

[Erschienen in: Maxi Berger/ Tobias Reichardt/ Michael Städtler (Hrsg.): „Der Geist geistloser Zustände“. Religionskritik und Gesellschaftstheorie
Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2012]

/82/ Dieter Hüning (Trier)

Hegels Kritik der Aufklärungsphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes*¹

Das Thema der nachfolgenden Ausführungen ist Hegels Kritik der Aufklärungsphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes* aus dem Jahre 1807.² Es handelt sich um eine Thema, das in der Forschungsliteratur bisher eher stiefmütterlich behandelt worden ist. Die einschlägigen Darstellungen und Sammelbände zur *Phänomenologie des Geistes* haben Hegels Kritik der Aufklärung nur ausnahmsweise behandelt.³

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, Hegels Auseinandersetzung mit der Aufklärung zu behandeln. Man kann die Reihe der Gestalten des Geistes mit den /83/ jeweiligen aus der Philosophiegeschichte bekannten Positionen vergleichen und korrelieren. Denn Hegels *Phänomenologie des Geistes* enthält unter anderem auch – darauf hat Jürgen Stolzenberg in einem der wenigen einschlägigen Beiträge zu diesem Thema hingewiesen – eine „*typology of models of world-interpretation*“, in welcher Hegel unterschiedliche Positionen der Philosophiegeschichte als ebenso viele Stufen im Prozeß der Begründung der Möglichkeit abso-

¹ Eine frühere Fassung dieses Aufsatzes erschien unter dem Titel *Критика Гегелем философии просвещения в "Феноменологии духа"* [Hegels Kritik der Aufklärungsphilosophie in der "Phänomenologie des Geistes"] in: Н.В. Мотрошилова (отв. ред.), „Феноменология духа“ Гегеля в контексте современного гегелеведения [Hegels „Phänomenologie des Geistes“ im Kontext der modernen Hegel-Forschung]. Москва. 2010, 333-349.

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in: Ders., *Gesammelte Werke* (im folgenden abgekürzt: GW), hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff., Bd. 9, Hamburg 1980. Alle eingeklammerten Seitenangaben im Haupttext ohne weitere Angaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

³ Entsprechende Interpretationen fehlen z. B. bei Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973; Dietmar Köhler/Otto Pöggeler (Hg.), *Klassiker auslegen: G.W. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1998; Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Einführender Kommentar zu Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Frankfurt am Main 2000. Ausnahmen bildet die Aufsätze von Oscar Daniel Brauer, „Hegels Aufklärung der Aufklärung“, in: Klaus Viehweg/Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, 474-488, und Jürgen Stolzenberg, „Hegel’s Critique of the Enlightenment in ‚The Struggle of the Enlightenment with Superstition‘“, in: Kenneth R. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Chichester 2009, 190-208.

luten, d. h. mit dem Gegenstand identischen Wissens thematisiert.⁴ Man kann z. B. außerdem auf die Rolle verweisen, die diese Auseinandersetzung im Gang der Darstellung der Gestalten des Geistes hat. Hier soll statt dessen ein anderer Weg eingeschlagen werden: Hegels Darstellung und Kritik der Aufklärung soll im Hinblick auf ihre philosophische Stoßrichtung und ihre begrenzte systematische Bedeutung für Hegels Begriff der spekulativen Philosophie näher beleuchtet werden. Im Zentrum wird hierbei Hegels Antikritik der aufklärerischen Religionskritik stehen.

Die Berechtigung für ein solches eher selektives Vorgehen, das den Begründungsanspruch der *Phänomenologie des Geistes* weitgehend ausblendet, kann man u.a. daraus ableiten, daß Hegel, d. h. der späte Hegel der enzyklopädischen Systematik, sich selbst von der *Phänomenologie des Geistes* distanziert hat. In der Geschichte der Hegel-Forschung hat die *Phänomenologie des Geistes* gleichwohl stets einen großen Raum, wenn nicht den größten eingenommen. Hegels Distanzierung betrifft m.E. allerdings nicht die in der *Phänomenologie* entwickelte spekulative Philosophie des Absoluten, sondern ihre viel diskutierte Einleitungsfunktion.

Es ist hier nicht der Ort, die komplexe Geschichte der Entstehung der spekulativen Philosophie Hegels um 1800 nachzuzeichnen oder das Frankfurter bzw. Jenaer Umfeld dieses Entstehungsprozesses näher zu beleuchten. Ich beschränke mich statt dessen auf einige skizzenhafte Bemerkungen. Die *Phänomenologie des Geistes* sollte bekanntlich eine Art Propädeutik der Wissenschaft bzw. eine selbst wissenschaftliche Hinführung zum absoluten Wissen sein. Der systematische Anspruch, daß die spekulative Philosophie die Totalität der wissenschaftlichen Gegenstände behandeln müsse, steht Hegel in Jena schon vor Augen und ist – wie die verschiedenen Systementwürfe zeigen – in Ansätzen bereits ausgeführt. Aber zunächst schien es Hegel als zentrale Aufgabe, gegen die zur Zeit der Abfassung des Buches vorherrschende ‚Reflexionsphilosophie‘ den philosophischen Nachweis zu erbringen, ob und auf welche Weise spekulatives oder absolutes Wissen überhaupt möglich sei und welche Gestalten das ‚werdende Wissen‘ auf seinem Weg zum ‚absoluten Wissen‘ annimmt. Die *Phänomenologie des Geistes* sollte /84/ deshalb „an die Stelle der psychologischen Erklärungen, oder auch der

⁴ Stolzenberg, „Hegel’s Critique of the Enlightenment“, 192.

abstractern Erörterungen über die Begründung des Wissens treten“⁵. Hegel hat diese, mit der *Phänomenologie des Geistes* ursprünglich verknüpfte Absicht, die „Vorbereitung zur Wissenschaft“⁶ durch die Darstellung der „ausführliche[n] Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“ (56), d. h. durch die Darstellung der „Stationen des Weges“, „durch welchen er [d.i. der Geist, D. H.] reines Wissen oder absoluter Geist wird“⁷ zu leisten, später aus guten Gründen aufgegeben hat. Diese Abkehr von der ursprünglichen Zielsetzung kommt zum einen in der Selbsteinschätzung zum Ausdruck, mit der Hegel in der Heidelberger *Enzyklopädie* die Veränderung der systematischen Form seiner Philosophie kommentiert. Dort heißt es, daß die *Phänomenologie* als „wissenschaftliche Geschichte des Bewußtseins“ keinen „absoluten Anfang“ darstelle, „sondern ein Glied in dem Kreise der Philosophie“⁸. Mit der enzyklopädischen Darstellung des Systems der Philosophie wird eine derartige „Vorbereitung zur Wissenschaft“ überflüssig. Den Weg der Gestalten des Bewußtseins in dieser Weisen nachzuvollziehen und auf diese Weise die Möglichkeit absoluten Wissens begründen zu wollen, erscheint nunmehr als ein Umweg, an dessen Stelle, wie schon in der *Wissenschaft der Logik*, der „Entschluß“ tritt, „rein denken zu wollen“⁹.

