

GEORG SANS

Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich?  
Und wie viel Religion ist dafür nötig?

Über Hegel und Schelling um 1800

Am 14. September 1800 unterzeichnete Hegel das von Herman Nohl so genannte *Systemfragment*. Knapp zwei Monate später schrieb er den berühmten Brief an Schelling, in dem er von der Ausarbeitung eines wissenschaftlichen Systems berichtete.<sup>1</sup> Gleichzeitig kündigte er seine Absicht einer „Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen“<sup>2</sup> an. Die Mitteilung ist zunächst von pragmatischer Bewandnis. Hatte Hegel bisher seinen Unterhalt als Hauslehrer bestritten und sich darüber hinaus hauptsächlich mit Fragen der Religion und der Politik, in geringerem Umfang auch der Naturphilosophie und Mathematik, befasst,<sup>3</sup> bemühte er sich nun mit Nachdruck um den Platz an einer Universität. Das Problem war freilich, dass Hegel, im Unterschied zu seinem jüngeren Freund, der es bereits 1798 zu einer außerordentlichen Professur in Jena gebracht hatte, keinerlei einschlägige Veröffentlichungen vorweisen konnte. Auch wenn die von Nohl herausgegebenen *Theologischen Jugendschriften* ein einseitiges Bild von seinen frühen Arbeiten vermitteln, standen philosophische Grundlegungsfragen während der Frankfurter Jahre gewiss nicht im Mittelpunkt des Interesses Hegels.

Bei Schelling lagen die Dinge völlig anders. Noch während seines Theologiestudiums im Tübinger Stift hatte er sich intensiv mit der Wissenschaftslehre Fichtes auseinandergesetzt und in Leipzig mit der Ausarbeitung einer eige-

<sup>1</sup> Während Herman Nohl die Briefstelle auf das Fragment bezog (vgl. NOHL, Herman (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Tübingen 1907, 345), herrscht in der neueren Forschung die Ansicht vor, dass sich Hegels Konzeption der Philosophie wenige Wochen nach dem Abschluss des Fragments grundlegend wandelte: vgl. stellvertretend DÜSING, Klaus, Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801, in: JAESCHKE, Walter (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie 1799–1807*, Hamburg 1993, 144–163, 147f.

<sup>2</sup> Br 1,59f.

<sup>3</sup> Zur Bandbreite der Arbeiten Hegels während der Frankfurter Jahre vgl. den Aufsatz von Walter Jaeschke in diesem Band.

nen Philosophie der Natur begonnen. Nach seiner Berufung an die Universität Jena veröffentlichte er in kurzem Abstand den *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) und ein umfangreiches *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Daraus ergab sich die Schwierigkeit, das Verhältnis der beiden Systeme zueinander so zu bestimmen, dass die Einheit der Philosophie als Wissenschaft nicht verloren ging. Angesichts dessen kann es nicht überraschen, dass Schelling im Frühjahr 1801 die *Darstellung meines Systems der Philosophie* erscheinen ließ. Das neue System sollte die gemeinsame Grundlage sowohl der Naturphilosophie als auch der Transzendentalphilosophie bilden. Hegel folgte im Herbst desselben Jahres mit seiner *Differenzschrift*, in der er die Systeme Fichtes und Schellings einander gegenüberstellte. Dabei erwies er sich als wohl vertraut mit der philosophischen Produktion jener Zeit; aber statt einen eigenen systematischen Entwurf vorzulegen, schlug er sich im Wesentlichen auf die Seite Schellings.

Panajotis Kondylis zog aus der Sachlage den Schluss, dass Hegel zur Herausbildung der Vereinigungsphilosophie keinen nennenswerten Beitrag leistete und dass seine eigenständige philosophische Entwicklung erst nach 1802 überhaupt begann.<sup>4</sup> Diese Ansicht ist bald von einer Reihe anderer Autoren bestritten und durch ein differenzierteres Bild ersetzt worden.<sup>5</sup> Wo liegen also die systematischen Ursprünge der hegelschen Philosophie des Absoluten? Im ersten Teil meiner Überlegungen möchte ich von Schelling ausgehen und seinen Weg von der Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie zur Identitätsphilosophie nachzeichnen. Die entscheidende Wende erfolgte mit der Option für die vernünftige Erkennbarkeit des Absoluten.<sup>6</sup> Im zweiten Teil soll der Weg Hegels von der Religion zur Philosophie als Wissenschaft verfolgt werden. Dabei wird vor allem auf das Frankfurter *Systemfragment von 1800* einzugehen sein. In ihm entwarf Hegel einen Begriff des unendlichen Lebens, der bereits auf die Konzeption des absoluten Geistes vorausweist,

<sup>4</sup> Vgl. KONDYLIS, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979, 11.

<sup>5</sup> Erwähnt seien hier nur FUJITA, Masakatsu, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bonn 1985; DÜSING, Klaus, *Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik*, in: DERS. (Hrsg.), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler*, Köln 1988, 99–193.

<sup>6</sup> Thomas Hanke spricht mit Blick auf Hegel von einer „idealistischen Option“ und stellt ihr die „romantische Option“ gegenüber, der zufolge das Absolute jenseits der Wissensrelation von Subjekt und Objekt liegt: vgl. HANKE, Thomas, *Bewusste Religion. Eine Konstellations-skizze zum jungen Hegel*, Regensburg 2012, 27ff.

und eine Konzeption der Religion als Vereinigung des Menschen mit Gott. Gestützt auf den Vergleich mit den Bemühungen Schellings um ein philosophisches System will ich im dritten Teil versuchen, eine Antwort auf meine Ausgangsfrage zu geben: Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich, und wie viel Religion ist dafür nötig?

### *Schelling: Philosophie als Wissenschaft*

Als Hegel Anfang November 1800 an Schelling schrieb und ihm von seiner Beschäftigung mit einem wissenschaftlichen System berichtete, bereitete dieser gerade den zweiten Band seiner *Zeitschrift für spekulative Physik* vor. In dessen zweitem Heft veröffentlichte Schelling die *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In der Vorerinnerung deutete er seine eigene Entwicklung rückblickend in der Weise, dass er „die eine und selbe Philosophie“ bisher „von zwei ganz verschiedenen Seiten“ dargestellt habe. Demzufolge dürfen Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie nicht als zwei getrennte Systeme angesehen werden, sondern müssen als unterschiedliche Erscheinungsweisen eines einzigen Systems gelten. In der Abhandlung von 1801 setzte der Autor sich zum Ziel, „das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen“<sup>7</sup>.

Will man dem Denken des jungen Schelling gerecht werden, darf man seine Philosophie nicht einfach als die Abfolge zweier gänzlich disparater Systementwürfe betrachten – einer transzendentalen Philosophie des Bewusstseins in Anlehnung an Fichte und einer Philosophie der Natur unter dem Eindruck Kants –, sondern muss berücksichtigen, dass Schelling in Leipzig und später in Jena an beiden Systemen zugleich arbeitete. In der Tat bestehen zwischen dem System der Naturphilosophie einerseits und dem System des transzendentalen Idealismus andererseits strukturelle Gemeinsamkeiten, die es dem Autor erleichterten, seine Philosophie zu einem „absolute[n] Identitäts-System“<sup>8</sup> fortzuentwickeln. Natur und Bewusstsein, reelles Prinzip und ideelles Prinzip, Objekt und Subjekt fallen im Absoluten zusammen, das seinerseits den vornehmsten Gegenstand des philosophischen Erkennens bildet.

<sup>7</sup> Darstellung meines Systems der Philosophie, Vorerinnerung: HKA I/10,109.

<sup>8</sup> Darstellung meines Systems der Philosophie, Vorerinnerung: HKA I/10,115.

## Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie

Der Gedanke Schellings von der Philosophie als einem wissenschaftlichen System geht ursprünglich auf Kant zurück. Dieser war in der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem Anspruch aufgetreten, die Philosophie durch eine Revolution der Denkart auf dasselbe Niveau von Wissenschaftlichkeit zu heben, das die Mathematik seit der Antike und die Physik seit dem Beginn der Neuzeit innehatten. Obwohl Kant nicht mehr beanspruchte, als die Möglichkeit einer solchen philosophischen Wissenschaft dargetan zu haben, und die Ausführung des Systems der reinen Vernunft lediglich ankündigte,<sup>9</sup> stand der Zusammenhang zwischen Wissenschaftlichkeit und Systematizität für ihn außer Frage. In der Methodenlehre der ersten *Kritik* beschrieb er die Philosophie als ein „System der Erkenntniß, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens [...] zum Zwecke zu haben“<sup>10</sup>.

Diesem Ansatz Kants blieben Fichte und Schelling treu. Bei Fichte schlug sich die Forderung nach der Wissenschaftlichkeit der Philosophie sogar in ihrer Bezeichnung als „Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“ oder kurz „Wissenschaftslehre“<sup>11</sup> nieder. Deren Aufgabe erblickte Fichte darin, „für alle möglichen Wissenschaften die systematische Form zu begründen“<sup>12</sup>. Er wollte das Wissen und die Systematizität des Wissens gleichermaßen gewährleisten, indem er beides auf einen ersten, unbedingt gültigen Grundsatz stützte und alle einzelnen Erkenntnisse auf dieses absolute Prinzip zurückführte. Der junge Schelling folgte Fichte in der Überzeugung, dass am Anfang der Philosophie ein Grundsatz stehen müsse, von dessen unbedingter Geltung alle übrigen wahren Erkenntnisse abhängen: „Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens voraussetzen“<sup>13</sup>.

Das Interesse Schellings beschränkte sich freilich nicht auf die Begründung des menschlichen Wissens oder die Aufstellung eines absoluten Grundsatzes. In seiner Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) gebrauchte er den Begriff des Unbedingten zur Bezeichnung des letzten Realgrunds unseres Wissens. Dieser könne nur im absoluten Ich gefunden werden, welches alles Entgegengesetzte ausschließt. Das Ich ist „durch sich selbst gesetzt“ und „sich

<sup>9</sup> Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*: AA 4,13f. (A XXI) und AA 3,15 (B XXII f.)

<sup>10</sup> *Kritik der reinen Vernunft*: AA 3,542 (A 837/B 866).

<sup>11</sup> Über den Begriff der Wissenschaftslehre, § 1: GA I/2,118.

<sup>12</sup> Über den Begriff der Wissenschaftslehre, § 2: GA I/2,120.

