

# Das sich entziehende Absolute: Hegels Dekonstruktion

---

Hegel ist der Stichwortgeber. Mit seiner Schrift über «Glauben und Wissen» hat er einen Titel geprägt, der bis heute wieder aufgegriffen wird, wenn es um die philosophische Diskussion des Verhältnisses von Glauben und Wissen geht.<sup>1</sup> Der vollständige, ungleich sperrigere Titel des Textes, der ursprünglich 1802 im gemeinsam von Hegel und Schelling herausgegebenen *Kritischen Journal der Philosophie* erschienen ist,<sup>2</sup> zeigt an, worum es Hegel neben der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen auch geht; er lautet: «Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie». Hegel will nicht einfach nur über Glauben und Wissen schreiben, er will sich darüber hinaus im philosophischen Diskurs seiner Zeit positionieren, indem er sein Thema kritisch gegen die dominanten philosophischen Schriftsteller entwickelt. Schon seine den Auftakt machenden Einlassungen können als eine direkte Kritik der kantischen Behandlungsweise des nämlichen Themas verstanden werden. Vereinfacht ließe sich die kantische Auseinandersetzung mit Glauben und Wissen, die im vorangegangenen Kapitel ausführlich diskutiert wurde, so darstellen, dass Kant zunächst den theologischen Glauben in aufkläreri-

- 
- 1 Vgl. hierzu als jüngere Beispiele etwa Habermas' Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001: Habermas, *Glauben und Wissen* oder auch Derrida, *Foi et savoir*.
  - 2 Zu Hegels und Schellings gemeinsamer Arbeit am Kritischen Journal und ihren Spannungen siehe: Pinkard, *Hegel*, 110ff.

scher Absicht vom Wissen her auflöst, um sodann in erkenntniskritischer Perspektive die Schwachstellen des Wissens aufzudecken, die vor allem in dessen Unzugänglichkeit, ja Unerreichbarkeit bestehen, woraufhin schließlich zur Rettung der Gewissheit in einem dritten Schritt ein neuer, gleichsam kritisch geläuterter Glaube, der Vernunftglaube, eingeführt wird. So ungefähr muss sich die kantische Bewegung auch Hegel darstellen – und sie ist ihm zutiefst suspekt. Hegel resümiert zu Beginn seiner Überlegungen, wie man heute sagen würde, den Diskussionsstand und hält dabei fest, dass die kritischen, philosophischen Examinationen der Theologie die alterhergebrachte, despektierliche Rede von der Philosophie als der Magd der Theologie weitgehend zum Verschwinden gebracht haben. Die Philosophie und die in ihren Bereich gehörende Vernunft scheinen also die Siegerinnen dieses Deutungskampfes zu sein. Doch ist die Vernunft tatsächlich die Siegerin? So fragt Hegel schon nach wenigen Sätzen.<sup>3</sup> Könnte es nicht vielmehr sein, dass sie, wie Hegel in einem Analogieschluss zwischen Realgeschichte und Ideengeschichte überlegt, gleich einer siegenden Nation zwar äußerlich herrscht, aber innerlich subkutan „dem Geiste nach [...] dem Überwundenen“<sup>4</sup> erliegt? Wie ist diese hegelsche Erwägung zu verstehen? In ihr liegt im Kern bereits die ganze hegelsche Kantkritik und mit ihr eines der zentralen Motive des hegelschen Philosophierens insgesamt. Hegel argumentiert, dass in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen bzw. zwischen Religion und Vernunft beides aufgelöst wurde: Die Religion ist kritisch zersetzt, von ihrem Offenbarungscharakter bleibt, wie wir gesehen haben, beinahe nur Folklore. Aber auch um die Vernunft ist es nicht besser bestellt. Das Wissen als ein Durchgriff zu den Gründen des Wissenskönnens muss ihr versperrt bleiben. Sie ist entweder nur in der depravierten Form des Verstandes, als ein Vermögen zu unterscheiden, denkbar. Oder sie macht sich, wenn sie in vollem Umfang auftreten können soll, erneut „zur Magd eines Glaubens“.<sup>5</sup> Einige dieser hegelschen Gedankengänge dürften vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Kants Religionsphilosophie unmittelbar klar sein: Der neue Glaube, dessen Magd die Philosophie wiederum wird, scheint Kants Vernunftglaube zu sein. Jedenfalls bemerkt Hegel nach dieser Feststellung, dass Kant behauptet, Vernunft sei

---

3 Hegel, *Glauben und Wissen*, 287.

4 Hegel, *Glauben und Wissen*, 287/288.

5 Hegel, *Glauben und Wissen*, 288.

der Einsicht in Übersinnliches nicht fähig.<sup>6</sup> Das verweist offenbar auf Kants Einschätzung der Reichweite der Vernunft Einsicht und die Substitution des unerreichbaren Wissens durch den Vernunftglauben. Schwer wiegt Hegels Deklassierung einer so verstandenen Vernunft als „nur Verstand“<sup>7</sup>. Dieser Zug aber ist vor allem erläuterungsbedürftig. Um das hegelsche Verständnis des Begriffs des Verstandes zu erörtern, hilft ein Blick zurück auf seine aus dem Jahre 1801 stammende Differenzschrift, die sich zwar hauptsächlich der Diskussion der Philosophien Fichtes und Schellings zuwendet, an zahlreichen Stellen aber auch als eine kritische Auseinandersetzung mit Kant gelten kann. Den Verstand begreift Hegel dort als bloß beschränkende Kraft. Seine Aktivität zersplittert in Einzelteile, ohne sie wieder zusammenführen zu können.<sup>8</sup> Aufgabe einer wohlverstandenen Vernunft wäre es demgegenüber, die Gegensätze, die der Verstand durch seine scheidende Tätigkeit fixiert, aufzuheben.<sup>9</sup> Statt in einer höheren Erkenntnis Einheit wieder herzustellen, den Bezug zum Absoluten zu schaffen, belässt der Verstand das Entzweite entzweit.<sup>10</sup> In dieser Kritik des Verstandes wird zugleich ein wichtiges Motiv des hegelschen Denkens überhaupt sichtbar: Philosophie ist ihm wesentlich Auseinandersetzung mit jenen Entzweigungen, die unvermeidlich sind – Hegel spricht deshalb von einer „notwendige[n] Entzweigung“, die „ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet“, ist.<sup>11</sup> Aber bei ihnen darf nicht stehen geblieben werden, sie müssen bearbeitet werden – ja vielfach scheint sich Hegel zu dem hero-

6 Ibid. Vergleichbares findet sich dann auch zu Jacobi und Fichte. Ich verzichte hier darauf, Hegels diesbezügliche Ausführungen zu referieren, da es nicht um einen Nachvollzug seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit gehen soll, sondern um seine Beschäftigung mit Glauben und Wissen. Rückbezüge auf Kant bieten sich allerdings, da Kant Gegenstand des vorangegangenen Kapitels war, zu Verdeutlichungszwecken an, weshalb sie gelegentlich eingestreut werden.

7 Ibid.

8 Hegel, *Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie*, 20.

9 Hegel, *Differenz*, 21.

10 Mit Hegels Denken der Entzweigung habe ich mich andernorts ausführlicher beschäftigt. Vgl. Flügel-Martinsen, *Entzweigung*.

11 Hegel, *Differenz*, 21, Herv. i. O.

schen Anspruch zu versteigen, dass sie im Absoluten überwunden werden müssen. Dies ist die Aufgabe, die der Vernunft zufällt. Wohlgerneht einer Vernunft, die mehr sein muss als ein Verstand, dessen einziger Bezug zum Absoluten in der absoluten „Fixierung der Entzweiung“ besteht.<sup>12</sup> Bevor wir auf die zur Frage stehenden Stellen aus der Schrift über Glauben und Wissen zurückkommen, sei eine stark vorgreifende Bemerkung eingeschoben, in der in ersten Ansätzen schon die These erkennbar wird, die als ein Resümee der Auseinandersetzung mit Hegel am Ende dieses Kapitels gezogen wird: Wir werden weiter unten sehen, dass das Versöhnungsmotiv in Hegels Philosophieren von einer Bewegung des dialektischen Überstiegs begleitet wird. Wenn Hegel auch bis zuletzt immer wieder von der Versöhnung der Gegensätze schreiben mag und die in diesen frühen Schriften entwickelte Aufgabenstellung so gesehen stets gleich bleibt, so zeigt sich dennoch zugleich, dass sein Philosophieren über eine solche Versöhnungshoffnung hinaustreibt. Von diesem ambivalenten Doppelmotiv des Ziels der Versöhnung einerseits und des permanenten Entzugs jeder Idee des Ankommens am Ziel andererseits wird Hegels Auseinandersetzung mit Glauben und Wissen, wie auch seine Philosophie insgesamt durchzogen.