Zum anderen kommt die Abkehr von der ursprünglichen Einleitungsfunktion in der untergeordneten Rolle zum Ausdruck, welche die *Phänomenologie* innerhalb der Philosophie des subjektiven Geistes in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* spielt, wo sie in stark komprimierter Form zwischen Anthropologie und Psychologie als Theorie des Bewußtseins eine systematische Vermittlungsfunktion erfüllt. Darüber hinaus gibt es eine Notiz zur Überarbeitung der *Phänomenologie des Geistes* für die zweite Ausgabe, die Hegel kurz vor seinem Tode vorbereitete. Dort heißt es, die *Phänomenologie des Geistes* sei eine „eigenthümliche frühere Arbeit, nicht Umarbeiten, – auf die damalige Zeit der Abfassung bezüglich“ (448), womit er offenbar andeuten will, daß die *Phänomenologie /85/ des Geistes*

⁵ So die Formulierung in Hegels „Selbstanzeige der *Phänomenologie*“, GW 9, 446.

⁶ Hegel, „Selbstanzeige“, GW 9, 446.

⁷ Hegel, „Selbstanzeige“, GW 9, 446. In der Heidelberger *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* des Jahres 1817 heißt es dann: Die *Phänomenologie* sollte der „reinen Wissenschaft vorausgehen [...], da sie die Erzeugung ihres Begriffs ist“, G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in: GW 13, § 36, 34.

⁸ Hegel, *Enzyklopädie* (1817), § 36 Anm., GW 13, 348 f.

⁹ Dies ist selbstverständlich kein willkürlicher Entschluß, sondern eben nur die Entscheidung, Wissenschaft treiben zu wollen.

ein historisches Dokument der Genese der spekulativen Philosophie darstellt.¹⁰ Daß Hegel seine eigene Schrift in dieser Weise historisiert, indiziert die Distanzierung von ihrer ursprünglichen systematischen Funktion.

I. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben

Ich komme nun zu Hegels Darstellung der Aufklärung. Dem ersten Teil, den er selbst als den „Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“ betitelt hat, geht eine knappe Charakterisierung der Aufklärung voran, die den polemischen Charakter der Aufklärung hervorhebt: Diese hat an dem Glauben den ihr „eigenthümliche[n] Gegenstand“, gegen den sie als „die reine Einsicht die Krafft des Begriffes“ (292) richtet.¹¹ Hegel identifiziert wie schon Kant die Aufklärung im wesentlichen mit Religionskritik¹², wobei er – im Unterschied zu Kant – vor allem die Religionskritik der französischen Aufklärungsphilosophie im Auge hat. Jedenfalls ist das Bild der Aufklärung, das Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* zeichnet, dadurch perspektivisch verkürzt.¹³

Bei der Lektüre dieser Passagen stellt man fest, daß hier nichts von der Emphase der Aufklärung, wie sie sich z. B. in Kants berühmter Aufklärungsdefinition als des „Ausgang[s] des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“¹⁴ in klassischer Weise geäußert hat, zu finden ist. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß Hegel ein Gegenaufklärer wie die zum Katholizismus konvertierten Romantiker gewesen ist oder daß er – wie die konservativen Ideologen seiner /86/ Zeit (Burke, Gentz, Adam Müller, Rehberg) – die Aufklärung aus politi-

¹⁰ Vgl. hierzu den editorischen Bericht der Herausgeber der *Phänomenologie des Geistes* in GW 9, 474 ff.

¹¹ Insofern ist es zwar korrekt, wenn Oscar Daniel Brauer, „Hegels Aufklärung der Aufklärung“, 477 f. erklärt, daß man in den betreffenden Passagen der *Phänomenologie des Geistes* „keine deutliche Definition der Aufklärung“ finden könne, aber zugleich wird doch hinreichend deutlich, daß Hegel unter Aufklärung eine Gestalt des Bewußtseins versteht, die 1. durch ihre polemische Stellung gegen den Glauben und 2. durch die Berufung auf die Vernunft bzw. die „reine Einsicht“ charakterisiert ist.

¹² Kant hatte „den Hauptpunkt der Aufklärung [...] vorzüglich in Religionssachen gesetzt“ (Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, Berlin 1912, 41).

¹³ Zur Diskussion um die Problematik einer solchen verkürzten Sichtweise der Aufklärung siehe Günther Mensching, „Thesen und Materialien zu Hegels Verständnis des Materialismus“, in: Oskar Negt (Hrsg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main ²1971, 127 f., 132. Herbert Schnädelbach, *Aufklärung und Religionskritik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006), 331-345.

¹⁴ Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 35.

schen Gründen abgelehnt hätte.¹⁵ Statt dessen findet man durchaus wohlwollende Äußerungen Hegels z. B. über den französischen Materialismus.¹⁶ Hegels Verhältnis zur Aufklärung bestimmt sich nicht aus politischen Vorlieben, sondern allein aus der Perspektive der spekulativen Philosophie: Welchen Beitrag leistet die Aufklärung zur Aufklärung des Geistes über seine eigene Tätigkeit? Diese Frage bildet den Leitfaden, an dem Hegel die philosophische Leistung der Aufklärung bemißt.

Es ist nun kein Geheimnis, daß Hegels Antwort auf die Frage, ob die Aufklärung ihre Bestimmung, sich selbst in vernünftiger Weise über Gott, den Menschen und die Welt aufzuklären, erreicht hat, ablehnend ausfällt. Für Hegel ist die Aufklärung zwar ein wichtiger Durchgangspunkt auf dem Weg zur Entwicklung der spekulativen Philosophie, aber sie ist für ihn gleichzeitig eine Phase der Dominanz des Verstandesdenkens und der Verfestigung von dessen Abstraktionen. Sie ist für ihn vor allem eine *Phase des durchgehenden Mißverständnisses des Geistes über sich selbst*, – eine Einschätzung, die in der Behauptung kulminiert, daß die Aufklärung eben so wenig wie über den von ihr bekämpften Glauben „über sich selbst aufgeklärt“ (306) gewesen sei. Die Aufklärung über die Aufklärung – so kann man Hegels Position vielleicht zusammenfassen – kann nicht durch diese selbst, sondern nur durch die spekulative Philosophie geleistet werden. Ich möchte im folgenden am Beispiel von Hegels Auseinandersetzung mit der Religions-/87/kritik der Aufklärung zeigen, daß auch Hegels Versuch der Überwindung der Aufklärung als gescheitert gelten darf; und zwar deshalb, weil die spekulative Philosophie Hegels selbst in einem unkritischen, affirmativen Verhältnis zur Religion befangen bleibt. Darauf werde ich noch ausführlicher zurückkommen.

¹⁵ So aber der Vorwurf von Mensching, „Thesen und Materialien zu Hegels Verständnis des Materialismus“, 130, nach dessen Auffassung Hegel „mit eindeutig verurteilender Geste“ den Materialismus der „Zerstörung der angeblich höchsten Manifestationen des Geistes“ angeklagt und sich damit „auf die Seite eines restaurativen Denkens, das jeden Zweifel am kulturell fest etablierten Idealismus als Rückfall in die Barbarei auslegt“, geschlagen habe.