<sup>13</sup> *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, § 2: HKA I/2,87.

selbst gleich“; im Unterschied zur Substanz Spinozas ist es „das durch Freiheit bestimmte“<sup>14</sup>. Da der oberste Grundsatz keine diskursive Begründung zulässt, kann das absolute Ich nur in intellektueller Anschauung bestimmt werden. Den Ansatz bei dem Grundsatz „Ich = Ich“ als Prinzip der Philosophie behielt Schelling bis zu seinem *System des transzendentalen Idealismus* unverändert bei.<sup>15</sup> Dabei setzte er sich schon bald über die von Hölderlin vorgebrachten Bedenken hinweg und nannte das Prinzip aller Philosophie „Selbstbewusstsein“<sup>16</sup>. Im reinen Bewusstsein seiner selbst sind Subjekt und Objekt, Begriff und Gegenstand unmittelbar miteinander identisch. Seinerseits keiner weiteren Erklärung fähig, bildet das Selbstbewusstsein die Grundlage aller systematischen Deduktionen: „Das Selbstbewußtsey ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet“<sup>17</sup>.

Was Schellings philosophische Entwicklung bis 1800 sowohl kennzeichnet als auch ihre Einordnung erschwert, ist die Ausarbeitung eines Systems der Naturphilosophie parallel zur Transzendentalphilosophie.<sup>18</sup> In den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) befasste er sich zunächst nur mit Dynamik und Chemie. Er leitete den Begriff der Materie aus der Beschaffenheit der äußeren Anschauung ab. Bereits kurze Zeit später deutete Schelling die ganze Natur als einen „allgemeinen Organismus“. In seiner Abhandlung *Von der Weltseele* (1798) forschte er nach einem gemeinsamen Prinzip der anorganischen und der organischen Materie. Es ging ihm nicht mehr um die Bedingungen unserer Erkenntnis der Natur, sondern um die Natur selbst. Seit dem Erscheinen des *Ersten Entwurfs eines Systems der Naturphilosophie* (1799) stand dem Unbedingten im menschlichen Wissen die Unbedingtheit der Natur gegenüber. Schelling übernahm die Redeweise Fichtes von einer absoluten Tätigkeit des Ichs und übertrug sie auf das Sein der Natur. In den einzelnen Produkten der Natur erscheint die absolute Tätigkeit als gehemmt, ohne dass sie sich jemals erschöpfen würde.<sup>19</sup>

Insofern Schellings Naturphilosophie keine Wissenschaftslehre, sondern spekulative Physik sein wollte, geschah durch sie in den Augen Fichtes der

<sup>14</sup> Vom Ich als Prinzip der Philosophie, §§ 6-7: HKA I/2,101f.

<sup>15</sup> Vgl. *System des transzendentalen Idealismus*, Erster Hauptabschnitt: HKA I/9,62ff.

<sup>16</sup> Vgl. *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, III: HKA I/4,110.

<sup>17</sup> *System des transzendentalen Idealismus*, Erster Hauptabschnitt: HKA I/9,47.

<sup>18</sup> In der Vorrede zum *System des transzendentalen Idealismus* spricht Schelling selbst von einem „Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten“ (HKA I/9,25).

<sup>19</sup> Vgl. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Erster Hauptabschnitt: HKA I/7,78.82

Absolutheit des Ichs Abbruch. Der Gedanke einer absoluten Tätigkeit der Natur musste Fichte entweder als ein Unding oder als Rückfall in den Dogmatismus erscheinen. Die Missverständnisse und Verwerfungen, die schließlich zum Bruch zwischen Schelling und Fichte führten, brauchen uns nicht weiter zu beschäftigen.<sup>20</sup> Stattdessen ist Schellings stetes Bemühen um die Einheit der Philosophie festzuhalten. Durch die Annahme eines obersten Prinzips des Wissens sowie eines organisierenden Prinzips der Natur versuchte er die Dualismen zu überwinden, welche die kritische Philosophie Kants durchzogen hatten. So wollte Schelling die Spannung zwischen theoretischer Philosophie und praktischer Philosophie auflösen, indem er beide auf das Handeln des absoluten Ichs zurückführte. In ähnlicher Weise gedachte er, den Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus aufzuheben, indem er die Natur selbst als eine beide umgreifende höhere Sphäre auffasste.

Schelling brachte die Einheit der Philosophie also jeweils dadurch zustande, dass er ein unbedingtes Prinzip voraussetzte, in dem die einander entgegengesetzten Bestimmungen zusammenfallen. Trotz aller Unterschiede im Detail lag dem System des transzendentalen Idealismus und dem System der Naturphilosophie dieselbe Denkform zugrunde. Den Ausgangspunkt jedes Systems bildete die Annahme der ursprünglichen Einheit des Idealen mit dem Realen. Der Transzendentalphilosoph erhebt sich über den Gegensatz von Begriff und Anschauung „auf einen höhern Standpunkt“, von wo aus er einsieht, dass unser Wissen „ganz und durchaus ideal und real zugleich sey“<sup>21</sup>. Nicht anders ergeht es dem Naturphilosophen, der in allen Produkten der Natur „die vollkommenste Verschmelzung des Ideellen mit dem Reellen“<sup>22</sup> wahrnimmt. Für die beiden Systeme standen Fichte und Spinoza gleichermaßen Pate. Schelling bezeichnete einerseits seine Naturphilosophie als „Spinozismus der Physik“, der die Natur als „das Selbstständige“<sup>23</sup> setzt. Andererseits nannte er im *System des transzendentalen Idealismus* das Wissen „ein Selbstständiges“<sup>24</sup>. Wir haben es also, wenn man so will, mit einer Verdopplung der absoluten Substanz Spinozas zu tun. Schelling bestimmte dieses Absolute im Gefolge Fichtes als unendliche produktive Tätigkeit, aus der die endlichen Formen des Bewusstseins und die Gestalten der Materie hervorgehen.

<sup>20</sup> Vgl. dazu JAESCHKE, Walter, ARNDT, Andreas, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845*, München 2012, 319ff.345ff.

<sup>21</sup> Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur, II: HKA I/4,91.

<sup>22</sup> Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, § I: HKA I/8,29.

<sup>23</sup> Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, § II: HKA I/8,30.

<sup>24</sup> *System des transzendentalen Idealismus*, Erster Hauptabschnitt: HKA I/9,47.

Durch den Parallelismus der beiden Systeme wurde nun allerdings die Einheit der Philosophie insgesamt fraglich.<sup>25</sup> Während Spinoza Natur und Geist als die beiden Attribute der einen Substanz ansah und Fichte im absoluten Ich einem begrenzten Ich ein begrenztes Nicht-Ich entgegensetzte, blieb Schelling ein vergleichbarer Ausweg verstellt. Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie standen einander als zwei Wissenschaften gegenüber, die „niemals in Eins übergehen können“<sup>26</sup>. Die beiden Philosophien beschreiten gleichsam entgegengesetzte Wege, indem die eine vom Reellen oder Objektiven ihren Ausgang nimmt, um von ihm aus zum Ideellen oder Subjektiven zu gelangen, die andere im umgekehrter Richtung vom Ideellen zum Reellen fortschreitet. In deutlicher Abkehr von Fichte betonte Schelling die Notwendigkeit sowohl der Natur- als auch der Transzendentalphilosophie. Das „ganze System der Philosophie“ werde „durch zwei Grundwissenschaften vollendet“, die „sich wechselseitig suchen und ergänzen“<sup>27</sup>.

#### Die Erkennbarkeit des Absoluten

Vor allem dem Bestreben, sich möglichst klar von Fichte abzugrenzen, mag es geschuldet sein, dass Schelling zunächst die Spannung entging, welche die Rede von einem aus zwei einander ergänzenden Grundwissenschaften bestehenden System durchzog. Das änderte sich schlagartig mit dem Erscheinen seiner *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Von nun an beanspruchte Schelling, sich „im Indifferenzpunkt“ von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie zu befinden. Die beiden Systeme von 1799 und 1800 galten ihm nur noch als „eine einseitige Darstellung“ jenes „Systems der Philosophie selbst“, das er „bis jetzt bloß für mich besaß, und vielleicht mit einigen wenigen theilte“<sup>28</sup>. Etwa um die Zeit, als Schellings *Darstellung* erschien, verfasste Hegel seine *Differenzschrift*. Obwohl er die Abhandlung Schellings nicht erwähnt, gehörte er gewiss zu denen, mit denen dieser sein System geteilt

<sup>25</sup> Karsten Kleber zufolge arbeitete Schelling bereits seit 1797 auf das Identitätssystem als Ziel hin: vgl. KLEBER, Karsten, *Der frühe Schelling und Kant. Zur Genese des Identitätssystems aus philosophischer Bewältigung der Natur und Kritik der Transzendentalphilosophie*, Würzburg 2013, 135-144. Auch wenn die sachliche Folgerichtigkeit der philosophischen Entwicklung Schellings von 1797 bis 1801 hier keinesfalls bestritten werden soll, unterschätzt Kleber meines Erachtens die Zäsur des Jahres 1800, das heißt den Übergang von zwei Philosophien zu einem einzigen System.

<sup>26</sup> System des transzendentalen Idealismus, Vorrede: HKA I/9,25.

<sup>27</sup> System des transzendentalen Idealismus, Einleitung: HKA I/9,32.

<sup>28</sup> *Darstellung meines Systems der Philosophie*, Vorerinnerung: HKA I/10,109f.

hatte. Hegel beschrieb das Verhältnis zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie in der berühmten Formel vom „subjektiven Subjektobjekt“ und vom „objektiven Subjektobjekt“<sup>29</sup>. Weil „das Absolute in beyden dasselbe“ sei, müssten sie „als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden“<sup>30</sup>.

