

DER JUNGE HEGEL UND SCHLEIERMACHER

Dissense um Rationalitätsmuster des Romantischen¹

Jörg Dierken

1. FALLHÖHE DES GEISTES ODER GIPFELLAUF MIT KEHREN?

Hermann Timm hat in einer Vielzahl von Arbeiten die religiöse Phänomenologie unserer Alltags- und Lebenswelt mit ihren vielsinnigen kleinen Transendenzen beleuchtet. Darin verschwand das Buch der Natur nicht hinter dem des Lebens in der Sphäre des Geistes. Geradezu zum Markenzeichen avancierten dabei die Grenzüberschreitungen zwischen Theologie und Literatur, zwischen Poetik und Reflexion. Das war und ist Programm, jedenfalls in meiner Wahrnehmung. Ein Programm freilich, das sich im Vollzug entfaltet und nicht in scholastischen Formeln präsentiert wird. Die Begriffsform wurde eher und zunehmend auf Distanz gehalten. Das gilt allerdings nicht für deren gedankliche Gehalte. In den 1980er Jahren lasen wir in Timms Heidelberger Seminaren, die zu den attraktivsten Orten für intellektuelle Diskurse in der Theologischen Fakultät zählten, Dichtertheologen der Goethezeit, aber auch Hegels Ästhetik. Thematisch war stets das Romantische im Fokus, und zwar nicht nur in einer historischen Perspektive, sondern auch im Blick auf Zeitdiagnostik und Gegenwartsgestaltung in der postmodernen Ära. In diesem Sinn hatte die Erinnerung an die Denk- und Ausdrucksgestalten des Romantischen zugleich einen prospektiven Charakter. Wie es eine Korrektur der Aufklärung auf dem Boden ihres Erbes ist, nicht aber ihr Widerruf, so sollte auch die Rationalität der Moderne nicht einfach postmodern ausgekehrt werden.

Denk- und Ausdrucksformen des Romantischen stehen auch im Mittelpunkt von Timms frühen Studien zur »heiligen Revolution«, die die Totalitätsideen des Religiösen in Verbindung mit den neuen Individualitätsvorstellungen befassen. Neben Novalis und Schlegel steht Schleiermacher im Fokus, aber auch der junge Hegel. Die Konstellation der Letzteren möchte ich im Folgenden etwas beleuchten. Dabei sei über das Datum hinausgeblickt, das den Endpunkt von Hegels frühen und clandestinen Studien zu Vereinigung und

¹ Mein Beitrag greift auf frühere Überlegungen zurück. Vgl. Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext, hg. von THOMAS HANKE und THOMAS M. SCHMIDT, Frankfurt am Main 2015, 251 ff.

Vereinzelung, zum All des Lebens in Gefühl und Anschauung mitsamt seiner zertrennenden Vergegenwärtigung im Medium der Reflexion bildet. Timm hatte hierfür die prägnante Metapher von der »Fallhöhe des Geistes« kreiert. Deren Pointe ist ersichtlich, auch wenn sich für Hegel nach seinem öffentlichen Outing als Mitstreiter derjenigen Denkrichtung, die das Romantische in die Begriffsform des Spekultativen überführte, die frühen Aufstiegsversuche auf dem absturzgefährdeten Grad als Bestandteile eines Gipfellaufs darstellen, dessen Zickzackkehren mit ihren Abwegen nun freilich überwunden seien. Faktisch bleiben sie aber präsent, auch wenn die Ankunft auf den spekulativen Gipfelhöhen sie hinter sich gelassen zu haben scheint. Das erhellt in besonderer Weise aus Hegels polemischer Kritik an Schleiermachers *Reden*. Dieser monumentale romantische Auftritt präsentiert Intuitionen und Motive, die denen Hegels vielfach ähnlich sind, und Schleiermachers literarisches Debüt rekurriert mit den Figuren von Anschauung und Gefühl auf konzeptuelle Begriffe, mit denen Hegel selbst experimentiert hat, bevor er sie auf Distanz brachte oder neu verortete. Insofern lässt sich die Polemik auch als Teil der Aneignung des eigenen verschlungenen Denkwegs verstehen – wie überhaupt der zeitlebens gepflegte Dissens zwischen den nachmaligen Kollegen an der Berliner Universität nicht über innere Affinitäten hinwegtäuschen darf, – mitsamt den als Abgrenzung inszenierten Selbstkorrekturen. Die Abgrenzungen zeigen freilich auch, dass die Affinitäten in Grundmotiven unterschiedlich verfolgt werden.

Dass es zu kurz greift, aus den Dissensen auf gänzlich andere Denkwelten zu schließen, hat Emanuel Hirschs große Ideengeschichte mit dem Bild eines »Hauskriegs« umschrieben.² Er setzt Gemeinsames voraus. Es liegt nicht nur in der gemeinsamen Erbschaft von Aufklärung und Kritizismus, die beide trotz erheblicher Kritik antraten, sondern auch in einer Fundierung von allem Mentalen einschließlich seiner kulturellen Gestaltung in Vollzügen des Bewusstseins. Hegel wie Schleiermacher sind Denker des für die Moderne maßgeblichen Paradigmas der Subjektivität – das freilich sogleich auf Intersubjektivität hin geöffnet ist. Damit sind vermögenspsychologische Differenzen nicht ausgeschlossen, wie sie sich in den späteren Streitigkeiten um das Gefühl als subjektiver Ort von Religion zeigten. Dieser Streit betraf weniger den Status von ehemals »höheren« und »niederen« Vermögen, von Intellektualität und Emotivität. Dass Religion als komplexes kulturelles Phänomen mit beidem zu tun hat und haben muss, ist nicht wirklich kontrovers

² Vgl. EMANUEL HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. IV, Gütersloh 1952, 341.