¹⁶ Gegenüber der ablehnenden Haltung Karl Leonhard Reinholds, der in seinen Beyträge[n] zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts (Erstes Heft, Hamburg 1801, 77) im Materialismus nur eine Art „Geistesverwirrung“ gesehen hat, „die in Teutschland so wenig einheimisch“ geworden sei, betont Hegel das ‚echt philosophische Bedürfnis‘ dieser Philosophie, die sich z. B. in d’Holbachs *Système de la nature* darin zeige, daß sich hier „ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproduzierender Geist ausspricht“, und der trotz aller Kritik und Verzweiflung über den „allgemeinen Betrug seiner Zeit“ noch „Kraft genug übrigbehält, sich als Wahrheit mit echt philosophischen Bedürfnis und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruieren“ (G.W.F. Hegel, Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie, GW 4, 79 f.). Ähnlich äußert sich Hegel noch in seinen *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/28. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, hrsg. von Franz Hespe und Burkhard Tuschling, Hamburg 1994, 16 f.

Das Aufklärungskapitel der *Phänomenologie des Geistes* ist das zweite Kapitel des Abschnitts „Der sich entfremdete Geist“. Im ersten Kapitel behandelt Hegel unter der Überschrift „Die Welt des sich entfremdeten Geistes“ die Bildung, worunter er – gewissermaßen epochenübergreifend – die Entwicklung der Philosophie nach dem Untergang der „Welt des sittlichen Geistes“ (265), also im Grunde genommen die Entwicklung der gesamten Philosophie von der Spätantike über das Mittelalter bis hin zur Frühen Neuzeit versteht.¹⁷

Ich kann hier nicht auf die Argumentation einzugehen, die dem Aufklärungskapitel in der *Phänomenologie des Geistes* vorangeht. Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis, daß dem Aufklärungskapitel eine Abhandlung über die Welt der Bildung vorhergeht, in welcher gezeigt werden soll, daß die „Welt des sich entfremdeten Geistes“ (264 ff.) aus dem Untergang der „Welt des sittlichen Geistes“ (265) hervorgegangen ist. Diese Gestalt des Bewußtseins ist durch einen grundlegenden Dualismus gekennzeichnet, der in bestimmter Weise auch für die Aufklärung selbst charakteristisch ist. Der Dualismus besteht in der Verdopplung der „Welt des Geistes“ in eine „Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung“ und eine andere Welt, in welcher sich der Geist über die Welt der Wirklichkeit in den „Äther des reinen Bewußtseins“ erhebt, von jener Welt als einer unwahren abstrahiert. Dies ist – wie Hegel später ausführen wird – die „Welt der Bildung“ (286). Aber durch die bloße Entgegensetzung der geistigen Welt gegen die entfremdete wirkliche kommt der Geist zu keiner wirklichen Aufhebung der Entfremdung: Indem er von der wirklichen Welt als einer ihm entgegengesetzten abstrahiert, ist er selbst „nur die andre Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweyerley Welten das Bewußtseyn zu haben“ (266).

Als das Wesentliche dieser Welt der Bildung bezeichnet Hegel also die Trennung des „Reichs des *reinen* Bewußtseyns“ (265) von der gegenständlichen Wirklichkeit der empirischen Welt („die Welt der Wirklichkeit“, 266). Die Bildung des Geistes besteht insofern in seiner „Entfremdung“ von dem natürlichen Sein /88/ („der Geist der Entfremdung des natürlichen Seyns“, 267). Im Glauben wird diese Entfremdung der „Welt der Bildung“ auf die Spitze getrieben (287), weil sich das reine Bewußtsein der Bildung nur durch die „Flucht“ aus

¹⁷ Jürgen Stolzenberg ist demgegenüber der Auffassung, daß Hegels Redeweise von der „Welt der Bildung“ sich auf die Situation der Philosophie zu Beginn der Neuzeit bezieht: „The *world of culture* – and here recurs the motif of history – is, for Hegel, the world of modern natural science, modern philosophy, and the consequent life relationships which have become reflective and conscious of issues of legitimation“ (Stolzenberg, „Hegel’s Critique of the Enlightenment“, 196).

der „Welt der Wirklichkeit“ zu konstituieren vermag. Weil aber dieser „an ihm selbst sich entfremdete“ (288) Geist sich nur negatorisch auf die Wirklichkeit bezieht, verbleibt er in der „Bestimmtheit des Gegensatzes“, d. h. die Wirklichkeit, insbesondere die vom Geist verabscheute Sinnlichkeit folgt ihm wie ein Schatten, welcher das religiöse Bewußtsein zwar beständig, aber ebenso erfolglos zu entfliehen versucht. Aber sowohl der Glaube als auch die reine Einsicht, eine andere Bezeichnung für die philosophische Erkenntnis bewegen sich „gemeinschaftlich [in] dem Elemente des reinen Bewußtseins“¹⁸.

Der erste Abschnitt des Aufklärungskapitels („Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“) beginnt mit einem Vergleich zwischen Aufklärung und Glaube, Philosophie und Religion. Die Aufklärung wird begriffen als eine Gegenbewegung zu der Weltflucht des Glaubens, zur religiösen Verlagerung der Wahrheit ins Jenseits, aber zugleich als eine Bewegung, die in ihrer Gegnerschaft gegen den Glauben das gemeinschaftliche Element der reinen Einsicht, das sie mit ihm teilt, verkennt und dadurch nicht nur den Glauben, sondern sich selbst mißversteht. „Glaube und [philosophische] Einsicht“ sind für Hegel „dasselbe reine Bewußtseyn, der Form nach aber entgegengesetzt“ (293). Indem nun die Aufklärung allein auf diesen Formunterschied abstellt, erscheint ihr der Glaube zunächst „als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengesetzte“ (293).

Das „Reich des Irrthums“ (294), das der Glaube in den Augen der Aufklärung darstellt, ist durch folgende Elemente bzw. „drey Seiten des Feindes“ (294) charakterisiert:

- Durch das „Gewebe von Aberglauben, Vorurtheilen und Irrthümern“, dem sich die breite Masse unbefangen und reflexionslos ergibt,
- durch den „Betrug[...] einer *Priesterschaft*“, die zwar ein Bewußtsein über die Unwahrheit des Glaubens, aber auch die „böse Absicht“ hat, „allein im Besitze der Einsicht zu bleiben“¹⁹,

¹⁸ Vgl. Stolzenberg, „Hegel’s Critique of the Enlightenment“, 198: „This opposition appears here, as Hegel puts it, as an *opposition between two realms*: it is the opposition between the realm of pure, rational self-consciousness and the realm of faith, for it is true that this piety has retreated from the world of experience into the sphere of pure consciousness. This sphere, this realm of faith, is the external and foreign object for rational self-consciousness.“

¹⁹ Die Theorie des Priesterbetrugs findet sich z. B. bei Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Histoire des oracles*, Den Haag 1728 (erstmalig 1687) oder bei David Hume, „Of Superstition and Enthusiasm“ (1741), in: Ders., *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by Eugene F. Miller, Indianapolis ²1987, 73-79; Paul-Henry Thiry

- /89/ und schließlich durch den politischen Despotismus, der sich zwar mit der Priesterschaft verschwört, aber zugleich „über der schlechten Einsicht der Menge, und der schlechten Absicht der Priester steht“ und „aus der Dummheit und Verwirrung des Volkes durch das Mittel der betriegenden Priesterschaft, beyde verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkühr zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum ist“ (294).