Die Betrachtung von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie als eine zusammenhängende Wissenschaft erforderte eine von beiden Disziplinen unabhängige – sei es vorgängige, sei es nachträgliche – Verständigung über das in beiden identische Absolute. Wie wir im zweiten Teil genauer sehen werden, trug die Beschäftigung Hegels mit dem Begriff des Lebens Wesentliches zur Klärung der inneren Verfassung des Absoluten bei. Der entscheidende Umschwung des Jahres 1801 bestand freilich darin, dass sowohl Schelling als auch Hegel zu der Überzeugung gelangten, die absolute Identität müsse selbst ein Gegenstand philosophischen Erkennens sein. Die Erkennbarkeit des Absoluten hatten beide kurz zuvor noch bestritten. Zwar war Schelling mit Fichte über Kant hinausgegangen und hatte ein Vermögen des Ichs eingeräumt, sich selbst in intellektueller Anschauung zu erkennen. Aber die Einsicht bezog sich auf die von Fichte so genannte Tathandlung und die darin gelegene Identität des Produzierenden mit dem Produzierten, wie sie der oberste Grundsatz der Transzendentalphilosophie zum Ausdruck brachte.<sup>31</sup>

Im letzten Kapitel des *Systems des transzendentalen Idealismus* begann Schelling seine Position allerdings zu ändern, indem er eine weitere Form der Anschauung des Absoluten einführte.<sup>32</sup> In den Werken der Künstler werde die Einheit der bewussten Tätigkeit der Natur mit der bewussten Tätigkeit des Ichs anschaulich. Schelling schilderte das beglückende Gefühl, das sich beim Anblick eines vollendeten Kunstwerks einstelle, und deutete es als „unerwartete Harmonie“<sup>33</sup> zwischen der Natur und dem freien Schaffen des Künstlers, zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven. Den Grund der Einheit, die in der Kunst zum Ausdruck kommt, nannte Schelling „das absolut Identische“. Deshalb brachte er die ästhetische mit der intellektuellen Anschauung

<sup>29</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,68.

<sup>30</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,74.

<sup>31</sup> Vgl. System des transzendentalen Idealismus, Erster Hauptabschnitt: HKA I/9,59f.

<sup>32</sup> Zu den Unstimmigkeiten und Brüchen in der Schrift vgl. IBER, Christian, Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin, New York 1994, 95-131.

<sup>33</sup> System des transzendentalen Idealismus, Sechster Hauptabschnitt: HKA I/9,315.



in Verbindung. Die Kunst sei die „allgemein anerkannte, und auf keine Weise hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anschauung“<sup>34</sup>. Durch die ästhetische Erfahrung werde zur Gewissheit, was andernfalls dem Zweifel unterläge, ob es nicht doch einer subjektiven Täuschung entspringe. Daher sei die Kunst, wie es in einer vielsagenden Anspielung auf Aristoteles heißt, „das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie“<sup>35</sup>.

Die Aufwertung der Kunst zur Anschauung des Absoluten geht sicherlich auf den Einfluss sowohl Hölderlins als auch der Jenaer Frühromantiker zurück. Hegel hingegen maß der Kunst vorerst noch keine besondere Bedeutung zu. Während der Frankfurter Jahre war die Religion für ihn der einzige Ort, an dem es zur Begegnung mit dem Absoluten kam. Erst in der *Differenzschrift* erkannte Hegel neben der Religion auch die Kunst als Erscheinungsweise des Absoluten an. Auf das System Schellings gemünzt sprach er von einem „absoluten Indifferenzpunkt“ der Naturphilosophie und der Transzendentalphilosophie. Diese „ursprüngliche Identität“ des Subjekts und des Objekts liege außerhalb der beiden Systemteile und sei ein Gegenstand der intellektuellen Anschauung. Bei deren Beschreibung setzte Hegel jedoch von Schelling deutlich abweichende Akzente. Denn erstens stellte er der Kunst die Religion an die Seite.<sup>36</sup> Das Absolute erscheine in der Kunst „mehr in einen Punkt konzentriert“, in der Religion dagegen „als ein lebendiges Bewegen“, weshalb der Verstand die eine „als ein todttes äusseres“, die andere „als ein bloß innres“ auffasse. Die beiden unterscheiden sich außerdem darin, dass die Kunst „ein Produkt des Individuums, des Genies“, die Religion „das Produkt einer Menge“<sup>37</sup> sei.

Die zweite auffällige Neuerung im Vergleich zu Schellings *System des transzendentalen Idealismus* besteht darin, dass Hegel Kunst und Religion insgesamt wiederum der Seite des Objekts zuschlug und ihnen die philosophische Spekulation „als ein Thun subjektiver Vernunft“<sup>38</sup> gegenüberstellte. Damit versammelte er drei Erscheinungsweisen des Absoluten, die genau den drei Ge-

<sup>34</sup> HKA I/9,325.

<sup>35</sup> HKA I/9,328.

<sup>36</sup> Zur Stellung der Religion in Schellings System des transzendentalen Idealismus vgl. SANS, Georg, Philosophischer Glaube. Kants Postulatenlehre, Fichtes übersinnliche Welt und Schellings transzendentaler Begriff der Geschichte, erscheint in: Akten des VII. Kongresses der Internationalen Fichte-Gesellschaft.

<sup>37</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,75.

<sup>38</sup> Ebd.

stalten des absoluten Geistes in seinem späteren System entsprechen.<sup>39</sup> Systematisch betrachtet sind Hegels Ausführungen in der *Differenzschrift* über Kunst, Religion und Philosophie nicht besonders klar. Obwohl alle drei Ausdruck der Identität sein sollen, scheinen die Kunst und die Religion eher der Natur, die Philosophie eher der Intelligenz zugehörig. Hegel selbst benennt die Schwierigkeit und verschleiert sie zugleich, indem er schreibt: „Die Spekulation und ihr Wissen ist somit im Indifferenzpunkt; aber nicht an und für sich im wahren Indifferenzpunkt; ob sie sich darin befinde, hängt davon ab, ob sie sich nur als Eine Seite desselben erkennt“<sup>40</sup>. Demnach muss die Philosophie auf sich selbst reflektieren und sich ihrer eigenen Einseitigkeit und Begrenztheit bewusst werden, um dadurch über sich hinauszudeuten und Anschauung des Absoluten zu sein.

Wie man leicht sieht, befand sich die Systemkonzeption sowohl Schellings als auch Hegels zwischen 1800 und 1801 im Fluss. Hatte Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* noch zwei Grundwissenschaften angenommen, nämlich Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie, erklärte er wenig später, die beiden würden „durch einen dritten Theil (Poetik, oder Philosophie der Kunst,) vereinigt“<sup>41</sup>. Der Plan eines dreiteiligen Systems blieb jedoch Episode. Statt seine Ankündigung einzulösen, legte Schelling die *Darstellung meines Systems der Philosophie* vor. Wie die *Ethik* Spinozas mit der Definition der Substanz, so beginnt Schellings System mit der Bestimmung der absoluten Identität. Erst danach und ausgehend vom Absoluten folgen die Sphären der Natur und des Geistes. Die Kunst wird in der ersten Darstellung des Identitätssystems nicht einmal erwähnt. Sie erscheint erst wieder in dem Dialog *Bruno* aus dem Jahr 1802. Das Gespräch setzt ein mit der Feststellung der Einheit von Wahrheit und Schönheit. An sie schließt sich die Erörterung des Begriffs der absoluten Einheit an. Dieser Begriff des Absoluten wird dann auf das Verhältnis zwischen dem Ideellen und dem Reellen, zwischen Denken und Sein angewandt. Damit schafft der erste Systemteil von Schellings Identitätsphilosophie die metaphysischen Grundlagen zum Verständnis der Erscheinungen des sichtbaren Universums sowie der geistigen Welt.

<sup>39</sup> Die Einteilung des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Wissenschaft vertrat Hegel zum ersten Mal in der Philosophie des Geistes von 1805/06: vgl. GW 8,277-287.

<sup>40</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,76.

<sup>41</sup> Über den wahren Begriff der Naturphilosophie: IKA I/10,96. – Ähnlich äußert sich Schelling im Brief an Fichte vom 19. November 1800: vgl. GA III/4,364.

Klaus Düsing hat die Ansicht vertreten, dass Schelling durch die Fichtekritik Hegels zu der Änderung seiner Position veranlasst worden sein könnte.<sup>42</sup> Hegel warf Fichte vor, nicht genügend zwischen der Reflexion des Verstandes einerseits und der spekulativen Vernunft andererseits zu unterscheiden. Da die Reflexion in Trennungen und Entgegensetzungen gefangen bleibe, sei sie zur Erkenntnis des Absoluten von vornherein ungeeignet. Allein die Vernunft vermöge es, die Gegensätze aufzuheben und sich zum Unendlichen zu erheben. In diesem Sinn kennzeichnete Schelling die Vernunft als das Eine, „worin alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seyns, wie im Absoluten, gelangt“. Im gleichen Satz erklärte er ausdrücklich von der Vernunft, dass sie allein „unmittelbar alles Göttliche erkennt“<sup>43</sup>. Die Übereinstimmung mit Hegel ist offensichtlich. Am Beginn der *Differenzschrift* heißt es von der Vernunft, sie werde „dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt, und allein sich selbst, und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut“<sup>44</sup>.

Sowohl Schelling als auch Hegel bemühten sich in dem ersten Jahr ihrer Zusammenarbeit in Jena um ein System der Philosophie als Wissenschaft. Da die Einheit der Gegensätze nach der Überzeugung beider nur dank des Absoluten zu haben war, spitzte sich die Suche nach der Philosophie als Wissenschaft auf die Frage nach der Erkennbarkeit des Absoluten zu. Indem sie diese Frage mit Ja beantworteten, stellten sich Schelling wie Hegel gegen die von Hölderlin ins Gespräch gebrachte Vereinigungsphilosophie. Das Absolute ist kein epistemisch unzugänglicher Grund im Bewusstsein, sondern Gegenstand philosophischen Denkens. Auch wenn es zutrifft, dass Schelling von Hegel dazu angeregt wurde, die absolute Identität mit Hilfe des Begriffspaares von Reflexion und Spekulation zu erläutern, ist in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* von einem Einfluss des Freundes ansonsten wenig zu spüren. Das betrifft insbesondere dessen mit der Unterscheidung zwischen Reflexion und Spekulation eng verknüpfte Einsicht, dass das Absolute als eine sich selbst und sein Anderes übergreifende Einheit anzusehen sei.

<sup>42</sup> Zum Folgenden vgl. DÜSING, Absolute Identität und Formen der Endlichkeit, 127-131; DERS., Entstehung des spekulativen Idealismus, 155ff.

<sup>43</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch, in: DERS., Sämtliche Werke, hrsg. von SCHELLING, K.F.A., Stuttgart, Augsburg, 1956ff., Bd. 4, 213-331, 301.

<sup>44</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,11.

