

Glaube und Wissenschaft beim Frankfurter Hegel

Anne-Kristina Kwade, Mainz

Wissenschaft und Glauben sind für den frühen Hegel keine Gegensätze. Dies zeige ich in drei Schritten: Ich stelle den ‚vernünftigen Glauben‘ des Frankfurter Hegel dar, zeige den Bezug von Hegels Erkenntnisbegriff zu Kants ‚ästhetischer Idee‘ und rekonstruiere Hegels Frankfurter Urteilstheorie. Sie beruht auf der ursprünglichen Beziehung von Glaube, Kunst und Denken.

Diese Beziehung löst das Erkenntnisproblem aus einseitig theologischem Zusammenhang und stellt es in den sprachphilosophischen. Ferner erhält dadurch Sprache ihren ursprünglichen Charakter zurück, den sie als Erkenntnis rein aus Begriffen verliert, und es kann ein ‚Dialog‘ zwischen Wissenschaft und Metaphysischem stattfinden. Nach Hegels Ansicht muss das geschehen, damit Wissenschaft nicht einseitig, voreingenommen und engleisig werde.

In der Differenz-Schrift unterscheidet Hegel ‚Kenntnisse‘ von ‚Wissenschaft‘. Während ‚Kenntnis‘ etwas objektiv Gegenüberstehendes ist, das man ‚hat‘, findet ‚Wissenschaft‘ nur im kreativen Forschungsprozess statt, mit dem man sich vollständig identifiziert – das Verstandesdenken bleibt dabei notwendig. Zudem hat ‚Wissenschaft‘ das Ziel der Mitgestaltung des politisch-gesellschaftlichen Lebens, zu dem sie mit innerer Notwendigkeit führt, während ‚Kenntnisse‘ unverbindlich sind.

Dieser Wissenschaftsbegriff Hegels steht nicht im Gegensatz zu seinem Glaubensbegriff.

Für ‚Reflexionsphilosophien‘ ist Glaube objektive, vom ‚Eigenwillen‘ geprägte Form des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, die „Liebe zwischen ganz Ungleichen“, hat „keine Ähnlichkeit“ mit dem wahren Verhältnis zwischen Göttlichem und Menschlichem, dargestellt in Jesus. Dieses „Verhältnis (...) kann in Wahrheit nur mit dem Glauben aufgefaßt werden“, der keinen ‚wirklichen‘ Gegenstand hat, sondern eine Übereinstimmung im Geist ist, die Hegel ‚erkennen‘ nennt: „Wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre? Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung; wie könnte Heterogenes sich vereinigen?“ (Nohl, 312)

Erlebbarer Einheit des Lebens, unendlicher Lebenszusammenhang, vom Frankfurter Hegel ‚reines Leben‘, ‚Selbstbewusstsein‘ ‚Sein‘ oder auch ‚Absolutes‘ genannt (Nohl, 302), ist Verhältnis. Hegel bestreitet, dass man von einem Verhältnis zwischen Lebendigem objektive ‚Kenntnis‘ im oben definierten Sinn haben kann. Dennoch sieht er die Aufgabe der Philosophie darin, dieses Verhältnis zu *denken* (ebd.). Zwar sprechen die Frankfurter Fragmente eindeutig vom ‚Fühlen‘ des Lebendigen / der Harmonie, aber ebenso eindeutig von dem den Gesetzen der Logik unterstehenden Verstandesdenken als notwendiger Voraussetzung.

Um das besondere Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem geistig zu erfassen, muss man das ‚simile‘ in sich selbst erfassen, das ist Geist, Vernunft auf höchster Ebene: „Glaube an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre“ (ebd.). Das, woran

man ‚glaubt‘, ist also dem eigenen Wesen analog, diese Analogie muss nur bewusst werden. Mystische Verzückung, Offenbarung, Wunder können dazu nichts beitragen: Bewusstwerdung ist Arbeit. Der bereits ‚vernünftige Glaube‘ des Wissenden, an sich schon eine Art Erkenntnis, ist nur eine erste Phase im Prozess der Bewusstwerdung, von höchster Erkenntnis unterschieden, aber nur gradweise: „Der Mittelzustand zwischen der Finsternis, dem Fernsein von dem Göttlichen, dem Gefangenliegen unter der Wirklichkeit, – und zwischen einem eigenen ganz göttlichen Leben, einer Zuversicht auf sich selbst, ist der Glauben an das Göttliche; er ist das Ahnden, das Erkennen des Göttlichen und das Verlangen der Vereinigung mit ihm, die Begierde gleichen Lebens; aber er ist noch nicht die Stärke des Göttlichen, das alle Fäden seines Bewußtseins durchdrungen, alle seine Beziehungen zu der Welt berichtigt hat (...). Nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen“ (ebd.).

