchen Form oder Gestalt des Bewusstseins zur nächsten stiftet. Da das natürliche Bewusstsein noch nicht wirkliches Wissen ist, sondern sich nur dafür hält, ist die Darstellung des erscheinenden Wissens zugleich eine des Bewusstseins in seiner Unwahrheit. Darin zeigt sich zwar eine negative Seite dieser Tätigkeit, die sich auch als ein universeller Zweifel beschreiben lässt; doch im Gegensatz zu jenem Skeptizismus, der in der Negativität seines Tuns nicht unbedingt ist, sondern gleichermaßen abhängig wie unproduktiv bleibt, indem er allen Inhalt in derselben Leere untergehen lässt und den eigentlichen Zweck alles Zweifels nicht zu vollbringen vermag, erfüllt dieser sowohl im intuitiven Hervorbringen und inhaltlichen Gestalten der Erfahrung als auch in deren reflektierender Betrachtung und im systematischen Ordnen ihrer vielen verschiedenen Erkenntnisse den schlechthin positiven Sinn, die vollkommene Selbsterkenntnis des Geistes zu erzeugen. Dass er schlechthin positiv ist, versteht sich daher, dass zum einen aller Inhalt reell, die Wirklichkeit der Inbegriff des in der Erfahrung Gegebenen ist und zum anderen der wissenschaftliche Skeptizismus sich in diesem produktiven Tun auf deren gesamten Umfang erstreckt. So erweist die Wirklichkeit sich zuletzt nichts Anderes zu sein, als das unbedingte Wissen des Geistes von sich selbst.

Zuletzt hatte Hegel erklärt, wieso sich mittels des Zweifels, der bereits im natürlichen Bewusstsein unentwegt am Werk ist und vom wissenschaftlichen bewusst auf dieses angewendet wird, der Fortgang ganz „von selbst“(74) ergibt. Wann immer sich dem natürlichen Bewusstsein ein bestimmtes Wissen als unwahr erweist, geschieht dies schließlich darum, weil der Gegenstand sich als anders beschaffen darstellt als das Wissen von ihm und darum ist, wie Hegel noch näher erklären wird, immer schon ein neuer entstanden, der dadurch bestimmt ist, dass er als dasjenige auftritt, in dessen Vorstellung das Wissen der Unwahrheit des vorigen inbegriffen ist – wie z.B. das skeptische Bewusstsein das Wissen um die Unwahrheit des stoischen und das unglückliche das Wissen um die Unwahrheit des skeptischen ist –, was sich notwendigerweise solange wiederholt, bis die Seele alle in ihrer Natur gründenden Vorstellungsarten über den Gegenstand und sein Erkenntwerden durchlaufen hat. Darum stellt die Unwahrheit, das Nichts einer solchen Form, bestimmt aufgefasst als das „Nichts *dessen* [...], *woraus es resultiert*“, nichts Anderes dar als den Übergang zur nächsten. Denn solch eine jeweilige neue Erfahrung mit dem Gegenstand wird nur unter der Voraussetzung gemacht, dass die bestimmte Vorstellung, die das Bewusstsein von ihm und seinem Bewusstsein hatte, unwahr ist und könnte, wenn diese Bedingung nicht erfüllt wäre, gar nicht gemacht werden. Ebenso wird das Bewusstsein, das erst alle geschichtlichen Gestalten hervorgebracht, sich diese dann in der Bildung angeeignet hat und sich nun selbst im ganzen Umfang seiner Erfah-

rungen wissenschaftlich betrachtet, jede bestimmte Form, die es in ihrer Wahrheit bzw. Unwahrheit darstellt, im Zusammenhang mit allen anderen und am richtigen Platz systematisch einzuordnen wissen, der ihm aufgrund seiner Entstehung aus der vorigen und seinem Übergang in die folgende zukommt.

So weit wurde der in der Einleitung mitgeteilte Gedanke bislang nachvollzogen. Hegel beschließt den zweiten der drei hier zur besseren Übersicht kenntlich gemachten Schritte mit der Erklärung, dass dem natürlichen Bewusstsein durch seine Natur, d.h. durch jene innere Notwendigkeit des Fortgangs, mit der es „zum wahren Wissen dringt“(72), zusammen mit der Reihe der Stationen auch schon das immanente Ziel seiner Entwicklung im Voraus „gesteckt“(74) ist. Die Seele ist Hegel – ganz im Sinne von Aristoteles – das natürliche Streben nach Wissen und sie überschreitet ihr momentanes Dasein solange, bis sie diese innere Bestimmung, ihren ureigensten Zweck erfüllt und verwirklicht hat, also das Wissen in seiner Realisierung „sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.“(74) Schließlich ist es überall die Ungleichheit dieser beiden Seiten, welche die ständige Bewegung und Entwicklung bedingt. So befriedigt diese innere Unruhe des Tuns der Vernunft sich auch nicht eher und der Fortgang kann kein anderes Ende finden, sondern vollzieht sich entgegen allen Versuchen, auf einem früheren Standpunkt zu verharren und „dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten“(75), „unaufhaltsam“(74) bis dieses Ziel in der völligen Übereinstimmung beider Seiten erreicht ist und das Wissen sich realisiert hat.

Mit wenigen Worten verdeutlicht Hegel, warum sich das Bewusstsein als ein durch nichts gehinderter, unaufhaltsamer Prozess der Selbsterzeugung des absoluten Wissens begreifen lässt. Es ist nämlich selbst absolut, insofern es unbeschränkt ist, nichts außer oder jenseits von sich hat, und so auch durch nichts Anderes oder Äußeres beeinträchtigt, bestimmt und genötigt werden kann, sondern sich aus innerer Notwendigkeit selbst bestimmt. Dazu hebt Hegel die ausgezeichnete Stellung hervor, die dem Bewusstsein im Gegensatz zu allem nur natürlichen Seienden zukommt.<sup>58</sup>

„Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.“(74)

---

<sup>58</sup> Da das natürliche Bewusstsein das Dasein des Geistes ist, besteht in diesem Punkt eine vorausweisende Nähe zu Heidegger, insofern diesem das Dasein als der ontisch und ontologisch ausgezeichnete Ort der Frage nach dem Sein des Seienden gilt. Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001<sup>18</sup>, S.8-15

Offensichtlich ist, was Hegels Denken von Feuerbach und Marx unterscheidet, dieses sich produzierende Bewusstsein durchaus nicht eins mit dem Menschen – weder als Einzel-, noch als Gattungswesen, noch als ein Endprodukt der Geschichte im Sinne eines Menschen an sich, der zugleich als revolutionäre Klasse auftritt. Zwar ist es unter all dem, was ein natürliches Leben hat, zweifellos der Mensch, in dem das Bewusstsein dergestalt tätig wird, dass es denkt, die Verhältnisse der natürlichen Dinge zueinander und schließlich auch sich selbst begreift, und er allein betreibt die Wissenschaft, worin dieses zu sich Kommen des Bewusstseins als Geist geschieht; doch gehört dem Menschen als solchem eben immer auch die Endlichkeit und Beschränktheit eines natürlichen Lebens an.

Das Bewusstsein, wie Hegel es versteht, ist vom Schicksal aller Endlichkeit, vom Tode nicht betroffen. Es schreitet in seiner Entwicklung ungeachtet des natürlichen Entstehens und Vergehens der Einzelnen fort. Darum widerspricht es seiner Unbedingtheit durchaus nicht, wenn der eine oder andere, vielleicht die Masse der Menschen sich im Denken niemals zum Standpunkt der Wissenschaft erheben, sondern sich Zeit ihres Lebens niemals über ein beschränktes, in der Befangenheit natürlicher Vorstellungen und mitunter sogar tierischer Not verhaftetes Dasein erheben, da dies dessen natürlicher Seite anzurechnen ist. Den Fortschritt des Bewusstseins selbst im Hinausgehen über alle Beschränktheit, alles bloß nur natürliche Dasein, hält das Anhängen Einzelner an liebgewordenen Vorstellungen von einer beschaulichen Lebensweise und aller Arten von Aberglauben nicht auf, denn es verwirklicht sich ohne jede Rücksicht auf Verluste in der beständigen Selbstüberschreitung und darum erleidet zwar, wenn im Wandel der Zeit eine Vorstellungsart über das wahre Wissen vom menschlichen in der Welt Sein in geistigen und physischen Auseinandersetzungen von der nächsten abgelöst wird, ein beschränktes Dasein Gewalt durch ein Anderes, ihm äußeres Dasein; das Bewusstsein selbst aber erfährt in diesem Geschehen keine äußere Beeinträchtigung. Denn es ist, wie Hegel sagt, für sich selbst sein Begriff. Es ist an sich diese Bewegung der Selbstüberschreitung, die erst dort an ihr Ende und zur Ruhe kommt, wo es keine innere Beschränkung mehr vorfindet; sein konkretes Dasein und sein absolutes Sein im Standpunkt der Wissenschaft eins geworden sind.

Das Wesen des Geistes besteht also in der Struktur des über sich Hinausgehens, sich Anderswerdens und der Rückkehr in sich. Wie aber kann das Bewusstsein sich selbst überschreiten, wenn es doch nichts außer sich hat und eigentlich unbeschränkt ist? Wie lässt sich der Gedanke einer inneren Beschränkung verstehen? Hegel nannte den Gegenstand jener Untersuchung, die das wahre Wissen aufweist, das natürliche Bewusstsein, sagt aber nun, dass das Bewusstsein, das für sich sein Begriff ist, nicht auf ein natürliches Leben beschränkt ist, sondern über

sich selbst hinausdringt. Hyppolite bedient sich gerne des Vergleichs mit der Zeit<sup>59</sup>, um die ungebrochene, absolute Kontinuität im Fortschreiten und ständigen sich anders Werden zu erklären und zu verdeutlichen, wie sich das über sich selbst Hinausgehen und das in sich selbst Bleiben im Denken vereinbaren lassen. Hegel selbst spielt hier auf den Raum an. Körper sind räumliche Phänomene, die ein endliches, natürliches Dasein und Leben von bestimmten Ausmaßen haben, indem sie sich in ihrem Dasein gegenseitig bestimmen und beschränken. Insgesamt betrachtet erfüllen sie aber den gesamten Raum, in dem sie sich ungehindert ausbreiten. So dringt noch an den äußersten Grenzen dieser Ausbreitung das Licht als ein solcher Körper beständig über seine Grenzen hinaus und flutet den Raum, in dem dieses Vordringen stattfindet und den es darum voraussetzt. Zugleich aber ist der Raum nie ohne deren sich Ausbreiten und wechselseitiges Beschränken und selbst kein leerer Körper, in den die anderen eindringen, sondern nur das allumfassende, sich über alle inneren Einschränkungen hinweg fortsetzende und vermittelnde Kontinuum, das Worin und der Inbegriff des Verhältnisses der Körper zueinander.

Jedwede sich ausbreitende Bewegung findet nur in Raum und Zeit statt, nirgendwo sonst und verlässt, da es kein Außerhalb des Raumes gibt, diesen niemals; und doch existiert der Raum als konkreter und wirklicher nur als diese sich in sich selbst unterscheidende Bewegung. So ist er zugleich statisch und dynamisch; besteht in ewiger, unveränderlich sich gleich bleibender Einheit mit sich selbst und kann *an sich* keine Veränderung erfahren, weil er kein Anderes außer sich hat, worin er entstünde und verginge und ist doch *in sich* absolut veränderlich und unendlich unterschieden, insofern alle Veränderung als seine innere Differenz und Modifikation nur in ihm "Statt"-findet. Ein eben solches Kontinuum stellt für Hegel auch die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung des Bewusstseins dar. Raum, Zeit und Bewusstsein haben die Eigenschaft gemein, dass es für sie kein Anderes, kein Jenseits und Außerhalb ihrer selbst geben kann. Da Zeit und Raum aber selbst wieder eigentlich nur im Bewusstsein sind, ist dieses überhaupt als der Inbegriff aller Unterschiede des Seins, des Werdens und des Wissens zu betrachten. Das Bewusstsein existiert selbst als natürliches Dasein, das sich aber im Unterschied zu allem übrigen, bloß natürlichen zugleich als Begriff seiner selbst in sich differenziert und reflektiert und dadurch zu einem absoluten Wissen gelangt, in welchem es sich über die Natur erhebt und absoluter Geist wird. Dieser ist nicht nur der traditionelle Gegenbegriff zur Natur, sondern auch der realisierte Begriff. Insofern das natürliche Bewusstsein an sich noch nicht realisierter Begriff ist und dieser eine sich selbst überschreitende Bewegung dar-

---

<sup>59</sup> Das absolute Wissen „ist eine nicht vorgegebene Teleologie, ein Abenteuer des Sinns, wo die Momente sich verbinden, indem sie sich entfernen wie die Momente der Zeit“ (47/48), so Hyppolite: *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*. In: Fulda/Henrich: *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. A.a.o.

stellt, hat es die elementare Struktur des Geistes, derentwegen es im Gegensatz zu einer bloß natürlichen Existenz auch ein geistiges Dasein ist, als diejenige, worin die Wissenschaft sich in ihrem eigenen Element bewegt, immer schon an sich und ist auch in dieser Rücksicht absolut und unter allem Natürlichem ausgezeichnet.

Das Bewusstsein kommt nicht durch irgendeinen Anlass in Bewegung. Es ist immer schon Bewegung in sich selbst, die auf das immanente Ziel zustrebt, an dem allein sie Ruhe und die Seele Befriedigung findet. Das Bewusstsein ist in jeder Rücksicht – so wie schon im räumlichen Sein und Anschauen – unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, weil ihm mit dem Einzelnen schon das Jenseits gesetzt und es der Begriff dieses Verhältnisses beider Seiten einer Grenze ist, die in es fällt, sodass sie in ihrem Gesetztsein auch unmittelbar schon überschritten ist. Das bedeutet im Rahmen der Phänomenologie, die das Bewusstsein als ganzes betrachtet, dass dieses, solange es ein natürliches ist und ihm das beschränkte Dasein einer bestimmten Gestalt zukommt, immer ein Jenseits desselben erkennt, auf das hin es sich notwendig überschreitet und dabei doch nur in sich bleibt, da es kein Außerhalb für es gibt und es nie den kontinuierlichen Zusammenhang mit sich selbst verlässt. Jede konkrete Weise seines unwissenschaftlichen, natürlichen Daseins ist darum der komplexe Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses, in welchem sein Wissen um sich selbst in dieser seine Besonderheit ausmachenden Beschränktheit stets noch ein Äußeres, ihm als ein fremdes Jenseits seiner selbst Gegenüberliegendes einschließt und zu erkennen gibt. Seine eigentliche, geistige Natur aber ist die Bewegung, mit der es über dieses bedingte Dasein hinaus dringt, um sich selbst im Anderen zu finden. Denn dieses Andere gehört ihm notwendigerweise selbst an, so wie dem räumlichen Anschauen das Jenseits des eigenen Körpers und eines jeden beschränkten Raumes, in dem es sich selbst findet. Darum muss sich diese Bewegung solange fortsetzen, bis das Bewusstsein kein Jenseits seines Wissens, kein Anderes mehr in sich begreift, in dem es sich noch nicht selbst gefunden hätte. Dann erst erkennt es sich selbst, begreift sich als das, was es seinem Wesen nach ist, nämlich als eben jene vom Moment zu Moment fortlaufende Bewegung in sich selbst und als reiner Begriff.

Erst wenn das Bewusstsein, das *an sich* der reine, wirkliche Begriff ist, dies durch die Entwicklung und Reflexion seiner inneren Momente auch *für sich* geworden ist, erscheint ihm kein Anderes mehr als ein Jenseits, auf das hin es sich überschreitet. Der Gegenstand erweist sich nicht mehr, dem Wissen, das das Bewusstsein davon hat, ungleich zu sein. Denn selbst noch der Unterschied, den das Bewusstsein zwischen sich und seinem Gegenstand macht, ist in diesem absoluten Wissen aufgehoben und das Bewusstsein sein eigener Gegenstand. Auf dieser Ebene wird es sich im Laufe der Untersuchung aber bereits als den Geist erkannt haben, der sich über die verschiedenen Epochen und Generationen hinweg im natürlichen

Hervorbringen von konkreten, wirklichen Daseinsformen, deren wesentlichen Gehalt es sich in der Bildung aneignet und aufbewahrt, selbst erzeugt und zuletzt im vollkommenen Wissen von sich den Inbegriff des Wirklichen darstellt. Das unbedingte, sich über alle Beschränkungen hinweg fortsetzende Tun und Leben dieses Geistes ist darum, wie gesagt, vom Tode und der Endlichkeit des natürlichen Daseins, über das es sich vermittelt, selbst nicht betroffen. In der Erhebung aus jenem zur Einheit mit ihm sind Zeit, Tod und Sterblichkeit überwunden. Über das Leben des Geistes bemerkt Hegel in der Vorrede:

„Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr das zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d.h. nur überhaupt *seiende* Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.“(36)

Zusammen mit den Bemerkungen, die Hegel zu Tod und Jenseits in der Einleitung macht, ergeben sich weitere Aufschlüsse über das Verhältnis von Philosophie und Religion. Dass das Leben des Geistes das natürliche Leben überdauert und durch die Endgültigkeit des Todes nicht berührt wird, ist eine Wahrheit, die auch die Religion schon ausspricht. In ihr „[wird] der Tod [...] von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeine lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.“(571) Allerdings bringt der Geist diese Einsicht hier erst noch nur in der Vorstellung zustande: „Das Begreifen also ist ihm nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobene Natürlichkeit als allgemeine, also als mit sich selbst versöhnte weiß, sondern ein Ergreifen jener *Vorstellung*, daß durch das *Geschehen* der eigenen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Dasein versöhnt ist.“(570) In der Vorstellung bleibt die Vereinigung der beiden Seiten des Geistes, seines selbsthaften, wirklichen Daseins und des ewigen, unwandelbaren Wesens, noch mit einer Jenseitigkeit behaftet, die nur in der Einheit jenes Bewusstseins überwunden wird, das sich selbst als den reinen Begriff erkannt hat, indem es den absoluten Inhalt der Religion in

begrifflicher Form reorganisiert, den Unterschied zwischen Bewusstsein und Gegenstand, der in der Vorstellung bestehen bleibt, aufhebt und so eine wirkliche Einheit und Versöhnung des negativen mit dem positiven Moment, von Selbst und Wesen erlangt:

„Indem *an sich* diese Einheit des Wesens und des Selbst zustande gekommen, so hat das Bewußtsein auch noch diese Vorstellung seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen äußerlich hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also mit dem Gegensatze des Jenseits behaftet. Seine eigene Versöhnung tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtsein ein...“(574)<sup>60</sup>

Eben darin unterscheidet es sich vom wissenschaftlichen Bewusstsein und die Religion von der Philosophie. In der Wissenschaft ist die Einheit, die in der Religion bereits sowohl an sich, als auch für das Bewusstsein erreicht ist, ihres Vorgestelltseins wegen aber in die Ferne der vergangenen und künftigen Gegenwart Gottes entrückt bleibt, in der Form des Begriffs für es geworden – also im reinen Denken, in dem die Vereinigung keine äußerliche, in seiner Vorstellung des Gegenstandes geschehene mehr, sondern unmittelbar seine ist. Darin weiß es sich selbst als diese Einheit, da sein Dasein die Selbstgegenwart des unbedingten Wissens des Geistes von sich ist. Ganz in diesem Sinne weist auch Jaeschke einen Einwand Wagners, der das „Gelingen des Übergangs von der Religion zum absoluten Wissen“ bestreitet, zurück:

„Der Begriff des absoluten Wissens bleibe problematisch, da Hegel von der bestimmten Form der im Christentum gewußten Versöhnung abstrahiere: von der Dialektik des `Schon´ und des `Nochnicht´ der Versöhnung, ihrer bereits geschehenen Verwirklichung und ihres eschatologischen Ausstehens. Doch in dieser zeitlichen Aufsplitterung der in der Religion gewußten Versöhnung sieht Hegel das Scheitern der religiösen Versöhnungsvorstellung manifestiert – sieht er einen Beleg dafür, daß die Religion den absoluten Inhalt nicht in angemessener Form zu fassen weiß. Auf der Ebene des Vorstellens wird die Versöhnung notwendig zu einem Beschränkten, das, um nicht bloß historisch zu sein, ein künftiges Komplement erfordert. Aufgabe der Philosophie ist es, diese der Vorstellung unvermeidbare Zersplitterung der Wirklichkeit der Versöhnung zu überwinden. Sie auch in das absolute Wissen hineinzuziehen hieße, die erfüllte Gegenwart des Geistes ebenso zu verfehlen wie die dem absoluten Inhalt unangemessenen `trüben Vorstellungen´, in denen sich der religiöse Versöhnungsgedanke herumtreibt.“<sup>61</sup>

#### 4. Die dialektische Bewegung des Bewusstseins zwischen Intention und Reflexion

Hegel hatte im zweiten Schritt der Einleitung knapp ausgeführt, was sich „vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs“(75) der Untersuchung sagen lässt. Die Darstellung des erscheinenden Wissens kam einer „*Prüfung der Realität des Erkennens*“ gleich, in der sich an jeder Vorstellung über die Wahrheit des Erkennens und an jedem

<sup>60</sup> Die Negation der Negation gelingt also nicht völlig, insofern der Umschlag in die Positivität nicht völlig gelingt.

<sup>61</sup> Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*, A.a.o. 62f.

bestimmten Wissen dessen mangelnde Übereinstimmung mit seinem Gegenstand erweist, was zugleich den Übergang zu einer neuen Form oder Gestalt des natürlichen Bewusstseins bildet. Obgleich beide zuletzt ein und dasselbe sind, gilt dem natürlichen, im Verlauf der Erfahrung befindlichen Bewusstsein dieser von ihm beschrittene Bildungsweg immer nur als Verlust seiner Wahrheit, wogegen das es in seiner Unwahrheit und Entwicklung wissenschaftlich darstellende Bewusstsein, das über der Erfahrung steht und deren Verlauf im Ganzen betrachtet und reflektiert, darin zugleich die Realisierung des Begriffs erkennt und weiß, dass dessen Ende in der vollendeten Realisierung des Wissens, der völligen Identität von Begriff und Gegenstand liegt, was stets das in allen einzelnen Bestrebungen von ihm verfolgte und überall notwendig noch verfehlt Ziel seines ganzen Strebens war: den Schein des Wissens abzulegen und „*wirkliches Wissen* zu sein“(14). Diese schwer errungene Gestalt ist das wissenschaftliche Bewusstsein – der Standpunkt der Wissenschaft, auf dem sich das betrachtende Bewusstsein selbst befindet, auf dem sein Wissen wahr ist, weil es ganz mit dem Gegenstand übereinstimmt und zu dem es jedes auf einem der Standpunkte seines früheren Daseins befindliche, natürliche Bewusstsein hinführt, damit es sich ebenso ins wissenschaftliche verwandle.

Hegel nützt nun eine vermeintliche Schwierigkeit dieser ganzen Konstellation, um sich in einem dritten Schritt noch „über *die Methode der Ausführung*“(75) zu erklären. Denn die kritische Prüfung der Wahrheit des Erkennens, die, solange die Übereinstimmung beider Momente nicht eintritt, negativ ausfällt und eine Selbstüberschreitung des Bewusstseins nach sich zieht, lässt sich auch „als ein *Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen*“ beschreiben. Schließlich ist die Darstellung des Bewusstseins in seiner Unwahrheit durch die Wissenschaft in jedem Fall ein Aufzeigen, warum sich ein bestimmtes Wissen aufgrund seiner Ungleichheit mit dem Gegenstand noch von ihr selbst als der Wahrheit des Wissens unterscheidet. Wenn sich aber die Wissenschaft allererst aus der Vermittlung der Gesamtheit aller Momente des erscheinenden Wissens konstituiert, wie soll dann diese Prüfung vorsichgehen? Dazu müsste man in widersprüchlicher Weise schon voraussetzen, was erst gefunden werden soll:

„Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm [liegt] die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das *Wesen* oder als das *Ansich* angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst noch was es sei sich als das *Wesen* oder als das *Ansich* gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.“(76/77)

Die Auflösung des Widerspruchs ergibt sich aber wiederum aus der genauen Aufgabenverteilung, die dem vorwissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Bewusstsein in der Auffin-

derung des Standpunktes der Wissenschaft jeweils zukommt und ein Licht auf die Ausführung des Vorhabens wirft. Denn aus dieser wird sogleich klar, dass es sich um keine äußere Prüfung des natürlichen Bewusstseins handelt, sondern dieses sich selbst prüft und dabei tatsächlich den Standpunkt der Wissenschaft, ohne ihn vorauszusetzen, aus sich heraus erzeugt, während dem wissenschaftlichen dabei nur das Ordnen und Vergleichen der verschiedenen Gestalten obliegt, die es auf dem Weg dorthin durchlaufen hat. Dass das Bewusstsein sich selbst prüft, folgt aus seiner allgemeinen, dynamischen Struktur, da es doch in seinem Wesen durch die grundlegende, in all seinen Gestalten in je verschiedener Weise wiederkehrende innere Unterscheidung gekennzeichnet ist, die es zwischen sich, der Seite seines Wissens von seinem Gegenstand macht und dem Gegenstand selbst als der Seite der Wahrheit, woran es dieses Wissen prüft:

„Dieses [das Bewusstsein, P.S.] *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*. Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein*; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit*.“ (76)

Diese Sätze bekräftigen einerseits, was gerade zuvor deutlich geworden ist, dass das Bewusstsein wesenhaft Tätigkeit ist, und spezifizieren andererseits dies Tätigsein dahingehend, dass seinem unentwegten Selbstüberschreiten ein solches Unterscheiden zugrunde liegt, als das Tun, das sich als allgemeinsten Zug seiner Natur ausmachen lässt. Nicht der äußere Betrachter unterscheidet am Bewusstsein diese beiden Seiten, sondern das Bewusstsein selbst ist dieses Unterscheiden. Kreß, die diesen Aspekt besonders betont, hält an dem grundlegenden Unterscheiden des Bewusstseins die beiden Momente auseinander, die die spätere, als eigene philosophische Tradition auftretende Phänomenologie ins Zentrum stellt: Die Intention und die Reflexion.<sup>62</sup> Das Bewusstsein ist intentional, insofern es immer einen Gegenstand von sich unterscheidet, auf den es sich zugleich bezieht. Es ist aber auch reflexiv, insofern es dieses Verhältnis prüft, korrigiert und mit seinem unrichtigen Wissen des Gegenstandes zugleich sich selbst auf ein höheres Wissen hin überschreitet, das zugleich das Wissen um die Unwahrheit des vorherigen ist. Intentionalität und Reflexivität sind daher tatsächlich die beiden Grundcharakteristika des Bewusstseins und seiner inneren Dynamik.

Der intentionale Charakter des Bewusstseins besteht in seinem doppelten Bezogensein auf den Gegenstand; darin, dass „[...] in ihm eines *für ein* Anderes [ist],“ und „zugleich [...] ihm dies Andere nicht nur *für es*, sondern auch außer dieser Beziehung oder *an sich* [ist]“. Dieses intentionalen Charakters wegen sind äußere Maßstäbe und Hinzufügungen überflüssig. Dazu

<sup>62</sup> Kreß, Angelika: *Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität*. A.a.o., S.30f.

kommt nun noch der reflexive Charakter, durch den das Bewusstsein in der Erfahrung jede seiner Gestalten überschreitet, in der das Moment des Wissens dem der Wahrheit nicht entspricht und der darauf beruht, dass „das Bewußtsein [...] einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst [ist]; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht.“(77/78) Dieses reflexiven Charakters wegen ist es überflüssig, die Prüfung an ihm vorzunehmen, da es sie selbst vollzieht. Weil also der Gegenstand der Untersuchung, das natürliche Bewusstsein, an sich selbst Wissen und Wahrheit unterscheidet und vergleicht, genügt es, es in seinem Tun zu betrachten, und während die Prüfung der Wahrheit seines Wissens und das Überschreiten dessen seine eigene Reflexionsleistung ist, ist die des wissenschaftlichen, wie gesagt, nur das Ordnen und Vergleichen seiner Gestalten.

Wäre dem nicht so, wäre die Prüfung der Wahrheit des Wissens eine äußerlich von uns vorgenommene, dann würde diese sich uns – dem Leser und dem Autor – notwendigerweise entziehen, weil dann für den Gegenstand der Untersuchung eben derselbe Unterschied geltend würde und wir in der Art und Weise, wie wir ihn auffassen, nur „sein Sein *für uns*“(76) erfasst hätten, von dem „das *An-sich* desselben“ unterschieden wäre, sodass wieder nur ein äußerer Maßstab zur Prüfung beigebracht werden könnte, der keine Geltung für das Bewusstsein selbst beanspruchen dürfte. Da aber das Bewusstsein, wenn es in der wissenschaftlichen Betrachtung selbst zum Gegenstand wird, unter allen möglichen Gegenständen der einzige ist, der diesen Unterschied *in sich selbst* hat und gerade die beide Seiten aufeinander beziehende *Einheit* dieser immanenten Differenz ist, lässt sich in Bezug auf das Problem der Voraussetzung eines äußeren Maßstabes als der Wahrheit, woran er zu messen sei, sagen, dass „die Natur des Gegenstandes“ der Untersuchung „[...] dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung [überhebt]. Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es.“

Durch das Weglassen eigener „Einfälle und Gedanken“ sowie äußerer Maßstäbe, erklärt Hegel, „erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.“(77) Die Prüfung vollzieht das Bewusstsein, indem es die beiden in es fallenden Momente, daraufhin vergleicht, ob sie einander entsprechen oder nicht. Es unterscheidet ursprünglich das Moment des Seins des Gegenstandes in einer Beziehung zum Bewusstsein – sein „*Für-ein-Anderes*[-*Sein*, P.S.]“ – als das Moment des Wissens auf der einen Seite, von dessen Sein außerhalb dieser Beziehung, „*das An-sich-selbst-Sein*“ als das Moment der Wahrheit auf der anderen und, so Hegel, an dem, „was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre*

erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen.“ Welches der beiden Momente man den Begriff und welches den Gegenstand nennen will, ist einerlei, da die Prüfung in beiden Fällen dieselbe bleibt. Weiters betont Hegel, dass die Unterscheidung notwendig und das eine Moment nicht ohne das andere zu haben ist. Er räumt zwar ein, dass, wie auch gleich noch deutlicher aus der Dialektik des Verhältnisses hervorgeht, der Gegenstand, wie er an sich ist, sich dem Bewusstsein gänzlich zu entziehen scheint – eine Tatsache, von der schließlich auch die Überzeugungskraft der kantischen Argumentation lebt. Denn „es scheint gleichsam nicht dahinterkommen zu können, wie er *nicht für dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß *ihm* etwas das *Ansich*, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes *für* das Bewußtsein ist.“(78)

Wesentlich zu begreifen ist also, dass, weil *es sie unterscheidet* und sie immer schon *in es* fallen, beide Momente, auch das an sich Sein des Gegenstandes, *ihm* angehören und die Rede von einem Ansich des Gegenstandes, das nicht *eine* Seite einer *inneren* Unterscheidung *im* Bewusstsein darstellt, völlig sinnlos wäre. Hegel muss nun nur noch zeigen, dass dieser Unterschied und das auf ihm beruhende Verhältnis veränderlich, dynamisch ist und diese Veränderung einer logischen Bewegung der beiden Momente gegeneinander folgt, um das allgemeine Wesen der Dialektik dargetan zu haben. Das Wissen vom Gegenstand kann sich im Laufe der Erfahrung ändern und zwar immer dann und solange, wie der Vergleich der beiden Momente keine genaue Übereinstimmung zeigt. Das Verhältnis der beiden Momente ist aber, da beide aus der intentionalen Beziehung auf den Gegenstand – nämlich dem Unterschied zwischen dem Sein *in* und dem Sein *außer* ihr – hervorgehen und einsichtig werden, so beschaffen, dass sich mit der Änderung des Wissens von diesem auch die Auffassung vom Gegenstand selbst ändert:

„Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtsein daß dasjenige, was ihm vorher das *Ansich* war, nicht an sich ist oder daß es nur *für es* an sich war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.“(78)

So gelangt Hegel durch die Erläuterung der Grundzüge des Bewusstseins zu einer philosophischen Definition von Erfahrung: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der*

*neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ Wie wir den Gegenstand, den Inhalt unserer Welt erfahren und was wir für ihn halten, hängt von dem Grad unseres Wissens ab, das die Art unserer Erfahrung ebenso bestimmt, wie es selbst wieder von ihr abhängt. Da das Wissen immer ein Wissen des Gegenstandes ist – außer in der Reflexion, die ein Wissen des Wissens ist – bestimmt der Gegenstand das Wissen und das Wissen wiederum den Gegenstand und diese wechselseitige Bewegung ist das eigentliche Wesen der Erfahrung. Genau betrachtet, ist es dabei noch zu wenig zu sagen, dass das Wissen von dem Moment der Wahrheit oder dem Ansich des Gegenstandes, dem es als seinem Maßstab gemäß zu werden strebt, abhängt und umgekehrt. Denn diese Bewegung ist tatsächlich eine völlige „*Umkehrung des Bewusstseins*“<sup>(79)</sup> – eine Transformation des Moments des An-Sich-Seins in das Für-es-Sein und umgekehrt, die sich darüber vermittelt, dass im Laufe der Erfahrung ein und dieselbe Auffassung vom Gegenstand infolge ihres Vergleichs einmal in der Bestimmung des einen und dann in der Bestimmung des anderen Moments erscheint. Dies war in der Rede davon, dass ein neuer, wahrer Gegenstand entspringt, schon angedeutet.

Denn wenn die Erfahrung gerade darin bestehen soll, dass, weil sich das Wissen, das dem Gegenstande nicht entspricht, ändert, der alte unwahr wird, bedeutet dies, dass er, der dem Bewusstsein das Ansich war, zu einer bloßen, seinem eigentlichen Wesen nicht entsprechenden Art wie es ihn weiß, zum Für es Sein des Gegenstandes wird und der neue Gegenstand, der dadurch – durch „die Reflexion des Bewusstseins in sich selbst“ – entsteht und mit dem es weitere Erfahrung macht, genau in diesem Wissen um die Unwahrheit des ersten besteht: „Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.“ Wenn also in dieser Bewegung plötzlich von zwei Gegenständen die Rede ist, so darf man diese Verdoppelung nicht so verstehen, dass im weiteren Fortgang der Erfahrung eine sinnlose, unendliche, ins Leere laufende Vermehrung empirischer Objekte stattfindet, sondern so, dass der alte, als unwahr erkannte Gegenstand mittels dieser Umkehrung jeweils in der neuen, für wahr gehaltenen Auffassung vom Gegenstand als ein bloß vorläufiges Wissen von diesem aufgehoben ist.<sup>63</sup>

Schließlich hält Hegel gegenüber dem herkömmlichen, besonders in der Darstellung der empirischen Wissenschaften vorherrschenden Verständnis von Erfahrung, demzufolge „wir die

---

<sup>63</sup> Siep bemerkt an der dialektischen Umkehrung des Bewusstseins, in der es die gegensätzliche Position einnimmt, und in der Synthese, in der beide aufgehoben und vermittelt bzw. versöhnt erscheinen, eine Parallele zur Religion: „Erfahrung im zweiten, für die *Phänomenologie* wesentlichen Sinne ist die >>Umkehrung<< des Bewusstseins, also ungefähr das, was man religiös als >>Konversion<< und aufklärerisch-pädagogisch als >>Bewusstseinsveränderung<< bezeichnet. Es ist die Einsicht, daß die Grundlagen der bisherigen Überzeugung widersprüchlich waren und daß man sie daher so verändern muß, daß die dazu konträre Position eingenommen wird.“ Siep: *Der Weg der >>Phänomenologie des Geistes<<*. A.a.O., S.63/64

Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem anderen* Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist in uns falle“ ausdrücklich fest, dass der „Übergang ... vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei,“ so ablaufe, „daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für*-das-Bewußtsein des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll.“ Die Wissenschaft erkennt nach Hegel, wo sie sich über ihr Tun Rechenschaft gibt und sich einen Begriff von sich selbst macht, in keinerlei Rücksicht vom Zufall abhängig zu sein – obgleich das Bewusstsein überall, wo es diesen noch nicht gewonnen hat, sondern sich im Erkennen noch auf einem Standpunkt des Alltagsdenkens befindet, den Eindruck der Zufälligkeit seiner Kenntnisse haben *muss*, der erst dann, wenn die Wissenschaft sich gegen den bloßen Schein der Wahrheit, in dem sie verhaftet ist, wendet und die Notwendigkeit des kontinuierlichen Auftretens ihrer Momente in der Zeit begreift, zugleich mit diesem verschwindet. Dazu ist es freilich erforderlich, dass es sich klar macht, inwiefern es selbst aktiv den Gegenstand seiner Erfahrung hervorbringt und nicht etwa in passiver Haltung davon abhängig ist, dass sich ihm etwas darbietet. Diesen Vorgang beschreibt Hegel wie folgt:

„Das Bewußtsein weiß *etwas*, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das *Ansich*; er ist aber auch für das Bewußtsein das *Ansich*; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste *Ansich*, den zweiten das *Für-es-Sein dieses Ansich*. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das an sich zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur *für es* das *Ansich* ist; somit aber ist dann dies: *das Für-es-Sein dieses Ansich*, das Wahre, das heißt aber, dies ist das *Wesen* oder sein *Gegenstand*.“(78/79)

Der "neue" Gegenstand ist also zunächst nur die veränderte Sicht auf den selben Gegenstand, die aber durch das Wissen bestimmt ist, dass er *nicht* das ist, wofür er gehalten wurde; nicht so beschaffen, wie zuvor angenommen. Darin ist also nicht nur die vermeintliche Wahrheit zu einem bloßen Wissen, einer Art und Weise, sich auf ihn zu beziehen, herabgesunken, sondern insofern dieses Wissen oder das Bewusstsein der Unwahrheit zugleich selbst den neuen Gegenstand konstituiert, wird auch das Wissen zur Wahrheit. Denn wenn der erste Gegenstand, oder das, was zuerst für sein *Ansich* gehalten wurde, als unwahr gewusst wird, dann ist dem Bewusstsein dieses Wissen nach der einfachsten, zweiwertigen Logik zugleich die Wahrheit und der neue Gegenstand, an dem es wiederum sein Wissen misst, bis der Vergleich keinen Mangel in der Entsprechung beider mehr zeigt. Die Reflexion in sich, in der das Bewusstsein sich über sein Wissen und dessen Unterschied zur Wahrheit bewusst wird, ist also als solch eine Umkehrung des Bewusstseins verstanden zugleich gegenstandskonstitutiv oder welterschließend, da sie es ist, die erst die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit unter einem

neuen Blickwinkel erscheinen lässt und neue Tiefendimensionen an ihr zu erkennen gibt. Daraus wird nun endlich auch klarer, inwiefern das sich selbst Überschreiten des Bewusstseins, mit dem es notwendig über sich hinaus dringt, zugleich ein kontinuierliches Anreichern mit Inhalt ist, bis es an sein Ziel gelangt, das dort liegt, wo es nicht mehr über sich hinaus dringen, keine grundlegend neue Erfahrung mit der Wirklichkeit des Lebens mehr gemacht werden kann, weil der Inhalt vollkommen oder absolut geworden ist. Der Ort, an dem der Geist sich der ganzen Tiefe des wirklichen, lebendigen Daseins in all seinen Zusammenhängen innegeworden ist und dieser Vollkommenheit Ausdruck gibt, ist die Religion.

Wie bereits bemerkt, erscheint es dem natürlichen Bewusstsein, das den Standpunkt der Wissenschaft noch nicht aufgefunden hat, wie ein zufälliges Geschehen, wenn es Erfahrungen macht, weil der Gegenstand sich in einer seinem Wissen ungleichen Weise zeigt. Während seiner Erfahrung ist ihm nicht klar, dass es den Gegenstand selbst hervorbringt und erzeugt. Denn dazu müsste es die Einsicht in die abstrakten Grundzüge seines Wesens haben, die sich als die allgemeine Struktur an jeder seiner Gestalten wiederfinden lassen. Erst wo es seine gesamte Erfahrung durchlaufen und den Überblick über seine Inhalte gewonnen hat, kann es diese Abstraktion vollziehen und daran das hervorheben, was sich immer gleich bleibt, um sie wissenschaftlich aufzuarbeiten und das Werden des Wissens, sein Erscheinen in der Zeit systematisch darzustellen. Deswegen kann mit Hegel im Rückblick auf die Geschichte der Philosophie auch ein Einzelner die Bildung des Bewusstseins zur Wissenschaft darstellen, obwohl es unzähliger Köpfe und Hände bedurfte, um die vielen Momente des Wissens in den Künsten, Religionen und Wissenschaften und die gegensätzlichen Standpunkte in der Philosophie hervorzubringen, die über die verschiedenen Epochen und Erdteile zerstreut auftraten. Ein Einzelner hätte all das unmöglich hervorbringen können, was ein Einzelner nun als Quintessenz der abgelegten Gestalten des Geistes im System zu verdichten vermag.

Es ist leicht zu sehen, dass die Individuen der Geschichte, die am Werk des Weltgeistes mitgearbeitet haben, nicht notwendig alle philosophische Gemüter im eigentlichen Sinn gewesen sein mussten. Es ist nicht nötig, dass dem in der Erfahrung befassten Bewusstsein die tiefere Bedeutung seines Tuns, dessen geheime Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen völlig klar wird, damit sie sich verwirklicht. Besonders wo es nicht um theoretische Fortschritte geht, in praktischen bzw. politischen, in poetischen und religiösen Belangen wäre dies sogar abträglich gewesen. Wer aber eine derart groß angelegte Theorie aufstellt, der muss, da er die Erfahrungen nicht selbst machen konnte, sich die anderer zunutze zu machen wissen und sich aufgrund der eigenen in sie hinein versetzen können.<sup>64</sup> Die doppelte Perspektive, die die *Phä-*

---

<sup>64</sup> Dementsprechend beschreibt Hegel in der Vorrede die Aufgabe, die von der *PhdG* zu erfüllen war: „Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allge-

*nomenologie des Geistes* einnimmt, indem sie sich einerseits in das natürliche Bewusstsein hineinversetzt und andererseits doch dessen konkrete Erfahrungen überall aus der wissenschaftlich-kritischen Distanz und unter Rücksicht auf die Frage betrachtet, welche Bedeutung ihnen im Rahmen des Ganzen zukommt, trifft sich genau mit dem, was Friedell über das Philosophieren im allgemeinen bemerkt hat: „Über eine Sache philosophieren heißt: diese Sache zugleich erleben und betrachten, zugleich draußen und drinnen stehen: Steht man bloß draußen, so fehlt die empirische Grundlage, ohne die alle Philosophie leeres Geschwätz ist; steht man bloß drinnen, so fehlt die geistige Vogelschau, ohne die alle Philosophie blindes Herumtappen ist.“<sup>65</sup>

Der Leitfaden der wissenschaftlichen Darstellung, der es erlaubt, das Wesentliche vom Zufälligen und Unwesentlichen zu reinigen und den notwendigen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gestalten der Reihe herzustellen, ist die „dialektische Bewegung“ (78), d.h. die erläuterte „*Umkehrung des Bewusstseins*“ (79) und das aus ihr folgende Werden eines neuen

---

meinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. - Was das Verhältnis beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die konkrete Form und eigene Gestaltung gewinnt. Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein eine Bestimmtheit herrschend ist und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattierung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist, in der Weise, wie der, welcher eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst innehat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derselben zurück, ohne darin sein Interesse und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Weges, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dies vergangene Dasein ist bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. - Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts Anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt.

Die Wissenschaft stellt sowohl diese bildende Bewegung in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit als [auch] das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig; – andernteils ist bei jedem sich zu verweilen, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dies vollbracht, der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbeviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung herabgebracht ist. Schon ein Gedachtes, ist der Inhalt *Eigentum* der Substanz; es ist nicht mehr das Dasein in die Form des *Ansichseins*, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche noch in das Dasein versenkte, vielmehr bereits *erinnerte Ansich* in die Form des *Fürsichseins* umzukehren.“ (33/34)

<sup>65</sup> Egon Friedell: *Zur Psychopathologie des Schauspielers*. In: *Vom Schaltwerk der Gedanken*. Ausgewählte Essays zu Geschichte, Politik, Philosophie, Religion, Theater und Literatur. Hg. v. Daniel Keel u. Daniel Kampa. Zürich: Diogenes Verlag 2007, S.94/95

Gegenstandes, das ihm wie ein äußeres Geschehen erscheint. „Diese Betrachtung der Sache“, bemerkt Hegel, „ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.“ Damit ist die Aufgabenverteilung auch im Bezug auf das wissenschaftliche Bewusstsein – den Autor und den Leser – geklärt. Der Phänomenologe versammelt die einzelnen, im natürlichen und geschichtlichen Leben auftretenden Momente des erscheinenden Wissens zu einem vollständigen Begriff des wirklichen Erkenntnisvermögens, der das vom Schein befreite Wesen oder Ansich des Erkennens darstellt. Denn erst, wenn ihm sein Wissen nicht mehr von einer äußeren Erfahrung abhängig zu sein scheint – und die Darstellung des erscheinenden Wissens zeigt schließlich, dass sich das Bewusstsein oder die Seele „durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst“(72) zum Geiste läutert –, ist das Erkennen eine unbedingte, selbstbewusste Tätigkeit des Geistes oder Bewusstseins und sein Wissen absolut geworden.

Erst am Schluss der Einleitung gibt Hegel also den genauen Grund für den psychologischen Umstand an, warum dem natürlichen Bewusstseins wie ein Verlust seiner Wahrheit und ein Verzweifeln an ihr vorkommen muss, was nach dem Entwurf der Einleitung vielmehr ihr Werden ist, weil es durch diese Erfahrung im Fortschritt seines Wissens den Gegenstand, der ihm die Wahrheit ist, erst richtig aufzufassen lernt. Er liegt darin, dass es erst im Rückblick, auf seinem höchsten Reflexionsgrad wissen kann, dass und wie es diesen selbst hervorbringt und damit die Wahrheit erzeugt. Auf diesem ist es bereits wissenschaftliches Bewusstsein, das aber die Erfahrung nicht mehr macht, sondern nur noch untersucht:

„Nur diese Notwendigkeit selbst oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns, gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *Ansich-* oder *Fürunsseins*, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; *für es* ist dies Entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.“(80)<sup>66</sup>

Mit dieser Klärung der Arbeitsteilung erhält auch eine von Hegel am Beginn des zweiten Schritts indirekt eröffnete und vorerst unbeantwortet gelassene Frage ihre Antwort. Dort hieß es: „Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein...“(72) Dem aufmerksamen Leser entgeht nicht, dass der Ausdruck "es scheint" andeutet, dass dem vielleicht doch so sein könnte und tatsächlich vermerkt Hegel hier abschließend: „Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft* und

---

<sup>66</sup> Wie am Schluss des Überblicks (1.) bemerkt, wird die Doppelperspektive des Bewusstseins erst hier, nach Darstellung der Dialektik völlig klar.

nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*.“ (80)

Hegel beschließt die Einleitung mit einem Hinweis darauf, was die Besonderheit dieser als Hinführung zu ihrem Standpunkt dienenden Wissenschaft im Unterschied zum System derselben ausmacht und gibt dabei einen Ausblick auf wichtige Wegpunkte der Untersuchung. Im Gegensatz zu den reinen Gedankenbestimmungen, wie sie in der *Wissenschaft der Logik*, mit der das System beginnt, von dem hier erst noch zu findenden Standpunkt aus entwickelt werden sollen, werden die Momente dieser Wissenschaft „in der eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins* sind.“ Es ist gerade diese an vielen Stellen, unter denen das unglückliche Bewusstsein ein hervorragendes Beispiel darstellt, von psychologischem und historischem Spürsinn geleitete und an existenziellen Fragestellungen orientierte Art der Gedankenführung, in der die abstrakten Schlüsse der Logik eine lebensnahe Bedeutung im Aufschließen konkreter Zusammenhänge beweisen, was der *Phänomenologie des Geistes* innerhalb des Gesamtwerks eine gesteigerte Aufmerksamkeit verleiht.

Bei den zwei Punkten, die Hegel an der in ihr dargestellten Bewegung vorweg nimmt, handelt es sich zum einen um einen zentralen Punkt des Weges: Wo das Bewusstsein „seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird,“ (81) besteht jenes Verhältnis, dem der Begriff >>Geist<< entspricht. Zum anderen zeigt Hegel den Endpunkt an: An ihm sind dieses Wesen und die Existenz des Geistes eins geworden in der Gestalt, in der das Bewusstsein den Standpunkt der Wissenschaft einnimmt. Denn das Bewusstsein ist die Existenz des Geistes. Es dringt von Natur aus bis zu „seiner wahren Existenz“ (80) vor und zuletzt, „indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.“ (81) Bevor es an eine gründliche Auseinandersetzung mit den die Religion betreffenden Teilen der *Phänomenologie des Geistes* geht, sollen im folgenden noch einige zusammenfassende Überlegungen und Schlussfolgerungen an die soeben im Ausblick auf die philosophische Behandlung der Religion vorgenommene Deutung der Einleitung angeschlossen werden. Den Beginn macht eine Verständigung über die Frage, welche Bedeutung der soeben erörterten Dialektik im Rahmen der Überwindung der kantischen Philosophie zukommt.

## 5. Zusammenfassung, Schlüsse

### 5.1. Die Überwindung des kantischen Standpunktes

Hegels Begriff von Erkenntnis, wie ihn die Einleitung umreißt, unterscheidet sich tatsächlich von den Konzeptionen, die in der vorangegangenen Erkenntnistheorie insbesondere von Kant und Fichte vertreten wurden, wesentlich darin, dass der vollständigen Unterscheidung bzw. Entwicklung der dem Erkenntnisvermögen des Subjekts angehörigen Momente kein Äußeres mehr gegenüber bestehen bleibt.<sup>67</sup> Weder gibt es für ihn so etwas wie einen äußeren Anstoß noch so etwas wie Kants Ding an sich, worauf sich das Erkennen beziehen würde, als etwas, das alle Erkenntnis voraussetzen muss, das zugleich aber selbst nicht erkennbar und darum dem Erkennen gegenüber transzendent wäre, weil es dessen Fähigkeiten unbedingt übersteigt. In Kants Erkenntnislehre findet sich mit der Annahme eines Dings an sich, welches sich nur denken aber nicht erkennen lassen soll, das Absolute in der Tat auf der einen Seite und das Erkennen getrennt davon auf der anderen, woran es sich auch stets zu erinnern hat, wenn es dem strengen Anspruch wissenschaftlicher Wahrheit genügen soll, die allein durch einen „sicheren Gang“<sup>68</sup> gewährleistet sein kann, auf den jede geistige Betätigung gebracht werden müsse, um Wissenschaft zu sein. Es kann diesen Anspruch also nur diesseits des sich dem Wissen entziehenden Absoluten, immer nur im Bezug auf Bedingtes genügen. Im Unterschied dazu zielt der Gang, den Hegel in der Einleitung entwirft und durch den die Wissenschaft als System entwickelt werden soll, auf vollkommene Immanenz.

Während Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* an allen wesentlichen Punkten seine Argumentation in Übereinkunft mit der sie tragenden Annahme eines sich dem Erkennen entziehenden Dings an sich zu bringen sucht, das alle Erkenntnis zugleich voraussetzt, und diese in jedem Resultat seines kritischen Unterfangens zu bekräftigen bestrebt ist, scheint die phänomenologische Untersuchung des natürlichen Bewusstseins, die Hegel diesem entgegenstellt, auf den ersten Blick zwar auch von einer Voraussetzung auszugehen und diese ebenso auf das Ansich des Gegenstandes abzustellen; doch zeigt sich dabei sogleich ein zweifacher Unterschied zu Kant. Zum einen meint das natürliche Bewusstsein zunächst in durchaus unkritischer Manier jenen Gegenstand, wie er an sich ist, auch zu wissen, d.h. ihn richtig erkannt und nicht nur ein wahres, sondern ein absolut wahres Wissen zu haben, wogegen die Haltung

---

<sup>67</sup> Dass sich das Bewusstsein in seiner Bildung zur Wissenschaft zwar stets auf einen äußeren Gegenstand zu beziehen glaubt, sich dabei aber in Wahrheit vielmehr seine natürlichen Anlagen zu erkennen zu Bewusstsein bringt, wird besonders aus der Stellung deutlich, die Hegel der *PhdG* gegenüber der *Wissenschaft der Logik* anweist: „In so far as the experience of consciousness is determined by the *logical form* exhibited by its object, one might say, as Hegel himself puts it in the first preface to the *Science of Logic*, that the development of consciousness in the *Phenomenology* `rests solely on the nature of the pure essentialities [Wesenheiten, i.e. the categories] which constitute the content of logic'. This does not mean, however, that the *Phenomenology*, which is meant to serve as an introduction to the *Logic*, itself *presupposes* the *Logic*. It means simply that the categories that are discovered in the *Logic* to be immanent in pure thought (and being) are *discovered* in the *Phenomenology* to be immanent in consciousness, too – namely, as constituting the logical form of the object as it appears and transforms itself in the experience of consciousness itself.“ Houlgate: *An Introduction to Hegel*, A.a.o., S.55

<sup>68</sup> Vorrede zur zweiten Auflage, BVIII(701). Zitiert nach: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. A.a.o., S. 21

des Erkennens nach Kant bereits aus Erfahrung klug, reflektiert – kritisch – geworden ist. Dem unkritischen Bewusstsein zeigt erst eine Prüfung der Übereinstimmung beider Momente, dass ihm dies nur so schien, weist damit seine Überzeugung als Trug aus und bringt es auf den Weg der Verzweiflung, auf welchem ihm in der Erfahrung mit dem Gegenstand das Wissen nach und nach in all seinen möglichen Bestimmungen erscheint.