*Hegel: Religion und Philosophie*

Hegel hat während der Frankfurter Jahre die philosophischen Auseinandersetzungen seiner Zeit zwar verfolgt und zur Kenntnis genommen, aber weder trat er mit eigenen Veröffentlichungen hervor noch hinterließ er entsprechende Vorarbeiten oder Notizen. Insofern kam die Hinwendung zur Philosophie als wissenschaftlichem System im November 1800 überraschend.<sup>45</sup> Noch zwei Monate zuvor hatte Hegel die Grenzen des philosophischen Erkennens markiert und der Philosophie die Religion übergeordnet. Die Philosophie müsse „mit der Religion aufhören“ und „das wahre Unendliche ausserhalb ihres Umkreises sezzen“<sup>46</sup>. Zwei Wochen nach Abschluss des *Systemfragments* begann Hegel mit der Überarbeitung der *Positivitätsschrift*. Was die Leistungsfähigkeit der Philosophie angeht, klingt aus seinen Worten schon mehr Zuversicht, wenn er schreibt, eine gründliche Untersuchung der Religion durch Begriffe müsse „am Ende in eine metaphysische Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen übergehen“<sup>47</sup>.

Mit der Übersiedlung nach Jena änderte sich auch Hegels Einschätzung der Beziehung zwischen Religion und Philosophie. In der *Differenzschrift* traute er nicht mehr der Religion, sondern nur noch der Philosophie die Überwindung der Gegensätze zu, die in den sozialen, politischen und religiösen Verhältnissen der Zeit herrschten. Die Aufgabe der Philosophie sei es, „das Seyn in das Nichtseyn – als Werden, die Entzweyung in das Absolute – als seine Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen“<sup>48</sup>. Im Herbst 1801 hielt Hegel Vorlesungen zur Einleitung in die Philosophie, in denen er zum ersten Mal und in groben Zügen die Grundlinien seines Systems vorstellte. Die spätere Wissenschaft der Logik, damals noch „Metaphysik“ genannt, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes werden als drei Systemteile klar voneinander unterschieden. Auch der Gedanke von der Realisierung der spekulativen Idee in der Natur sowie von der Rückkehr der Idee in sich selbst als Geist ist vorhanden und wird sich bis zu

<sup>45</sup> Gonzalo Portales spricht mit Blick auf die Frankfurter Manuskripte von einer „sozusagen vorsystematischen Idee der Philosophie“ (PORTALES, Gonzalo, Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800, Stuttgart–Bad Cannstatt 1994, 30).

<sup>46</sup> „Absolute Entgegensetzung...“: GW 2,344.

<sup>47</sup> „Der Begriff der Positivität...“: GW 2,361.

<sup>48</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,16.

den Berliner Vorlesungen nicht mehr ändern.<sup>49</sup> Hegels Aufenthalt in Jena gipfelte bekanntlich in der Veröffentlichung der *Phänomenologie des Geistes*, die als erster Band seines Systems der Wissenschaft geplant war. In der Vorrede fasst er sein Programm zusammen: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, [...] ist es, was ich mir vorgesetzt“<sup>50</sup>.

### Der Begriff des unendlichen Lebens

Fragt man, was Hegel aus Frankfurt nach Jena mitbrachte, das ihm die Erarbeitung eines eigenen philosophischen Systems ermöglichte, sind an erster Stelle seine Studien über die Verfassung des Absoluten zu nennen. Obwohl das Wort in den frühen Schriften noch keinen prominenten Platz einnimmt, befasste sich Hegel, seit er durch Hölderlin mit der Vereinigungsphilosophie in Berührung gebracht worden war, mit dem Wesen des All-Einen. Die einschlägigen Begriffe der Frankfurter Jahre sind die Liebe und das Leben. Beide Ausdrücke erhielten ihre theologische Bedeutung im johanneischen Christentum und wurden in der neuplatonischen Tradition philosophisch vertieft.<sup>51</sup> Hegel verstand unter „Liebe“ die lebendige Einheit von Gegensätzen. Sie bildete für ihn das Wesen sowohl der Moral als auch von Religion, insofern beide auf die Überwindung der vielfältigen Spannungen im Leben der Menschen zielten. An die Stelle von „Liebe“ und „Leben“ trat schließlich der Begriff des Geistes. Allen drei Ausdrücken ist gemeinsam, dass in erster Linie endliche Gegebenheiten unter sie fallen. Als Kennzeichnungen des Absoluten sind sie für Hegel deshalb geeignet, weil das wahre Unendliche das ihm entgegengesetzte Endliche seinerseits umfassen muss. Zur Beschreibung dieses Sachverhalts prägte der Jenaer Hegel das Prädikat „übergreifen“.<sup>52</sup> In der

<sup>49</sup> Vgl. „Die Idee des absoluten Wesens...“: GW 5,262f. sowie dazu JAESCHKE, Walter, Resumtion im Geist. Zur Charakteristik der frühen Systemkonzeption Hegels, in: DANZ, Christian, STOLZENBERG, Jürgen (Hrsg.), System und Systemkritik um 1800, Hamburg 2011, 265-276.

<sup>50</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede: GW 9,11.

<sup>51</sup> Siehe dazu HALFWASSEN, Jens, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Bonn 1999, 44-78.

<sup>52</sup> Im *Naturrechtsaufsatz* spricht Hegel vom Übergreifen des Geistes über die Vielheit des Universums (vgl. GW 4,464); in der *Phänomenologie des Geistes* beschreibt er das Übergreifen des Bewusstseins über sein Anderes (vgl. GW 9,103) und des Selbstbewusstseins über sein Gegenteil (vgl. GW 9,306).

*Wissenschaft der Logik* gebrauchte er den Ausdruck zur Kennzeichnung des Verhältnisses des Allgemeinen zum Besonderen.<sup>53</sup> In der Idee „greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Seyn, die Subjectivität über die Objectivität“<sup>54</sup>. Die Einsicht, dass das Absolute alle Gegensätze in sich enthält, reifte am Ende von Hegels Aufenthalt in Frankfurt.

In den zwei Bogen, die Nohl unter dem Titel *Systemfragment von 1800* veröffentlichte,<sup>55</sup> legt Hegel deutlicher als in anderen Texten der Frankfurter Zeit Rechenschaft über seine Methode ab. Er unterscheidet klar zwischen der Reflexion des Verstandes und dem, was später das spekulative Denken der Vernunft heißen wird. Angewandt wird diese Vorstufe der Dialektik<sup>56</sup> auf den Begriff des Lebens als Einheit Entgegengesetzter. Hegels Ziel ist die „Erhebung des Menschen [...] vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“<sup>57</sup>. Der Übergang zum Absoluten wird vorbereitet, indem Schritt für Schritt alle diejenigen Bedeutungen von „Leben“ als einseitig ausgeschieden werden, die noch mit einem Gegensatz zu etwas außer dem mit „Leben“ Gemeinten behaftet sind. Wegen dieses Durchgangs durch die verschiedenen Formen des biologischen und sozialen Lebens konnte der irreführende Eindruck entstehen, die beiden Bogen gehörten nicht mehr in das Umfeld der religionsphilosophischen Studien, sondern seien Teile des Entwurfs eines ersten Systems, der Elemente sowohl zu einer Philosophie der Natur als auch zu einer Philosophie des Geistes enthielt.

Träfe der Befund zu, passte das *Systemfragment* zu den Vorlesungsmanuskripten, die Hegel seit 1803 zu den realphilosophischen Teilen seines Systems anfertigte. Außerdem fügte sich eine Beschäftigung Hegels mit Fragen der Philosophie sowohl der Natur als auch des Geistes gut zu der Auffassung Schellings von den zwei sich wechselseitig suchenden und ergänzenden Grundwissenschaften. Hegel hätte also in seinem letzten Frankfurter Jahr mit der Ausarbeitung eines Systems begonnen, das um den Begriff des Lebens kreiste und auf die Weise das Denken des Absoluten mit gewissen realphilosophischen Zügen verband. Die genauere Analyse zeigt allerdings, dass es sich bei dem überlieferten Text weder um ein Systemprogramm noch um

<sup>53</sup> Vgl. *Wissenschaft der Logik*, Der allgemeine Begriff: GW 12,35.

<sup>54</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 215 Anm.: GW 20,218. – Zuvor gebrauchte Hegel das Prädikat bereits zur Bestimmung des freien Willens als „das über seinen Gegenstand übergreifende [...] Allgemeine“ (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 24 Anm.: GW 14,43).

<sup>55</sup> Vgl. nun die Texte 63 und 64 in GW 2,341-348.

<sup>56</sup> Vgl. BAUM, Manfred, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1986, 75.

<sup>57</sup> GW 2,343.

Teile eines Systementwurfs handeln kann. Die beiden Bogen entwickeln nichts anderes als religionstheoretische Themen.<sup>58</sup> Obwohl der Herausgeber der kritischen Ausgabe die Texte mit *Über Religion* betitelt, verwende ich weiter die hergebrachte Bezeichnung *Systemfragment*.

Der erste Bogen, der mit „*absolute Entgegensetzung...*“ beginnt, enthält Überlegungen zum Phänomen des Lebendigen in der Natur und, im Gegensatz dazu, zur Erhebung des Menschen vom endlichen zum unendlichen Leben. Alle Arten des Lebens sind durch die in ihnen gelegenen Entgegensetzungen gekennzeichnet. Was zunächst das natürliche oder biologische Leben angeht, erinnert Hegel an „die Vielheit Lebendiger“, das heißt an den Umstand, dass der Begriff des Lebens eine Mehrzahl von Organismen – Hegel sagt wie Schelling und Hölderlin: „Organisationen“<sup>59</sup> – umfasst. Dann kommt er auf die Verfassung des einzelnen Lebewesens zu sprechen. Er führt die Unterscheidung zweier Perspektiven ein, unter denen das Lebendige als Vielheit betrachtet werden kann. Die erste Perspektive ist die der Beziehung und Vereinigung, die zweite die der Entgegensetzung und Trennung. Wird die Vielheit des Lebens als Beziehung betrachtet, richtet sich der Blick auf die Zusammensetzung jedes Individuums aus mehreren Teilen oder Organen; wird die Vielheit des Lebens als Entgegensetzung betrachtet, gilt das Augenmerk der Abgrenzung des Organismus von den mannigfaltigen Gegenständen in seiner Umwelt. Unabhängig von allen naturphilosophischen Implikationen lässt sich daher festhalten, dass mit „Vielheit“ in den Augen Hegels einesteils die Vereinigung mehrerer Elemente zu einem Ganzen, andernteils die Trennung des Ganzen von dem von ihm Ausgeschlossenen gemeint ist.