Der Grad der Bewusstheit unterscheidet diesen auf Grund von geistiger Gleichartigkeit, *αναλογον*, erkennen den Glauben nicht nur von einem ‚eigenen, ganz göttlichen‘ Leben, etwa dem von Johannes dem Täufer, sondern auch vom ausschließlich fühlenden Erleben des göttlichen Verhältnisses. Die sich ihrer selbst nicht bewussten Bereiche wie das Fühlen dürfen nicht abgetrennt werden vom bewussten, geistvollen Leben, soll dieses und damit das Denken, Forschen und Wissenschaft-Treiben nicht einseitig werden.

Die nächste Phase im Prozess der Bewusstwerdung besteht in zunehmender Eigenständigkeit, Unabhängigkeit von einem äußeren Fokus für die eigenen Anschauungen. Am Beispiel Jesu und seiner Jünger: „Solange er unter ihnen lebte, blieben sie *nur Gläubige*; denn sie beruhten nicht auf sich selbst; Jesus war ihr Lehrer und Meister, ein individueller Mittelpunkt, von dem sie abhingen; sie hatten noch nicht eigenes, unabhängiges Leben“ (Nohl, 314). Als sie das Göttliche in ihnen selbst nicht mehr auf einen äußeren Mittelpunkt projizieren konnten, wurden sie ‚selbstbewusster‘ und konnten tiefer in das erkennend zu glaubende Verhältnis eindringen.

Im erkennenden Glauben, bei der Bewusstwerdung, fällt die Subjekt-Objekt-Trennung nicht einfach weg wie bei der ‚unio mystica‘, sondern wird begriffen als „nur eine Möglichkeit der Trennung; ein Mensch, der ganz in die Anschauung der Sonne versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Lichtgefühl als Wesen. Der ganz in der Anschauung eines andern Menschen lebte, wäre ganz dieser andere selbst, nur mit der Möglichkeit ein anderer zu sein“ (Nohl, 316).

In ‚versunken‘ deutet sich keineswegs mystisches Gefühl der Einheit an, dem der polarisierende Verstand entgegengesetzt wäre. Die unio mystica beinhaltet im Gegensatz zu Hegels bewusst zu erkennendem Verhältnis weder die ‚Möglichkeit, ein anderer zu sein‘, noch höchstes Bewusstsein seiner selbst. ‚Unio‘ ist nicht ‚Analogie‘.

Die dritte Phase, sich dieser Analogie, des göttlichen Verhältnisses bewusst zu werden und dieses also dem geistigen Erfassen zugänglich und für die Wissenschaft fruchtbar zu machen, besteht im ‚Symbolisieren‘ und ‚Repräsentieren‘ der Übereinstimmung zwischen Endli-

chem und Unendlichem durch sprachliche Bilder. Diese vermitteln zwischen der Bilderwelt der Seele und der formalen Logik und führen, ohne das durch sie Veranschaulichte ‚auf den Begriff zu bringen‘, zu Erkenntnis. Welche Erkenntnis sie vermitteln, zeige ich unten.

Kant, der Hauptvertreter der in ‚Glauben und Wissen‘ kritisierten Philosophien, für die die Grenzen des Erkennbaren im Endlichen liegen, hat eine festgefügte Vorstellung von dem, was als ‚Erkenntnis‘ zu gelten habe: Es muss sich auf Verstandesbegriffe bringen und zugleich sinnlich veranschaulichen lassen. Diese Definition findet Hegel formal und damit einseitig. Die Inkonsequenz, alle Möglichkeiten zum vernünftigen Erfassen von echter Unendlichkeit bereitzustellen, ohne sie zu nutzen, erscheint ihm unerklärlich.

Isoliertes Verstandesdenken ist unwissenschaftlich, weil es vom Leben, von der Empirie abstrahiert, und schematisiertes Verstandesdenken würde Hegel nicht mehr als Verstandesdenken auffassen, sondern als vernünftige Einsicht auf der Grundlage von Intuition. Hegels Kritik in ‚Glauben und Wissen‘ bezieht sich im Grunde darauf, dass Kant die Resultate seiner *Kritik der Urteilskraft* von seiner theoretischen Philosophie abgetrennt hat. Dadurch läuft im Schematismus-Kapitel unbewusst, also die Darstellung verdunkelnd, einiges zusammen, was man nach Hegel bewusst auseinanderhalten und dann beziehen muss und kann.