Dabei bleibt es auch bei zunehmender Komplexität immer nur scheinbares Wissen, solange sich noch ein Unterschied zum Gegenstand auftut, der dem Wissen das Moment des Ansich darstellt, an welchem es seine Wahrheit prüft. Gegenüber dieser Ausgangslage einer dialektischen Selbstprüfung des Bewusstseins, mit der Hegels Untersuchung beginnt, stellt Kants Denkansatz eine weitaus komplexere Beziehung des natürlichen Bewusstseins auf seinen Gegenstand dar. Er bezeichnet aus Hegels Sicht eine Haltung, die sich noch auf dem Weg der Verzweiflung befindet und dort – mithin auch selbst noch im natürlichen Bewusstsein – stehen geblieben ist, insofern er aus der Not eine Tugend gemacht und das Ansich des Gegenstandes für nicht erkennbar erklärt hat. In bedingter Weise ist demzufolge Wahrheit möglich, aber ein Wissen des Wahren in Gestalt einer Erkenntnis des Absoluten – eines absoluten Wissens – wird als unmöglich behauptet. Das Ding an sich, der wirkliche, äußere Gegenstand des Bewusstseins, ist – wenn auch nur als gedachter – für Kant die unumgängliche Voraussetzung aller möglichen Erscheinungen, die den Inhalt unserer Erfahrung ausmachen. Im Erkennen jedoch bezieht sich das Bewusstsein ganz im Gegensatz zum Denken nur noch auf Erscheinungen.

Hegels Untersuchung des Erkennens betrachtet nicht allein diese hoch reflektierte Beziehung des Bewusstseins auf den Gegenstand, wie sie in Kants Theorie zum Ausdruck kommt. Denn bei Kant wird diese in der Gegenüberstellung des Dinges an sich auf der einen Seite und der vollständigen Aufstellung der Vermögen und Leistungen des Erkennens auf der anderen Seite untersucht, die sich aus der Erklärung der Bedingungen der Möglichkeit des Zustandekommens konkreter wissenschaftlicher Erkenntnisse ergeben, die nicht bloß scheinbares, sondern wahres Wissen darstellen, zugleich aber die Beschränkung seiner Reichweite auf bloße Erscheinungen deutlich machen. Hegel dagegen beginnt mit der ganz und gar unmittelbaren, der gewöhnlichsten oder natürlichsten Beziehung des Bewusstseins auf seinen Gegenstand. Darum erhält die durchaus nicht mehr naive, sondern komplexe Argumentation Kants, die nichtsdestoweniger eine dem natürlichen, vorwissenschaftlichen Bewusstsein und Denken angehörende Einstellung zum Ausdruck bringt und in all ihren Ergebnissen zuletzt nur ein Scheinwissen begründen kann, insofern es ihr an Absolutheit mangelt, ihre Kritik in verschiedenen Kapiteln der Phänomenologie. In diesen erfährt der erst noch ganz allgemeine Ansatz zur Überwindung der von Kant geltend gemachten Grenze des Erkennens, wie ihn die Einlei-

tung darstellt, seine sachliche Bekräftigung in der Auseinandersetzung mit klassischen Positionen und wesentlichen Fragen der Philosophie. Hegel sucht dort im Einzelnen nachzuweisen, dass die Voraussetzungen, auf der diese Position beruht, sowie die Ergebnisse, zu denen sie gelangt und bei denen sie halt macht, in der Entwicklung des Bewusstseins zur Wissenschaft nur als vorläufige auftreten und, indem es in der Erfahrung mit seinem Gegenstand diese wieder aufheben muss bzw. notwendig über sie hinausdringt, schließlich auch überwunden werden.

Der zweite Unterschied dabei, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* die Beziehung des Bewusstseins auf den Gegenstand an sich denkt, macht zugleich in einer ganz allgemeinen Weise deutlich, warum sich Kants Position als hinfällig erweist. Er besteht darin, dass sich in der Betrachtung des natürlichen Bewusstseins zeigt, dass es sich in Wahrheit nur scheinbar so verhält, als ob dem Erkennen oder dem Wissen ein äußerer Gegenstand vorausläge, auf den es angewiesen wäre. Denn das ist in der Tat eine zentrale Pointe der Dialektik, die sich in der grundlegenden phänomenologischen Analyse des Bewusstseins, wie sie in der Einleitung vorgenommen wurde, als die tragende Grundstruktur seiner notwendigen Entwicklung zeigt. Wie zuvor dargestellt, vollzieht sich in ihr eine Umkehrung, sodass dasjenige, was für das Ansich des Gegenstandes gehalten wurde oder dafür, wie der Gegenstand in Wahrheit ist, sich vielmehr als ein Wissen desselben erweist oder als die Art und Weise wie er für das Bewusstsein ist; oder, wie Houlgate die innere Bewegung des Bewusstseins wiedergibt:

„Consciousness gains a new understanding of the object, as the true character of the object comes to be known by – and so to be for – consciousness. At the same time, consciousness is deprived of its initial certainty that it knows the object in itself, because the object as it is first understood to be in itself is shown merely to be what consciousness *took* to be the object in itself; that is, to be what first constituted the object *for consciousness*“<sup>69</sup>

Indem das Bewusstsein immer die Wahrheit – das an sich Sein des Gegenstandes – von seinem Wissen – dem für es Sein desselben – unterscheidet, erweist sich doch der Gegenstand, gerade in der Art und Weise, wie er vom Bewusstsein zuerst als an sich seiend aufgefasst wurde, nur für es so beschaffen zu sein. Dies ergibt sich, wie gezeigt, nicht schon aus dem grundsätzlichen Unterscheiden des Bewusstseins zwischen seinen beiden inneren Momenten – seiner intentionalen Beziehung auf den Gegenstand – sondern erst aus der jeweils konkreten Prüfung ihres Verhältnisses, die deren Übereinstimmung in Frage stellt und damit die reine, ganz allgemeine Bewegung des Bewusstseins ausmacht, die aller Entwicklung zugrunde liegt.

Infolge dieser Einsicht wird nun aber in der Umkehrung dasjenige, was sich bloß als Wissen

---

<sup>69</sup> Houlgate: *An Introduction to Hegel*. A.a.o., S. 56

oder Sein für das Bewusstsein erwiesen hatte, zum Ansich; zum neuen, wahren Gegenstand, wie das Bewusstsein ihn denkt und an dem wiederum das Wissen, das heißt die Art, wie es ihn erkennt, zu prüfen ist. Denn das Bewusstsein ist „Bewußtsein seiner selbst“ insofern es sich nicht nur des Gegenstandes bewusst, sondern auch „Bewußtsein seines Wissens davon“(77) ist. Das heißt: Der Gegenstand wird nun unter dem Wissen betrachtet, dass er sich von dem, was sich nur als sein Sein für das Bewusstsein erwiesen hat, unterscheidet. Dabei wird aber die frühere Bestimmung, das vermeintliche Ansich des Gegenstandes, indem sie aufgehoben wird, zugleich als ein – allerdings nur relatives – Wissen festgehalten – vom natürlichen Bewusstsein implizit, indem es den Gegenstand an sich, der ihm die Wahrheit ist, nunmehr unter Voraussetzung seines Wissens von ihm betrachtet; vom phänomenologischen Betrachter dagegen explizit im Rahmen einer systematischen Untersuchung oder Wissenschaft. Diesen Vorgang kann man darum als die Berichtigung oder Selbstkorrektur des Bewusstseins im Zuge seiner Selbstprüfung verstehen. So weit lässt sich wiederholen, was die Erläuterung der dialektischen Methode der Einleitung betrifft. Angewendet auf die kritische Philosophie ergibt sich aber nun folgende Konsequenz: Da sich im Laufe der dialektischen Umkehrung des Bewusstseins dasjenige, wovon ausgegangen wurde, nur als das Wissen des Gegenstandes und dessen neues Ansich vielmehr als Setzung dieses Wissens erweist, kann *nicht* mehr, wie es zunächst schien, behauptet werden, das Wissen setze ein Ansich *voraus*, von dem der unkritische Philosoph meint, dass es dem Erkennen zugänglich sei und der kritische, vorsichtig gewordene, dass es diesem unzugänglich bleibe. Denn offenbar verhält es sich damit vielmehr umgekehrt so, dass *das Wissen* erst den *Gegenstand an sich* setzt.

Die Voraussetzung eines Gegenstandes an sich, von dem das natürliche Bewusstsein meint, ihn zu wissen und worauf sich darum dieses so wie auch noch das kritische Erkennen als auf seinen Ursprung bezieht, wird sogleich aufgehoben und das Gegenteil tritt an seine Stelle. Ebenso aber ist auch das umgekehrte Verhältnis nicht statisch fixierbar. Denn auch der durch das Wissen erst gesetzte Gegenstand begründet, indem er als das neue Ansich gedacht wird, welches das Bewusstsein für seine Wahrheit nimmt, seinerseits wiederum ein Wissen und so setzt sich die gesamte Bewegung fort, bis sie an ihr Ende gelangt, das sich notwendig aus ihr heraus ergibt. Beides, an sich Sein und für es Sein sind darum nichts Feststellbares, das außerhalb der Bewegung des Bewusstseins bestehen könnte, sondern nur die beiden ursprünglichen Momente derselben, zwischen denen sie sich vollzieht. Der Anfang der Phänomenologie ist darum ein aufgehobener und bedingter Anfang. Darin besteht der Unterschied zum Anfang der Logik und der Wissenschaft, die es nicht mit dem natürlichen Bewusstsein zu tun hat, sondern die identischen Bestimmungen von Denken und Sein als Grundlage des Systems der Wissenschaften entfaltet. Ebenso wie die Logik beginnt die Phänomenologie aber mit dem,

was völlig unbestimmt ist.

Durch jede weitere Bestimmung, die zuerst für seine Wahrheit, sein an sich Sein gehalten wurde, das sich bald als eine bedingte Weise, wie er gewusst wird, herausstellt, fasst das Bewusstsein den Gegenstand unter anderen, komplexeren Bedingungen auf. Denn in jeder neuen Weise ihn zu denken und vorzustellen, in der die Widersprüche, auf die die vorige geführt hat, überwunden sind, sind die früheren, die sich als unangemessen erwiesen hatten, zugleich aufgehoben. Dieser Prozess muss sich notwendiger Weise solange fortsetzen, bis die Selbstprüfung des Bewusstseins keinen Unterschied mehr zwischen dem Gegenstand, wie er von ihm gedacht und vorgestellt wird, in Wahrheit zu sein, und dem Gegenstand, wie er von ihm erkannt oder gewusst wird, sondern nur deren Übereinstimmung offenbart. Solange dies nicht der Fall ist, meint das Erkennen notwendigerweise immer, auf ein ihm selbst anderes, einen äußeren Gegenstand als der Voraussetzung seines Wissens bezogen zu sein, ob es diesen nun selbst auch erkennen zu können meint oder nicht. Insofern es dies glaubt und noch nicht erkannt hat, dass das Wissen nichts Anderes als das reine Wissen des Geistes von sich selbst ist, gehört sein Standpunkt so wie zuletzt noch der Kants dem natürlichen Bewusstsein an. Demgegenüber ist die von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* mitgeteilte Einsicht „[d]aß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, [...] in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, – der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört.“(28)

Von diesem absoluten Standpunkt aus wird sich rückblickend betrachtet in jeder seiner früheren Gestalten zuletzt ergeben haben, dass es das Bewusstsein darin in Wahrheit an jedem Punkt weniger mit einem festen, ihm gegenüberstehenden Objekt zu tun hatte, auf welches es sich in äußerlicher Weise bezog, als vielmehr stets mit der Beschaffenheit seines eigenen Wissens; genauer gesagt: mit der Art und Weise, wie dieses Wissen im Laufe der Zeit erscheint, solange das natürliche Bewusstsein glaubt, sich in seinem Erkennen auf eine solche objektive Wirklichkeit an sich zu beziehen – mag es sein Erkennen in diesem Bezug nun für beschränkt ansehen oder nicht. Obwohl dieser Glaube, der als Grundüberzeugung und allgemeiner Charakterzug des vorwissenschaftlichen Bewusstseins dessen ganzes Wesen ausmacht, sich nachträglich als unhaltbar erweist, hatte es doch auch noch vom Standpunkt der Wissenschaft aus betrachtet allen Grund, an solch eine zu glauben. Dies liegt ganz einfach in der Natur der Erfahrung. Denn seine Selbstprüfung als ein Vergleich des an sich mit dem für es Sein des Gegenstandes gründet auf dem Unterschied von Wissen und Wahrheit. Solange das Bewusstsein in Anbetracht dieses Unterschiedes und in Folge ihrer fehlenden Übereinstimmung noch wahrhaft neue Erfahrung machen kann, die sein Wissen als unangemessen ausweist und ein besseres begründet, muss es diese Erfahrung einem äußeren, ihm in dieser Beziehung fremd

gewesenen Gegenstand zuschreiben, der sich ihm gegenüber nun in seiner Wahrheit offenbart hat.

Sobald sich aber zwischen Wissen und Wahrheit kein Unterschied mehr auftut und in der Endgestalt der Entwicklung – dem absoluten Wissen – das Wissen mit seinem Gegenstand oder dem Moment der Wahrheit als dessen an sich Sein übereinstimmt, wird dieser nicht mehr als äußerer, jenseits des Erkennens liegender begriffen. Alle Bestimmungen des Wissens, die zunächst seiner Beziehung auf einen äußeren Gegenstand zugeschrieben worden waren – sei es nun sein sinnliches Gegebenheit oder die substantielle Einheit eines inneren Wesens als des Trägers seiner mannigfaltigen Eigenschaften – haben sich zuletzt als bloße Momente des Wissens erwiesen – gerade so, wie auch die denkende Negativität des einzelnen Selbst ein solches Moment darstellt. Der Gegenstand an sich, wie er vom natürlichen Bewusstsein jederzeit als das Absolute in Anspruch genommen wird, nämlich als dasjenige, das für die Wahrheit sowohl seines Wissens und seiner kritischen und unkritischen Einstellungen und Behauptungen, als auch all seiner Taten bürgt, kann in Wahrheit gar nicht eher richtig gedacht werden, als bis auch ein unzweifelhaft wahres Wissen von ihm besteht. Erst dann aber – und nicht wie Kant meinte unter seiner Voraussetzung als etwas, wovon ein wahrhaftes Wissen gar nicht möglich sei – wird er auch in einer Weise aufgefasst, die es erlaubt, die absoluten, notwendigen und allgemeingültigen Folgerungen für Philosophie und Wissenschaft, für Denken und Erkennen zu ziehen.

Der Gedanke einer dialektischen Konstitution des Absoluten, das weder in einer positiven, noch in einer negativen Beziehung als *Ausgangspunkt* zur philosophischen Konstitution des wahren Wissens dient, sondern erst das *Resultat* des Ringens um ein solches darstellt, richtet sich, wenn Hegel in der Vorrede betont, es komme nach seiner Einsicht „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“ (22/23), ebenso gegen Spinoza wie gegen Kants Ding an sich. Insbesondere will Hegel damit aber auch jene Ansätze seiner unmittelbaren Vorgänger Fichte und Schelling übertreffen, die jene beiden so gegensätzlichen Positionen zu verbinden suchten. Die dogmatische, die skeptische, die unkritische und die kritische Haltung kommen sowohl zu ihrem Recht, als auch zu ihrer Aufhebung, das heißt ihrer Widerlegung, Weiterentwicklung und Überbietung. Die *Phänomenologie des Geistes* stellt sich somit als Hegels großer Versuch dar, seinen eigenen philosophischen Ansatz gegenüber allen früheren einerseits als denjenigen auszuweisen, der allein die Frage nach dem Erkenntnisvermögen beantworten kann, aber andererseits zugleich in diesen selbst angelegt ist und gerade dasjenige darstellt, wonach das Denken in diesen insgeheim gesucht hat. Denn in ihm wird das wechselseitige Widersprechen philosophischer Systeme als eine logische Entwicklung erfasst, aus der er selbst als notwendige Folge hervorgeht. Die Ein-

leitung ist nichts Anderes als der knappe, allgemeine Entwurf dieser auf die Geschichte der Philosophie und des Denkens über das Erkennen gegründeten Argumentation.<sup>70</sup>

## 5.2. Die neue Beurteilung des Verhältnisses von Religion und Philosophie

Das Ziel der Entwicklung ist also der Punkt, an dem das Moment des Ansich, das zuvor in allen notwendig auftretenden Ansätzen des Denkens immer verfehlt wird, erstmals wirklich erkannt ist. Erst im absoluten Wissen, dem Inbegriff dessen, was Hegel das „wirkliche Erkennen“ (68) nennt, ist überhaupt die Berechtigung jener Annahme von einer Wirklichkeit oder einem an sich Sein des Gegenstandes ausgewiesen, worauf das Erkennen bezogen ist und woran es die Gewissheit hat, es mit Wirklichem zu tun zu haben; das Sein im Gegensatz zum Schein ist aufgefunden. Als bloße Voraussetzung müsste eine vom Subjekt des Erkennens unabhängige Realität, auch wenn das alltägliche Bewusstsein sie für gewöhnlich zu machen pflegt, zuletzt doch selbst immer noch zweifelhaft bleiben, wie es etwa in den Einwänden Jacobis gegen Kants Rede vom Ding an sich zum Ausdruck kommt. Denn es ist allein das vollendete Wissen, das reine Erkennen, das für das Bewusstsein die Wahrheit irgendeiner beliebigen Annahme wie auch der vom Dasein einer Wirklichkeit, wie sie an sich ist, d.h. der Wahrheit selbst in einer Weise begründen kann, die über allen Zweifel erhaben ist.

Erst im absoluten Wissen, erst indem die vielfältigen, vorläufigen und bedingten Weisen seines Wissens sich zu einem unbedingten Wissen vervollständigen, ist auch mit einer unzweifelhaften Gewissheit eingesehen, dass es ein an sich Seiendes gibt; etwas, das sich selbst gleich ist – eine Wirklichkeit, auf die sich, wenn sie dem Anspruch dieses Namens genügen will, alle Erkenntnis und Wissenschaft bezieht als das Absolute, das nicht relativ betrachtet wird – so wie es irgendjemandem *erscheinen* mag, sondern allein so, wie es an und für sich *ist*. Dies geschieht am Ziel und Endpunkt jener Entwicklung, die die *Phänomenologie des Geistes* darstellt, nicht etwa nur deshalb, weil an ihm der Gegenstand, wie er an sich ist, mit der Weise übereinstimmt, wie er für das Bewusstsein ist, sondern vielmehr, weil damit in ihm zugleich auch das Wissen des Gegenstandes oder des Absoluten von sich selbst erreicht ist – die Wahrheit an und für sich. Anders gesagt: Nicht nur das Bewusstsein weiß den Gegenstand, wie er in Wahrheit ist; auch der Gegenstand, der objektive Inbegriff der Wirklichkeit weiß sich selbst. So bewahrheitet sich vielmehr gerade in der Identität sowohl des Wissens und der Wahrheit wie auch des Bewusstseins und seines Gegenstandes die Behauptung, man müsse die Substanz selbst als Subjekt betrachten lernen. Von vornherein war es doch das Bewusstsein, das einen Gegenstand von sich unterschieden hatte. Der Unterschied wird ursprünglich

---

<sup>70</sup> Vgl. hierzu bereits den zweiten Absatz der Vorrede.

vom Bewusstsein gemacht und zuletzt ebenso von ihm selbst aufgehoben, wenn es im Resultat seinen Gegenstand als nicht von sich selbst unterschieden weiß.

So wie jeder Fortschritt seines Wissens vom Gegenstand – auch wenn dies dem natürlichen Bewusstsein dazu nicht notwendig klar sein muss – das Ergebnis einer Aktivität, einer Umkehrung und Reflexion ist, die es selbst vollzieht, ist auch der letzte Schritt, mit dem der Unterschied, der in es selbst fällt, aufgehoben wird, nicht etwas, das ihm widerfährt, sondern ganz und gar seine eigene Leistung und Tat. Gerade im wirklichen Erkennen, in welchem allererst der Gegenstand an sich erfasst wird, erweist sich das wahre Wissen als reine, ungetrübte Subjektivität, die nichts vor und außer sich weiß. Während der Anfang von der sich als irrtümlich erweisenden Meinung ausging, den Gegenstand in seiner Wahrheit aufzufassen, liegt, auch wenn das absolute Wissen durch die Einheit von Wissen und Wahrheit bezeichnet wird, im notwendigen Ende der Entwicklung die Betonung doch auf dem Wissen, auf der Struktur des für es bzw. für sich Seins in der Einsicht: Das Absolute ist Subjekt. Das Bewusstsein ist im absoluten Wissen identisch mit seinem Gegenstand, es ist eins mit ihm. Denn es bezieht sich im absoluten Wissen nur auf sich selbst als auf seinen eigenen Gegenstand, wobei der Gegenstand und das Selbst aufgehobene Momente innerhalb einer Beziehung darstellen, in der Sein und sich Wissen ein und dasselbe sind.

Daher spielt das Selbstbewusstsein, obwohl oder gerade weil es erst als das alles in sich fassende Ergebnis einer komplexen Entwicklung auftritt, in der *Phänomenologie des Geistes* eine solch tragende Rolle.<sup>71</sup> Die in ihm erkannte Struktur ist denn auch in jener Gestalt des Bewusstseins bestimmend, in der zuletzt der absolute Inhalt entfaltet wird: In der Religion, in der Hegel das Bewusstsein des Geistes von sich selbst erkennt, insofern dieses noch einen Unterschied zwischen sich und seinem Gegenstand macht. Solange dies der Fall ist, entzieht sich der Gegenstand, wie er an sich oder in Wahrheit ist, dem Wissen und begründet weitere Erfahrung, die zugleich die Negation des Wissens als eines unwahren darstellt – man könnte auch sagen: als einer Täuschung. In dem allgemeinen Ausblick, den die Einleitung auf die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins gibt, wurde diese von Hegel als Weg der Verzweiflung charakterisiert. In konkreten Gestalten, etwa im unglücklichen Bewusstsein, wird es indessen auch zutreffend sein, darin eine Enttäuschung zu sehen.<sup>72</sup> Zugleich drückt dieses Wort noch eine gewisse Doppeldeutigkeit aus, die dem gleichermaßen nüchternen wie

---

<sup>71</sup> Während Pöggeler, wie oben vermerkt, der Bedeutung des Selbstbewusstseins in seiner Untersuchung zur Idee der *PhdG* ein eigenes Kapitel widmet, bekundet Kreß' Arbeit schon im Titel das Interesse an der Subjektivität. Kreß: *Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität*. A.a.o.

<sup>72</sup> So – um nur ein Beispiel zu nennen – in Hegels Darstellung der Andacht, in der das unglückliche Bewusstsein sich des Wesens als eines reinen Gemütes, einer sich denkenden Einzelheit gewiss ist, von der es selbst erkannt und anerkannt wird: „Zugleich aber ist dies Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht oder vielmehr schon entflohen ist.“ (169) Freilich muss bei dieser Rede der Unterschied zu dem spezifischen Verständnis von Täuschung bedacht werden, dessen sich Hegel im Kapitel über die Wahrnehmung bedient.

positiven Gestus von Hegels dialektischem Philosophieren durchaus entgegen kommt, insofern die bestimmte Negation des wissenschaftlichen Zweifels zuletzt zu dem positiven Resultat einer endgültigen Entledigung von aller Täuschung und damit auf ein wahres, wirkliches oder absolutes Wissen führt.<sup>73</sup> Schließlich wird in dessen Erzeugung zugleich mit ihrer Grundlage auch die Möglichkeit der Täuschung am Schein der Wahrheit überhaupt beseitigt, insofern diese nach Hegel allein aus der Einseitigkeit relativer Gesichtspunkte hervorgeht, welche für absolut gehalten werden, ohne dies wirklich zu sein.

In dem Unterschied zwischen dem erscheinenden und dem wirklichen Wissen fasst Hegel auch den zwischen seinem eigenen Denken und dem Denken Kants über die Frage: Was können wir wissen? Die *Phänomenologie des Geistes* soll den Nachweis erbringen, dass die neue Beantwortung dieser einen Frage zugleich die Überwindung der Geisteshaltung des vorangegangenen Zeitalters mit sich führt; eines überlebten, über seine eigenen Grenzen hinaus gelangten Selbst- und Weltverständnisses, das in Kants Philosophie jenen vollständigen und abschließenden Ausdruck erhalten hatte, der solch einer Überwindung notwendig vorausgehen muss. Kants Theorie der Erkenntnis gehört vor dem Hintergrund der von Hegel geltend gemachten Unterscheidung dem Umkreis des erst noch erscheinenden Wissens an. Dabei hat Kant, indem er betonte, dass sich unsere Erkenntnis nur auf Erscheinungen – nämlich auf Dinge, wie sie uns erscheinen – bezieht, die Frage nach dem Erscheinen in Hegels Sicht gar noch nicht konsequent genug gestellt. Denn auch die Momente des Wissens – die von Kant für absolut genommenen und in statisch fixierter Weise präsentierten Kategorien und Gegensätze des Verstandes zur Bestimmung des gegenständlichen Inhaltes – stehen in einem relativen Verhältnis zueinander und erscheinen im Rahmen philosophischer Debatten und geschichtlicher Gestalten für das Bewusstsein in der Zeit.

Gerade darum, dieser mangelnden Konsequenz wegen, gehört Kants Standpunkt selbst noch dem erscheinenden Wissen an. Denn erst in der vollständigen Entwicklung und Darstellung der Momente des Wissens erscheint es sich nicht mehr selbst, sondern ist sich von diesem absoluten Standpunkt aus selbst durchsichtig, wie es seinem ewigen Wesen nach ist. Hegel bleibt indessen aber dem von Kant in der Vorrede zu seinem Hauptwerk formulierten Anspruch völlig treu, die Philosophie in ihrer metaphysischen Fragerichtung zur Wissenschaft zu erheben, wenn er in seiner eigenen das Ziel der *Phänomenologie des Geistes* mit der Einlösung dieses Anspruchs gleichsetzt. Denn dieses Ziel ist das wirkliche Wissen, das, wo es auftritt, nicht mehr als eine beliebige Überzeugung neben anderen erscheint, welche ihm gegen-

---

<sup>73</sup> Wie von Hegels doppelter Perspektive informiert lesen sich folgende Zeilen aus dem Buch von Peter Furth, das den bezeichnenden Titel *Phänomenologie der Enttäuschungen* trägt: „Enttäuschung ist einerseits passiv, etwas, das einem geschieht, ein Erleiden, eine Lage – Enttäuschtsein; andererseits ist Enttäuschung aktiv und transitiv, Erfahrung, eine objekt- und zielgerichtete Tätigkeit – Enttäuschung als Befreiung von Täuschung.“ Peter Furth: *Phänomenologie der Enttäuschungen*. Frankfurt am Main: 1991, S.8

über ihre eigene Wahrheit beteuern, sondern als notwendige Folge das Ergebnis der strengen Prüfung sämtlicher solch beliebiger Überzeugungen auf ihre innere Beständigkeit darstellt: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt.“(14)

Der genannten Unterscheidung kommt auch eine Bedeutung im Zusammenhang des Verhältnisses von Religion und Philosophie zu. Wenn die Erhebung der Philosophie zur systematischen Wissenschaft und die damit verbundene Überwindung der Resultate einer umfassenden Kritik des Erkenntnisvermögens für Hegel zugleich eine grundlegende Erneuerung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses mit sich bringen, dürfte dies auch nicht sonderlich überraschen. Die Philosophie an ihr Ziel, zur Form einer Wissenschaft zu bringen, bedeutet zugleich eine letzte, gründliche und allumfassende Wiedergewinnung seines eigenen Wesens durch den Geist selbst und zwar in der ihm allein adäquaten Form des reinen Denkens – der Bewegung in sich. Dieser Gedanke einer Selbstaneignung des Geistes steht allein schon vor dem Hintergrund der Entwicklung von Hegels Denken in direkter Beziehung auf die Religion. Denn, wie Siep bemerkt: „Hegel hat den Begriff des Geistes bereits in den Frankfurter Schriften als Terminus für das Selbstverständnis einer Epoche bzw. einer Religion und den inneren >>Motor<< ihrer Entwicklung benutzt.“<sup>74</sup> Mit dem in der *Phänomenologie des Geistes* zur Verwirklichung kommenden Anspruch wird nunmehr die Notwendigkeit einer Aufhebung der Religion in die Philosophie offensichtlich. Die Religion war bislang im Wesentlichen jener Bereich, in dem das Selbstverständnis des Menschen seine Tätigkeit in der Auseinandersetzung mit den großen, ihn in seinem Denken umtreibenden Sinnfragen entfaltete und in dem es sich auch erschöpfte, indem es vorläufige Antworten darüber gab, was er wissen kann, was er tun soll und was er hoffen darf.

Auch in diesen von Kant aufgestellten Grundfragen der Philosophie sind die Gemeinsamkeiten mit der Religion nicht zu übersehen und die Ähnlichkeit, die sich an den Grundzügen ihrer Tätigkeit findet, sodass sich die Forderung nach einer Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander geradezu aufdrängt. Wenn Hegel also in der Vorrede von seiner Gegenwart sagt, es sei „nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Überganges zu einer

---

<sup>74</sup> Vgl. Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. A.a.o., S.59. Allerdings beschreibt Siep, wie erwähnt, zuvor die Umkehrung des Verhältnisses von Religion und Philosophie, die in Hegels philosophischer Entwicklung stattgefunden hat, wenn er in seinen Jugendschriften eine Vereinigung der Gegensätze der Reflexion fordert: „Die Philosophie kann solche Vereinigung nur >>fordern<<, in der Religion kann sie gelebt und erfahren werden: >>Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören<< .... Später hat Hegel umgekehrt von der Aufhebung der Religion in die Philosophie gesprochen, weil gerade die Religion durch ihre Jenseits-Vorstellungen eine Trennung von Mensch und Gott aufrechterhält, die nur das philosophische Begreifen überwinden kann. Schon in seiner ersten Buchveröffentlichung, der *Differenzschrift*, hat Hegel diese Umkehrung angedeutet. Aber er bezeichnet in dieser Schrift andererseits die Philosophie selber noch als >>Gottesdienst<<.“(31)

neuen Periode ist“(18), versteht sich, dass mit dem Auftreten des wirklichen Erkennens oder der Philosophie in der Form der Wissenschaft auch das Verhältnis von Religion und Philosophie neuerlich in Betracht kommt. Dieses nimmt sich in Kants Vernunftkritik, derzufolge alles Wissen allein auf bloße Erscheinungen bezogen sei, dergestalt aus, dass die Philosophie einerseits, ohne irgendwelche weltanschaulichen Vorgaben seitens der bestehenden Religion zu beachten, in autonomer und kritischer Untersuchung ihres Leistungsvermögens ein aufklärerisches Potenzial auch gegenüber kirchlichen Lehren entfaltet, deren Gültigkeit nicht durch *reine Vernunft* ausgewiesen sind, deren Betätigung jeder Einzelne fähig ist, und die darum anfällig sind, zur Lenkung Unmündiger missbraucht zu werden. Dabei emanzipiert sie sich von Erwartungen an ihre Theoriebildung seitens der Religion durch die Kritik eines überschwänglichen Hanges zu einer Metaphysik, die nicht selten diesen äußeren Interessen entgegen zu kommen strebte und findet dadurch erst zu kritisch-wissenschaftlicher Strenge. Andererseits aber gelangt die Philosophie anhand der Selbstgesetzgebung der autonomen Vernunft zugleich überraschender Weise in praktischen Fragen der persönlichen Lebensgestaltung zu erstaunlichen Übereinstimmungen mit religiösen Lehren in Bezug auf die Notwendigkeit des Postulierens gewisser Ideen wie jener von einem gerechten Gott und der persönlichen Unsterblichkeit.

Für Kant kommt also die Philosophie erst infolge der Behauptung ihrer Selbständigkeit durch eine kritische Besinnung über ihr eigentliches Wesen und Wirken als eine autonome geistige Sphäre neben der Religion zu stehen. In ihrem Verhältnis lassen beide aber gewisse Überschneidungen erkennen, wodurch feste und bewährte menschliche Überzeugungen eine gewisse Bekräftigung erhalten. Während die Religion der Philosophie nicht vorgeben kann und darf, was der Mensch wissen könne und die mit wissenschaftlichen Ansprüchen betriebene Philosophie dem Menschen nicht die seine Hoffnung weckenden Vorstellungen einer Heilsgeschichte bietet, können beide doch da erfolgreich zusammen wirken, wo er sich handelnd in der Welt orientieren muss. Die Möglichkeit solch einer Beziehung zwischen Religion und Philosophie ist dabei auch gewährleistet durch die Differenzierung zwischen dem Ding an sich und seinen Erscheinungen. Weil die Philosophie die Erkenntnis als nicht absolut begreift – indem sie darlegt, dass diese sich unvermeidlich in Aporien verwickelt, wo sie Aussagen treffen will, die über Erscheinungen hinaus gehen und Dinge an sich betreffen – kann auch der Religion ein eigentümlicher Inhalt bleiben, der, am Absoluten ausgerichtet, dem Wissen prinzipiell unzugänglich ist, insofern er gar nicht in den von der Erkenntnis aufzuklärenden relativen Bereich der Dinge fällt, wie sie uns als Gegenstände der Sinne erscheinen und mithin nicht zu dem gehört, was wir sicher, das heißt nach allgemeinen und notwendigen Grundsätzen wissen können und woran deshalb auch die Grenze der Autorität jedes religiösen Glau-

bens beginnt.

Ganz anders stellt sich infolge seines Ansatzes zur Überwindung der erkenntnistheoretischen Konzeption bei Kant dieses Verhältnis in seiner neuen Fassung bei Hegel dar. In der Entwicklung, die die Phänomenologie darstellt und deren Ziel es ist, dem natürlichen Bewusstsein den Standpunkt der Wissenschaft in ihm selbst aufzuzeigen, erhält auch das Verhältnis von Philosophie und Religion eine Revision vor dem Hintergrund der in der Einleitung umrissenen Einsicht, dass eine Erkenntnis vom Sein des Gegenstandes an sich und damit ein absolutes Wissen sehr wohl womöglich ist. Schließlich ist es die Religion, in der das Absolute Gegenstand der Vorstellung, das heißt: in der der Geist sich seiner bewusst und sein eigener Gegenstand wird. Im Unterschied zu allen anderen Gestalten des erscheinenden Wissens, die es nur mit unvollkommenen Inhalten in Natur und Seele, Gesellschaft und Geschichte zu tun haben, deren Zusammenhänge von Einzelwissenschaften untersucht werden, ist es erst der in der Religion entwickelte absolute Inhalt, den die Philosophie neu organisiert, indem sie ihn in die ihm angemessene Form, die Form des Begriffes erhebt, um sich dadurch das Element der Wissenschaft im absoluten Wissen zu bereiten. Hegels bewusstseinsgeschichtlicher Ansatz, die notwendige genealogische Entwicklung, die die Phänomenologie darstellt, führt also auf ein Verhältnis der Voraussetzung, insofern die Philosophie als wissenschaftliches System und ihr Auftreten in der Welt und der Zeit die Darstellung des absoluten Inhalts in der Religion voraussetzt. Jedoch gilt für dieses Verhältnis wiederum dasselbe, was bereits im Allgemeinen über die Voraussetzung eines Gegenstandes an sich erläutert worden ist.

Denn auch in dieser Beziehung erweist sich, dass das natürliche Bewusstsein am absoluten Inhalt, wie er sich ihm in der Religion zeigt, nur scheinbar einen äußeren Gegenstand voraussetzt – das heißt eine ihm äußerlich vorgegebene, objektive Wirklichkeit, von der sein Wissen abhängt, sei es auch die in der Endgestalt der Religion vollkommen offenbar gewordene, objektive Realität Gottes. Zwar lehrt jede Religion das natürliche Bewusstsein, sich selbst aus eben solch einer Beziehung heraus verstehen zu lernen, doch zuletzt zeigt die Wissenschaft – in dem bereits erläuterten Sinne einer dialektischen Umkehrung, wie sie die Einleitung versteht – wieder das Gegenteil als die Wahrheit auf, wodurch auch die Religion als bloß scheinbare Voraussetzung des absoluten Wissens in die Philosophie aufgehoben wird. Die Wissenschaft stellt, indem sie dem Bewusstsein den für ihr Geschäft erforderlichen Standpunkt in ihm selbst aufzeigt, zugleich in der endgültigen Verneinung aller bloßen Meinungen, Vorurteile und Voraussetzungen ihre völlige Selbständigkeit und Voraussetzungslosigkeit unter Beweis. Die in der Religion geglaubte Abhängigkeit des Wissens oder des erkennenden Subjekts von einem göttlichen Sein an sich, das es sich vorstellt, indem es dieses als Gegenstand sich selbst gegenüber stellt, erweist sich als unwahr und schlägt in der inneren Entwicklung der

Religion als der höchsten Gestalt des vorwissenschaftlichen Bewusstseins in ihr Gegenteil um. Wiederum führt dies dazu, dass das Bewusstsein aufgrund der Einsicht in die Unwahrheit dessen, wovon es ausgegangen war, bzw. seines subjektiven Wissens selbst den neuen Gegenstand als an sich seienden setzt. Doch da der Gegenstand nun der *absolute* Inhalt als vollkommen offenbar geworden ist, geht sein an sich Sein oder die Weise, *wie das Bewusstsein ihn auffasst und denkt*, nicht mehr über das Wissen von ihm oder die Weise, *wie er für das Bewusstsein ist*, hinaus. Es findet *keine weitere Erfahrung* mehr statt und es tut sich *kein Unterschied* mehr in der Selbstprüfung des Bewusstseins auf. Der Gegenstand kann weder anders begriffen, noch anders erfahren werden. Er ist kein anderer mehr als das vollständig entwickelte Wissen von ihm.

Die meisten Formen des naiven Alltagsdenkens befinden sich gerade so wie die Religion im Glauben an eine vorgegebene und erkennbare objektive Wirklichkeit. Das kritische Denken Kants und seine Degenerationsform, der am Beginn der Einleitung angeführte Zeitgeist, der ebenso dem natürlichen Bewusstsein angehört, geht von der Bezogenheit allen Erkennens auf ein Ding an sich bzw. ein auf der anderen Seite des Erkennens stehendes Absolutes aus, das diesem eine gewisse Grenze zieht und es auf eine exklusive Beschäftigung mit den eigenen Mitteln zurück verweist. Dieses jenseits des Erkennens Liegende muss aber, da es als das selbst nicht Erkennbare zugleich der absolute Grund alles Erkennbaren, sämtlicher Verhältnisse relativer Erscheinungen ist, als eine Denknötwendigkeit vorausgesetzt werden. Was aber nicht gewusst werden kann und als Gedachtes dennoch nicht nur die Funktion einer bloßen Phantasie, sondern eine gewisse reale und objektive Bedeutung haben soll, muss am Ende doch geglaubt werden. Daher hat auch Kant noch den Glauben an solch eine Wirklichkeit mit dem unkritisch-metaphysischen und dem religiösen Weltbild gemein. Gegenüber beiderlei Arten von unausgewiesenen Voraussetzungen zeigt sich am Ende der *Phänomenologie des Geistes*, dass das Bewusstsein den Gegenstand, die Wirklichkeit auch im Denken erst dann richtig erfasst, d.h. so wie sie an sich und in Wahrheit ist, wenn es sie weiß. Denn außerhalb des Wissens können Aussagen über die Beziehung, in der er zu diesem steht, weiter nichts als ein bloßes Versichern sein, dem man Glauben schenken kann oder auch nicht. So untrennbar Kants Namen mit der Aufklärung verbunden ist, fasst er den Anspruch der Aufklärung doch nicht so weit wie Hegel.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Nebenbei bemerkt lässt sich daraus einsehen, dass Marx, indem er gegenüber Hegel argumentiert, dass das Sein das Bewusstsein bestimme und nicht umgekehrt, in die vorhegelsche Position des natürlichen Bewusstseins zurückfällt. Allerdings schließt für ihn ein wahrhaft natürliches Weltbild die Idee Gottes als des Ursprungs der Wirklichkeit und damit die Religion aus. Hegel sieht in dieser Vorstellung der Religion, dass die Welt die Schöpfung eines absoluten Subjekts ist, eine noch unvollkommene Wahrheit, insofern das Bewusstsein, der wirklich daseiende Geist dieses Subjekt noch von sich unterscheidet und in ein Jenseits seines Lebens und seiner Welt setzt, wogegen es sich in der Wissenschaft selbst als mit ihm vereint, sein eigenes Leben als das seinige weiß und Gott nicht mehr außer der Welt glaubt, weil er sich in ihr offenbart hat – zuerst durch Christus und dann durch

Zuletzt, so folgt es aus Hegels Überlegungen, kann die Berechtigung der Rede von einem Absoluten überhaupt nur durch das Wissen erwiesen werden. So verschwinden Hegel zufolge vor dem absoluten Wissen schließlich endgültig all die unbegründeten Vormeinungen darüber als bloße Erscheinungen, die schon in der Entwicklung dorthin ihre Unwahrheit offenbaren. Ein absolutes Wissen ist aber nicht vereinbar mit der Vorstellung, dass es da einerseits die Religion gibt und andererseits aber auch die Philosophie und sie sich irgendwo in der menschlichen Vernunft berühren und überschneiden. Vielmehr beinhaltet das eine das andere bereits und es handelt sich um Stufen einer Entwicklung, die vollständig in einander auf- und übergehen. Sachlich stimmen sie überein, da es beide mit dem absoluten Inhalt zu tun haben und kein neuer Gegenstand mehr auftreten kann, indem er für das Bewusstsein in einer Weise erscheint, die dem Wissen von ihm entgegen gesetzt wäre. Allein der Form nach, der Art und Weise, wie der Inhalt organisiert ist, sind beide noch nicht deckungsgleich und die Aufhebung der Religion in die Philosophie bezeichnet nichts Anderes als diese Transformation des Inhalts. In der Religion hat das Bewusstsein bereits den wahren Gegenstand in seiner ganzen Breite und Tiefe erfasst. Es steht aber noch die letzte Umkehrung aus, infolge derer es begreift, dass es den Gegenstand nicht passiv auffasst, sondern ihn selbst setzt, die Wirklichkeit erzeugt und in sich zurücknimmt und der Geist es ist, der sich seine Welt erschafft.

### 5.3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Deutung des Daseins in Religion und Philosophie

Ein und dieselbe Notwendigkeit ist in beiden, in Religion und Philosophie am Werk. Sie gibt sich zunächst religiösen Ausdruck, drängt aber in der Religion zugleich auch über sie hinaus und gelangt erst in der Philosophie zu der ihr einzig wirklich angemessenen Form und damit an das Ziel, in welchem allein sie sich befriedigt. Denn die Religion ist nur der absolute Inhalt; die Philosophie erst ist auch das absolute Wissen. Bis zu diesem ergab sich jeder Schritt im notwendigen Fortgang der Entwicklung des Bewusstseins aber allein aus der Erfahrung, dass die Art und Weise, wie sich der Gegenstand für das Bewusstsein zeigte, im Widerspruch dazu stand, wie es dachte, dass dieser an sich beschaffen sei. Diese Erfahrung führte es jedes

---

die Philosophie. Dagegen liegt jener Aspekt von Marx' Weltbild, der vorbildlich gewirkt und es zum Prototypen der Ideologie gemacht hat, darin, den Maßstab aller Wahrheit zwar auch in einer objektiven Wirklichkeit zu suchen, die das Bewusstsein voraussetzt, aber nicht als Werk eines Schöpfers, sondern als eine objektive Natur zu betrachten ist. Daraus erklären sich auch die große Ähnlichkeit bei dem entscheidenden, ihre Feindschaft begründenden Unterschied zwischen Ideologie und Religion. An dieser Entwicklung ist Hegels Versöhnung und die Bewahrheitung der These vom Ende der Geschichte gescheitert und doch hat er selbst sie erst möglich gemacht.

mal dazu, sein Verständnis desselben dahingehend zu korrigieren, dass es den Gegensatz in der neuen Auffassung vom Gegenstand so vermittelte, dass es damit auch jeden Widerspruch, der ihm daraus entstanden war, überwunden hatte. Wenn das Ziel dieser Entwicklung nun dort erreicht ist, wo kein solcher Widerspruch zwischen seinem Wissen und dem Gegenstand mehr auftritt, dann muss die Konzeption des Gegenstandes diejenige sein, in der alle einander zunächst ausschließenden Gegensätze aufgehoben und durch das Denken vermittelt sind. Dies ist zuerst in der offenbaren Religion, dem Christentum der Fall und dann ebenso in der Philosophie.

Das Christentum ist unter den Religionen diejenige, in deren Vorstellung alle früheren, einseitigen und darum noch unvollkommenen Vorstellungen des Göttlichen aufgehoben sind. In seiner Auslegung der Welt und des menschlichen Lebens, die sich in der Geschichte vom menschengewordenen Gott überliefert, sind die äußersten Gegensätze miteinander versöhnt. Das Allgemeine und das Besondere, das Gute und das Böse, das Wesens und die Existenz, das Unendliche und das Endliche, das Ewige, Sichselbstgleiche, Unvergängliche und das Zeitliche, Wandelbare, Vergängliche – all diese Gegensätze, in denen sich seine Erfahrung mit sich selbst und seiner Welt sowie sein Denken darüber bewegen, sind für das Bewusstsein in ein sinnvolles Verhältnis, in eine unter einem höheren Sinn stehende Einheit gebracht, die es ihm ermöglicht, sich mit den ihm auftuenden Sinnfragen im Ganzen der Welt zurecht zu finden. Keine andere Gestalt des Geistes kann solches leisten als die Religion und auch die Philosophie kann ein Gleiches nach ihrer Art erst vollbringen, wenn die Religion dies zuvor für den menschlichen Geist geleistet hat. Dieses Beziehen der Gegensätze aufeinander unter einem sie einigenden Sinn geschieht in der Religion erst noch in sinnlich-anschaulicher Weise, wie es der Fall ist in der Vorstellung vom Sohn Gottes, der sich opfert, um die Versöhnung der sterblichen Sünder mit dem unsterblichen Vater zu vollbringen und vom heiligen Geist, der als die gelebte, von dem Beispiel dieser liebenden Wiedervereinigung mit dem göttlichen Ursprung erfüllte Nachfolge Christi die Welt beseelt.

Das alte Testament erzählt, wie die Menschen, die in der ursprünglichen Schöpfung in der Einheit mit Gott und seinem unsterblichen Wesen gelebt hatten, infolge einer freien Entscheidung aus dieser Einheit hinaus getreten sind bzw. – vom Standpunkt des Absoluten aus gesehen – infolge der Erbsünde, des Verrates an Gott durch das Essen vom Baum der Erkenntnis aus dieser ausgeschlossen und aus dem Paradies verbannt wurden. Damit wurden sie für sich seiende, sich selbst überlassene Geschöpfe im Diesseits einer zeitlichen Welt, die unter zufälligen Dingen und Begebenheiten auf die eigene, endliche Macht zurückgeworfen sind, welche sich, verglichen mit der Gottes, vielmehr als Ohnmacht darstellt. Sie wurden sterblich infolge dieser Entzweiung, da sie mit der ursprünglichen Einheit auch ihr ewiges Leben verloren hat-

ten. Die neutestamentarische Lehre Christi und das Vorbild seiner Selbsthingabe und Auferstehung handelt davon, dass die Menschen diese Einheit mit Gott und damit ihr ewiges Leben wiedererlangen können, indem sie von dem egoistischen Standpunkt ihrer Besonderheit als sterblicher Wesen ablassen und sich in universeller Liebe und gelebter Moralität dem Schöpfer zuwenden.

Entsprechendes aber zeigt auch die *Phänomenologie des Geistes*: Aus einer ursprünglichen Entzweiung, die bereits im unmittelbaren Dasein eines natürlich-unwissenden, sinnlich-naiven Urzustandes aufklafft und das erscheinende Wissen als ganzes kennzeichnet, nämlich der zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand, zeigt sie den Weg an, auf dem es schließlich von dem natürlichen Standpunkt seiner endlichen Perspektive ablässt, seine bedingten, zufälligen Meinungen und Vorurteile hinter sich lässt und sich wieder zur geistigen Einheit mit dem Absoluten erhebt. Diese Rückkehr zur Einheit und zum Ursprung ist freilich nicht zugleich eine in den Zustand der naiven Unwissenheit, sondern ein absolutes Wissen. Vom Standpunkt dieser neuerlangten Einheit kommt dem Weg der Verzweiflung an der Entzweiung, die mit dem Erscheinen des Wissens in der Zeit – der Geschichte des langwierigen Ringens des natürlichen Bewusstseins um die Erkenntnis der Wahrheit – verbunden sind, die Bedeutung eines notwendigen, unvermeidlichen Bildungsweges zu. Dies kommt gegenüber der religiösen Heilsgeschichte erst im streng wissenschaftlichen Gang der Untersuchung zu Tage, der die Notwendigkeit dieser Entwicklung aufzeigt, während es in der religiösen Erzählung so scheinen kann, als hätte die Entzweiung auch ausbleiben, die Erkenntnis und ihr Fortschritt genau so gut auch nicht stattfinden können.