Die Adressaten der Aufklärung sind nicht die betrügerische Priesterschaft und auch nicht der unterdrückende Despotismus, sondern ihr Adressat ist die noch „willenlose [...] Einsicht, der *Begriff* des vernünftigen Selbstbewußtseyns, der an der Masse sein **Dasein** hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden ist“ (294).

Das *Fortschreiten der Aufklärung* kann einerseits vorgestellt werden als eine „ruhige [...] Ausdehnung“ oder als „*Verbreiten* wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre“ (295) oder schließlich als das „stumme Fortweben des Geistes“ (296). Nach dieser Seite erscheint die Aufklärung wie eine Krankheit, als eine „durchdringende Ansteckung“ (295), die von dem Glauben zunächst nicht bemerkt wird, weil sie sich auf dem selben Boden wie er, in der Einfachheit des reinen Bewußtseins, bewegt.

Aber der Erfolg der Aufklärung ist nicht nur „eine gegensatzlose Ausdehnung“ (296), sondern aufgrund ihrer Negativität stellt sie eine Bewegung dar, die „als lauter Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem“ erscheint. Wie in den von Karl Ludwig Michelet herausgegebenen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* unterscheidet Hegel in der *Phänomenologie* zwischen einer negativen und einer positiven Richtung der Aufklärung.²⁰ Die Ausführungen in den *Vorlesungen* sind insgesamt deutlich verständlicher als die zum Teil opake Behandlung des Themas in der *Phänomenologie*. Die *Vorlesungen* machen allerdings auch deutlich, daß das, was Hegel in der *Phänomenologie* sagt, in erster Linie auf die französische Aufklärung zutrifft, was durch die Anmerkungen der Herausgeber der

d'Holbach, *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'anglois*, London 1768 (Alle Werke d'Holbachs erschienen unter falschen Autorennamen und fingierten Druckorten)..

²⁰ Bekanntlich hat Karl Ludwig Michelet seiner Edition der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in der sog. Freundesvereinsausgabe ein aus der Jenaer Zeit stammendes Vorlesungsmanuskript aus dem Wintersemester 1805/06 zugrundegelegt, so daß diese Übereinstimmung auf die zeitliche Nähe dieser Passagen zur *Phänomenologie des Geistes* verweist; so auch Gustav-H. H. Falke, *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar*, Berlin 1996, 300.

Phänomenologie bestätigt wird. Nur für die französische Aufklärung steht der Kampf mit dem Aberglauben in der Weise im Vordergrund, wie Hegel dies behauptet. Für die deutsche Aufklärungsphilosophie, die in dieser Hinsicht im Grunde genommen immer einen affirmativen Bezug auf den Glauben beibehalten hat, gilt die Zuspitzung eines Kampfes zwischen Aufklärung und Glauben nicht in gleicher Weise.

Zunächst also zur *negativen Richtung* der Aufklärung.²¹ Ihr Ausgangspunkt – so Hegels Ausführungen in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* – ist die Überzeugung, daß alles, „was ist, [...] Wesen des Selbstbewußtseins ist“, und daß keinem Begriffe, weder den Vorstellungen von gut und böse noch denjenigen des Glaubens, eine Wahrheit zukommen kann, „die außer dem Selbstbewußtsein wäre“. Hegel bezeichnet diese Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins in bezug auf seine Macht über Begriffe und Vorstellungen als das „Geistreiche selbst“: Etwas gilt nur insofern, als es von diesem Selbstbewußtsein eingesehen und begriffen wird, aber so, daß es das Selbstbewußtsein selbst ist, das „durch seine Tätigkeit etwas erst daraus [d. h. aus den Begriffen und Vorstellungen] macht“. Das Geistreiche ist somit die „Formation“ der Begriffe durch die Bewegung des Selbstbewußtseins.²²

In dieser Selbstbezüglichkeit des Selbstbewußtseins, in seiner geistreichen Tätigkeit, alle Begriffe und Vorstellungen bloß auf sich zu beziehen, liegt unmittelbar der Grund, daß die Aufklärung alle Berufung auf Autoritäten als Grund der Geltung einer Überzeugung diskreditiert. Aber es ist nicht nur die Autorität als Quelle der Wahrheit und der Überzeugung, die aufgehoben wird, sondern es sind auch die Inhalte dieser Überzeugungen. Die negative Richtung der Aufklärung, die sich in erster Linie im Kampf mit dem Aberglauben äußert, führt dazu, /91/ daß der Glaube seines dogmatischen Gehalts beraubt und die Vorstellung des Absoluten dadurch in eine völlige Abstraktion des höchsten Wesens, des ‚être suprême‘

²¹ Die primär negative bzw. zerstörerische Ausrichtung der französischen Aufklärung hatte schon Rousseau hervorgehoben, vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, in: Ders., *Œuvres complètes* IV. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris 1969, 568: „Triomphans quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se deffendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne; ils ne s'accordant que pour disputer. Les écouter n'étoit pas le moyen de sortir de mon incertitude.“

²² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, in: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 20), im folgenden abgekürzt als ‚MM‘, 287 f.

(305)²³ verwandelt wird. An die Stelle des konkreten Glaubens mit seinem reichen dogmatischen Inhalt tritt bestenfalls eine durch die Aufklärung gereinigte Vernunftreligion, der Deismus.

Indem die Aufklärung als negative Beziehung auf den Glauben diesen als bloßen „Pfaffenbetrug und Volkstäuschung“ (298) denunziert, übersieht sie vollkommen, daß der Glaube derjenige Ort ist, „wo das Bewußtseyn in seiner Wahrheit unmittelbar die *Gewißheit seiner selbst* hat“ (299). Für das gläubige Bewußtsein ist der Glaube nämlich nichts Fremdes, ihm von außen in betrügerischer Absicht Unterschobenes. Deshalb hält Hegel auch die *Preisfrage* der Berliner Akademie der Wissenschaften, ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen, für eine unsinnige Frage, weil man nicht in bezug auf etwas getäuscht werden kann, „worin das Bewußtsein die unmittelbare Gewißheit seiner selbst hat“ (299).

Durch diese bloß negative Beziehung auf den Glauben, durch die Entgegensetzung der reinen Einsicht des Begriffs, den die Aufklärung für sich postuliert, gegen die Religion wird die Aufklärung nach Hegels Auffassung zum „negativen der reinen Einsicht, [... zur] Unwahrheit und Unvernunft“ und zur Lüge (296). Umgekehrt hat der Glauben gegenüber der Aufklärung „das göttliche Recht, das Recht der absoluten *Sichselbstgleichheit* oder des reinen Denkens“ (305). Den Grund für das „Unrecht“ (306), das die Aufklärung am Glauben begeht, sieht Hegel darin, daß die Aufklärung den Glauben nur unter dem Gesichtspunkt des Aberglaubens, des Vorurteils, der handgreiflichen Absurdität auffaßt und somit das Wesen des Glaubens im Sinne einer – wenngleich nicht in den Begriff überführten – Vorstellung vom Absoluten völlig verkehrt. Dieses falsche Auffassen der „Vorstellung des Glaubens“ äußert sich darin, daß die Aufklärung dem Glauben vorwirft, daß sein absolutes Wesen nur „ein Steinstück, ein Holzblock sei, [...] oder auch etwas Brodteig“²⁴. Das, was dem Glauben „ewiges Leben und heiliger Geist“ (300) ist, wird von der Aufklärung zu einem „wirklichen *vergänglichen Dinge*“ (300) herabgesetzt. Ein weiteres Mißverständnis der aufklärerischen Religionskritik liegt in der Überbewertung der „*historische[n] Zeugnisse*“ (301) des Glaubens. Die Aufklärung identifiziert die Versuche, den Glauben durch /92/ historische Zeugnisse

²³ Vgl. auch ebd., 288.