Es ist ein solchermaßen begriffener trennender Verstand, auf den die Vernunft nach Kants Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen Hegel zufolge letztlich reduziert wird. Auf ihn reduziert zu sein, macht den Sieg der Vernunft für Hegel so zweifelhaft – denn aus sich selbst heraus kann sie auf nichts anderes als die bloße Kraft des Scheidens zurückgreifen. Will sie mehr, muss sie sich einem Glauben übereignen. Das Ergebnis von Kants Beschäftigung mit Glauben und Wissen stellt sich für Hegel deshalb als eine Preisgabe des zentralen Anliegens der Philosophie dar. Kants erkenntniskritische Untersuchung über die Grenzen philosophischen Erkennenkönnens ist so gesehen ein Skandal. Darum schreibt Hegel geradezu entsetzt, dass das, „was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Sein im Absoluten Verzicht tun sollte, sich schlechthin daraus ausschlosse und nur negativ dagegen verhielte, [...] nunmehr der höchste Punkt der Philosophie“<sup>13</sup> wird. Mit dem, was sich Hegel als eine verstandesmäßige Bestimmung der Vernunft darstellt, ist Philosophie desavouiert. Hegels Zeitgenosse und Freund Hölderlin erscheinen in

---

12 Hegel, *Differenz*, 22.

13 Hegel, *Glauben und Wissen*, 289.

zeitdiagnostisch-zeitkritischer Einschätzung Verstand und Vernunft, die „Könige des Nordens“, gar insgesamt als verfehlte Orientierungen. In dem 1797 bei Cotta in Tübingen erschienenen ersten Band seines *Hyperion* findet sich eine Tirade gegen Verstand und Vernunft, die sie gewissermaßen zusammenzieht und ihnen die Eigenschaften zuschreibt, die Hegel am Verstand übel aufstoßen. Aus der betreffenden Passage aus dem *Hyperion* sei hier ein längerer Auszug zitiert, da sich in ihr der Geist einer Unzufriedenheit der jüngeren Generation mit dem bisherigen Gang des Aufklärungsgeschehens, der auch den hegelschen Bedenken gegenüber dem Sieg der Vernunft in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen zugrunde liegt, besonders plastisch zum Ausdruck bringt:

„Der bloße Verstand, die bloße Vernunft sind immer die Könige des Nordens.

Aber aus bloßem Verstand ist nie verständiges, aus bloßer Vernunft ist nie vernünftiges gekommen.

Verstand ist ohne Geistesschönheit, wie ein dienstbarer Geselle, der den Zaun aus grobem Holze zimmert, wie ihm vorgezeichnet ist, und die gezimmerten Pfähle an einander nagelt, für den Garten, den der Meister bauen will. Des Verstandes ganzes Geschäft ist Nothwerk. Vor dem Unsinn, vor dem Unrecht schützt er uns, indem er ordnet; aber sicher zu seyn vor Unrecht ist doch nicht die höchste Stufe menschlicher Vortrefflichkeit.

Vernunft ist ohne Geistes- und ohne Herzensschönheit, wie ein Treiber, den der Herr über die Knechte gesetzt hat; der weiss, so wenig, als die Knechte, was aus all' der unendlichen Arbeit werden soll, und ruft nur: tummelt euch, und siehet es fast ungern, wenn es vor sich geht, denn am Ende hätt' er ja nichts mehr zu treiben, und seine Rolle wäre gespielt.

Aus bloßem Verstand kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte Erkenntniß des Vorhandnen.

Aus bloßer Vernunft kömmt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn blinde Forderung eines nie zu endigenden Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffes.“<sup>14</sup>

Wie Hegel so vermisst auch Hölderlin an diesen aufgeklärten Verstandes- und Vernunftkategorien den Willen eines Durchgriffs auf ein integrierendes Höheres. Verstand und Vernunft erscheinen ihm nicht nur rastlos, sondern

---

14 Hölderlin, *Hyperion*, Erster Band, 147/148.

auch blind, ja im eigentlichen Sinne ziellos. Hegel zufolge können sie, so wie sie bei Kant gefasst werden, auch kein Ziel haben, da ihnen der Zugriff auf etwas anderes als jenes vor Unsinn schützende Ordnen, von dem Hölderlin spricht, strikt versagt bleiben muss. Eine solche Perspektive konnte die Religion bieten, sie war, wie Hegel sagt, „das Positive“<sup>15</sup> – aber Hegel ist hier nicht falsch zu verstehen: Er versucht keineswegs die Richtung der Aufklärungserzählung umzudrehen. Zurück zur Religion will er nicht. Er will aber ebenso wenig bei einer derart restringierten Vernunftvorstellung stehen bleiben – einer Vernunft, die die Entzweiung nur zu zementieren vermag. Er sucht gewissermaßen nur einen anderen Weg vom Glauben zum Wissen. Das, worauf sich Hegels Überlegungen dabei wenigstens implizit stützen, lässt sich als Idee einer versöhnenden Vernunft bezeichnen.<sup>16</sup> Sie ist die hintergründige Hoffnung, die seine frühen Schriften antreibt – die Diktion freilich ist immer so gewählt, als sei eine solche Vernunft ohne weiteres greifbar. Damit wiederum keine falschen Zweifel entstehen: Er versucht immer jenseits des Glaubens zu denken, denn der Glaube scheint ihm, hierin folgt er der Aufklärungserzählung, unzulänglich. Das Wissen ist das Ziel. Diese Überzeugung lässt sich nicht erst in der Stufenfolge ablesen, die spätestens seit den Vorarbeiten zur *Phänomenologie des Geistes* für Hegels Blick auf Glauben und Wissen bestimmend sind und in der auf die Religion das Wissen folgt<sup>17</sup>, sondern sie ist auch in früheren Texten gegenwärtig. Gleichwohl wendet er den Blick nicht einfach vom Glauben ab. Vielleicht ließe sich sagen, dass Hegel bei einem bestimmten Typus des Glaubens, dem geoffenbarten Glauben vornehmlich christlicher Prägung, strukturell erschließende Hinweise auf eine Einheitsidee, auf Versöhnung abzuschauen können hofft. Dieses Bemühen zeigt sich schon in seinem frü-

---

15 Hegel, *Glauben und Wissen*, 288.

16 Das Motiv der Versöhnung in Hegels Denken hat bekanntlich John Rawls als wichtiges Denkmotiv von Hegels Philosophie herauszustellen gesucht. Vgl. hierzu die ausführliche Darlegung in: Schaub, *Gerechtigkeit als Versöhnung*, Kap. 1.

17 Diese Stufenfolge, in der auf die Religion das Wissen bzw. die Wissenschaft folgt, ist schon in den Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes aus den Jahren 1805/1806 präsent. Vgl. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 263-273. Wir kommen auf das Stufenmodell weiter unten noch ausführlicher zurück.

hen, zwischen 1798 und 1800 während seiner, übrigens durch Hölderlin vermittelten<sup>18</sup>, Hauslehrertätigkeit in Frankfurt am Main verfassten Versuch, den christlichen Liebesbegriff und das in ihm enthaltene Versöhnungspotential philosophisch anzueignen.<sup>19</sup>

In Hegels Lesart von Jesus' Glaubenslehre springen die Parallelen zu seiner Verstandeskritik geradezu ins Auge, betont er in seiner Jesus-Interpretation doch vor allem die das Gegensätzliche, Trennende überwindenden Züge. Das wird besonders deutlich in Jesus' Umdeutung des Begriffs des Gebotes. Jesus' Glaubenslehre hat mit dem Sollen und dem Pflichtcharakter von Geboten nichts mehr gemein<sup>20</sup>: „Wenn Jesus auch das, was er den Gesetzen entgegen- und über sie setzt [in der Bergpredigt etwa, OFM], als Gebote ausdrückt [...], so ist diese Wendung in einem ganz anderen Sinne Gebot als das Sollen des Pflichtgebots“.<sup>21</sup> Diese Formulierungen lesen sich übrigens wie eine Vorausschau auf Hegels spätere Kritik der Moralität, die in großen Teilen eine Kritik der praktischen Philosophie Kants und damit zugleich eine Zurückweisung der Dominanz trennenden Denkens in sittlichen Fragen ist. Das Problem, an dem sich sein Unbehagen entzündet, ist das des bloßen Sollens, denn das Sollen impliziert eine Trennung in Form der Unverbundenheit von Idee und Wirklichkeit. Das Sollen fußt so nicht auf einem vernünftigen Wissen der Sittlichkeit, sondern verdankt sich einem verstandesmäßig reduzierten Blick auf sie.

Als ein Versuch, Idee und Wirklichkeit miteinander zu verknüpfen, stellt sich Jesus' religiöse Lehre von der einenden Kraft der Liebe dar. Gebote kann Jesus darum ihres Pflichtcharakters entkleiden, weil er sie als Gebote der Liebe denkt und in der Liebe, so Hegels Erläuterung, fällt die Idee der Pflicht weg<sup>22</sup>: Denn ein Gebot der Liebe kann ja nichts anderes meinen, als dass Neigung und Gesetz in eins fallen. Dadurch allerdings verliert die Rede von Neigung und Gesetz ihren Sinn, da vom Gesetz recht gesehen nicht mehr gesprochen werden kann. Im Horizont der Liebe ist der Verweis auf das Gesetz schlicht „überflüssig“<sup>23</sup>: der Liebe eignet *a limine*

18 Vgl. Bertaux, *Friedrich Hölderlin*, 45.

19 Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*.

20 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 321ff.

21 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 324.

22 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 325.

23 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 327.

eine Überschreitung der Idee des Rechts, der Vorstellungen von Erlaubnis und Verbot.<sup>24</sup> Sie überwindet die Trennungen, die ein nach Erlaubnis und Verbot organisiertes Recht, hierin dem Verstand verwandt, festsetzt. Darum stellt sich Jesus gegen das Recht:

„Aber Jesus fordert im Allgemeinen die Aufhebung des Rechts, Erhebung über die ganze Sphäre der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit durch Liebe, in welcher, mit dem Rechte, auch dies Gefühl der Ungleichheit und das Soll dieses Gefühls, das Gleichheit fordert, d.i. der Hass gegen Feinde verschwindet.“<sup>25</sup>

Nicht nur übersteigt die Liebe einfachhin das Recht, sondern das Recht selbst, im Sinne einer Vorstellung der Pflichterfüllung, präsentiert sich als etwas nur Defizientes – das aus der rechtlichen Pflichterfüllung entstehende gute Gewissen erscheint Hegels Jesus schlicht als „Heuchelei“<sup>26</sup>. Auch hier tritt erneut eine Kritik der trennenden Äußerlichkeit, die auch für den Verstand kennzeichnend ist, hervor: Rechtspflichten können – und hierin macht Hegel deren defizitären Charakter aus – in einer gleichsam äußerlichen Haltung einfach abgegolten werden; Gebote der Liebe hingegen bedürfen einer innerlichen Vermittlung. Recht, Gesetz, Pflichten usf. bleiben deshalb ein Getrenntes, ja befördern gar den Zustand der Trennung, Liebe prozediert demgegenüber im Modus der Ganzheit – sie *ist* in einem emphatischen Sinne Ganzheit.<sup>27</sup> Diesen vereinigenden Grundzug der Liebe kontrastiert Hegel zugespitzt gegen das Trennende des Rechts und der Moral:

„In der Entgegensetzung des Gesetzes gegen die Natur, des Allgemeinen gegen das Besondere sind die beiden Entgegengesetzten gesetzt, wirklich, das eine ist nicht ohne das andere; in der moralischen Freiheit der Entgegensetzung der Tugend und des Lasters ist durch das eine das andere ausgeschlossen, also wenn das eine gesetzt ist, das andere nur möglich. Die Entgegensetzung der Pflicht und der Neigung hat in den Modifikationen der Liebe, in den Tugenden ihre Vereinigung gefunden.“<sup>28</sup>

---

24 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 329.