Die Versöhnung auf der Ebene der Vorstellung, worin in einer religiösen Welterzählung alle Gegensätze der Wirklichkeit in der Einheit der über ihnen stehenden, durch sie hindurch wirkenden und alles bestimmenden Macht Gottes aufgehoben erscheinen, die nichts mehr außer sich hat, entspricht genau der Vermittlung all der relativen Bestimmungen, durch welche sich die Untersuchung des Gegenstandes der Phänomenologie – des natürlichen Bewusstseins und seiner Welt – fortsetzt, bis dieses den Standpunkt der Wissenschaft erreicht hat und darin sein eigener Gegenstand geworden ist. Auch die Philosophie als Wissenschaft ist nach der *Phänomenologie des Geistes* also – genauso wie die Botschaft von Christi Leben und Wirken – das Resultat einer Wiedervereinigung, die aus einer ursprünglichen und fortgesetzten Entzweiung hervorgeht. Diese Entzweiung zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand besteht bereits im natürlichen Urzustand – der unwissenden sinnlichen Unmittelbarkeit – und hat zu ihrem Ziel das Ende eines Weges der Verzweiflung an ihr, die ihren höchsten Ausdruck im Tode Gottes findet, ehe dieser in einer neuen Weise gewusst wird, in der Mensch und Gott, Dasein und Wesen nicht mehr verschieden sind – ganz nach dem Wort: >>Mein Gott, warum

hast du mich verlassen?<< und der darauf folgenden Einsicht: >>Es ist vollbracht!<<

In der begrifflichen Form sind die Gegensätze der Welt und des Lebens, die in der Heilsgeschichte als miteinander versöhnt erscheinen, nicht mehr in loser, erzählerischer Weise in Beziehung zueinander gebracht, sondern innerhalb einer Notwendigkeit vermittelt, die auch Verstand und Vernunft genüge tut, welche über die Religion und ihre teils noch sinnliche Vorstellung hinaus nach jener Einheit streben, die ihren Ansprüchen wirklich zu entsprechen vermag. Die Notwendigkeit des letzten Schrittes einer Aufhebung des vorgestellten Inhaltes in diese Form ist freilich, wie eine nähere Untersuchung zu zeigen hätte, für Hegel im religiösen (unglücklichen) Bewusstsein und in der Religion selbst schon angedeutet. Schließlich handelt es sich, wie gesagt, um ein und dieselbe Notwendigkeit, die in Kunst, Religion und Philosophie an ihr Ziel dringt. In keiner anderen Religion aber wird der Gegenstand in der Weise erfasst, wie es im Christentum geschieht. Die tiefgründende innere Verbindung zwischen Hegels universellem Denken, das alles zu umspannen, zu durchdringen und zu vereinigen strebt, und dem Geist des Christentums hat Dilthey in folgende Worte gefasst:

„Die Entzweiung, die in diesem All-Einen vor sich geht, samt dem schmerzlichen Bewußtsein von ihr, und die Versöhnung, welche die Gegensätze aufhebt und doch bewahrt – das war Hegels Formel, in der ein neues pantheistisches Lebensgefühl zum Ausdruck gelangte. Inmitten der Gegensätze, in denen das Göttliche allein seine Realität haben kann, besitzt und behauptet es seine Einheit. Der Tiefsinn des Christentums liegt in dem Bewußtsein dieses Göttlichen, des Leides der Trennung in ihm und der Seligkeit der Versöhnung. Das ist nun auch das Grundgefühl Hegels, das immerfort schlagende Herz in seiner Philosophie.“<sup>76</sup>

Die Philosophie ist darauf angewiesen, dass die Religion ihr den absoluten Inhalt als Gegenstand des natürlichen Bewusstseins darbietet. Eine im Medium der Religion gegebene Antwort auf den äußersten Fragehorizont des Bewusstseins nach dem Ursprung und Ziel, dem Woher und Wohin der Welt, ihrer Dinge und ihrer logischen, gedanklichen und wirklichen Gegensätze sowie nach dem immanenten Sinn des Ganzen ist die natürliche und zeitliche Voraussetzung für das wirkliche Auftreten der Philosophie. Es bedarf zuerst der in der Religion Wirklichkeit gewordenen Präsenzform, in welcher der absolute Inhalt für das Bewusstsein da ist, bevor auch die Philosophie dasselbe zu leisten vermag.<sup>77</sup> Mit dem absoluten Wissen ist somit die Einsicht verknüpft, dass die Beziehung zwischen Religion und Philosophie nicht in einer überraschenden und erfreulichen Überschneidung zweier sonst doch ganz selbständiger

<sup>76</sup> Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Hg. von Gabriele Malsch. Ges. Schr. Bd. XXVI. Göttingen: Van-den-hoeck & Ruprecht, 2005, S.250. Der Begriff "pantheistisch" verdankt sich freilich Diltheys Lesart. Hegel selbst hat ihn zur Beschreibung seines philosophischen Anliegens nicht gebraucht und es ist ständiger Gegenstand der Debatten der Hegel-Deutung, inwiefern er für dieses angebracht ist. Eine kritische Betrachtung zu den Auswirkung, die Diltheys „Rede vom mystischen Pantheismus“ des jungen Hegel auf die Forschung hatte, findet sich bei Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*. A.a.o., S.35

<sup>77</sup> In der *PhdG*, in der Hegel Kunst und Religion nicht unterscheidet, sind es demnach nur zwei solcher Präsenzformen. Später werden es mit dem Triumphvirat von Kunst, Religion und Philosophie drei sein.

Gebiete des Geistes, des Denkens oder der Kultur besteht. Die Philosophie setzt die Religion voraus – so stellt sich die Sache aus einer endlichen, zeitlich bedingten Perspektive dar, die die *Phänomenologie des Geistes* wissenschaftlich nachzeichnet. Die Religion hat die Wahrheit und die endgültige Befriedigung der Entwicklung jenes notwendigen Strebens, das sie als die höchste Gestalt des vorwissenschaftlichen Bewusstseins zur Darstellung bringt und dem sie ihr Dasein verdankt, erst in der Philosophie. Sie steht nicht neben der Philosophie, sie ist in ihr, als ihrer Wahrheit, aufgehoben – so stellt sich das Verhältnis aus der absoluten und gleichsam ewigen Perspektive, die allein im absoluten Wissen erreicht wird, dar.

#### 5.4. Das Ansich des Gegenstandes und die Bewegung des Erkennens

Indem er, so wie er sich in der Religion als absoluter Inhalt darstellt, ins Wissen aufgehoben wird, kommt der Gegenstand in seiner Wahrheit erst wirklich zu Bewusstsein. Das Absolute oder der Gegenstand, wie er an sich ist, erweist sich dabei als eins mit dem Wissen, d.h. der Weise, wie er für sich bzw. für das Bewusstsein ist. Da also mit dem „wirklichen Erkennen“, das damit erreicht wird, kein Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Wissen besteht – es ist schließlich das Wissen des Absoluten oder das absolute Wissen – stellt sich am Ende der *Phänomenologie des Geistes* endlich ein, was zu Beginn der Einleitung im Gegensatz zu allen defizienten Vorstellungen vom Erkennen, die einer gründlichen Vergewisserung anstelle blosser Versicherungen ermangeln, für einen zureichenden Begriff vom Wissen gefordert wurde. Dass der Gegenstand gewusst wird, wie er an sich ist, wird mit der Aufhebung der Religion in die Philosophie notwendig der Fall sein. Denn einerseits tritt mit ihr kein neues Wissen vom Gegenstand mehr auf, da dieser nicht mehr in einer dem Begriff des Bewusstseins von ihm widersprechenden Weise erfahren wird, sodass das vormalige zu einer relativen Bestimmung, einem bloß perspektivisch bedingten Wissen herabsinken würde. Andererseits kann er so auch in keiner neuen Weise mehr bestimmt werden. Als Wissen des Absoluten von sich selbst begreift das Bewusstsein seine eigene Identität mit dem Gegenstand, indem es den selbst gemachten Unterschied wieder aufhebt, wodurch es einsieht, dass es dem absoluten Inhalt nicht nur selbst angehört, der andernfalls gar nicht absolut wäre, sondern darüber hinaus gar nichts Anderes ist als das Wissen des Absoluten von sich selbst – der Prozess der Selbsterzeugung des Absoluten, das wesenhaft Ergebnis ist und sich erst im Wissen, im an und für sich Sein vollendet, worin das Bewusstsein sein eigener Gegenstand ist und das Absolute sich als Subjekt zu erkennen gegeben hat.

Inwiefern aber ist im absoluten Wissen das Bewusstsein sein eigener Gegenstand? Im Resul-

tat sind alle Weisen, in denen der Gegenstand für es war, als Momente des Wissens vom Gegenstand aufgehoben. Sie bilden seine vielfältigen möglichen Bestimmungen, die Gesamtheit der verschiedenen Betrachtungsweisen, nach denen er gewusst werden kann – etwa, um nur einige wichtige anzuführen: als sinnliche Unmittelbarkeit, als Ding der Wahrnehmung, als Kraft und inneres Wesen, als sich reproduzierendes Leben und Gattungsprozess, als Objekt der es aufzehrenden Begierde und der es verändernden Arbeit, als gedoppeltes Selbstbewusstsein und als im Denken frei gewordener Einzelner, als Inbegriff zuerst der Welt des natürlichen Daseins und ihrer zufälligen Einzelheiten im Gegensatz zur notwendigen Allgemeinheit des Denken und sodann der von der Vernunft erkannten gesetzmäßigen Zusammenhänge der Wirklichkeit, schließlich als sittliche Substanz von Individuen im politischen Gemeinwesen, als die aus der Entfremdung beider hervorgehende Welt der Bildung oder zuletzt als der absolute Geist, der sich an der von der religiösen Erzählung erzeugten Vorstellung seiner selbst bewusst wird. Die Reihe von Bestimmungen, wie der Gegenstand für das Bewusstsein erscheinen kann, die, wie gesagt, noch einige mehr umfasst, ist notwendig und vollständig, da sie alle möglichen und wirklichen Abwandlungen dieses Verhältnisses einschließt und, ganz gleich von welcher seiner Abwandlungen man auch immer ausgehen mag, unvermeidlich auf die abschließende Aufhebung der beiden darin unterschiedenen Seiten als bloßer Momente einer Einheit zustrebt.

In der ersten und einfachsten Gestalt, der sinnlichen Gewissheit, scheint das Wissen um den Gegenstand auf keiner Vermittlung zu beruhen. Ihre Darstellung ergibt sich nicht als logische Folge aus der von früheren Gestalten und steht darum nicht in der Komplexität von Beziehungen, wie spätere dies zueinander tun, weshalb sie auch diejenige ist, von welcher die Untersuchung ausgehen muss. Trotz der scheinbaren Unmittelbarkeit ihres Wissens ist sie nicht wirklich die einfachste Gestalt, da sich bei näherer Betrachtung ebenfalls sogleich eine Vermittlung zeigt, was aus der Tatsache folgt, dass in ihr bereits die ursprüngliche Entzweiung, der Unterschied zwischen Gegenstand und Bewusstsein besteht und der Versuch, die in der Selbstprüfung des Bewusstseins auseinander getretenen Momente von Wissen und Wahrheit in Übereinstimmung zu bringen, notwendig über sie hinaus und in die nächste Gestalt hinüberführt. Was an ihr allein ein wirkliches Moment von Unmittelbarkeit ausmacht, ist die Tatsache, dass der Geist als existierender sich unmittelbar so findet, wie er sich in ihr darstellt: als von seiner Wahrheit, absolutes Wissen seiner selbst zu sein, am weitesten entferntes, noch nahezu geistloses oder natürliches Bewusstsein. Dagegen ist erst mit dem Standpunkt der Wissenschaft, worin das Bewusstsein die Entzweiung seines natürlichen Selbst- und Weltverständnisses hinter sich gebracht und zugleich den inneren Reichtum des Geistes, die systematisch organisierte Komplexität seines Wissens vollständig entfaltet hat, sich also selbst durch-

sichtig geworden ist, die wahrhaft einfache Gestalt der unmittelbaren Gewissheit erreicht, die nicht das Wissen von einem äußeren Gegenstand, sondern das Wissen seiner selbst ist. Alle Arten von Täuschung und Irrtum, Gegensatz und Widerspruch, die der verwirrenden Bewegung der Erfahrung notwendig angehören, welche das natürliche Bewusstsein in seiner Welt macht, sind in der absoluten Vermittlung überwunden, in der der Geist zum vollständigen, ungetrübten Wissen seiner selbst gekommen ist.

In diesem Resultat sind die möglichen Bestimmungen des Gegenstandes als Momente der Bewegung des Erkennens aufgehoben, das sich über sein eigenes, natürlich bedingtes Erscheinen in der Zeit aufgeklärt hat. Diese Bewegung ist – entgegen dem Anschein, den es oberflächlich betrachtet haben mag – als völlig voraussetzungslos gedacht. Sie hat keinen außer ihr liegenden Anstoß und weder irgendeinen äußerlichen Bezugs- noch einen festen Ausgangspunkt, sondern folgt nur ihrer eigenen, inneren Tendenz bis zu jenem immanenten Ziel und Endpunkt, an dem sich ihr rastloses Streben in der vollkommenen Selbsterkenntnis befriedigt. Denn in dieser zeigt sich der geheime Sinn und Zweck der unruhigen Natur des Bewusstseins, die in jener unaufhörlichen Tätigkeit zum Ausdruck kommt, mit der es sich fortwährend auf das Andere seiner selbst hin überschreitet. Die Dialektik ist reine Bewegung, in sich zurücklaufender Prozess, dessen Ende zugleich eine durch das Wissen vermittelte Rückkehr zum Anfang ist. Schließlich wird allein durch die vollkommene Vermittlung deren eigene Ursache, die vorgängige Unterscheidung und Trennung zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand aufgehoben und das Wissen wirklich zu einem unmittelbaren Wissen des Absoluten: zum Wissen des Geistes von sich selbst.

Erst im Ergebnis dieses Prozesses erweist sich sein Anfang als gerechtfertigt. Denn nur in diesem einzig möglichen Ende der Entwicklung zeigt sich, dass er, obwohl er mit der Unterscheidung anhebt, die das natürliche Bewusstsein zwischen sich und dem Gegenstand macht, selbst voraussetzungslos ist und die von ihm aufgezeigte Endgestalt eines absoluten Wissens, jener Begriff desselben, der den Standpunkt der Wissenschaft bezeichnet, tatsächlich ein unbedingtes, auf keiner Voraussetzung beruhendes und von keiner äußeren Ursache abhängiges Wissen darstellt. Dagegen muss jede Vorstellung von dessen Natur, derzufolge es, wie es die hauptsächlichliche Überzeugung des vorwissenschaftlichen Bewusstseins und insbesondere des kantischen Standpunktes war, eine ihm äußere Voraussetzung an einem Anderen seiner selbst, einem ihm zuletzt fremden Gegenstand hat, von dem es abhängt, eben darum, weil sie auf einer Voraussetzung beruht, fragwürdig bleiben, die Seele zu der gegenteiligen Annahme reizen und auf den Prozess der Selbstprüfung, Selbstüberschreitung und Selbsterkenntnis des erkennenden Bewusstseins führen, der nur in dem von Hegel aufgezeigten Resultat ein Ende findet.

Mit dem Sein im absoluten Sinn, also mit dem, wie etwas an sich ist im Gegensatz zum relativen So-und-so-Sein der Dinge, wie sie für uns in Raum und Zeit erscheinen, hat es für Kant allein das Denken zu tun.<sup>78</sup> Im Erkennen hingegen wendet sich das Bewusstsein vom Unbedingten in einer Weise ab, die es ihm unmöglich macht, durch den Fortschritt im Erkennen hindurch jemals zu ihm zurückzukehren. Vielmehr richtet es sich in ihm nur noch auf bedingte, in der Erfahrung gegebene Inhalte, deren Erscheinen a priori durch die Anschauungsformen und die reinen Verstandesbegriffe bedingt ist und folgt der von der Vernunft gestellten Forderung nach Einheit nur darin, die relativen Erkenntnisse in die Ordnung eines in sich stimmigen Zusammenhanges zu bringen. Die Bewegung des Erkennens ist für Hegel kreisförmig, in sich zurücklaufend und darum unbedingt, während sie für Kant diesseits des Absoluten linear im Bedingten fortschreitet. Schließlich ist das Absolute nach Hegel im reinen Erkennen nicht etwa nur ebenso gegenwärtig wie im Denken, sondern gegenüber Kant sowie all den mehr oder weniger avancierten erkenntnistheoretischen Positionen, die bei ihm Anleihe nehmen, erst dann als richtig gedacht und in seiner Beziehung auf das Wissen adäquat begriffen vorgestellt, wenn es auch gewusst wird.

### 5.5. Die Entwicklung des philosophischen Vernunftbegriffs und ihre Entsprechung in der Religion

Dass Hegel Kants Position, obwohl er deren Grundvoraussetzung in der Einleitung zu seiner Untersuchung des Erkennens und in der konkreten Ausführung zurückweist, nicht einfach verwirft, sondern in sein Konzept aufnimmt, zeigt sich schon darin, dass die damit verbundene Annahme, derzufolge es die Erscheinungen eines nicht unmittelbar gegebenen Dinges oder Gegenstandes an sich seien, was wir natürlicherweise zuerst wahrnehmen, eine allein durch die Erkenntnis mögliche Bestätigung und Gewissheit erlangt, während sie bei Kant zuletzt den Status einer bloßen Versicherung hatte. Allerdings ist es gerade die Begründung für die Wahrheit dieser Annahme, die anstelle der Versicherung tritt, was der kantischen Voraussetzung zuwiderläuft, nämlich die Einsicht, dass das Bewusstsein sein eigener Gegenstand ist,

---

<sup>78</sup> „Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauungen gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A.a.o., Vorrede S. XXVI

der sich darum dem Wissen zuletzt nicht entzieht. In dieser Sichtweise erscheint die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und den Erscheinungen auch als eine Vorahnung eben *der* Wahrheit, die Hegel zufolge das Ergebnis der Prüfung der Wahrheit *aller* verschiedenen Gestalten des Wissens und damit die Wahrheit des Wissens bezeichnet. Denn gerade dieses kritische Bewusstsein um den Unterschied zwischen Relativem und Absolutem erzeugt die jene Prüfung tragende Spannung im Geist, in der dieser sich als „geschickt“ erweist „zu prüfen, was Wahrheit ist“ (73) – auch wenn dieser Unterschied freilich erst bei Hegel selbst so gefasst ist, dass die Grenze zwischen beiden kein unbewegliches, statisches Verhältnis einer strikten Trennung, sondern das dynamische Verhältnis eines prüfenden Vergleichs zwischen dem Wissen und seinem absoluten Maßstab darstellt.

Das für sich Werden und ins Dasein treten des Absoluten oder der Wirklichkeit an sich im Erkennen geschieht in der Aufhebung des Inhalts der Religion in die Philosophie. Denn erst wo der absolute Inhalt auch in der absoluten Form gegenwärtig ist, ist das Absolute selbst zu Bewusstsein gekommen oder besser gesagt: sich seiner selbst bewusst geworden. Das wirklich Werden des Wissens und das Auftreten der Wissenschaft ist darum, wie dargelegt wurde, mit der Notwendigkeit verbunden, das Verhältnis von Religion und Philosophie von grundauf neu und anders zu betrachten und aufzufassen, als dies von Kants Standpunkt aus möglich war. Das Absolute ist in der Religion in einer ihm als dem Begriff oder dem Wissen noch nicht völlig entsprechenden Form zum Gegenstand des Bewusstseins geworden. Es tritt darin aber schon als eine die Gegensätze der Welt, des Daseins und des Denkens in sich vermittelnde Einheit oder, wenn man so will, als ein innerer Sinn des Ganzen der Realität auf. Die Religion kommt mit ihrer Offenbarung auf diesem Wege einem Bedürfnis entgegen, das für Kant im Wesen der Vernunft, mit der allein es die Philosophie und Wissenschaft halten dürften, selbst gründet. Allerdings kann die Wissenschaft ihm zufolge diesem Anspruch auf theoretischer Ebene – im reinen Erkennen – bei all den endlos vielen Einzelerkenntnissen, die sie erbringt, nicht mit letztem Erfolg nachkommen, insofern sie in Bezug auf gewisse Fragen, über die kein Erfahrungsurteil mehr möglich ist, bei Antinomien endet, sobald sie sich über die Betrachtung der Verhältnisse der Erscheinungen untereinander und zum Subjekt hinaus auf das Absolute zu richten anschickt. Wohl aber können jene nur im Denken gegenwärtigen Inhalte, die dem immanenten Drängen der Vernunft auf Totalität entsprechen und denen eine absolute Bedeutung zukommt, der praktischen Vernunft – dem autonomen Handeln – Anhalt und Orientierung in Richtung auf eine sinnvolle Einheit des ganzen Zusammenhanges von Welt und Leben geben und hier käme die Religion mit ihren Antworten auf die Frage nach dem Woher, dem Wohin und dem Sinn derselben der Philosophie auf halbem Wege entgegen.

Hegels Kritik an Kant beruht nun in erster Linie auf dem Vorwurf, dass dieser in seiner Auf-

fassung von der Natur des Erkennens in Wahrheit zuletzt auf dem Standpunkt des Verstandes stehen bleibe, der sich nur in Reflexionen zwischen unvermittelten, unbeweglich feststehenden Gegensätzen bewegt.<sup>79</sup> Kant leistet demnach dem Anspruch der Vernunft nicht wirklich bis ins Letzte Folge, was nämlich verlangen würde, dass man zeigte, dass solche Gegensätze wie das erkennende Subjekt und der absolute Gegenstand zuletzt nur vom Bewusstsein erzeugte Unterscheidungen darstellen, die zwar notwendig sind, um die Einheit erst wirklich werden zu lassen, aber gerade darum, wo diese besteht, schließlich in einer solchen Art und Weise miteinander vermittelt und aufgehoben sind, dass es kein Jenseits des Erkennens mehr gibt, dem dennoch Wirklichkeit zukäme, sodass aus diesem Missverhältnis irgendwelche unlösbaren Widersprüche entstünden, in die das Erkennen geriete, indem es einen dementsprechend beschränkten Bereich seines Vermögens überschritte.

Die *Phänomenologie des Geistes* trägt gegen Kants Vernunftbegriff den Einwand vor, dass die Unterschiede und Gegensätze, mit denen der Verstand operiert, vom Bewusstsein gemachte sind, die keine Geltung außerhalb seines Tuns als der ihnen zugrunde liegenden, absoluten Einheit haben und die Beziehung, mit der es sich auf den Gegenstand bezieht, an sich eine Dialektik zu erkennen gibt, in welcher Denken und Erkennen bei der Prüfung der Wahrheit des Wissens derart zusammenwirken, dass Bewusstsein und Gegenstand sich schließlich als eins und das Wissen von diesem sich nicht als bedingt, sondern als absolut erweist. Ob man von diesem Gegenstand dann als Objekt und Ding oder als Subjekt und reines Erkennen spricht, läuft auf dasselbe hinaus, da der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, dem erkennenden und handelnden Bewusstsein und dem Gegenstand, worauf es sich bezieht, selbst keine absolute Bedeutung mehr zukommt, sondern nur noch ein vorläufiger, aufgehobener Sinn. Dass die in der offenbaren Religion sich entfaltende Vorstellung von der Einheit der Gegensätze in Gott, seiner absoluten Macht, seinem unbeschränkten Willen und seinem inneren Werden dem sich nach derselben Einheit richtenden Streben der Vernunft vorarbeitet, ist kein erstaunlicher und unbegreiflicher Zufall, sondern stellt sich rückblickend als Notwendigkeit dar. Denn das Erkennen, das sich als unbeschränkt weiß, entwickelt den absoluten Inhalt als eine Einheit der Gegensätze, die nichts außer sich hat, wie er auch und zuerst Gegenstand der Religion ist.

Der Vernunftbegriff Kants erweist sich für Hegel also insofern als mangelhaft, als die Vernunft zwar im Überschreiten des Bedingten nach einer sinnvollen Einheit und Totalität der Kenntnisse verlangt, diese aber, auch wenn sie die Ordnung der Erkenntnisse auf dieses Ziel

---

<sup>79</sup> So auch die Darstellung der frühen Auseinandersetzung mit Kant bei Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. A.a.o., S.34, der festhält, dass es für Hegel dieses in unvermittelten Gegensätzen verbleibende Denken ist, das es zu überwinden gelte, da diese „den Menschen von seinem Ziel einer Erkenntnis des Unbedingten ... trennen“.

hin betreibt, doch nie ganz verwirklicht, sondern mit ihrer Forderung zuletzt abstrakt bleibt. Die regulativen Ideen der reinen und die Postulate der praktischen Vernunft betreffen einen Inhalt, der notwendig jenseits aller konkreten Inhalte des Erkennens liegt und sich diesem grundsätzlich entzieht. Auf dem Stand, den das Denken über die Frage: Was können wir wissen? in der kritischen Abwendung des Erkennens von der Wirklichkeit an sich und der Rückwendung auf die subjektiven Bedingungen seiner Möglichkeit notwendiger Weise erreicht hat, findet es, so notwendig es diesen Standpunkt erreichen muss, doch keine Ruhe und Befriedigung in einer Antwort, die dem Streben, das seine Natur ausmacht, völlig entspricht. Diese kann sich allein dort finden, wo die kritische Selbstbesinnung so weit geht, dass das Subjekt sich den absoluten Inhalt wieder aneignet, indem es sich selbst als die absolute Wirklichkeit erkennt. Wo das Wissen absolut ist, fasst es alle Gegensätze wie das Abstrakte und das Konkrete, die reinen Gedanken und das unmittelbare, natürlich-sinnliche Dasein in sich. Schon im Ausblick auf die Dialektik des unglücklichen Bewusstseins hat sich der Standpunkt der Vernunft als die Versöhnung des Allgemeinen und des Besonderen in einer Einzelheit abgezeichnet, die zugleich ein ganz allgemeines Bewusstsein ist.

Hegel zeigt in der *Phänomenologie des Geistes* in den beiden eingangs angesprochenen Abschnitten zum einen, dass es die religiöse Hinwendung des besonderen Einzelnen zum Absoluten war, worin das Bewusstsein den modernen Standpunkt der Vernunft und des wissenschaftlichen Denkens gewonnen hat, weshalb es das erinnernde Nachvollziehen dieser Leistung ist, wodurch das Bewusstsein, das mit dem kantischen Vernunftbegriff nicht voll und ganz zufrieden sein kann, den wahren findet; und zum anderen, dass es die Auseinandersetzung mit dem absoluten Inhalt, wie er in der offenbaren Religion als dem erscheinenden Selbstbewusstsein des Geistes zur Darstellung gelangt, und dessen Aneignung durch das Wissen ist, wodurch das Denken auch den unzulänglichen Standpunkt der Gegenwart insgesamt überwindet, der in der kritischen Beschränkung des Erkennens auf relative Zusammenhänge und die subjektiven Bedingungen ihres Erscheinens gründet. An der Art und Weise, wie der Geist in der letzten und vollkommensten Gestalt der Religion, dem Christentum, zu seinem Selbstverständnis gelangt ist und sich eine Vorstellung von der Welt und von sich gebildet hat, findet das Bewusstsein die Vollendung der Bewegung vorweg genommen, die es im begrifflichen Denken und Erkennen vollzieht und mit der es vom bloßen Begriff des Wissens zum realisierten Begriff wird. In der Philosophie indessen als jener Tätigkeit, in welcher es sich über die letzten Fragen, die äußersten Belange und die höchsten Dinge seines Denkens, Wollens und Tuns klar wird, erreicht das Bewusstsein das wahrhaft endgültige Ziel der unruhigen Bewegung jenes Strebens, das sein Wesen ausmacht. Dies geschieht mit jener Gestalt, in der es sich als den Geist weiß, der sich selbst als reines Wissen erzeugt.

Die Philosophie kann erst in dieser „ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen*“ ablegen und ist „*wirkliches Wissen*“(14) geworden. Denn sie hat das geschafft, was immer schon das innere Ziel ihres Tuns war, nämlich den absoluten Gesichtspunkt im Bewusstsein hervorzubringen, den es braucht, um ihre Inhalte in Form einer Wissenschaft darzustellen. Mit der Auffindung der wissenschaftlichen Gestalt des Bewusstseins – dem absoluten Wissen – ist für Hegel aus dem, was bei Kant bloß eine abstrakte Forderung der Vernunft blieb, Wirklichkeit geworden und das Erkennen, das dort in festen Gegensätzen verharrte, auf die es in seinem Tun angewiesen ist und die miteinander vermitteln zu wollen nur auf Widersprüche führt, hat hier deren wahre Einheit hervorgebracht. Sie stellt sich als das Ergebnis eines langwierigen geschichtlichen Prozesses dar, in welchem der absolute Geist sich zuerst in der Religion als die Einheit der Gegensätze vorstellt und sich dann in der Wissenschaft und Philosophie, die religiöse „Metaphern ... in Theorien und Begriffe >>übersetzt<<“<sup>80</sup> haben, auch als eine solche weiß und begreift, indem er sich in der Entwicklung von deren vollständigem Zusammenhang selbst als die vollkommene Wirklichkeit erkannt hat. An der Religion hat das Bewusstsein die greifbare und anschauliche Versöhnung der Gegensätze, die der ihr entsprechenden Vermittlung derselben im reinen Denken vorausgeht.

Hegel ist dabei nicht der einzige, der erstaunlichen Ähnlichkeiten und Entsprechungen, die sich an der Geschichte von Philosophie und Religion zeigen, auf der Fährte ist. Schon Hegels Jugendfreund Hölderlin nannte Kant einmal den Moses der Deutschen<sup>81</sup>, der diesen erst noch nur die abstrakten Gesetze gegeben habe. Auch aus Hegels Kritik an Kant ergibt sich eine Parallele zum Verhältnis des Geistes des alten zu jenem des neuen Testaments und seine eigene Philosophie vollzieht die Bewegung nach, die von dem einen zum anderen geführt hat. So wie Kants Denken ist auch die religiöse Vorstellungsweise des alten Testaments durch eine Trennung gekennzeichnet. In der Religion tut sie sich zwischen dem konkreten Dasein in der wirklichen Welt und dem abstrakten Absoluten auf, das sich diesem in Gestalt der jenseitigen Erhabenheit eines außerweltlichen Gottes entzieht. Der Gott der offenbaren Religion dagegen bezeugt sein Wesen, Eins und Alles zu sein, in seiner Selbsterniedrigung und Auferstehung, die er durch seine Menschwerdung, seinen Tod und sein ewiges Weiterleben auf der erlösten Erde als heiliger Geist vollzieht. Diese wechselseitige Durchdringung und Versöhnung von einander entgegengesetzten Seiten einer vorausgehenden Entzweiung – zwischen Existenz und Wesen, Diesseits und Jenseits, Endlichem und Unendlichem, Allgemeinem und Besonderem usw. –, wie sie als die höchste und letzte Wahrheit all der bewegten Gestalten des religiösen Vorstellens erscheint, entspricht der Universalität der allumfassenden Vernunft nach

---

<sup>80</sup> ebd., S.70

<sup>81</sup> Friedrich Hölderlin: *Brief an den Bruder vom 31.12.1789* In: *Sämtliche Werke und Briefe II*. Hg. v. Michael Knaupp. Carl Hanser Verlag: München, Wien 1992, S.726

Hegels Verständnis, die ihr Wesen nicht zur Entfaltung bringt und nicht sie selbst ist, wenn sie abstrakt und nur im allgemeinen Denken stehen bleibt, weshalb sie sich so lange betrachtend und gestaltend an allen möglichen verschiedenen Inhalten verwirklicht, bis sie sich in ihrem Gegenteil, dem konkreten, einzelnen Dasein wiederfindet.

## 5.6. Der Geist in Religion und Philosophie und die Überwindung des Dualismus

Das natürliche Bewusstsein ist an sich Begriff des Wissens. Im Laufe seiner Erfahrung, die dessen Realisierung darstellt, tritt auch das eigentliche Wesen der Vernunft zu Tage, die als das von einem unbedingten Standpunkt aus verfahrenende Vermögen erkennbar wird, die konkrete Wirklichkeit nach allgemeinen Strukturen, Gesetzen und Begriffen aufzufassen. Das Ziel des ganzen Prozesses ist aber erst an dem Punkt erreicht, wo das Wissen vollständig realisiert, Begriff und Gegenstand eins geworden sind, sodass die Substanz sich als absolutes Subjekt auffasst. Dazu muss der aber auch geschichtliche Fortschritt die vernünftigen Strukturen in der äußeren, gesellschaftlichen Wirklichkeit implementiert haben. Das Absolute wird dann mit dem „der neueren Zeit und ihrer Religion“(28) zugehörigen Begriff des Geistes bezeichnet, der im absoluten Wissen von sich seiner selbst mächtig und sich vollkommen durchsichtig geworden ist. Bevor es in dieser Weise verstanden und ausgesagt wird, ist entweder das Wissen, das man von ihm zu haben glaubt, nur ein scheinbares oder es wird überhaupt als nur denkbar, aber nicht erkennbar vorgestellt, wodurch wiederum der Wert und Status dessen, was sich erkennen lässt, fraglich bleibt. So unzureichend darum all diese verschiedenen Vorstellungen darüber auch sind, so notwendig ist es, dass sie als vorläufiges Wissen vom Absoluten erscheinen, ehe dessen wahrer Begriff gefunden wird, denn, wie es in der Vorrede heißt: „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist“(24).

Aus der Art und Weise, wie dieses Resultat erreicht wird, folgt umgekehrt, dass die Gestalt, mit welcher der Anfang der Darstellung dieses Prozesses gemacht wird, am weitesten von der richtigen Vorstellung davon entfernt sein muss, was das Absolute in Wahrheit ist. Gleichwohl muss es auch in dieser, wie in jeder späteren, bereits in irgendeiner Weise gegenwärtig sein und eine erste, einfache Vermittlung entgegengesetzter Momente oder ein Funken von Geist darin bestehen – denn der absolute Geist ist die vollkommene Vermittlung –, weil der Geist allgegenwärtig ist und das Absolute nicht das Absolute wäre, wenn zuletzt etwas außerhalb davon sein könnte. Es gibt daher nichts, was sich dieser Einheit entzieht. Das Ziel des unaufhörlichen Werdens, in dem das Wissen in der Zeit erscheint, der Punkt an dem es absolutes

Wissen wird, ist auch im Anfang, in der Gestalt, die diesem Ziele – dem vollständigen Wissen des Geistes von sich – am fernsten ist, bereits keimhaft enthalten: „Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.“(31) Mit dieser Bemerkung untertreibt Hegel fast noch. Dieser lange Weg schließt immerhin die ganze Weltgeschichte in sich.

Es versteht sich, dass das absolute Wissen oder die Identität von Bewusstsein und Gegenstand erst dort eintritt, wo der Geist sich völlig in diesem wiedererkennt. Er muss also alle in der Seele natürlicherweise angelegten Momente des Wissens an sich darstellen, die auch die Seele als jene Stationen durchläuft, in denen sie ihre Natur erst äußert und zum Erscheinen bringt, um dann, indem sie an deren Betrachtung sich selbst erkennt und sich in sich reflektiert, Geist zu werden. Obgleich darum, wie Hegel im Kapitel über „Das absolute Wissen“ bemerkt, „das Bewußtsein [...] in der Ordnung, in der uns seine Gestalten vorkamen, teils zu den Momenten derselben, teils zu ihrer Vereinigung längst gekommen [ist], ehe auch die Religion ihrem Gegenstände die Gestalt des wirklichen Selbstbewußtseins gab“(579) – also in den Kapiteln der Untersuchung, die der der Religion vorausgehen – ist es doch notwendig, dass sie dies tut – eben weil die Religion das Selbstbewusstsein des Geistes in *der* Form darstellt, in der er sich selbst noch als Gegenstand der Vorstellung erscheint. Die in ihr stattfindende Entwicklung dieses Verhältnisses geht der Erkenntnis der Identität beider – dem Selbstbewusstsein des Geistes in der Form des Begriffs oder dem Standpunkt der Wissenschaft – notwendig voraus: „Die Vereinigung beider Seiten“ – des seine Momente in sich vereinigt habenden Bewusstseins mit der Endgestalt der Religion – erklärt Hegel, ist es in welcher „[...] der Geist dazu [kommt], sich zu wissen, nicht nur wie er *an sich* oder nach seinem absoluten *Inhalte*, noch nur wie er *für sich*, nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseins, sondern wie er *an und für sich* ist.“(579).“<sup>82</sup>

Diese höchste Vereinigung geht also aus jener unter all den von Entzweiung bestimmten Gestalten hervor, die, weil sie ihren Gegenstand zum wirklichen Selbstbewusstsein gestaltet, auch die letzte ist. Dieses wirkliche Selbstbewusstsein ist nicht das eines Einzelnen, sondern ein allgemeines, wie es als das einer religiösen Gemeinde existiert, obwohl es freilich durch die Vorbildwirkung eines Einzelnen ins Leben gerufen wird, der eine solche Gemeinde bildet

---

<sup>82</sup> Diese Erklärung Hegels steht in klarem Widerspruch zu den Behauptungen, das Religionskapitel sei im Sinne der Aufgabe der *PhdG* im Grunde entbehrlich oder sogar unvereinbar mit ihr. Vgl. hierzu Jaeschke: *Die Religionsphilosophie Hegels*. A.a.o., S.61f. Die hier angesprochene Vereinigung ist genau das in der Einleitung antizipierte Ziel, an dem „der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.“(74) Daher ist nicht zu sehen, wie sich die systematische Überflüssigkeit der Untersuchung der Religion argumentieren lassen sollte.

und dessen Beispiel nach seinem Tode die Vielen in einträchtigem Geiste nachzufolgen streben. Im Gegensatz dazu wird in der sinnlichen Gewissheit als der ersten, geistlosen Gestalt der Gegenstand in der dem Geist am wenigsten entsprechenden Form, nämlich in der puren, unendlich reich erscheinenden Präsenz der sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit gewusst, in der ihm keine weitere Bestimmung zukommt als das konkrete Hier und Jetzt. Dieses Wissen ist aber, obwohl es geistlos ist, doch ein Wissen und das unmittelbare Dasein des Geistes, nämlich die Weise, wie er sich von Natur aus und in derselben findet, insofern selbst die ununterschiedene Materie als ein Gegenstand, der noch nicht einmal ein Ding mit Eigenschaften darstellt, doch schon, eben weil sie als solche immer schon durch die Sinne vermittelt ist, nur im Wissen existiert. Die Materie existiert nicht außerhalb der Beziehung auf das Wissen und damit nicht außerhalb des Geistes, der nichts Anderes als dieses Beziehen von Gegensätzen auf- und das Vermitteln derselben miteinander ist. Die Dialektik schließlich zeigt, dass die sinnlich daseiende Materie sogar erst vom Bewusstsein gesetzt und erzeugt wird als sein erster Gegenstand bzw. dessen erste Bestimmung oder sein erstes Wissen vom Gegenstand. Es gibt daher nichts außerhalb des Geistes und auch wenn er sich erst im Resultat als absolut erweist, zeigt sich doch gerade in diesem Resultat, dass der Unterschied zwischen dem Bewusstsein und dem Gegenstand – sei dieser nun die Materie, das Ding oder was auch immer – selbst nicht absolut ist, sondern in allen verschiedenen Bestimmungen dieses Verhältnisses nur einen vorläufigen Zweck im Werden und der Entstehung des Wissens erfüllt.

Die Probleme, die die heutigen, noch immer auf dem dualistischen cartesischen Standpunkt befindlichen experimentellen Naturforscher mit dem Verhältnis von Geist und Materie haben, wären für Hegel nur Scheinprobleme, die das Denken längst überwunden hat. Sie beruhen alle auf der hinfälligen Voraussetzung, dass Geist und Materie einen festen Gegensatz bilden, zwei für sich bestehende, durch eine unüberwindliche Trennung von einander geschiedene Welten, die irgendwie interagieren und kommen darum, um sich dieses Verhältnis begreiflich zu machen, auf lauter widersprüchliche Erklärungsansätze und -modelle, die alle um die für Hegel von vornherein unsinnige Frage kreisen, wie der Geist aus der materiellen Natur hervorgehe oder wie er inmitten von deren kausalen Prozessen als ein Phänomen von ganz eigener, den natürlichen Phänomenen entgegengesetzter Qualität entstehe. Bemerkenswerter Weise betrachtet man von dieser Seite jede Position, die von der selben, von Hegel für unhaltbar erachteten Voraussetzung ausgehend, umgekehrt natürliche Dinge und Vorgänge für durch irgendeinen außer und über der Natur stehenden Geist hervorgebracht und verursacht hält, meist nicht zu Unrecht als einer religiöser Weltanschauung entsprungen. Hegels systematischer Ansatz verneint beide Ansichten und mit ihnen die ganze Herangehensweise als unwissenschaftlich.

Sein System des werdenden Wissens betont, dass das Wissen mit dem beginne, was das Bewusstsein positiv vorfindet, was ihm natürlich gegeben ist in der nur scheinbar unmittelbaren, in Wahrheit aber sinnlich vermittelten Anschauung der materiellen Welt, die sodann wahrgenommen und verstandesmäßig nach Gesetzen erklärt wird. Es beginnt nicht mit irgendeinem historisch begründeten Wissen aus Offenbarung. Dieses erste, unmittelbare Wissen ist aber, weil in ihm selbst schon eine Vermittlung stattfindet, „der *unmittelbare Geist*“, der jedoch, weil er am weitest möglichen von jenem Resultat entfernt ist, worin er sich als solcher auch in seinem Gegenstand wiedererkennt, das geistlose Wissen ist, und insofern stellt die bloß sinnlich anwesende Materie in gewisser Weise tatsächlich den Gegensatz des Geistes dar, wenn auch nur als ein Extrem innerhalb einer notwendigen Beziehung und nicht in der Art, wie es dem unwissenschaftlichen Alltagsbewusstsein in seiner dualistischen Vorstellungsweise scheint. Sie ist das Element und Dasein, worin der Geist sich am weitesten von sich selbst entfernt hat; das ganz andere seiner selbst, worin er sich völlig fremd geworden ist und worin er sich wiederfinden muss, um zu erkennen, dass er nichts außerhalb seiner selbst hat – um absolut zu sein und sich als das Element der Wissenschaft zu begreifen. Darum stellt sich der Weg dahin, insbesondere die Geschichte und Naturgeschichte des Menschen, als das Streben des natürlichen Bewusstseins, welches der Ort dieser Entzweiung ist, dar, mit dem der Geist aus dieser Entfremdung in sich zurückkehrt. Denn mit diesem Streben will es die Identität des Wissens und Denkens oder des Begriffs auf der einen und dem Gegenstand auf der anderen Seite wiederherstellen, um in der Einheit dieses Ur-Gegensatzes den gemeinsamen Ursprung aller Gegensätze zu erkennen.

Die Wissenschaft, die allein zu dieser Einheit, welche zugleich ihren eigenen Standpunkt ausmacht, hinführen und sie auf diesem auch völlig verwirklichen kann, steht aber bei aller Unabhängigkeit von deren Vorgaben ganz und gar nicht, wie das heute zumeist empfunden wird, in einer Opposition zur Religion. Denn damit sie diese Identität erreicht, muss sich der Gegenstand des Bewusstseins als die Einheit der Gegensätze, als wirkliches Selbstbewusstsein und lebendiger Geist gezeigt haben, und dieser ganze Vorgang nimmt notwendiger Weise die Gestalt dessen an, was man Religion nennt, in der der Geist zuletzt ebendiese Vorstellung von sich selbst erlangt. Wäre dem nicht so, müsste auch die Wissenschaft in dem auf unvermittelten Gegensätzen gründenden Denken verbleiben, das ihr nur die Wahl lässt, entweder keinen Anspruch auf eine Wahrheit zu stellen, die nicht bloß wieder in einem relativen Wissen besteht, das nur für eine besondere Perspektive und Sphäre eine Weile lang Geltung beanspruchen kann, oder sich, wie Kant dies in seinen Antinomien gezeigt hatte, in Widersprüche zu verwickeln, sobald es sich mit Fragen und Begriffen einlässt, die einen solchen Rahmen überschreiten und sich dem Ganzen des Daseins zuwenden. Die unverzichtbare Bedeutung der Re-

ligion lässt sich darum freilich nur erkennen, wenn sie als ein dynamisches Phänomen auf dem Weg dieses Werdens der Wissenschaft betrachtet wird. Als solches ist sie ebenso nur ein relativer, vorläufiger Standpunkt auf dem Weg des Erscheinens des Absoluten; ein Moment dieses Weges, auf dem das Bewusstsein den allein unbedingten Standpunkt der Philosophie erst hervorbringt, die in der Religion untergründig immer schon am Werke war, die darum ihr gegenüber völlig selbständig ist und in die als ihre Wahrheit sie schließlich aufgehoben wird.

Der Gegenstand, den das Bewusstsein in der Religion vorstellt, vereint in der Tat die äußersten Gegensätze der Wirklichkeit in sich. In der Erzählung, die von Gottes Menschwerdung und der Erlösung der Welt in einem wirklichen Selbstbewusstsein handelt, werden Begriffe wie gut und böse in einen Zusammenhang mit anderen Gegensätzen, dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Wesen und der Existenz gebracht und in eine Bewegung eingebunden, die dialektische Züge erkennen lässt und in der ein innerer Sinn des Ganzen an der Versöhnung erahnbar wird, die sie zwischen diesen Seiten verspricht. Ebenso weiß die Gemeinde nach diesem Vorbild ihr Leben praktisch zu gestalten und den Gedanken der Versöhnung in rituellen und institutionellen Handlungen wie Gottesdienst, Eheschließung, Bestattung und Rechtsprechung voranzutreiben, die unter ihrem Zeichen und in ihrem Sinne betrieben werden. So unverzichtbar diese Gestaltung der Wirklichkeit des kulturellen Lebens durch die Religion ist, steht sie doch unter der Anleitung der Vorstellung, welcher sich die wirkliche Versöhnung in eine unerreichbare Ferne entzieht.

Diese bleibt dem philosophischen Begriff, dem reinen Denken und Erkennen vorbehalten, das in der Reflexion die Gegensätze und die verschiedenen, ihr Verhältnis unterschiedlich bestimmenden Standpunkte in logischer Form auseinander entwickelt, miteinander vermittelt und in Synthesen aufhebt, in denen sie sich als notwendige Momente des Ganzen darstellen. Denn allein die Bewegung des reinen Gedankens und die vollständige Entwicklung der Bestimmungen, in denen ihm der Gegenstand erscheinen bzw. der Formen, nach denen er von ihm aufgefasst werden kann, führt das Bewusstsein zu der Erkenntnis seiner Identität mit demselben und damit zu der Einsicht, dass es selbst der Inbegriff aller Wirklichkeit oder der absolute Geist ist, der nichts außer sich hat und darum weder entsteht noch vergeht. Die wirkliche Versöhnung liegt erst in dieser Einsicht, die die Überwindung der inneren Entzweiung des Bewusstseins ausmacht, und die wahre Wissenschaft ist überall von der Stimmung dieser Gewissheit getragen und erfüllt.

Die Problematik rund um den Dualismus von Geist und Materie gehört dem natürlichen Bewusstsein an. Sie entspringt dem alltäglichen, vorwissenschaftlichen Denken, das sich in solch festen Gegensätzen bewegt und sich dann auch in verschiedenen philosophischen Konzepten niederschlägt, die sie in je verschiedener Weise behandeln und den Dualismus teils be-

kräftigen, teils zu überwinden streben. Mit dem Stand der Erkenntnis, den das Denken, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* argumentiert, inzwischen erreicht hat, transformiert sich diese Problematik in die Dialektik von Wissen und Gegenstand und findet ihre Auflösung mit der Einsicht in die Identität beider. Darin stellt sich die innere Unterscheidung des natürlichen Bewusstseins und sein Denken in Gegensätzen als der notwendige Prozess dar, durch den der Geist sich selbst als das Absolute begreift, indem er sich in dem, was ihm als das ganz Andere seiner selbst erscheint, dem materiellen Dasein des Gegenstandes, wiedererkennt. Schließlich sieht Hegel „den Grund und Boden der Wissenschaft“ da betreten, wo das „reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ stattfindet. Dieser „Boden“ erweist sich aber auch als derjenige, „der Denken, der nur im Geist ist“. Dies kann nur in der Form des Begriffes, mithin in der Philosophie und nicht in der Religion erreicht werden. Obwohl er sich in ihr, wie das spätere System ausführt, gegenüber der Kunst dem reinen Denken schon weiter angenähert hat, unterscheidet der Geist sich in der Religion noch vom Gegenstand aufgrund der immer noch sinnlichen Weise, mit der er sich im Vorstellen auf ihn bezieht, wobei sich dieser aber schon als Äußerung des Geistes, d.h. als dessen äußerlich erscheinendes, objektives Dasein zeigt.

Die eigentliche Lehre der Religion über das Verhältnis von Geist und Materie läuft also auf keinen Dualismus hinaus, demzufolge der Geist über diese als ein ihm äußerliches Material verfügte, über dessen Widerspenstigkeit er Herr werden solle und von der er sich auf diesem Wege im besten Falle auf lange Sicht befreie. Wer aus religiöser Überzeugung auf philosophischer Ebene solch einen Dualismus lehrt, der hat ihre Botschaft noch nicht ganz richtig verstanden. Denn diese widerspricht in Wahrheit der Erkenntnis von deren Identität nicht nur nicht, ist diese doch schon in ihr selbst vorbereitet. Denn die Religion selbst betrachtet in ihrer höchsten Gestalt alle Wirklichkeit, alles Dasein als das Werk eines unendlichen und allmächtigen Geistes und Willens und die Entzweiung zwischen diesem und der endlichen, stofflichen Welt des Fleisches, die sich ihm widersetzt, bloß als ein vorübergehendes zeitliches Geschehen, durch das hindurch er die Einheit wieder erreicht. Die Kreatur findet sich infolge der Erbsünde in einer Welt, aus der sich der Heil bringende und Ordnung stiftende Geist und Wille Gottes zurückgezogen hat, sodass sie ihren natürlichen Begierden und dem Chaos des blinden Schicksals der Endlichkeit zwischen Sterben und Geborenwerden überlassen ist. Zugleich hat sich die Kreatur aber selbst die Gabe der Erkenntnis verschafft und diese macht es möglich, dass der göttliche Geist eines Tages in Gestalt desjenigen Menschen in diese Welt zurückkehrt, der die Verwirrungen und Verlockungen des sich selbst überlassenen kreatürlichen und endlichen Daseins überwindet, indem er dieses in Richtung auf einen höheren, geistigen Sinn desselben zu überschreiten lehrt. Damit hat Gott sich gezeigt, inmitten dessen

da zu sein, was seinem Wesen scheinbar ganz entgegen ist: in der Zerrissenheit und Endlichkeit des Daseins.

Die Philosophie lehrt nach Hegel, dass sich das natürliche Bewusstsein – oder der Geist in seinem unmittelbaren Dasein – in einem sinnlichen Naturzustand findet, der durch die ursprüngliche Entzweiung zwischen dem Gegenstand, dem Inbegriff all seiner natürlichen – der physischen wie der psychischen – Inhalte auf der einen und seinem Wissen von demselben auf der anderen Seite gekennzeichnet ist. Daher stellt es den bloßen Begriff des Wissens dar, der sich in der Erfahrung mit dem realen Gegenstand, einer wirklichen, in äußerer, stofflicher Form daseienden Welt realisieren müsse. Dies tut es, indem es einen langen Weg durchläuft, auf dem es sich schließlich als den Geist erkennt, der sich selbst dessen versichert, absolut – eins und alles – zu sein und der dazu die Gestalt des natürlichen Bewusstseins annehmen musste, weil er dies erst am Ziel dieses Weges, im Wissen von sich selbst ist – er ist, was er ist, nur als gewordener. Sein Gegensatz, die scheinbar geistlose Materie, erweist sich zuletzt als nichts gänzlich von ihm Verschiedenes und Getrenntes, sondern nur als das äußerste Anderssein seiner selbst, an dem er sich als das erfährt, das nichts außer sich hat und sich in seinem scheinbar fremden Gegenüber als einem festen Grund, einer Art Medium und Spiegel erscheint, woran er sich vergegenständlicht und reflektiert und sich dadurch seiner selbst bewusst und inne wird.

Wenn Hegel sagt, dass der Geist alle Wirklichkeit und die Materie als das Element seines gegenständlichen Daseins nur ein Durchgangsmedium ist, dann wäre es ein völliges Missverständnis, dies als ein Bekenntnis zum Spiritualismus zu betrachten. Denn dieser lebt selbst gerade so wie der Materialismus von der Voraussetzung einer dualistischen Vorstellungsweise dieses Verhältnisses. Unter Geist ist nicht etwa eine andere Substanz zu verstehen, die neben der körperlichen existierte, sondern das Wissen, das die *eine* Substanz, der Gegenstand an sich von sich selbst gewinnt – ihr Selbstbewusstsein oder ihre Subjektivität. Dieses Wissen setzt sich aus vielen aufeinander bezogenen, einander wechselseitig ergänzenden Momenten zusammen. Jede der Gestalten, die das Bewusstsein oder der Geist auf dem Weg zu seinem vollkommenen Wissen von sich durchläuft, ist aber das Wissen von einem Gegenstand, den es von sich unterscheidet und dem dabei auch die ihm selbst entgegengesetzte Bestimmung der unmittelbaren, geistlosen Materialität zukommt. Im Resultat der Entwicklung sind alle Arten, den Gegenstand zu wissen, aufgehoben und im Inbegriff des Wissens vermittelt. Dieses vollkommene Wissen vom Gegenstand ist ebenso das Wissen des Gegenstandes von sich. Darum bedeutet es, wenn sich das Bewusstsein zuletzt zu einer rein geistigen Existenz verklärt hat, nicht, dass es sich aus der materiellen Welt in sich zurückgezogen und diese als ein Fremdes hinter und außer sich hätte liegen lassen. Es hat vielmehr erkannt, dass es auch in dem ande-

ren, scheinbar von ihm selbst unterschiedenen, bei sich ist und im wirklichen Erkennen bei aller Hingabe an das Objekt auch bei sich bleibt und stets in sich zurückkehrt.