²⁴ Eine derartige Kritik findet sich in extenso im sog. *Testament des Abbé Meslier*, hg. v. G. Mensching, Frankfurt am Main 1976, oder in den religionskritischen Schriften d’Holbachs *Le christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (1766) bzw. in den *Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés* (1768).

zu bestätigen, mit dem Glauben selbst, so daß dieser nunmehr von dem „Zufall der *Aufbewahrung* dieser Zeugnisse“ abhängt, d. h. von der „Aufbewahrung durch Papier einerseits, und andererseits durch die Geschicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffassung des Sinnes todter Worte und Buchstaben“. Indem die Aufklärung versucht, den „Grund des Glaubens“ zu einem „zufälligen *Wissen* von *zufälligen* Begebenheiten“ (300) zu erklären, verkennt sie auch hierin das Wesen des Glaubens, der keineswegs „an solche Zeugnisse und Zufälligkeiten seine Gewißheit knüpft“ (301). Der Glaube ist vielmehr

„in seiner Gewißheit unbefangenes Verhältniß zu seinem absoluten Gegenstande, ein reines Wissen desselben, welches nicht durch Buchstaben, Papier und Abschreiber in sein Bewußtseyn des absoluten Wesens einmischt, und nicht durch solcherley Dinge sich damit vermittelt. [...] Wenn der Glauben aus dem Geschichtlichen auch jene Weise von Begründung oder wenigstens Bestätigung seines Inhaltes [...] sich geben will, und ernsthaft meynt und thut, als ob es darauf ankäme, so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen; und seine Bemühungen, sich auf solche Weise zu begründen oder zu befestigen, sind nur Zeugnisse, die er von seiner Ansteckung gibt“ (301).

Auch diese Kritik hat ihren Grund nur in dem erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt des Empirismus, nämlich der „an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewißheit“ (300). Hegel begreift die neuzeitliche Bibelkritik, wie man sie z. B. bei Spinoza oder Reimarus und dann vor allem bei den rationalistischen Theologen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts findet, als eine Weise, in welcher sich – wie er in den späteren *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* betont – die „Vernunft als Rasonement“²⁵ des kirchlichen Lehrbegriffs, der mit der Religion selbst gleichgesetzt wurde, „bemächtigt“²⁶ hat.

Interessanterweise liefert Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* selbst eine quasi gesellschaftstheoretische Verortung des polemischen Charakters der französischen Aufklärung. Ihre negative Richtung, ihr destruktiver Charakter beschränkt sich nicht auf die Religion und die damit verknüpften Probleme, sondern richtet sich prinzipiell gegen den „Widerspruch, der in der Existenz vorhanden war“, d. h. „gegen das Bestehende, gegen Religion, Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, gegen den Weltzustand in gesetzlicher Ordnung, Staatseinrichtungen, Rechtspflege, Regierungsweise, politischer, juridischer Autorität, Staats-

²⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, MM, Bd. 16, 35.

²⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, 37.

verfassung, ebenso gegen Kunst“, ist in Hegels Augen einerseits der /93/ „Angriff des vernünftigen Instinkts gegen den Zustand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Positive der verholzten Religion“²⁷.

Nach der Darstellung der negativen Realität der Aufklärung in der Aufhebung und Zerstörung des Aberglaubens stellt sich die Frage nach dem Resultat oder der „positiven Realität“ der Aufklärung:

„Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, *was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat?*“ (302)²⁸

Es sind drei Antworten, in welchen sich die „positive Realität“ der Aufklärung manifestiert²⁹:

1. *Religionsphilosophisch* als *Deismus* bzw. in der deistischen Konzeption des absoluten Wesens, das als ein „*Vacuum*“ erscheint, dem „keine Prädicate beygelegt werden können“. Der kritisch-polemische Bezug der Aufklärung auf den Glauben führt einerseits dazu, daß sie „überhaupt *alle Bestimmtheit*, das heißt, allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine *Endlichkeit*, als *menschliches Wesen und Vorstellung* begreift“ (303). Die Aufklärung hat durch ihre Kritik am sinnlichen Gehalt der Vorstellungen vom Absoluten und an den Anthropomorphisierungen desselben alle Bestimmtheiten in ihm ausgelöscht. Das absolute Wesen kann nicht bestimmt werden, weil alle Beilegung einer Bestimmtheit dasselbe in ein endliches Ding, einen Gegenstand der menschlichen Vorstellung verwandeln würde.

2. *Erkenntnistheoretisch* manifestiert sich die Aufklärung als *Empirismus*, der das aus dem Begriff des absoluten Wesens ausgeschlossene sinnliche Einzelne und das konkret Bestimmte „als *absolutes an und für sich seyn*“ (303) auffaßt. Das darauf bezogene „Bewußtseyn“ gilt als das Bewußtsein „in seiner allerersten Wirklichkeit“ und deshalb als Wahrheit des Bewußtseins überhaupt. Das aufgeklärte Bewußtsein wird so „ein Wissen von *rein negativem seiner selbst*, oder von *sinnlichen Dingen*“ (303). Diese *Versinnlichung des Bewußtseins*, wie man es nennen könnte, ist aber nicht die Wiedergeburt des unmittelbaren natürlichen Bewußtseins,

²⁷ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, 295.

²⁸ Ein Interpret der *Phänomenologie* hat richtig herausgehört, daß in dieser Frage „etwas Ironie“ anklingt, Hegel also mit der Antwort, welche die Aufklärung selbst auf diese Frage gibt, nicht zufrieden war, vgl. Johannes Heinrichs, *Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Bonn 1974, 342.

²⁹ Heinrichs, *Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘*, 343.

das Hegel zu Beginn der *Phänomenologie des Geistes* analysiert hatte, sondern sie wird „als Resultat erfahren“. Es ist ein /94/ Standpunkt, der auf der „Einsicht der Nichtigkeit aller andern Gestalten des Bewußtseyns [...] *gegründet*“ ist, weshalb diese „sinnliche Gewißheit nicht mehr Meynung, sondern [...] vielmehr die absolute Wahrheit“ sein soll (303). Im Unterschied zum natürlichen Bewußtsein ist diese Position der sinnlichen Gewißheit ein Standpunkt, der nicht als unreflektierte Meinung, sondern als dogmatisch wahr behauptet wird.