- wie auch immer deren Ordnung im Einzelnen bestimmt sein mag. Strittig ist vielmehr, ob und wie im Vollzug subjektiver Fähigkeiten und Vermögen das Allgemeine, Umfassende oder Ganze manifest wird und ob und wie die überindividuelle Struktur des Subjektiven ein solcher Ankerpunkt für Prozesse der Individuation darstellt, dass jenes Allgemeine, Umfassende oder Ganze zugleich vom Einzelnen vergegenwärtigt wird und sich darin darstellt. Damit ist grundsätzlich auch der Weg zur Anerkennung von Freiheit gebahnt, und zwar in dem breiten Spektrum ihrer Bedeutungen zwischen Selbstübereinstimmung und Abweichen. Die Fortschreibung einer überkommenen Autoritätskultur war jedenfalls weder Schleiermachers noch Hegels Sache.

Die Grundlinien von Hegels Kritik an Schleiermacher zeigen ebenso Affinitäten wie Abgrenzungen, und sie lassen sich auch als systematisch-rückblickende Kommentierungen eigener Denkwege im Modus eines polemischen Dissenses lesen. Der Friedrich Heinrich Jacobi gewidmete Teil von Hegels Abhandlung *Glauben und Wissen* von 1802 gipfelt in einer knappen Auseinandersetzung mit Schleiermachers *Reden über die Religion*, allerdings ohne ihren Autor zu nennen. Hierin sei das Jacobische Prinzip einer in sich zwar lebendigen, mithin an sich unendlichen Subjektivität, die aber im Verhältnis zu einem sie übergreifenden Unendlichen als Absolutem im Modus bloßen Sehnsens verbleibt, noch einmal potenziert. Damit werde das Charakteristikum des neueren Protestantismus, »im Diesseits Versöhnung« zu suchen,³ auf die Spitze getrieben, insofern das Göttlich-Unendliche von der tatsächlich im Endlichen verbleibenden Subjektivität einzelner Individuen vertreten sei. Im Hintergrund steht Hegels kritische Sichtung des Prinzips der Reflexionsphilosophie. Danach werden die durch den Vollzug des subjektiven Bewusstseins ermöglichte Synthesis seiner sinnlich vermittelten Gehalte und die aus diesem Vollzug erfolgende Weltgestaltung einseitig verstanden, nämlich nach Maßgabe ihrer differentiellen Glieder und in einer endlich-verständigen Optik, nicht jedoch aus der unendlichen Einheit der Synthesis selbst heraus. Diese wird damit zu einem Jenseits des Diesseits, obwohl sie hierin schon beansprucht ist. Während Jacobi nun das Diesseits der subjektiven Synthesis dadurch verendliche, dass er ihr ein unerreichbares, jenseitiges und göttliches anderes als eigentlichen Ort von Einheit entgegensetze, habe Schleiermacher »die Scheidewand zwischen dem Subjekt oder dem Erkennen und dem absoluten unerreichbaren Objekte niedergerissen« (ThWA 2, 391). Sein Jenseits

³ Vgl. G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (1802), in: ThWA 2, 287-433; hier 391. - Die folgenden Klammerangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

ist zugleich ein Diesseits, sein ›Universum‹ steht nicht dem subjektiven Bewusstsein in seinen verschiedenen Vollzügen gegenüber, sondern wird vielmehr in diesen selbst manifest. Das unterscheidet ihn von Jacobi, der gegen spinozistische Konsequenzen nur ein intuitionistisch verpacktes Differenzprinzip des ›Glaubens‹ an ein Jenseitiges aufbietet. Schleiermacher kenne demgegenüber eine »Subjekt-Objektivität der Anschauung des Universums« (ThWA 2, 391). Damit bestätigt Hegel grundsätzlich den spekulativen Charakter von Schleiermachers Denken – gemessen an Hegels eigenen kategorialen Kriterien. Hinter der Schelling'schen Kunstformel der »Subjekt-Objektivität« steht ein differenzbefassendes, aber ihr zugleich überhobenes Absolutes als Totalitätsidee, und die auf das Universum bezogene Anschauung hat einen Zug zur intellektuellen Potenzierung – sei es im Sinne der an Kant und Fichte angelehnten intellektuellen Anschauung, deren Vollzug alle diskursiven Differenzen transzendiert, sei es im Sinne von Spinozas ›dritter Erkenntnisart‹, die als intellektuelle Gottesliebe sich ganz den inneren, gleichsam göttlichen Prinzipien der natürlichen Weltordnung angleicht und in deren immanenter Sittlichkeit vollendet.

Sosehr Hegel den grundsätzlich spekulativen Charakter von Schleiermachers Konzept anerkennt, sosehr sieht er diesen auch reflexionsphilosophisch hintertrieben. Denn die Anschauung bleibe »doch wieder ein Besonderes und Subjektives« (ThWA 2, 391). Denn Schleiermacher binde sie zurück an eine tendenziell willkürliche Vielheit individueller religiöser Akte. Deren Spektrum ist von den Endpunkten einer ›begeisternden‹ religiösen Virtuosität und einer beliebigen ›Atomistik‹ von Responses gekennzeichnet (ThWA 2, 390; 392). Indem Schleiermacher das Spekulative seines Denkens in soziologische und vermögenspsychologische Figuren überführt, kommt es nach Hegel zu einer unabschließbaren Fülle asymmetrischer und mithin kontingenter Konstellationen, die den »Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres« ähneln (ThWA 2, 392). Die Virtuosen akzentuierten ihre idiosynkratische Besonderheit, indem sie die Anschauung des Universums in willkürlich-besonderen Brechungen präsentierten, und die ›Gemeinden‹ der Empfänger ihrer Ergüsse bildeten je eigene ›Gemeindchen‹ in höchst fluiden Formationen. Deren wechselvolle Konstellationen lassen keine universale Gestalt erkennen, sondern nur eine unendliche Reihe von Modifikationen und Umbildungen ohne allgemeines Prinzip. Das ist für Hegel das religionssoziologische Pendant zu dem begrifflichen Sachverhalt, dass die Anschauung des Universums »wieder zur Subjektivität gemacht« sei (ThWA 2, 393). Schleiermacher stellt für Hegel eine subjektivistisch überdehnte Variante des reflexionsphilosophischen Verhältnisses zum Absoluten