Die beiden Blickwinkel der Vereinigung und der Trennung dürfen nicht verabsolutiert werden. Wie Hegel weiter ausführt, bedeutet die Betrachtung des Lebendigen als Einheit, dass das Ganze als „in sich verschieden“<sup>60</sup> angesehen wird. Außerdem besitzt das Lebendige die Möglichkeit, mit dem von ihm Ausgeschlossenen in Verbindung zu treten. Das lebendige Individuum ist demnach ein in sich selbst differenziertes und auf seine Umwelt bezogenes Ganzes. Umgekehrt gilt von der Umwelt, dass in ihr neben der Trennung auch Beziehung vorkommt, so dass sie mit dem Lebendigen in Verbindung tritt. Einige Absätze später wird Hegel das Leben als „die Verbindung der

<sup>58</sup> Christoph Jamme spricht von einer „Metaphysik der Religion“ (JAMME, Christoph, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800, Bonn 1983, 398f.).

<sup>59</sup> GW 2,341.

<sup>60</sup> *Ibid.*

Verbindung und der Nichtverbindung“<sup>61</sup> bestimmen. Diese Formel, in der man den Ursprung der Definition des Absoluten als „die Identität der Identität und der Nichtidentität“ aus der *Differenzschrift* zu erblicken hat,<sup>62</sup> zeigt den antinomischen Charakter des Lebendigen. Um das Leben zu begreifen, müssen die beiden Seiten – Beziehung und Entgegensetzung, Vereinigung und Trennung – zugleich gedacht werden.

Mit Hilfe des Schemas der Einheit von Beziehung und Trennung vertieft Hegel im *Systemfragment* den Begriff des Lebens und spitzt ihn auf den Gegensatz zwischen dem einzelnen Individuum und der Natur im Ganzen zu. Das individuelle Leben ist etwas sowohl von dem Mannigfaltigen der Umwelt im Allgemeinen als auch von den vielen anderen Lebewesen Getrenntes. Dem lebendigen Individuum ist nicht nur das Tote, sondern auch alles Leben außer ihm entgegengesetzt. Doch aufgrund der gerade beschriebenen Beziehung alles Lebendigen zu dem von ihm Ausgeschlossenen ist das Individuum eingebettet in den größeren Zusammenhang des Lebens. Der Mensch „ist nur ein individuelles Leben, in sofern er eins ist mit allen Elementen aller Unendlichkeit der Leben ausser ihm“<sup>63,64</sup> Der Aspekt der Einheit führt Hegel schließlich zum Begriff der Natur. Betont man die Einheit, erscheinen die verschiedenen Individuen nur noch als „Darstellungen“ oder „Äusserungen“ des einen Lebens der Natur. Betrachtet man das Leben hingegen aus der Sicht des Individuums, stellt es sich ihm entweder als Vielheit oder als Einheit dar. Im ersten Fall hat der Betrachter „eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen“ vor sich, im zweiten Fall sieht er „ein einziges organisirtes getrenntes und vereinigttes Ganzes – die Natur“<sup>65</sup>.

Lassen wir die Frage auf sich beruhen, ob sich die Überlegungen Hegels zum biologischen Leben letztlich in ein zusammenhängendes Bild fügen oder nicht, und vergleichen wir seinen Begriff der Organisation stattdessen mit der Naturphilosophie Schellings.<sup>66</sup> Wie erwähnt hatte dieser die Natur in seiner Schrift *Von der Weltseele* als einen allgemeinen Organismus gekennzeichnet.

<sup>61</sup> GW 2,344

<sup>62</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,64.

<sup>63</sup> GW 2,341f.

<sup>64</sup> Der antinomische Charakter des Begriffs der Individualität wird noch deutlicher im darauffolgenden Satz: „Er [sc. der Mensch] ist nur insofern das All des Lebens getheilt ist, er der eine Theil, alles übrige der andre Theil; er ist nur insofern er kein Theil ist, und nichts von ihm abgesondert“ (GW 2,342). – Siehe dazu BAUM, Entstehung der Hegelschen Dialektik, 70f.

<sup>65</sup> GW 2,342.

<sup>66</sup> Dass Hegel die Texte Schellings bekannt waren, lässt sich aus einer Bemerkung von Karl Rosenkranz über entsprechende Buchhändlerrechnungen schließen: vgl. ROSENKRANZ, Karl, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844, 100.



Schelling erklärte die Entstehung des Lebens aus der Polarität zweier Prinzipien: „Die ganze Mannichfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt in jener Einheit des positiven Princips in allen Wesen, und der Verschiedenheit des negativen Princips in einzelnen“<sup>67</sup>. Während das negative Prinzip individuierend wirkt, ist das positive Prinzip für Schelling der alles belebende „gemeinschaftliche Athem der Natur“<sup>68</sup>. Im Hintergrund der Lehre von den beiden Prinzipien steht der Gedanke der Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte, mit dem Schelling im Gefolge Kants das Wesen der Materie erläuterte. Ein solcher Dualismus der Prinzipien ist freilich etwas anderes als die Verbindung von Vereinigung und Entgegensetzung, mit der Hegel den Begriff des Lebens zu deuten versuchte. Auch wenn Hegel möglicherweise von Schelling dazu angeregt wurde, den Begriff der Organisation auf die Natur als Ganze anzuwenden, kann er das seinem Begriff des Lebens zugrunde liegende Schema schwerlich bei Schelling gefunden haben.<sup>69</sup>

Die unterschiedliche Vorgehensweise der beiden Freunde ist auch in methodischer Hinsicht unübersehbar. Schelling möchte die Grundbegriffe seiner Philosophie „konstruieren“, das heißt aus einander entgegengesetzten Prinzipien erklären. Zwar spricht Hegel in gut Fichtescher Manier<sup>70</sup> ebenfalls vom Setzen und Entgegensetzen sowie Voraussetzen. Aber von Konstruktion ist beim Frankfurter Hegel an keiner Stelle die Rede. Stattdessen taucht im *Systemfragment* immer wieder das Wort „Reflexion“ auf. Der Ausdruck besitzt bereits den aus der *Differenzschrift* geläufigen pejorativen Beiklang. Reflektieren bedeutet für Hegel die einseitige Fixierung auf einen Standpunkt oder eine Betrachtungsweise. In seinen Darlegungen über das individuelle Leben und die Natur brachte er zwar stets die je andere Seite ebenfalls zur Geltung, aber die Entgegensetzung als solche blieb bestehen. Im zweiten Absatz des ersten Bogens macht Hegel diesen Umstand zum Thema, indem er aufzeigt, wie sich die Vernunft der Grenzen der Reflexion bewusst wird.

Selbst die Natur ist nur scheinbar unendlich, solange ihr noch das reflektierende Subjekt als Betrachter gegenübersteht. Alles natürliche Leben ist darum „ein unendlich endliches, ein unbeschränkt beschränktes“<sup>71</sup>. Auf diesen letz-

<sup>67</sup> Von der Weltseele, Über den Ursprung des allgemeinen Organismus: HKA I/6,193.

<sup>68</sup> HKA I/6,192.

<sup>69</sup> Fujita zufolge verrät Hegels Weiterentwicklung des Lebensbegriffs „deutlich eine Bezugnahme auf Schelling“ (FUJITA, Philosophie und Religion, 93). Die von Fujita angeführten Indizien (vgl. 93-106) bleiben jedoch zu unspezifisch, um seine Behauptung zu untermauern.

<sup>70</sup> Shen Zhang verweist außerdem auf Sinclair: vgl. ZHANG, Shen, Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“, Bonn 1992, 164f.

<sup>71</sup> GW 2,342.

ten verbleibenden Gegensatz stößt die Vernunft. Die Bandbreite der von Hegel verwendeten Prädikate reicht von „fühlen“ über „denken“ bis „erkennen“. Die Vernunft wird der Einseitigkeit aller Setzungen des Verstandes inne, aber sie vermag nicht, die Endlichkeit zu überwinden. Deshalb verweist Hegel von der Philosophie auf die Religion als Erhebung des Menschen zum unendlichen Leben. Das unendliche Leben nennt er wahlweise „Gott“ oder „Geist“. Den Letzteren definiert Hegel als „die lebendige Einigkeit des Mannichfaltigen, im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt“<sup>72</sup>. Der Geist ist das belebende Prinzip, das in allem Mannichfaltigen erscheint und in der Religion als Gott angebetet wird. Im Bewusstsein der eigenen Begrenztheit setze der Mensch nicht nur das unendliche Leben als „Geist des Ganzen“ außer sich, sondern indem er sich zu Gott erhebt, versetze er „sich selbst zugleich ausser sich“<sup>73</sup>, das heißt jenseits der Schranken seines individuellen Lebens.

Genauso wenig wie Hegels Ausführungen über das natürliche Leben ist seine Darstellung des unendlichen Lebens als Geist in allen Einzelheiten klar und verständlich. Im letzten Absatz des ersten Bogens erläutert der Verfasser selbst die Grenzen seines philosophischen Verfahrens. Allen Erklärungen des Lebens haften etwas Zweideutiges an, denn sobald eine Bestimmung gesetzt wird, bleibt eine andere außen vor. Betrachtet man beispielsweise die Natur als lebendigen Organismus und das Mannichfaltige in der Natur als dessen Organe, scheint das Tote ausgeschlossen. Betont man die Beziehung von allem mit allem, droht der Aspekt der Entgegensetzung übersehen zu werden. Zur Lösung des Problems schlägt Hegel die oben zitierte Formel von der „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ vor. Trotzdem hält er die Gefahr eines infiniten Progresses nicht für gebannt: „[J]eder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist“<sup>74</sup>. Das *Systemfragment* bleibt in der Schwebe zwischen der immer weiter schreitenden philosophischen Reflexion einerseits und dem Übergang in die Religion andererseits. Hegel beschreibt das philosophische Denken als ein „Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt“<sup>75</sup>. Stets fügt die Reflexion zu irgendeinem Beschränkten das jeweilige Beschränkende hinzu, nur um sogleich das Beschränkende als seinerseits beschränkt zu erkennen.