25 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 331.

26 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 333.

27 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 334.

28 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 337/338.



Hegel begreift die Liebe deshalb als eine Befreiung und Aufhebung von Herrschaft im umfassendsten Sinne: Nicht nur soll, wie das etwa eine reine Tugendethik nahelegen würde, Fremdherrschaft durch Selbstherrschaft substituiert werden, sondern die Ideen von Herrschaft und Unterwerfung werden gänzlich getilgt<sup>29</sup>, sie sollen durch die Kraft der Liebe, um ein Wort Foucaults über das Ende des Begriffs vom Menschen zu variieren, gleichsam wie ein Gesicht im Sand vergehen. Hier deutet sich Hegels totalisierender Zugriff (sowohl hinsichtlich der Exposition des Problems als auch mit Blick auf seine Lösung) an: Das Problem, mithin: die Beschränkung einer deontologischen Tugendlehre ist die Isoliertheit der Tugend; Liebe, verstanden als versöhnende Lösung, fungiert daher als „Komplement der Tugenden“<sup>30</sup>, indem ihr umfassender Charakter die Beschränktheit der Tugenden aufhebt.

Diese Überlegungen zusammennehmend lässt sich so etwas wie ein Modus der Liebe herauspräparieren: Wenn Liebe siegt, dann unterwirft sie nicht, sondern überwindet vielmehr.<sup>31</sup> Eine solche Operation versteht Hegel als Aufhebung im mehrfachen Wortsinne von *überwinden* und *bewahren*. Hierbei kommt der Liebe eine die Egozentrizität und interpersonale Asymmetrien von vornherein transzendierender Zug bei: Jemanden lieben heißt, Hegel zufolge, keineswegs „ihn so sehr zu lieben als sich selbst“, sondern vielmehr als einen „der du ist“<sup>32</sup>, wodurch er in einem ein Anderer bleibt und doch zu einem Gleichen wird. Weiter unten im Text notiert Hegel eine Überlegung, die den versöhnenden und durchdringenden Charakter der Liebe pointiert fasst: „In der Liebe hat der Mensch sich selbst in einem anderen wiedergefunden“.<sup>33</sup> Da Liebe hierdurch die Äußerlichkeit zu über-

29 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 359f.

30 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 362.

31 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 363.

32 Ibid.

33 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 392. Hinzugefügt sei, dass Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* diese Idee wiederaufgreifen und zu einer Theorie der Freiheit erweitern wird, indem er Freiheit dort als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein bestimmt, wodurch *uno actu* der bloß äußerliche Bezug zum Anderen überwunden und dessen Angleichung an das eigene Selbst verhindert wird. Die eigene Freiheit spiegelt sich gleichsam im Verbundensein mit dem Anderen *und* im Anderssein des Anderen. Vgl. Hegel, *Grundlinien*, §

winden vermag, bricht sie zugleich die Macht des Objektiven, das sich durch die ihm eignenden Begrenzungen auszeichnet. Liebe (und nur sie allein) kennt demgegenüber keine Grenzen. Hegel versucht diesen Liebesbegriff zuweilen von der christlichen Religion abzugrenzen: Der Vollzug von Liebe selbst ist noch keine Religion, wie Hegel am Beispiel des Abendmahls erläutert. Das gemeinsame Mahl von Jesus und seinen Jüngern ist keine religiöse Handlung, sondern, wie man an der Grenze zum Kitschigen formulieren muss, so etwas wie gelebte Liebe, da die Vereinigung realiter statthat. Eine religiöse Handlung vollzieht sich aber erst durch eine „durch die Einbildungskraft objektivierte Vereinigung in Liebe“<sup>34</sup>, bedarf also einer symbolischen Repräsentation. Fraglich ist dabei prinzipiell, ob es sich beim Abendmahl nicht um das einzige nicht-religiöse Liebesereignis gehandelt hat. Hegels Überlegungen zufolge wird Liebe gestiftet durch das Numinose, durch Gott. Religiös ist das Abendmahl daher allein darum nicht, weil durch die Präsenz Gottes in Jesus eine symbolische Repräsentation Gottes, die den Vollzug der Liebe ins Religiöse überführen würde, nicht nötig ist.

Hegels zaghafte Versuche, den Liebesbegriff aus seinen religiösen Bezügen herauszulösen und ihm eine philosophische Fassung zu geben, bleiben insgesamt zweifelhaft. So attraktiv Hegels Liebesbegriff zunächst erscheinen mag, so unklar bleibt sein innerweltlicher Status. Zwar ist die Liebe, wie Hegel im Anschluss an Jesus ausführt, im Reich Gottes das einigende Band. Dort ist daher das Gemeinschaftliche versöhnt, vollendet, das Recht aufgehoben.<sup>35</sup> Doch fragwürdig bleibt, inwiefern diese Idee intramundane Wirksamkeit zu entfalten vermag – wie Hegels abschließende Überlegungen selbst konzедieren. Gewiss kann er die Idee eines Volkes, das miteinander durch Liebe verbunden ist, als denkbar schönste einführen, verweist sie doch darauf, sich in einem Anderen wiedergefunden zu haben. Gleichzeitig aber sieht er sich genötigt, gewisse Zweifel auszuweisen, deren Insgesamt das Aporetische der Vorstellung einer sozialen Vereinigung *in der* und *durch die* Liebe hervortreten lässt. Zunächst stellt sich in sozio-

---

7. Diese Theorie der Freiheit in Hegels *Grundlinien* arbeitet Axel Honneth in *Leiden an Unbestimmtheit* heraus; vgl. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, insb. 27ff.

34 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 364.

35 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 394.

logischer Perspektive das Problem der Vielen. Hegel folgt hier intuitiv einleuchtenden Überlegungen, die aus der Alltagswelt durchaus nicht unvertraut sind: Ist Liebe nicht konstitutiv auf einen engen, intimen Zusammenhang verwiesen, der sich durch großes wechselseitiges Vertrauen auszeichnet? Ist es nicht erst diese Intimität, die die Intensität der Liebe überhaupt erst ermöglicht?

Hegel gibt auf Fragen diesen Zuschnitts durchweg affirmierende Antworten<sup>36</sup>: Unter vielen ist die Intensität zwangsläufig beschränkt; zudem zehrt Liebe ohnehin von Voraussetzungen, die in soziologischer Perspektive zweifelhaft und in normativer Hinsicht bedenklich sind. Hegel zufolge setzt sie ein hohes Maß an Homogenität voraus, was eine „Verminderung der Individualitäten“<sup>37</sup> bedeuten würde; an einer anderen Stelle spricht er in diesem Zusammenhang von einer Aufgabe des Besonderen<sup>38</sup>. Kurzum, um die innerweltlichen Bedingungen der Möglichkeit einer Gemeinschaft der Liebe ist es schlecht bestellt, darum trug „Jesus das Reich Gottes nur im Herzen“<sup>39</sup>. Menschliche Gemeinschaften hingegen werden durch einen anderen Kitt miteinander verbunden – Liebe ist, wie Hegel gegen Ende im Ton sachlich, dem Inhalt nach doch ein wenig resigniert resümiert, noch nicht einmal das die christliche Gemeinschaft verknüpfende Band.<sup>40</sup> Deren Surrogat ist der gemeinsame Glaube. Die Liebe hingegen bedürfte einer Vereinigung, die – hier spricht, wenigstens implizit, der moderne Soziologe Hegel – unter einer Gesellschaft, die sich aus Individuen zusammensetzt, nicht möglich ist<sup>41</sup>: Die erhoffte Versöhnung bleibt aus, die Entzweiung dauert fort. Sie wenigstens tendenziell aufzuheben scheint aus christlicher Perspektive nicht ein auf sich selbst gestützter Liebesbegriff geeignet, sondern diese Aufgabe fällt dem Glauben zu. Die Liebe birgt offenbar für sich genommen kein höheres Wissen, durch das sich die Trennungen des Verstandes überwinden lassen könnten. Hegels früher Versuch, dem christlichen Liebesbegriff eine Struktur abzuschauen, die sich aus dem Kontext des Glaubens herauslösen ließe und mit deren Hilfe sich die Trennungen

36 Vgl. insb. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 395f.

37 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 395.

38 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 407.

39 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 401.

40 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 417f.