dar, das sich dadurch auszeichnet, die unter dem Titel des Absoluten namhafte Struktur einer letzten, freilich immer schon beanspruchten Synthesis nicht als solche *in* ihrem Vollzug und mithin *aus* ihr selbst heraus zu explizieren, sondern *sub specie* ihrer Abschattung in partikularen, endlichen und subjektiv gebrochenen Konfigurationen. Anders als im religiös unbefangenen Glauben, der sich unter Verlust seines reflexiven Wissens gleichsam mystisch ganz dem Absoluten hingibt, sei der reflexionsphilosophisch angekränkelte Glaube eine Bewusstseinsgestalt, die das Verhältnis zum Absoluten nur in der Form der Differenz kennt und die an sich beanspruchte Identität vergessen macht. Damit wird gleichsam das Absolute am Ort des Endlichen thematisch und den Vollzügen subjektiver Universumsanschauungen in ihrer unermesslichen Vielheit übereignet – und tendenziell unkenntlich gemacht und in ein bloßes »Suchen des Sehns« überführt (ThWA 2, 393).

Gegen diese Konstellation bringt Hegel seine Einsicht zur Geltung, dass das Absolute in spekulativer Form zu denken und damit an ihm selbst, mithin an seinem eigenen Ort zu fassen sei. Im Blick auf die Religion kann das freilich mit einem objektivistischen Missverständnis einhergehen – jedenfalls dann, wenn die gegenständlich-gehaltliche Seite nicht ebenso in ihren verwickelten Bezügen zur Subjektivität des Bewusstseins entfaltet wird. Hegel deutet in seiner Schleiermacher-Kritik einige Konturen der von ihm favorisierten Alternative an. Es sei darum zu tun, die religiöse Individualität »unter dem Leib einer objektiven Darstellung großer Gestalten« namhaft zu machen und ihren lyrischen Ausdruck in erinnerbare »allgemeine Rede« zu überführen (ThWA 2, 392). Es gehe um »Gestalt« und »Werk« und nicht nur fluide ästhetisch-religiöse Vollzüge. Hegel kann gar von der »Objektivität« einer allgemeinen, der Sittlichkeit des Staates verbundenen Kirche sprechen (ThWA 2, 392). Wenngleich solche Wendungen auch eine Transformation gegenüber dem Objektivismus der alten Dogmatik beinhalten, bleibt auffällig, dass und wie Hegel die Vollzugsstrukturen des subjektiven Bewusstseins aus dem Fokus rückt. Das zeigt insbesondere die Ausblendung von Schleiermachers Gefühlsbegriffs in Hegels Kritik. Er findet darin keine Erwähnung, obwohl schon ein oberflächlicher Blick in Schleiermachers *Reden* zeigt, dass das Gefühl als Komplement zur Anschauung fungiert. Diese Ausblendung des Gefühls ist kein Zufall, sondern verweist auf ein begriffliches Problem. Denn dem Gefühl kam eine markante Stellung auf Hegels Weg zur spekulativen Begriffsform zu. Das gibt Anlass zur Relektüre.

2. PROBLEMÄHNLICHKEITEN: GEFÜHL UND ANSCHAUUNG AUF HEGELS WEG ZUR SPEKULATION

Bereits in seinen frühen Berner Fragmenten legte Hegel den Akzent auf die subjektive Seite von Religion. Sie sei Herzenssache und betreffe insbesondere die affektiv-emotiven Seiten des menschlichen Daseins.⁴ Hegel richtet seinen scharfen Widerspruch nicht nur gegen die objektive Religion der alten Kirchenlehre, sondern auch gegen eine auf die Klugheit des Verstandes reduzierte Aufklärungstheologie. Mit seiner Entgegensetzung von Religion und Theologie folgt er allerdings selbst aufklärerischem Denken. Nur wenn Religion auch Fantasie und Herz anspreche, könne sie überdies einen öffentlich-sozialen Charakter als »Volksreligion« annehmen. Eng verbunden mit der natürlichen Moralität des Menschen, obliege solcher Religionspraxis die Bildung der moralischen Impulse im Inneren ihrer Anhänger, was zugleich mit deren Vergemeinschaftung einhergeht. Diese Religion komme daher mit der praktischen Vernunft überein und betätige sich als deren soziale Stütze. Hegel verortet sich selbst im Gefolge Kants – wenngleich er in der Vorstellung eines natürlichen moralischen Gefühls von der kantischen Begriffsbildung abweicht. Dieses liege im empirischen Charakter des Menschen, der auch die vernunftanaloge Liebe umschließt, in der der Mensch »im anderen sich selbst findet« (ThWA 1, 30). Indem er gleichsam »in anderen lebt, empfindet und tätig ist«, verbindet sich der empirische Charakter zugleich mit der »intelligiblen Welt« (ebd.). Damit ist ein Gefälle von den subjektiven Vollzügen von Religion, die auch Gefühl und Empfindung einschließen, hin zu einer Vereinigungsdynamik im Intersubjektiven angezeigt, die überdies noch die empirische und intellektuelle Welt umfasst. Das ist, wenn man so will, Hegels frühe Version des romantischen Ideals.

Dieses Vereinigungsmotiv leitete Hegels weitere Entwicklung. Nachdem sein Versuch, die Religion Jesu und das daran gemessene Christentum als volkspädagogisches Introduktionsvehikel der Kantischen Moral zu deuten, nicht nur an den Differenzen zum Sittengesetz, sondern auch an der sich durch alle Funktionalisierung hindurch erhaltenden autoritativen Objektivität und Positivität der christlichen Religion gescheitert war,⁵ kommt diesem

⁴ Vgl. G. W. F. HEGEL, Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793–94), in: DERS., Frühe Schriften, ThWA 1, 9 ff. 37 ff. Die folgenden Klammernachweise im Text beziehen sich auf diese Fragmente.