<sup>72</sup> GW 2,343.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> GW 2,344.

<sup>75</sup> Ebd.

Ohne dass der Ausdruck im *Systemfragment* schon fiele, mündet das philosophische Denken in die schlechte Unendlichkeit.<sup>76</sup> Die Philosophie entlarvt das Unendliche der Reflexion zwar als „Täuschung[...]“, aber sie weiß selbst keinen anderen Ausweg, als „das wahre Unendliche ausserhalb ihres Umkreises [zu] sezen“<sup>77</sup>. Vom Absoluten gilt deshalb, dass es „ein Seyn ausser der Reflexion“<sup>78</sup> ist. In dieser Feststellung klingt zweifellos die Vereinigungsphilosophie Hölderlins nach. Die Reflexion ist durch den doppelten Gegensatz zwischen Denken und Nichtdenken sowie zwischen denkendem Subjekt und gedachtem Objekt gekennzeichnet. Überwinden lässt sich der Gegensatz des Bewusstseins nur unter der Bedingung, dass alles trennende Setzen und Reflektieren aufhören. Deshalb erschließt sich das wahre Unendliche nur in der Religion. Bei der Definition der Religion als Erhebung zum unendlichen Leben macht sich Hegel die theologischen Konnotationen des Ausdrucks zunutze. Mit dem Aufstieg vom endlichen zum unendlichen Leben ist zugleich der Übergang vom βίος zur ζωή angedeutet.<sup>79</sup>

Obwohl es gemäß der im *Systemfragment* vertretenen Position keine philosophische Erkenntnis des Absoluten gibt, ist der Schritt von der religiösen Vereinigung mit Gott zur spekulativen Metaphysik greifbar nahe. Zur Erläuterung des mit dem „Seyn ausser der Reflexion“ Gemeinten erinnert Hegel an „dasjenige zum Beispiel, was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde“<sup>80</sup>. Die Verbindung von Vereinigung und Entgegensetzung war Thema des Paragraphen 3 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Wie Fichte dort darlegte, erfordert jede Synthesis eine Antithesis und umgekehrt jede Antithesis eine Synthesis. Der entscheidende Punkt ist aber, dass der Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich die absolute Thesis des Ichs vorausgehen muss.<sup>81</sup> Indem Hegel nun das wahre Unendliche in die Nähe des absoluten Ichs Fichtes rückt, weist er zumindest auf die Möglichkeit eines philosophischen Denkens hin, das sich nicht in immer neue Trennungen und

<sup>76</sup> Zhang schlägt deshalb vor, den letzten Satz des Bogens, der mit „aber diß Unendliche ist ein...“ abbricht, durch „schlechtes Unendliches“ zu ergänzen: vgl. ZHANG, Hegels Übergang zum System, 169.

<sup>77</sup> GW 2,344.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Zur johanneischen Lebensmystik sowie zur Lebensphilosophie Jacobis als Hintergrund des Systemfragments vgl. TIKAL, Alexander, Leben als absolute Erkenntnis. Zum philosophischen Anspruch Hegels an der Schwelle zum System, München 2012.

<sup>80</sup> GW 2,344.

<sup>81</sup> Vgl. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, § 3: GA 1/2,276.

Entgegensetzungen verliert, sondern zum letzten Grund der Einheit durchdringt.

Der Philosophie fällt laut dem *Systemfragment* die Aufgabe zu, „in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen, und durch Vernunft die Vervollständigung desselben [zu] fodern“<sup>82</sup>. Damit verbleibt sie prinzipiell innerhalb des durch die Reflexion gesteckten Rahmens. In der *Differenzschrift* wird Hegel selbst den Schritt über die Grenze tun. An die Stelle der Religion tritt das spekulative Wissen, in dem die Reflexion mit der intellektuellen Anschauung vereinigt ist. Die Anschauung hält Begriff und Sein, Idealität und Realität, Subjekt und Objekt zusammen. Nur in der Anschauung gelingt die von der Vernunft geforderte Vervollständigung der Entgegengesetzten.<sup>83</sup> In der Philosophie wird die angeschaute Identität des Absoluten ihrerseits zum Gegenstand der Reflexion: „Darum ist die philosophische Reflexion selbst transcendente Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt, und ist eins mit ihm; hiedurch ist sie Spekulation“<sup>84</sup>. Auf die Weise wird die Religion von ihrem Platz im System verdrängt.

#### Die Vereinigung des Menschen mit Gott

Gemäß dem im ersten Bogen des *Systemfragments* über die Erhebung vom endlichen zum unendlichen Leben Gesagten erachtete der Frankfurter Hegel nicht die Philosophie, sondern die Religion für den einzig möglichen Zugang zum Absoluten. Im zweiten erhaltenen Bogen, der mit „*ein objektiven Mittelpunkt...*“ beginnt und zugleich den Abschluss des Manuskripts bildete, behauptet der Verfasser sogar die Notwendigkeit der Religion für den Menschen. In dem Zusammenhang erörtert er verschiedene Formen und Gestalten von Religiosität. Das Fragment setzt mit einer Diskussion über die objektive Seite der Religion ein. Hegel spricht von Tempeln als heiligen Orten und sogar von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, wenn er das Lutherische Weihnachtslied zitiert: „den aller Himmel Himmel nicht umschloß, der liegt nun in Mariä Schooß“<sup>85</sup>. Sowohl die Tempel als auch das Kind im Schoß

<sup>82</sup> GW 2,344.

<sup>83</sup> Vgl. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,27f.

<sup>84</sup> GW 4,77. – Wegen des unklaren Verhältnisses der Anschauung zur Reflexion sieht Baum in der Differenzschrift „ein Übergangsprodukt, in dem sich die Frankfurter Lebensphilosophie mit Schellings Identitätssystem [...] kreuzt“ (BAUM, Entstehung der Dialektik, 126).

<sup>85</sup> GW 2,345.

der Mutter sind Beispiele für die religiöse Antinomie, das Unendliche als in einem endlichen Raum anwesend zu denken.

Zu den objektiven Erscheinungsweisen von Religion gehören ferner das Opfer und der Kultus. Indem der Gläubige beim Opfer einen Teil seines Eigentums gleichsam zwecklos vernichtet und der Gottheit hingibt, erweist er sich als frei von unnötigen Bindungen an das Endliche. Beim Gottesdienst verschmilzt die „beschauende oder denkende Betrachtung des objektiven Gottes“ durch Gesang und Tanz „mit Subjektivität lebendiger, in Freude“<sup>86</sup>. Religion ist für Hegel kein individueller Vollzug, sondern ein soziales Geschehen. So wendet er sich – wahrscheinlich in Reaktion auf Schleiermachers Reden *Über die Religion*<sup>87</sup> – gegen die Einseitigkeit des „göttlichen Gefühls“. Das Gefühl müsse durch die Reflexion, das subjektive Bewusstsein durch die Objektivität vervollständigt werden. Die räumliche Objektivität bilde „den Vereinigungspunkt für viele“<sup>88</sup>. Im Hinblick auf die Opferhandlungen unterstreicht Hegel die „Gemeinschaftlichkeit mit Freunden“<sup>89</sup>. Beim Gottesdienst verlange die „Mehrheit der Äusserungen und der Äussernden“ nach einer einheitlichen Anordnung durch den „Priester“<sup>90</sup>.

Der letzte Absatz des *Systemfragments* enthält Ausführungen über die unterschiedlichen Formen, in denen die Erhebung zum Unendlichen erfolgen kann. Hegel geht von dem Ideal einer vollständigen Vereinigung aus, bei der „sowenig endliches beschränktes, d. h. rein objektives, oder rein subjektives übrig bleibe als möglich“<sup>91</sup>. Ein solcher Grad der Vollkommenheit sei jedoch „nicht absolut nothwendig“ und im Übrigen auch nur zu erreichen möglich bei „[g]lücklichen“ Völkern, deren Leben „so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist“<sup>92</sup>. Unweigerlich wird man an die Entzweiung erinnert, von der Hegel in *Differenzschrift* sagen wird, sie bilde den „Quell des Bedürfnisses der Philosophie“<sup>93</sup>. Laut dem *Systemfragment* entspringen aus der Erfahrung von Zerrissenheit und Zertrennung die weniger vollkommenen Arten der Religion. Sie sind einzelnen Völkern und dem jeweiligen Stand ihrer geschichtlichen Entwicklung zugeordnet. Denn „auf welcher Stufe der Entgegense-

<sup>86</sup> GW 2,346f.

<sup>87</sup> Zu Hegels Distanzierung von Schleiermacher siehe den Beitrag von Jörg Dierken in diesem Band.

<sup>88</sup> GW 2,345.

<sup>89</sup> GW 2,346.

<sup>90</sup> GW 2,347.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie: GW 4,12.

zung und Vereinigung die bestimmte Natur eines Geschlechts von Menschen stehen bleibe, ist zufällig“<sup>94</sup>. Hegel anerkennt also die Vielfalt der konkreten Religionen. Der höchste Stolz jedes Volkes müsse sein, die einmal erreichte Form von Religion zu erhalten.

Auf den weniger vollkommenen Stufen der Vereinigung erscheint das Absolute entweder mehr von der Seite der Objektivität oder mehr von der Seite der Subjektivität. Im ersten Fall wird Gott als fremdes, für den Menschen unerreichbares und über ihn herrschendes Wesen vorgestellt; im zweiten Fall verlagert der Mensch das Absolute in sein eigenes Inneres und betrachtet sich selbst als über der Natur stehend. Im letzten Satz des *Systemfragments* erwähnt Hegel noch eine dritte Möglichkeit, die das Schema des Gegensatzes von Objektivität und Subjektivität zu sprengen scheint. Es handelt sich um die Vereinigung der Menschheit mit Gott durch die Menschwerdung des absoluten Wesens. Doch Hegel fügt sogleich hinzu, dass ein Mensch gewordener Gott wegen der herrschenden Zertrennung „ein absolut besonderes, nur ein absolutes Eins bliebe“<sup>95</sup>.