Dementsprechend schildert auch Henrich die Entstehung von Hegels Begriff des Geistes als Grundbegriff der Philosophie. Gegenüber den anderen philosophischen Überlegungen seiner Zeit und seines Freundes- und Bekanntenkreises sei es „Hegels eigentümlicher Gedanke: daß die Relata in der Entgegensetzung zwar aus einem Ganzen verstanden werden müssen, daß dieses Ganze ihnen aber nicht vorausgeht als Sein oder als intellektuale Anschauung, – sondern daß es nur der entwickelte Begriff der Relation selber ist.“ In kritischer Auseinandersetzung mit Hölderlins Denken habe er erkannt: „Das Geschehen der Vereinigung selber, nicht ein Grund, aus dem es herzuleiten ist, ist das wahre Absolute, das >Alles in Allem<.“ Hegel „[kam] gerade darum zu der Überzeugung [...], es müsse >Geist< und nicht >Seyn< genannt werden.“ und die Philosophie hätte „das Wahre als Subjekt zu beschreiben.“ Denn er verstehe „das Wesen des bewußten Selbst so, daß es ein tätiges Zusichkommen ist, das nichts voraussetzt als dieses zu sich und für sich.“ Daraus folgt, wie das Verhältnis des Geistes zur Substantialität zu betrachten ist: „Auch Substanz ist dieser Geist, aber nur insofern er als Prozeß ein Kontinuum ist. Substantialität ist also nur ein Moment seiner eigentlichen Struktur, bedingungsfrei sich produzierende Selbstbeziehung zu sein.“<sup>83</sup>

Auf dieselbe Weise verhält es sich auch mit dem Zusammenhang von Geist und Natur. Der Standpunkt der Wissenschaft, von dem aus die wissenschaftliche Darstellung der Wirklichkeit im System der Philosophie erfolgt, ist das Ergebnis einer Reflexion, Ordnung und Zusammenfassung der Gesamtheit der aus seiner Natur folgenden Arten des natürlichen Bewusstseins, sich auf seinen Gegenstand zu beziehen, wodurch es sich seines Vermögens zu erkennen vergewissert. Die später in der Wissenschaft bzw. im System der Philosophie zur Anwendung kommenden Denk- und Wissensstrukturen sind also in den natürlichen und geschichtlichen Zusammenhängen des konkreten, alltäglichen, selbst noch unwissenschaftlichen Lebens und Daseins aufgefunden und nirgendwo sonst. Sie sind keineswegs als die aus einer anderen Welt stammenden, unerklärlichen höheren Eingebungen „der *Seinen*“ zu verstehen, „denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt“(18). Das vorwissenschaftliche, natürliche Dasein stellt sich in seiner Eigenschaft, in dessen kontinuierlicher Entwicklung der alleinige Ursprung des absoluten Wissens und des Systems der Wissenschaft zu sein, für den Begriff als ein Werden des Wissens dar. Wenn also das wirkliche Leben, unser aller natürliches Dasein im Hier und Jetzt in der Vollkommenheit seiner inneren Gestaltung, die im Ergebnis einer bewusstseinsgeschichtlichen Entwicklung erreicht ist, den Quell alles Wissens darstellt, dann versteht sich, dass der Geist, der in diesem Ergebnis zu seinem Wissen von sich gekommen ist, in keinem

---

<sup>83</sup> Henrich: *Hegel im Kontext*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1981, 3. Aufl., S.36 ff.

anderen Sinne "übernatürlich" ist, als in dem, dass er das Wissen der Natur über sich selbst darstellt.

Wenn eingangs gesagt wurde, dass die *Phänomenologie des Geistes* die Welt darstellt, wie sie dem natürlichen Bewusstsein erscheint und die Philosophie die Welt, wie sie an und für sich ist, dann ist das keine dubiose Zwei-Welten-Theorie. Denn es handelt sich hier wie dort um dieselbe Welt. Der Unterschied besteht nur darin, dass dieser selbe Gegenstand und Inhalt im natürlichen Bewusstsein in dem Glauben erfahren worden war, ein getrennt vom Bewusstsein bestehender zu sein, dessen wahre Beschaffenheit als ihm entweder erkennbar oder nicht erkennbar gedacht wurde; wogegen dieser Inhalt im wissenschaftlichen Bewusstsein in dem Wissen erklärt und dargestellt wird, dass der Geist alles in sich begreift und die Erfahrung des natürlichen Bewusstseins nur der Prozess seines sich bewusst Werdens als des Absoluten war, wozu er seinem unmittelbaren Dasein, dem natürlichen Bewusstsein in der Zeit in Form eines äußeren Gegenstandes erscheinen musste. Die Religion freilich kennt zwei verschiedene Welten, ein Diesseits und ein Jenseits, und stellt sich gewöhnlich den Geist als etwas Übernatürliches vor, das dem Jenseits angehört und doch für die Dauer des Lebens in wundersamer und unerklärlicher Weise mit der Natur in Verbindung tritt. Zugleich beruft sie sich auf die seltene Erfahrung der Transzendenz, in der wir die Nöte des endlichen, zeitlichen und wandelbaren Daseins in Richtung auf die Einheit mit Gottes unendlichem, ewigen und unwandelbaren Leben überschreiten und hinter uns lassen und sieht darin das auf die Zukunft des Jenseits, des Lebens nach dem Tode ausgestellte Versprechen eines spirituellen Reiches, d.h. einer Welt und Existenz, die mit dem ewigen, sich selbst gleichen Wesen des Geistes, der unsere eigentliche Natur ist, übereinstimmt.

Für Hegel ist klar, dass der Zusammenhang und die Einheit dieser beiden Welten, die sich in der Philosophie zuletzt aus deren Identität erklären, in der Vorstellung unbegreiflich und wunderbar bleiben müssen. Denn damit dieser Unterschied überhaupt einen Sinn macht, muss dieser Zusammenhang zwar angenommen, kann aber, weil seine logische Entstehung nicht mitreflektiert wird, doch nicht eingesehen werden. Die Erfahrung der Transzendenz ist für ihn nur die Vorahnung des wirklichen sich bewusst Werdens des Geistes in der Wissenschaft, in dem wir mit dem absoluten Subjekt eins und der wissenschaftlichen Betrachtung der Wirklichkeit mächtig werden. Darin erweist sich auch die Unterscheidung zwischen Diesseits und Jenseits als vorläufige, die ihre unbedingte Geltung mit der Einsicht verliert, dass es vielmehr dieselbe Welt ist, die sich zuerst in einer natürlichen Sicht darstellt, deren innere Dynamik sodann zu einer höheren, geistigen Ansicht derselben führt. Die Philosophie löst das Versprechen, das die Religion auf das ferne Jenseits einer anderen, künftigen Wirklichkeit ausgestellt hat, in der Gegenwart ein, indem sie zeigt, dass jene andere Wirklichkeit nichts Anderes ist als

die schwer errungene Wahrheit über diese Wirklichkeit, in der wir uns immer schon finden. Das rein geistige Dasein, in dem sich das Bewusstsein in völliger Übereinstimmung mit dem Absoluten findet und das sich ihm als das ferne Ziel seiner Sehnsucht und als der höhere Sinn ankündigt, nach dem es sich in seinem Streben orientiert, kann in der Religion nicht festgehalten werden und rückt in die Ferne des künftigen Jenseits. Denn nur auf dem Standpunkt der Wissenschaft nimmt diese Einheit die Gestalt der alles in sich befassenden, immanenten Beziehung eines nach logischer Notwendigkeit entwickelten Zusammenhanges an, in dem es für den Geist, der sich durch seine Momente in sich selbst bewegt, kein außerhalb dieser Einheit mehr gibt, sodass er nicht mehr aus ihr herausfällt, sondern sich in allem wiedererkennt. Um diese zu erreichen, ist für das Bewusstsein ein großer Arbeits- und Reflexionsaufwand vonnöten und soviel die Geschichte dazu auch vollbracht haben muss, kann sie dem Einzelnen die Mühe seiner gründlichen Bildung nicht abnehmen. Darum ist vor Hegels Überlegungen wohl nichts daran auszusetzen, wenn viele, die dieses Ziel einer beständigen Ruhe des Bewusstseins und der Aufhebung der Zeit in der Vereinigung mit dem ewigen Wesen nicht verwirklichen können, auf dem Standpunkt der Religion verbleiben und damit zugleich hinter der Stufe zurück, zu der sich der Weltgeist erhoben hat. Was Hegels Unmut erregt, ist allein die Tendenz, für die Philosophie, die sich ganz unabhängig und nur nach ihrer eigenen Art und Weise in der Form des Begriffs organisiert, eine religiöse Begeisterung anstelle jener gründlichen und systematischen Arbeit des Verstandes zu fordern, aus der allein die fest in sich gefügte geistige Spannung erwachsen kann, die dem Rausch der augenblicklichen Begeisterung jene unerschütterliche Beständigkeit voraus hat, die es braucht, um das Angesicht einer neuen Weltzeit zu prägen.

Die Religion wird durch die sich zur Wissenschaft bildende Philosophie in ihrer Funktion und Würde nicht beschnitten, da sie doch vielmehr die Unverzichtbarkeit von deren Leistung im Sinne der gemeinsamen, von ihr selbst zu vollendenden Aufgabe aufzeigt, wenn sie ihrer eigenen Funktion entsprechend zu untersuchen hat, was die Religion um dieses Zieles willen in der Geschichte der Entwicklung des Bewusstseins für eine Rolle gespielt hat. Umgekehrt besteht kein guter Grund, warum die Religion dazu gebraucht werden sollte, um die Philosophie daran zu hindern, sich ganz in der Weise zu verwirklichen, die sie auszeichnet und überhaupt erst zur eigenständigen Tätigkeit des Geistes macht und so dessen Fortschritt zu hemmen. Darum kann Hegel dahinter nur die kraftlose Schönheit am Werk vermuten, die den Verstand hasst, weil er ihr zumutet, was sie nicht vermag. Es kommt also weniger darauf an, dass die Anhänger und Vertreter der Religion deren Aufhebung in die Philosophie anerkennen und zugestehen, dass in der Wissenschaft die kommende Erlösung, an die sie glauben, wirklich erreicht wird, da dies im Grunde von ihnen verlangte, selbst mit Leib und Seele Wissen-

schaftler zu werden. Wenn religiöse Weisheit zu dem unverzichtbaren Bildungsgut gehört, das sich dieser aneignen muss, dann wird er nur davon profitieren können, wenn diejenigen, die es bewahren und am Leben erhalten, dies mit allem Ernst und Eifer tun und darum die Wissenschaft vielleicht wenig achten werden. Wesentlich ist, dass diese selbst nicht hinter dem von ihr erreichten Stand zurückbleibt, indem sie es verfehlt, in Ablöse und Nachfolge der Religion nach ihrer eigenen Verfahrensweise ein neues, sinnvolles Verständnis der Welt und des Daseins im Ganzen zu leisten. Denn dies ist die zukunftssträchtige These Hegels, die auf dem Spiel steht und die sich an der wirklichen Entwicklung bewähren muss.

Die die Zeitenwende kennzeichnende Ablöse der religiösen durch die wissenschaftliche Geisteshaltung zeigt die Notwendigkeit eines Fortschritts im Denken an, das in der früheren Gestalt keine Befriedigung mehr findet und über diese hinausdringt. Damit die Wissenschaft diese Stelle einnehmen und die ihr obliegende Aufgabe als Trägerin des geistigen Selbst- und Weltverständnisses einer neuen Zeit erfüllen kann, muss sie aber all die Zusammenhänge der Wirklichkeit, der natürlichen und gesellschaftlichen Zusammenhänge, die die Religion vorweg schon nach ihrer Art gestaltet hat, in begrifflicher Form durchdringen. Die einzig angebrachte Haltung des Wissenschaftlers der Religion gegenüber ist darum diejenige, die zugleich von unabhängiger, nüchterner Objektivität und methodischer Selbständigkeit als auch von einem gründlichen, allseitigen Interesse an ihr bestimmt ist. Die Wissenschaft verdirbt sich die wirkliche und vollständige Entfaltung ihres eigenen Vermögens, wenn sie der Religion irgendwie befangen begegnet – sei es mit hochmütiger Verachtung, mit nostalgischer Sehnsucht oder gar mit huldvoller Dienstbarkeit. Hegels kritische Ausrichtung gegen die Verunreinigung der Philosophie durch fragwürdige Vorstellungen von religiöser Begeisterung, gottgegebener Genialität und Gefühlsinnigkeit kann heute freilich nicht mehr die gleiche Schlagkraft beanspruchen. Woran sich die Schärfe seines Denken auch heute noch zeigt, ist die mit großem Tief- und Weitblick durchgeführte These, dass zwischen dem Anspruch von Religion und Wissenschaft eine derartige geistige Kontinuität besteht, dass die Bildung zu einer vollständigen, wissenschaftlichen Ansicht der Wirklichkeit nur über eine ernste und einlässige Beschäftigung mit den geistigen Strukturen der religiösen Weltsicht zum Erfolg führen könne.

Kaum etwas dürfte der heutigen Öffentlichkeit befremdlicher und provokanter erscheinen als die Behauptung, dass es gerade die Religion sei, woran der wissenschaftliche Geist und Verstand zu sich selbst findet. Wer einen Eindruck von dem psychologischen, historischen und epistemologischen Spürsinn bekommen hat, mit dem Hegel den Übergang vom religiösen zum wissenschaftlichen Zeitalter untersucht, der wird die regelmäßig wiederkehrenden Versuche von Vertretern diverser Kirchen, einzelwissenschaftliche Theorien und Erkenntnisse äußerlich in Verbindung mit irgendwelchen Glaubenslehren zu bringen als ebenso langweilig

und abgeschmackt empfinden wie die von Einzelwissenschaftlern vorgebrachten einseitigen Darstellungen des vermeintlich schädlichen Einflusses der Religion auf die Gesellschaft, durch die sie sich indirekt selbst als die gesunde Alternative, als gutbezahlte Heil- und Umerziehungsbeauftragte anbieten wollen. Vordergründig geht es stets um das aus Hegels Perspektive von vornherein verfehlte Unterfangen, einzelwissenschaftliche Erkenntnisse als Beweis entweder für die Wahrheit oder Unwahrheit der Religion zu deuten. Über kurz oder lang kommt man aber nicht umhin zu bemerken, dass die beiden Seiten dem oberflächlichen Anschein zum Trotz gar nicht an einer ernsten Debatte und einer sachlichen Auseinandersetzung interessiert sind, die zu irgendwelchen Ergebnissen führen könnten, da sie bei dem bloßen Schauspiel eines Streites insgeheim ein gemeinsames Ziel verfolgen und einander wechselseitig dankbar sind für die Rolle, die jede von beiden Seiten dabei spielt, kurzlebige mediale Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, während man die Leute von Bildung und vom Selbstdenken ab- und zum Kaufen und Werben anhält.

Denn unsere demokratisierten, mit der medialen Öffentlichkeit verbundenen Institutionen gehorchen mehr und mehr den selben quantitativen Gesetzen wie der Markt, dessen Selektionskriterien auch für die Wissenschaft Geltung zu erlangen beginnen, während diese für die mit dem Bildungsbürgertum verbundene akademische Welt Hegels, die höchstens gewissen staatlichen Vorgaben und Interessen Folge leistete, noch weitgehend ohne Bedeutung waren. Zu der Anstrengung, sich die eigentliche, vielschichtige Bedeutung klar zu machen, die Religion und Wissenschaft im Zusammenhang des Strebens nach der Wahrheit und dem Absoluten zukommen, werden sich unter solchen Umständen nur wenige noch aufrufen, wenn die Masse doch schon für weniger zahlt und sich im Verlangen nach Kurzweiligem auch mit der Art von Unterhaltung zufrieden gibt, die nur denjenigen bald wieder langweilig wird, denen die beständige Wiederholung dieser Farce mit der Zeit durchsichtig werden muss. In dieser Beziehung stellt Hegels Herausarbeitung der Übereinstimmungen und der Unterschiede, die Religion und Wissenschaft in ihrem gemeinsamen Streben nach der Wahrheit über die Welt und das Dasein darin aufweisen, nach wie vor jedem, der sich ihnen verschrieben hat, eine einzigartige Gelegenheit und Herausforderung dar, sich über die Frage zu besinnen, worum es darin eigentlich geht.

### 5.7. Das absolute Wissen als Inbegriff des Erkenntnisvermögens

Hegel ist also der Auffassung, dass die Philosophie das Versprechen der Vereinigung des einzelnen Daseins mit dem absoluten Wesen einlöst, welches die Religion dem Bewusstsein auf

der höchsten Stufe ihrer Entwicklung gibt und dass dieses auf das Auftreten der Wissenschaft voraus deutet, in welcher sich das Bewusstsein als das wirkliche Dasein des ewigen Wesens des Geistes weiß. Wie schon bemerkt, steht dies nicht im Widerspruch dazu, dass einige sich dies Wissen nicht zu eigen machen können und auf dem religiösen Standpunkt des natürlichen Bewusstseins verharren, demzufolge die Versöhnung noch ausstehe, und darum nicht von ihrer festen Überzeugung abweichen, dass diese, weil es ihnen nicht gelingt, die absolute Vermittlung kraft des Denkens in ihrem eigenen Geist Wirklichkeit werden zu lassen, auf ungreifliche Weise durch einen anderen geleistet werden müsse. Daher verwehrt Hegel sich auch im Vorhinein gegen jene Forderungen, die womöglich in dem festen Vorsatz derer, die sie vortragen, ausgesprochen werden, an ihren lieb gewonnenen Überzeugungen und Wahrheiten festzuhalten und in der sicheren Erwartung, die Enttäuschung darüber, was man darin vermisst, anmelden zu können, man solle doch einfach das simple Resultat seiner ganzen komplexen Überlegungen vorweg bekannt geben. Gegen diese Einstellung, die glaubt, es von der Bewegung abtrennen zu können, aus der es sich erzeugt hat: „muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann.“(40) Denn es ist nicht schon „das Resultat das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“(13).

Allein aus dem Werden dessen also, was am Ende das wirkliche Ganze bildet, lässt sich die Aufhebung der Religion in die Philosophie nachvollziehen. Einer statischen Betrachtung davon, was die Religion ist, mag es einfallen, dagegen geltend zu machen, dass die Religion vom Gedanken der Transzendenz lebt und sich daher in der von Hegel dargestellten Transformation weder als aufgehoben betrachten, noch ihre Wahrheit und Lehre vom Absoluten in der Philosophie wiederfinden könne. Die Religion ist aber kein statisches, sondern ein dynamisches Phänomen. Nicht nur tritt sie selbst – so wie die Wissenschaft auch – in der Zeit und Geschichte auf und durchläuft eine Entwicklung von einer Gestalt zur nächsten; die Heilslehre und die von ihr so eminent betonte und gepriesene Erfahrung der Transzendenz nehmen selbst schon deren Aufhebung in die Immanenz vorweg und bezeugen, dass die dualistische Auslegung des Daseins in der Religion nicht der Weisheit letzter Schluss ist. Schließlich bleibt sie nicht dabei stehen, dass die Versöhnung und Einheit mit dem Absoluten nie ganz, sondern bloß augenblicklich zu verwirklichen sei, sondern sieht in allen zeitlichen Offenbarungen derselben nur die Vorzeichen und Ankündigung einer wirklichen, endgültigen, ewigen Vereinigung. Die Dynamik zeigt sich also auch an der inneren Spannung des religiösen Geistes. Tatsächlich ist diese allumfassende Versöhnung in der Religion an sich auch schon vollbracht. Sie entzieht sich bloß für den im Bewusstsein des Einzelnen daseienden Geist in die Ferne der Vergangenheit und das künftige Jenseits seines Lebens.

Das Gelingen, die Versöhnung und absolute Einheit der Wirklichkeit nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der wirklichen Selbstgegenwart des daseienden Geistes zu erlangen, lässt sich also nicht an einem von seiner Entstehung isolierten Resultat bemessen. Doch das sagt noch zu wenig. Denn um zu verstehen, worin diese Erfüllung seines ursprünglichen Strebens eigentlich besteht, muss man sich erinnern, dass das Ziel, an dem sich das Wissen realisiert, zugleich erst nur der reine Begriff der Wissenschaft ist. Das Resultat der *Phänomenologie des Geistes* ist zwar wirklich die endgültige Überwindung der Entzweiung des Bewusstseins und die in der vollkommenen Selbsterkenntnis geschehende Rückkehr des Geistes aus der Entfremdung in sich; doch zugleich ist es damit erst der Wissenschaft mächtig geworden. Das Ziel der Untersuchung lag schließlich schon nach der Einleitung in einer Klärung der Frage nach der Natur unseres Vermögens zu erkennen. Der Inhalt verschwindet darin nicht wie in einem Nichts, sondern ist darin aufgehoben und zwar in dem Sinne, dass das Bewusstsein sich diesen angeeignet hat und ihn nun aus sich selbst zu produzieren, zu organisieren und in einem System der philosophischen Wissenschaft darzustellen vermag. Was verschwunden ist, ist nur der Schein der Wahrheit, von dem sich das Bewusstsein in der Aufklärung über sein Erkenntnisvermögen befreit hat und dadurch erst in den Besitz dieses Vermögens gekommen ist. Da die *Befreiung* des Wissens von der Unwahrheit zugleich die uneingeschränkte *Freiheit zum* wahren Erkennen und philosophischen Schaffen bedeutet, ist das wissenschaftliche Bewusstsein, trotz der Ruhe und Befriedigung, zu der es gefunden hat, das Gegenteil eines unproduktiven, fertigen, abgeschlossenen Daseins, ist es doch vielmehr dasjenige, das in aktiver Weise über den größtmöglichen Reichtum im Geiste verfügt, um sich der Realität zuzuwenden und ganz ihrer Erkenntnis hinzugeben.

Im absoluten Wissen hat das Bewusstsein eine Sicht auf die Welt erreicht, die von der natürlichen von grundauf verschieden ist. In dieser war sie ihm noch zufällig erschienen; als eine, in die es – um einen Ausdruck Heideggers zu gebrauchen – sich geworfen fand. In jener aber ist sie dem Bewusstsein in ihrem Wesen dergestalt offenbar geworden, dass sie ihm als begriffene in der Weise zum Gegenstand wird, die allein seiner wahren Natur entspricht, das wirkliche Dasein des Geistes zu sein. Nachdem es in der Zeit die vollständige Erfahrung seiner selbst durchlaufen hat, macht es sich dieses Sein im reinen Denken zum Gegenstand und entwickelt die Welt im ganzen Zusammenhang der Wirklichkeit ihrer mannigfaltigen Inhalte in Natur und Geschichte nach einer begreiflichen, logischen Notwendigkeit. Denn in der Realisierung des Begriffes hat es die Identität von Sein und Denken eingesehen, die die einfache Folge der letzten und höchsten Umkehrung darstellt, die das Bewusstsein vollbringt, indem es den absoluten Inhalt der Religion in die Philosophie aufhebt. Fortan lebt es in der Welt als einer, die es selbst in ganz bewusster Weise nach seiner eigenen Natur erzeugt und die ihm

erst in dieser Form als die wahre gilt, wie die Religion sie noch nur als ein für dieses Leben unerreichbares Jenseits ersehnt und geahnt hatte.

Die Versöhnung, die die Philosophie im Bewusstsein leistet, besteht also darin, dessen ursprüngliche Entzweiung zu überwinden und damit zwar seinen natürlichen Drang zum Wissen zu befriedigen, der es in seinem alltäglichen, vorwissenschaftlichen Dasein von einem Blickwinkel auf die Wirklichkeit und die Bedingungen ihrer Erkenntnis zum nächsten fortreibt, ohne es aber darum zum Stillstand zu bringen und in geistloser Untätigkeit enden zu lassen. In den Vollbesitz seiner geistigen Potenz gelangt und zum wissenschaftlichen Geist herangebildet, wird es jetzt erst eigentlich produktiv im wirklichen Erkennen und in der systematischen Darstellung seines unerschöpflichen gegenständlichen Inhaltes nach all den verschiedenen Bereichen, die sich an ihm unterscheiden lassen. Die ersehnte Aufhebung des inneren, die Dialektik des Bewusstseins tragenden Gegensatzes zwischen dem Wissen und dem Gegenstand, der Form und dem Inhalt im absoluten Wissen ist also zugleich nur der Anfang der Philosophie als Wissenschaft. Zu dieser muss sich das Subjekt des Erkennens infolge jener gründlichen Selbsterkenntnis, die die Phänomenologie leistet, in der Gewissheit finden, dass es sich nicht mit einem fremden, von ihm selbst verschiedenen und abgetrennten Gegenstand befasst, sondern als das reine Wissen von sich, das sich selbst erzeugt und begreift, sein eigener Gegenstand ist. Erst im Wissen, der unbedingte Prozess zu sein, in dem der absolute, alles in sich fassende Geist sich selbst vergegenständlicht, um sich zu erkennen und in sich zurückzukehren, bleibt das Subjekt in der Vertiefung in seinen Gegenstand zugleich bei sich und kann darum im selbstbewussten Vollbesitz seiner Fähigkeiten sein ganzes Vermögen zur Anwendung und Entfaltung bringen:

„Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem *Elemente* befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit als das *Allgemeine*, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; – dies Einfache, wie es als solches *Existenz* hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die verklärte *Wesenheit*, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das *Sein*, das die Reflexion in sich selbst ist.“(29)

Obgleich sich also die Wissenschaft im Element des reinen Geistes bewegt, ist dieses doch nur in der Realisierung des Wissens, im geistigen Durchdringen der gesamten Wirklichkeit gewonnen, was das natürliche Bewusstsein, das das unmittelbare Dasein des Geistes und der Begriff des Wissens ist, in der Auseinandersetzung mit seinem Gegenstand vollbracht hat. Wie gesagt, erscheint der Gegenstand zunächst in der Bestimmung, in der er von seiner Identität mit dem Bewusstsein am weitesten entfernt und dem Geist am unähnlichsten ist. Doch auch diese Bestimmung wird in die Einheit des absoluten Wissens des Geistes von sich selbst

aufgehoben. Daher findet Hegel für die in dieser Einheit bestehende Spannung, kraft derer die Gegensätze des Bewusstseins und die äußersten Extreme der Wirklichkeit in einem System der Wissenschaften logisch entfaltet werden, in der Vorrede den folgenden Ausdruck: „Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im *allgemeinen*.“ (ebd.)

In ganz ähnlicher Weise wie Hegel den Inbegriff unseres Vermögens zu erkennen dort sieht, wo Subjekt und Objekt, Form und Inhalt eine Einheit bilden, in der sie als Momente aufgehoben sind, hatte Schiller, dem Hegel am Ende des Kapitels vom absoluten Wissen auch das letzte Wort seines ersten großen Werkes schenkt, in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* den Punkt, wo dieser ganz er selbst wird und in sein eigentliches Wesen und Vermögen kommt, dort bestimmt, wo zwei gegensätzliche Triebe oder Prinzipien in seinem Geist zusammenwirken: der Stofftrieb und der Formtrieb. Auch hier bezeichnet die Vereinigung den Übergang zu einer freien, schöpferischen Tätigkeit: dem Kunstschaffen. Freilich äußert sich dieses mehr in einer spielerischen Weise, während das systematische, wissenschaftliche Produzieren, wie Hegel es versteht, strenger verfährt und auf logischer, begrifflicher Reflexion gründet. Wie schon bemerkt, fasst Hegel im später ausgeführten System, der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* die Kunst als die erste Stufe des absoluten Geistes, auf die die Religion und die Philosophie als die dritte und höchste folgen und in der *Phänomenologie des Geistes* geht die Kunstreligion der Griechen, auf die Schiller sich für sein Menschheitsideal beruft, der offenbaren Religion voraus. Schiller setzt den produktiven Geisteszustand, dem das künstlerische Tun entspringt, dem leeren, ohnmächtigen Zustand der bloßen „Bestimmungslosigkeit“ entgegen, indem er ihn als eine von der innigen Gewissheit der eigenen Schöpferkraft durchdrungene Stimmung beschreibt, die er als reale und aktive „ästhetische Bestimmbarkeit“<sup>84</sup> bezeichnet.

Nach Schiller gilt es, das Gemüt des Menschen von dem einen in den anderen Zustand überzuführen, damit er ganz er selbst werde. Das verlangt es, dass seine formalen Fähigkeiten, also seine geistige Anlage zur Gestaltung und seine natürlich gegebene Vertiefung in den Stoff als deren Inhalt eine feste Verbindung eingehen. Dies nimmt bereits in etwa das Ziel der *Phänomenologie des Geistes*, an dem im wahren Wissen das reine Element der Wissenschaft erreicht ist, vorweg. Außerdem setzt sich auch Schiller damit schon, obwohl als Gastspieler auf dem Gebiet der Theorie sehr vorsichtig und überall an ihn anknüpfend, tendenziell von der Position ab, auf der Kant zu stehen gekommen war und sucht nach einem Verständnis des Menschen, seines Lebens und seines Daseins in der Welt, worin die innere Zerissenheit wie-

---

<sup>84</sup> Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: Gedichte und Prosa. A.a.o., Zwanzigster und Einundzwanzigster Brief, S.487ff.

der beruhigt und überwunden ist, in der er sich infolge der ausstehenden Versöhnung des Gegensatzes zwischen seiner sinnlichen, auf die Mit- und Außenwelt gerichteten und seiner ideellen, sich im reinen Denken autonom bestimmenden Natur findet. So wie Hölderlin erachtete auch Hegel dies für einen wegweisenden Gedanken, der aber weiter vertieft und konsequenter durchgeführt werden müsse. Im Unterschied zu den beiden Dichtern jedoch will er zeigen, dass dieser Anspruch auf einem bestimmten Stand, den das Denken im notwendigen Fortschritt des Bewusstseins inzwischen erreicht hat, nicht mehr von der Kunst, sondern allein von der Wissenschaft erfüllt werden kann. Obwohl die Kunst und die Religion ihn früher stellen und gegenüber dem Standpunkt, den die Philosophie mit Kant erreicht hat, die Unabdingbarkeit, diesem seelischen Bedürfnis folge zu leisten, zurecht betonen, muss er, um überhaupt ganz ausgesprochen und wirklich eingelöst werden zu können, zuletzt in begrifflicher Form gestellt, zurück auf die Philosophie und die erkenntnistheoretische Problemstellung übertragen werden.

Das Problem der Entzweiung wird von Hegel daher in den grundlegenden, abstrakten Unterschied gefasst, den das Bewusstsein zwischen dem Wissen und seinem Gegenstand macht, und die Aussicht auf ihre Versöhnung in die Dialektik dieses Verhältnisses gesetzt, in der, beginnend mit dem ganz unbestimmten Gegenstand, im Durchgang durch alle konkreten Gestalten desselben nach und nach alle von Kant herausgearbeiteten Bestimmungen des Wissens entwickelt werden, bis der Unterschied dort, wo deren ganzer Umfang vollständig entfaltet wurde, aufgehoben ist und die Identität beider Momente in der Einheit des absoluten Wissens besteht. Hegels erkenntnistheoretische Überwindung der kantischen Position im Aufweis des absoluten Wissens nimmt also die Schillers Gedanken zum *künstlerischen Vermögen* zugrunde liegende Intuition, das Bewusstsein von der reinen Unbestimmtheit zur reinen Bestimmbarkeit zu erheben, in die Selbstprüfung auf, in der das Bewusstsein strebt, sein Wissen in Übereinstimmung mit der Wahrheit zu bringen und dadurch in der vollständigen Reflexion der verschiedenen Arten des Wissens das Selbstbewusstsein des Geistes als den Inbegriff des *Erkenntnisvermögens* hervorbringt.

## 5.8. Die Vermittlung als Versöhnung

Die Wissenschaft – also die begriffliche Tätigkeit und Reflexion des Verstandes – führt das Bewusstsein nicht nur von der völligen Unbestimmtheit zum unbedingten Vermögen zu bestimmen. Sie zeigt dabei zugleich auch, dass die wahre Unmittelbarkeit, nämlich die unmittelbare Einheit mit dem Absoluten, nur in der absoluten Vermittlung zu erreichen ist, hieß es

doch in dem obigen Zitat von dem Element der Wissenschaft, es sei „die reine Geistigkeit als das *Allgemeine*, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat.“ Damit wendet Hegel sich auch gegen Jacobis, sich an Kants negative Position anlehrende, system- und wissenschaftskritische Ansicht, dass man sich des Unbedingten nur in der Unmittelbarkeit des Gefühls gewiss sein könne, weil es sich der vermittelnden Tätigkeit des Verstandes, der endlos nur von einer Bedingung zur nächsten fortschreite, notwendig entziehe. Denn der Geist ist, wie bereits erklärt wurde, an sich immer schon die Tätigkeit des auf einander Bezie hens und miteinander Vermittelns von Gegensätzen, was sich schon in seinem unmittelbaren Dasein, das heißt: in der Weise, wie das Bewusstsein sich unmittelbar findet, zeigt – nämlich in der sinnlichen Gewissheit. Darum kann, wenn es denn überhaupt eine unmittelbare Gewissheit des Absoluten geben kann, diese nur dort vorliegen, wo die Vermittlung selbst absolut geworden ist und der Geist als die immanente und vollkommene Beziehung seiner inneren Momente und Gegensätze aufeinander sich zugleich nur auf sich selbst bezieht – in der Bewegung *durch* sie und seiner Rückkehr *in* sich.

Vor diesem Hintergrund wird wiederum deutlich, welche wesentliche Rolle der Religion in Hegels Argumentation zukommt. Da die aufklärungskritischen Vorbehalte gegen eine als universelles wissenschaftliches System auftretende Philosophie zumeist unter Berufung auf christliche Überzeugungen vorgebracht werden<sup>85</sup>, ist Hegel in der Darstellung der Aufhebung der Religion in die Philosophie bestrebt zu zeigen, dass seine zentrale These, derzufolge nur das Ganze das Wahre sei und wir uns, insofern wir geistige Wesen sind, nur mittels eines vollständigen, systematischen Wissens von der Wirklichkeit in eine unmittelbare Beziehung zum Absoluten setzen, auch der wahre Kern der christlichen Lehre ist. Denn die wesentliche Bot-

---

<sup>85</sup> Vgl. Jacobi im Vorbericht zu den *Briefen über die Lehre des Spinoza*. (Vorbericht von 1819, S. XXVII - XXX), worin er jene Wissenschaft, die er allezeit mit dem Hinweis bekämpft habe, „es sei das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei“, wie folgt darstellt: „Diese Wissenschaft, die eigentliche, einzige genannt, besteht in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes, sie schafft das Wahre und die Wahrheit, ist selbständig durchweg, und verwandelt Alles außer ihr in Nichts.“ Diese, Hegels Verständnis derselben nun durchaus nicht unähnliche Wissenschaft, steht nun im scharfen Gegensatz zu jener sich bescheidenden und beschränkenden Wissenschaft, die er selbst als die wahre ansieht; denn „[w]eil sie als Werk der Reflexion, des Verstandes, sich vollendet, erscheint sie als festes geschlossenes System, und muß alle diejenigen Lügen strafen, welche ein höheres, ursprüngliches Wissen voraussetzen, auf die Wahrnehmung desselben alle Bedeutsamkeit der Reflexion und der Systeme zurückführen, hierin das Interesse der Vernunft finden, und die Gewalt des Verstandes nur als eine abgeleitete für sich unselbständige darstellen.“ Eben diese Voraussetzung macht Jacobi und lehnt demgegenüber jedes System, wie es hier beschrieben ist, als prinzipiell atheistisch, heidnisch, spinozistisch ab: „Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden deshalb nicht geschrieben, um Ein System durch das Andere zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauches darzutun, und wie man ganz folgerecht verfare, wenn man bei dem Ziele dieser Wissenschaft, daß kein Gott sei, anlange.“ (XXXVII) Dabei wird die von Hegel geltend gemachte Übersetzung von Glaubensinhalten in einer andere Form, nämlich die des Wissens, prinzipiell verneint, „Der Kinder- und Volkglaube enthält darum Höheres und Besseres als das bloße Wissen des Philosophen ohne Glaube n. An Christum glauben, heißt glauben was und wie er glaubte.“ (XLIX) Nach Jacobis dezidiert antiaufklärerischer Position kann ein wissenschaftliches System nicht beanspruchen, die Lehre des Christentums erst wirklich zum Ausdruck zu bringen, sondern ihr nur entgegengesetzt, heidnisch sein. Zitiert nach: Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Meiner 2000, S.299-321

schaft des Christentums liegt in der Versöhnung und diese ereignet sich in eben dem Ziel, auf das auch die Vermittlung der Gegensätze durch den Verstand zustrebt, welche die Philosophie betreibt. Beide lehren und fordern eine Erhebung der Seele zur Einheit mit dem Absoluten, die nur durch einen langen, beschwerlichen Weg zu erreichen ist. Die entscheidende theologische Überlegung Hegels besteht aber darin, dass ihm zufolge eine systematische Betrachtung der Religion noch mehr als das zu erkennen gibt. In der philosophischen Ansicht der Religion zeigt sich, dass nicht nur die vonseiten des Menschen aus betriebene Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott das Werden in der Zeit voraussetzt. Denn das zeitliche Geschehen in Natur und Geschichte, das das System des werdenden Wissens in seinem Zusammenhang begreift, stellt, wie Hyppolite bemerkt, „ein Abenteuer des Seins – Hegel sagt des Absoluten – und nicht nur des Menschen“<sup>86</sup> dar, in dem auch Gott oder der Geist selbst in seinem wirklichen Dasein, dem menschlichen Bewusstsein zu sich kommt und so erst am Ende von dessen Entwicklung, in der dieses sich zum absoluten Standpunkt erhoben hat, wirklich ganz er selbst geworden ist.

Es ist der Gedanke, dass das Göttliche – das Ewige, Unendliche und Absolute – sich aus seinem Gegensatz erzeugt und nur in der über die vergängliche, natürliche und bedingte menschliche Existenz vermittelten Erkenntnis existiert, mit anderen Worten: dass auch das, was zunächst das ganz ferne, fremde und andere seiner selbst zu sein scheint, ihm nicht nur angehört, sondern es selbst, sein zu sich Kommen und wirklich Werden ist, was an Hegels Idealismus gegenüber der gewöhnlichen Vorstellungsart vom Göttlichen und ihren theologischen Implikationen in der vorherrschenden religiösen Gesinnung eine fortschrittliche und dementsprechend schwer anzunehmende, neuartige Deutung der Botschaft der christlichen Lehre darstellt. Doch wenn der Gott der christlichen Religion allmächtig ist, dann kann sie durchaus eine größere Folgerichtigkeit und Stimmigkeit für sich geltend machen. So löst sich in ihr das Problem, wie sich diese Allmacht damit verträgt, dass die Schöpfung eigenmächtig von Gott abfällt und eine relative Freiheit und Selbständigkeit gewinnt, mit der sich das natürliche Dasein von der Einheit mit dem ewigen Ursprung lossagt, entfernt und infolge dessen der Sterblichkeit anheimfällt. Denn dieses ganze Geschehen muss nicht mehr nur als gegen die Logik und in einer unerklärlichen, über allen menschlichen Verstand hinausgehenden Weise als doch mit ihr vereinbar geglaubt werden, sondern ist als ein aus seiner Macht strömendes, notwendiges Moment von Gottes Wesen und Existenz selbst erkannt.

Diese Reinterpretation der religiösen Lehre soll, so innovativ sie sich in dieser Beziehung darstellt, keineswegs so etwas wie eine originelle und eigenwillige Sicht auf die Dinge sein.

---

<sup>86</sup> Hyppolite: *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*. In Fulda/Henrich: *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. A.a.o., S. 47/48

Hegel versteht sie als eine objektiv notwendige Folge der Entwicklung, die das Bewusstsein in der Religion durchläuft. Schließlich fügt die phänomenologische Untersuchung auch hier nichts hinzu und interpretiert nichts hinein, sondern beschreibt und ordnet nur die Momente desjenigen Bewusstseins, das sich als das Selbstbewusstsein des Geistes darstellt, der sich eine Vorstellung von sich macht, in welcher er als der Sinn, als die immanente Ursache und innere Einheit aller Wirklichkeit erscheint. In der vollständigen Darstellung der Entwicklung des Bewusstseins nimmt die Religion nicht die abschließende Gestalt ein, da ihr das Selbstbewusstsein des Geistes nur soweit angehört, als dieser sich seiner selbst noch in gegenständlicher Form bewusst ist. Gott wird in der Religion vom wirklichen, daseienden Geist als das Absolute vorgestellt und dieses Verhältnis durchläuft selbst notwendigerweise mehrere konkrete Gestalten in den verschiedenen Religionen der Geschichte – den fernöstlichen, den orientalischen und den frühen abendländischen, also der persischen oder ägyptischen ebenso wie der griechisch-römischen Religion – ehe Gott für das Bewusstsein die Züge annimmt, die er schließlich im christlichen Glauben zeigt. Dagegen weiß der wirkliche, daseiende Geist erst in der zur Wissenschaft gewordenen Philosophie, dass er selbst das Absolute ist. Sein konkretes, unendlich vielgestaltiges Leben und Dasein – und nicht eine ferne, sich ins Jenseits desselben entziehende Totalität der Welt – ist das Absolute, das Eins und Alles.

In diesem Wissen wird darum das Absolute selbst allererst *wirklich*. Weil es in der Religion als das geahnte und geglaubte Andere des natürlichen Lebens und Bewusstseins bloß in dessen Vorstellung existierte, kam ihm bislang vorerst nur ein imaginäres Sein zu. Im wissenschaftlichen Bewusstsein ist es sich dagegen seiner selbst gewiss als der sich in Natur und Geschichte erzeugende und erkennende Geist und als Inbegriff aller Wirklichkeit. Daraus folgt, dass Gott sein Selbstbewusstsein nicht wie in der religiösen Vorstellung vor oder außer der zeitlichen Welt hat, sondern erst in ihr und zwar in der Philosophie zu einem wirklich vollkommenen Wissen von sich selbst kommt. Der Weg des werdenden Wissens, jene Entwicklung, die die Phänomenologie darstellt, sich durch die verschiedenen Religionen zieht und schließlich in der Philosophie vollendet, ist also auch eine, die Gott selbst durchläuft und durch die er sich als der erkennt, der er immer schon ist: als der ewige, selbst unveränderliche Ursprung aller Dinge und ihres Wandels. Anders als in der Religion ist er aber in dieser Eigenschaft nicht mehr außer der Welt, der Zeit und des Daseins in ihr vorgestellt. Denn das Entstehen und Vergehen in ihr ist nichts Anderes als sein eigenes Leben und zu sich kommen. Der gravierende Unterschied und die einschneidende Neuerung gegenüber der Religion liegt darum in der wirklich vollzogenen, völligen Aufhebung der Transzendenz in die Immanenz.

Da Hegel mit der Aufhebung der Religion in die Philosophie den Anspruch stellt, die innere Logik des religiösen Geistes zu vollenden, würde er dem von konservativ-katholischer Seite

gern erhobenen Vorbehalt, das Wesen Gottes, des ewig sich selbst Gleichen und von Ewigkeit her Vollkommenen schließe ein inneres Werden aus<sup>87</sup>, entgegen, dass darin der Sinn des

---

<sup>87</sup> Ein sehr deutliches, seinem Verfasser aber nicht gerade Ehre machendes Beispiel für die Formulierung derartiger Vorbehalte findet sich in Franz Kronbecks Aufsatz über „Die Verfallsgeschichte der Wahrheit“, der im Eingang auf die berüchtigte Regensburger Rede des amtierenden Papstes Bezug nimmt. Kronbeck schildert diese Geschichte, welche nach dem Verlust des scholastischen Wahrheitsverständnisses des Mittelalters eingesetzt haben soll, in fünf erkennbaren Schritten, mit welchen der allein richtige, dreifaltige Gottesbegriff der einzig wahren, katholischen Religion und der ihr dienenden Philosophie preisgegeben wurde. Was Wahrheit sei, lässt sich für ihn viel leichter ermitteln als für Hegel: „Daß nämlich ein Mensch überhaupt eine zutreffende Aussage machen kann, hat zur Voraussetzung, daß ihm die Dinge in ihrer jeweiligen Wirklichkeit auf eine sehr erhabene Art und Weise gegeben sein müssen. Der Mensch muß sozusagen in einem ‘Licht’ stehen, das es ihm erlaubt, die Welt, die einzelnen Dinge in der Welt, sich selbst, aber auch die jeweiligen Verhältnisse die damit gegeben sind, als das zu erfassen, was sie in Wirklichkeit sind. / Ein solches Licht, eine solche Art von Wahrheit müßte im Grunde alle Dinge und alle Verhältnisse in der Welt, ja sogar deren Seinsprinzipien irgendwie in sich begreifen. Dieses ‘Licht’ müßte, um es philosophisch zu sagen, eine ‘transzendente Bestimmung’ des Seins ausmachen, also einen “ontologischen” Charakter haben: Diese Helligkeit, diese Wahrheit müßte überall gegeben sein, wo auch nur etwas ist. Sie müßte gewissermaßen aus allen Dingen hervorleuchten, und sie müßte auf ganz besondere Weise auch die menschliche Vernunft erhellen.“(3) Dieser "Wahrheit" dürfte er sich – trotz der vagen, kindlichen Bildersprache, mit der er sie beschreibt, und dem plötzlichen Übergang in den Konjunktiv – gemessen an der unbedenklichen Entschiedenheit und Knappheit, mit der er sie gegen ganze Epochen erfolgreich anzuwenden glaubt, doch wenigstens innerlich so gewiss sein, dass man meinen könnte, die christliche Religion bedürfe vonseiten ihrer Anhänger gar keines Glaubens, was die Annahme der wesentlichen Inhalte ihrer Lehre betrifft. Mit dieser so evidenten Wahrheit ging Kronbeck zufolge auch das unvermeidlich an die gottgewollten hierarchischen Strukturen von Welt und Kirche gebundene Heil verloren, dessen der rundum glückliche Mensch des Mittelalters teilhaftig war, ehe die Neuzeit Dinge wie Folter, Grausamkeit und Terror erfand, über die er sich im Bewusstsein der Notwendigkeit, der Welt endlich über diese doch so einfachen und kaum übersehbaren Zusammenhänge die Augen zu öffnen, für seine Verhältnisse überraschend genau kundig gemacht hat.

Die erste der fünf Stufen, die von Gott herab zu den sündigen Zuständen von heute geführt haben, sind der spätmittelalterliche Voluntarismus und Nominalismus, gefolgt von Luther und dem Protestantismus. Die dritte Stufe und die vierte sind jeweils einem einzelnen Mann reserviert: Kant und Hegel. Man möchte glauben, dass, wer ganz allein eine der fünf teuflischen Taten zuwege gebracht hat, mit denen Gottes Werk auf Erden vernichtet wurde, wenigstens einige Anerkennung für diesen Kraftakt verdient. Doch Kronbeck spricht von den beiden Denkern nur im Spott als „großen Deutschen“(12). Die Endstufe des ganzen Grauens, an der Hegel maßgeblichen Anteil hat, liegt dort, wo der säkulare Staat und die moderne Wissenschaft den Platz Gottes bzw. der christlichen Lehre von der Wahrheit eingenommen haben: „Hegel ... nimmt “Gott”, der als die absolute Voraussetzung allen Seins doch über allem Werden stehen sollte, in den geschichtlichen Werdeprozeß, den es doch nur für die Welt geben sollte, mit hinein. Er vermischt also Gott und Welt, Sein und Werden.“(13) „Wird das Wesen des Seins (also des Seins nicht nur der Welt, sondern des Seins überhaupt!) solchermaßen als ein “Werden” verstanden, ist es natürlich mit der Ewigkeit und Absolutheit Gottes nichts mehr. Denn das Ewig-Absolute ist ja gerade deshalb absolut und ewig, weil es über jede Zeitlichkeit und damit über jede Veränderung und jedes zeitliche Werden erhaben ist. Was sollte denn auch das Absolute ‘werden’ - es ist ja in seiner ewigen Seinsfülle schon alles! / Das Absolute aber, das uns Hegel hier vorstellen will, mit einem anderen Wort, das, was uns Hegel hier als ‘Gott’ verkaufen will - dieser ‘Pseudo-Gott’ soll sich also gerade dadurch als lebendig erweisen, daß er das Sein, in dem er ist und das er hervorbringt, immer wieder vernichtet, so daß daraus in immer weiter sich überbietenden Schritten das zu sich selbst gekommene “absolute Sein” hervorgeht. Aus diesem beständigen Werden soll nach Hegel “das absolute Bewußtsein”, der “Geist” resultieren. / “*Der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimierens und dieß in sich Zurücknehmens ist die göttliche Geschichte.*” Gott hat also angeblich selbst eine Geschichte - nicht nur, daß er in seiner Menschwerdung in die irdische Geschichte rettend eingreift, sondern so, daß er selbst dabei zu etwas wird, das er vorher nicht gewesen ist. / Damit wird ein neuer Begriff von Sein und Werden festgesetzt, welcher der Lehre der klassischen Philosophie und Logik geradezu diametral entgegensteht. Alles “Sein”, auch das Sein Gottes, besagt in den Augen Hegels ein “Werden”, eine Veränderung.“(12/13)

Kronbeck wirft Hegel vor, etwas Anderes zu versuchen als die großen Denker vor ihm und über Logik und Ontologie etwas Neues zu behaupten, anstatt sich wie er selbst brav damit zu begnügen, alte Lehren zu wiederholen, da die Wahrheit schließlich in Bezug auf eine Philosophie, wo sie nicht ohnehin als jenes von den modernen Denkern einfach so geleugnete ‘Licht’ aus den Dingen hervorleuchtet, davon abhängt, ob diese mit der Lehre Thomas von Aquins übereinstimmt. Ansonsten hat er gegen die Hegelsche dialektische Logik nur vorzubringen, dass sie angeblich „nichts anderes als das “protestantische Prinzip” des totalen Widerspruchs [ist], das nach und nach vertieft und verallgemeinert wurde, bis tatsächlich eine neue Konzeption von Wirklichkeit hervorgebracht war: Der Widersinn als Seinsprinzip.“(12) Dabei begreift er nicht, dass bei Hegel im Absoluten kein Widerspruch besteht, in dem Gott mit sich selbst stünde und dessentwegen er, wie Kronbeck sich ausdrückt, bei ihm

Christentums verkannt und der wahre und volle Gehalt seiner Botschaft einfach noch nicht recht erfasst worden sei. Denn Hegels Argumentation beruht nicht bloß auf der äußerlichen Betrachtung, dass die christliche Religion in einer allmählichen Entwicklung in Zeit und Geschichte auftritt. Das Christentum erzählt sowohl eine Geschichte der Welt, eine Heilsgeschichte, in der ein göttlicher Plan zur Verwirklichung kommt – was schon ein Werden einschließt – als auch eine Geschichte Gottes selbst, der sich nach und nach in der Welt offenbart. Das Christentum lehrt also, dass Gottes Wesen ein Werden in sich schließt. Dass Gott selbst Mensch *wird*, kann schließlich kein echter Christ bestreiten. Er tut das nach Hegel, indem er sich durch Wort und Tat eines Menschen dessen Geist mitteilt und so in diesem ein wirkliches Selbstbewusstsein gewinnt, das erst in der Wissenschaft vollkommen wird. Denn erst in der völligen Einheit, die im Wissen des Geistes von sich besteht, ist dies erreicht und diese liegt allein in der sich selbst durchsichtigen Identität des ewigen, göttlichen Wesens mit seinem wirklichen Dasein. Der Ausdruck, den die Religion für diese bewusste Versöhnung, die wiedergewonnene Einheit des Menschen mit Gott gefunden hat, die das wirkliche Selbstbewusstsein des absoluten Geistes ausmacht, ist der die Erde beseelende heilige Geist.