41 Ibid.

(des Verstandes) überwinden lassen und die einen anderen Weg vom traditionellen Glauben zu einer versöhnenden Vernunft, ja vielleicht sogar eine ihr überlegene Alternative darstellt, muss insofern als gescheitert gelten. Hegel wird aber auch in seinen späteren Schriften an der Überzeugung festhalten, dass sich in der Religion Motive zeigen, die für die philosophische, im hegelschen Sinne wissenschaftliche Aufgabe der Vermittlung maßgeblich sind. Aber er wird künftig noch stärker darauf bedacht sein, die Unzulänglichkeit der religiösen Behandlungsweise auszuweisen. An dem prinzipiellen Plot der Aufklärungserzählung, dessen Richtung, wie schon mehrfach hervorgehoben, vom Glauben zum Wissen weist, hält Hegels Philosophieren fest. Wir werden im Folgenden allerdings beobachten können, wie ihn die dialektische Anlage seines Denkens schließlich auch über das Wissen verstanden als Gewissheit, die sich erreichen lässt, hinausführen wird. Das Grundproblem, an dem sich die hegelsche Philosophie zugleich abarbeitet und an dem sie selbst laboriert, ist im Fehlschlagen seines frühen Reformulierungsversuchs von Jesus' Liebesbegriff bereits in ersten Umrissen sichtbar geworden: Die Versöhnung, durch die zu einem höheren Wissen gelangt werden soll, als es innerhalb der engen Grenzen möglich ist, die Kants kritische Philosophie der Vernunft zieht, ist ausgeblieben. Dieser Charakter eines steten Entzugs der Aneignung wird die vordergründig zwar niemals dominante, aber immer hörbare Begleitmelodie der hegelschen Komposition eines absoluten Wissens sein; und in der Coda schließt sich dann erst von ihr aus der untergründige Gehalt des hegelschen Philosophierens auf.

Noch aber ist der Punkt, an dem sich darüber nachdenken lässt, längst nicht erreicht. Im Augenblick erscheint es notwendig, das Verhältnis von Glauben und Wissen in Hegels späteren Schriften ein wenig genauer zu inspizieren. Dabei spielen zwei bereits angesprochene Motive eine besonders wichtige Rolle. Erstens hält Hegel von nun an unausgesetzt an dem Anspruch fest, dass die Einsicht in das Absolute jenseits der Religion angesiedelt werden muss. Zweitens aber erscheint ihm der Glauben immer als eine, wenn auch unzulängliche Weise, sich mit den Gegenständen auseinanderzusetzen, denen sich auch die philosophische Wissenschaft im Zuge einer Erkundung des Gangs des Geistes zum absoluten Wissen zuwendet. Hegel degradiert deshalb den Glauben einerseits als etwas Unzulängliches, lässt aber andererseits nicht davon ab, sich mit ihm zu beschäftigen. Er dient ihm als Kontrastfolie zum philosophischen Denken; aber in seiner Beschäfti-

gung mit Glauben und Religion bleibt immer auch ein schwacher Abglanz der frühen Hoffnung, dem Glauben Hinweise auf die Struktur einer Überwindung der Trennungen, die eine defiziente, weil zu stark restringierte Wissensidee mit sich zieht, abringen zu können. Hegel denkt deshalb fraglos jenseits des Glaubens, aber er hält dabei fortwährend Kontakt zu ihm, indem er den scharfen Grat zwischen dem Diesseits und dem Jenseits des Glaubens bewandert.

Die Grundidee des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, die Hegel im Kern bis zur letzten Fassung der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aus dem Jahre 1830 beibehält<sup>42</sup>, findet sich schon in den Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes aus den Jahren 1805 und 1806<sup>43</sup>. Dort entwickelt Hegel die Vorstellung, dass Philosophie und Religion den Inhalt gemeinsam haben: Beide wenden sich dem absoluten Geist zu. Während aber die Philosophie ihn in der Form des Begriffes zu reflektieren und sich dadurch zur absoluten Wissenschaft aufzuschwingen vermag, die den höchsten Punkt des Systems menschlichen Erkennenkönnens ausmacht, ist dies der Religion nicht möglich. Hegel hält die Defizienz der Religion in einer lakonischen Charakteristik fest: „Der Inhalt der Religion ist wohl wahr, aber dies ihr Wahrsein ist eine Versicherung ohne Einsicht“.<sup>44</sup> Auch Hegel lässt also den Anspruch der Religion, auf ihre eigenwillige Weise des Glaubens die höchste Form der menschlichen Einsicht bereitzuhalten, nicht gelten. Wenn sie auch Kontakt zum Absoluten unterhalten mag, so tut sie dies, ohne es wirklich zu begreifen. Die Einsicht des Begriffes ist ihr grundsätzlich verwehrt – diese macht das exklusive Terrain der philosophischen Wissenschaft aus. Während die Religion nur „der denkende Geist [ist], der sich aber nicht selbst denkt“<sup>45</sup>, ist die Philosophie hingegen ein Wissen, das sich reflektiert, ein Wissen, das sich, im philosophischen Modus der Arbeit des Begriffes, selbst vermittelt. Erst in der Philosophie kommt das Wissen daher zu sich und ist, da es sich in ihr selbst vermittelt, auch immer schon bei sich. Aus dem Glauben sind Äußerlichkeit und Zufälligkeit nicht getilgt. Sie können erst durch das Wissen im

42 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie III*, 372-394.

43 Entscheidend ist hier der Passus über Kunst, Religion und Wissenschaft; vgl. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 263-273.

44 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 272.

45 Ibid.

Modus des philosophischen Begreifens, so Hegels Annahme, zum Verschwinden gebracht werden, da erst das philosophische Begreifen intern reflexiv zu operieren vermag.

Diese Stellung von Wissen und Glauben wiederholt Hegel in den entscheidenden Hinsichten in der *Phänomenologie des Geistes*. Die Religion kann nicht zur Versöhnung im absoluten Wissen fortschreiten. Allein schon ihre Struktur des Verweisens auf eine künftige, jenseitige Versöhnung schafft einen unüberwindlichen Abstand, der sich nicht vermitteln lässt. Die Versöhnung muss „ein Fernes der Zukunft“<sup>46</sup> bleiben. Damit ist eine unüberwindliche Äußerlichkeit Teil des religiösen Bezugs auf das Absolute. Im Rückblick auf das Religionskapitel spricht Hegel deshalb auch am Anfang des Abschnitts über das absolute Wissen davon, dass die Form und der Inhalt beim Geist der offenbaren Religion auseinanderfallen:<sup>47</sup> Ihr Inhalt ist der absolute Geist, aber die religiöse Form vermag ihn nicht zu begreifen. Form und Inhalt, die im absoluten Wissen zusammenfallen müssen, sind und bleiben beim Glauben getrennt. In gewisser Weise übersetzt Hegel damit ein aus der kantischen Religionskritik bekanntes Argument in sein Philosophieren. Auch Kant hat ja den religiösen Geboten verschiedentlich inhaltlich zugestimmt, aber dabei, wie es sich in der Diskussion im vorangegangenen Kapitel gezeigt hat, immer darauf hingewiesen, dass der Gehalt der Gebote unbegründet bleibt. Beide, Kant ebenso wie Hegel, sprechen bestimmten religiösen Inhalten offenbar durchaus einen richtigen Gehalt zu, aber sie verwerfen ganz entschieden die Weise der Begründung und gehen damit in ihrer Auseinandersetzung mit religiösem Glauben über den Glauben hinaus. Hegel spricht, wie vor ihm schon Kant, der Religion ein hartes Urteil, indem er sagt, dass sie nicht begreife, ja aus prinzipiellen Gründen nicht begreifen kann, was sie inhaltlich vertritt. Sie kann es nicht, so lässt sich Hegels Einwand verstehen, der zugleich den Übergang zur Philosophie als der eigentlich zuständigen Disziplin begründet, weil sie Religion ist und also auf Geoffenbartes sich bezieht, wodurch ihr ein begrifflich vermitteltes Wissen fremd bleiben muss. Das ist auch der generelle begriffliche Grund, warum die von ihr aufgewiesene Versöhnungsperspektive unzulänglich ist: Solange es sich um eine religiös verstandene Versöhnung handelt, kann sie den Charakter des bloß Äußerlichen nicht abstreifen. Sie

---

46 Hegel, *Phänomenologie*, 574, Herv. i. O.

47 Hegel, *Phänomenologie*, 575.

kann nicht begrifflich vermitteltes Wissen werden, und erst ihm gelingt es, Inhalt und Form dialektisch zusammenzuziehen und so die absolute Idee zu denken. Mit diesem letztgenannten Gedankengang sucht Hegel dann freilich über die Grenzen hinauszukommen, die Kant der Spekulation eingezo-gen hat. Wiewohl Hegels Glaubenskritik Kants Religionsphilosophie in verschiedenen Hinsichten zu folgen scheint, ist der Sinn seiner ganzen Unternehmung deshalb dennoch der eines Gegenprojekts zur kritischen Philo-sophie kantischer Prägung.