Mit dem Hinweis auf die Menschwerdung Gottes meint Hegel zweifellos die christliche Religion. Daraus und aus dem Zusammenhang mit den anderen Manuskripten der Berner und Frankfurter Zeit ergibt sich, dass die Rede von einem Gott, der „über aller Natur schwebend übermächtig sei“, als Anspielung auf das Judentum zu verstehen ist.<sup>96</sup> Dem Judentum und Christentum als Religionen der Objektivität<sup>97</sup> stellt Hegel das einseitige Fixieren des Subjektiven gegenüber. Er schreibt von einem Bewusstsein, das sich „als reines Ich, über den Trümmern dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tausendmaltausend Weltkörpern, und den sovielmale neuen Sonnensystemen als eurer alle sind, ihr leuchtenden Sonnen“<sup>98</sup>, setzt. In diesen Zeilen klingen die letzten Seiten von Fichtes *Appellation an das Publikum* wider, in der sich der Philosoph gegen die Anklage des Atheismus zur Wehr gesetzt hatte. Fichte sprach von der bevorstehenden Zerstörung seines Leibes, von den kosmischen Kräften, „welche euch, ihr leuchtenden Sonnen alle, und die tausendmaltausend Weltkörper, die euch umrollen, zerstören werden“, und

<sup>94</sup> GW 2,347.

<sup>95</sup> GW 2,348.

<sup>96</sup> In dem etwa zwei Jahre früher entstandenen Fragment „*Abraham, in Chaldäa geboren...*“ heißt es beispielsweise über die Welt, sie sei „von dem ihr fremden Gott getragen, an dem nichts in der Natur Antheil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde“ (GW 2,41).

<sup>97</sup> Im von Nohl sogenannten *Grundkonzept zum Geist des Christentums* notierte Hegel: „Die Wurzel des Judenthums ist das objektive das h. der Dienst, die Knechtschaft eines Fremden. dieß grif Jesus an“ (GW 2,114).

<sup>98</sup> GW 2,348.

davon, dass aus ihren Trümmern „so vielemale neue Sonnensysteme werden zusammengeströmt seyn, als eurer alle sind, ihr über meinem Haupte leuchtende Sonnen“<sup>99</sup>. Nichts von alledem könne dem Ich, seinem Wollen oder seiner Pflicht etwas anhaben.

Dass Hegel am Ende des *Systemfragments*, freilich ohne ihn beim Namen zu nennen, Fichte zitiert, ist gewiss bemerkenswert. Noch bemerkenswerter allerdings ist, dass er dessen Religionslehre mit dem Glauben an einen transzendenten Gott auf dieselbe Stufe stellt. Beides schein „nebeneinander verträglich“<sup>100</sup> zu sein, denn je größer der Abstand vorgestellt werde, der das Endliche vom Unendlichen trenne, desto weniger komme es am Ende noch darauf an, ob man das Letztere als göttliches Wesen oder als absolutes Ich betrachte: „Wenn die Trennung unendlich ist, so ist das Fixiren des subjektiven oder objektiven gleichgültig“<sup>101</sup>. In ihrer Einseitigkeit ist die Ansicht Fichtes nicht besser oder schlechter als die herkömmliche Auffassung von Gott als einem „absolut fremden Wesen“<sup>102</sup>. Die fichtesche Philosophie sei genau wie der Standpunkt der jüdisch-christlichen Theologie „eine Erscheinung der Zeit“<sup>103</sup>, das heißt ein Zeichen jener Zerrissenheit, deren Überwindung eigentlich das Ziel der Religion sein sollte.

Bloß eine Erscheinung der Zeit zu sein gilt sogar für den Glauben an die Inkarnation. Das *Systemfragment* schließt mit den Worten: „das Würdigste edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre“<sup>104</sup>. Der Bezug dieser Apposition ist grammatisch nicht ganz klar, aber ich halte es für am wahrscheinlichsten, dass sich Hegel auf das unmittelbar zuvor Genannte bezieht, nämlich auf den Mensch gewordenen Gott.<sup>105</sup> Dass Christus etwas Besonderes und Einzigartiges bleibt, wird zwar dem Ideal einer vollständigen Vereinigung der Menschheit mit Gott nicht gerecht, ist aber das Würdigste und Edelste, das die geschichtlichen Umstände zulassen.

Nimmt man die Aussagen der beiden Bögen des *Systemfragments* zusammen, ergibt sich die paradoxe Lage, dass die Religion gewissermaßen ihrem eigenen Begriff nicht gerecht zu werden vermag. Nachdem Hegel sie im ersten Bogen

<sup>99</sup> Appellation an das Publikum: GA I/5,452.

<sup>100</sup> GW 2,347.

<sup>101</sup> GW 2,348.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Der Interpretation Walter Jaeschkes, der die letzten Worte des Fragments auf Fichte bezieht (vgl. JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, Weimar 2003, 94), vermag ich nicht zu folgen.

als die Erhebung vom endlichen zum unendlichen Leben definiert hatte, erwies sie sich im zweiten Bogen lediglich als „eine Erhebung *über* endliches Leben“<sup>106</sup>. Damit verstärkte die Religion in ihren geschichtlichen Formen diejenige Trennung, die sie hätte besiegen helfen sollen. Die Religion konnte, wie Hegel ernüchtert feststellen musste, „erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht schön menschlich seyn“<sup>107</sup>.<sup>108</sup> War die Vereinigung der Menschheit mit Gott also nur ein hehres Ideal und ein frommer Wunsch, die an der harten Wirklichkeit zerschellten? Oder sollte das Bedürfnis nach einer Überwindung der Entzweiung durch die Philosophie deshalb in Hegel gereift sein, weil er das Versagen der Religion einsehen musste?<sup>109</sup> Der aporetische Ausgang seiner Beschäftigung mit der Religion macht jedenfalls verständlich, warum Hegel in dem Brief an Schelling vom 2. November 1800 einerseits nach einem Weg der Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen suchte und dabei andererseits seine Hoffnung auf die Philosophie als Wissenschaft setzte.

### *Resümee und Ausblick*

Fassen wir zusammen: Trotz mancher Berührungspunkte gingen Schelling und Hegel nach dem Abschluss ihrer Studien in Tübingen zunächst unterschiedlichen Interessen nach. Schelling arbeitete an der Entwicklung eines wissenschaftlichen Systems der Philosophie. Dabei verfolgte er das Projekt einer Naturphilosophie parallel zu dem Projekt einer transzendentalen Philosophie des Bewusstseins. Bis zum Winter 1800 dachte Schelling weder an die Vereinigung seiner beiden Systeme noch an die Möglichkeit einer den Prinzipien der Natur und des Selbstbewusstseins vorangehenden philosophischen Erkenntnis des Absoluten. Hegel befasste sich während derselben Zeit mit religionsphilosophischen und gesellschaftspolitischen Fragen. Unter dem Einfluss vor allem Hölderlins setzte er sich mit der vereinigungsphilosophi-

<sup>106</sup> GW 2,348.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Zum Judentum als Religion der Erhabenheit in den Berliner Vorlesungen vgl. den Beitrag von Micha Brumlik in diesem Band.

<sup>109</sup> Hartmut Buchner zufolge ging es Hegel am Ende der Frankfurter Zeit um die Frage, wie „das religiöse Ideal in einer durch und durch von der Macht der Reflexion bestimmten Kultur denkend verwirklicht werden könne“ (BUCHNER, Hartmut, Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens. Zu Hegels „Systemfragment von 1800“, in: HENRICH, Dieter (Hrsg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985, 200-219, 201).



schen Position auseinander, der zufolge jeder Art von Entzweiung das – „Liebe“, „Leben“ oder „Sein“ genannte – All-Eine vorausliegt. Der göttliche Ursprung kann freilich nicht erkannt werden, sondern er erscheint lediglich in der Religion. Doch je zweifelhafter Hegel die Fähigkeit der Religion wurde, die Einheit der Gegensätze tatsächlich zu bewirken, desto mehr sah er sich an die Philosophie verwiesen.

Hegel und Schelling gelangten also auf getrennten Wegen zur Philosophie als Wissenschaft des Absoluten. Der Eindruck größerer Gemeinsamkeit entstand erst durch die Zusammenarbeit der beiden Jugendfreunde in Jena zwischen 1801 und 1803. Der Eindruck wurde durch den Umstand verstärkt, dass viele Leser die Darstellung des schellingschen Systems der Philosophie in der *Differenzschrift* kurzerhand für die Schilderung der Ansicht Hegels hielten. Zwar stimmten beide in der These von der spekulativen Erkennbarkeit des Absoluten überein; aber Hegel hatte bereits in dem Frankfurter *Systemfragment* einen Begriff des wahren Unendlichen entwickelt, der Schellings Gedanken der absoluten Indifferenz insofern überlegen war, als er die Einheit von Identität und Differenz herausstellte. Damit verfügte Hegel bei seiner Ankunft in Jena über die erforderlichen Ressourcen, um das Verhältnis zwischen dem Absoluten und der endlichen Wirklichkeit angemessen zu bestimmen. Das Absolute ist ein in sich differenziertes lebendiges Ganzes, das alles andere übergreift. Schelling schwenkte wenig später auf die Linie Hegels ein. In dem Dialog *Bruno* sprach er von einer höchsten Einheit, „worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist“<sup>110</sup>, oder kurz von der „Einheit der Einheit und des Gegensatzes“<sup>111</sup>.

Sobald Schelling und Hegel die metaphysische Erkenntnis des Absoluten als die eigentliche Aufgabe der Philosophie ansahen, verlor die Religion ihre noch im *Systemfragment* behauptete Notwendigkeit. Die Antwort auf die zweite Teilfrage meines Titels scheint deshalb negativ ausfallen zu müssen. Die Philosophie als Wissenschaft bedarf der Religion entweder gar nicht oder allenfalls in dem Sinn, dass sie, genau wie die Kunst, eine epistemisch unvollkommene Erscheinungsform des absoluten Geistes bildet. Ein Fehlen der Religion würde zwar möglicherweise einen Schatten auf die Vollständigkeit des Systems werfen, aber seine spekulativen Grundlagen blieben unangetastet. Hatte Hegel den Begriff des unendlichen Lebens noch durch Nachdenken

<sup>110</sup> SCHELLING, Bruno, 236.

<sup>111</sup> SCHELLING, Bruno, 239. – Neben der neuen, von Hegel übernommenen Auffassung behielt Schelling seine frühere Konzeption des Absoluten als gegensatzloser Einheit bei: vgl. DÜSING, Entstehung des spekulativen Idealismus, 159f.