Gottes Wesen, die ewige, allmächtige Liebe zu sein, wird erst in der Versöhnung erfahren, die den Durchgang durch die Entzweiung voraussetzt und vom Menschen in der Tat der Selbsthingabe Christi erkannt wird. Mag also, was Hegel selbst durchaus behauptet, Gott dabei zugleich auch als von Ewigkeit her seiend erkannt sein: Was dieses Erkenntnis selbst, das Wissen von Gott angeht, das erst in der Philosophie vollkommen geworden ist, so ist es

---

nicht im „Selbstbesitz“(14) wäre, sondern von einem Widerspruch eben nur in Beziehung auf die unwahren, zeitlichen Meinungen die Rede sein kann, in dem sie sich teils untereinander, teils mit sich selbst befinden, wogegen das ganze Geschehen sich aus der Perspektive des Absoluten, also vom Resultat des Prozesses her betrachtet, bloß als die Vermittlung darstellt, durch die der Geist in seinen Selbstbesitz kommt. Er hat gar nicht verstanden, wie die immanente Unterscheidung von Zeitlichkeit und Ewigkeit, Mensch, Welt und Gott bei Hegel eigentlich gedacht ist. Infolge dieses und ähnlicher grober Missverständnisse, die ebenfalls einen Mangel an Heiligkeit anzuzeigen scheinen kommt Kronbeck zu dem Resultat: „Das Mißtrauen gegen Gott, das ja schon am Anfang des Sündenfalls gestanden hatte, ... hat also bei Luther dazu geführt, daß das Böse als ein Teil seiner selbst in Gott hinein genommen wurde, und es hat bei Hegel dazu geführt, daß das Böse auf den Thron Gottes gesetzt wurde!“ und bricht dann in Ketzergeschrei aus: „Nicht mehr Gott wird als der absolute Seins- und Liebesgrund verehrt, sondern der Staat. Das ist offen und ausdrücklich Blasphemie gegen den Heiligen Geist!“ (15)

Ob der Papst unter den in der heutigen Öffentlichkeit herrschenden Verhältnissen von solcher Schützenhilfe begeistert ist, bleibt die Frage. Schließlich wird aber sogar Kronbeck anerkennen müssen, dass Hegel, auch wenn er ihm im Unterschied etwa zu seinem ihm in jeder Beziehung weit überlegenen katholischen Kollegen Hirschberger, der bei eigenen, vorsichtiger vorgetragenen Vorbehalten gegen dessen Immanenzdenken mit dem Untergang der Hegelschen Philosophie zugleich den Verlust einer vorerst letzten inhaltlichen Tiefe des Denkens verortete, unbegreiflicherweise als die unmittelbare Vorstufe zur modernen wissenschaftlichen Rationalität gilt, an jenem Wahrheitsbegriff jedenfalls keine Schuld hat, demzufolge „man heute darunter in der Regel nichts weiter als die Tatsache [versteht], daß Hänschen, wenn ihn seine Mutter fragt, ober[sic] denn nun Schokolade genascht habe, oder nicht, eine zutreffende Antwort zu geben habe.“ (3) Denn Hegels Untersuchung des Erkennens zielt auf einen durch und durch ontologischen Wahrheitsbegriff ab, der allerdings nicht – gerade so als wäre die Welt ein Fernseher und die Vernunft eine dem Menschen von Gott gegebene Fernbedienung – schon an einer gewissen ‚Helligkeit‘ gefunden wäre. Zitiert nach: Franz Kronbeck: *Die Verfallsgeschichte der Wahrheit*. <http://www.zeitdiagnose.de/datenbank/wort.php>, 4.Okt.2011, 11:00. Zu Hirschberger vgl.: *Geschichte der Philosophie. 2.Teil. Neuzeit und Gegenwart*. Köln: Komet Verlag, 12.Aufl. 1980, S.407-438, S.469.

gerade die Grundidee der offenbaren Religion, ohne welche das Christentum also gar nicht gedacht werden kann, dass das wahre Wesen Gottes vom Menschen erst in der Zeit, durch die Offenbarung Gottes *in* der Welt erkannt wird. Das Sein wird als zeitlos gedacht – ewig, unveränderlich und nicht geworden. Zugleich ist es als solches aber immer nur im Wissen. Alles Wissen aber ist immer schon Ergebnis des für sich Werdens und zu sich Kommens eines Subjekts und anders gar nicht denkbar. Denn die Bewegung des sich anders Werdens und sich selbst Erkennens im Anderen seiner selbst ist die Natur des Wissens überhaupt, wie es die *Phänomenologie des Geistes* im Ganzen zeigt. Das betrifft auch das Wissen Gottes von sich selbst, das nur im und durch den Menschen Wirklichkeit wird.

An einem Gott festzuhalten, der einerseits Selbstbewusstsein hat, der sich also wie der Mensch selbst erkennt und ein Wissen von sich hat, sich andererseits aber zugleich schon vor und außer der Welt und nicht erst im Menschen und in der Welt weiß, wäre ein einseitiges Beharren auf einem älteren, genauer gesagt: einem alttestamentarischen Standpunkt, der, was die Frage nach dem Wissen des Geistes von sich angeht, noch nicht völlig entwickelt, in sich noch widersprüchlich ist, darum über sich selbst hinaus weist und den die notwendige Entwicklung der Religion im Christentum bereits überwunden hat. Wer also auf der Trennung und der unbeweglichen Gegenüberstellung von Gott und Welt beharrt, zumal als Christ, der hat Christus in Wahrheit noch nicht verstanden. Hegel ist davon überzeugt, dass der Gedanke der Selbstwerdung Gottes im Menschen tatsächlich nichts Anderes ist als der lebendige, sich unentwegt weiter entfaltende Kern des christlichen Gottesverständnisses, dessen Saat auch auf dem Boden der Philosophie austreibt.

#### 5.9. Der immanente Sinn des Ganzen als gemeinsame Wahrheit von Religion und Philosophie

Es liegt in der Natur des absoluten, göttlichen Wesens, die Allgegenwart seiner unbedingten Macht auch im irdischen Dasein zu erweisen und sich als lebendiger Prozess darzustellen. Die reichhaltige und vielfältige Erfahrung, die Vereinzelung in der Zeit, die Mannigfaltigkeit von Empfindungen zwischen Freude und Leid und schließlich die Wiedervereinigung des Getrennten und Entgegengesetzten in vollkommenen Gestalten der Welt, die aufeinander folgen, indem sie, wie Hegel sein Schlusswort in Anlehnung an ein Gedicht Schillers wählt, aus der „Unendlichkeit“ schäumen, die es an dem „Kelche dieses Geisterreiches“ (591) besitzt, gehören allesamt zum Leben des Absoluten. Die Bewegung der Entzweiung und Versöhnung, die nur in der lebendigen Erfahrung möglich ist – der Empfindung des eigenen Daseins in einer wirklichen Welt, wie sie den Grundzug allen menschlichen Lebens ausmacht – ist zugleich, da

sie auch das Leben des Geistes darstellt, das Wesen des Absoluten selbst. Die höchste Wahrheit, zu der die Religion gelangt und zwar ebenso schon die griechische Kunstreligion – besonders im Tragödien theater – wie dann auch die christliche Offenbarung von Leben, Sterben und Auferstehen des Mensch gewordenen Gottes, ist darum die selbe wie die der Philosophie. Schließlich will Hegel „die Entwicklung der Religion“, im ganzen und auf ihr inneres Ziel hin betrachtet, als nichts Anderes „verstanden wissen als eine Aufhebung der Differenz zwischen Mensch und Gott.“<sup>88</sup>

Diese Wahrheit ist überall der Ausdruck der tiefen Einsicht und Gewissheit, dass der besondere Einzelne weder in der Erfahrung der Vollkommenheit, dem Glück der Liebe und Versöhnung, noch im Schmerz der Trennung, des Todes und Verlustes allein ist. Denn in all diesen Höhen und Tiefen unseres Lebens leidet und verklärt sich das Göttliche, Ewige mit, sodass das ewige Leben in der Tat kein anderes ist als unser eigenes, menschliches Leben. So stellt sich in jener wahren Sicht auf das Sein, zu welcher der von dieser höheren Einsicht Angesprochene sich durch die erforderliche geistige Kraft und seelische Größe erheben kann und die es möglich macht, das alles Endliche und so auch ihn selbst umfassende Absolute in seiner Einheit und seinem vielfältigen Zusammenhang zu betrachten, zuletzt nichts als sinnlos dar. Denn alles wird darin als in jenen inneren Sinn des Lebens des Ganzen eingebunden erkannt, in dem nichts völlig umsonst geschieht und auch nichts auf immerdar verloren gehen kann, wie es auch in den Worten der Vorrede zum Ausdruck kommt, wenn Hegel erklärt: „Das Verschwindende“ sei

„selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei, so wie auch das Wahre nicht als das auf der anderen Seite ruhende, tote Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“(46)

Wie Hegel die dieser Wahrheit zugrunde liegende Einsicht in seiner philosophischen Betrachtung der Religion im Einzelnen zur Darstellung bringt, müsste nun in einer eingehenden Auseinandersetzung mit den entsprechenden Abschnitten der *Phänomenologie des Geistes* gezeigt werden. Da diese aber nicht mehr Gegenstand dieser Arbeit sind, widmet sich das folgende Kapitel der Frage, welche Schlüsse sich aus den bisherigen Überlegungen für die praktische Bedeutung der Aufhebung der Religion in die Philosophie ziehen lassen.

---

<sup>88</sup> Siep: *Der Weg der >Phänomenologie des Geistes<*. A.a.o., S.36

## 6. Praktische und ethische Aspekte der Aufhebung der Religion in die Philosophie (Exkurs)

Es wurde eingangs bemerkt, dass sich mit Hegels Gedanken einer Aufhebung der Religion in die Philosophie neben der bislang in den Vordergrund gerückten, die Wahrheit des Erkennens betreffenden Fragestellung auch die nach dem praktischen Aspekt der Sache verbindet; ob also der Gedanke einer Aufhebung der Religion in die Philosophie zugleich die Forderung nach deren Verabschiedung aus dem alltäglichen öffentlichen Leben in sich schließt und welche ethischen Folgen sich mit ihm verbinden lassen. Was den Fortbestand der Religion angeht, haben die ersten Denker, die – weitgehend an ihn anknüpfend – nach Hegel in der Philosophie Epoche gemacht haben, besonders in der Person von Feuerbach und Marx der Rede von einer Aufhebung der Religion einen atheistischen Sinn unterstellt, der auf ihre Abschaffung hinausläuft und es erforderlich macht, dass eine andere, neue Art der geistigen Selbstverständigung des Menschen über sein Dasein in der Welt und die Sinnhaftigkeit seiner praktischen Lebensführung an ihre Stelle trete. Obgleich sich also diese Lesart zum Teil auf Hegels Texte, wenn auch nicht auf seine Äußerungen, berief, kommen die jüngeren Interpreten doch recht einhellig zu dem Ergebnis, dass sie nicht nur mit diesen, sondern auch mit Hegels Intention unvereinbar ist. Valenza hat kürzlich unter Bezugnahme auf einschlägige Stellen dafür plädiert, das Konzept der Aufhebung des in religiösen Bildern und Vorstellungen repräsentierten Inhaltes in Gedanken und Begriffe nicht, wie es vom Bau des Systems naheliegend erscheint und oft geschehen ist, als lineare Bewegung zu verstehen, sondern als eine im Kreis laufende, die auch die umgekehrte Richtung kennt und damit der Religion sogar ein recht aktives Leben zumutet.<sup>89</sup> Das Folgende läuft auf eine vergleichbare Zumutung hinaus.

Der Rahmen der vorliegenden Untersuchung erlaubt zwar keine ausführliche Darstellung der verschiedenen Beiträge und Ansichten zur Frage nach der praktischen Bedeutung von Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie, doch gewähren die bisher angestellten Betrachtungen Hinweise darauf, wie beide Bereiche zusammenhängen. Unter diesen Umständen wird es aber nötig sein, etwas freier zu verfahren in dem Versuch, die bisherigen Überlegungen exemplarisch anzuwenden. Zum Zweck der größeren Anschaulichkeit wird dieser sich auf ein Beispiel aus der Literatur beziehen und zwar auf ein Werk des österreichischen Dramatikers Franz Grillparzer, in dem das Thema der Religion eine wesentliche Rolle spielt: *Die Jüdin von Toledo*. Als historisches Drama eignet es sich vorzüglich, die Hegels Denken im allgemeinen

---

<sup>89</sup> Pierluigi Valenza: *Religion und Bedeutung: Umfang und Grenzen der anhaltenden Geltung religiöser Vorstellungen*. In: *Viele Religionen – eine Vernunft?*, A.a.o., S.51-62

und auch seine Auseinandersetzung mit der Religion im besonderen auszeichnende Perspektive eines geschichtlichen Fortschritts in der geistigen Entwicklung zu illustrieren, die seine Philosophie bis heute ebenso anziehend wie umstritten macht und die Beschäftigung damit dementsprechend spannend erscheinen lässt.

Teilweise noch zu Hegels Lebzeiten entstanden zeigt das Stück an einem mittelalterlichen Stoff die zeitlose Bedeutung auf, die der religiösen Ausdeutung sowohl konkreter Taten und Begebenheiten als auch der allgemeinen geschichtlichen und sozialen Verhältnisse des menschlichen Daseins im Kontext der Versuche der Einzelnen zukommt, ihr Handeln unter Anleitung religiöser Prinzipien und in Orientierung an religiösen Sinnhorizonten zu gestalten. Dabei stellt es die Frage nach der Wahrheit gelebter Religiosität im Gegensatz zu anderen, kurzsichtigeren Antrieben, die sich hinter dieser als eines bloßen Vorwandes zu verstecken pflegen und legt insofern die von Hegel argumentierte Forderung nach einer begrifflichen, philosophischen Thematisierung der Religion nahe. Da die Handlung des Stücks im Spannungsfeld der Begegnung der drei großen monotheistischen Religionen angesiedelt ist, gewährt es weiters, ein Problem zu berühren, das im Kontext der Diskussion über die praktische Relevanz von Hegels Aufhebung der Religion in die Philosophie unter den neuen Verhältnissen einer globalisierten Welt immer wieder begegnet: Die Vorrangstellung, die Hegel dem Christentum anweist innerhalb der Entwicklung des Geistes im Menschen bis zu jenem Standpunkt, mit dem dieser einer wissenschaftlichen Ansicht der Welt mächtig wird und als Einzelner in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Wesen der Wirklichkeit die im reinen Denken gründende, völlige Autonomie und Freiheit erreicht hat.

Schließlich – und damit soll im Folgenden der Einstieg gemacht werden – erlaubt die Art und Weise, wie Grillparzer die konkrete, von religiösen Ansichten bestimmte Gestaltung der menschlichen Verhältnisse kritisch in den Blick bringt, einige Parallelen kenntlich zu machen, die sich zu Hegels Religionskritik, insbesondere zu seiner mit philosophischen Mitteln betriebenen Überwindung der in der Religion bestehen bleibenden Dualismen und unvermittelten Gegensätze auf tun, welche im Widerspruch zu ihrer eigenen, zentralen Lehre der Versöhnung stehen. Grillparzers Darstellung des widernatürlichen, christlich-mittelalterlichen Menschen- und Erziehungsideals, das alle freie, von der Erfahrung in Versuch und Irrtum geleitete Selbstfindung und persönliche Entwicklung unterbindet, soweit sie mit den individuellen körperlichen Begierden und menschlichen Sehnsüchten untrennbar verbunden ist, und dem der Adel allen voran unterworfen war, lässt sich mit Hegel vor dem Hintergrund des tragischen dramatischen Geschehens und mit Blick auf die neuzeitliche, auch innerreligiöse Kritik an der Sinnenfeindlichkeit lesen: Wo immer solche inneren Widersprüche verbleiben, bedingen sie den Fortschrittsprozess und treiben die mit der Einsicht in die Unwahrheit einer konkreten ge-

schichtlichen Gestalt einhergehende Selbstüberschreitung des Bewusstseins mit unverbrüchlicher Notwendigkeit voran, das sich nicht eher beruhigt, als bis es diese in ihr verbleibenden Schwachpunkte behoben und die Widersprüche in einer höheren Gestalt aufgehoben hat. Die unvermeidliche Unzulänglichkeit und Unfertigkeit, die der unter Anleitung religiöser Lehren stehenden Ausgestaltung des menschlichen Lebens aufgrund ihrer historischen Relativität notwendig anhaftet, insofern sie nämlich immer unter konkreten, zeitlich bedingten Umständen geschieht, bezieht die Religion mit ihrer Lehre selbst in den lebendigen Erfahrungsprozess kritischer Revision ein und stellt sie vor die Aufgabe, die Wahrheitsansprüche ihrer Lehre an deren Wirkungen zu prüfen und Wissen und Wahrheit in Übereinstimmung zu bringen.

Der Text und Inhalt des Dramas bieten einer Untersuchung freilich nicht nur Vorteile, stellen sie doch sowohl die Aufführungspraxis als auch die Forschung immer schon vor nicht geringe Schwierigkeiten, die infolge der realen geschichtlichen Entwicklung nach seiner Veröffentlichung noch größer geworden sind. Doch noch aus weiteren Gründen gilt die *Jüdin von Toledo* als „eine der umstrittensten Tragödien Grillparzers“.<sup>90</sup> Schließlich wurde selbst in Frage gestellt, ob die Bezeichnung des Dramas als eines historischen Trauerspiels berechtigt ist.<sup>91</sup> Kerstin Neye hat jedoch zurecht jene Lesart bemängelt, die den „historisch-sozialen Kontext in dem das Werk zu sehen ist, ignoriert“.<sup>92</sup> Größere Aufmerksamkeit galt verständlicherweise dem Problem der Darstellung jüdischer Figuren in der Rolle des Isaak und der Rahel, auf die sich der Titel des Stückes bezieht. In der letzten verbindet sich mit der Thematisierung der jüdischen Minderheit in der christlichen Mehrheitsgesellschaft die Frage nach der prekären Stellung von Frauen in beiden. Kein Zweifel konnte in der jüngeren Forschung darüber aufkommen, dass Grillparzers Darstellungsweise problematisch ist, insofern sie sich an Stereotypen orientiert und gewisse Klischees reproduziert, die mit antijüdischen Vorurteilen verbunden sind.<sup>93</sup> Uneinigkeit entsteht erst da, wo ein für diese Problematik sensibler Versuch unternom-

<sup>90</sup> Dagmar C.G. Lorenz: *Grillparzer. Dichter des sozialen Konflikts*. Wien: Böhlau 1986, S.95

<sup>91</sup> Dies gilt nicht nur für die Frage nach dem historischen Kontext des Stückes. Borchmeyer stellt auch die Tragik der Handlung in Frage. Auch wenn gewisse Bedingungen fehlen, um von einer tragischen Handlung im klassischen Verständnis zu sprechen, wird man das Stück aber kaum als etwas anderes denn als ein Trauerspiel bezeichnen können. Dieter Borchmeyer: *Franz Grillparzers Bild des Judentums in seiner ‚Jüdin von Toledo‘*. In: *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten*. Symposium zu Ehren von Saul Friedländer. Hg. v. Dieter Borchmeyer und Helmuth Kiesel. Neckargemünd: Edition Mnemosyne 2002, 155-176, S.160.

<sup>92</sup> Kerstin Neye: *Versöhnung inmitten der Katastrophe. Die Jüdin von Toledo*. In: *Gerettete Ordnung. Grillparzers Dramen*. Hg. v. Bernhard Budde u. Ulrich Schmidt. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang 1997, 219-237, S.221

<sup>93</sup> Dieter Borchmeyer spricht drei Stereotypen an, wobei der erste wohl nicht nur "fast" klischeehafter Natur ist: „Da gibt es den fast klischeehaft dargestellten „Schacherjuden“ Isaak, der durch ein von der allgemeinen Sprachenebene abweichendes, von jüdischen Sprechgewohnheiten geprägtes Idiom dargestellt ist, da gibt es die kokett-verführerische `belle juive` Rahel, da gibt es die alttestamentarische-prophetische Gestalt der Esther, die eigentliche Sympathieträgerin des Stückes.“ Dieter Borchmeyer: *Franz Grillparzers Bild des Judentums in seiner ‚Jüdin von Toledo‘*. A.a.o., S.156. Helfer will gar mehr als fünfzehn Stereotypen erkennen. Martha B. Helfer: *Framing the Jew. Grillparzer's Die Jüdin von Toledo*. In: *The German Quarterly*, Spring, 2002, Vol.75(2), zitiert nach: <http://web.ebscohost.com/ehost/detail?sid=92747d67-7f41-4624-bc99-3122aeb12e3a%40sessionmgr12&vid=1&hid=24&bdata=JnNpdGU9ZWZWhvc3QtG1ZlZQ%3d%3d#db=hlh&AN=7461348>, 23.2.2012, 13.46

men wird, diese Darstellung im Kontext der Handlung und in Übereinstimmung mit einer schlüssigen Interpretation derselben zu betrachten.<sup>94</sup>

Die Übernahme antijüdischer Vorurteile in Grillparzers Figuren – Charlene A. Lea bemerkt zur Rolle des jüdischen Familienvaters: „Isaak is an anti-Semitic caricature borrowed from

---

<sup>94</sup> Dieser Problemhorizont lässt sich auch anhand einer Diskussion des Stückes illustrieren, die anlässlich seiner jüngsten Aufführung am Wiener Burgtheater abgehalten wurde. Laut dem Kulturpanel der Israelitischen Kultusgemeinde Wien bemerkte der Darsteller des Isaak, Martin Schwab über seine Rolle, in Anbetracht des Textes „denk[e] man als heutiger Mensch das ist antisemitisch. Aus der Historie heraus ist es aber antijüdisch.“ Während dies gewiss nicht fraglich ist, stand die Diskussion als ganze im Rahmen der Frage, „inwieweit Grillparzers Drama dazu geeignet war und ist, politisch missdeutet zu werden. Ist das Werk „Die Jüdin von Toledo“ in seiner Grundaussage für antisemitische Zwecke missbrauchbar, oder wird der Konflikt auf das Liebesdrama, das sich aus der sozialen Stellung ergibt, reduziert?“ [http://www.ikgkulturpanel.at/ikgkulturpanel\\_301110.html](http://www.ikgkulturpanel.at/ikgkulturpanel_301110.html), 4.3.2012, 14.24

In der Forschung wurde sowohl untersucht, ob und wie sich das Stück in antisemitischer Weise missbrauchen ließ, als auch, ob man ihm gar eine antisemitische bzw. antijüdische Grundaussage oder Tendenz zuschreiben kann. Letzteres wurde, wie im Folgenden noch ausführlich zu erläutern sein wird, zwar nicht ganz einheitlich, aber doch mit großer Mehrheit zurecht verneint. Was die Frage nach dem Missbrauch des Werks – insbesondere auch durch die NS-Kulturpolitik – angeht, hat Evelyn Deutsch-Schreiner im Rahmen eines Überblicks über die Geschichte der gesellschaftspolitischen Bedeutung des dramatischen Gesamtwerks Grillparzers eine Darstellung über den dramaturgischen Umgang mit der *Jüdin von Toledo* gegeben: Evelyn Deutsch-Schreiner: *Franz Grillparzer und eine „Österreichische Nationaldramaturgie“*. In: *Das verschlafene 19. Jahrhundert? Zur deutschen Literatur zwischen Klassik und Moderne*. Hg. v. Hans-Jörg Knobloch und Helmut Koopmann. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005, 191-204.

Bemerkenswerter Weise konnte, so Deutsch-Schreiner, „Ernst Lothar ... sich in seiner Josefstadt-Inszenierung der *Jüdin von Toledo* von 1937 eindeutig gegen das immer judenfeindlicher werdende Klima in Österreich wenden.“(192) Im Jahre 1956 jedoch unternahm er, der selbst ein Vertriebener gewesen war, in der Inszenierung am Burgtheater nichts in der Richtung, eine Aufarbeitung des Themas anzuregen, sondern „nahm den Figuren Rahel, Esther und Isaak die charakterliche Zeichnung des Jüdischen und vermied penibel die Worte ‚Jude‘ und ‚Jüdin‘.“(195) Doch auch als man dem Thema nicht mehr auszuweichen suchte, zeigten sich nach Deutsch-Schreiner „die Schwierigkeiten, die Theater noch immer mit jüdischen Figuren haben.“ So vermerkt sie: „Die Inszenierung der *Jüdin von Toledo* 1989 am Volkstheater in Wien geriet zum antifaschistischen Klischee. Regisseur Rudolf Jusits hatte wohl Skrupel vor dem vermeintlichen Antisemitismus Franz Grillparzers und machte die Figur des Isaak viel edler.“ Solche Entwicklungen führt sie darauf zurück, dass „im Bemühen um political correctness [...] oft eine Scheu festzustellen ist, von dem seit den 60er Jahren etablierten philosemitischen Judenbild abzugehen.“(203) Demgegenüber hebt sie die Inszenierung Langhoffs von 1990 bei den Salzburger Festspielen hervor, der es vermochte, darin „eine direkte Linie zum Faschismus“ herzustellen, und sieht darin „eine neue und überzeugende Interpretation“(202), wobei er „keine Angst vor einem stückimmanenten Antijudaismus“ erkennen ließ, der in der Zeichnung der Figur des Isaak besteht, „denn er brandmarkte die christliche Scheinheiligkeit, mit der König und Hofleute sich nach dem Pogrom allzu schnell versöhnen.“(203)

Ähnlich äußert sich Borchmeyer: „Die Stereotypen des ‚Schacherjuden‘ und der jüdischen Verführerin, ihre Ermordung, das Bekenntnis der Mitschuld der Juden an ihrer Verfolgung in den Schlußworten Esthers – all das, so befürchtete man, lief vor dem Hintergrund des Holocaust Gefahr, empfindliche Tabus zu verletzen. Wie unrechtfertigt diese Furcht war, demonstrierte Thomas Langhoffs Inszenierung der *Jüdin von Toledo* bei den Salzburger Festspielen 1990, die einem Durchbruch gleichkam, gerade weil sie das Schauspiel und sein pogromhaftes Ende dezidiert als Antizipation der nationalsozialistischen Judenverfolgung inszenierte, ohne ihm damit Gewalt anzutun.“ Borchmeyer: *Franz Grillparzers Bild des Judentums in seiner ‚Jüdin von Toledo‘*. A.a.o., S.157

Obwohl nun Grillparzer als Autor äußerst stark der Vereinnahmung der NS-Propaganda unterworfen war, wurde die *Jüdin von Toledo* von dieser in keine Aufführungsvorhaben eingebunden. Es gab zwar, wie Nicole Metzger in ihrer gründlichen Aufarbeitung der Aufführungsgeschichte unter dem Stichwort „Vereinnahmungsversuche“ bezeugt, einen Versuch einer theoretischen Umdeutung des Trauerspiels zu einem Drama von der Rassenschande, in der der „Tod eines so minderwertigen Wesens wie Rahel“, die als staatsgefährdend erscheint, „für naturnotwendig ausgegeben“ wird, Metzger bemerkt aber unter dem Stichwort „Stückverbot“: „Ganz scheint die Interpretation vom lehrreichen Rassenschande-Drama[sic] trotz Elisabeth Frenzels Beiträgen auch bei den Nazis nicht gegriffen zu haben, denn bei der Grillparzer-Woche in Bochum, wo unter Saladin Schmidt die Aufführung sämtlicher Grillparzer-Dramen geplant war, fällt just diese „JÜDIN“ (und mit ihr das für das Germanentum nicht ehrenvolle Lustspiel „WEH DEM, DER LÜGT“), unter den Tisch.“ Nicole Metzger: *Zur Aufführungsgeschichte von Grillparzers ‚Die Jüdin von Toledo‘*. Diplomarbeit: Wien 1993, S.122ff.

the `Volkskomödie.“<sup>95</sup> – hat die Aufmerksamkeit auch auf die Person des Autors selbst und die Frage nach seiner Einstellung dem Judentum und jüdischen Personen gegenüber gelenkt.<sup>96</sup> Diese persönliche Haltung – von der man keinesfalls einfach auf die Grundaussage und -intention des Stückes schließen darf – erkennt Lorenz vor dem Hintergrund der auf den aufgeklärten Herrscher Joseph II. zurückgehenden Überzeugung Grillparzers, die Juden sollten die sie unterscheidenden und isolierenden Lebensformen aufgeben: „Da das Assimilationsideal eine Ablehnung jüdischer Lebensformen impliziert, sind Grillparzers Ansichten, insofern sie dem Josephinismus entsprechen, antijüdisch. In der Tat spiegeln viele seiner abwertenden Kommentare über die Idiosynkrasien von Juden, einschließlich solcher, die schon auf dem Wege zur Emanzipation und Assimilation sind, die Josephinische Agenda wider.“<sup>97</sup> Borchmeyer bemerkt zu der Frage nach Grillparzers Einstellung: „Ähnlich dem josephinisch-geistesverwandten Stifter ... ist ihm ein judenfeindliches Ressentiment, gar mit ideologischer `Begründung´, im Grunde seines Herzens fremd. Ebenso wenig wird man ihm freilich eine ausgeprägte Sympathie für das Judentum nachsagen können. Er steht ihm mit illusionslosem Blick auf seine Geschichte und seine Rolle in der gegenwärtigen Gesellschaft gegenüber.“<sup>98</sup>

Während das Problem der stereotypen Figuren seine Aufmerksamkeit verdient, bleibt die wesentliche Frage die nach der Aussage des Stückes über das Verhältnis von Juden und Christen. Dazu, ob diese antijüdisch sei, bestehen gegensätzliche Ansichten und es versteht sich, dass die Antwort davon abhängt wie bzw. wie gut man das Stück versteht. Auf der einen Seite stehen Behauptungen wie die von Martha Helfer, dass trotz projüdischer Textstellen und kritischer Bezugnahme des Autors auf die zeitgenössischen Emanzipationsdebatten, dem Stück eine antijüdische Neigung innewohne und sich dessen Aussage kurz damit wiedergeben ließe, dass das Stück zwischen den Zeilen eine Geschichte der immensen Gefahren erzähle, die damit verbunden seien, Juden Zutritt zu einer christlichen Gesellschaft zu gewähren. Dieses Urteil verdankt sich aber nur Helfers Missverständnis und ihrer Verwirrung angesichts der nicht geringen Herausforderungen, die das Drama dem Verständnis bietet und wird, entgegen ihrer erklärten Intention, sich mehr als frühere Forscher an den Text zu halten, von Helfer weniger an diesem, als an eigenen Einfällen festgemacht. Was das Missverständnis angeht, wird dieses augenscheinlich in der Behauptung, der Text fordere die Einhaltung von Grenzen, während es

<sup>95</sup> Charlene A. Lea: *Emancipation, Assimilation and Stereotype. The Image of the Jew in German and Austrian Drama (1800-1850)*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1978, S.69ff.

<sup>96</sup> Politzer erklärt, „eine Vorurteilslosigkeit den Juden gegenüber ... [hätten] Autor und Publikum dieses Theaters auch kaum [...] besitzen können“ Heinz Politzer: *Franz Grillparzer oder Das abgründige Biedermeier*. Wien: Paul Zsolnay Verlag 1990, S.329

<sup>97</sup> Dagmar C.G. Lorenz: *Die Darstellung jüdischer Gestalten bei Grillparzer*. In: *Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft*. 3.Folge. Bd.21 (2003-2006). Hg. v. Robert Pichl u. Margarete Wagner. Wien: Verlag Lehner 2006, 7-31, S.10,11

<sup>98</sup> Borchmeyer: *Franz Grillparzers Bild des Judentums in seiner ‚Jüdin von Toledo‘*. A.a.o., S.156/157

in der *Jüdin von Toledo*, wie sich zeigen wird, gerade um die Überwindung dieser geht.<sup>99</sup> An ihrer Verwirrung durch den Wechsel pro- und antijüdischer Äußerungen und Darstellungsweisen der Figuren im Stück und dem alles andere als zufriedenstellenden Versuch, die verschiedenen, einander zu relativieren scheinenden Stellungnahmen zu dieser Thematik in einem stimmigen Urteil über die Intention des Autors zusammenzufassen<sup>100</sup>, zeigt sich, wie wichtig es ist, mit einem Verständnis der einzelnen Figuren im Kontext der Handlung und ihrer sich verändernden Situation auch die Entwicklung des Inhalts im Blick zu behalten sowie die Einsicht, auf die sie hinausführt.<sup>101</sup>

Ganz im Gegensatz zu der Diagnose einer vermeintlich antijüdischen Grundaussage sieht Eda Sagarra in einer gründlichen Betrachtung von Grillparzers historischen und literarischen Quellen und der Bezüge des Stoffes zu den katholischen Ansichten seiner Zeit in diesem Werk nicht bloß kritische Bemerkungen, die wieder relativiert würden, sondern vor allem eine Kritik des Dichters an Einstellung und Verhalten der Katholiken seiner Zeit den Juden gegenüber.<sup>102</sup> Obwohl nun dies durchaus zutrifft, sieht Sagarra doch davon ab, dass diese Kritik eigentlich nur eingebettet ist in eine umfassende Kritik an der dem Christentum und dem Judentum gemeinsamen Moral. So bemerkt Lorenz treffend: „Der bemerkenswert ausgewogenen Kritik an der patriarchalischen Gesellschaft, sei sie christlich oder jüdisch, und an Reprä-

<sup>99</sup> Helfer sieht „a subtle anti-Jewish bent“, erklärt „the text is inherently, but subtly, anti-Semitic“ und meint: „In short, *Die Jüdin von Toledo* narrates a subtextual story about the cataclysmic dangers of allowing Jews into Christian society.“ Sie spricht über „the text’s insistence on maintaining borders.“ und auch folgende Formulierung unterstellt dem Text genau das Gegenteil der eigentlichen Intention: „In essence, the play suggests that allowing Jews into Christian society and granting them legal protection threatens the moral and political integrity of the state...“ Ihre Versuche, diese Behauptung zu bekräftigen, weisen entsprechend gezwungene, fast lächerliche Züge auf, wenn sie etwa in einer Phantasie des Königs, in der die Dunkelheit der Schleichwege des heimlichen Liebhabers zur Geliebten mit der eines Grabes verglichen wird, um den Eindruck der Gefahr und Heimlichkeit und den ästhetischen Kontrast zur verführerischen Helligkeit und Wärme ihrer Kammer zu verdeutlichen, eine versteckte Warnung vor der Tödlichkeit der Begegnung zwischen Juden und Christen im allgemeinen erkennen will. Sie liegt auf der ganzen Linie falsch, sowohl was den "untergründigen" Antisemitismus als auch, was den Gehalt des Stückes angeht, wenn sie sagt: „*Die Jüdin von Toledo* is about the transgression of borders, about the dangers of allowing Jews into Christian society from within and without, a threat to the legal, moral, religious, and social foundations of the Christian state, to represent itself.“ Helfer: *Framing the Jew*. A.a.o.

<sup>100</sup> Besonders folgende Behauptung Helfers ließe Grillparzers Intention völlig undurchsichtig erscheinen: „*Die Jüdin von Toledo* functions as a critique of the crass anti-Semitic rhetoric put forth by opponents of emancipation. But at the same time the play challenges the pro-Jewish rhetoric of the debate with a subtle anti-Jewish bias.“ ebd.

<sup>101</sup> Krobb spricht von sich stark unterscheidenden Verständnisangeboten, die das Stück macht: „Das Verständnis des Dramas hängt“ – unter anderem – „entscheidend davon ab, ob Alphons als unschuldiges Opfer der sexuellen Aggression einer Außenseiterin oder als zeitweiser Weggefährte der eine alternative Lebensweise verkörpernden Titelfigur, ob Rahel selbst also als Zauberin oder als Unschuld bewertet wird.“ Florian Krobb: >> *Bleib zurück, geh nicht in’ Garten!*<< *Grillparzers Jüdin von Toledo als Traktat über die >Judenfrage*< In: *Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit*. Hg. v. Hans-Peter Bayerdörfer und Jens Malte Fischer. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2008, 125-142, S.125f.

<sup>102</sup> Ihre These lautet: „there are grounds for suggesting that a significant concern of Grillparzer in *Die Jüdin von Toledo* was in fact to provide a critique of traditional Roman Catholic attitudes towards the Jews.“ Eda Sagarra: *Grillparzer, the Catholics and the Jews: A Reading of Die Jüdin von Toledo (1851)*. Leo Baeck Institute. Year Book 2001, XLVI. London: Berghahn Books 2001, S.67. „The particular interest of *Die Jüdin von Toledo* in terms of Roman Catholic-Jewish relations lies in the manner in which Grillparzer incorporates in his play an historically aware, critical view of Catholic prejudice against the Jews.“(72/73)

sentanten beider Gruppen wohnt eine Forderung nach Mäßigung seitens der dominanten Kultur inne.“ unterschlägt aber nicht, dass Grillparzers Stücke gelegentlich einen „antisemitischen Beigeschmack“ – wenn auch gewiss keine solche Grundaussage – haben, sind doch ihr zufolge „[v]erglichen mit der großangelegten Niedertracht der Christen [...] die Unzulänglichkeiten der jüdischen Gestalten ... geringfügig. Letztlich geht es Grillparzer ja auch nicht um die Fehler der Juden.“<sup>103</sup>

Gerade vor dem Hintergrund von Grillparzers Kritik an der dominanten Kultur muss man aber wohl auch Neye beipflichten, wenn sie betont, dass die von dieser Kultur determinierten Lebensbedingungen der Juden die schlechten Eigenschaften Isaaks erklären würden, Grillparzer aber vorwirft, dass er, auch wenn er diesen Umstand andeutet<sup>104</sup>, in seinem Stück „die Möglichkeit nicht wahr[nimmt]“, den Zusammenhang zwischen „dem Vorurteil“, das er in der Figur reproduziert und bekräftigt „und dem historischen Faktum“, das zu ihm geführt hat, wirklich deutlich zu machen.<sup>105</sup> Ein gleiches könnte man in Bezug auf das Vorurteil der in der Figur der Rahel verkörperten sinnlich-verführerischen Jüdin vermissen.<sup>106</sup> So ergibt sich aus all dem die Schlussfolgerung, dass man einerseits dem Stück keine antijüdische Neigung oder Grundaussage zuschreiben kann, sondern vielmehr eine entschiedene Kritik an den Ausgrenzungstendenzen gegenüber den Juden und dem Marginalisierten in der Gesellschaft überhaupt, sodass, wo diese in der künstlerischen oder wissenschaftlichen Bearbeitung des Textes verfehlt würde, zugleich auch dessen zentrale Aussage missachtet würde; dass aber andererseits der heutige Umgang damit der mangelnden Sensibilität und Vorsicht entgegenwirken muss, die der Autor in Anbetracht der Gefahren einer von gesellschaftlichen Vorurteilen und dramatischen Klischees Gebrauch machenden Darstellung jüdischer Figuren an den Tag legt. Denn diese entlarvt die Vorurteile nicht überall und verabsäumt es, die Hintergründe ihrer Entstehung kenntlich zu machen.

Das Reproduzieren und Verbreiten von Vorurteilen dürfte Grillparzer in seinen Figuren nicht bewusst betrieben haben, sondern ein ungewollter Effekt gewesen sein, der zu der Absicht, antisemitische Vorurteile nicht zu übernehmen, im Widerspruch steht. „Zum Teil“ – äußert sich Lorenz über seine Stücke – „reproduzieren, zum Teil kritisieren sie hergebrachte Stereotypen und Klischees.“<sup>107</sup> Während oft bemerkt wurde, dass Grillparzer nicht nur die Vorur-

<sup>103</sup> Lorenz: *Die Darstellung jüdischer Gestalten bei Grillparzer*. A.a.o., S.30, S.24

<sup>104</sup> „Was sie verunziert, es ist unser Werk;“ Franz Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. Zweiter Aufzug, S.20

<sup>105</sup> Neye: *Versöhnung inmitten der Katastrophe. Die Jüdin von Toledo*. A.a.o., S.227.

<sup>106</sup> Karin Hagl-Catling versucht Rahels Verhalten aus ihrer sozialen Position und dem Bedürfnis nach Anerkennung zu verstehen: „Damit entspricht sie teilweise dem Stereotyp der „schönen Jüdin“, die sich in einem vergeblichen Aufbäumen gegen ihre Stigmatisierung durch die „christlich“ orientierte Gesellschaft wehrt.“ Karin Hagl-Catling: *Für eine Imagologie der Geschlechter. Franz Grillparzers Frauenbild im Widerspruch*. Frankfurt: Europäischer Verlag der Wissenschaften 1997, S.254/255

<sup>107</sup> Lorenz: *Die Darstellung jüdischer Gestalten bei Grillparzer*. A.a.o., S.13

teilslosigkeit lobte, die Lope de Vega in dessen Behandlung des Stoffes, die eine der beiden Hauptquellen für ihn bildete, der Figur der Rahel gegenüber zeigte, weist Neye auch noch darauf hin, dass seine eigene Behandlung „gegenüber diesen auch die antisemitischen Tendenzen der Vorlagen gerade nicht fort[schreibt].“<sup>108</sup> Weiters streicht Lorenz hervor, dass der Tod der Hauptfigur in Grillparzers Dichtung anders behandelt wird als zuvor und erstmals tragisch gesehen wird: „Durch das Genre des Trauerspiels widerspricht Grillparzer den älteren Autoren ... . Grillparzers Genrewahl macht deutlich, daß der Mord an Juden kein Thema für eine Komödie ist. Bei Lope de Vega und Shakespeare wirkt die Vernichtung der jüdischen Protagonisten beiläufig oder sogar erheiternd. Grillparzer ist der erste große nichtjüdische Autor, welcher jene dem Thema innewohnende Tragik erkennt und anerkennt. Sein Trauerspiel macht die unsühnbare Schuld manifest, welche die Christen durch ihr Vergehen an Rahel auf sich laden.“ Sie erklärt die Entscheidung, „[e]inen Juden, und gar noch eine Jüdin, zum tragischen Helden zu machen, ist ein positiver Kommentar zu den Themen Menschenwürde und Menschenrechte.“<sup>109</sup>

Nun hatte freilich Lorenz Grillparzers Assimilationsideal als antijüdisch bezeichnet in dem Sinne, dass es die Aufgabe der jüdischen Lebensweise in der Angleichung an die Gesellschaft insinuiert. Wie immer es sich damit verhalten mag: Der Text bzw. die Handlung selbst legen keine Assimilation der Juden an die als korrupt und schwach durchschaute katholische Kultur nahe. Damit ist er weder als antijüdisch, noch als antichristlich zu lesen. Er wird im Folgenden vielmehr als religionskritisch, als Kritik an der beiden Religionen innewohnenden jüdisch-christlichen Moral vor dem sich am Ende des Stückes deutlich abzeichnenden Hintergrund einer allgemein-menschlichen Vernunftreligion verstanden. Insoweit das Drama auch eine Kritik an der eigenen Zeit und Gesellschaft impliziert – wie Lorenz selbst behauptet<sup>110</sup> –, muss man auch in Frage stellen, inwiefern Grillparzer dieses Ideal tatsächlich vertreten haben konnte.

Personen und Handlung lassen sich nun wie folgt umreißen: Rahel, der das Stück seinen Titel verdankt, ist eine schöne junge Frau, die in ihrem Auftreten aber zunächst den Eindruck jenes

---

<sup>108</sup> „Lope de Vegas Drama `Las paces de los reyes y Judía de Toledo´ (1671) und die Novelle von Jacques Cazotte `Rahel ou la belle Juive´ - die Folien für Grillparzers Trauerspiel – nehmen für die Gestaltung der Jüdin das Motiv der dämonischen Verführerin auf und begründen auf diese Weise die Neigung des Königs mit der Zauberkraft einer Hexe. Rassistische Voreingenommenheit gegen die Jüdin reproduzieren das spanische Drama und die französische Novelle nicht nur in den Reden der Figuren: die negativen Urteile über die Jüdin finden dort durch den – im Sinne der bestehenden Ordnung – versöhnlichen Schluß sogar noch Bestätigung. Die ablehnende Bewertung der Figur Rahels übernimmt Grillparzers Trauerspiel `Die Jüdin von Toledo´ aus den Vorlagen nicht: das Motiv der zauberkräftigen Verführerin findet sich nur noch als Reminiszenz.“ Neye: *Versöhnung inmitten der Katastrophe. Die Jüdin von Toledo*. A.a.o., S.219

<sup>109</sup> Dagmar C.G. Lorenz: *Die Darstellung jüdischer Gestalten bei Grillparzer*. A.a.o., S15f.

<sup>110</sup> Lorenz: Grillparzer. Dichter des sozialen Konflikts. A.a.o., S.100

durch und durch kindlichen Gemüts erweckt<sup>111</sup>, das ganz unschuldig, ohne große Arglist oder Berechnung – eben bloß mit kindlichem Eifer – die Hand nach allem ausstreckt, was es sieht und im Spiel gleich jede Vorstellung an sich ausprobiert, die ihm unterkommt und Lust verspricht. Ihr Wesen scheint ganz in Wirkung aufzugehen. Sie lebt im Augenblick, in der reinen Gegenwart und auch ihre ganze Vorstellungskraft steht im Dienste derselben. An den unmittelbaren Äußerungen ihres Begehrens und Empfindens fällt kaum etwas dem Ernst und der Ernüchterung über die Wirklichkeit, die tatsächlichen Umstände sowie über die Nöte und Pflichten zum Opfer, deren Auftreten am menschlichen Leben vielerorts den Übergang zum Erwachsenenalter markiert. So ist auch ihr Umgang mit anderen Menschen durchwegs spielerisch: Sie findet ihre ganze Lust im Spiel mit sinnlichen Reizen, Launen und Beziehungen und genießt die Aufmerksamkeit, nach der sie süchtig ist und die sie dank ihrer Schönheit und Lebenslust auf sich zieht.<sup>112</sup> Da sie sich des Besitzes der Dinge, die ein solches Leben ermöglichen und unterstützen, immer schon erfreuen durfte, ist sie auch kaum habgierig verglichen mit ihrem hilflosen Vater, der – in dieser Rolle ein Bild des Versagens – sogar die Tochter nur als Besitz und als künftige Ursache von Gewinn und Verlust wahrzunehmen vermag, ihrem Willen gegenüber aber ebenso ohnmächtig ist wie die meisten anderen.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Hier gilt es zwischen den von Hagl-Catling thematisierten Projektionen, unter welchen die übrigen Figuren des Stückes Rahel betrachten, und der charakterlichen Zeichnung der Rolle selbst zu unterscheiden. Der Umstand, dass andere sie zum Kind erklären, um es sich selbst leichter zu machen, sie nicht zu respektieren, sie abwertend zu betrachten und zu behandeln, widerspricht nicht der Tatsache, dass sie entsprechende Charaktereigenschaften an den Tag legt und das Stück so etwas wie eine geraffte Persönlichkeitsentwicklung anzeigt, die im Erwachsenwerden Rahels in der Gewissheit des eigenen Todes und seiner Hinnahme im dritten Aufzug resultiert, gegen den sie sich im ersten noch wehrt und dabei durchaus den Eindruck kindlicher Unschuld erweckt, als hätte sie das übertretene Verbot nicht gekannt oder verstanden. Gerade die vom König bemerkte – und auch von Hagl-Catling thematisierte – Authentizität Rahels in ihrem Verhalten spricht dafür, dass es sich tatsächlich um eine späte und rasche Entwicklung Rahels und nicht etwa um eine aufgegebene Verstellung handelt. Äußere Zuschreibungen mögen freilich von ihr übernommen und verinnerlicht worden sein: „Ihr impulsives Verhalten, das in seinem Verzagen und Aufbäumen hysterische Merkmale aufweist, kann sowohl als vergebliche Suche nach einem Ausweg als auch als mimetischer Aneignungsprozeß der auf sie projizierten Bilder verstanden werden.“ Hagl-Catling: *Für eine Imagologie der Geschlechter*. A.a.o., S.254

<sup>112</sup> Lea sieht in Rahel nicht wie die meisten den Stereotyp der „b e l l e j u i v e“ – den sie seltsamerweise der Esther beimisst – sondern gar eine sogenannte „j u i v e f a t a l e“. Die zweite ist offenbar noch mehr mit dem Klischee der sinnlich-verführerischen Jüdin verbunden, bei dessen Behandlung jene Vorsicht walten sollte, wie sie die Bemerkung von Evelyn Deutsch-Schreiner gebietet: „Die Figur der Rahel in ihrer Operettenhaftigkeit und Launenhaftigkeit ist durch die Kombination von Sinnlichkeit und Jüdin nach Jahrzehnten des Antisemitismus schwer zugänglich. Jean-Paul Sartre hat darauf hingewiesen, dass eine Wendung wie `une belle Juive` von Männern nicht ohne Emotion, fast `schnalzend und augenrollend` ausgesprochen wird.“ Lea: *Emancipation, Assimilation and Stereotype. The Image of the Jew in German and Austrian Drama (1800-1850)*. A.a.o., S.76f. Deutsch-Schreiner: *Franz Grillparzer und eine „Österreichische Nationaldramaturgie“*. A.a.o., S.203.

<sup>113</sup> Der Figur des Isaak wegen erhebt Neye den Vorwurf, die Literatur hätte „jene Vorurteile ins Bewußtsein heben können, welche die gesellschaftliche Gleichstellung der Juden – trotz gesetzlicher Maßnahmen – nach wie vor verhinderten, anstatt, wie das Trauerspiel „Die Jüdin von Toledo“, durch die negativ konzipierte Figur eines Juden bestehenden Ressentiments noch die ideologische Legitimation zu liefern.“ Neye: *Versöhnung inmitten der Katastrophe. Die Jüdin von Toledo*. A.a.o. 230. Dem ist ebenso zuzustimmen wie ihrer Bemerkung über Grillparzers Versäumnisse, das Verhalten Isaaks wenigstens vor dem Hintergrund seiner prekären sozialen Lage nachvollziehbar zu machen. Politzer (*Franz Grillparzer oder Das abgründige Biedermeyer*. A.a.o., S.347) erklärt: „Daß Grillparzer für antisemitische Anwandlungen von beträchtlicher Schärfe und Hartnäckigkeit nicht unanfällig war, wissen wir aus seinen Epigrammen und persönlichen Aufzeichnungen. Dennoch will der alte Isaak nicht als Abklatsch populärer Vorurteile, sondern als dramatische Figur von durchaus individueller Prägung

Aufgrund des Erfolges, den sie im Betören ihrer Umwelt hat, kommt Rahel kaum in die Verlegenheit, sich um die weitläufigeren und abstrakten Regeln Gedanken zu machen, die jenseits des unmittelbar persönlichen und natürlichen, in der kulturellen Sphäre des menschlichen Lebens bestehen und nicht auf unmittelbaren Wirkungen, auf sinnlichem Reiz und seelischer Reaktion beruhen, sondern ein Gedächtnis erfordern und sich auf die Zukunft, den Zusammenhang von Handlungen mit sozialen Systemen und Institutionen beziehen. In ihrer völligen Hingabe an die Gegenwart und den augenblicklichen Einfall und ihrem Aufgehen im Spiel mit dem Moment kommt sie mit der Eigengesetzlichkeit dieser Sphäre erst dann in Berührung, wenn es schon zu spät ist. Demgegenüber ist aber ihr Vater der eigentlich kurzsichtige. Denn zwar denkt er stets an sein eigenes Fortkommen in der Zukunft, die indirekten Wege zum Erfolg und an die weitläufigeren Zusammenhänge, folgt dabei aber nicht der Vernunft, sondern betrachtet alles, Menschen und Dinge, nur als Mittel oder Gefahr im Hinblick auf erhofften Reichtum und blendet in der Gier danach alle Zusammenhänge aus, die sein eigentliches Heil und das seiner Familie im Ganzen betreffen. Die einzige, die die seelische Veranlagung dazu hätte, dieses zu erkennen, ist Rahels Halbschwester Esther, doch ist sie an die ohnmächtige Frauen- und Tochterrolle gebunden und lässt, anstatt sich durchzusetzen, dem schlechten Vater sein Vorrecht, Vormund und Familienoberhaupt zu sein, und der geliebten Schwester ihren Willen.

Das Spiel, das Rahel treibt, ist freilich nur solange harmlos, als es, wie beim Kind, bloß in der Phantasie stattfindet. Wo es sich aber mit den Reizen einer jungen Frau von seltener Schönheit verbindet, wird es gefährlich.<sup>114</sup> Man könnte fast sagen, in Rahel behauptet und bekräftigt

---

verstanden sein. Er spricht und handelt nach dem Gesetz, das ihm das Gesamtgefüge des Dramas auferlegt, und nicht als Exponent einer Gruppe, die ihm gleichgert wäre.“

Nicht einleuchtend ist Helfers Vorwurf, den sie Grillparzer macht und demzufolge er die Bemerkung des Königs, dass die Christen an dem Schuld sind, was in ihren Augen den Makel der Juden ausmacht („Was sie verunziert, es ist unser Werk; / Wir lähmen sie und grollen, wenn sie hinken.“ Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*, A.a.o., Zweiter Aufzug, S.20), wieder relativiere: „In the emancipation debate the upshot of this argument [das der König vorbringt] is clear: give the Jews a fair chance and they will prove to be reputable members of society. However, the play’s action refutes this line of argument. The Jews largely live up to their stereotypical characterizations when the King gives them free rein in a microcosm of Christian society...“ (Helfer: *Framing the Jew*. A.a.o.) Schlechte Eigenschaften sind auch dann sesshafte und hartnäckige Angewohnheiten, wenn sie sich hauptsächlich sozialen Missständen verdanken, und es wäre höchst unglaubwürdig, wenn der als raffgierig gezeichnete Isaak unmittelbar nach seinem sozialen Aufstieg plötzlich freigiebig und großzügig erschiene. Es kann daher keine Rede davon sein, dass diese aufgeklärten Worte durch die Handlung zurückgenommen würden. Allenfalls zeigt sie an, dass sich weder ein individueller noch ein gesellschaftlicher Wandel von heute auf morgen vollzieht, auch wenn er möglichst heute beginnen soll.