Hegel zieht aus dieser Unterscheidung von Glauben und Wissen übrigen in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* auch politisch-institutionelle Konsequenzen. Die Rechte der Kirche werden in seinem Staat strikt limitiert und die Trennung von Staat und Kirche erscheint ihm ein unhintergebares Erfordernis.<sup>48</sup> Die Kirche, so führt Hegel zunächst aus, hat als sich an das Innere richtend eine Existenzberechtigung und Anspruch auf einen Entfaltungsraum, der den Staat nichts angeht.<sup>49</sup> Aber sie kann nicht auf das Innere beschränkt bleiben, sondern muss eine äußere Gestalt in Form von Eigentum annehmen, sie wird, auch hierin über das Innere hinausgehend, Handlungen vollziehen und Individuen dazu in Dienst nehmen, die sie vollziehen. Damit tritt sie in das Weltliche über und ist eine Institution, die den Gesetzen des Staates unterliegt.<sup>50</sup> Gläubige, die diesen der Kirche im säkularen Staat einzig gebührenden Platz nicht akzeptieren und gegen die Einbettung der kirchlich organisierten Glaubenspraxis in ein staatliches Regelwerk opponieren, zeugt Hegel des religiösen Fanatismus, der keinesfalls Legitimität genießt.<sup>51</sup> Kant hat Ähnliches als Herrschaft des Pfaffentums verurteilt. Dem institutionellen Vorschlag des Verhältnisses von Kirche und Staat liegt eine zuordnende Anwendung der Unterscheidung von Glauben und Wissen zugrunde: Staat und Kirche sind wie auch Glauben und Wissen nicht zwingend dem Inhalt nach verschieden, wohl aber differieren sie entscheidend in der Form oder, treffender gefasst: in der angemessenen Vermittlung von Form und Inhalt. Während die Kirche sich allein auf den Glauben stützen kann, wenn sie sich autoritativ bspw. auf Sittliches in Form von Geboten bezieht, ist der Staat demgegen-

48 Vgl. Hegel, *Grundlinien*, v. a. § 270.

49 Hegel, *Grundlinien*, 420.

50 Hegel, *Grundlinien*, 421.

51 Hegel, *Grundlinien*, 418.

über „vielmehr das *Wissende*“.<sup>52</sup> Dieses Wissende erläutert Hegel sodann konsequent im Geiste derjenigen hierarchischen Distinktionen, die er bereits in der Beschreibung der Unterschiede von Glauben und Wissen in der *Phänomenologie* verwendet hat: „[I]n seinem Prinzip [dem des Staates, OFM] bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und des Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an“.<sup>53</sup>

Philosophisch stellt sich das Verhältnis von Glauben und Wissen, wie deutlich geworden ist, so dar, dass der Glaube den absoluten Geist zum Inhalt hat, ihn aber aufgrund seiner religiösen Form nicht denken kann. Bei diesem Punkt setzt Hegels Argument für den Übergang zur Stufe des Wissens, zur philosophischen Behandlungsweise des absoluten Geistes, in der Form und Inhalt nicht mehr auseinanderfallen sollen, an. Zum Zwecke des Übergangs von der Stufe des Glaubens zu der des Wissens bringt Hegel in der *Phänomenologie* eine der zentralen Figuren seines Philosophierens ins Spiel: „Der *Inhalt* des Vorstellens [durch die offenbare Religion, OFM] ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser Form zu tun“.<sup>54</sup> Der entscheidende Begriff in dieser Formulierung ist der des Aufhebens und über die Denkfigur der Aufhebung ist nun einiges zu sagen, da sich durch ihre Erörterung das Verhältnis von Glauben und Wissen in der hegelschen Philosophie näher bestimmen lässt und zudem ein Grundzug des hegelschen Denkens erläutert werden kann. Die maßgebliche direkte Erläuterung dieser Denkfigur durch Hegel selbst findet sich im ersten Buch der *Wissenschaft der Logik*. Hegel hängt sie als begriffliche Explikation an einen der ersten großen Übergänge (den Übergang vom Sein zum Dasein) seiner an Übergängen reichen Logik an. Genau genommen ist sie eine bloße Anmerkung, die dem kurzen, aber wichtigen Abschnitt über das Aufheben des Werdens, durch das das Werden ins Dasein übergeht, nachfolgt.<sup>55</sup>

Seine Ausführungen zum Aufheben setzen mit der einordnenden Bemerkung ein, dass das Aufheben einen der wichtigsten Begriffe der Philosophie ausmacht.<sup>56</sup> Wenn hier von der Philosophie die Rede ist, dann meint Hegel natürlich seine eigene Philosophie, die er allerdings, indem er sie als

---

52 Hegel, *Grundlinien*, 425, Herv. i. O.

53 Ibid.

54 Hegel, *Phänomenologie*, 575, Herv. i. O.

55 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 113-115.

56 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 113.



die fortgeschrittenste Stufe der Philosophie versteht, mit der Philosophie insgesamt in eins setzt. Dieser heute vermessen anmutende Zug ist übrigens zu Hegels Zeit nicht ungewöhnlich; auch bei Kant finden sich ähnliche Bemerkungen.<sup>57</sup> Genau genommen lassen die Prämissen, unter denen Kant und Hegel philosophieren, eine andere Vorstellung nicht zu: Schließlich gehen beide davon aus, dass es nur eine Philosophie geben kann und wenn sie im Ernst davon überzeugt sind, etwas zu ihr beizutragen, dann müssen sie dies im Bewusstsein tun, dass das, was sie formulieren, *die* Philosophie ist. Hegel beschreibt das Aufheben dadurch, dass das, was aufgehoben wird, „nicht zu Nichts“<sup>58</sup> wird. Das ist zunächst im Sinne der Bestimmungen seiner Logik zu verstehen, denen zufolge das Nichts ein Unmittelbares ist, wohingegen etwas, das aufgehoben ist, vermittelt sein muss. Es ist zwar, hält Hegel weiterhin fest, ein Nichtseiendes, da es ja ein Aufgehobenes ist, aber es ist nicht Nichts, weil es ein „*Resultat* [ist], das von einem Sein ausgegangen ist“.<sup>59</sup> Im Anschluss an diese Überlegung kommt Hegel auf die andere Seite des Aufgehobenen zurück, auf den anderen Sinn, in dem es nicht Nichts ist: Es ist nämlich recht besehen auch deswegen nicht Nichts, weil es „die *Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich* [hat]“.<sup>60</sup> Das durchs Aufheben Überwundene ist also nicht einfach zum Verschwinden gebracht, sondern es bleibt, wenn auch nur untergründig, sichtbar oder auch spürbar. Hegel erläutert diese ihm so wichtige Eigenschaft durch einen Rekurs auf die alltagsweltliche Konnotationsbreite des Wortes *aufheben*, die sowohl „*ein Ende machen*“ als auch „*erhalten*“ umfasst.<sup>61</sup> Über das im Aufheben Aufgehobene wird also hinausgegangen, oh-

57 Verwiesen sei hier nur auf Kants Einlassungen auf den ersten Seiten der *Metaphysik der Sitten*, in denen er rundheraus erklärt, dass es vor der kritischen Philosophie gar keine gegeben hat und, Einwände antizipierend, die Erläuterung nachschiebt, dass es eben nur eine Vernunft gibt, daher auch nur ein System und folgerichtig nur eine Philosophie. Wer also Philosophie treibt, so will Kant offenbar sagen, der kann gar nicht umhin, seine Philosophie als *die* Philosophie zu präsentieren. Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB VI.

58 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 113.

59 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 114, Herv. i. O.

60 Ibid.

61 Ibid., Herv. i. O. Siehe hierzu auch: Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, 77.

ne dass es dadurch vernichtet wird – es bleibt erhalten als ein Aufbewahrtes. Im Grunde genommen deutet sich bereits eine dritte Dimension des Aufhebens an, die Hegel in der Passage aus der *Wissenschaft der Logik* zwar nicht explizit erwähnt, die aber immer eine Rolle spielt, wenn er vom Aufheben spricht, ja die eigentlich erst die Attraktivität dieser Denkfigur für Hegels Philosophieren verständlich macht: Das Aufheben macht nämlich nicht nur zugleich ein Ende und bewahrt. Es erhöht zudem auch. Aufheben hat deshalb keine doppelte, sondern eine dreifache Bedeutung: „Negation, Konservierung, Erhebung auf ein höheres Niveau“, wie Schnädelbach es in seinem Kommentar zur praktischen Philosophie Hegels fasst.<sup>62</sup> Das Aufheben ist, wie sich besonders deutlich durch den dritten Aspekt der Erhöhung zeigt, kein zufälliges Geschehen. Aufgehoben wird etwas vielmehr notwendig, weil sich die Widersprüche innerhalb dessen, was aufgehoben werden soll, nicht vermitteln lassen. Insofern lässt sich auch sagen, dass im Aufheben erst der eigentliche Gehalt eingelöst wird, der zuvor nicht einlösbar war. So etwas schwebt Hegel offensichtlich mit Blick auf den Glauben vor: Die in ihm angesprochene Perspektive auf Versöhnung bleibt innerhalb des Glaubens uneinlösbar; erst auf der Ebene des absoluten Wissen kann sie ernsthaft in Aussicht gestellt werden. Die Perspektive des absoluten Wissens deutet sich so schon subkutan auf der Ebene des Glaubens an, denn der Bezugnahme des Glaubens auf den absoluten Geist haften unweigerlich Widersprüche an, die nach einer Auflösung verlangen, die allerdings innerhalb des Glaubens nicht erfolgen kann, da sie sich ebenfalls nicht zufällig ergeben haben können, sondern eine notwendige Folge der Struktur des Glaubens als Glauben sein müssen. Ähnlich stellt sich Hegel die Überwindung des Verstandes durch seine Aufhebung in die Vernunft vor. Nach seiner Einschätzung gerät nicht, wie Kant es in seinen Kritiken behauptet, die Vernunft in Antinomien, sondern die Bestimmungen des Verstandes verwickeln sich in einen „*notwendigen Widerstreite*“<sup>63</sup> mit sich selbst. Dass (bei Kant) der Eindruck entstehen kann, die Vernunft gerate in solche Widersprüche ist Hegel zufolge einer verstandesmäßigen Konzeption der Vernunft geschuldet. Tatsächlich aber ist es, wie Hegel argumentiert, die Vernunft, die sich durch die Einsicht in die unausweichlichen Widersprüche des Verstandes über ihn erhebt und damit die Widersprüche

---

62 Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 21.