⁵ Vgl. G. W. F. HEGEL, Die Positivität der christlichen Religion (1795/96), in: ThW 1, 104–190; DERS., Das Leben Jesu, in: Gesammelte Werke Bd. 1: Frühe Schriften I, hg. von FRIEDHELM NICOLIN und GISELA SCHÜLER, Hamburg 1989, 207–278.

Vereinigungsmotiv geradezu eine Schlüsselrolle in Hegels Denkentwicklung zu. Die Liebe, sodann das Leben und schließlich der Geist gelten zumeist als die begrifflichen Einkleidungen dieses Motivs auf den weiteren Stufen von seinem Denkweg. Das ist nicht falsch, aber unpräzise. Denn diese begrifflichen Formen vermögen die innere Dynamik des Vereinigungsmotivs nur in Verbindung mit subjektiv-mentalenen Vollzügen deutlich zu machen. Deren gedankliche Einholung konfrontiert Hegel jedoch auf immer subtilere Weise mit dem Problem der »Reflexion«. Sie misst im Versuch, Vereinigung als solche zu denken, diese gerade an etwas anderem und lässt sie damit als solche entgleiten.

Im Zentrum der subjektiven Vollzugsformen für Hegels Vereinigungsmotiv steht eine ästhetisch imaginierte Moralität. Sie basiert indes nicht auf einem Imperativ, sondern fällt letztlich mit der Verbindung von Subjektivität und Sozialität zusammen. Darum kann die Moralität von Hegel in seiner Frankfurter Zeit mit dem Geschehen von Liebe parallelisiert werden. Solche Liebe sei nichts »Begrenztes« oder »Endliches«, ihr eigne vielmehr eine innere Unendlichkeitsdimension.⁶ Darum ist Liebe nicht »Vernunft« oder »Verstand«, deren Synthesis stets mit bestimmender Verneinung einhergeht, sondern »ein Gefühl« (ThWA 1, 246). Das Gefühl steht für die innere Unendlichkeit der Liebe. Dieser Unendlichkeit entspricht eine Dynamik von innerer Entgrenzung des Gefühls, das Differenzen von Selbst und Anderem unterläuft. Hinter der Mannigfaltigkeit einzelner Gefühle steht letztlich ein Ganzes. Hegel beschreibt es mit dem Begriff des Lebens, das sich in der Liebe selbst findet (vgl. ThWA 1, 246). Liebe wird zu einem Organ des Prozesses des Lebens, der gedanklich an jedem Liebesakt immer schon vorausgesetzt und beansprucht ist: Die Prozessualität des Lebens erscheint im Geschehen von Liebe – und *vice versa*. Da dieses Wechselverhältnis für Hegel die innere Struktur der Wirklichkeit ist, hat es einen unhintergehbaren, gleichsam absoluten Charakter. Seine Intersubjektivität kongruiert mit der Synthese von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur (vgl. ThWA 1, 242). Darum ist es für Hegel »Sein« und hat einen göttlichen Status. Das lässt das Problem aufkommen, dass auch das Göttliche, wenn es irgendwie vorgestellt wird, in die Fänge der Reflexionsunterscheidung von allem Nichtgöttlichen gerät. Damit ist Gott aber nicht mehr das, was er ist: das Ganze. Dieses Problem könnte mit der Gefühlsform umgangen werden, insofern sie jede bestimmende Differenz unterläuft. Im Gefühl sind Form und Inhalt, Subjekt und Objekt aktual ununterscheidbar.

⁶ G. W. F. HEGEL, Entwürfe über Religion und Liebe (1797/98), in: ThWA 1, 239–254; hier 246. Die folgenden Klammernachweise im Text beziehen sich auf diese Entwürfe.

Darum passt es zu einem Vereinigungsdenken, für das das Absolute zum Inbegriff allumfassender Einheit in Lebens- und Liebesakten wird. Auch die Anschauung übrigens kann im Zeichen solcher Entgrenzung verstanden werden. Bereits in dem an Hölderlin gerichteten Gedicht *Eleusis* von 1796 beschreibt Hegel, dass sich der Sinn, also das Sinnliche, im »Anschau« verliere: »Was mein ich nannte, schwindet, / Ich gebe mich dem Unermeßlichen Dahin, / Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.«⁷ Anschauung wie Gefühl tragen eine nichttheistische Religiosität des all-einen Lebens, das in vielfältigen Modifikationen präsent ist und sich in deren Liebesgeschehen wiederfindet. Sein begriffliches Kennzeichen ist allerdings, dass sich die Prinzipien dieser lebendigen All-Einheit dem Begriff entziehen. Auch das mag man im Horizont des Romantischen verorten.

Diese Antinomie wird in Hegels weiteren Frankfurter Schriften immer weiter ausgearbeitet, aber nicht überwunden. In den wohl bedeutendsten religionsphilosophischen Fragmenten des vorspekulativen Hegel, die unter dem Titel *Geist des Christentum und sein Schicksal* versammelt wurden,⁸ wird die Begrifflichkeit von Leben und Liebe noch um Schönheit und Bild sowie Geist und Gestalt angereichert. Das Göttliche wird in Bildern als Schönes imaginiert, und es ist der Geist, welcher in Gestalten angeschaut wird. Über beides schält sich ein Muster des Vorstellens heraus, das später Hegels Verständnis des Religiösen prägen wird. Zugleich bleibt jedoch das »Einssein mit Gott« dem »Verstande [...] das Unbegreiflichste« – wie umgekehrt »dem Gemüte die Entfernung von Gott« unnachvollziehbar ist (ThWA 1, 385). Die gleichsam mystische Teilhabe und Vereinigung mit der Gottheit gelingt nicht durch begriffsnahe mentale Vermögen, sondern ist mit dem »Gemüte« und seinen Liebesvollzügen verbunden. Darin spielen Gefühl und Anschauung eine Rolle. »Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen« (ThWA 1, 363), und Liebe ist das »Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet« (ThWA 1, 346). Für einen solchen inneren Rückbezüglichkeitsbogen steht auch das »angeschaute Leben«, das aus seinem Verlust in schicksalshafte Entzweiung zurückkehrt (ThWA 1, 345 f.). Allerdings zeigen diese vor- und nachreflexiven Einheitsvollzüge in Fühlen und Anschauen feine Spalten und Risse. Das Gefühl kann, wie etwa an der Sehnsucht nach Verlorenem erahnenbar, sich gerade auch im Negativ des »Verlusts des Lebens« melden (ThWA 1, 345), und die Anschauung fixiert ihr Bild, wenigstens momentan. Insbesondere das Abendmahl zeigt für Hegel, dass die angeschauten Elemente bloßes