3. In *praktischer* Hinsicht erscheint die Aufklärung als durchgängiger *Utilitarismus*. Zwar gilt die „endliche Wirklichkeit“ (304) als wahres Ansich, aber weil das absolute Wesen nur ein Jenseits ist, das aus dieser Welt der Endlichkeit verschwunden ist, gilt die „sinnliche Wirklichkeit“ zugleich als etwas, das nur in seiner Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes, als ein „für ein anderes seyn“ ist, also keine immanente Bestimmung hat, sondern vom Bewußtsein nach seinen Kriterien behandelt werden kann: „Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es braucht, genommen werden“ (304). Für ein anderes sein, bedeutet aber in bezug auf das Bewußtsein nichts anderes als nützlich zu sein.

Aus der Beziehung dieser drei Momente der positiven Realität der Aufklärung ergibt sich schließlich eine *optimistische Anthropologie*, in welcher der Mensch als von Natur aus gut betrachtet wird:

„Für den Menschen, als das dieser Beziehung *bewußte* Ding, ergibt sich daraus sein Wesen und seine Stellung. Er ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtseyn *an sich*, *gut*, als Einzelnes *absolut*, und anderes ist *für ihn*; und zwar, da für ihn als das seiner bewußte Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist *Alles* für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher“ (304).

Hegel resümiert in diesem Zusammenhang nochmals die polemischen Strategien der Aufklärung gegen den Glauben und unterstreicht nochmals, daß die Aufklärung nicht nur den Glauben durchgängig mißversteht, sondern „eben so wenig über sich selbst aufgeklärt“ ist (306). Wichtiger ist aber ein anderer Aspekt, den Hegel gegen Ende dieses Abschnitts zur Sprache bringt. Er stellt nämlich die Frage, wie es überhaupt möglich war, daß die Aufklärung in ihrem Kampf gegen den Glauben über diesen eine derart „unwiderstehliche Gewalt“ (310) erlangen konnte bzw. warum sich der Glaube in gewisser Weise der Aufklärung – wenngleich nicht ohne Widerstand – ergeben hat. Den Grund hierfür sieht Hegel in der doppelten „Haus-

haltung“ des Glaubens selbst. Das glaubende Bewußtsein ist gespalten, es führt ein „doppeltes Maß und Gewicht, es hat zweyerley Augen, zweyerley Ohren, zweyerley Zunge und Sprache“, es lebt gleichermaßen in zwei Parallelwelten, ohne sich über diese „Doppelsinnigkeit“ (310) seiner Existenz /95/ Rechenschaft zu geben. Denn das Göttliche und Absolute bzw. die „himmlische Welt“ gilt auch dem Glauben als ein Jenseits der sinnlichen Wirklichkeit. Wenn die Aufklärung die Glaubenswelt an irdischen Maßstäben mißt und dadurch die „gedankenlose[...] oder vielmehr *begrifflose*[...] *Trennung*“ beider Wirklichkeiten des Glaubens aufhebt, so ist dies eine Reflexion, die dem Glauben zwar selbst nicht geläufig ist, deren Momente allerdings in ihm selbst enthalten sind. Das positive Resultat dieser Aufhebung der Trennung beider Welten durch die Aufklärung bildet die Konvergenz von Glauben und Aufklärung: Beide sind einander gleich geworden als

„das Bewußtseyn der Beziehung des ansichseyenden Endlichen auf das prädicatlose, unerkannte und unerkennbare Absolute, nur *daß sie* [die Aufklärung] die *befriedigte*, er [der Glaube] aber die *unbefriedigte* Aufklärung ist“ (310).

II. Die Wahrheit der Aufklärung

Ich komme nun zum zweiten Teil von Hegels Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Dieser Teil ist überschrieben mit „Die Wahrheit der Aufklärung“. In ihm behandelt Hegel die Selbstdifferenzierung der Aufklärung – eine Selbstdifferenzierung, die auf einem Streit (380) beruht, der sich an der Frage nach dem höchsten Wesen entzündet.

Daß hier überhaupt ein Streit möglich ist, ist dadurch bedingt, daß das absolute Wesen als solches nur die leere Abstraktion und als solche Gegenstand unterschiedlicher Auslegungen ist:

„Das reine Wesen selbst hat keinen Unterschied an ihm, daher kommt er so an dasselbe, daß sich zwey solche reine Wesen für das Bewußtseyn, oder ein zweyfaches Bewußtseyn desselben hervorthut“ (312).

Für die eine der Streitparteien, die man die *rationalistische* Partei nennen kann, ist das höchste Wesen „nur in dem reinen Denken“ bzw. „das reine Denken selbst“, das als solches von dem endlichen Selbstbewußtsein verschieden, ein Jenseitiges ist. Keine der Bestimmungen des Denkens wäre angemessen, um das höchste Wesen zu beschreiben, weil sie insgesamt

nur Ausdrücke des Endlichen wären. Für diese Partei ist das absolute Wesen „das *negative* Jenseits“ des endlichen Bewußtseins (312 f.).³⁰

/96/ Auf der anderen Seite, nämlich auf Seiten der *materialistischen* Partei, erscheint das reine Wesen als die reine Materie. Hier ist der Ausgangspunkt nicht das reine Denken, sondern das „sinnliche Sein“. Die Materie gilt als Inbegriff des konkreten Sinnlichen, d. h. als dasjenige, „was übrig bleibt, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken usf. abstrahieren“ (312), sie ist deshalb „die *reine Abstraction*“, – eine Einschätzung, die wir in d’Holbachs *Système de la nature* bestätigt finden:

„Ainsi la nature, dans sa signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l’assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons, et des différens mouvemens que nous voyons dans l’univers.“³¹

Aber als vorgestellte Totalität der Dinge dieser Welt ist die Natur als solche kein Gegenstand empirischer Erkenntnis. Zwar behauptet d’Holbach, daß die Materie alles das ausmacht, „ce qui affecte nos sens d’une façon quelconque“, weshalb ihr auch bestimmte Eigenschaften wie Ausdehnung, Beweglichkeit, Teilbarkeit, Festigkeit, Schwere und Widerstandskraft beigelegt werden können.³² Aber seine weiteren Ausführungen machen deutlich, daß es sich nur um Abstraktionen, d. h. metaphysische Verallgemeinerungen von einzelnen Sinneswahrnehmungen handelt, während nach seiner Ansicht das Wesen der Dinge prinzipiell unerkennbar ist.³³

Sowohl die rationalistische wie auch die materialistische Position stimmen – trotz ihres entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes – darin überein, daß sie das absolute Wesen als ein „prädicatlose[s] Absolute[s], das jenseits des wirklichen Bewußtseins im Denken“ liegt. Der Unterschied der Standpunkte ist deshalb kein Unterschied „in der Sache, sondern [liegt] nur in dem verschiedenen Ausgangspunkte beyder Bildungen“ (312 f.).

³⁰ Hegel nennt in der *Phänomenologie des Geistes* keine Namen, um diese Position zu identifizieren. In den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* wird in diesem Zusammenhang Rousseaus „Glaubensbekenntnis eines Vikars“ (Profession de foi du vicair savoyard) als Beispiel für den Theismus der Aufklärung genannt, wobei Hegel den Terminus Theismus in der ursprünglichen Bedeutung, d. h. als „Glaube überhaupt“ und damit als Gegenbegriff zu Atheismus versteht, vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 293 f.