63 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 39, Herv. i. O.

aufhebt.<sup>64</sup> Hegel macht mit diesem Argument von einer bestechenden, aber in ihren Konsequenzen schwer zu überschauenden Überlegung Gebrauch: Das Hinausgehen über den Verstand ergibt sich nämlich, ebenso wie das Hinausgehen über den Glauben, wie sich vielleicht sagen ließe, dadurch, dass die Widersprüche gedacht werden. Wenn sie aber gedacht werden – so spinnt sich der Faden des indirekten Arguments fort – muss man in gewisser Weise schon über sie hinausgegangen sein. Denn schließlich supponiert das Denken eine reflexive Inblicknahme, die von den Widersprüchen ausgehend über sie hinaustreibt. Für die hegelsche Idee des Übergangs ist es wesentlich, dass es sich um notwendige, intern vermittelte Übergänge und nicht um äußerliche Supplementierungen handelt. Die Übergänge finden ihre Möglichkeit in den Widersprüchen und sie gehen durch die reflexiv-dialektische Arbeit des Begriffs über sie hinaus. Der Übergang geht von den Widersprüchen aus und durch sie hindurch. Durch diese Logik eines Übergangs soll die Ohnmacht des bloßen Sollens vermieden werden: Die Widersprüche werden (und können) nicht aufgelöst werden, indem sie mit einem Sollen konfrontiert werden, das ihnen als etwas Äußerliches gegenübertritt, sondern sie bedürfen einer internen Vermittlung, die sich allerdings, wie Hegel meint, durch eine angemessene philosophische Durchdringung gewissermaßen von selbst ergibt. Durch Sollen hingegen kann über Widersprüche nicht hinausgelangt werden; es zementiert sie in seiner, durch seine Äußerlichkeit bedingten, Ohnmacht vielmehr. Genau das ist nach Hegels Überzeugung in der Philosophie Kants (und auch derjenigen Fichtes) der Fall: „Die Kantische und die Fichtesche Philosophie gibt als höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das *Sollen* an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist“.<sup>65</sup> Erst durch die, gewissermaßen von innen durch die Widersprüche selbst motivierte, Aufhebung kann es gelingen, die Ohnmacht des Sollens hinter sich zu lassen und den eigentlichen Gehalt einzulösen. Diese Überlegungen sind, dies sei am Rande notiert, auch für Hegels gesamtes Normativitätsdenken maßgeblich: Normativität kann sich nicht einem abstrakten Sollensgebot verdanken, sondern sie ergibt sich immer notwendig aus den häufig widersprüchlichen Verhältnissen der sozialen Wirklichkeit. Die ganze Auseinandersetzung mit den Strukturen des

---

64 Vgl. *ibid.*

65 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 148, Herv. i. O.

objektiven Geistes in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* lässt sich so gesehen als ein Versuch verstehen, den sozialen und politischen Zuständen, so prekär auch immer sie in vielen Hinsichten erscheinen müssen, normative Dimensionen abzurufen. Die dialektische Vernunft wendet sich nicht von der Wirklichkeit ab, sondern sie geht in begrifflichen Vermittlungsbewegungen in sie hinein und durch sie hindurch.

Eine so verstandene Vernunft überschreitet, wie sich zumindest Hegel überzeugt zeigt, die von Kant bezeichneten Schranken. Hegel bemerkt dazu in einer innehaltenden Passage der *Wissenschaft der Logik*, in der er sich gegen eine durch Kants Philosophie einflussreich gewordene Überzeugung richtet, Folgendes: „Es pflegt zuerst *viel* auf die Schranken des Denkens, der Vernunft usf. gehalten zu werden, und es wird behauptet, es *könne* über die Schranke *nicht* hinausgegangen werden“. <sup>66</sup> Mit diesem Satz fasst Hegel zunächst lediglich eine bestimmte, ihm unzulänglich erscheinende Auffassung von Philosophie und Vernunft zusammen. In den nachfolgenden Sätzen geht er dann unscheinbar, aber entschieden zum Angriff über. Unscheinbar ist dieser Angriff deshalb, weil Hegel die Plausibilität der Beschränkungen des Denkens von innen her aufzulösen trachtet; dadurch aber wendet er sich nicht einfach mit einer anderen Position gegen die Überlegungen zur Schranke des Denkens, sondern er sucht ihnen jeglichen Halt zu nehmen. Hegel formuliert nämlich in direkter Bezugnahme auf seine Zusammenfassung der These von den Schranken des Denkens im anschließenden Satz: „In dieser Behauptung [damit ist die These über die Schranken des Denkens gemeint, OFM] liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist. Denn eine Bestimmtheit, Grenze ist als Schranke nur bestimmt im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt als gegen sein *Unbeschränktes*; das Andere der Schranke ist eben das *Hinaus* über dieselbe“. <sup>67</sup> Wir begegnen hier jenem Argument, das soeben schon als die implizit hinter dem Übergang über die Widersprüche des Glaubens oder auch des Verstandes stehende Annahme herausgestellt wurde. Hegel wendet gegen die Behauptung von Schranken des Denkens einfach ein, dass allein das bloße Denken der Schranke auf einen übergreifenden Zusammenhang notwendig verweist. Von der Schranke zu reden, heißt nicht nur die Schranke zu denken,

---

66 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 145, Herv. i. O.

67 Ibid. Herv. i. O.

sondern auch das Andere der Schranke zu denken – und damit ist die Schranke als Schranke überschritten.<sup>68</sup> Schnädelbach erscheint diese hegel-sche Argumentation geradezu als Taschenspielertrick, wenn nicht die Per-spektive des Absoluten vorausgesetzt werden kann – was nach Schnädel-bachs, Kant zuneigender Auffassung freilich nicht möglich ist.<sup>69</sup> Hegel selbst setzt in den zitierten Stellen selbstverständlich auf die Perspektive des Absoluten, auch dann, wenn er sie nicht *expressis verbis* benennt. Der Dissens mit Kant lässt sich knapp so umschreiben: Kant könnte gegen He-gels Kritik einwenden, dass die Implikation eines Ganzen, in das der Be-griff der Schranke des Denkens eingelassen ist, noch nicht bedeutet, dass wir dieses Ganze auch zu denken geschweige denn mit Gewissheit zu er-kennen vermögen. Mit Kant ließe sich Hegels Einwand als schlichter Hin-weis darauf entschärfen, dass es etwas geben mag, das zu denken wir gera-de nicht in der Lage sind. Das ist eben schlicht eine Beschränkung des Erkennenkönnens und als solche eine Form, die Aspiration auf Gewissheit zu beschränken. Hegel würde demgegenüber behaupten, dass wir nicht erst versuchen müssen, zum Absoluten zu gelangen, weil wir immer schon in ihm sind. Spätestens an dieser Stelle wird es nun Zeit, etwas zum Gang des Absoluten zu sagen. Von ihm hängt, wie sich schon jetzt andeutet, letztlich ab, ob ein Wissen jenseits des Glaubens und jenseits der kantischen Be-grenzung des Erkennenkönnens erreichbar ist und welche Form es an-nimmt. Dass Hegels Philosophie, zumindest nach der hier vertretenen Les-art, über das Ziel der Gewissheit und eines erreichbaren Absoluten unvermeidlich hinaustreibt, wurde weiter oben bereits angedeutet und braucht deshalb auch nicht mehr als ein Geheimnis bis zum Schluss gehütet werden. Zur Kontroverse zwischen Kants Begrenzungen und Hegels Hi-nausgehen kann darum an dieser Stelle festgehalten werden, dass Hegels Überstieg ins Absolute letztlich auch ein Hinausgehen über das Absolute selbst implizieren wird – allerdings nicht zu einer anderen, höheren Struk-tur der Gewissheit, sondern zu einem Denken des Absoluten, das von die-sem nur noch das Moment des steten Verschiebens und des unaufhörlichen Entzugs festzuhalten vermag.

68 Von ähnlichen Überlegungen hat Luhmann im Entwurf seiner binären Codie-rungen und einer Logik der Zwei-Seiten-Formen Gebrauch gemacht: vgl. exem-plarisch Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Kap. 1.IV.

69 Vgl. Schnädelbach, *Grenzen der Vernunft*, 97.

Treten wir wiederum einige Schritte zurück. Noch ist wenig über das Absolute gesagt. Und kaum etwas, das so weit reichende Schlüsse erlaubt. Examinieren wir also zunächst Hegels Verwendungsweise dieser Denkfigur und ihre Stellung in seinem Philosophieren. Bei Hegel findet sich eine Vielzahl an sprachlichen bzw. terminologischen Varianten der Verwendung des Absoluten. Für einen mit der Geschichte seiner Werkentwicklung korrespondierenden Wandel gibt es dabei nach meinem Eindruck jedenfalls keine zwingenden Gründe. Zuweilen taucht es einfach in der Substantivierung als Absolutes auf; das ist um 1807 herum in der *Phänomenologie des Geistes* der Fall<sup>70</sup> und so findet es auch noch 1830 Verwendung in der letzten Fassung der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.<sup>71</sup> Daneben fügt er es als akzentsetzendes, adjektivisch gebrauchtes Epitheton an zahlreiche Begriffe an. Am häufigsten ist von der absoluten Idee<sup>72</sup>, dem absoluten Geist<sup>73</sup>, der absoluten Methode<sup>74</sup> oder auch dem absoluten Begriff<sup>75</sup> die Rede; in der *Wissenschaft der Logik* wird es auch an mindestens einer Stelle in einem Kompositum mit dem Wahren zusammengezogen als das „Absolut-Wahre“<sup>76</sup>. Ebensowenig wie sich diese verschiedenen Fassungen mit einer Verschiebung in der Entwicklung seines Denkens verbinden, scheint es mir zwangsläufig zu sein, dass sich hier jeweils grundsätzlich verschiedene Bedeutungen mit dem Absoluten verbinden. Die Vielfalt seines Einsatzes ist dennoch keineswegs ohne Bedeutung. In ihr zeigt sich nicht nur das Gewicht an, das dieser Denkfigur bei Hegel zukommt, sondern es lässt sich an den unterschiedlichen Varianten gleichsam bereits die Struktur des Absoluten und seiner Stellung in Hegels Philosophie ablesen. Für Hegel ist das Absolute nämlich keineswegs nur einfach das Ziel auf das hin sich sein Denken entfaltet. Die Vorstellung, dass das Absolute erst ganz am Ende, sozusagen als krönender Abschluss ins Spiel kommt, ist aus verschiedenen Gründen vollkommen irreführend. Einer von ihnen, der im vorliegenden Zusammenhang von großer Wichtigkeit sein wird und der einen

---

70 Bspw. Hegel, *Phänomenologie*, 68f.

71 Bspw. Hegel, *Enzyklopädie III*, 29.

72 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 548.