Kant gestehe zu, dass es eigentlich notwendig wäre, die ‚reineren Idee‘ und ‚absolute Mitte‘ eines ‚zugleich aposteriorischen oder anschauenden Verstandes‘, zu *denken*, und er sehe auch noch, wie diese Idee *auszusprechen* wäre, aber dann vernichte er sie bewusst (GW 4, 336 u. 343), indem er sie für inhaltslos erkläre (GW 4, 343).

Seine eigene Kritik ins Positive wendend, vergleicht Hegel zunächst intuitiven Verstand mit transzendentaler Einbildungskraft und anschauender Tätigkeit (GW 4, 340 f.) und stellt die Übereinstimmung beider fest. Sodann erfasst Hegel vermutlich (es ist unübersehbar), dass Kant dem Genie per analogiam einen urbildlichen Verstand zubilligt. Denn wenn Kant ‚Weltursache‘ analog dem menschlichen Verstand denkt und ihre ‚Produkte‘ mit den Werken eines künstlerischen Genies vergleicht (KU 431), dann kann man die Analogie auch umkehren und den menschlichen Geist eines Genies per analogiam als intuitus originarius sehen, zumal Kant das Genie als Vermögen der Urbilder definiert (KU 260), bei deren Entwickeln die Einbildungskraft ‚schöpferisch‘ sei (KU 268).

Also erweitert er drittens Kants Erkenntnisbegriff um die Intuition und macht ihn dann zu seinem eigenen. Kant selbst billigt dem Genie die Fähigkeit zu, ‚ästhetische Ideen‘ sprachlich mitteilbar, also allgemein zugänglich zu machen, ohne sie auf den Verstandesbegriff zu bringen; er sieht also, dass es Ausdrücke gibt, die das bewerkstelligen können. Hegel schlägt hierfür die Kantische Idee vor. Dass Kant selbst bei der produktiven Einbildungskraft der reflektierenden Urteilskraft, also in der Mitte der Mitte (GW 4, 343 u. 339), wieder ausschließlich trennt, statt Zusammenhang zu sehen, ist unbegreiflich: „Eine ästhetische Idee kann nach Kant keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung der Einbildungskraft ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann; eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil sie einen Begriff vom Uebersinnlichen enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gefunden werden kann, als ob nicht die ästhetische Idee in der Vernunftidee ihre Exposition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant

Demonstration nennt, nämlich Darstellung des Begriffs in der Anschauung, hätte“ (GW 4, 339). Da Kant selbst den Lösungsweg über die Analogie erwähnt und sich zu dem Satz hinreißen lässt, wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen dürfe, sei alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch“ (KU 296), da er später (KU 431), nach der langen Abhandlung über den intuitiven Verstand, sehr genau erläutert, inwiefern eine solche symbolische Erkenntnis der höchsten Weltursache als Erkenntnis per analogiam einen Wissenszuwachs bedeute, da er schließlich (im Zusammenhang mit seinen Bemerkungen zum Genie als Vermögen der archetypischen Ideen und der Erkenntnis per analogiam) zugibt: „Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten. Geschmack ist ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen mittels Analogie der Reflexion über beide“ (KU 297) –, sieht Hegel kein Problem, die ästhetische Idee für die Erkenntnis fruchtbar werden zu lassen. Das Genie stellt, so Kant, bei der Darstellung eines Begriffes Übereinstimmung, Proportion und Harmonie zwischen Verstand und Sinnlichkeit her, was zwar „frei von aller Anleitung der Regeln“, aber doch in „freier Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes“ geschieht (KU 254): Dessen Gesetze bleiben durchaus gültig. Warum also, würde Hegel sagen, könnte er Wittgenstein, soll man schweigen, wenn eine geniale Darstellung des Metaphysischen Erkenntnisse liefern kann?

Eine solche Darstellung dürfte nichts Entgegengesetztes enthalten (Nohl, 304); logische S-P-Urteile scheinen sich also nicht dafür zu eignen. Da das Johannesevangelium vom Göttlichen spricht, untersucht Hegel dessen Sprache. Er findet dort den Gedanken des unendlichen Lebenszusammenhanges auf geniale Weise sprachlich ausgedrückt.