über die Religion gewonnen, entstammte der Begriff der absoluten Idee eindeutig der Logik und Metaphysik. Insofern das philosophische Denken sich selbst zum Absoluten zu erheben vermochte, brauchte es dazu keine Religion.

Aus diesem Befund möchte ich abschließend zwei Folgerungen ziehen. (1) Die Wendung Hegels zur Philosophie als Wissenschaft lässt sich nicht aus rein innerphilosophischen Gründen erklären. Es war offenbar weniger die Unzufriedenheit mit den Grenzen der Reflexion, die ihn zur spekulativen Metaphysik trieb, als die Enttäuschung über die Unfähigkeit der Religion, die in ihrem Begriff gelegene Erhebung zum unendlichen Leben zu bewerkstelligen. Deswegen betont Thomas Hanke völlig zu Recht, dass Hegels fundamentalphilosophische Option durch religionstheoretische Überlegungen motiviert war.<sup>112</sup> Weder die Abkehr von Hölderlin noch die Gemeinsamkeit mit Schelling sind losgelöst von seinem Ringen um die christliche Religion zu verstehen. Hegel wandte sich gegen die vereinigungsphilosophische Position und optierte für die vernünftige Erkennbarkeit des Absoluten, nachdem er eingesehen hatte, dass die Gegensätze, an deren Aufhebung ihm gelegen war, in der Religion fortbestanden. Schelling mag ihm bei seinem Bemühen um ein philosophisches System als Vorbild vor Augen gestanden haben. Doch den für seine spätere Entwicklung entscheidenden Gedanken vom Absoluten als einem alles Endliche mit umfassenden lebendigen Ganzen fand Hegel nicht bei Schelling.

(2) Obwohl nach Hegels Durchbruch zur Philosophie seine Beschäftigung mit der Religion in den Hintergrund trat und er sich erst in der *Phänomenologie des Geistes* wieder ausführlicher mit dem Thema befasste, griffe die Meinung zu kurz, Hegel habe seine Philosophie zwar in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Christentum ausgebildet, sein wissenschaftliches System habe aber weder dem Inhalt noch der Methode nach etwas mit diesem Ursprung zu tun. Im Gegenteil scheint mir, dass sich Hegel auch später die Bedeutung des Begriffs des Absoluten in gewisser Weise von der Religion vorgeben ließ. Damit soll nicht einer Rückkehr der von Hegel seit frühester Zeit stets abgelehnten positiven Religion das Wort geredet werden. Es kann selbstverständlich nicht darum gehen, bestimmte Inhalte der christlichen Offenbarung oder der kirchlichen Ordnung zur Quelle oder zum Maßstab philosophischer Einsicht zu machen. Gleichwohl ist es bemerkenswert, dass Hegel das Wahre der spekulativen Erkenntnis zeitlebens mit religiösen Vorstellungen in Verbin-

<sup>112</sup> Vgl. HANKE, *Bewusste Religion*, 123.

dung brachte.<sup>113</sup> Er wandte sich damit gegen ein Verständnis von Philosophie, bei dem alles ausgeblendet wird, was über die Grenzen der Natur, des Subjekts oder der Gesellschaft hinausgeht. Das Verschweigen dessen, was die Religion als das Absolute anerkennt, ist nur die Kehrseite jener einseitigen Absolutsetzung eines Endlichen, die Hegel als Dogmatismus ablehnte.<sup>114</sup>

In der *Phänomenologie des Geistes* verdeutlichte Hegel den Unterschied zwischen Religion und Philosophie anhand des Gegensatzes von Vorstellung und Begriff.<sup>115</sup> Was dem religiösen Bewusstsein als sinnlich Gegebenes erscheint, das denkt die Wissenschaft in begrifflich vermittelter Form. Hegel bezweckte nicht bloß, religiöse Vorstellungen in spekulative Begriffe zu überführen, sondern bediente sich auch der Religion zur Erläuterung philosophischer Gehalte. Ein Beispiel dafür findet sich schon in der *Differenzschrift*. Im Zuge seiner Darstellung des schellingschen Systems beschrieb Hegel die Erscheinung des Absoluten in den einander entgegengesetzten Formen des Seins und des Erkennens. Außerdem sprach er von der Vereinigung der objektiven Seite der Natur mit der subjektiven Seite des Bewusstseins „in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten“. Den Sinn dieser Anschauung erläuterte er mit einer christologischen Metapher als „die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang“<sup>116</sup>. Ein soteriologisches Gegenstück zu dieser Bemerkung bildet die bekannte Formel vom Tod Gottes am spekulativen Karfreitag, mit der Hegel am Ende des Journalaufsatzes über *Glauben und Wissen* die Negativität als Moment der absoluten Idee einschärfte.<sup>117</sup>

In den frühen Jenaer Jahren zog Hegel theologische Figuren zur Explikation philosophisch begriffener Sachverhalte heran, ohne der Religion ihrerseits erkenntnisbegründende Funktion zuzuschreiben. Später erhob er das Christentum zur „absoluten Religion“, weil durch den Glauben an die Menschwerdung Gottes der Geist zum Wissen über sein wahres Wesen gelange.<sup>118</sup> Hegels Deutung der christlichen Religion als Selbstbewusstsein des absoluten Geistes erfährt bis heute widersprüchliche Auslegungen. Theologische und

<sup>113</sup> Vgl. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 1: GW 20,39.

<sup>114</sup> Auch darauf weist Hanke zu Recht hin, wenn er die Philosophie Hegels ein „Wissen aus Protest“ nennt (HANKE, *Bewusste Religion*, 165).

<sup>115</sup> Vgl. *Phänomenologie des Geistes*: GW 9,407–421.

<sup>116</sup> *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*: GW 4,75.

<sup>117</sup> Vgl. *Glauben und Wissen*: GW 4,414. – Zur Interpretation der Rede vom spekulativen Karfreitag erlaube ich mir den Hinweis auf SANS, Georg, *Quem morreu na Sexta-feira Santa Especulativa? Hegel como pensador da ilustração*, in: *Ágora Filosófica* 11.2 (2012), 101–122.

<sup>118</sup> Vgl. *Philosophie des Geistes* [1805/06]: GW 8,280; *Phänomenologie des Geistes*: GW 9,405.

nicht theologische Lesarten stehen sich ähnlich unversöhnt gegenüber wie metaphysische und nicht metaphysische Interpretationen der Logik. Der Grund dafür liegt in der Janusköpfigkeit der hegelschen Philosophie, der zufolge einerseits der Geist das Absolute ist, andererseits die göttliche Natur keine andere als die menschliche und Gott nichts dem Menschen Fremdes sein soll.<sup>119</sup> Das Kunststück besteht darin, beiden Aspekten in gleichem Umfang Rechnung zu tragen, das heißt weder das Absolute in ein fernes Jenseits zu entrücken, noch den Geist einfach auf den Menschen zu reduzieren. Dabei können Philosophie und Religion einander nützliche Dienste leisten. Wie die spekulative Vernunft gegen eine falsch verstandene Transzendenz, so protestiert der religiöse Glaube gegen die übersteigerte Immanenz. Damit ihr Verständnis des Absoluten nicht unter das in der Religion bereits erreichte Niveau sinkt, dürfte die Philosophie als Wissenschaft auf deren bleibende Hilfe angewiesen sein.

<sup>119</sup> Vgl. ebd.

*Literatur*

BAUM, Manfred, Die Entstehung der Hegelschen Dialektik, Bonn 1986.

BUCHNER, Hartmut, Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens. Zu Hegels „Systemfragment von 1800“, in: HENRICH, Dieter (Hrsg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985, 200-219.

DÜSING, Klaus, Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik, in: DERS. (Hrsg.), Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler, Köln 1988, 99-193.

DÜSING, Klaus, Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801, in: JAESCHKE, Walter (Hrsg.), Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie 1799–1807, Hamburg 1993, 144-163.

FICHTE, Johann Gottlieb, Gesamtausgabe, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart–Bad Cannstatt 1962ff. [= GA]

FUJITA, Masakatsu, Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling, Bonn 1985.

HALFWASSEN, Jens, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung, Bonn 1999.

HANKE, Thomas, Bewusste Religion. Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel, Regensburg 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Gesammelte Werke, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. [= GW]

HOFFMEISTER, Johannes (Hrsg.), Briefe von und an Hegel, Hamburg 31969. [= Br]

IBER, Christian, Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin, New York 1994.

JAESCHKE, Walter, Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule, Stuttgart, Weimar 2003.

JAESCHKE, Walter, Resumtion im Geist. Zur Charakteristik der frühen Systemkonzeption Hegels, in: DANZ, Christian, STOLZENBERG, Jürgen (Hrsg.), System und Systemkritik um 1800, Hamburg 2011, 265-276.

JAESCHKE, Walter, ARNDT, Andreas, Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785–1845, München 2012.

JAMME, Christoph, „Ein ungelehrtes Buch“. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800, Bonn 1983.

KANT, Immanuel, Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff. [= AA]

KLEBER, Karsten, Der frühe Schelling und Kant. Zur Genese des Identitätssystems aus philosophischer Bewältigung der Natur und Kritik der Transzendentalphilosophie, Würzburg 2013.

KONDYLIS, Panajotis, Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979.

NOHL, Herman (Hrsg.), Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, Tübingen 1907.

PORTALES, Gonzalo, Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800, Stuttgart–Bad Cannstatt 1994.

ROSENKRANZ, Karl, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844.

SANS, Georg, Philosophischer Glaube. Kants Postulatenlehre, Fichtes übersinnliche Welt und Schellings transzendentaler Begriff der Geschichte, erscheint in: Akten des VII. Kongresses der Internationalen Fichte-Gesellschaft.

SANS, Georg, Quem morreu na Sexta-feira Santa Especulativa? Hegel como pensador da ilustração, in: *Ágora Filosófica* 11.2 (2012), 101-122.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch, in: *DERS., Sämtliche Werke*, hrsg. von SCHELLING, K.F.A., Stuttgart, Augsburg, 1956ff., Bd. 4, 213-331.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, Historisch-Kritische Ausgabe, hrsg. im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart–Bad Cannstatt 1976ff. [= HKA]

TIKAL, Alexander, Leben als absolute Erkenntnis. Zum philosophischen Anspruch Hegels an der Schwelle zum System, München 2012.

ZHANG, Shen, Hegels Übergang zum System. Eine Untersuchung zum sogenannten „Systemfragment von 1800“, Bonn 1992.