73 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie III*, 32.

74 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 556.

75 Vgl. Hegel, *Phänomenologie*, 591.

76 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 56.

Einspruch gegen Aspirationen auf die Aneignung des Absoluten umfasst, die in Hegels Texten selbst verschiedentlich formuliert werden, besteht darin, dass es ein Ziel im Sinne der ruhigen Ankunft für das hegelsche Denken gar nicht geben kann. Doch zurück zur Erörterung des Absoluten. Hegel sagt von ihm, dass wir immer schon bei ihm sind bzw. es immer schon bei uns ist, ja logisch immer schon bei uns sein muss, denn andernfalls könnten wir niemals zu ihm gelangen. Hier spielt das Argument eine entscheidende Rolle, das wir weiter oben im Zusammenhang von Hegels Kritik des kantischen Denkens diskutiert haben: Intern vermittelt müssen demzufolge alle Begriffe sein oder sie bleiben ohnmächtig und können die Arbeit des Begriffs, die eine der internen Vermittlung ist, nicht leisten. Ebenso gilt es für die Erkenntnis des Absoluten, dem wir uns mithilfe des Werkzeugs des Erkennens, wie Hegel es fasst, nur deshalb annähern können, weil es bereits bei uns ist:

„Sollte das Absolute durch das Werkzeug [des Erkennens, OFM] uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten.“<sup>77</sup>

Wie dieses ominöse Absolute beschaffen ist, erläutert Hegel in dem Kapitel über die absolute Idee in der *Wissenschaft der Logik*.<sup>78</sup> Es ist der „einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“<sup>79</sup> heißt es dort lapidar und dennoch vielsagend. Auch diese Formulierung zeigt nämlich an, dass das Absolute nicht die Abschlussfigur sein kann. Bekanntermaßen verhandelt Hegel in seinen Schriften durchaus andere Gegenstände, die er nicht explizit als das Absolute bezeichnet, ja die er vielfach sogar gegen es abgrenzt. Offensichtlich verbindet sich mit der Formulierung die These, dass alle diese anderen Gegenstände auf irgendeine Weise dem Absoluten zugehören. Für Hegel sind sie Stufen der Entfaltung des Absoluten. Das Absolute ist so das sie integrierende Prinzip und ihr Ganzes in einem. Hegel bemerkt dazu, dass die absolute Idee „verschiedene Gestaltungen“ annimmt und dass es die

<sup>77</sup> Hegel, *Phänomenologie*, 69.

<sup>78</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 548-573.

<sup>79</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 549.

Aufgabe der Philosophie ist, sie in ihnen zu erkennen.<sup>80</sup> Das Absolute ist Anfang, Durchgang und Ende, aber auch das Prinzip des Durchgangs, denn Hegel charakterisiert es als vermittelnde, genauer: als sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung. Hegel verwendet aber auch den Begriff der absoluten Methode und fügt dadurch den bislang angedeuteten Facetten des Absoluten eine weitere wesentliche hinzu. Den Begriff der Methode erläutert er zunächst als die Bewegung des Begriffs<sup>81</sup>, die es zu erkennen gilt. Unter der absoluten Methode ist die Weise des Erkennens zu verstehen, der es ums Ganze der Wahrheit geht, um jenes Wahre, dessen Erkenntnis Hegel in der *Phänomenologie* der Philosophie als die Annäherung an das wirkliche Wissen aufträgt.<sup>82</sup> Bei der absoluten Methode hebt Hegel nochmals ganz entschieden das Prinzip der internen Vermittlung hervor und grenzt sie so gegen äußerliche Reflexionsbemühungen ab. Sie operiert gewissermaßen in ihrem Gegenstand, „da sie dessen immanentes Prinzip und Seele ist“.<sup>83</sup> In einer anverwandlenden Wiederaufnahme kantischer Termini sagt Hegel deshalb auch, dass sie sowohl synthetisch als auch analytisch ist<sup>84</sup> – darin, den Unterschied des Synthetischen und des Analytischen vermittelnd aufzuheben, liegt die Pointe ihrer Dialektik: Sie ist in einer Bewegung auch zugleich das Andere ihrer selbst und damit zieht sie die Distinktion des Analytischen und des Synthetischen ein, denn sie bewegt sich zwischen dem Inneren des Analytischen und dem Hinzugezogenen des Synthetischen in einer internen Vermittlungsbewegung des Absoluten.

Die Idee, dass das Absolute nicht erst das Ziel, sondern auch der Anfang und der Durchgang ist, hat sich tief in Hegels Behandlungsweise philosophischer Fragen eingetragen. Ihre Struktur lässt sich auf unterschiedlichen Ebenen wieder finden; sie ist auch in den Teilen der hegelschen Philosophie von Bedeutung, die nicht der Sphäre des Absoluten im engeren Sinne zuzurechnen sind. Von ihrer Logik ist auch der Aufbau der Rechtsphilosophie getragen<sup>85</sup> und an ihm lässt sich diese Logik greifbar illustrieren. Beschränken wir

---

80 Ibid.

81 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 551.

82 Hegel, *Phänomenologie*, 14.

83 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 557.

84 Ibid.

85 Hegel verweist verschiedentlich darauf, dass seine *Grundlinien* insgesamt auf seiner *Logik* fußen; vgl. bspw. Hegel, *Grundlinien*, 12.



uns hier zu illustrativen Zwecken auf eine kurze Bemerkung zum Teil über die Sittlichkeit.<sup>86</sup> Hegels Sittlichkeit hat bekanntlich drei Abschnitte, die sich als Stufenfolge rekonstruieren lassen: auf der untersten Stufe findet sich die Familie, auf sie folgt die bürgerliche Gesellschaft und auf sie wiederum der Staat. Dieser Aufbau lässt sich zunächst so verstehen, dass Familie und bürgerliche Gesellschaft dem Staat vorangehen und er auf ihnen aufbaut. Nun argumentiert Hegel aber, dass die Familie und die bürgerliche Gesellschaft erst durch den Staat überhaupt existenzfähig werden. Auf sich selbst gestellt könnten sie nicht bestehen. Der Staat folgt also auf die beiden vorangegangenen Stufen und ist zugleich das sie erst ermöglichende Prinzip. Ähnlich dem Absoluten ist er nicht einfach das Ende, sondern das tragende Prinzip. Hegel folgt dem Strukturprinzip des Absoluten mit Blick auf den Staat auch in weiteren Hinsichten: Auch im Staat existieren die vorangegangenen Stufen weiter fort; sie werden aufgehoben und das heißt in ihrer Spannung vermittelnd integriert, aber nicht vernichtet: Obwohl die bürgerliche Gesellschaft und ihr Radikalindividualismus das Andere der staatlichen Sittlichkeit ist, konzidiert Hegel der Individualität eine hohe Dignität auch auf der Ebene des Staates, da er sie zum Prinzip moderner Staatlichkeit macht. An der Sittlichkeit wird somit deutlich, wie Hegel die Struktur des Absoluten intern in seine praktische Philosophie einschreibt. Zudem ist die Sittlichkeit, als Sphäre des objektiven Geistes, selbst wiederum eingelassen in den größeren Zusammenhang der hegelschen Geistphilosophie, wie er im dritten Band der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* sichtbar wird. Auf den objektiven Geist folgt der absolute und es wiederholt sich die Logik, deren Gang soeben angedeutet wurde. Die Sittlichkeit, wiewohl der Sphäre des objektiven Geistes angehörig, ist eingelassen in den Gang des Absoluten und sie ist eine seiner Gestaltungen. Hegel hält dafür den ebenso berühmten wie berüchtigten Begriff der Totalität bereit.<sup>87</sup> Die dialektische Logik des Absoluten, die er auch als Totalität bezeichnet, umschreibt er in einer griffigen und hochgradig kondensierten Formulierung in der *Wissenschaft der Logik* folgendermaßen:

„Der Begriff in der absoluten Methode *erhält* sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert

86 Hegel, *Grundlinien*, §§ 142-360.

87 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 569.

durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch lässt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.“<sup>88</sup>

In dieser Formulierung begegnen wir erneut den Denkbewegungen, die uns bereits aus dem Zusammenhang der Diskussion des Aufhebens bekannt sind. Hegel fügt sie in der obigen Passage lediglich noch einmal zu einem Gesamtbild zusammen. Die in ihm ausgedrückte Logik der Totalität lässt sich vor allem in zwei Hinsichten verstehen. Erstens besteht Hegel ganz entschieden darauf, dass der Fortgang der Entwicklung des Geistes kein Prozess ist, in dessen Verlauf Vernichtetes am Wegrand liegen gelassen wird – vielmehr ist es Hegel zufolge so, dass alles mitgenommen wird. Freilich nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern gleichsam sublimiert – eben: aufgehoben. Zweitens soll es dadurch möglich werden, Abscheidungen zu vermeiden – der Gang der Sache selbst bewegt sich durch Negationen, aber er ist insgesamt als vermittelnde und nicht als trennende Bewegung zu verstehen. Dieser Anspruch hat Hegels Denken den Vorwurf einer alles einverleibenden Philosophie eingebracht.<sup>89</sup> Sicherlich ist sein Denken von solchen Tendenzen nicht frei. Vor allem dann nicht, wenn Hegel sich aus erkenntnistheoretischen und methodischen Gründen zu der These zu versteigen scheint, dass er das Ganze auch überschaut.<sup>90</sup> Methodisch stellt sich nämlich die Frage, wie der Gang des Absoluten, dem wir, wie Hegel es fasst, nur zusehen sollen,<sup>91</sup> sich uns als Gang des Absoluten offenbaren können soll. Das Ziel des absoluten Wissens kann offenbar nicht antizipiert werden, sondern lässt sich erst *ex post* erkennen. In der Phänomenologie schreibt Hegel deshalb auch, dass die von ihm angestrebte Wissenschaft nicht eher möglich ist, „als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist“; wenig später heißt es: „Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit“.<sup>92</sup> Kurz darauf fällt dann der zum Gemeinplatz gewordene Ausdruck