⁷ G. W. F. HEGEL, *Eleusis. An Hölderlin* (1796), in: ThWA 1, 230–233; hier 231.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798–1800), in ThWA 1, 274–418. Die folgenden Klammerangaben im Text beziehen sich auf diese Fragmente.

Brot und bloßer Wein bleiben und eben nicht das Göttliche durch die Negation ihrer äußerlichen Gestalt in sinnlicher Aneignung vergegenwärtigen. Die Vereinigung von »Anschauung und Gefühl« in der »Einbildungskraft« wird durch die vereinzelte Objektivität von Hostie und Kelch hintertrieben: Angeschautes und genossenes Brot und Wein »können nicht die Empfindung der Liebe erwecken«, und das »Gefühl [... des] wirklichen Aufnehmens« von solchen »angeschauten Objekten« widerspricht sich im Vorgang ihres »Subjektivwerdens« (ThWA 1, 368 f.). Es bleibt am Ende beim Hiat von »Wirklichkeit und Geist« (ThWA 1, 368; 417 u. ö.).

Gegen Ende seiner Frankfurter Zeit erachtete Hegel daher Anschauung und Gefühl nicht mehr als maßgebliche Formen für die göttliche All-Einheit. Auch sie vergegenwärtigen nicht den Vollzug *von* Einheit *als* Einheit. Damit geraten sie in eine strukturelle Parallele zur gedanklichen Reflexionsform, obwohl Anschauung und Gefühl gerade das Reflexionsprinzip der beziehenden Unterscheidung in der prä- oder postreflexiven Unmittelbarkeit ihrer Aktualität hintergehen sollten. In dem sogenannten »Systemfragment« von 1800 zieht Hegel daraus die Konsequenz, dass er das Gefühl explizit mit Reflexion verbindet, während die Anschauung zurücktritt.⁹ »Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erst dadurch vervollständigt, daß Reflexion hinzukommt« (ThWA 1, 423). Doch die über dem Gefühl »verweil[ende]« Reflexion ist nur ein »Erkennen desselben [sc. des Gefühls] als eines Subjektiven« (ebd.). Damit tritt für die Reflexion der Gegensatz der Subjektivität des Gefühls gegen die Objektivität seines unendlichen, göttlichen Gehalts wieder auf. Hegel zieht daraus die Konsequenz, dass er nunmehr der Reflexion die Aufgabe zuweist, den Weg zum Unendlichen zu bahnen. Ermöglicht sei er durch ein unendliches »All des Lebens«, das auch das Endliche umfasst (ThWA 1, 421). Für ihren Weg zum Unendlichen hat die Reflexion zum einen in einer Art negativen Dialektik in allem »Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen« (ThWA 1, 423). Neben diese Figur, die den Nukleus von Hegels nachmaliger Methodik der immanenten Kritik enthält, tritt zum anderen ein Setzen des Unendlichen durch das Reflexionsverfahren der Entgegensetzung. Das in diesem Sinn gesetzte Unendliche – sei es als Natur oder Gott – hat allerdings »für die Reflexion« nur einen einzigen Charakter: nämlich »daß es ein Sein außer der Reflexion ist« (ThWA 1, 422). Es ist *für* die Reflexion – *außer* der Reflexion. Da Hegel noch nicht die zur Spekulation führende Einsicht in die Verbindung beider Reflexionsfiguren in einer Logik der Selbstbezüglichkeit von Reflexion gewonnen hat, bleibt dieses Absolute für die gedankliche Re-

⁹ G. W. F. HEGEL, Systemfragment von 1800, in: ThWA 1, 419–427. Die folgenden Klamernachweise im Text beziehen sich auf dieses Fragment.

flexion ungreifbar. Nur die Religion könne es in irgendeiner ›Erhebung‹ des Menschen zum Unendlichen aus dem Sterblichen und Vergänglichen ›herausheben‹ und Gott nennen. Da die Reflexion das Leben nur als iterierenden Progress der ›Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung‹ kenne (ThWA 1, 422), müsse die Religion über die Reflexion gehoben werden und die Philosophie folglich mit der Religion aufhören. Angesichts der bereits eingesehenen Aporetik von Gefühl und Anschauung als Religionsformen und angesichts ihres Reflexionsgegensatzes zu aller Reflexion verliert sich diese Religion mitsamt ihrem Gott freilich in Abstraktion. Der Reflexion ergeht es in ihrer Antinomik indes nicht besser.