<sup>114</sup> An dieser Stelle sollte auch bemerkt werden, dass Grillparzer für seine Rahel aus den Vorlagen und Quellen die Zuschreibung von Hexenkräften aufgreift, von der jüdische Frauen im Mittelalter betroffen waren. Jedoch lässt sich aus seinem Umgang mit der Thematik im Unterschied zu der früheren Behandlung etwa von Cazotte (Vgl. Neye: *Versöhnung inmitten der Katastrophe. Die Jüdin von Toledo*. A.a.o., S.235) nicht schließen, dass Rahel wirklich über dunkle Zauberkräfte verfügt, sondern nur teils selbst mit dem Bild der Hexe spielt, teils von ihren Feinden, allen voran der Königin, in diese Rolle gedrängt wird, um sich die von ihr ausgehende Wirkung auf den Monarchen zu erklären und einen frommen Grund für ihre Verdammung zu haben. Die Vernarrtheit des Königs hat ihren Ursprung zweifellos nicht in der Wirkung von Magie, sondern in dem ungünstigen Zusammentreffen seiner mangelnden Erfahrung mit der Stärke der Empfindung der Wollust, die er in der Begegnung mit

die Natur, die ihre Gaben mit eben derselben Willkür verteilt wie ihre große Konkurrentin, die Kultur, dieser gegenüber ihr Vorrecht und streckt in Person der von ihr mit all ihrem Reichtum bedachten jungen Schönheit die Hand auch noch nach denjenigen Gütern aus, die jene hervor gebracht hat. So sehr verlangt es Rahel danach, sich der christlichen Herrschaft Spaniens zu nähern, ihren herrlichen, den Juden verbotenen Garten und Palast und die feinen Bewohner zu sehen, dass ihr niedriger Stand und ihre von der Bevölkerung beargwöhnte Glaubensherkunft sie davon nicht im mindesten abhalten können. In dem Maße, in dem er ihr Erfolg beschert, muss Rahel ihr Liebreiz auch zum Verhängnis werden. Denn die missachtete Sphäre der geschichtlichen und gesellschaftlichen Welt, mit deren Vorteilen sie das Schicksal nicht gesegnet hat, wird sich in Gestalt derer rächen, deren Vorrechte auf diesem Gebiet missachtet wurden und deren eigener Vorteil mit der darin herrschenden Ordnung steht und fällt.

Wäre Rahel, die sich, von der Wache verfolgt und um ihr Leben bittend, Alfons als ihrem Schutzherren zu Füßen wirft, mit ihrem kühnen Vordringen an dem Monarchen auf einen gereiften, besonnenen Mann getroffen, hätten die Dinge nicht tragisch enden müssen. Er hätte ihr den großmütigen Schutz auch gewähren können, ohne ihren Reizen zu erliegen und sie dadurch in die Gefahr zu bringen, die sie im traurigen Höhepunkt des Stückes das Leben kosten wird. Doch – und genau da wird es mit Blick auf Hegel interessant – gerade diese innere Stärke und Festigkeit zu erreichen, hat eine bestimmte, im Rahmen seiner Erziehung wirk same Auslegung der christlichen Religion verhindert, die in ihrer dualistischen Sichtweise eine Seite der Wirklichkeit für die allein wahre und wesentliche erklärt und die andere aus-

---

Rahel erlebt. Grillparzers Behandlung jenes Aberglaubens, der die Vorurteile gegenüber den Juden um den Verdacht der Magie erweitert, legt die Vermutung nahe, dass die Wirkungen, die das Mittelalter derselben zuschrieb, eine psychologisch nachvollziehbare Grundlage haben.

Das Geheimnis der Magie sind hier Psychologie und Soziologie. Die unsichtbaren psychologischen und soziologischen Ursachen der außerordentlichen Wirkungen einer Frau, die als Angehörige einer Minderheit ohne gesellschaftlichen Schutz ist, erscheinen dem unaufgeklärten Bewusstsein unerklärlich. Auf der psychologischen Ebene ist der sich recht aufgeklärt gebende König sich der Ursachen des Reizes und der Wirkung der Jüdin auf ihn teils bewusst, nämlich ihrer sexuelle Erfüllung versprechenden spielerischen Zwanglosigkeit und Natürlichkeit, durch die sie sich von der Hofgesellschaft, allen voran seiner Ehefrau unterscheidet; teils lässt er sich von der spielerischen Vorstellung, verzaubert zu werden, bereitwillig anstecken, ehe er, der Rahels Spiel mit der Magie zuerst ähnlich aufgeklärt betrachtete wie Esther, sich in der Suche nach einer Ausrede zuletzt selbst dem Hexenvorurteil annähert. Gleichwohl können dem Verliebten allen wissenschaftlichen Erklärungen zum Trotz die Ursachen seines Empfindens bis heute unerklärlich, wenn nicht zauberhaft erscheinen.

Auf der soziologischen Ebene, die durch den Reiz des Verbotenen und Fremden mit der psychologischen zusammenhängt, zeigt der Text indessen, dass Rahel nicht nur durch ihre sexuelle Attraktivität wirkt. Gesellschaftliche Grenzen erzeugen Reize. (Neye spricht die in diesem Zusammenhang auftretende Doppelmoral und Spaltung des Frauenbildes an: „Anständige“, für die Ehe geeignete Frauen des gleichen Standes wurden ideologisch überhöht, Frauen aus einer niederen Gesellschaftsschicht als Sexualobjekte gesehen“, ebd. S.223). Da sie sich als der Misshandlung durch die Christen preisgegebene Jüdin, um dem drohenden Tode zu entkommen, direkt an den König wenden muss, vermittelt sie ihm in ihrem Angewiesensein auf seinen Schutz ein Gefühl von Männlichkeit, das seine Frau, die wirklichen Regierungsgeschäfte und die tatsächlichen staatlichen Verhältnisse ihm nicht geben. Oft betont er im Blick auf die Juden im Selbstgefühl herrscherlicher Potenz, er könne Schutz gewähren. Dies erweist sich am Ende als Illusion, vor allem da seine Übertretung der geltenden Moral ihn als Mitschuldigen seiner Handlungsmacht den nächsten Untertanen gegenüber beraubt, und in dem Moment, in dem der König erkennt, dass er nicht schützen konnte, verlässt ihn auch die Wollust.

schließt, wodurch sie in einem Individuum, das selbst nicht entsprechend einseitig veranlagt ist, eine unausbleibliche Gegenbewegung hervorruft, in der die vernachlässigte und verleugnete ihr Recht geltend macht. Es sind nicht allein ihre äußerlichen Vorzüge, welche Rahel für den Regenten unwiderstehlich machen. Ihre Schönheit und ihr Liebreiz erschöpfen sich erst in der Verbindung derselben mit der Leichtigkeit und Unbekümmertheit ihres Wesens. Ihn lockt die alle Pflichten und Institutionen vergessende Hingabe an den Moment, die sie verkörpert und ihre verspielte, unbeschwerte Sinnlichkeit ist ihm das Versprechen einer anderen Welt, einer Befreiung und Flucht von den Lasten eines Daseins voller Regeln, Rücksichten, Nöten und der damit verbundenen Verantwortung, in der er als Anführer einer im Krieg befindlichen Nation das Schicksal von Tausenden in der Hand hält. Er kann dieser Welt, in der nur die Regeln von Lust und Unlust gelten, nicht widerstehen, weil er ihren Wert nie abzuschätzen und nicht gelernt hat, sie in der Konfrontation mit der ihr entgegengesetzten, im Zuge individueller Erfahrung in sein Leben zu integrieren.

Eine der beiden Mächte, deren Zusammenwirken dazu führt, dass Rahel Opfer eines grausamen Mordes und Esther ihrer Schwester beraubt wird, ist die Lüsternheit des spanischen Königs. Diese verdankt sich dem Umstand, dass er niemals echte Tugend im freien Umgang mit der eigenen Begierde erlernt hat und so wirklich zu dem sittlichen Vorbild reifen konnte, das sein Volk sich von ihm erwartet, sondern von allem ferngehalten worden war, was diese erregen und ihn so in die Lage hätte versetzen können, sich selbständig mit ihr und der Frage nach ihrer Bedeutung für sein Leben zu beschäftigen. Anders gesagt: obwohl er das Land der besten Stierzüchter und -kenner regiert, durfte Alfons sich in seiner Funktion nie die sprichwörtlichen Hörner abstoßen, um so zu einer Zeit seiner Entwicklung, als dies noch möglich war, durch Erfahrungen aus harmlosem Liebesspiel um die Bedeutungslosigkeit zu wissen, deren Kenntnis es einem leichter macht, auf jene kurzlebigen Freuden zu verzichten, über die hinaus eine Beziehung nichts zu bieten hat, die nicht auf der Verbindung innerer, seelischer Gemeinsamkeiten mit dem Bewusstsein einer äußeren Schicksalsgemeinschaft beruht. In diesem Sinne beklagt Garceran, der sich selbst größerer Freiheit erfreuen durfte und als einfacher Adelige gerade mit recht großer Nachsicht für einen Fehltritt in der Begegnung mit dem anderen Geschlecht bestraft wurde, die Unerfahrenheit des Königs:

Oh, daß doch dieser König seine Jugend, / Der Knabenjahre hast'gen Ungestüm / In Spiel und Tand, wie mancher sonst, verlebt! / Allein als Kind von Männern nur umgeben, / Von Männern großgezogen und gepflegt, / Genährt vorzeitig mit der Weisheit Früchten, / Selbst seine Ehe treibend als Geschäft, / Kommt ihm zum erstenmal das Weib entgegen, / Das Weib als solches, nicht als ihr Geschlecht / Und rächt die Torheit an der Weisheit Zögling.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Franz Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. Dritter Aufzug, S.33

Da er in seiner Situation eigentlich ein zuverlässiges ethisches Bewusstsein über richtig und falsch hat, wäre dem König die Rolle des Ehemannes im Grunde durchaus zuzutrauen gewesen, wäre dieses nicht bloß theoretisch und abstrakt geblieben. Gerade dort, wo einer diese Rolle nicht wählt, sondern sie ihm gesetzt wird, lassen Erfahrung und Menschenkenntnis umso dringender vermuten, dass sie für manch einen Charakter leichter auszufüllen sein wird als für einen anderen und jeder seinen eigenen Weg finden müsste, mit ihr umzugehen. Doch eine mit heutigen Verhältnissen vergleichbare Rücksicht auf individuelle Unterschiede von Menschen kannten die auf strengen, allgemeinen religiösen Vorstellungen und Geboten beruhenden, vor allem vom Adel einzuhaltenden Sitten nicht, wie sie sowohl in der mittelalterlichen Gesellschaft wie auch noch in der Gesellschaft von Grillparzers eigener Zeit bestanden. Im Stück finden diese Sitten ihre Verkörperung in Manrique, Garcerans Vater, der das, was er ist, ganz dieser sittlichen Welt verdankt und sein Leben deren Pflege und Erhaltung widmet.<sup>116</sup> Früher des Königs Erzieher und nun sein Ratgeber, hat er wesentlichen Anteil an der Einseitigkeit seiner persönlichen Entwicklung, insofern er ihn offenbar nach strengeren Idealen erzogen hat als seinen eigenen Sohn. Er vertritt in seinem Amt ganz die Interessen der Staatsräson und geht darin soweit, dass er angesichts der außerehelichen Verfehlung des Königs in illegitimer Weise in die Rolle des Vormundes zurückfällt, indem er, dessen alleiniges Recht zur Einberufung von Versammlungen missachtend und im zuletzt berechtigten Vertrauen darauf, keine schlimme Strafe dafür zu erhalten, das Komplott zu Rahels Ermordung anführt.

Dass der junge König in der grauen Theorie sehr gut weiß, was seine Lage und nicht nur die Sitten, sondern auch Klugheit und Anstand den Schutzsuchenden gegenüber gebieten würden, gibt Grillparzer gleich im ersten Aufzug zu verstehen in einer Rede, die zeigt, dass er den Fehler nicht nur sehenden Auges begehen wird, sondern ihn sogar voraus ahnt und so wie Garceran begreift, dass das, was jener "Torheit" nennt, sich an der Weisheit rächen und ihn zu eigenen Erfahrungen nötigen wird, weil bloß abstraktes Wissen, die Einsichten, die andere als Moral aus ihren Lebenserfahrungen gewonnen haben, auch wenn sie völlig richtig sind und dadurch in ihrer Form nicht geändert werden, in dieser Beziehung eben nicht genügen, sondern erst die individuelle, konkrete Praxis des Einzelnen diesem Wissen auch seine tatsächliche materielle Kraft und Geltung verleiht. Anlässlich von Garcerans harmlosen, sittlichen Fehltritt wird der König verräterisch oft betonen, wie wenig ihn selbst allezeit das andere Geschlecht, von dem er auch stets ferngehalten worden war, interessiert hätte. Als Manrique die Herrschertugenden des Königs und damit indirekt sein eigenes Werk lobt, entgegnet er

---

<sup>116</sup> Dieser sagt, als er eigenmächtig gegen den König handelt, von sich selbst: „Die Kraft war mit der Sitte sonst vereint, / Doch wurden sie in jüngster Zeit sich feind, / Die Kraft blieb bei der Jugend, wo sie war, / Die Sitte floh zum altergrauen Haar.“ ebd. vierter Aufzug, S.46

ihm:

Bin ich nicht schlimm, so besser denn für Euch, / Obgleich der Mensch, der wirklich ohne Fehler, / Auch ohne Vorzug wäre, fürcht ich fast; / Denn wie der Baum mit lichtentfernten Wurzeln / Die etwa trübe Nahrung saugt tief aus dem Boden, / So scheint der Stamm, der Weisheit wird genannt / Und der dem Himmel eignet mit den Ästen, / Kraft und Bestehn aus trübem Irdischen / Dem Fehler nah Verwandten aufzusaugen. / War einer je gerecht, der niemals hart? / Und der da mild, ist selten ohne Schwäche. / Der Tapfre wird zum Waghals in der Schlacht / Besiegter Fehl ist all des Menschen Tugend, / Und wo kein Kampf, da ist auch keine Macht.<sup>117</sup>

Der König weiß, dass seine vermeintliche Tugend eigentlich gar keine ist, da sie nicht „[b]esiegter Fehl“, sondern ein leeres, bloß allgemeines Wissen ist, dessen scheinbare Bewährung in Wirklichkeit nur in dem Mangel an Gelegenheit besteht, dessen Wahrheit zu erproben. In seinen Worten steckt die nicht überhörbare Kritik an einem falschen, weil widernatürlichen Reinheitsideal, das einem lange sehr verbreiteten Verständnis der christlichen Lehre und der zugehörigen Ethik, Erziehung und Moral innewohnt und jede Ausbildung wahrhaft guten und sittlichen Lebens im vernünftigen Umgang mit der natürlichen Mitgift unserer Triebe weniger befördert, als vielmehr unmöglich macht.<sup>118</sup> Man soll diesem zufolge die Sinnlichkeit und "Fleischeslust" so weit wie möglich aus dem Leben verbannen, anstatt sie sinnvoll in dasselbe zu integrieren, da sie der Vernunft und ihren auf das Gute gerichteten Absichten vermeintlich von Natur aus widerstreben würden. Das Wissen um die Wahrheit ist in dieser Weltanschauung nicht das Ergebnis lebendiger Erfahrung, welche allein für Hegel, wie gezeigt wurde, alle Arten von seelischer, also auch moralischer Bildung erzeugt. Vielmehr wird es einem aus der Hand von Erziehern vermittelt, die zumeist unter Berufung auf ein Buch, deren Verfasser von Gottes Geist inspiriert gewesen sein sollen, um dessen von außerhalb der Welt stammende, ewige und unveränderliche Gesetze zu wissen vorgeben, die wie ein Katalog abstrakter Regeln und Gebote auf der Schulbank gelernt werden müssen, um dann im alltäglichen Handeln Anwendung zu finden. Was dies ermöglichen, den Menschen über das Triebleben erhaben machen soll, indem es ihm die Fähigkeit verleiht, das Heil zu erkennen und ihm zu folgen: der "Geist", bedeutet diesem Dualismus zufolge das ganz andere der Materie; dasjenige, was vom

<sup>117</sup> ebd., erster Aufzug, S.9

<sup>118</sup> Des Königs Worte widerlegen die irrtümliche Ansicht Helfers, dass Grillparzer mit dem Eindringen der jüdischen Familie in den königlichen Lustgarten in Wiederholung des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies zeige, dass die Juden die Bedrohung einer natürlichen und göttlichen Ordnung darstellen: „The ensuing play dramatizes the Jew’s trespass into the garden as a transgression against the natural order that will result in divine retribution, not only for the Jews, but also for the Christian society that admits them.“ Helfer: *Framing the Jew*. A.a.o.. Das Stück kann in seinem Sinn nicht erschlossen werden, wenn verkannt wird, dass die Ordnung, die von den Juden gestört wird, nicht göttlich und auch alles andere als natürlich, vielmehr widernatürlich und ungesund ist, was sich gerade darin zeigt, dass sie gestört werden kann von etwas, das sie von sich ausgeschlossen hat. Die Mängel dieser Ordnung werden von Lorenz, *Grillparzer. Dichter des sozialen Konflikts*, A.a.o., S103, klar bezeichnet: „Engagement gegen den Adel, den etablierten Antisemitismus, die Unterdrückung der Frau und die Repression des Menschen durch die christliche Moral und die Ehe drücken sich in *Die Jüdin von Toledo* aus.“

Fleisch, vom Körper ganz und gar verschieden ist und überall beim Vollbringen des Guten gehindert wird, wo es dieses absolut Andere seiner selbst sich frei entfalten lässt und in einer Weise in Berührung damit kommt, die nicht in dessen unterjochender Beherrschung, Unterdrückung oder sogar in der Verstümmelung und Vernichtung des Körperlichen besteht.

Das Vertrauen in die Macht des menschlichen Geistes und des Guten kann nicht allzu groß sein, wo diese gleich für ausgeliefert gehalten werden, sobald sie mit dem als sündig eingeschätzten Fleisch in Berührung kommen, weshalb ein solch schwacher Glaube, um nicht gleich in sich zusammen zu stürzen, einer künstlichen Unterstützung durch das Konzept der Gnade Gottes und dessen wundersamer Hilfe in Gestalt eines heiligen Geistes bedarf. Dass der Geist, so wie er im Menschen da ist, gerade solange schwach erscheinen muss, als er sich nicht mit dessen Natur verbindet und selbst zu einer bestimmenden Macht in den Trieben und ihrem Leben wird, kam dieser Dogmatik nicht in den Sinn – wohl darum, weil ein schwacher Glaube, das heißt einer, der den Glaubenden nicht an sich selbst zu glauben und sich im eigenen Leben auf die Suche nach dem rechten Weg zu begeben auffordert, sondern das Gelingen des Guten aus der eigenen Macht in die eines anderen und dessen unabsehbaren Willen verschiebt, bequemer erscheint – einer größeren Masse leichter vermarktbar. Ein *starker* Glaube, der eigene Stärke in der Begegnung mit der Welt und nicht die mit einer äußeren Belohnung verbundene Flucht vor ihr verlangt, wird kaum populär werden können. Die Forderung, den sinnlichen Reizen im Allgemeinen zu widerstehen, anstatt sich in jeder konkreten Situation mit ihnen unter den ethischen Gesichtspunkten von gut und schlecht auseinanderzusetzen, ersetzt diese wirkliche Anstrengung nur durch den Anschein einer ernsthaften Bemühung des Einzelnen.

Dabei war die erfolgversprechende Verlockung, sich der massentauglichen Anziehungskraft solch eines sinnenfeindlichen Glaubens zu bedienen, so groß, dass die völlige Enthaltbarkeit sogar von Köpfen wie Augustinus gelehrt wurde. Zwar verwehrt er sich als Denker – als Philosoph und Theologe – des Schlusses der Manichäer, die Materie und das Böse ließen sich gleichsetzen und das Fleisch an sich als böse ansehen – vermutlich, weil dies dem christlichen Begriff Gottes als des Allmächtigen widerspräche; doch in der Erklärung dafür beruft er sich als Gläubiger zugleich auf die Erbsündenlehre der heiligen Schrift und lehrt das Heil in der Reinigung und Entsündigung des Fleisches als das Ergebnis völliger Enthaltbarkeit, die nur durch göttliche Gnade erreicht wird. Dafür, dass alle Tugend besiegt ist, steht indessen sein eigenes Leben Vorbild, das über weite Strecken ein langwieriger, schwerer Kampf mit einem unersättlichen sexuellen Begehren war. Genau diese Tatsache, dass der Geschlechtstrieb sich bei ihm verglichen mit dem Normalfall als krankhafte Sucht darstellte, sodass er sein Leben entweder völlig beherrschen würde oder ganz aus diesem verbannt werden müsste,

war aber auch der ganz persönliche Grund, warum ihm die christlich-mittelalterliche Irrlehre, wahres Heil könne erst mit dem völligen Verschwinden aller Sinnlichkeit und körperlichen Lust erreicht werden, trotz seines sonst so scharfen Verstandes als derart untrüglich richtig erschien, dass er sie mit aller Vehemenz vertrat.

Als ein Leidender, dem selbst nur das eine oder das andere Extrem möglich war, und mit dem typischen Fehler des Philosophen behaftet, der allzu schnell dazu neigt, die eigenen, individuellen Erfahrungen zu verallgemeinern, hielt er die Entsagung bereits für eine Tugend und Stärke des Glaubens, an der die Gnade, wenn sie denn will, einen gut vorbereiteten Boden findet. Diese verfehlte Wertsetzung hält demgegenüber das, was wirklich die meiste Kraft erfordert, nämlich unter allen wechselnden Umständen stets das richtige Gleichgewicht im Umgang mit dem Körper und seinen Trieben zu finden und zu wahren, bloß für einen Kompromiss der Schwäche, weshalb Augustinus etwa die Ehe als eine Art Notlösung für all jene betrachtete, die nicht stark genug seien, um dem Geschlechtstrieb völlig zu widerstehen.<sup>119</sup> Eine ethische Lehre, die meint, Tugend bestünde nicht darin, das körperliche Triebleben sinnvoll zu gestalten, indem die Vernunft das materielle und sinnliche Sein durchdringt, sondern darin, dieses, wenigstens auf lange Sicht, ganz abzuschaffen, und welche die zwischen einer das Leben im Ganzen beeinträchtigenden Sucht und dem nur in der völligen Kasteiung oder Selbstverstümmelung erblickten Ausweg hin und her pendelnde Ausnahmeerfahrung des Kranken zu Grundlage und Ausgangspunkt einer allgemeinen moralischen Lehre macht, wird nun freilich auch die individuelle Erfahrung mit dem körperlichen Begehren bald für einen durchaus verzichtbaren Teil der menschlichen Entwicklung halten.

Eine ähnliche Kritik, wie Grillparzer sie den spanischen Monarchen an seiner defizitären Erziehung üben lässt, findet sich etwas mehr als ein halbes Jahrhundert später in Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* wieder, wo das unzertrennliche unterirdische Verhältnis dessen, was mittels dieser Dichotomie voneinander getrennt zu werden pflegt, gerade so stark angedacht wird wie in den angeführten Versen des Dramas. Gleich in der Vorrede wird „Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ zum „langwierigste[n] und gefährlichste[n] aller Irrtümer“ erklärt und der Platonismus als die intellektuelle Version jener Lehre beschrieben, die das breite Volk als Christentum kennengelernt hat. Diese Erfindung von einem reinen Geist und einem Guten an sich, die allein sich selbst gleich sind und wahrhaft und wirklich nur für sich, ganz und gar abgetrennt von ihrem Gegenseite bestünden, verdanke ihre Existenz der vermeintlichen Absurdität des Gedankens, es „könnte etwas aus seinem Gegensatz entstehn“, dessen Wahrscheinlichkeit diesem langwierigen Vorurteil zum Trotz inzwischen

---

<sup>119</sup> Augustinus' Beurteilung von Sexualität, Enthaltensamkeit, Ehe und manichäischer Lehre findet sich v.a.in: Aurelius Augustinus: *Die Enthaltensamkeit*. Übertr. von Paul Keseling. Augustinus-Verl.: Würzburg 1949 und ders.: *Heilige Jungfräulichkeit*. Übertr. und erl. von Ildelfons M. Dietz, 1952

immer größer würde. Als lebhaft Beispiele für solch ein Entstehen aus dem Gegensatze führt Nietzsche etwa auch „die selbstlose Handlung aus dem Eigennutze“ und „das reine sonnenhafte Schauen des Weisen aus der Begehrlichkeit“ an und erwägt, ob nicht gar „dem Eigennutz und der Begierde ein für alles Leben höherer und grundsätzlicherer Wert zugeschrieben werden müßte.“ Schließlich wäre es „sogar noch möglich, daß was den Wert jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verhängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein.“<sup>120</sup> Dies hätten die Metaphysiker, die platonisch-christlichen Denker bislang nicht in Betracht ziehen wollen, weshalb nunmehr die Zeit der Philosophen des „gefährlichen Vielleicht“ beginnen könne.

So sehr es zu Gebote stehen dürfte, jenem Gestus des Umsturzes und der eigenen Gefährlichkeit, den zu vermitteln der vordergründige Sinn dieser Kritik zu sein scheint, mit jener klugen Vorsicht zu begegnen, welche Nietzsche selbst hier und da zu erkennen gibt, ist doch nicht zu übersehen, dass sie auch in einer gewissen Nähe zum Vorgehen Hegels im Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* steht. In Entsprechung zu dem in der Einleitung geschilderten Vorhaben entwickelt er die eigentliche Wahrheit der Religion und das heißt vor allem die Wahrheit ihrer Vorstellung von Gegensätzen wie dem Guten und Bösen, dem Geist und der Materie, die erst in deren logischer Vermittlung durch die Philosophie offenbar wird, aus der dialektischen Bewegung, die sie, scheinbar fest und unveränderlich für sich bestehend, notwendig gegeneinander vollziehen. So, wie auch Nietzsche es gegen die platonisch-christliche Tradition andenkt, offenbaren die Gegensätze in der Einheit, in der sie sich als Momente des Begriffs erweisen, zugleich einen gemeinsamen Ursprung. Freilich besteht der Unterschied beider Denker – abgesehen von ihrer Haltung zu philosophischer Methode, Metaphysik und ihren Ansichten zu Wahrheit und absolutem Wissen, in Bezug auf die Hegel mit Platons Erbe noch viel anzufangen wusste – darin, dass eine solche Entstehung der Gegensätze aus einem gemeinsamen Ursprung und die Überwindung des in Gegensätzen verharrenden Dualismus von Hegel nicht als mit dem Christentum unvereinbar angesehen wird, sondern als eine in ihm selbst angelegte Wahrheit, die allerdings erst die Philosophie von einer bloßen Intuition zu einer reflektierten Erkenntnis erhebt. Noch weniger ergibt sich für ihn daraus die Forde-

---

<sup>120</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. Werke in drei Bänden. H.g. v. Karl Schlechta. Carl Hanser Verlag: München 1966, S.565 ff., Vorrede, §§1&2. Eine gewisse Nähe zu Nietzsches Kritik an den abendländischen Werten und zugleich die kritische Analyse und Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung in diesem Stück hat auch Lorenz erkannt: „Die Krankheit von Alfons´ Spanien repräsentiert die Österreichs um und nach 1848. Durch die Verbindung mit dem mittelalterlichen Thema zeigt Grillparzer, daß die Grundlagen der westlichen Gesellschaft bereits den Keim der eigenen Mißstände in sich tragen. Umwirkungsvoll zu verbessern, gilt es, diese Grundlagen ideologiekritisch zu analysieren – das scheinbar Unbezweifelbare zu hinterfragen und drastisch zu reformieren, auch wenn das Christentum selbst, die monogame Ehe, die Kleinfamilie, die monarchistische Staatsform, alle Vorstellungen von Gut und Böse betroffen wären. *Die Jüdin von Toledo* fordert nichts Geringeres als die Umwertung aller Werte.“ Lorenz: *Grillparzer. Dichter des sozialen Konflikts*. A.a.o., S.111

rung nach einer neuen Gesinnung, die sich als antichristlich verstehen und im Namen einer dionysischen, das Geheimnis der griechischen Antike und ihres Lebensgefühls wiederentdeckenden Deutung des Daseins gegen das Kreuz wenden muss.

In dieser Beziehung steht, wie sich zeigt, das Resultat von Hegels Philosophie der Aussage von Grillparzers dramatischer Dichtung näher. Was jedenfalls die Lüsternheit betrifft, die zu Rahels Verderben führt, weil sie im König nicht als besiegtter Fehl in Tugend verwandelt wurde, steht für Hegel fest, dass der Geist und so auch die wahre Sittlichkeit, wie inzwischen klar sein dürfte, nichts, weder die Materie als solche noch den menschlichen Leib aus sich ausschließen. Der Geist weiß nichts außer sich selbst, was um des guten Handelns willen ungefühl und unreflektiert zu bleiben hätte, sondern ist das entwickelte Ganze als Ziel und Ergebnis aller möglichen und auch wirklich gemachten, der gelebten wie der vollständig durchdachten Erfahrung. Zwar gilt Hegel die Materie nur als – wenn auch notwendiges – Medium der Vergegenständlichung im für sich Werden des Geistes, als Durchgangselement seines zu sich Kommens, das er im Wissen seiner selbst erreicht, wozu er sich etwas scheinbar Anderes vor- und gegenüberstellen muss; gleichwohl ist aber der Geist als Erkennender und Handelnder erst in der Wahrheit und bei sich, wenn er auch das Wissen vom sinnlichen Leib in seiner vielfältigen stofflichen Welt in sich begreift und zwar in allen Bestimmungen der verschiedenen Stufen, auf denen er sich dem Erkennen und erst noch werdenden Wissen darstellt. Die von Hegel in der Untersuchung des natürlichen Bewusstseins betriebene Überwindung aller verschiedenen Manifestationen jenes dualistischen Denkens, das stets einer Seite eines Gegensatzes auf Kosten der anderen alleinige Wahrheit zuspricht, drückt sich auf dem Gebiet der Religion in der Erkenntnis aus, dass die Vorstellung, die der Geist sich darin von sich selbst als der sinnvollen, aller Wirklichkeit zugrunde liegenden höheren Wesenheit und Einheit macht, selbst noch eine unvollkommene, geschichtliche und vorläufige Art und Weise seines Wissens von sich darstellt, solange er das Diesseits, das wirkliche materielle und sinnliche Dasein in der Zeit als seinen Gegensatz von sich ausschließt. Erst wenn er sich selbst in dieser wiedererkennt, sich seiner vollkommenen Identität mit ihr bewusst wird, ist die wahre Bedeutung dieses zentralen Begriffs der offenbaren Religion und der gesamten christlichen Lehre vom Geist erfasst, was sich in der Aufhebung der Religion in die Philosophie und ihres Inhaltes in die Form des Begriffs vollzieht.

Aus Hegels Perspektive ist klar, dass überall dort, wo solch ein dualistischer, noch unvollkommener und widersprüchlicher Begriff vom Geist vorherrscht und die wirklichen Verhältnisse nach diesem gestaltet werden, notwendigerweise Konflikte entstehen müssen, deren Ergebnis in einer Rückwirkung auf diese unwahre Auffassung, in deren durch die Erfahrung begründeter Korrektur besteht. Dieses Wirksamwerden der Vernunft im geschichtlichen Fort-

schritt zeigt sich in Luthers Entscheidung zur Ehe ebenso wie in dem ständig neu aufkommenden Protest gegen den Zölibat. All das lässt sich mit Hegel als Ausdruck der Erkenntnis lesen, dass der Geist an der körperlichen Natur keinen Feind, sondern die innere Bedingung seiner Wirklichkeit hat. Grillparzers poetische Behandlung dieses Themas an der außerehelichen Liebschaft des Regenten veranschaulicht dieselbe Notwendigkeit: Jenes mittelalterliche Erziehungsideal, das auf dem mangelnden Vertrauen in die Macht des Geistes und des Guten, auf einer bigotten Berührungsangst mit der Sinnlichkeit gründet, gibt dem Teufel erst den Spielraum, dessen Stärke es vorher beschwört und hinterher beklagt, um dann in der falschen Überzeugung, in seiner Meinung von dessen ungeheurer Macht bestätigt worden zu sein, auf diesem schlechten Wege womöglich noch weiter zu gehen und den Unsinn durch noch schärfere Unterdrückung des Trieblebens bis zu jenem Punkt fortzutreiben, wo die Unvernünftigkeit des Ganzen in dem schlechten Ergebnis nicht mehr zu übersehen ist und ein allgemeines Umdenken stattfindet.

Noch interessantere Aufschlüsse zu dem Komplex von Religion, Geschichte und Vernunft gibt die Betrachtung der zweiten Macht, deren Zusammenwirken mit der plötzlichen auftretenden Lüsternheit des Königs, die sich einer jede freie Entfaltung des sexuellen Begehrens unterbindenden Erziehung schuldet, zu dem tragischen Höhepunkt der Handlung führt. Bei dieser zweiten Macht, die in Reaktion auf die erste Esther ihre Schwester Rahel genommen hat, handelt es sich um die Furcht, die das Leben in einem von religiösen Kriegen gebeutelten Zeitalter in Spanien beherrscht und so auch die höfische Machtpolitik. In der Zeit des Kampfes mit den Arabern im Zuge der Reconquista sowie der Kreuzzüge ins gelobte Land bestimmen Vorurteile und Argwohn das Denken der spanischen Bevölkerung, die besonders die Juden als Heimatlose treffen. Als in der Diaspora umherziehendes Händlervolk stützen sie ihren Lebensunterhalt auf Gelderwerb und nicht auf Grund und Boden und werden darum als potenzielle Verräter im Kampf mit den feindlichen afrikanischen Eroberern betrachtet. Die Landeskirche, der spanische Katholizismus, ist demgegenüber eng mit der festen Herrschaft des Landes und dem auf Grundbesitz beruhenden Feudal- und Vasallensystem des Mittelalters sowie seinen Vorstellungen von Treue zwischen dem König und seinem mehrheitlich aus Bauern bestehenden Volk verbunden. Diese Entwicklungen zogen später die Judenverfolgung der spanischen Inquisition nach sich. Grillparzer lässt den aus der Furcht der Spanier vor dem Feind erwachsenden Volkszorn<sup>121</sup> der jüdischen Familie im Hintergrunde drohen und den Monarchen in seiner aus aristokratischer Bildung genährten, jedoch, wie bereits erläutert, un-

---

<sup>121</sup> Yates zufolge hebt Grillparzer die Bedrohung durch die Mauren gegenüber Lopes Behandlung des Stoffes deutlich hervor: „This danger ist mentioned in Lope but is not central; in Grillparzer it becomes an ever closer threat to the supreme order of the state, which is presented as having divine authority“. William E. Yates: *Grillparzer. A Critical Introduction*. Cambridge: University Press 1972, S.179

abgerundeten Weisheit als einen Schutzherren für sie auftreten, den das Begehren, diese Rolle als Vorwand missbrauchend, dazu verführt, sich der schönen Jüdin zu nähern.

Im fünften und letzten Aufzug ist der Mord, den sich die Ausführenden zum Schein durch die gedemütigte und eifersüchtige Königin, die selbst als Produkt und Personifikation der rigiden Sexualmoral auftritt<sup>122</sup>, legitimieren ließen, bereits verübt. Die Hofschranzen befürchten den Verlust des königlichen Ansehens, das einen wichtigen Faktor der Volksmoral in dem jahrhundertelangen, allmählich zu einem Religionskrieg mutierten Konflikt darstellt. An dieser Stelle erfährt der Leser und Zuschauer die Lehre, die sich aus der Sache ziehen lässt. Esther klagt zunächst die Schuldigen in den Reihen des spanischen Adels an und verflucht sie im Gefühl der völligen Ohnmacht, nachdem der König von seinem festen Vorsatz und Versprechen abgekommen ist, für Gerechtigkeit zu sorgen und das mörderische und zudem verräterisch eigenmächtige Handeln, das seine Autorität als Beschützer untergraben hat, zu bestrafen. Er redet sich und die Seinen aus der Verantwortung heraus, als diese ihm mit der Versicherung erneuerter Loyalität und Unterordnung geschlossen entgegen treten und dabei den Anspruch auf Nachsicht mit Blick auf die vermeintlich größere Gefahr geltend machen, die dem Land von außen droht und derentwegen die innere Sicherheit, die die Schonung seiner nächsten und wichtigsten Untertanen fordert, über die gerechte Strafe zu stellen sei.

Der König findet die willkommene Ausrede darin, die Strafe und Buße, die ihn und die Mörder von der Sünde reinigen und mit dem Recht den sittlichen Zustand wiederherstellen sollte, in die ohnehin unumgängliche Pflicht der Herrschenden zu versetzen, das Land an vorderster Front zu verteidigen und so dasjenige in Gottes Hände und den Ratschluss des Himmels zu legen, was dieser selbst zur besseren Gestaltung ihres Lebens auf Erden den Menschen in den Institutionen von Sitte, Kirche und Staat überantwortet hatte. So erstickt in Wahrheit auch der letzte Rest echten religiösen Bewusstseins der Pflicht gegenüber Gott im Sieg der feigen, gott-

---

<sup>122</sup> Hagl-Catling charakterisiert (*Für eine Imagologie der Geschlechter*: A.a.o, S.247) treffend: „nicht zuletzt fordert sie [Leonore, die Königin, P.S.] mit unterdrückter Leidenschaftlichkeit den Tod für ihre Rivalin Rahel. Dieses eher höllische als engelgleiche Verhalten begründet sie ironischerweise mit der christlichen Geringschätzung der Sexualität, die die Rechte der Frau auf ihre Geschlechtlichkeit negiert.“ Das versteht sich daher, dass die christliche Sexualmoral in ihrer radikalen Form, wie Grillparzer sie darstellt, nichts anderes als die Praxis der Leidenschaftsunterdrückung ist. Wer keine Leidenschaft kennt, kann auch nicht mit "dem Teufel" ringen und glauben, der Sünde widerstehen zu müssen. Im Gegensatz dazu glaubt Hoffmann, nachdem er selbst die „markanten Worte“ der Königin zur Ehe zitiert hat, die fragt: „Ist denn die Ehe nicht das Heiligste, / Da sie zu Recht erhebt was sonst verboten, / Und was ein Greuel jedem Wohlgeschaffenen, Aufnimmt ins Reich der gottgefäll'gen Pflicht?“, die Königin „argumentiert hier nicht aus einer rigiden Sexualmoral ihres Glaubens heraus, sondern vom Standpunkt der Heiligkeit der Ehe.“ – so als hinge, wo die Verdammung der Sexualität und ihre Verwerflichkeit an dieser Stelle doch sogar als die Bedingung der Heiligkeit der Ehe angeführt werden, das eine nicht mit dem anderen zusammen. Ganz offenbar tut die Königin beides, weshalb Hoffmanns Naivität rätselhaft bleibt. Soll die Ehe diesen Worten nach gerade darum heilig sein, weil die Sexualität ein „Greuel jedem Wohlgeschaff'nen“ ist, dann fragt sich, wie man sich überhaupt noch eine verkorkstere und rigidere Haltung zur Sexualität vorstellen soll. Daniel Hoffmann: *Der Dienst in fremden Tempeln. Liebe und Religion in Franz Grillparzers Jüdin von Toledo*. In: Von der Liebe und anderen schrecklichen Dingen. Hg. v. Yvonne Patricia Alefeld. Festschrift für Hans-Georg Pott. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2007, 109-124, S.122/123

und pflichtvergessenen Selbstsucht. Der gemeinsame äußere Feind soll den von Gottes Gnaden zum Schutze seiner Kinder eingesetzten Herrscher entschuldigen, stiftet aber in Wahrheit anstelle von innerer Festigkeit nur eine Starrheit, die, weil ganz und gar von außen kommend, als im tiefsten Grunde verdorben und korrupt zu nichts als einer Scheinmoral führt, in der die wahre moralische Integrität in die Zukunft verschoben wird. Alfons projiziert sie auf seinen Sohn, den Thronfolger, der aber noch zu klein ist, um in dem ganzen Geschehen zu Wort zu kommen. Er wird dem Volk als unerprobtes, sich der Erprobung noch entziehendes Idol vorgesetzt.

Als die Dinge diese Wendung genommen haben, ergeht Esthers Fluch gegen den christlichen König Spaniens und die Seinen im Andenken ihrer armen Schwester und im Namen der „Jüdin von Toledo“. Doch kaum, dass sie ihn ausgesprochen hat, muss sie ihn widerrufen. Denn der feige und habgierige Vater beantwortet die Aufforderung, ihr zu folgen und der Toten den letzten Liebesdienst zu erweisen, indem er sich plötzlich aus seiner Erstarrung gerissen findet, mit den Worten: „Doch such ich erst mein Gold.“ Darauf schließt Esther das Stück mit den Worten: „Denkt Ihr noch das? / Im Angesicht des Jammers und der Not? / Dann nehm ich rück den Fluch, den ich gesprochen, / Dann seid Ihr schuldig auch und ich – und sie. / Wir stehn gleich jenen in der Sünder Reihe; / Verzeihn wir denn, damit uns Gott verzeihe.“<sup>123</sup> – Der Schluss, den Esther als die einzig wahrhaft gute und anständige Person der ganzen Handlung zieht, betrifft die Religionenfrage überhaupt, zu der Grillparzer sich durch sie am Ende des Stückes äußert. In dem Augenblick, als sie durch den Vater an den Makel erinnert wird, der nach Grillparzers gewiss fragwürdiger Auffassung der Weltsicht ihres eigenen Volkes unterstellt wird und früher schon in Überzeugungen Isaaks zum Ausdruck kommt wie „Geld, Freund, ist aller Dinge Hintergrund.“ und „Die Zeit wird kommen, Freund, wo jeder Mensch / Ein Wechselbrief, gestellt auf kurze Sicht“, überhebt sich Esther in ihrem Denken der scheinbaren Gültigkeit aller in der Gesellschaft bestehenden Grenzen und Unterschiede, die durch diesen Krieg so allbedeutend zu werden schienen, und lehrt im Wissen um den gemeinsamen Gott die Notwendigkeit der Versöhnung vor diesem in der gegenseitigen Verzeihung, indem sie auf die Fortsetzung von Hass, Misstrauen und Aberglauben im Widerruf des eigenen Fluchs verzichtet.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. A.a.o., fünfter Aufzug, S.66

<sup>124</sup> In Bezug auf dessen Vorurteilsfreiheit schreibt Borchmeyer: „Es war gewiß nicht Grillparzers Absicht, in diesem Punkt hinter Lope de Vega zurückzustehen. – Isaak verkörpert die andere Seite des Judentums: gegenüber der ‚mythischen Vergangenheit des Bibelvolks‘ seine ‚beängstigenden Gegenwart‘ (so Heinz Politzer), die bedrohlich die Zukunft bestimmende Entfremdung aller menschlichen Beziehungen durch die Herrschaft des Geldes. Daß dieses durch die Juden zur Weltmacht gelangt ist, scheint für Grillparzer historisch ebenso festzustehen wie für den jungen Marx (in seiner Schrift *Zur Judenfrage*). Hier ist er selber Opfer eines epochalen Vorurteils.“ Dieter Borchmeyer: *Franz Grillparzers Bild des Judentums in seiner ‚Jüdin von Toledo‘*. In: *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten*. Symposium zu Ehren von Saul Friedländer. Hg. v. Dieter

Es ist nicht etwa der christliche Herrscher, der die Versöhnung auf einem durch vernünftige Einsicht erreichten Standpunkt vollbringt, sondern die Jüdin Esther. In einer Probe echter Religiosität überwindet sie all den unechten, nicht gelebten Glauben jener Religion, die sonst wohl leider den Normalfall darstellt; einer Religion, die, welches Symbol sie auch immer führen mag, nur auf Bekenntnis und Papier sowie dem äußerlich Übernommenen einer vorherrschenden Tradition beruht, unter der sich eine Gemeinde gebildet hat, in die man einfach geboren wird und die sich sonst allenfalls als willkommener Vorwand zur Selbstgerechtigkeit und zu politischen Zwecken gebrauchen lässt. Mit ihrer Verzeihung beschämt sie, ganz im Sinne der Botschaft, die hinter dem Satz steht: >>Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein!<< zugleich die Christen, nachdem sie zuvor, da sie sehen hatte müssen, wie gelebte Vergebung unter den Großen Spaniens aussieht, auf deren vorgeheuchelte Bereitschaft, sich büßend zum eigenen Vergehen zu bekennen, da sie doch Christen seien, noch meinte: „Nun, Ihr habt´s gezeigt. Ich lobe mir die Jüdin, weiß es Gott!“<sup>(61)</sup> Borchmeyer, der den Sinn des Schlusses scharf erfasst hat und mit vollem Recht die verbreitete Tendenz rügt, der Intention des Autors und dem Stück in den Worten des Königs über die notwendige Rückkehr zur bestehenden Ordnung einen die Handlung affirmierenden Schluss zu unterstellen, bemerkt zu dieser Stelle: „Bewußt stellt Grillparzer Esthers Haltung dem Klischeebild des *gens atrox*, der Moral des `Auge um Auge, Zahn um Zahn´ entgegen.“ – und ist die Überzeugung, nicht schon die Juden, sondern erst das neue Testament und die Christenheit kenne das Gebot der Versöhnung anstelle der Rache, nicht eines der liebsten Klischees, mit denen sich die Christen schmeicheln, ohne, dass sie ihm wenigstens auch nur selbst entsprechen würden?

Wo Grillparzers Kritik die schlechten Seiten der Moral beider Religionen treffen soll, stellt er dieser den ebenfalls beiden innewohnenden vernünftigen Kern gegenüber und verhilft zugleich der in ihnen so oft überhörten göttlichen Stimme, die zur Versöhnung ruft, mit dichterischen Mitteln zu besserem Gehör. Sicherlich hat das Christentum dem Gebot der Versöhnung einen ganz besonderen Stellenwert beigemessen; doch sofern auch Christus Jude war und Grillparzer die alttestamentarischen Ursprünge der Versöhnungslehre kannte<sup>125</sup>, versteht sich, dass er durch die Wahl Esthers zu seiner Botschafterin dazu auffordert, sich auf die guten Wurzeln jener religiösen Praxis zu besinnen, die inzwischen derart entstellte Züge angenom-

---

Borchmeyer und Helmuth Kiesel. Neckargemünd: Edition Mnemosyne 2002, S.173 Dass Grillparzer Isaak, anders als Politzer meint, nicht wenigstens teilweise auch als „Exponent einer Gruppe, die ihm gleichgeartet wäre“, auftreten lässt, ist zuletzt doch schwer vorstellbar. Wenn Grillparzer in seinem Stück diesem Vorurteil aufsitzt, hebt dies aber die religiöse Lehre des Schlusses nicht auf. Denn zugleich kann man Isaaks Verhalten als Ausdruck eines persönlichen Makels einer ihr nahestehenden Person verstehen, für die sie familiäre Vormundschaft übernimmt, der Esther an den allgemeinemenschlichen Makel erinnert und dass der Mensch sich darum in Hochmut überhebt, wenn er ein verdammendes Urteil spricht.

<sup>125</sup> Einen knappen Überblick zu den mythischen Wurzeln der Versöhnungslehre im alten Testament gibt die *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XXXV. Berlin: Walter de Gruyter 2003, S.16ff.

men hat, dass ihre Intention ins Gegenteil verkehrt wurde. Was aber das sich schmeichelnde Selbstbild der Christen betrifft, ist die Aussage in der Tat so unmissverständlich, wie Borchmeyer sie zusammenfasst: „Wenn er hier die Jüdin Esther ein Schuld- und Mitschuldbekenntnis aussprechen läßt, das eigentlich die Aufgabe der mordenden Christen gewesen wäre, so sucht Grillparzer durch den Schluß seines Schauspiels über den Handlungskontext hinaus glühende Kohlen auf das Haupt der Christenheit zu laden: die wahre Christin ist die Jüdin Esther, sie ist die einzige, die den Kern des christlichen Ethos – Verzicht auf Rache, Verzeihen, Bekenntnis der eigenen Schuld – zu ihrer Lebensmaxime macht.“<sup>126</sup>

In dieser wahrhaften Moralität Esthers bleibt Gott der absolute Bezugspunkt, weshalb es sich bei dieser von Grillparzer zugleich als die eigentliche Lehre der ganzen Geschichte angezeigten moralischen Haltung<sup>127</sup> zugleich durchaus um Religiosität handelt, die allerdings über eitle Abgrenzungen zwischen Juden und Christen erhaben ist. Denn zuletzt, so weiß sie, darf allein, wer schuldlos ist vor Gott – ganz gleich ob Moslem, Jude oder Christ – auf ihn und seine Hilfe im Angesicht der Gefahr vertrauen. So ist „nur ein Herz, das rein und stark und schuldlos / Gewachsen der Gefahr und ihrem Drohn“<sup>128</sup>, weil es, in seinem Glauben berechtigt, mit sich selbst und Gott im Reinen ist<sup>129</sup> und im Ablassen von ihrem Fluch und Wunsch

<sup>126</sup> Borchmeyer: *Franz Grillparzers Bild des Judentums in seiner ‚Jüdin von Toledo‘*. A.a.o., S.175

<sup>127</sup> „Many of Esther’s comments provide the perspective through which the author asks the audience or the attentive reader to interpret the action.“ bemerkt Sagarra: *Grillparzer, the Catholics and the Jews*. A.a.o., S.77. Wie fast bei der Mehrzahl ihrer Behauptungen sind auch die Gründe, die Helfer dafür angibt, warum treffende Feststellungen dieser Art, die in Esther so etwas wie „Grillparzer’s mouthpiece“ sehen, problematisch sein sollen, nicht nachvollziehbar. Überhaupt hängt ihre ganze Fehlinterpretation des Dramas wesentlich damit zusammen, dass sie den Schluss nicht verstanden hat. Besonders absurd ist die Ansicht, Esther schlüpfe am Ende des Stückes in die Rolle der jüdischen Hexe, weil sie in ihrem Fluch das Bild ihrer Schwester beschwört, das dem König im Moment der Niederlage in der Schlacht erscheinen würde: Ihre Schwester wurde ermordet und der Mann, der sie in die prekäre Lage gebracht und ihr Schutz versprochen hatte, hat sich aus der Pflicht der Rechtsprechung herausgeredet und keine sonderliche Reue gezeigt, ehe er vor ihren Augen zur Seite der Mörder übergelaufen und zurück an die alten Staats- und Familiengeschäfte gegangen ist. Wer würde sich nicht zutrauen, so etwas vorherzusehen, ohne den Anspruch erheben zu müssen, ein Wahrsager zu sein, und wer würde, gleich welcher Herkunft er ist, einen solchen Menschen, auch heute noch in einer ähnlichen Situation nicht verfluchen wollen und sagen: das Bild meiner Schwester wird dich quälen und verfolgen?

Viele Menschen auch der heutigen Zeit haben, unabhängig von ihrer religiösen oder rassistischen Herkunft schon einmal jemanden verflucht, der sich in ihren Augen unverantwortbar benommen hat. Doch keiner davon wird behaupten, schwarze Magie betrieben zu haben. Während Rahel in der Szene, in der sie mit den Nadeln und dem Bildnis des Königs Hexe spielt, das Ritual benennt, mit welchem echte Hexen Liebeszauber wirken, klingt in Esthers Schlusszene nicht einmal die Spur eines Zauberritus an und auch keine Fluchformel. Sie flucht wie du und ich. Helfer sieht freilich keinen Grund, diesen Unterschied irgendwie zu berücksichtigen, da doch sonst ihre These nicht aufgeht, derzufolge alle Textstellen nahezu bedeutungslos sind, der ominöse Subtext dagegen, dem sie lauscht, antisemitisch gefärbt sei.

Da Esther nicht "zaubert", sondern etwas vorhersieht – allerdings ohne Kristallkugel –, handelt es sich hier auch um keine schwarze Magie, sondern – zumal angesichts der Tatsache, dass der König nur schwach und rückgratlos, seinen Ansichten nach aber anständig ist – um eine realistische Vermutung Esthers über das künftige schlechte Gewissen des Monarchen. Sowohl Esthers Einschätzung über des Königs Gewissen als auch Grillparzers Psychologie in Bezug auf Esther, der als Angehöriger einer schwachen Minderheit doch gar nichts anderes übrig bleibt, als sich mit dieser Vorstellung von seiner Gewissenspein zu trösten, sind schlüssig, ohne dass man meinen müsste, der Autor nehme seiner Figur die aufgeklärte Haltung und gebe ihr die einer Hexe.