---

88 Ibid., Herv. i. O.

89 Vgl. etwa Derrida, *tympan*, *passim*.

90 Vgl. etwa Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 22.

91 Vgl. etwa Hegel, *Phänomenologie*, 77.

92 Vgl. etwa Hegel, *Phänomenologie*, 583.

vom Weltgeist, zu dem der Geist sich erst vollendet haben muss, um sich selbst zu überblicken.<sup>93</sup>

Wie aber lässt sich das damit umrissene Programm eigentlich verstehen? Vielfach ist Hegel als geradezu größenwahnsinniger Systemphilosoph, der das Ganze der Welt auf den Begriff zu bringen beansprucht, gedeutet worden. Aber das alles ließe sich durchaus auch ganz anders lesen. Was sagen uns Hegels Überlegungen, wenn wir *nicht* davon ausgehen, dass sich das Absolute im Ganzen überschauen lässt? Was passiert, wenn man alles, was Hegel über Wissen, Gewissheit und ihre Voraussetzungen sagt, ernst nimmt – abgesehen von der These, dass sich die Perspektive des Absoluten einnehmen lässt? Dann werden Hegels Überlegungen zu einer fulminanten Kritik von Ansprüchen, auf ein mit Gewissheit verbürgbares Wissen zugreifen oder sich ihm annähern zu können. Wenn das Absolute als Ruhepunkt desavouiert ist, zeigt sich an Hegels Philosophie nämlich nur, wie voraussetzungsreich die Idee von Wissen ist und dass sie letztlich auf eine Vorstellung wie die des Absoluten verweist, die sich aber immer entzieht. Hegel bringt die Vorstellung eines das Wissen tragenden Absoluten schließlich nicht zufällig ins Spiel seiner Argumentation: Was er deutlich macht, ist, dass jede Idee von Wissen, die unter Wissen etwas versteht, das tatsächlich Gewissheit soll verbürgen können, auf eine Vorstellung absoluten Wissens als den sie erst ermöglichenden Horizont und Grund verweist. Erscheint uns daher das Absolute als eine letztlich verstiegene Idee oder jedenfalls als eine solche, die sich kaum mit begrifflichen Mitteln erreichen lässt, dann kann davon das Wissen als Wissen nicht unberührt bleiben. Versteht man Hegel so, dass sich das absolute Wissen nicht in Besitz nehmen lässt, dann zeigt seine Erörterung des Absoluten an, dass und warum sich uns die Gewissheit des sicheren Wissens entziehen muss.<sup>94</sup>

Die Logik von Hegels dialektischer Spekulation, deren dynamischer Charakter oben diskutiert wurde, spricht für diese Deutung: Hegel betont stets den Prozess und den dialektischen Überstieg – es gibt vorderhand da-

93 Vgl. etwa Hegel, *Phänomenologie*, 585.

94 Stekeler-Weithofer geht in seiner Hegel-Deutung sogar so weit, zu behaupten, dass Hegels Rede des Absoluten insgesamt sinnkritisch zu verstehen ist und dass alle anderen Deutungen, die Hegel unterstellen, er wolle die Perspektive des Absoluten einnehmen, fehl gehen; vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewußtseins*, 24f.

rum keinen plausiblen Grund, warum die Bewegung der unaufhörlichen Verschiebung und des Entzugs plötzlich zum Abschluss kommen sollte. Das lässt sich als eine in Hegels System eingebaute Dekonstruktion des Systems, als seine dialektische Autodekonstruktion lesen. Dialektik ist ernst genommen eine Dekonstruktion, insofern sie starre Entgegensetzungen auflöst und dieser Logik widerstehen naturgemäß auch ihre eigenen Bestimmungen nicht. Das absolute Wissen erweist sich nur als eine Weise des Sprechens über Wissen, die zeigt, dass sich Gewissheit gerade nicht aneignen lässt: Es ist ein unmögliches Sprechen über eine Gewissheit jenseits von Wissen und Glauben; es macht damit etwas, das sich eigentlich entzieht, philosophisch behandelbar, indem es den permanenten Entzug in die Logik des Begriffs selbst einschreibt. Dieser Begriff hält das fortwährende Scheitern, den permanenten Entzug einer Ankunft bei der Gewissheit fest. Hegel ist so verstanden nicht der größenwahnsinnige Denker einer Metaphysik des Absoluten, sondern ein radikalauflärerischer Philosoph des Ungewissen.

Entscheidend für diesen Deutungsvorschlag ist weniger die Frage, ob Hegel sein Philosophieren so verstanden wissen wollte. Das lässt sich, um es kurz zu machen, schlicht nicht beurteilen. Zudem legen viele Stellen es nahe, dass Hegels Ziel womöglich tatsächlich im absoluten Wissen bestanden haben mag. Ungleich wichtiger als diese Fragen ist aber der Umstand, dass die begriffliche Struktur von Hegels Philosophieren im Ganzen nicht nur auf eine Aufhebung des Glaubens, sondern auch auf eine Idee des Wissens, die dessen Unerreichbarkeit zeigt, zuläuft. Hegels Glaubenskritik operiert, wie wir sehen konnten, mit dem Argument, dass der Glaube sich begrifflich nicht zu durchdringen vermag, ja dem begrifflichen Denken im Grunde fremd bleiben muss. Glauben und reflexive, wenn auch vermittelnde Distanznahme, wie sie Hegel zufolge dem begrifflichen Denken eignet, können nicht zusammengehen. Der Glaube muss sich als Glaube selbst genug sein; nur kann er dann eben keinen Anspruch auf eine jenseits des Glaubens überzeugende Gewissheit erheben. Diese hegelsche These verdankt ihre Stärke übrigens mitnichten der Einbettung des Glaubens in eine Logik des Absoluten. Es handelt sich bei ihr um eine aus der Analytik des Glaubens selbst gewonnene Einsicht: Glauben heißt eben in der Tat glauben und damit muss etwas grundsätzlich anderes als eine kritisch-reflexive Prüfung gemeint sein. Es ist wohl vor allem dieser Aspekt des Glaubens, den Kierkegaard in seinem Bild vom Sprung festhält, das er in den *Philo-*

*sophischen Brocken* im Übrigen in strikter Abgrenzung zur kritischen Prüfung entwickelt: Gottes Dasein lässt sich, so meint Kierkegaard, nicht beweisen; erst wenn ich den Beweis loslasse, kann ich zum Glauben übergehen, in den ich gleichsam springe.<sup>95</sup> Die Gewissheit, die der Glaube bietet, ist dann freilich ein rein subjektives Geschehen; einer Gewissheit des Wissens muss der Glaube notwendig fern bleiben.

Hegels Analytik und Kritik des Glaubens bewahren ihre Schlagkraft auch jenseits der Perspektive des Absoluten. Allerdings kann dann die Gewissheit verbürgende Kraft des Wissens, wie sich gezeigt hat, nicht länger behauptet werden. Ein wichtiger Unterschied zwischen dem begrifflichen Denken und dem Glauben bleibt unabhängig von der Zugänglichkeit des Glaubens triftig: Während der Glaube im Prinzip keine Gründe kennt, die nicht selbst vom Glauben herrühren, handelt es sich bei der Arbeit des Begriffs um einen Prozess der Reflexion und Befragung. Diese hegelschen Bestimmungen des Begriffs des Begriffs sind es im Wesentlichen, die auf eine Autodekonstruktion der Perspektive des Absoluten und damit auf eine Idee des Begriffs jenseits von Wissen und Gewissheit verweisen. Warum sollte die befragende Bewegung, die Begriffe kennzeichnet, unversehens ausgesetzt werden können und weshalb sollte sie auf ein Ziel zulaufen können, das sich durch eine höherwertige, weil absolute Gewissheit auszeichnet? Nichts in Hegels Erörterung begrifflichen Denkens deutet auf die Möglichkeit eines solchen Schlusspunktes hin. Ein Absolutes, das etwas anderes wäre, als eine Weise über seine eigene Unerreichbarkeit und damit über die Unerreichbarkeit von Wissen und Gewissheit zu sprechen, müsste dem dialektischen Denken Hegels gleichsam als etwas bloß Äußerliches aufgepropft werden. Notwendig vorausgesetzt bleibt es nur solange, wie die Vorstellung eines sicheren Wissens vorausgesetzt bleibt. Aber warum sollte sie vorausgesetzt werden und wie sollte sie vorausgesetzt werden können? Folgt man der hegelschen Logik des Begriffs, dann liegt es viel näher, die Verschiebung und die fortwährende kritisch-reflexive Prüfung gegen die Vorstellung einer Gewissheit, die sich aneignen lässt, zu denken. Die interne Logik von Hegels Denken weist über die Gewissheit hinaus. Sie operiert jenseits von Glauben und Wissen.

---

95 Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 40/41.