In der ›Differenzschrift‹, Hegels philosophischem Erstling, tritt die systematische Bedeutung des Gefühlsbegriffs dann fast vollständig zurück.¹⁰ Sein Ort ist nurmehr der reflexionsferne ›gesunde Menschenverstand‹. Er habe ein Wahrheitszutrauen, »weil ihn das Absolute in einem Gefühl [...] begleitet«, und seine von der Reflexion bedrängten Aussprüche würden »durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität« unterstützt (D, 20 f.). Darin sei zwar das Absolute der Spekulation präsent, aber »diese Identität [...] bleibt ein Inneres, ein Gefühl«, und zwar ein »unerkanntes« (D, 21). Die Struktur dieses simplen Verstandes ist der Glaube als »Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute«, in der nur die »Entgegensetzung im Bewußtsein ist«, während über die Identität »Bewußtlosigkeit« herrscht (D, 22). Dementsprechend drücke der Glaube auch nicht das »Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus«, da er im Reflexionsverhältnis zum Absoluten verbleibt (ebd.). Das Gefühl wird nunmehr von Hegel dem auf Differenz abstellenden Gegenständlichkeitsprinzip der Reflexion zugeschoben, während es ihm zuvor entgegenstand. Diese Selbstkorrektur Hegels geht mit einer programmatischen Distanzierung von Schleiermacher einher, welcher seinerseits wie Hegel zuvor selbst das Gefühl – und auch die Anschauung – zum Organ des spinozistischen HEN KAI PAN erhoben und zum Korrektiv des gegenständlichen objektiven Bewusstseins gemacht hat. Die *Reden über die Religion* gingen, so Hegel in der ›Vorerinnerung‹ zu seinem Werk, zwar das »spekulative Bedürfnis nichts an« (D, 5). Doch ihre Aufnahme zeige ein »Bedürfnis nach einer Philosophie«, die anders als die reflexionsphilosophischen Systeme Kants und Fichtes auch Poesie und Kunst erhalten könne, indem sie Natur und Vernunft versöhnt. Der Überbietungsanspruch gegenüber Schleiermacher ist ebenso unverkennbar

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in: DERS., *Jenaer Kritische Schriften I*, hg. von H. BROCKARD und H. BUCHNER, Hamburg 1979 (= D). Die folgenden Klammernachweise im Text beziehen sich auf dieses Werk.

wie Hegels Selbstdistanzierung von seinem in Teilen ähnlichen früheren Programm.

Im Unterschied zum Gefühl wird die Anschauung nun dezidiert aufgewertet. Das geht zum einen mit einer Verschiebung von ihrer sinnlichen zur intellektuellen Form einher, und zum anderen wird diese Anschauung mit der inzwischen selbstbezüglich auf sich gewendeten Reflexion verbunden. Die Komplementarität von intellektueller Anschauung und von einer negationsdialektisch erweiterten Reflexion steht für das Absolute der Spekulation, dessen mentale Form das Wissen ist. Im Hintergrund dieser Wendung Hegels steht insbesondere Schellings Figur der intellektuellen Anschauung des Absoluten als Identität von Subjekt und Objekt, die durch Akte mehrfacher Indifferenzierung erreicht wird, daneben jedoch auch Fichtes dynamisch-spannungsvolle Verbindung von intellektueller Anschauung des Ichs in seinem Selbstvollzug mit dessen reflexiver Einholung, die stets Bestimmungsdifferenzen gegenüber Formativen von Nicht-Ich impliziert. Die Voraussetzung von Hegels eigenem spekulativem Denken des Absoluten ist die neue Einsicht, dass das Prinzip der Reflexion, das Unterscheiden im Beziehen, auf sie selbst anzuwenden ist. Indem die Reflexion in einer Rückbezüglichkeit des Unterscheidens gedoppelt wird, ist in solchem Unterscheiden des Unterscheidens der Nukleus der nachmaligen selbstbezüglichen Negation gefunden. Diese Grundfigur der Reflexion wird von Hegel virtuos zu einer negativen Dialektik ausgearbeitet, die mit dem Aufweis von allem Endlichen in Entgegensetzung zum Absoluten sich »das Gesetz der Selbstzerstörung« gibt (D, 18). Die von der Reflexion einsehbare, freilich im Absoluten gehaltene Wahrheit kongruiert mit dem »Vernichten« jener Reflexion als ihrem Selbstvollzug (D, 19). Diese in vielen Variationen durchgespielte Figur vermag zwar mit der negierenden Einsicht in die »Grundlosigkeit« der Beschränkungen zugleich die eigene »Begründung« der Reflexion im Absoluten zu ergründen, doch sie kann als nur »negative« Kraft des Absoluten dieses nicht in spekulativem Zugleich von Identität und Differenz erfassen (D, 9; vgl. 16 u. ö.). Letzteres wird jetzt zur Aufgabe der intellektuellen Anschauung. Sie ist imstande, der Leere zu wehren, die durch die reflexive Konstruktion des Absoluten im Bewusstsein durch Negation von dessen Unterschiedenheit gegenüber dem Absoluten entsteht. Und sie kann die immer schon beanspruchte Voraussetzung des Absoluten, also seine nicht-konstruierte Synthesis-Struktur, für alles Konstruieren des Bewusstseins festhalten – einschließlich der Konstruktion des Absoluten im Bewusstsein als etwas Nicht-Konstruiertes (vgl. D, 14 ff.). Es geht in ihr mithin um eine »Selbstkonstruktion des Absoluten« durch Indifferenzierung von Reflexionsgegensätzen, welche zugleich mit der Anschauung

des sich selbst »gestaltenden« und »findenden«, mithin sich im Anderen seiner selbst anschauenden Absoluten einhergeht (D, 94). Damit kommt über die Anschauung die Differenz nunmehr ins Absolute selbst hinein. Das kann Hegel am Schluss seiner Systemskizze in der »Differenzschrift« in der religiösen Figur einer »Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes« ausdrücken (ebd.). Damit bricht eine Spannung auf zu dem spinozistischen Motiv eines prozessierenden einheitlichen All-Lebens, das allerdings selbst letztlich bewusstlos bleibt. Neben jener Einsicht in die Selbstbezüglichkeit von Reflexion ist mit Hegels Übergang zur Spekulation die Einsicht verbunden, dass im Absoluten nicht nur Identität, sondern ebenso Entzweiung und Differenz zu denken ist. Ohne solche Differenz ist das romantische Ideal nicht in der Form des begreifenden Denkens zu haben – mag es damit auch ein anderes werden.