<sup>128</sup> ebd., fünfter Aufzug, S. 66

<sup>129</sup> Wenn oben gesagt wurde, dass dieses historische Drama gleichwohl zu und für Grillparzers bzw. Hegels Zeit geschrieben ist, dann lässt sich das auch an dieser Schlusspointe festmachen: Aus der geschichtlichen Perspek-

nach Rache beweist sie, dass sie wahrhaft auf Gottes Gerechtigkeit vertraut.

Diese Antwort auf die Religionenfrage stimmt überein mit jener, die Lessing ein halbes Jahrhundert zuvor in der Ringparabel ausgesprochen hatte, insofern allen Menschen, ganz gleich welcher der drei Religionen sie durch ihr Bekenntnis angehören, vermöge ihrer Vernunft und der daraus resultierenden Verwandtschaft mit Gott als der universellen Vernunft, die Möglichkeit gegeben ist, ein gutes, gerechtes, mensch- und gottgefälliges Leben zu führen.<sup>130</sup> Was die Religionenfrage im Bezug auf das Judentum angeht, erklärt Florian Krobb zurecht gegen Helfer, „>>das merkwürdige Gemisch<< aus Bestätigungen >>stereotyp-schlechte[r] Eigenschaften<< und >>beschwichtigenden[n][sic] Rücknahmen<< der Anschuldigungen aus >>josefinisch-aufgeklärte[r] Geisteshaltung<< zu konstatieren, oder darauf aufbauend die Überlappung von Philo- und Antisemitismus im Stück zu bestaunen, erklärt rein gar nichts. Angemessener wäre es, Grillparzers kenntnisreiche Ausstellung eines ganzen Systems von Koordinaten aus der Diskussion um die so genannte >Judenfrage< anzuerkennen...“ Seine eigene Schlussfolgerung verfehlt aber ebenfalls die Pointe des Schlusses, der doch recht ohne Zweifel die Forderung ausspricht, sich im Denken und Empfinden über das Trennende hinaus zu einem Standpunkt zu erheben, der die Integration anstelle der Exklusion ermöglicht.

Dies wird offenbar von Krobb verkannt, wenn er schreibt: „Wie der Kenntnis- und Aspektreichtum der Problemexposition anerkannt werden muss, so darf die Befangenheit in irrationalen Denkweisen nicht geleugnet werden, die das Stück auszeichnet. Der Vorwurf jüdischer Hybris und Anmaßung bleibt das gesamte Stück über bestehen; der Gleichwertungsanspruch der Juden wird als eben diese Anmaßung empfunden und als Bedrohung behandelt, wobei die Abwehr auf der Handlungsebene der psychologischen Abwehr des Autors korrespondiert.“<sup>131</sup> Der Ton, auf dem das Stück ausklingt, verbietet es ganz klar, dessen zentrale Aussage in einer gelingenden Rückkehr zu einer ausschließenden Ordnung oder in einer Bestätigung derselben

---

tive Hegels ist Esther auch über ihre Zeit hinausgewachsen, indem sie den Schwerpunkt von den für das Mittelalter im Vordergrund stehenden Äußerlichkeiten der Religion – die Akte nicht nur der Riten und Kulte, sondern auch der Sakramente, der durch die Taufe erlangten Zugehörigkeit zu einer Kirche usw. – in die Innerlichkeit verlegt und die innere Geschichte des Einzelnen, die individuelle Religiosität zum eigentlichen Prüfstein der Wahrhaftigkeit und Echtheit des gelebten Glaubens macht. Insofern erweist sie sich als Vorwegnahme des modernen Individuums. Ein besonders erhellender Beitrag zu dieser subjektiven Seite der Religion und der Bedeutung, die ihr im Rahmen der Frage zukommt, welche Rolle sie nach Hegel im modernen Leben spielen kann, findet sich bei Rószsa: *Glaube im Gefühl*. In: *Viele Religionen – eine Vernunft?* A.a.o., S.134-153, bes. 141-145

<sup>130</sup> Die Nähe der *Jüdin von Toledo* zu Lessings Dramen *Nathan der Weise* und *Die Juden* wurde öfter bemerkt. Vgl. Sagarra: *Grillparzer, the Catholics and the Jews*. A.a.o., S.67. Eine gute Beleuchtung der großen Gemeinsamkeiten und der feinen Unterschiede bei Grillparzer und Lessing im Umgang mit jüdischen Figuren gibt Lorenz: *Die Darstellung jüdischer Gestalten bei Grillparzer*. A.a.o.. Was sie von Lessings Stücken bemerkt: „Zentral in diesen Werken steht der gebildete weltliche Mensch, frei von abgrenzenden kulturellen Merkmalen, ein Mensch, der ethnische und religiöse Grenzen überwunden hat.“(9) ist in der *Jüdin von Toledo* ebenso als ein Ziel gesetzt, das aber nicht wie in Lessings Parabel positiv formuliert, sondern in der Tragödie erst negativ, besonders am Ende angezeigt wird.

<sup>131</sup> Krobb: >>Bleib zurück, geh nicht in´ Garten!<< *Grillparzers Jüdin von Toledo als Traktat über die >Judenfrage<*, A.a.o., S.142

zu suchen, wenn man nicht gar behaupten wollte, dass Grillparzer ausgerechnet seinen Schlussworten, die durch nichts mehr relativiert werden können, kein Gewicht und keine Bedeutung beimisst.<sup>132</sup> Dies ist gewiss nicht der Fall und darum entspricht die Geste des Ausgleichs einer Forderung die sich an alle, Christen und Juden gleichermaßen richtet. So gesehen ist es erstaunlich, dass die Lesart der notwendigen *Restauration* einer als schwach und korrupt erkannten Ordnung, die kaum dem Eindringen einer übermütigen jungen Jüdin standzuhalten vermochte, doch so viele Nachfolger fand. Wenn man nach einer Aussage sucht, dann wird jeder, der das Drama nicht nur bis zum Schluss gelesen hat, sondern ihn auch mitreflektiert, diese nur in der Notwendigkeit einer *Revision* der gesellschaftlichen Ordnung finden können, insofern diese ausgrenzt und verdrängt, was nicht nur ein Recht zu leben hat, sondern auch als unverzichtbarer Bestandteil in jede Ordnung integriert sein muss, wo diese stark und lebendig und kein äußerliches, gleichermaßen steifes und windschiefes Gerüst sein soll.

Das Stück stellt die Integrationsfrage zugleich vor dem Problem der Sinnlichkeit als auch dem der religiösen Minderheit. Der König spricht im Rahmen einer wollüstigen Phantasie die Wahrheit aus, dass vor dem reinen sinnlichen Begehren, gleichsam in der augenblicklichen Rückkehr in den paradiesischen Urzustand der nackten, unschuldigen Natur, Trennendes und menscheitsgeschichtlich bedingte Entzweigungen rückgängig gemacht werden: „Und da gilt gleich denn: Christin, Maurin – Jüdin.“<sup>133</sup> Weil die Entwicklung des Einzelnen und der Menschheit im Ganzen aber für Grillparzer wie für Hegel<sup>134</sup> nicht rückwärts, sondern vor-

<sup>132</sup> Auch Deutsch-Schreiner bestätigt diese Einschätzung, wenn sie von „Esthers zentralen Versöhnungsworten“ spricht. Deutsch-Schreiner: *Franz Grillparzer und eine „Österreichische Nationaldramaturgie“*. A.a.o., S.203

<sup>133</sup> Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. A.a.o., Zweiter Aufzug, S.19

<sup>134</sup> An dieser Stelle soll erwähnt sein, dass Grillparzer – so wie auch zu dem der großen Dichter aus der Zeit der Klassik (und seinem eigenen) – ein gebrochenes Verhältnis zu Hegels Schaffen hatte. Wie das ironisierende Epigramm mit Namen *Hegel* zeigt, erkannte er dessen Leistung an, fand aber zugleich auch hier nicht den Sinn, den er in allem menschlichen Tun zu vermissen schien: „Du schreibst die Musik zum Weltentext, / Singst, wie, was schon da ist, wird und wächst. / Doch wäre dein Tonstück nur Schall gewesen, / Hätten wir nicht früher den Text gelesen.“ Zitiert nach: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Grillparzer,+Franz/Gedichte/Epigramme/1849/Hegel>, 12.41, 22.2.2012 Eine gewisse resignative und pessimistische Stimmung zeichnet Grillparzer auch dort aus, wo er sonst gedanklich mit den Vertretern von Klassik und Idealismus übereinkommt.

Bei Hegel wird denn auch die Versöhnung unvermeidlich wirklich, wogegen sie in Grillparzers Stück, wie gesagt, nur eine negativ aufgezeigte, moralische Konsequenz und Aufforderung bleibt. So rührt die Schwierigkeit, das Ende zu verstehen, auch daher, dass einerseits eine positive Erkenntnis, die religiöse Forderung nach Versöhnung ausgesprochen wird, ihre Einlösung aber im Blick auf die Wirklichkeit der von den Verbrechern restaurierten Ordnung und die Möglichkeiten, dieses Ideal darin durchzusetzen, mehr als fragwürdig bleibt: „Ein resignativer Zug des Stücks“, bemerkt Neye (*Versöhnung inmitten der Katastrophe*. A.a.o., S.237), „ist nicht zu übersehen, hat die schöne Jüdin doch gezeigt, daß die Erfüllung innerhalb der gesellschaftlich sanktionierten Grenzen nicht verwirklicht werden kann.“ Gleichwohl kann diese Resignation mit einer positiven Erkenntnis koexistieren. Denn Esther nimmt weniger, wie Neye behauptet, „die Anklage der Mächtigen“ (ebd.) zurück, als vielmehr den Fluch, der sich zugleich einen Richterspruch anmaßt. Die fremde Schuld bleibt, es kommt bloß die eigene hinzu und die Einsicht, dass allein der Schuldlose richten darf. Daher lässt sich die dichterische Moral der Handlung nicht ganz angemessen in der Betrachtung wiedergeben, dass mit Esthers Selbstbeschuldigung, ihrem „umfassenden Schuldspruch alle religiösen und politischen Konflikte nivelliert“ (236) würden – dies betrifft nur die Perspektive des Menschen, der alles als Recht hinnehmen muss, was geschieht –, sondern in der, dass Gerechtigkeit nur von Gott und nicht aus einer endlichen und bedingten, d.h. menschlichen Perspektive gesprochen

wärts verläuft, ergänzt und korrigiert Esther diese noch unzulängliche Wahrheit. Die Umkehr zurück zu einem vergangenen Anfang, den es, so wie die Religion ihn denkt, für Hegel nur in der Vorstellung gibt und der in Wirklichkeit – so wie die Philosophie ihn weiß – nur im Resultat, in der Selbstgegenwart des Geistes und Denkens existiert, die Rückkehr also in die erste, tierische Natur ist kein gangbarer Weg. Ein solcher liegt aber auch nicht im Verharren in einem mangelhaften Zustand des Bestehenden, das so oft mit Grillparzers Botschaft verwechselt zu werden droht. In diesem Zustand wollen sich freilich das Staatsoberhaupt und seine Diener in dem falschen Glauben, etwas dazu gelernt zu haben, am Ende bequemlicher Weise einrichten, indem sie, anstatt etwas zu ändern und ähnlichen Ereignissen vorzubeugen, einfach darauf hoffen, dass sie sich in der Zukunft, unter dem Kinderkönig nicht wiederholen werden. Den einzigen Ausweg aus der Misere zeigt Esther in der Notwendigkeit des Überschreitens der eiteln Grenzen und dem Ziel an, das in der zweiten, dem Menschen eigentlich zugedachten geistigen Natur besteht und allein in Gestalt vernünftiger Selbsterkenntnis erlangt wird.

Es gilt nicht, die Entzweiung in einem wollüstigen Akt des Vergessens kurzfristig hinter sich zu lassen, um kurz darauf von der gesellschaftlichen Wirklichkeit wieder eingeholt zu werden und dann mit blutigem Opfer dafür zu bezahlen. Das Aufblitzen der Utopie von Gleichheit und Eintracht im flüchtigen Moment des geschlechtlichen Begehrens, in dem die Lust wieder verbindet, was von der Mode geteilt wurde, steht im Dienste der Erinnerung an dieses hohe Ziel, nicht im Dienste des Vergessenmachens der Wirklichkeiten von Gesellschaft und Geschichte. Die wirkliche Versöhnung der darin bestehenden Differenzen als eine Aufgabe, die nur durch eine dauerhafte Veränderung der Gesellschaft im Ganzen erreicht werden kann, wird – das unterscheidet beide, Hegel und Grillparzer von jener Linie, die, auf Feuerbach zurückgehend in den Kommunen der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts endet – nicht etwa über den vereinzelt Rückzug in die sinnliche (Geschlechts-)Liebe und gar noch das Vertrauen auf dessen epidemische Vorbildwirkungen zur Befreiung der Individuen der Gesellschaft von ihren Vorurteilen erreicht, sondern durch den Fortschritt in Erkenntnis und Selbsterkenntnis. Diese Erkenntnis wird, wie die Rücknahme des eigentlich so gerechtfertigt erscheinenden Fluchs vonseiten der Juden gegen die Christen anzeigt, nicht von einem einseitigen, sondern von einem umfassenden Gesichtspunkt aus erreicht<sup>135</sup>, wie ihn der Geist sowohl in der Religion, die allezeit die Entwicklung der Völker begleitet hat, als auch in der Vernunft bzw. der richtig verstandenen Aufklärung einnimmt.

---

werden kann. Dieser Einsicht, die der jüdisch-christlichen Religion zugrunde liegt, erinnert sich Esther, die in familiärer Verantwortung denkt, als ihr Vater sie des allgemeinmenschlichen Makels innwerden lässt.

<sup>135</sup> Für die gesellschaftliche Ebene bedeutet dies, „daß ein Umdenken in beiden Gruppen erfolgen muß, um Bedingungen für eine Koexistenz zu schaffen.“ Lorenz: *Die Darstellung jüdischer Gestalten bei Grillparzer*. A.a.o., S.31

Damit sind die symbolischen Hintergründe der Rollen der beiden Schwestern klar verteilt: Rahel steht für das von der christlichen Gesellschaft und ihrer Moral Ausgegrenzte, Verdrängte und Vergessene. Dass seine Hauptfigur Jüdin ist, dürfte für Grillparzer vor dem Hintergrund seines Anliegens weniger, wie hier und da angenommen wird, die Bedeutung einer Gelegenheit gehabt haben, sich zur sogenannten Judenfrage der Zeit zu äußern – er hat das Stück zurückgehalten – als, wie der Text selbst belegt, eine doppelte, beinahe paradoxe Assoziation zu bewirken, die sich im imaginierten Zurückreichen des jüdischen Volks zum paradiesischen Urzustand der Menschheit einstellt: Darin scheint zum einen die sorglos-harmonische Einfalt des Lebens in einer ursprünglich unschuldigen Natur auf und zum anderen der Sündenfall und die damit verbundene Ausgrenzung. Diese wird in Rahels Konfrontation mit der bestehenden christlichen Moral wiederum zu einer doppelten, zur Ausgrenzung des Judentums und zu der des Fleisches und der Sinne aus der Gesellschaft. Dazu, dass das Volk der Juden nach christlicher Ansicht den Anspruch verloren haben soll, der ihm als dem Erstgeborenen innerhalb der monotheistischen Glaubensrichtungen zukäme, äußert sich schon der spanische Monarch skeptisch: „Und hat es Esau-gleich, sein Recht verscherzt / Wir kreuz´gen täglich zehnenmal den Herrn / Durch unsre Sünden, unsre Missetaten / Und jene habens einmal nur getan.“<sup>136</sup> Besonders aber die Sinnlichkeit und der Trieb rächen sich für die Verdrängung

---

<sup>136</sup> Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. A.a.o., Zweiter Aufzug, S.20. Wie schon an diesen Zeilen, auf die sie selbst sich bezieht, ablesbar ist, irrt sich Helfer auch hier wieder trotz ihres Vorsatzes, sich an den Text zu halten, wenn sie erklärt, dass diese Äußerung ebenfalls relativiert würde durch folgende, rein äußerlich beigebrachte und darüber hinaus noch völlig falsche und widersinnige Überlegung: „from a Christian theological perspective, Christian crimes committed ten times daily cannot be of the same magnitude as deicide.“ Im Gegensatz zu Grillparzers König hat Helfer offenbar nichts von der Lehre des Christentums verstanden, die das genaue Gegenteil besagt – jedenfalls wenn es stimmt, dass dieses die Worte: >>Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan!<< Christus zuschreibt. Alfons selbst macht es ihr hier doch schon so leicht wie irgend möglich, indem er die zentrale Lehre Christi ausspricht, dass alle Verbrechen Gottesmord sind – da steht schwarz auf weiß: „Wir kreuz´gen täglich zehnenmal den Herrn“ – und doch kommt die Botschaft bei ihr nicht an!

Doch nicht nur, dass sie gerade das für christliche Theologie ausgibt, was jeder klar denkende Christ ablehnen muss, nämlich die Ansicht, dass es eine Sünde geben könne, die keine Sünde gegen Gott ist: Diese Rede suggeriert darüber hinaus auch noch, dass die Juden in den Augen eines gläubigen Christen notwendigerweise immer der Inbegriff des Übels sein müssten, weil sie allein Gottesmord begangen hätten, der christliche Glaube also per se antijüdisch ist. Angesichts solcher Unterstellungen ist die Verletzung der Gründlichkeit im Umgang mit dem Text noch das geringste Übel. Man muss der Fairness und Gründlichkeit wegen bemerken, dass der Katholizismus nicht nur, aber vor allem im Mittelalter aus eschatologischen Überlegungen heraus tatsächlich antijüdische Lehren verbreitete, die nicht weniger paradox anmuten als viele andere, insofern es den Juden nach der Vorsehung einerseits vorausbestimmt gewesen sein soll, durch die Hinrichtung Christi ein unverzichtbares Werk in der Heilsgeschichte zu vollbringen, sie aber andererseits zugleich für diese die Erlösung der Menschheit ermöglichende Wohltat als einer schlimmen Sünde und Untat gerechterweise durch die Zerstörung ihres Tempels und die Vertreibung aus Israel büßen sollten. (Vgl. hierzu Dante Alighieri: *Die göttliche Komödie*. Übers. v. Hermann Gmelin. Stuttgart: Reclam 2003, Purgatorio XXI, V.82ff. u. Paradiso VI, V.92,93. Letztere Verse erläutert die Anmerkung von Rudolf Baehr: „Der Tod Christi war im Rahmen des Heilsplanes gerecht und von Gott gewollt; er war notwendig für die Erlösung der Menschheit. ... Gleichzeitig aber war die Kreuzigung Christi die schwerste Sünde der Menschen, und deshalb gereicht es Rom zum Ruhme, daß es unter Titus Jerusalem zerstörte, worin man im Mittelalter die Strafe für die Kreuzigung Christi durch die Juden erblickte.“(S.489))

Selbst aber wenn Helfer dies beigebracht hätte, würde das immer noch nicht beweisen, dass, wie sie es aus irgendeinem Grunde gerne hätte, Grillparzer selbst die Worte des Königs relativiert, zeigt er mit diesen doch vielmehr, dass genau diese antijüdischen Fragmente der "Heilsgeschichte", die das katholische Mittelalter sich zusammengedichtet hat, in Wahrheit zutiefst unchristlich sind und mit Christi Lehre offensichtlich unvereinbar.

und fordern ihr Recht zurück, indem sie an sich erinnern, ihre Macht und Zauberkraft zur Geltung bringen und nun ihrerseits das Oberhaupt jener Ordnung, die das Fleisch beschnitten und ausgeschlossen hat, seine Pflicht und Verantwortung vergessen lässt.

Die Schlechtigkeit der Ordnung, die durch Rahels Tod als eines Götzen-Opfers der Großen<sup>137</sup> gerettet werden soll, kann in dieser Figur und ihrem Schicksal nur negativ, im Rahmen eines Trauerspieles aufgezeigt werden. Denn sie ist ein außergewöhnlicher, aber sehr spezieller und einseitig veranlagter Charakter, in dem alles Unterdrückte und an den Rand gedrängte zusammen kommt und ihr grausiges Ende ein Symptom der gesellschaftlichen Krankheit, aber keine weitblickende Heldin, die die Welt mit Vorsatz und Klugheit zu bessern vermag. Solange die Gesellschaft selbst sich nicht ändert, wird eine authentische Erscheinung wie sie unweigerlich als Störfaktor wahrgenommen werden, der die Schwächen ihrer Ordnung in zerstörerischer Weise aufzeigt und, wenn diese sich erhalten will, anstatt sich zu verwandeln, von dieser beseitigt werden muss. Esther kommt hingegen die Rolle der Stimme der Vernunft zu, die mit ihrem Weitblick wirklich imstande wäre, das Konfliktpotenzial aufzulösen und Versöhnung herbei zu führen. Wenn sie sich anschickt, in einer Umkehrung jener bislang bestehenden, patriarchalischen Familienordnung, die zu dem Unheil geführt hat, künftig die Mutterrolle ge-

---

Darum sind die Worte des Königs vielmehr in Sagarras Lesart als innerchristliche Kritik an den jüdenfeindlichen Dogmen des Katholizismus zu nehmen und es gibt keine Textstelle, die sie relativiert. Dies gilt auch in Anbetracht der Tatsache, dass der König unter der Versuchung, seine Schuld zu vertuschen, seine aufgeklärte Haltung wieder einbüßt und in den Kanon mittelalterlichen Aberglaubens einstimmt, wenn er seine Obsession für Rahel nicht mehr wie anfangs seiner mangelnden Erfahrung und seiner Natur zuschreibt, sondern in den Zaubereivorwurf einstimmt, ist doch die Lehre gerade die, dass selbst die besten Überzeugungen nichts wert sind, wenn sie nicht in tiefen Erfahrungen wurzeln und das mit der Bürde der Verantwortung beladene Individuum fällt, wenn ihm keine seiner Natur entsprechende Freiheit zugestanden wird. Denn das Individuum, das sie spricht, ist zu schwach, ihnen gerecht zu werden und seine Verantwortung zu erfüllen.

Zu allem Überfluss scheint Helfer aus diesem Nonsens auch noch unbegreifliche Schlussfolgerungen zu ziehen und dem Autor gerade jene falsche Religiosität, jenes heuchlerische und abergläubische Gottesverständnis zu unterstellen, gegen das er sich in Wahrheit richtet, wenn sie einlädt, die Mörder, die Esthers Schlussworten zufolge ebenso in der Sünder Reihe stehen, als Werkzeuge Gottes anzusehen: „This is why Rahel, but not the King, will die for their joint transgression. Both Christian and Jew are warned they face divine retribution for their actions, but their God-sent punishments are strikingly different: the King is stripped of his power; the Jew of her life.“ Verkehrt könnte man ein Stück eigentlich gar nicht mehr auslegen. Dabei hat Lorenz *Grillparzer, Dichter des sozialen Konflikts*. A.a.o. S.103, sogar erkannt, dass der Leser und der Zuschauer aus der Handlung den Schluss ziehen können, dass Rahel gerechtfertigt erscheint: „Die Dimension der Minderheit gibt dem Trauerspiel Aussagekraft und Tiefe. Kaum könnte sich Engagement mit mehr Pathos dartun als an der Gestalt Rahels, die als Mensch und Minorität gegen das Establishment steht und im dramenexternen Sinne recht behält.“

<sup>137</sup> Die Worte, die Manrique zur Rechtfertigung spricht: „Gott geizt mit seiner Menschen Leben nicht, / Und soll man ängstlich sein, da wo sein Wort, / Die heil'ge Ordnung die er selbst gesetzt, / Den Tod des einen fordert der gefrevelt?“ (Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. A.a.o. Vierter Aufzug, S.44), werden von Hagl-Catling treffend beschrieben, wenn sie sagt: „Der ironische Zynismus dieser Worte beweist, auf welch tönernen Füßen die gesellschaftliche Ordnung steht.“ Hagl-Catling: *Für eine Imagologie der Geschlechter*. A.a.o., S.237. Wer diese Worte liest und so wie Helfer immer noch zu dem Schluss kommt, Grillparzer wolle in diesem Stück die antisemitische Lehre verdeutlichen, dass eben diese von Manrique beschworene Ordnung zu bewahren und gefährdet sei, wenn die Grenzen, die sie erfordert, durch die Juden überschritten werden, sodass es gilt, diese einzuhalten, dem ist nicht mehr zu helfen. Ganz ohne Zweifel ersetzt Manrique hier den christlichen Gott, der seine Geschöpfe liebt, durch einen mit deren Leben prassenden Götzen und Grillparzer stellt mit dem schauerlichen Zynismus des Granden die Glaubwürdigkeit eines Gottesbegriffs in Frage, auf den sich eine Ordnung beruft, die so anfällig und schlecht ist, dass sie derartige Opfer verlangt und die Menschen, die in ihr Leben, zu gedungenen Handlangern dieses mörderischen Dämons macht.

genüber dem eigenen Vater zu übernehmen<sup>138</sup>, und mit der Versöhnung im Verzicht auf Rache beginnt<sup>139</sup>, dann darf man das als Hinweis von Grillparzers Dichtung verstehen, welche Lehren aus der fiktiven Tragödie für die Zukunft der Gesellschaft zu ziehen sind. Diese lauten erstens: Die Vernunft soll herrschen anstelle des Aberglaubens; zweitens: die Vernunft verfolgt eine mütterliche Politik der Versöhnung; und drittens: diese Versöhnung wird von einer Gesinnung vollbracht, die sowohl religiös, als auch aufgeklärt ist.

Esther verkörpert also die echte Religion, die ihrer Schwester, der auf immer verloren gegangenen, schuldig-unschuldigen<sup>140</sup> Natur und Leiblichkeit, nicht feindlich gegenüber steht, sondern sich in ihrem voraussichtigen Tun nicht nur ihrer erinnert, sondern zugleich auch des Versprechens, für das sie stand. Dieses war eigentlich auch immer schon das der Religion, nämlich dass die Menschen in der bedingungslosen Liebe<sup>141</sup>, die sich über alle Grenzen, alles Trennende hinwegsetzt, wieder miteinander verbunden und vereinigt werden. Die letzte Äußerung, die Rahel im Stück tätigt, als der Moment der Wahrheit kommt und der Schutz bietende König sich, wie sie bereits ahnt, für immer von ihr entfernt, lautet: „Das Äußerste be-

---

<sup>138</sup> Hierin klingt die in Grillparzers Werk, insbesondere in *Libussa* ausführlicher behandelte Frage an, wie es um die Möglichkeit einer spezifisch weiblichen Weise steht, die Obsorge für des allgemeine Wohl zu übernehmen – und um deren mögliche Überlegenheit gegenüber der männlichen. Vor dem Hintergrund der Handlung in der *Jüdin von Toledo* ist Esthers tragisch verspätete Emanzipation, wie Lorenz in der bereits oben angeführten, zusammenfassenden Betrachtung erklärt, als Kritik an beiderlei traditionellen, religiös fundierten Ordnungen, mit hin an der jüdisch-christlichen Moral und Kultur überhaupt zu verstehen.

Sazaki vergleicht die Hauptrollen der *Jüdin von Toledo* in Grillparzers Stück und Lion Feuchtwangers gleichnamigem Roman und kommt zu dem Resultat, dass beide Werke Ansätze weiblicher Emanzipationsbestrebungen zeigen, die aber nicht durchgehalten werden, wobei Grillparzer schon weiter gegangen sei als Feuchtwanger, dessen Raquel sich dem Vater wieder unterwirft. Sie geht der Frage, „how male authors have maintained their female figures within the established patriarchal discourse of writing“ im Rahmen dieses Vergleiches nach. Darum steht Esther, die als sich zuletzt erfolgreich emanzipiert habende Figur im Stück gezeigt wird, bei ihr gar nicht im Licht der Aufmerksamkeit. Deshalb kommt sie über beide Autoren zu dem Urteil: „their depictions of the Jewesses remain embedded within a literary tradition unchallenged by both authors. Rahel and Raquel represent a skewed view of woman. This view had been perpetuated over time and kept them locked in an image which even sensitive authors such as Grillparzer and Feuchtwanger were unable to shed.“ Kristina R. Sazaki: *Franz Grillparzers' and Lion Feuchtwanger's Die Jüdin von Toledo*. In: "Was nützt der Glaube ohne Werke..." Studien zu Franz Grillparzer anlässlich seines 200. Geburtstages. Hg. v. August Obermayer. Department of German University of Otago. Dunedin 1992, 131-143, S.131, 143

Hackl betont die Sprengkraft der Figur der Rahel gegenüber der patriarchalen Gesellschaft „Es sind nicht Rahels Glaube und ihr Aussehen, an denen sich die patriarchale Gesellschaft stößt – denn außergewöhnliche, fremde Geliebte gab es am spanischen Königshof schon vor Rahel. Vielmehr ist es die von Rahel ausgehende subversive Kraft innerhalb der patriarchalen Gesellschaftsordnung, die sie schließlich das Leben kostet.“(86/87) Sandra Maria Hackl: *Franz Grillparzers Frauenfiguren in sozialgeschichtlichem Kontext dargestellt anhand der Beispielspiele Mirza, Gülnare, Hero und Rahel*. Diplomarbeit: Wien 2009

<sup>139</sup> „Ihr dort, obgleich ihr Mörder seid gesamt / Und würdig jeden Tods und jeder Strafe; / Genug des Unheils ist bereits geschehn, / Ich wünschte nicht die Greuel noch vermehrt.“ Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. A.a.o. Fünfter Aufzug, S.61

<sup>140</sup> Zu dieser Doppelbestimmung in der Figur der Rahel oder vielmehr dem stereotypen Bild, das ihr in der männlichen Wahrnehmung zukommt, bemerkt Karin Hagl-Catling in ihrer aufschließenden Untersuchung all dieser Bilder: „Setzt sich das Bild der "paradiesischen" Rahel noch aus "unschuldiger" Natur und "schuldiger" Sünde zusammen, so wird Rahel durch ihre Dämonisierung jegliche "Unschuld" abgesprochen.“ Hagl-Catling: *Für eine Imagologie der Geschlechter. Franz Grillparzers Frauenbild im Widerspruch*. A.a.o., S.243

<sup>141</sup> „Wie Rahel liebt Esther trotz kritischen Bewußtseins. Obwohl ihr die Schwächen der Schwester und des Vaters bewußt sind, steht sie zu ihnen. Die Liebe der jüdischen Frauen ist bedingungslos, unabhängig von Leistungen.“ Lorenz: *Grillparzer. Dichter des sozialen Konflikts*. A.a.o., S.107 Das gleicht der göttlichen Liebe.

fürcht ich. (*An Esthers Brust sinkend.*) Und hab ihn, Schwester, wahrhaft doch geliebt. (*Der Vorhang fällt.*)“<sup>142</sup> In den letzten beiden Aufzügen ist die Hauptfigur nur negativ präsent, im vierten als Todgeweihte, im fünften als Mordopfer. Doch Esther lässt Rahel kraft der Erinnerung fortleben: Auf der Figurenebene bewahrt sie ihr Andenken, auf der symbolischen nimmt sie ihre Schwester in sich auf, indem sie – die Vernunft-Religion nach Lessing – die aller eifernden, verspielten und dämonischen Seiten ledig gewordene, von Verstellung und Widerspruch zuletzt doch zur Reinheit gelangte Liebe ihrer Schwester, welche so sehr Verkörperung der Liebe war, dass, wie Politzer bemerkte, „ein Wesen wie sie nicht für sich allein bestehen kann“<sup>143</sup>, mit ihrer eigenen Klugheit, Einsicht und Besonnenheit vereint.

Diese Entwicklung vom sinnlichen Begehren zur heiligen Liebe der Religion, diese Aufhebung der Rahel in der Esther und die Betonung der Untrennbarkeit beider Seiten der Liebe voneinander<sup>144</sup> wiederholt die bereits von Alfons zu Beginn angedeutete Grundeinsicht. Es geht Grillparzer also um konstruktive Kritik an der bestehenden Religion und ihren Wertungen. So wie Rahel in Esthers bewahrender Erinnerung weiterlebt, der es darum geht, „zu vergeben und nicht zu vergessen“ – denn: „Vergessen darf nicht sein, auch wenn es nur der Schatten einer kleinen Jüdin ist, der dem Vergessen anheimgegeben werden soll“<sup>145</sup> – so soll die religiöse Weltsicht sich erinnern, dass die hehren und heiligen Dinge, die sie verehrt und verehren macht, nicht zu verwirklichen sind ohne die sogenannten "niedrigeren" Ursprünge der Liebe – ihre als verspielt und kindisch ebenso wie ihre als animalisch und "schmutzig", aber auch ihre als albern, närrisch und zuletzt sogar ihre als magisch, unheimlich und dämo-

---

<sup>142</sup> Grillparzer: *Die Jüdin von Toledo*. A.a.o., Ende des dritten Aufzugs, S.41. Das Rätsel um die widersprüchlichen Gesten und Aussagen Rahels, die nicht nur mit dem Vertrauten des Königs geflirtet, sondern auch kurz zuvor noch behauptet hat, sie hätte nie geliebt, und darüber phantasierte, wessen es dazu bedürfte, klärt sich auch, wenn man sich verdeutlicht, mit welchem psychologischen Feinsinn das dämmernde Ende der Beziehung auch für die wahren Gefühle der Protagonistin das Moment der Wahrheit darstellt. So wie der Traum – Rahel nennt sich selbst in dem Moment, in dem sie ihr Schicksal erkennt, „Den Traum nur einer Nacht“ –, solange er währt, davon lebt, dass er sich nicht als solchen weiß; nicht weiß, dass er Traum ist, so ist es hier auch mit der Liebe. Die Liebe erkennt sich und weiß um sich als den tragenden Grund all der Handlungen, Spielchen und der sie begleitenden Affekte erst, wenn diese zurücktreten und vorübergegangen sind, was in diesem Falle mit dem Ende der Beziehung ineins fällt. Rahels tragische Einsicht ist dann vollkommen, wenn sie weiß, dass für sie Liebe war, was sich in den Augen des Königs erweisen wird, nichts weiter als (mit Verachtung gepaarte) Vernarrtheit, ein Traum (er bezeichnet die Beziehung als „Traumspiel“) gewesen zu sein.

<sup>143</sup> Politzer: *Franz Grillparzer oder Das abgründige Biedermeyer*. A.a.o., S.339 Zunächst ist Rahel, wie Politzer zeigt, freilich die Verkörperung der Wollust, aus der diese wahrhafte Liebe erst wird: „Sie ist leer wie ein Spiegel, in den niemand blickt. Sie erwacht erst zum Leben, wenn sie reagiert, reizt, einem anderen antwortet. Ein Monolog Rahels ist undenkbar. Es drängt sie in Gesellschaft; wo sie Menschen wittert, zieht es sie hin. Ihr Ich ist ein Reflex dessen, der sie anspricht. Auch darin ist sie die Verkörperung der Wollust, daß sie des anderen bedarf, um sich selbst zu spüren, um dazusein.“

<sup>144</sup> „Die unmittelbarste Beziehung besteht zwischen den jüdischen Schwestern.“ Sie ist für die Entwicklung bedeutend genug, dass man, anstatt Esther die zweite Jüdin von Toledo zu nennen, von beiden als einer sprechen könnte. „Bindungen wie die der jüdischen Schwestern gibt es bei den Christen gar nicht. Rahel bewundert ihre Schwester, die für sie Schutz und Gewissen bedeutet“, bemerkt Lorenz: *Grillparzer. Dichter des sozialen Konflikts*. A.a.o., S.103, 104

<sup>145</sup> ebd., S.349/350

nisch erscheinenden Momente.<sup>146</sup> Somit wird die Sinnlichkeit und Triebnatur nicht gegen die Religion ausgespielt oder umgekehrt, sondern der schlechten, auf Ausgrenzung beruhenden Moral und Pseudo-Religion, der sowohl Christen als auch Juden bisweilen nachhängen, eine gute und wahrhaftige Religion entgegen gestellt, die ernst macht mit der Versöhnung und gerade erst durch den Geist der Aufklärung und Integration der ausgeschlossenen Momente – die Triebnatur, die Sinnlichkeit, das Andere und das Fremde – zu sich findet.

Da sich nun Esthers Geste, mit der das Stück schließt, auf das gerade vom Christentum über alle anderen und zum Mittelpunkt eines gottgefälligen Lebens erhobene Gebot der Vergebung gründet, stimmt Grillparzers Schlussmoral auch in erstaunlicher Weise mit der Erkenntnis überein, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* in Modifikation und Erweiterung dieses Grundgedankens der Aufklärung um die Bedeutung des Fortschritts des religiösen Geistes in der Geschichte ausspricht: Wenn die Bedeutung der individuellen Gestalten, die das Bewusstsein in verschiedenen Religionen durchläuft, nicht bedacht wird, dann könnte es zuletzt doch so scheinen, als wäre ihre geschichtliche Wirklichkeit ein im Grunde unvernünftiger Umweg, den die Menschheit eingeschlagen hat und der auch ausbleiben hätte können. Hätte sie sich überall unmittelbar der Philosophie zugewandt, anstatt sich mit der langwierigen konkreten Entfaltung und Bestimmung des Göttlichen im Einzelnen aufzuhalten, wie es von Völkern in ganzen Kulturen und Epochen, in lebendigen Riten und Mythen geleistet wurde, so wäre das Bewusstsein gleich in rationaler Form, etwa in einem allgemeinen philosophischen System abstrakter Bestimmungen zu sich gekommen, das jedem zu jeder Zeit verständlich und vermittelbar ist.<sup>147</sup> So läge denn auch die Folgerung nicht allzu weit, die Religion wäre

---

<sup>146</sup> Nicht ohne Grund sieht man in der Affäre des bayrischen Königs Ludwig I. mit Lola Montez, über die Grillparzer eigens ein Gedicht verfasst hat, auch einen Grund für die Rückkehr zum Stoff der *Jüdin von Toledo*. Auch die Verse dieses Poems sprechen – in ähnlicher Weise wie König Alfons wiederum unter Verwendung der Metapher von Erde, Grund und fruchtbringendem pflanzlichen Wachstum – von der Leidenschaft als einem notwendigen Moment in der Entstehung des Guten. Unter anderem heißt es hier: „So eint sich unserm Geist die Leidenschaft, / Die ihn beirrt, zum Schlimmen oft erregt, / Doch liegt in ihr auch unsers Guten Kraft, / Dem Blinden gleicht sie, der den Lahmen trägt. / Denn harrtest du, bis aus Vernunft und Recht / Entstünde, was das Recht und die Vernunft gebot / Schlimm wärs bestellt ums menschliche Geschlecht, / Der Trieb erzeugt die Handlung, die uns not. / Drum kehrt euch nicht verachtend von dem Weib, / In deren Arm ein König ward zum Mann / Sie gab dem besseren Gedanken Leib, / Verlor sich selbst, allein die Welt gewann.“ – Der bessere Gedanke ist aber eben der, welcher bei allem Wissen um die Gefahr und der gebotenen Vorsicht in der Leidenschaft nicht nur das Schlimme und die Sünde sieht. Rahel verlor sich ebenfalls. Der Leser und Zuschauer des Stücks soll sie nicht verachten, sondern ihr Schicksal als Erinnerungsbild, durch das sie dem besseren Gedanken Leib gibt, nehmen und sich so immer dessen eingedenk sein, dass an der leidenschaftlichen und vermeintlich niederen Seite der Liebe nichts verächtlich ist, da die besten Taten und Werke ihrer Kraft nach aus dem selben "schmutzigen" Grunde des Triebes entspringen wie die verwerflichen. <http://www.zeno.org/Literatur/M/Grillparzer,+Franz/Gedichte/Gedichte/Lola+Montez> 12.43, 22.2.2012

Da im Stück das Verbrechen des Mordes begangen und von Alfons vertuscht und verharmlost wird, kommt es nicht dazu, dass die Welt einen moralisch verbesserten König gewinnt, obgleich dies zunächst auch hier als Möglichkeit erscheint: „Alphons’s love for Rahel involves a loss of innocence, in two senses. First, he matures fo a fuller understanding of life... . Secondly, his love is a moral downfall.“. Yates: Grillparzer. *A Critical Introduction*. A.a.o., S.181. Es gewinnt die jeweilige Welt nur an der emanzipierten Esther, die der Dichtung an ihr selbst und die wirkliche Welt des Zuschauers am Beispiel der poetischen Figur.

<sup>147</sup> Dieser Vorzug, dass das Verständnis eines auf reiner Logik errichteten Systems der Wissenschaften weniger

wenigstens künftig nicht mehr nötig und der vernünftigen Gestaltung der Welt im Wege. Diesem Eindruck ist nur dadurch zu begegnen, dass man die Notwendigkeit der Geschichte für den Fortschritt begreift und damit zugleich als Bedingung für die Aufhebung der Religion in die Philosophie, wie diese in der Zeit und Wirklichkeit der empirischen Welt geschieht. Nur wer diesen Fortschritt, die Notwendigkeit des kontinuierlichen Auftretens von immer vollkommeneren Gestalten des religiösen Geistes erkennt, in dem die eine auf dem Weg zu der in der Wissenschaft erreichten Vollendung des Geistes überhaupt höher steht als die andere, kann zugleich mit der Religion auch die Religionen als unverzichtbar und vernunftgemäß begreifen. Wie nämlich die Materie und die Sinnlichkeit ein notwendiges Moment in dem teleologischen Prozess des Geistes sind, so wird er sich auch in Kunst und Religion, im Medium der unmittelbar sinnlichen Anschauung und der Vorstellung mythischer Erzählung gegenständlich werden. Dies vollzieht sich nicht nur in der Individualgeschichte von Völkern und in der Universalgeschichte der Menschheit, sondern auch im Leben jedes einzelnen Menschen. Wie auch Taylor ausführt<sup>148</sup>, machen für Hegel weder der Staat noch die Philosophie die Religion

---

als das eines religiösen Gedankensystems von einer vorausgesetzten Sozialisation in dem entsprechenden Zeit- und Kulturraum abhängen sollte, wird, wie schon in einer Anmerkung (3.5.) erwähnt wurde, dadurch etwas relativiert, dass wiederum nur einige wenige sich der schwierigen Arbeit des begrifflichen, wissenschaftlichen Denkens widmen können. Hegel versteht die Philosophie in der Vorrede unzweifelhaft als professionelle Tätigkeit: „Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Überzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht imstande sei, Schuhe zu machen, jeder doch unmittelbar zu philosophieren und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, – als ob er den Maßstab eines Schuhs nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße.“(63)

Mathematik und Logik werden oft mit Universalsprachen verglichen, die jeder, wenngleich wohl nicht ungeachtet seiner Veranlagung, so doch ungeachtet seiner Herkunft, seiner zufälligen individuellen Geschichte verstehen könne. Obwohl also die kulturellen Hintergründe des Einzelnen keine große Rolle spielen, ist es nicht einfacher, sich diese anzueignen, als das bei beliebigen Sprachen der Fall ist, denn jede Sprache und Syntax, die nicht wie die Muttersprache im praktischen Leben, sondern in theoretischen Bemühungen angeeignet werden muss, erscheint schwer und wie eine Überforderung. Der Unterschied besteht bloß darin, dass bei einer lebendigen Umgangs- und Kultursprache das späte Erlernen zu einem Zeitpunkt, an dem die alltägliche Denk- und Ausdrucksweise schon weitgehend festgelegt sind und der Mangel an konkretem, praktischen Umgang mit dieser Kultur eine gewisse, aber verzeihliche Unvollkommenheit hervorrufen, was bei Logik und Mathematik, wenigstens dieser Vorstellung nach, nicht auftreten sollte. Für einen Inder z.B. sollte es, wenn er zu allem die gleiche Veranlagung hat, demnach annähernd gleich schwer sein, Mathematik, chinesische Vokabel und Grammatik oder Hegels Logik in einer guten Übersetzung zu lernen, weil alles eine höchst intensive theoretische Bemühung darstellt. Die Logik sollte ihm aber, nach Hegels Anspruch, ein gutes Fundament zu einem theoretischen Verständnis jeder Religion eines fremden Kulturkreises geben, für die er sich interessiert, ohne dass er darum diesen beitreten und darin leben müsste, wie man eben auch Chinesisch lernen kann, ohne Chinese werden zu müssen.

Hegel selbst behauptet schließlich, dass die in seinem Denken zur Vollkommenheit gelangte Bildung des Bewusstseins ihren Gegenstand in Gestalt der wirklichen Menschheitsgeschichte voraussetzt. In der theoretischen Auseinandersetzung mit dieser habe er den Standpunkt der Wissenschaft gewonnen, von dem aus er die reine Logik und dann eine wissenschaftliche Darstellung der Wirklichkeit entwickeln kann. Ein wesentlicher Bestandteil dieser Auseinandersetzung war etwa die Beschäftigung mit dem antiken Griechentum. Hegel musste aber kein alter Grieche werden, um sein Werk zu vollbringen, ebenso wie niemand Christ werden muss, um das Christentum oder seine Philosophie zu verstehen.

<sup>148</sup> „Obwohl ... die Philosophie dadurch über der Religion steht, daß sie sowohl sich selbst als auch die Religion versteht (was umgekehrt nicht zutrifft), kann sie die Religion dennoch nicht ersetzen.“ Charles Taylor: *Hegel*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1978, S.638.

in der künftigen Erfüllung ihrer Aufgabe überflüssig.<sup>149</sup> Vielmehr bleibt sie zur Erhaltung und Fortentwicklung beider von essenzieller Wichtigkeit. Das abstrakte Prinzip dialektischer Vermittlung von Gegensätzen, worauf die spekulative Logik zur Erkenntnis aller Wirklichkeit metaphysisch gründet, konnte nicht erreicht werden, ehe die christliche Religion diesen Grundgedanken zuvor dem Menschen, der sich unmittelbar nur als natürliches, sinnlichem-empirisches Wesen weiß, in einer leichter verständlichen Form näher gebracht und seinem Herzen schon fühlbar gemacht hat, was sein Kopf erst noch verstehen lernen musste.

Zwar wird man die zentrale Rolle, die Hegel dem Christentum auf dem Weg des Geistes zum absoluten Wissen beimisst, nicht so verstehen können, dass sich nur der Christ zum Standpunkt der Philosophie erhebt. Es liegt aber doch auf der Hand, dass es demjenigen bedeutend leichter fällt, Hegels philosophisches Anliegen mit der dialektischen Vermittlung und Versöhnung der Gegensätze im Denken zu verstehen, der zuvor auch die Botschaft des Christentums verstanden und verinnerlicht hat, und sei es nur in einer intellektuellen und historischen Auseinandersetzung mit der Bibel und der Kirche. Dass sich der Hegelsche Anspruch einer Aufklärung stellen lässt, die einerseits daran festhält, dass die Reflexion und das natürliche Licht der Vernunft, die allen Menschen gegeben sind, zu einer allgemeinen, über die individuellen kulturellen Grenzen hinaus gültigen Einsicht in das gute und damit gottgefällige Handeln führt und darum die eitle Frage nach der "wahren" Religion hinfällig wird, zugleich aber andererseits die Bedeutung der Religionsgeschichte als Voraussetzung dieser Aufklärung ernst nimmt, stimmt damit überein, dass die christlich anmutenden Schlussworte über Verzeihung, die Esther ausspricht, gerade von einer Jüdin stammen, die sich philosophisch über den selbst noch bedingten Standpunkt einer besonderen Perspektive zu einem wahrhaft absoluten erhebt. Zwar ist es vor allem vom Christentum betontes und in die sittliche Substanz implementiertes Gedankengut, das Esther vertritt. Doch entstammt es nicht nur erstens zu nicht unwesentlichen Teilen auch jüdischen Wurzeln. Vielmehr wird zweitens gerade dadurch, dass die Zugehörigkeit zum Christentum, besonders wenn sie vor allem zur oberflächlichen und eitlen Abgrenzung dient, noch lange nicht verbürgt, dass dessen Anhänger seine Lehre ausleben, klar, dass das Individuum nur seine absolute Wahrheit erkennen muss, um den philosophischen und wahrhaft menschlichen Bezug zu Gott zu erlangen, der auch jene Makel hinter sich gelassen hat, die dem geschichtlichen Standpunkt der Religion noch eignen mögen.

So kann für Hegel erst nach Erfüllung der unverzichtbaren Aufgabe der christlichen Religion, nämlich die ihr eigentümliche Botschaft der Verzeihung und Versöhnung so weit zu verbrei-

---

<sup>149</sup> Ludwig Nagl hat eine diesbezügliche Äußerung Hegels zum Titel eines Aufsatzes gemacht: *Der Philosophie geht es nicht darum, „die Religion umzustoßen“*. In: *Viele Religionen – eine Vernunft?* A.a.o., S.88-105. Darin zeigt er, wie und warum Hegel als Religionsphilosoph auch im religiösen Pluralismus heutiger Verhältnisse und für Denker der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart, die sich in ihren eigenen Ansätzen kritisch von dem Hegels distanzieren, von Interesse ist.

ten, zu vertiefen und bis ins Einzelne zu deuten, dass ihr Sinn und Inhalt derart allgemein und wirklich geworden ist, dass er nicht mehr nur der Besitz von Wenigen mit einer Mission ist, der höhere Standpunkt der Philosophie gewonnen werden, der die in der allen Menschen gemeinsamen Vernunft gründende Frömmigkeit und Moralität auch außerhalb eines bestimmten Bekenntnisses und Glaubens erkennen lässt. Nichts spricht dagegen, dass die Verbreitung dieser Botschaft durch Überschreitung sogar noch der Grenzen der formalen Ausbreitung des christlichen Bekenntnisses gefördert wird, geht es doch ohnehin nur um den absoluten Inhalt. Es ist auch die Entstehung verschiedener Religionen, die in paradoxer Weise einen universellen und absoluten Anspruch stellen, obwohl sie sich auf die zufälligen Bedingungen ihrer Wahrheit in einer bestimmten Herkunft in Raum und Zeit begründen und berufen, alles andere als ein Widerspruch dazu. Die Vernunft führt den Einzelnen erst in der Überwindung dessen, was in seiner Kontingenz noch die Einlösung jenes Anspruchs hindert, der, obwohl vom religiösen Bewusstsein angestrebt, doch nicht ganz erreicht wird, zu der Einsicht, dass dies nur die von solch zufälligen Bedingungen unabhängige philosophische Erkenntnis ewiger und notwendiger Wahrheit vermag. Denn ohne das Empfinden und Bewusstsein dieses Mangels auf der Stufe der Religion fehlte dem Denken, der logisch-begrifflichen Reflexion als dem wahrhaft menschlichen und göttlichen Vermögen jenseits aller kreatürlichen Vorstellung, jeder Anstoß und Antrieb; die Philosophie als die höchste, äußerste und schwierigste Tätigkeit des Menschen, in der allein er aber, wenn durch ihn der Geist als Prinzip aller Wirklichkeit schließlich zu sich selbst findet, eine wahre Befriedigung erreicht, käme gar nicht erst zustande.

Braucht aber die Philosophie die vorausgesetzte Religion wenigstens so lange, bis sie deren Aufgabe in einem zum Standpunkt der Wissenschaft herangebildeten Geiste übernimmt, so stellt sich die Frage, ob umgekehrt die Religion ohne die Philosophie sein könne. Hier muss man zum einen bemerken, dass, weil in der Religion der Geist wirksam ist, in ihr auch immer schon das wirksam ist, was zur Philosophie strebt. Zum anderen aber – und das wird innerhalb der Forschung und Diskussion zu Hegel viel zu wenig geltend gemacht – kommt es bei dieser Frage doch eigentlich darauf an, was die Religion von sich selbst will. Will sie wahrhaftig und überzeugend bleiben, will sie keine Randexistenz im exklusiven Kreise der im Denken Unselbständigen führen und sich in ihrem Tun nicht ständig hilflos einem gerechten Tadel von außerhalb ausgesetzt finden, dem sie nichts mehr als ihre Emotion, sei es Wut, sei es schweigender Hochmut oder Gekränktheit entgegen bringen kann, so muss die Religion sich auch geistig mit ihrem konkreten, wirklichen Dasein in der Welt auf der Höhe ihrer Zeit auseinandersetzen und insbesondere das Verhältnis ihrer Lehre zu deren Wirkungen überprüfen; das heißt: Sie muss denken.