³¹ Paul-Henry Thiry d’Holbach, *Système de la nature*, ed. Yvon Belaval, Hildesheim 1966, I, 12.

³² D’Holbach, *Système de la nature*, I, 38.

³³ D’Holbach, *Système de la nature*, II, 61: „Nous ne connaissons l’essence d’aucun être, si par le mot *essence* l’on entend ce qui constitue la nature qui lui est propre; nous ne connaissons la matière que par les perceptions, les sensations et les idées qu’elle donne“.

Aber weil beide Parteien auf dem „eigenen Punkte in der Bewegung des Denkens“ stehen bleiben, verkennen sie, daß sie letztlich in ihren Abstraktionen zusammentreffen. In diesem Fixieren ihrer Verstandesposition erreichen beide Parteien nicht einmal den „Begriff[...] der Cartesischen Metaphysik [...], daß *an sich Sein* und *Denken* dasselbe sind“ (313).

/97/ Während beide Parteien in theoretischer Hinsicht ihrem Selbstverständnis nach einander entgegengesetzt sind, stimmen sie in praktischer Hinsicht überein: beide neigen auf diesem Feld zum Utilitarismus: „Die Wirklichkeit, wie sie Gegenstand für das wirkliche Bewußtseyn der reinen Einsicht ist, – [ist] die *Nützlichkeit*“ (314). Hegel sieht in der Dominanz des Nützlichkeitsgedankens eine notwendige Folge des Prinzips der Aufklärung. Indem die ganze Wahrheit sich nur im Wesen des Selbstbewußtseins findet, während alles vom Selbstbewußtsein Verschiedene als wertlos, unfrei, unpersönlich, sich selbst äußerlich erscheint, ist es folgerichtig, daß „ein an sich Bestehendes oder Ding“ keine Wahrheit für sich hat und deshalb seine Bestimmung darin besteht, „nur für ein anderes“ (314) zu sein.

III. Wissenschaft und Sinnstiftung

Was ist nun das Ergebnis unseres skizzenhaften Durchgangs durch Hegels Darstellung des Kampfes der Aufklärung gegen den Glauben? Wir haben gesehen, daß Hegel eine vergleichsweise ausdifferenzierte Darstellung der Aufklärung liefert, die zu zeigen versucht, wie die verschiedenen Positionen und Strömungen der Aufklärung aus der Bewegung des Bewußtseins in und durch die Abstraktionen des Verstandes hervorgehen. Wir haben aber vor allem gesehen, daß Hegel den Kampf der Aufklärung gegen den Glauben gewissermaßen als ihren Sündenfall begreift, die in diesem Kampfe das schon zitierte „göttliche Recht“ des Glaubens (305) mit Füßen tritt und zugleich dadurch, daß sie sich bei ihrer Religionskritik an Äußerlichkeiten hält, nicht nur den Begriff des Glaubens verfehlt, sondern auch denjenigen der Philosophie als angemessenes Bewußtsein des begreifenden Erkennens von seinem eigenen Tun. Diese Kritik der Religionskritik der Aufklärung hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Zwar ist Hegel darin zuzustimmen, daß die Aufklärung überhaupt nur in ganz oberflächlicher Weise den Glauben behandelt, weshalb – trotz aller Polemik der Aufklärungsphilosophie gegen die Religion – die wissenschaftliche Religionskritik eigentlich erst noch zu leisten war. Aber aus der Unzulänglichkeit der aufgeklärten Religionskritik, die glaubte mit

ihrem Gegenstand schon dadurch fertig werden zu können, indem sie bestimmte Aspekte des Glaubens wie z. B. Heiligenverehrung, Wunder- und Aberglaube usw. der Lächerlichkeit preisgab. Aber die Frage bleibt, ob aus den Unzulänglichkeiten der aufklärerischen Religionskritik erstens ein Argument für die Religion folgt und ob mit dem Scheitern der Aufklärung die Unmöglichkeit einer rationalen Religionskritik überhaupt resultiert.

/98/ Ich möchte mich im folgenden jedoch auf einen Punkt in Hegels Darstellung konzentrieren, der allerdings ein heikler Punkt ist und der das systematische Fundament für Hegels Kritik der Aufklärung in der *Phänomenologie* bildet. Dieser heikle Punkt ist Hegels Ansicht über das *Verhältnis von Philosophie und Religion*, wie es in seiner Darstellung der Aufklärung zum Ausdruck kommt.

Diese Ansicht wird bestimmt von der Überzeugung, daß beide zwar der Form nach verschieden, dem Inhalt nach aber identisch sind. Diese Überzeugung hat Hegel von seinen Anfängen bis zu seinem Tode festgehalten: Zwar zeichnet sich die Religion, auch die absolute Religion, die Hegel am Ende der *Phänomenologie* behandelt durch die „*Form des Vorstellens*“ aus, weshalb sie „noch nicht das zu seinem Begriffe als Begriff gediehene Selbstbewußtseyn“ (408) darstellt. Aber trotz aller Unterschiede „der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes“ und trotz des Umstandes, daß der Endzweck aller spekulativen Bemühungen nur in der Philosophie, d. h. auf dem Wege der *Wissenschaft* erreicht wird, ist – so lautet die frohe Botschaft Hegels in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* – „der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe“³⁴:

„Beide [d. h. Religion und Philosophie] haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne – in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von

³⁴ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 573 Anm. (GW 20, 555 f.). Vgl. ebenso Hegel, „*Indem ich heute ...*“. *Berliner Antrittsrede* (vom 22. Oktober 1818), in: *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831), Hamburg 1995, hrsg. von Walter Jaeschke (GW 18), 22 f., 25: „*Religion* ist die Weise, in welcher den Menschen überhaupt das *Bewußtsein ihres Wesens* aufgegangen ist; das *Wesen der Natur* und *ihrer Geistes*, ist *in ihr ihnen gegenständlich* – die *Wahrheit* ist ihnen darin *geoffenbahrt* – in ihr geht der Mensch über seine blosse *Subjectivität, Einzelheit Bedürftigkeit*, Schranke hinaus, und *der Geist in ihm erfaßt* sich selbst [...] Philosophie [hat] also *denselben Zweck* und *Gehalt* mit Religion – nur nicht [als] *Vorstellung* – Ihre Bewährung ist nicht *Autorität*, – *Glauben* sondern *Denken* – Die Gestalt der Religion [ist] deswegen unbefriedigend für das höher *gebildete Bewußtseyn* – [es] muß erkennen wollen, – [...] die Form der Religion aufheben, – aber allein dann, um *ihren Inhalt zu rechtfertigen*“.

der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf Gott als ihre Wahrheit“³⁵.

Dieser *Endzweck der Spekulation*, „durch die Erkenntniß dieser Uebereinstimmung [der Philosophie „mit der Wirklichkeit und Erfahrung“] die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der *seyenden* Vernunft, mit der Wirklichkeit /99/ hervorzubringen“³⁶, ist gewissermaßen das Zentrum der gesamten Philosophie Hegels. Und diesen Endzweck muß man in Betracht ziehen, um die Stoßrichtung der Hegelschen Kritik der Aufklärung angemessen zu verstehen. Dieser „höchste Endzweck der Wissenschaft“ besteht in der *Einheit von Wissenschaft und Legitimation, von Erkenntnis und Rechtfertigung*. Oder mit den Worten des Schlußteils der *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*:

„Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee“³⁷.