In seiner knappen, an Schelling angelehnten Systemskizze beschreibt Hegel näherhin Kunst und Spekulation als Formen dieser Anschauung des Absoluten. Während sie in der Kunst in engerem Sinn eher punktuell im Werk konzentriert sei, gehe ihre Dynamik in der der Kunst zugeordneten Religion eher in »lebendiges Bewegen« ins Innere des Subjekts ein (D, 94). Der Modus dieses Inneren wird nicht genauer beschrieben. Denn für die Anschauung des Absoluten in der Form des Bewusstseins ist die Spekulation reserviert. Sie bilde zusammen mit der Kunst in ihrem Wesen den »Gottesdienst«, beide sind für Hegel »ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm« (D, 94). Wie die Selbstanschauung des Absoluten als Menschwerdung Gottes kommen diese gleichsam rational-mystischen Anschauungen von Kunst und Spekulation in einer religiösen Symbolik zur Sprache. Die subjektiven Formen dieser ästhetisch-spekulativen Religiosität des im Menschlichen zur Anschauung gelangenden Absoluten werden von Hegel nicht weiter expliziert. Dafür dürfte ein Grund darin liegen, dass Hegel schließlich auch den reinen Selbstvollzug der Spekulation in der Perspektive und in den Formativen der philosophischen Wissenschaft thematisiert. Indem sie die intellektuelle Anschauung des Absoluten in die duplizitären Figuren eines subjektiven und eines objektiven Subjektobjekts, als Ich und Natur, differenziert und aufeinander bezieht, bleibt auch in der philosophischen Vernunfttätigkeit ein Moment der Differenz zum Absoluten: Ihre Form ist eine sich gedanklich stets neu erzeugende Gegensatzeinheit, die sich für die Reflexion als »Antinomie« darstellt (D, 96). Noch in Hegels philosophischer Wissenschaft schimmert mithin transzendentalphilosophisches Erbe durch, auch ihr Bewusstsein ist nicht ohne Endlichkeitsbrechung, mag Hegel auch der Suggestion erlegen sein, diese Brechung abzuarbeiten. In beidem zeigt

sich subkutan ein Motiv, das Schleiermacher in anderer Weise nachdrücklich akzentuiert.

3. DIE KONSTELLATION VON HEGEL UND SCHLEIERMACHER: DIFFERENZHERMENEUTISCHE AUFSCHLÜSSE

Die Ausgangsprobleme der im Werden begriffenen Konzeptionen von Hegel und Schleiermacher weisen einige zentrale Ähnlichkeiten auf. Diese betreffen schon romantische Ausgangsimpulse und sodann den subjektivitätstheoretischen Ansatz vor kritizistischem Hintergrund, auf den jeweils meta-kritisch reagiert wird. Hinzu kommt ein in weitestem Sinn spinozistisch geprägtes Verständnis des Religiösen mit entsprechenden gedanklichen Implikationen. Dabei treten Bemühungen um ein gleichsam subjektivitätsmetaphysisch imprägniertes Verständnis der Totalität des Wirklichen an die Stelle eines doktrinalen Supranaturalismus. Im Fokus stehen Denk- und Handlungsvollzüge menschlicher Subjekte, einschließlich der ästhetischen oder symbolischen Vergegenwärtigung von deren innerer Spontanität und Reflexivität. Damit kommt zudem bei beiden die kulturelle Form der Religion ins Spiel, welche ihrerseits zum Ausgang komplexer, schließlich auch über die Religionsform hinausführender Begriffsformative wird. Sie ist bei Schleiermacher wie Hegel um die innere Dynamik lebendiger Vollzüge zentriert. Das belegen einerseits Totalitätsbegriffe wie Leben und Universum, andererseits vermögenspsychologische Figuren wie Anschauung und Gefühl.

Ähnlichkeiten fordern den Blick auf Differenzen heraus. Die Beleuchtung der Konzeptionen vor dem Schatten der jeweils anderen lässt die spezifischen Konturen trennschärfer hervortreten. So hebt Schleiermacher bekanntlich mit einer scharfen Abgrenzung von Religion gegenüber Metaphysik und Moral an.¹¹ Religion gehört nicht dem objektiven Bewusstsein an wie begriffliche Lehrgebäude, und sie ist auch kein Instrument zur Implementierung von Sittlichkeitsimperativen. Diese Distanzierung teilte übrigens auch Hegel. Gegen eine Konzentration von Religion auf die Sphäre des Verstandes setzte er zwar zunächst auf ihre Anschlüsse an die Moral, um jedoch bald festzustellen, dass diese sich autonom und ohne volksreligiöse Popularitätsstützen realisieren müsse. Freilich hat Hegel sodann die Religion an die Spekulation herange-

¹¹ Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), zit. nach der Ausgabe von H.-J. ROTHERT, 1958/1970, 20.24 ff./Originalpaginierung 37; 41 ff. (= R). Die folgenden Klammernachweise im Text beziehen sich auf dieses Werk.

rückt. Nach seiner negationsdialektischen Einsicht in die Rückbezüglichkeit der Reflexion sollte die Spekulation allerdings selbst die Dynamik des Lebens manifestieren. Und für Schleiermacher gilt, dass religiöse Bewusstseins- und Sozialformationen von Religion Interferenzen zu den kulturellen Sphären von Wissen und Handeln aufweisen und diese in ihrem Inneren »aufregen« und modifizieren.