In diesem Fall genügt es nicht, unkritisch in der Tradition zu verharren und die Auslegung der jeweiligen Schriften und Gesetzbücher vielleicht so weit ein wenig den Tatsachen anzupassen, dass man ihnen halb unwillig hinterherhinkt. Religion muss ihre eigenen Grundlagen zwar nicht kritisch befragen, insofern sie nun mal zuletzt positiv und dogmatisch ist. Sie muss sich nicht, so wie Hegel das werdende Wissen versteht, unter völliger Voraussetzungslosigkeit einem vollendeten Zweifel aussetzen, der stets bereit ist, das vermeintlich Gewusste als Schein zu verwerfen, die Dinge anders zu sehen und neu zu fassen; aber sie muss sich fragen, welche Auslegung zu einer Praxis führt, in der die Werte, für die sie angeblich steht, auch wirklich gelebt werden, und ob nicht berechtigte äußere Kritik an gewissen Punkten eine Besinnung und eine Reaktion von innen, aus dem gelebten Glauben heraus erfordert. Mit anderen Worten: Sie muss in einer Zeit und Gesellschaft oder – in Hegels Begriffen – in einer Gestalt des Weltgeistes, in der nach seinem Dafürhalten die Wissenschaft und damit die völlige Selbständigkeit, die das daseiende Bewusstsein in der Vernunft, im Denken und Erkennen beweist, bestimmend geworden ist, die Auslegung der als feste Glaubensgrundlage fungierenden Texte und Mythen, auf die sie sich beruft, und die darauf begründete Praxis, auch rational rechtfertigen, wozu es erforderlich ist, diese Inhalte ins Begriffliche zu übersetzen.

Nur in dieser Lebendigkeit kann der Glaube seine Echtheit und Überzeugungskraft unter Beweis stellen, wogegen das hinkende der Zeit Nachfolgen und kraftlose sich Fügen unter dem äußeren Zwang vollendeter Tatsachen bloß den Eindruck erwecken wird, dass da jemand den Schlupfwinkel und die fütternde Hand, als die er eine altehrwürdige Einrichtung zu sehen gelernt hat, mehr liebt als jene unsterblichen Dinge, die sie einst ins Leben gerufen haben. Eine Religion, der es gelingt, in dieser Beziehung wahrhaftig zu sein, erfährt nach Hegel die volle Achtung der Philosophie, die sich ihm zufolge für ihr eigenes Wohl nichts Besseres wünschen kann. Gelingt das nicht, wird es nur eine Frage der Zeit sein, bis die verständige Kritik ihr Versagen entlarvt und – gemäß der berühmten Formel vom Wirklichen, das vernünftig und dem Vernünftigen, das wirklich ist – die Rückkehr zur Einheit von Vernunft und Wirklichkeit einfordert. Fraglich ist – wenn dieses Diktum Hegels sich bewähren sollte – dann immer nur, ob die bestehende Religion diese Wahrhaftigkeit aus sich selbst zu Stande bringt oder den Donner der philosophischen Kritik benötigt. Dies ist jedenfalls die Lage, in der sich die heutige Religion findet, da sie nicht mehr durch eine neue abgelöst und verdrängt zu werden droht, was früher der Fall war, aber in ihrer bestehenden Endgestalt mit dem Übergang zur Wissenschaft als neuer Lebensorientierung keine Möglichkeit mehr darstellt.

Es folgt daraus, dass die Religion, wenigstens dauerhaft, nicht ohne Philosophie bestehen wird können – zumindest nicht als eine wahrhaft wertvolle Institution. Als kritisches Korrektiv ist der Religion das Denken unverzichtbar. Denn wenn es, abgesehen von der Geschichte,

etwas gibt, worin sich die Unterscheidung der wahrhaften Religiosität und ihres Wertes von der vorgetäuschten und ihren niedrigeren Zielen vollzieht, dann ist es die Arbeit des begrifflichen Denkens. Eine solche Unterscheidung veranschaulicht auch die Handlung der *Jüdin von Toledo*, deren erste Teile in der Zeit verfasst wurden, als Hegel in Berlin lehrte, und daran erinnert, dass es bei der Frage nach dem wahrhaften Ausleben der Werte, worin stets die Berechtigung der Existenz einer Religion und Kirche zu sehen ist, konkret auch darum geht, den kursierenden Meinungen und Vorurteilen, denen Grillparzer als Legenden einen gewissen wahren Kern beizumessen scheint, auch jene scheinbare Substanz und kurzfristige Grundlage zu nehmen, die in den Augen mancher wiederum kurzfristige Handlungen zu rechtfertigen scheinen.

## 7. Die Aufhebung der Religion in die Philosophie in Kritik und Vergleich

### 7.1. Gelingt die Aufhebung der Religion in der Philosophie?

Praktische und ethische Überlegungen zur Aufhebung der Religion in der Philosophie scheinen dort gefährdet, wo schon die Möglichkeit des Gelingens dieser Aufhebung in Frage gestellt wird. Besonders dann, wenn das Wesen, der geistige Kern der Religion kein vernünftiger sein sollte, wäre die skizzierte Perspektive, wie nach Hegel ein von Religion und Philosophie *gemeinsam* betriebener Fortschritt in der vernünftigen Gestaltung der Wirklichkeit des menschlichen Lebens aussehen könnte, hinfällig. Nur dann, wenn das tätige Selbst- und Weltverständnis, das das Bewusstsein in der Religion hatte, im Wesentlichen mit dem übereinstimmt, das es nun in der Wissenschaft erreicht hat, besteht überhaupt die Möglichkeit, dass *beide* einträchtig an der künftigen praktischen Gestaltung des geistigen und gesellschaftlichen Lebens arbeiten. Dass die Wissenschaft ihr Auftreten aus der Religion bezeugt, verbürgt zugleich die Gewissheit, dass sie im Prinzip ein gemeinsames, sinnvolles Interesse verfolgen und sich, wenn sie sich darauf besinnen, einander nicht in die Quere kommen müssen, sondern sich in der Erfüllung ihrer Aufgabe sogar wechselseitig unterstützen. Freilich bedürfte es einer eingehenden Untersuchung des Überganges vom Religionskapitel zum absoluten Wissen, um nachzuvollziehen, wie dieses Gelingen nach der *Phänomenologie des Geistes* aussehen soll, wozu dieser Beitrag nur eine Vorarbeit darstellt. Doch lässt sich aufgrund des bereits Erarbeiteten ein allgemeiner Einwand abhandeln, dessen Betrachtung ein schärferes Verständnis davon ermöglicht, was Hegel mit dieser Aufhebung meint.

Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie besteht unter anderem darin, dass die

Philosophie sich in der Reflexion der Entwicklung des Bewusstseins über die logische Notwendigkeit des vernünftigen Fortschritts völlig klar geworden ist und diesen darum selbstbewusst betreibt, während er sich für das religiöse Bewusstsein gleichsam noch hinter seinem Rücken vollzog. Taylor beschreibt, wie oben angemerkt, das Verhältnis von Religion und Philosophie bei Hegel so, dass diese zwar über der Religion steht, weil sie, was die Religion umgekehrt nicht tut, sich selbst und die Religion versteht, diese aber doch nicht ersetzen kann. Er selbst plädiert allerdings dafür, die Religion als etwas anzusehen, das sich dem Verständnis prinzipiell entzieht. Mit Barth erklärt er<sup>150</sup>, die Versöhnung der Kreatur mit Gott müsse ungreifbar sein und habe nur so den für das Christentum unverzichtbaren Charakter der Gnade, der eine freie Handlung voraussetzt, weshalb Hegels Philosophie „mit dem christlichen Glauben unvereinbar“, nur „eine außergewöhnliche Transposition“ sei, „welche die Phänomene des Christentums, d.h. die Dogmen, aufbewahrt und zugleich deren Wesen preisgibt.“<sup>151</sup> Unter dem Wesentlichen daran versteht er vor allem das Gefühl der Dankbarkeit und das Gebet, die beide die Vorstellung von Gott als einer Person voraussetzen und insofern eine andere Art der Beziehung des Einzelnen zu Gott als jene, die in dessen Einsicht in die Identität mit dem kos-mischen Geist als dem Ursprung und Ziel aller Wirklichkeit bestünde. Hegel würde dem wohl entgegenhalten, dass nicht zu sehen sei, warum die noch mit Widersprüchen behafteten, irra-tionalen Aspekte, die das Gemüt, um die verbleibenden Ungereimtheiten zu lösen, zum Wie-terdenken antreiben, gerade das Wesen der christlichen Dogmen darstellen sollten und nicht das, was der Vernunft nicht widerstreitet und sich in die Idee aufheben lässt.

Houlgate kommt zu dem entgegengesetzten Urteil, was die Vereinbarkeit von Hegels Philosophie mit dem Christentum anlangt: „I have suggested that Hegel’s philosophy is a thoroughly Christian one, perhaps indeed the first genuinely Christian philosophy.“ Er stellt dabei die Frage in den Vordergrund, wie die Christlichkeit von Hegels Philosophie mit der Voraussetzungslosigkeit von System und Vernunft vereinbar sei: „However, ... I emphasized that speculative philosophy has no systematic presuppositions, but that it is pure self-determining reason. How can these two views be reconciled? How can speculative philosophy be both Christian and presuppositionless?“<sup>152</sup> Während Taylor die Frage nach der Christlichkeit von Hegels Philosophie in die Frage transformiert, ob sich alle im gelebten Christentum auftretenden Phänomene darin in eben derselben Qualität und Intensität wiederfinden, nimmt Houlgate jene Perspektive ein, die dem System selbst immanent ist und diese Frage zu einer der inneren

---

<sup>150</sup> Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.* Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag 1947

<sup>151</sup> Taylor: *Hegel.* A.a.o., S.649

<sup>152</sup> Houlgate: *An introduction to Hegel.* A.a.o., S. 272/273

Stimmigkeit desselben macht, wie seine Lösung des Problems der Vereinbarkeit zeigt:

It is autonomous presuppositionless philosophy itself ..., which recognizes that religion is central to the life of Geist, which sees that religion and philosophy articulate the very same spirit of freedom, which recognizes philosophy's own historical debt to religion, and which consequently recognizes the need to justify religion through philosophy in the modern age. Speculative philosophy thus understands through its own free, autonomous self-development that there is a need for Christian philosophy in the modern age and that it meets that need.<sup>153</sup>

Die in dieser Antwort eingenommene Perspektive weist in die bessere Richtung. Denn sie behebt nicht den Fehler, stillschweigend ein anderes Verständnis von Aufhebung einzuführen als dasjenige, mit dem Hegel operiert. Taylor jedoch macht das bestehende Christentum zum Maßstab der Beurteilung darüber, ob die Aufhebung gelingt, indem er prüft, ob sich alles davon in der Gestalt der Wissenschaft wiederfindet, während Hegel das zu leisten gar nicht beansprucht, sondern vielmehr zeigt, dass die logischen Momente, in denen der Geist noch in nur intuitiver Weise die Gestalt der offenbaren Religion konstituiert und die sich darum auch an ihr kenntlich machen lassen, dieselben sind, über die er in der Wissenschaft infolge seiner Selbstreflexion in selbstbewusster Weise verfügt. Die Kritik, die einige Denker wie Schelling, Kierkegaard, auf den sich Taylor beruft, und, wie bereits erwähnt, auch Dilthey übten, derzufolge Hegels Philosophie jene Elemente der Wirklichkeit, die sich der Darstellung in seinem rationalen System entziehen, außer Acht lässt, ist in jedem Fall ernstzunehmen, zumal sofern sie sich bei jedem auf einen eigenen philosophischen Ansatz gründet.<sup>154</sup> Darum lässt sich zwar Kierkegaards Anspruch, dass seine eigene Philosophie dem rational nicht fassbaren Wesen des Christentums besser gerecht wird, auf eine interessante Weise diskutieren. Doch was Taylors Vorwurf der Transposition angeht, wird dieser angesichts der Differenzierungen weitgehend entkräftet, die die Untersuchung des Entwurfs der *Phänomenologie des Geistes* nach der Einleitung herausgestellt hat.

Der Widersinn, der – aus einer rationalen Sichtweise – darin liegt, sich das Absolute als eine Person vorzustellen, die eine freie Wahl hat, sich zur Gnade zu entschließen oder nicht, d.h. es zu einem endlichen Wesen zu machen, dem sich eine Alternative stellt und das darum eine von seinem Wissen und Wollen unabhängige Situation voraussetzt, ist ein notwendiger, aus der Unvollkommenheit der Erfahrung des Bewusstseins entspringender und das Denken vorantreibender Makel, der einen geschichtlichen Zweck erfüllt, indem seine Inkaufnahme – theologisch gesprochen – der endlichen Kreatur erlaubt, sich die angestrebte Vereinigung mit dem Absoluten zu vergegenwärtigen – wenn auch noch in der inadäquaten Form der Vorstel-

---

<sup>153</sup> ebd., S.274

<sup>154</sup> Wie schon oben erwähnt (3.2.), ist aber der kritische Einwand Löwiths gegen Dilthey, dass dessen Ansatz nicht mehr wirklich philosophisch sei.

lung –, ehe die Entwicklung des Geistes es ihr ermöglicht, diese Vereinigung zu begreifen und selbst zu vollziehen.<sup>155</sup> Das Gefühl, das die Vorstellung der endlichen Kreatur begleitet, einer viel mächtigeren und zugleich gnädigen Person dafür zu danken, dass sie sich mit ihr trotz ihrer Fehler versöhnt, ist dem ähnlich, das die im reinen Erkennen stattfindende Versöhnung des Einzelnen mit dem Absoluten im Geiste hervorruft. Die dem Aufkommen des Christentums selbst zugrunde liegende Dynamik und Entwicklung hat aber, als eine mit der Philosophie aufs Innigste verknüpfte geistige Bewegung<sup>156</sup>, die Notwendigkeit der Negation dieser inadäquaten Vorstellung bewirkt. Indem es den Polytheismus mittels der Kritik am Anthropomorphismus seiner Götter überwunden hat, die menschenähnlich waren, ohne, wie Gott-Sohn, Mensch zu sein, musste es diese Wahrheit langfristig auch auf die eigenen Dogmen, insbesondere die Lehre von Gott-Vater, dem Schöpfer als der Ursache der Welt anwenden und so die Philosophie und das Denken auf den Plan rufen, das die Form der Vorstellung überhaupt kritisiert, indem es zeigt, dass die Vereinigung als eine äußere Gabe zu betrachten nichts Anderes heißt als – mit einem Wort Spinozas – die Macht Gottes mit der Macht von Königen zu verwechseln.<sup>157</sup>

Wenn man nun als Philosoph nach dem Wesen des Christentums fragt, so kann dies, würde Hegel betonen, nur unter Bezugnahme auf eben diese bewusstseinsgeschichtlichen Wirkungen geschehen, die sich rational rekonstruieren und kommunizieren lassen. Einwände wie der

---

<sup>155</sup> Noch in der *Enzyklopädie* hält Hegel im Zuge der Erklärung, dass der Inhalt von Religion und Philosophie derselbe ist, fest, dass dieser, wie er zuerst auftritt – als Inhalt des Glaubens –, sich zunächst „in diejenige Bildung [faßt], welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich spekulativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt antue und *inkonsequent* gegen sie sei.“ Daran knüpft Hegel sogleich die Erklärung, warum der Konflikt zwischen einer Auffassung von Wissenschaft entstehen muss, die sich zunächst gegen die aus solcher Inkonsequenz resultierende Einseitigkeit wendet und es, ebenso einseitig, allein mit dem Weltlichen, den endlichen Verhältnissen hält, um dann zu erläutern, warum nur sein Verständnis von Wissenschaft, das auf dem Begriff des beide Betrachtungsweisen samt dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen in sich fassenden Geistes beruht, auch dieser defizitären Auffassung ihre Einseitigkeit aufzeigen und die Versöhnung beider Formen in der Einsicht stiften kann, dass der Inhalt des Glaubens ebenso Inhalt des Wissens ist: „Durch diese Inkonsequenz korrigiert er [der Geist auf der Stufe der Religion; P.S.] das Mangelhafte derselben [der sinnlichen Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens; P.S.]; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen und so seinem Prinzip, der formellen *Identität*, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht ihn in der Tat zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und damit religiös ist.“ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen.* Suhrkamp: Frankfurt am Main 1986, § 573, S.379/380

<sup>156</sup> Vgl. Valenza: *Religion und Bedeutung.* A.a.o., S.55: „Wenn die ganze Geschichte der Philosophie von den Kirchenvätern bis zu Kant eine begriffliche Auffassung der Religion ist, so bestätigt sie, auf welche Weise Religion und Philosophie parallel verlaufen: die Religion selbst wäre kein festes und unwandelbares System, sondern eine komplexe Bewegung, die Schwankungen von Transzendenz zur Immanenz, von Naturreligion zur ethischen Religion, von einer geschlossenen Identität zu einer Verallgemeinerung zeigt. Solch eine Bewegung ist allemal mit der Entwicklung sowohl der Theologie als auch der Philosophie verbunden.“

<sup>157</sup> Baruch de Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt.* Lateinisch-Deutsch. Übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat. Meiner: Hamburg 1999, S.107, 2.Buch, Lehrsatz 3

Taylor, dass es sich bei Hegels Aufhebung um eine Transposition handle, weil die Dankbarkeit dem Schöpfer gegenüber keine Fortsetzung – wenn schon immerhin ein Äquivalent – finde<sup>158</sup>, verraten sich dagegen schon dadurch als bloß erneuerungsunwilliges Anhängen an eine liebgewordene Gestalt, dass sie stets erst da geübt werden, wo es um die Aufhebung der christlichen Religion in die Philosophie geht und daher wohl kaum dem unbefangenen Eindruck entsprungen sind, dass Hegels Konzept und dessen Umsetzung nicht haltbar seien. Zweifellos sieht Hegel z.B. auch Empfindungsweisen, die der Gestalt der griechischen Welt und ihrer Kunstreligion angehörten, als unwiederbringlich vorüber an. Darum hätte er in Anbetracht seines Konzepts von Aufhebung mit der Forderung, den notwendigen Abschied von dem Gefühl der Dankbarkeit im Fortschritt des Bewusstseins von seiner religiösen zu seiner wissenschaftlichen Gestalt einzugestehen, genauso wenig ein Problem, wie er es damit hatte, ganz deutlich festzuhalten, dass „das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondere zu wissen taten, verstummt [ist]“ (547), ehe die Gestalt der offenbaren Religion heraufdämmert – und doch wendet hier niemand ein, dass darum die Aufhebung der Kunstreligion in dieser nicht wirklich gelinge, besteht doch hier kein Wunsch mehr, eine untergehende Gestalt festzuhalten. Das Orakel hat das Zeitliche gesegnet, das Gebet darf es nicht? Jede Gestalt, jede konkrete Religion hat ihre Zeit, ist etwas Lebendiges, und was lebt, hat das seltene Vorrecht einmal zu sterben: „Alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht.“<sup>159</sup>

Im Rahmen der von Hegel skizzierten Entwicklungsgeschichte bedeutet die Aufhebung der Religion in die Philosophie, dass das Bewusstsein in der Religion, ohne dabei genau zu wissen, was es tut, die logischen Momente, aus denen sich sein Erkenntnisvermögen zusammensetzt und die sein Wissen von sich bilden, in gegenständlicher Form vorstellt. Indem es sich nun in philosophischer, reflektierender Weise mit dem in der Religion dargestellten, absoluten Inhalt auseinandersetzt und sich über sein Tun klar wird, entfaltet es ihn bewusst in begrifflicher Weise nach einem logischen Zusammenhang und in einer rein denkenden Bewegung, die ohne äußere Voraussetzung, aus sich selbst heraus- und wieder in sich zurückläuft. Das ist die Bedeutung von Aufhebung bei Hegel. Die religiöse Bildung ist für den Geist ein Mittel, d.h. eine innere, aufgehobene Voraussetzung, um zu seiner unbedingten Selbständigkeit, zu absoluter Autonomie in der Wissenschaft zu gelangen und die Religion kommt dabei nur insoweit in Betracht, als die Gesamtheit der Momente des in der Religion wirksamen Vermö-

---

<sup>158</sup> „Die dankbare und Gott lobpreisende Antwort der Kreatur nimmt in der dünnen Höhenluft der Idee eine gänzlich andere Bedeutung an. Dankbarkeit und Lobpreisung als Inhalte dieser Antwort verwandeln sich in die Anerkennung meiner Identität mit der kosmischen Notwendigkeit; deshalb verliert diese Antwort jede Dankbarkeitsbedeutung, obgleich etwas Analoges, das zur Glorifizierung Gottes dient, zurückbleibt: ein Gefühl der Ehrfurcht in der aus rationalem Bedürfnis hervorgegangenen imponierenden Architektur.“ Taylor: *Hegel*. A.a.o., S.648

<sup>159</sup> Johann Wolfgang von Goethe: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Reclam: Stuttgart 1986, S.39, Studierzimmer

gens, einen sinnvollen, vernünftigen Gesamtzusammenhang der Welt und Wirklichkeit zu stiften, in der Wissenschaft vollkommen bewahrt sein müssen, damit diese ihre Aufgabe erfüllen kann und ihr Wesen nicht verfehlt. Taylor aber gibt der Aufhebung die absurde Bedeutung, dass das konkrete Denken und Empfinden eines früheren Zeitalters im folgenden gleich bleiben müsste, ohne dass man dann noch wüsste, worin überhaupt der Unterschied beider bestehen sollte.

Aufhebung im Sinne von Bewahrung und Kontinuität kann nicht stattfinden ohne Veränderung, ohne Aufhebung im Sinne von Negation des Früheren. Taylor missachtet diesen wesentlichen Unterschied zwischen Aufhebung und Stillstand. Von einem Gelingen der Aufhebung würde demnach nur dann die Rede sein können, wenn sie Unmögliches vollbrächte: Die einmaligen und vergänglichen, nicht der Idee, sondern nur der besonderen geschichtlichen Situation angehörenden Erscheinungen zu konservieren und es mehr mit der „bunten Rinde“ zu halten als mit dem „Kern“<sup>160</sup> der Sache. Das bedeutete nun aber in der Tat für Hegel nicht nur, der Philosophie eine unmögliche und fremde Aufgabe zuzumuten, sondern auch die bestehende Religion samt der seelischen Befindlichkeit zum Ausgangspunkt ihrer Bewegung und zu einer ihr äußeren Voraussetzung zu machen, anstatt umgekehrt beides aus dieser als äußere Erscheinungen der Idee oder des Wesens zu erklären.<sup>161</sup> Daher ist es widersinnig, Hegel vorzuwerfen, dass er diese Art von Aufhebung nicht geleistet habe, steht dies doch von vornherein schon im völligen Widerspruch zu dem Grundgedanken seiner Philosophie und seines Systems.

Taylor ist darum entschieden darin zu widersprechen, dass sich das Thema des Gelingens der Aufhebung der Religion in die Philosophie mit der Frage identifizieren ließe, ob ein Philosoph nach Hegel beten könne. Zwar muss, damit die Aufhebung gelingt, der Philosoph die im Gebet sich einstellende Beziehung zum geistigen Ursprung und ewigen Prinzip aller Wirklichkeit auch im Denken und Begreifen erfahren, aber dass er, der sich dieser Beziehung im Denken gewahr wird, weiterhin betet, indem er seinen Schöpfer anruft und ihm dankt, ist dazu nicht erforderlich. Insofern die Religion eine abgelegte Gestalt und das Gebet ein dieser Gestalt angehörender seelischer Akt ist, der von vielen Individuen vollzogen und weitergeführt wird und nicht etwa ein natürliches Einzelwesen, wird es auch nicht in genau derselben

---

<sup>160</sup> Siehe die nächste Anmerkung.

<sup>161</sup> Vergleiche das Vorwort zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: „Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material ... ist nicht Gegenstand der Philosophie.“ G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S.25

Weise wie ein solches sterben, indem es ein für allemal verschwindet. Vielmehr besteht es in der der allgemeinen Erinnerung der Menschheit bzw. der dem Weltgeist eigenen Weise fort, die Hegel in jener schon zitierten Stelle der Vorrede wie folgt beschrieben hat:

In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattierung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist, in der Weise, wie der, welcher eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst innehat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derselben zurück, ohne darin sein Interesse und verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Weges, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen.(32)

Die Spuren des Geistes sind im gebildeten Individuum sedimentiert. Zu solch einer Spur und Schattierung in der ungebrochenen Kontinuität des geistigen Lebens mag auch das Gebet werden. Des weiteren sind viele Gründe zu beten im Zuge der Entwicklung der heutigen Gesellschaft zusammen mit früheren Zeiten untergegangen und aufgehoben – aber zugleich auch in dem Sinne, dass jeder gebildete Mensch gut nachvollziehen kann, warum sie die Hinwendung zu Gott im Gebet bedingt haben. In Verhältnissen etwa, in denen kein durch den Staat verbürgter Rechtszustand die Individuen eines Volks vor Versklavung und Unterdrückung durch einen grausamen Despoten schützt, wird das Bedürfnis, sich einen wohlwollenden, schutzversprechenden Herrn vorzustellen, der noch über jenem steht und der Gebete erhört, verständlich. Während die bedrückenden Verhältnisse unfreier Zeiten das Gebet als eine Tätigkeit hervorbrachten, in der sich der geknechtete Einzelne wie im Vater-Unser (>>Erlöse uns von dem Bösen...<<) eine bessere Zukunft vorstellte und erbat, stellt solches Vorstellen eine notwendige Vorbedingung für das Handeln und die allmähliche Verwirklichung dieser Zukunft dar. Wenn aber die Freiheit in der Welt durchgesetzt und der Einzelne von seinem knechtischen Selbstbewusstsein befreit ist, hat er wenigstens zu solchen Gebeten keinen Grund mehr. Denn das Gefühl der Freiheit ist an dessen Stelle getreten und in seinem Staat kann er Gerechtigkeit als ein unveräußerliches Recht einfordern, ohne einem Herrn dankbar dafür sein zu müssen, wenn ihm diese zuteil wurde.

Wenn dieses bürgerliche Selbstbewusstsein das Individuum großer Gesellschaften die meiste Zeit über auszeichnet, heißt das freilich nicht, dass ihm solche Augenblicke, in der es am liebsten eine höhere Macht anrufen wollte, um einer bedrückenden Lage zu entkommen, ganz fremd bleiben müssen. Sie bestimmen bloß nicht sein Alltagsbewusstsein und es muss sich, aufgrund seines Bewusstseins um die kontinuierliche Entwicklung des Geistes, ob dieser Ge-

fühle nicht schämen, mit sich irgendwie innerlich im Widerspruch zu stehen.<sup>162</sup> Denn eben weil die der freien, geistigen Natur des Menschen angemessene Lebenswelt erst durch einen geschichtlichen Prozess hervorgebracht wird, geht, wenn diese in einem bestimmten Moment die Höhe einer mit solch schwer errungenen Gütern angereicherten Stufe vermissen lässt, dies nicht spurlos an ihm vorüber, sondern lässt es diesen Mangel empfinden, ohne aber die persönliche Entwicklung und das historische Bewusstsein rückgängig zu machen.

Taylor hätte, wenn er das Gelingen der Aufhebung der Religion in die Philosophie in Frage stellen wollte, entweder ein Konzept vorstellen müssen, das die Leistungen, die er gegenüber dem Hegels als unbewältigtes Problem aufzeigt, einlöst, oder zeigen müssen, dass der Anspruch, wie er selbst ihn stellt, nicht eingelöst werde bzw. nicht einlösbar sei, da die Aufhebung aus Hegels eigener Systematik heraus nicht schlüssig wäre. Hegels Verständnis von Aufhebung unterscheidet mit gutem Grund zwischen der kontingenten Seite der äußerlichen Geschichte der Gestalten, in denen das Bewusstsein seine Erfahrungen macht, und dem Notwendigen und Ideellen, das der Vergänglichkeit nicht in der gleichen Weise unterliegt wie jenes und darum einer Aufhebung fähig ist. Houlgates Überlegung, ob Hegels Philosophie die vielleicht einzig wirklich christliche sei oder nicht, wäre in dieser Beziehung recht belanglos, geht es dabei doch bloß um eine Frage der Bezeichnung. Identifizierte man das Christliche so wie er mit dem ideellen Gehalt, den die Vernunft in dieser Gestalt veräußert hat und die der Geist im Zuge der Aufhebung der Religion nun wieder in sich zurücknimmt, dann wäre Hegels Philosophie christlich zu nennen; identifiziert man es dagegen so wie Taylor mit der historischen Gestalt, die die Wissenschaft hinter sich lässt, dann ist sie nicht christlich zu nennen. Hegel selbst würde jedenfalls von einer Christlichkeit seiner Philosophie ausschließlich in dem Sinne sprechen, dass der wesentliche, rationale Gehalt darin derselbe ist wie im Christentum. Interessant wird diese Frage, wie gesagt, erst dann, wenn man Ansätze wie den von Kierkegaard diskutiert, die vielleicht überzeugend zu erklären versprechen, warum die Wirklichkeit nicht von jener Rationalität ist, die ihr Hegel zufolge zugesprochen werden kann, und dass gerade diese Einsicht in der christlichen Religion von zentraler Bedeutung ist.

Bei Hegel bedeutet ihre Aufhebung nicht das Verschwinden der Religion. Für jene, deren An-

---

<sup>162</sup> Nicht zufällig suchen religiöse Gemeinschaften bis heute noch, neue Mitglieder anzuwerben, indem sie bei Menschen erst die Furcht vor dem Tode schüren und dann Abhilfe anbieten. Verwandt damit mag das Phänomen der späten Bekehrung der Säumigen sein. In höchst ironischer Weise hat Heine, der es in philosophischen Dingen mit Hegel hielt und diesen gar für den Atheismus reklamierte, seine eigene Rückwendung zum Glauben auf dem Totenbett indirekt vorausgesagt und zugleich im Voraus als bedeutungslos abgetan. An der bereits zitierten Stelle (Anm.46) in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* äußert er sich dazu, dass einige Menschen zum Lebensende hin gläubig – in diesem Falle katholisch – zu werden neigen: „Mögen immerhin die Altgläubigen ihre Glocken läuten und Kyrie Eleison singen, ob solcher Bekehrung – es beweist aber nichts für ihre Meinung, es beweist nur, daß der Mensch sich dem Katholizismus zuneigt, wenn er müde und alt wird, wenn er seine physischen und geistigen Kräfte verloren, wenn er nicht mehr genießen und denken kann. Auf dem Totenbette sind so viele Freidenker bekehrt worden – aber macht nur kein Rühmens davon! Diese Bekehrungsgeschichten gehören höchstens zur Pathologie und würden nur schlechtes Zeugnis geben für Eure Sache.“

lagen und Bedürfnis nach Erkenntnis des Absoluten nicht dergestalt ist, dass sie davon zur Philosophie getrieben werden, wird die Religion, besonders die christliche als deren Endgestalt, Hegel zufolge eine Option für die Verständigung über den Sinn des Daseins bleiben. Bis heute stimmt diese Auffassung mit der realen Entwicklung überein. Wer hingegen der Religion auf diesem Wege entwächst und sich in der Philosophie wiederfindet, verliert nichts Wesentliches. Die Rede von verschiedenen Gestalten des Weltgeistes machte überhaupt keinen Sinn, wenn bei dem kontinuierlichen Fortschritt, in dem die reinen Gedankenbestimmungen auseinander entwickelt werden, nicht zugleich ohne allen Verlust ein gewisser Wechsel in der Qualität des Erlebens für das daseiende Bewusstsein stattfände. Mit anderen Worten: damit eine Gestalt eine Gestalt ist, muss sie einmalig, individuell sein und sich durch den Wechsel in der Qualität des Empfindens von der anderen unterscheiden. Die Dankbarkeit als dem Empfinden zugehörig – das ist es gerade, was die *Phänomenologie des Geistes* lehrt – gehört der in die Vergangenheit zurücksinkenden Gestalt an, von der nur Reflexe in der Gegenwart bleiben. In dieser vermochte die offenbare Religion dem Bewusstsein die höchste Wahrheit über sein Dasein und seine Welt in einer Weise auszusprechen, die ihm in seiner damaligen Bildung genügte, auf der Höhe seiner heutigen aber nicht mehr ausreicht, weshalb es sich mit seinen Fragen und Bedürfnissen erst bei der Philosophie richtig aufgehoben findet.

Selbst wenn wir uns als Forschende und Kunstschaffende in die Gefühlslage einer früheren Epoche hineinversetzen können, ist es doch mit dem Leben der Menschheit wie mit dem des Einzelnen: eine Empfindung ist in der Erinnerung eine andere, als sie es damals in der Gegenwart war. Was in einer neuen Gestalt und so auch der der Wissenschaft bewahrt ist, kann nicht das von den einmaligen Umständen eines konkreten Wissens- und Bildungsstandes abhängige Erleben einer früheren Epoche sein, was eine absurde Forderung wäre, sondern allein die reinen, über den Wandel der Zeit erhabenen, logischen Momente, die die Idee konstituieren, welche der Geist von sich selbst hat, sobald er zur Wissenschaft fähig geworden ist. Unter keinem anderen als diesem Anspruch betrachtet Hegel auch das Christentum und jeder andere wäre vor dem Hintergrund seiner Zielsetzung – wie gesagt – auch völlig absurd. Daher ist der Vorwurf verfehlt, es handle sich bei der Aufhebung der offenbaren Religion in die Philosophie um eine Transposition, weil sich die Qualität der Empfindung ändert, die die Beziehung des Einzelnen zu Gott begleitet. Hegel lädt wie nur wenige andere Autoren dazu ein, den Mut zu Neuem zu finden und sich auf das Abenteuer des Geistes einzulassen, im Entwurf der Umrisse des Künftigen Erfahrungs- und Gefühlswelten zu entdecken, die noch unbekannt sind. Das kann und sollte man bei ihm lernen.

## 7.2. Religion und Erkenntnis

Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* die verbreiteten Ansichten und philosophischen Positionen zum Wesen der Erkenntnis zugleich weiter entwickelt und überbietet, indem er das Erkennen als ein Vermögen denkt, das sich in einem notwendigen Fortschritt zu innerer Vollkommenheit bildet. Mit dieser Vollkommenheit sieht er den eigentlichen Standpunkt der Wissenschaft – der Philosophie *als* Wissenschaft erreicht – von dem aus sich die Wirklichkeit in der ihr allein angemessenen, begrifflichen Form des Systems darstellen lässt. Gegenüber dem ihm vorangehenden, kritischen Standpunkt zeichnet dieser sich insbesondere dadurch aus, dass sich das Erkennen auf ihm als ein unbedingtes Tun darstellt, das von nichts Äußerem abhängt und auf keinerlei Grenze stößt. Seine Auffindung schließt die vielfältigen Bemühungen um die rechte Bestimmung des Verhältnisses von Erkennen und Gegenstand ab. Als dem Inbegriff des Erkenntnisvermögens geht ihm der kritische Standpunkt notwendig voraus, demzufolge sich dessen Grenzen aus dem inkongruenten Abhängigkeitsverhältnis ergeben, das zwischen den im Subjekt liegenden Bedingungen des Erkennens und dessen Gegenstand als der äußeren Voraussetzung seiner möglichen Inhalte bestehen soll. Dieser Standpunkt wird zuletzt aber dort, wo die negative Tätigkeit der Kritik in wirklich umfassender, systematischer Weise durchgeführt wird und sich gegen die eigene Voraussetzung wendet, so wie jeder frühere als unwahr eingesehen, sodass sich infolge dieser letzten dialektischen Umkehrung das Gegenteil – die völlige Übereinstimmung beider – als die Wahrheit ihres Verhältnisses erweist, welche sich in der Einsicht darstellt, dass der dem Erkennen scheinbar vorausgesetzte Gegenstand durch dieses erst konstituiert wird.

Weiters hat sich gezeigt, dass, da die von Hegel betriebene Vollendung der Kritik des Erkenntnisvermögens sich auf das ganze natürliche Bewusstsein richtet und auch auf dessen Geschichte erstreckt, sich auch die philosophische Betrachtung der Religion in ihr ganz anders gestaltet als für Kants kritische Philosophie, insofern diese nicht erst *nach* der Prüfung von Wahrheit und Vermögen des Erkennens stattfindet und darum als ein äußerlich motiviertes und somit relativ beliebiges Unterfangen aus erkenntnistheoretischer Sicht auch hätte ausbleiben können, sondern *in* dieser eine unverzichtbare Aufgabe erfüllt. Schließlich ist es die Aufhebung der Religion in die Philosophie, in der die Identität des Erkennens und des Absoluten als seines eigentlichen Gegenstandes offenbar wird, weil dieser von dem Bewusstsein in der Entwicklung, in der sich das Erkennen vervollkommnet, nicht eher in der den Unterschied beider überwindenden, begrifflichen Form aufgefasst und dargestellt werden kann, als bis er ihm in der Vorstellung, welche das eigentümliche Element der Religion ausmacht, in der ganzen Tiefe seines Inhaltes erschienen ist. Wenn jene Tätigkeit, in der der Mensch sich als ein

geistiges Wesen denkend über die äußersten, sein Dasein in der Welt betreffenden Fragen verständigt, – die Philosophie – in ihrer Erhebung zur Wissenschaft an ihr inneres Ziel gelangt, so ist dies für Hegel gleichbedeutend mit der Aneignung alles dessen, was an Inhalten und Bestimmungen in der Religion schon enthalten war – mit ihrer Übersetzung in die Form des Begriffes.

Zweifellos wirkt die Tatsache, dass mit dieser Aufhebung der Religion in die Philosophie der Anspruch eines absoluten Wissens, eines Wissens des Menschen von Gott und Gottes von sich selbst verbunden ist, heute auf viele abschreckend – auch wenn, wie in dieser Arbeit deutlich geworden sein sollte, dieser Gott als der in der Zeit und Geschichte sich vervollkommene absolute Geist durchaus nicht mit dem landläufigen Gottesverständnis irgendeiner bestimmten Religion verwechselt werden darf, sondern vielmehr die vollendete Natur des vernünftigen Wissens ist, das alle Wirklichkeit erfassen kann und ganz mit sich selbst übereinstimmt. So unannehmbar dieser Anspruch also auch erscheinen mag, stellt sich dem Einzelnen immer die Frage nach dem Absoluten, dem Sinn seines Handelns – ganz gleich, ob er dafür das Wort Gott gebraucht oder nicht. In dieser Sache gibt es eine große Zahl, vermutlich eine Mehrheit von Philosophen, von denen etwa Kant oder der frühe Wittgenstein nur zwei besonders einflussreiche Beispiele wären, die der Ansicht sind, dass wir zu einer befriedigenden Antwort über die Frage nach dem Wissen gelangen können, ohne dass damit auch die Frage nach Gott oder dem Absoluten und danach, wie wir es mit der Religion halten, geklärt werden müsste, die, mag es dem Einzelnen nun möglich sein, sinnvoll darüber zu sprechen oder nicht, untrennbar mit dem Handeln und der Ethik zusammenhängen.

Hegels Anliegen in der *Phänomenologie des Geistes* kommt dagegen, wie gezeigt worden ist, in der ganzheitlichen Denkweise zum Ausdruck, derzufolge es in der Natur des Bewusstseins liegt, auch in seinem theoretischen Selbst- und Weltverständnis nicht eher zur Ruhe zu kommen, als bis es sich auch über die mit diesem untrennbar zusammenhängenden Fragen nach den Sinnansprüchen seines praktischen Lebens und dessen Gelingen klar geworden ist. Denn so, wie unser Wissen auf unser Hoffen und Handeln einwirkt, wirken diese auch wieder zurück auf unser Wissen. Diese Wechselwirkung zu verdeutlichen und nachvollziehbar zu machen, unsere ganze, unbefangene Aufmerksamkeit und Erkenntniskraft zu unser aller Bestem dafür empfänglich zu machen, ist der eigentliche Sinn der dialektischen Methode und wo dies verkannt wird, wird sie entweder zu einem starren systematischen Raster und leeren Programm oder zu einem fragwürdigen Werkzeug einseitiger politischer Bewegungen. Mit diesem ganzheitlichen Anliegen seines Denkens ist Hegel auch heute ein fester, Reibung und Anregung versprechender Bezugspunkt innerhalb der stets spannenden, immer wieder neu zu stellenden Frage, was Gegenstand des Erkennens, des Wissens und des Sagbaren sein kann,

der uns vorsichtig machen kann, in diesem Zusammenhang nichts vorschnell als irrational oder unwesentlich auszuschließen.

Was das Verhältnis von Religion auf der einen, Erkennen und Wissenschaft auf der anderen Seite angeht, sticht Hegels Philosophie durch den mit beispielloser denkerischer Kraft betriebenen Versuch hervor, das Bewusstsein in der komplexen Tiefe seiner seelischen und geschichtlichen Zusammenhänge ohne alle vorläufige Aussonderung bestimmter Phänomene und damit ohne jedwede Ausdünnung des dem eigentlichen Anliegen philosophischen Frauens entsprechenden Gegenstandes über sich selbst aufzuklären. In Hegel gipfelt die Begegnung der Aufklärung mit der Religion. Ein besseres Verständnis der Ergebnisse dieser Begegnung in den konkreten Abschnitten der *Phänomenologie des Geistes* vorzubereiten, war der Zweck der vorangegangenen Überlegungen über die außerordentliche Bedeutung, die er der Religion vor der Frage nach der Wahrheit des Erkennens beimisst. Sie sollten zeigen, dass Hegels Denken, so überzogen dessen äußerster Anspruch der Gegenwart bisweilen auch erscheinen mag, entgegen all den vielfältigen Bedenken und den daraus abgeleiteten Beschränkungen nach wie vor einer, wenn nicht gar der beste Zeuge dafür ist, dass die Religion und ihre Inhalte einen interessanten und mehr als würdigen Gegenstand philosophischer Betrachtungen abgeben, dessen Erhellung nach wie vor Wesentliches zu unserem Selbst- und Weltverständnis beiträgt.

## Verwendete Literatur:

Hegels Schriften:

G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1986

G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986

Literatur zur Phänomenologie des Geistes:

Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter (Hg.): *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973

Köhler, Dietmar/Pöggeler Otto (Hg.): *Klassiker Auslegen: Phänomenologie des Geistes*. Bd.16. Berlin: Akademie Verlag, 1998

Kreß, Angelika: *Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996

Pöggeler, Otto: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1973

Siep, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels >>Differenzschrift<< und zur >>Phänomenologie des Geistes<<* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000

Literatur zur Religion bei Hegel allgemein:

Jaeschke, Walter: *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983

*Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*. Hg. v. Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kaltenbacher und Ludwig Nagl in Zusammenarbeit mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Wien - Köln – Weimar: Böhlau Verlag, Akademie Verlag, 2008

Literatur zu Hegels Philosophie allgemein:

Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981<sup>3</sup>

Houlgate, Stephen: *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. Oxford: Blackwell, 2005<sup>2</sup>

Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995

Taylor, Charles: *Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978

sonstige zitierte Schriften und Literaturhinweise:

Augustinus, Aurelius: *Die Enthaltbarkeit*. Übert. von Paul Keseling. Würzburg: Augustinus-Verl., 1949

Augustinus, Aurelius: *Heilige Jungfräulichkeit*. Übertr. und erl. von Ildefons M. Dietz. Würzburg: Augustinus-Verl., 1952

Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre*

*Geschichte*. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1947

Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Einleitung von Manfred Riedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970

Dilthey, Wilhelm: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Hg. von Gabriele Malsch. Ges. Schr. Bd. XXVI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005

Friedell, Egon: *Vom Schaltwerk der Gedanken*. Ausgewählte Essays zu Geschichte, Politik, Philosophie, Religion, Theater und Literatur. Hg. v. Daniel Keel u. Daniel Kampa. Zürich: Diogenes Verlag 2007

Furth, Peter: *Phänomenologie der Enttäuschungen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verl. 1991

Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Reclam, 1986

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen 2001<sup>18</sup>

Heine, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Hg.v. Jürgen Ferner. Stuttgart: Reclam, 1997

Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie. 2.Teil. Neuzeit und Gegenwart*. Köln: Komet Verlag 1980<sup>12</sup>

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke und Briefe II*. Hg. v. Michael Knaupp. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1992

Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Meiner 2000

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Reclam, 1966

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. Werke in drei Bänden. H.g. v. Karl Schlechta. München: Carl Hanser Verlag, 1966

Platon: *Phaidros*. In: Platon. Sämtliche Dialoge. Bd.II, hg. v. Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988

Schelling, F.W.J.: „Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ Hg. von Thomas Buchheim. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997

Schiller, Friedrich: *Gedichte und Prosa*. Auswahl u. Nachwort von Emil Staiger. Zürich: Manesse Verlag, 1991

Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. Übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner, 1999

Literatur zum Exkurs:

Alighieri, Dante: *Die göttliche Komödie*. Übers. v. Hermann Gmelin. Stuttgart: Reclam 2003

Borchmeyer, Dieter: *Franz Grillparzers Bild des Judentums in seiner ‚Jüdin von Toledo‘*. In: Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten. Symposium zu Ehren von Saul Friedländer. Hg. v. Dieter Borchmeyer und Helmuth Kiesel. Neckargemünd: Edition Mnemosyne, 2002, 155-176

Deutsch-Schreiner, Evelyn: Franz Grillparzer und eine „Österreichische Nationaldramaturgie“. In: Das verschlafene 19. Jahrhundert? Zur deutschen Literatur zwischen Klassik und Moderne. Hg. v. Hans-Jörg Knobloch und Helmut Koopmann. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005, 191-204.

Grillparzer, Franz: *Die Jüdin von Toledo*. Historisches Trauerspiel in fünf Aufzügen. Nachw.: Paulsen, Wolfgang. Reclam Verlag: Stuttgart 1986

Hackl, Sandra Maria: *Franz Grillparzers Frauenfiguren in sozialgeschichtlichem Kontext dargestellt anhand der Beispiele Mirza, Gülnare, Hero und Rahel*. Diplomarbeit: Wien 2009

Hagl-Catling, Karin: *Für eine Imagologie der Geschlechter. Franz Grillparzers Frauenbild im Widerspruch*. Frankfurt: Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1997

Helfer, Martha B.: *Framing the Jew. Grillparzer's Die Jüdin von Toledo*. In: The German

Quarterly, Spring, 2002, Vol.75(2) Zitiert nach <http://web.ebscohost.com/ehost/detail?sid=92747d67-7f41-4624-bc99-3122aeb12e3a%40sessionmgr12&vid=1&hid=24&bdata=JnNpdGU9ZWZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=hlh&AN=7461348>, 23.2.2012, 13.46

Hoffmann, Daniel: *Der Dienst in fremden Tempeln. Liebe und Religion in Franz Grillparzers Jüdin von Toledo*. In: Von der Liebe und anderen schrecklichen Dingen. Hg. v. Yvonne Patricia Alefeld. Festschrift für Hans-Georg Pott. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2007, 109-124

Krobb, Florian: >>Bleib zurück, geh nicht in´ Garten!<< *Grillparzers Jüdin von Toledo als Traktat über die >Judenfrage<* In: Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit. Hg. v. Hans-Peter Bayerdörfer und Jens Malte Fischer. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2008, 125-142

[Kulturpanel der Israelitischen Kultusgemeinde Wien](http://www.ikgkulturpanel.at/ikgkulturpanel301110.html)

<http://www.ikgkulturpanel.at/ikgkulturpanel301110.html>, 4.3. 2012, 14.24\_

Lea, Charlene A.: *Emancipation, Assimilation and Stereotype. The Image of the Jew in German and Austrian Drama (1800-1850)*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978

Lorenz, Dagmar C.G.: *Grillparzer. Dichter des sozialen Konflikts*. Wien: Böhlau, 1986

Lorenz, Dagmar C.G.: Die Darstellung jüdischer Gestalten bei Grillparzer. In: *Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft*. 3.Folge. Bd.21 (2003-2006). Hg. v. Robert Pichl u. Margarete Wagner. Wien: Verlag Lehner, 2006, 7-31

Metzger, Nicole: *Zur Aufführungsgeschichte von Grillparzers „Die Jüdin von Toledo“*. Diplomarbeit: Wien, 1993

Neye, Kerstin: *Versöhnung inmitten der Katastrophe. Die Jüdin von Toledo*. In: *Gerettete Ordnung. Grillparzers Dramen*. Hg. v. Bernhard Budde u. Ulrich Schmidt. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1997, 219-237

Politzer, Heinz: *Franz Grillparzer oder Das abgründige Biedermeyer*. Wien: Paul Zsolnay Verlag, 1990

Sagarra, Eda: *Grillparzer, the Catholics and the Jews: A Reading of Die Jüdin von Toledo (1851)*. Leo Baeck Institute. Year Book 2001, XLVI. London: Berghahn Books, 2001

Sazaki, Kristina R.: *Franz Grillparzers' and Lion Feuchtwanger's Die Jüdin von Toledo*. In: "Was nützt der Glaube ohne Werke..." Studien zu Franz Grillparzer anlässlich seines 200. Geburtstages. Hg. v. August Obermayer. Department of German University of Otago. Dunedin 1992, 131-143

*Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XXXV. Berlin: Walter de Gruyter 2003

Yates, William E.: *Grillparzer. A Critical Introduction*. Cambridge: University Press 1972

<http://www.zeno.org/Literatur/M/Grillparzer,+Franz/Gedichte/Epigramme/1849/Hegel,12.41>,  
22.2. 2012

## Abstract:

The purpose of this work is to reconstruct the introducing passages of Hegel's *Phenomenology of the Spirit* in order to understand which function religion fulfills according to Hegel within the dialectical development of knowledge - a process that points out consciousness as scientific.

A specific aim of this reconstruction is to expose the way in which Hegel shows that religious experience and the corresponding historical education, consciousness goes through in that experience, has to be seen as an essential part of what Hegel calls >>philosophical science<<.

By doing so, it will also impart an idea of the considerable differences in the way in which Hegel assumes the relation between religion on the one hand and science or rather philosophy and "pure" scientific thinking on the other hand and how it is understood from another point of view, especially from Kant's one - as another exponent of European Enlightenment - and that of a certain contemporary and common understanding of science.

In the last chapter (c.7) the study also deals with the problem whether Hegel's concept of a negation, conservation and elevation of religion, which converts philosophy into its successor in the indispensable work of answering the most important questions that arises in human consciousness and mind, can keep its promise.

Die in dieser Arbeit verfolgte Absicht liegt darin, im Rahmen einer Rekonstruktion der Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes* nachzuvollziehen, welche Funktion Hegel zufolge der Religion in der dialektischen Entwicklung des Wissens zum Standpunkt der Wissenschaft zukommt. Ein wesentliches Interesse dieser Rekonstruktion besteht darin herauszuarbeiten, wie Hegel zeigt, dass religiöse Erfahrung und die damit einhergehende geschichtliche Bildung des Bewusstseins einen unverzichtbaren Teil in der Entstehung dessen ausmachen, was er unter >>philosophischer Wissenschaft<< versteht. Dabei sollen auch die bedeutenden Unterschiede deutlich werden zwischen der Art und Weise, wie das Verhältnis von Religion und Philosophie bzw. Wissenschaft bei Hegel gedacht wird und wie es sowohl bei Kant als einem weiteren Vertreter der Aufklärung, als auch in einem heute geläufigen Verständnis von Wissenschaft bzw. aufgeklärtem Denken erscheint. Im letzten Kapitel (7) kommt außerdem das Problem zur Sprache, ob Hegels Gedanke einer Aufhebung der Religion in die Philosophie, durch welche die Philosophie zur Nachfolgerin der Religion in der Erfüllung der unverzichtbaren Aufgabe werden soll, die höchsten und wichtigsten Fragen zu beantworten, die sich dem menschlichen Geist und Bewusstsein stellen, hält, was er verspricht.

Lebenslauf des Verfassers:

Philipp J. Schaller

Geboren in Wien am 25.2.1984

2002 Matura an der Theresianischen Akademie in Wien.

2002-2003 Präsenzdienst beim Bundesheer und Einjährig-Freiwilligen-Ausbildung (seither Dienst in der Miliz)

2003-2012 Studium der Philosophie an der Universität Wien (und der Geschichte im Wahlpflichtfach.)

Zwischen 2009 und 2012 verschiedene Tutorien im Rahmen des Fachbereichs für Europäische Philosophie und Philosophie des 20. Jahrhunderts zum Seminar Spinoza: Ethik, Ringvorlesung Ästhetik I u. II, Einführungsringvorlesung, Vorlesung: Klassiker der praktischen Philosophie und Ringvorlesung Raum und Zeit

Seit Sommersemester 2012 dort Studienassistent.

Während dieser Zeit Vertiefung der Kenntnisse des Russischen (mündl. Maturafach) – u.a. durch Teilnahme an einem Intensivseminar für russische Sprache – zuletzt auch zum Zweck der Vorbereitung auf ein interdisziplinäres Dissertationsprojekt im Bereich von Philosophie und Literatur.