Die spekulative Philosophie ist nicht bloß die wahre Erkenntnis von Gott und der Welt, sondern sie liefert eo ipso eine *philosophische Letztbegründung*, d. h. eine „an und für sich gültige Rechtfertigung“³⁸:

„Die Philosophie erkennt das was *ist*, und insofern ist ihr Inhalt nicht jenseits, nicht von dem verschieden, was sich auch dem *Sinne*, dem äussern und innern *Gefühl* – Gott, Welt, des Menschen Bestimmung – darstellt, was der Verstand erfaßt und sich bestimmt – Aber wie es wahrhaft ist, stellt es sich [...] nur der denkenden Vernunft dar, für das *Bewußtseyn*; – erst durch die Thätigkeit und Bewegen des Denkens, wird das *Vernünftige* das, was wahrhaft ist, für ihn [...]. Die Vernunft welche das ist, was *ist* – und die Vernunft, welche das *Wesen* des Geistes ausmacht, ist Eine und dieselbe – Was der Geist aus sich Vernünftiges producirt, das *ist*, ein *objectives*, – und diß objective ist nur vernünftig für ihn, insofern es denkt – Wie der Mensch die Welt anblickt, so blickt sie ihn [an]; blickt er sie sinnlich, und rännirend an, – so gestaltet *sie* sich für ihn nur sinnlich und in den unendlich mannichfaltigen und zerstreuten Zusammenhängen; nur insofern er sie vernünftig anblickt, gestaltet sie für ihn sich vernünftig. [...] Damit ist im Allgemeinen der Standpunkt bezeichnet, auf den sich das Individuum stellt, indem es philosophirt.“³⁹

³⁵ Hegel, *Enzyklopädie* (1830), § 1 (GW 20, 39).

³⁶ Hegel, *Enzyklopädie* (1830), § 6 (GW 20, 44).

³⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, 455.

³⁸ So die Formulierung aus den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 3 Anm., in: G. W. F. Hegel, *Werke* in zwanzig Bänden, Bd. 7, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969 ff.

³⁹ Hegel, *Berliner Antrittsrede*, 19 f.

Die durch das begreifende Erkennen zu realisierende *Einheit von Erklärung und Rechtfertigung* ist somit oberster bzw. letzter Zweck aller philosophischen Bemühungen. Das bedeutet zum einen, daß Hegels Philosophie wegen dieser Identitätsbehauptung zu keiner kritischen Stellung zum Glauben und zur Religion in der Lage ist. Der Bezug der spekulativen Philosophie auf den Glauben ist affirmativ, nämlich als Anerkennung des selbst spekulativen Bezugs auf das Absolute, der im Glauben steckt. „Die Gestalt der Religion“ ist zwar für das „höher gebildete Bewußtseyn“ unbefriedigend und muß deshalb aufgehoben werden, „aber allein darum, um *ihren Inhalt zu rechtfertigen*“⁴⁰.

Allerdings ist nicht zu übersehen, daß in dieser Bestimmung des philosophischen Endzwecks zugleich das Kardinalproblem der Hegelschen Lehre liegt: Es ist die systematische Verwechslung der logischen bzw. „inneren“ Notwendigkeit der Erklärung einer Sache mit ihrer „an und für sich seienden Notwendigkeit“ im Sinne ihrer Rechtfertigung. Hegel tut so, als ob die *logische* Notwendigkeit, die in der Erklärung einer Sache in bezug auf ihren Begriff und das Verhältnis ihrer Bestimmungen anzutreffen sein muß, zugleich ein Argument für die *Notwendigkeit der Existenz* der Sachen bilden würde. Der Grundfehler von Hegels spekulativer Philosophie besteht m.a.W. in der *durchgängigen Identifizierung von Erkennen und Anerkennen*.⁴¹

Es ist aber keineswegs einsichtig, daß die Erkenntnis einer Sache die Anerkennung ihrer Notwendigkeit bzw. die Versöhnung mit ihr nach sich zieht: Aus der Erkenntnis des Begriffs einer Sache folgt im Hinblick auf die praktische Stellung zu ihr logisch – *nichts*. Welche Stellung jemand zu dem, was er erkannt hat, einnimmt, ob er es als angemessene Bedingung seines Handelns akzeptiert oder auf Wege sinnt, es als Hindernis seiner Zwecksetzungen aus der Welt zu schaffen, ist nur insofern eine theoretische Frage, als die Erkenntnis der Sache die Voraussetzung für den angemessenen freien Umgang mit ihr darstellt. Die Stellung, die jemand zu einer Sache einnimmt, hängt vernünftigerweise nicht von der theoretischen Erkenntnis, sondern von seinen praktischen Interessen und Zwecken ab. Wird z. B. die Religion durch die Wissenschaft auf ihren Begriff gebracht, so wird sie – statt spekulativ

⁴⁰ Hegel, Berliner Antrittsrede, 22 f.

⁴¹ Vgl. Enzyklopädie (1830), § 573 (GW 20, 555): „Diß Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts [der Kunst und der Religion] und seiner Form und die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seyenden Nothwendigkeit ist.“

gerechtfertigt zu sein – vielmehr als falsche Stellung des Gedankens zur Objektivität bzw. als funktionale sinnstiftende Weltanschauung der bürgerlichen Gesellschaft kritisiert werden. Es ist daher auch kein Zufall, daß sich an dieser Frage der Streit innerhalb hegelschen Schule entzündete und die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie der Ausgangspunkt für die Differenzierung der Standpunkt innerhalb des frühen Hegelianismus und für seinen schließlichen Niedergang wurde. Hegel selbst war allerdings immer der Ansicht, daß Wissenschaft und /101/ Sinnstiftung, Erkenntnis und Rechtfertigung zusammenfallen und die Philosophie insofern die „wahrhafte Theodizee“⁴² sei, nämlich die Theodizee, die ihre Rechtfertigungsansprüche auch wissenschaftlich einlösen kann. Die Religion erfährt deshalb in Hegels Philosophie keine Kritik, sondern eine philosophische Würdigung als der Versuch, Sinnstiftung und Versöhnung – wenngleich mit unzulänglichen Mitteln – zu gewährleisten. Die Versöhnung von Begriff und Wirklichkeit leisten zu wollen, ist aber selbst kein Unternehmen, das aus dem Interesse einer wissenschaftlichen Aneignung der Welt entsprungen ist. Schon der junge Marx hat in diesem Zusammenhang die Einsicht gewonnen, daß „von einer Akkomodation Hegels gegen Religion, Staat etc.“ aus äußeren Rücksichten „keine Rede sein“ könne, „da diese Lüge die Lüge seines [philosophischen, D. H.] Prinzips ist“⁴³, – eines Prinzips nämlich, das die Versöhnung des Denkens mit der Wirklichkeit zum letzten philosophischen Zweck erklärt.

⁴² Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, 455.

⁴³ Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Ergänzungsband erster Teil, Berlin ³1974, 581.