Die wesentlichen Differenzen dürften wohl darin liegen, dass Hegel seine Begriffe des Absoluten gleichsam an ihnen selbst gedanklich erfassen will, während Schleiermacher sie im Spiegel ihrer Spuren und Wirkungen im Endlichen darstellt. Für Ersteres steht Hegels Programm der Spekulation – und sei es im Negativ von dessen Scheitern angesichts reflexionsphilosophischer Fehlgriffe gegenüber dem All-Leben; Letzteres lässt sich beschreiben als Schleiermachers reflexionsvermitteltes Verständnis des Universums – sei es im Sinne eines perspektivischen Blicks auf seine Aktivität in »Darstellungen und Handlungen«, die es zu »belauschen« gilt, sei es im Sinne einer passivischen Hinnahme seiner »Abdrücke« und »Wirkungen« (R, 29 f./50 ff.; 32/56). Nicht strittig ist indes, dass es um ein Einbilden des Unendlichen ins Endliche – um mit Schleiermacher zu sprechen – oder eine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen – um an Hegel anzuschließen – geht. Für beides gibt es bei beiden Umkehrfiguren. Strittig bleibt angesichts eines spekulativen Konzepts des Absoluten im Denken einerseits und seiner reflexionsvermittelten Peilung von endlicher Warte her andererseits, dass sich in jenem negationsdialektisch gedachten Lebens-Absoluten selbst Differenz – und *cum grano salis*: Endlichkeit – geltend macht, während dieses durch Reflexion beschriebene Universum durch innere Einheitlichkeit und Ganzheit ausgezeichnet ist. Es bleibt für die Reflexion eben ein anderes der Reflexion. Gerade an Schleiermacher bewährt sich Hegels Formel präzise.

Das ermöglicht es Schleiermacher allerdings, seine subjektivitätstheoretischen Formen von Gefühl und Anschauung in einer deutlichen Endlichkeitsbrechung zu explizieren. Die Anschauung bleibe etwas »einzelnes, abgesondertes«, sie wolle die »unendliche Natur des Ganzen, des Einen und Allen« gerade »im Einzelnen anschauen« (R, 29/50; 33/58). Auch die Gefühle seien unmittelbar und einzelne in unendlicher Variation. Diese Nähe zum endlichen Erleben prägt Schleiermachers Begriffe von Gefühl und Anschauung als ein Grenzwert auf einer auf beiden Seiten offenen Skala. Im anderen Grenzwert schatten sich gleichsam Unendlichkeitsmerkmale des Universums im Subjektiven ab. So werde im Gefühl die Differenz von Fühlendem und Gefühltem unterlaufen, so dass es gewahr wird, »Teil des Ganzen« zu sein (R, 35/64). In der Anschauung werde das Einzelne auf das Ganze hin

durchsichtig, insofern das Einzelne als Darstellung des Ganzen »hingenommen« wird (R, 32/56). Freilich kommt ein solcherart gleichsam umgekehrter intellektueller Charakter der Anschauung erst dadurch zustande, dass sie sich mit dem Gefühl verbindet. Damit greift eine »Veränderung« im »innern Bewußtsein« Platz (R, 37/66). Gemäß der Indifferenz von Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Gehalt entspricht diese Veränderung dem Übergang von überwiegender Passivität zu überwiegender Selbsttätigkeit. Der Indifferenzpunkt bleibt jedoch verborgen. Eine Ungetrenntheit von Anschauung und Gefühl, von Schleiermacher in erotischen Bildern umschrieben, ist die »Geburtsstunde alles Lebendigen« in der Religion (R, 42/73). Doch fassbar wird dieser Augenblick erst, wenn er vergangen ist und seine einheitliche Unmittelbarkeit aus dem Abstand des Auseinandertretens von Anschauung und Gefühl wahrgenommen – oder wohl besser: indirekt durch »eine notwendige Reflexion« erschlossen wird (R, 40/72).

Schleiermachers Konzept von Anschauung und Gefühl ermöglicht Zugänge zum Phänomen des Individuellen. Es steht geradezu im Zentrum von seinem Religionsverständnis und motiviert die durchgehenden Endlichkeitsbrechungen, in denen das Universum in Gefühl und Anschauung manifest wird. Zugleich bildet das Individuelle den komplementären Gegenpol zum all-einen Universum. Es vergegenwärtigt gewissermaßen das Absolute im Negativ des Relativen, da es durch das, was es nicht ist, mit allem anderen verbunden ist. Das Individuelle ist beim frühen Hegel weniger im Fokus, so sehr er romantische Intuitionen teilt. Hegel gewinnt eine gedankliche Form für das Individuelle erst mit der Ausarbeitung seines begriffslogischen Formativs des Allgemeinen und des Besonderen, deren differenzvermittelte Einheit das Einzelne ist. Phänomenal lassen sich zwar Linien von Hegels bereits früh angelegtem Motiv der »Gestalt« zum Individuum ziehen, das übrigens manche Analogie bei Schleiermacher hat. Aber dennoch bleibt es bei Hegels deutlichen Reserven gegenüber einem Denken des Individuellen.

Er verortete es in der protestantischen Religion des westlichen Nordens, das nach dem aufklärerischen Ende des objektivistischen Doktrinalismus in den Reflexionsphilosophien der Subjektivität ihren Ausdruck gefunden habe. Wenn Hegel sie als einseitige Gestalten der Bildung beschreibt und in der Form der Kritik als Stationen auf seinem Weg zum System begreift, erhebt sich die Frage, ob und wie deren Themen *systematisch* aufgehoben werden. Die Beantwortung dieser Frage führt zu Hegels systematischem Begriff des Geistes. Dessen Grundstruktur besagt, nur im Anderen bei sich zu sein. Dies kann nur realisiert werden, wenn die Alterität des Anderen kein bloß transitorisches Moment ist. Das hat die systematische Konsequenz, dass die

Unendlichkeit des Geistes zu phänomenologischen Konfigurationen im Endlichen hinführt – und seine Allgemeinheit auf Gestalten des Individuellen verweist. Mit Hegel und gegen ihn selbst lassen sich mithin systematische Gründe für eine phänomenologische Explikation des Geistes geltend machen, gleichsam als zu Ende gedachte Konsequenz der spekulativen Fassung des Romantischen – unbeschadet der ›Beisetzung der Romantiker‹ in Hegels Phänomenologie. Doch das sind Themen, die weit über die Anfänge einer der wohl fruchtbarsten Konstellationen des modernen Denkens hinausgreifen.