Sätze wie ‚Am Anfang war der Logos‘, ‚Der Logos war bei Gott‘, ‚Gott war der Logos‘, ‚In ihm war Leben‘ wären auf rein logischer Ebene „widersinnig“ (Nohl, 306). Der Satz ‚Gott war der Logos‘ bedeutete dann: S, Gott, wird P, also der umfassenden Allgemeinstruktur ‚Logos‘, untergeordnet. Dem widerspricht das bei dem Wort ‚Gott‘ ‚unnennbar Mitgedachte‘. Wenn aber das Prädikat in Aussagen über Göttliches als lebendiges Seiendes begriffen wird, das durch das Prädikats-Wort auf schöpferische Weise seinen Namen erhält, ein Prozess, der vom Leser nachvollzogen wird, dann entspricht es diesem ausgedrückten Verhältnis. Unsere ‚immer objektive Sprache findet daher allein im Geiste des Lesers Sinn und Gewicht“ (ebd.).

Werden die beiden extremen Auffassungen, die ‚objektivste Art‘, ‚Logos‘ als Individuelles, Wirkliches, und die ‚subjektivste‘ Art, ‚Logos‘ als gedachte Allgemeinstrukturheit, einander entgegengesetzt, widerspricht dem das ‚unnennbar Mitgedachte‘ des Subjekts: Gott kann nichts sich gegenseitig Widersprechendes, von einander absolut Getrenntes sein. Eine Werbung für einen Öltank in neuer, kugelförmiger Gestalt lautete: „Ich bin zwei Öltanks.“ Dieser Satz zeigt für das Subjekt ‚ich‘ das Gleiche. Es geht also darum, die reale Verbundenheit der beiden extremen Auffassungen des Prädikats zu zeigen, die nur die Reflexion trennt.

Hegel überwindet die Trennung in eindeutig bewusster Anwendung einer systematischen Methode.

Die erste Überwindung geschieht von der ‚subjektiven‘ Auffassung her. Durch sprachliches Bild (vom Lebensbaum) und Beispiel (von Johannes dem Täufer) wird eine Analogie hergestellt, die zugleich die Überwindung der

Trennung und das noch Unvollkommene der Überwindung zur Erkenntnis bringt:

Wie der einzelne, dem Ganzen entgegengesetzte Zweig als Teil zwar nicht das Ganze des Baumes ist, aber es doch verkörpert, so verhält sich das vom endlichen Bewusstsein aufgefasste Prädikat qua Leben ($\varphi\omega\varsigma$, Wahrheit) zum Ganzen des Lebens ($\zeta\omega\eta$) (Nohl, 307). Ebensovienig war Johannes der Täufer das aufgefasste Prädikat, $\varphi\omega\varsigma$, sondern „er zeugte nur von ihm, er *fühlte* das Einige (...), er *gläubte* daran, aber“ (jetzt zeigt sich Hegels Auffassung von ‚Glauben‘:) „sein Bewusstsein war nicht gleich dem Leben; nur ein Bewußtsein, das dem Leben gleich, und ‚die‘ nur darin verschieden sind, daß dieses das Seiende, jenes dies Seiende als Reflektiertes ist, ist $\varphi\omega\varsigma$ “ (Nohl, 307). Er war das Licht noch nicht, aber dieses ist in ihm, er ist ein $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \varphi\omega\tau\omicron\varsigma$. Hegel übersetzt: ein ‚sich entwickelnder Mensch‘ (Nohl, 307), denkt also bei $\varphi\omega\tau\omicron\varsigma$ keineswegs an mystische Erleuchtung, sondern, wie sich gleich zeigt, an das ‚große Individuum‘. Die im Bild des Lebensbaumes anklingende Analogie wird durch das Beispiel erweitert zur viergliedrigen Proportion: Tritt nämlich ein solches sich entwickelndes Bewusstsein in die Welt, bringt es das Licht in sie, alle ihre Beziehungen und Bestimmungen sind das Werk eines solchen Menschen, aber nicht diese ganze Welt erkennt die in ihm zum Bewusstsein kommende Natur, sondern nur Einzelne erkennen seine Bedeutung, und indem sie sich ihrer Beziehung zu diesem sich entwickelnden Menschen bewusst werden: indem sie sehen, dass sie ‚von gleicher Natur‘ sind wie er, ‚erkennen‘ sie Gott, „ihr Wesen in nichts Fremdem, sondern in Gott findend“ (Nohl, 307). So, wie der das Leben auffassende Mensch bewusst wird und Gott erkennt durch das simile in sich selbst, so erkennen auch die Einzelnen Gott, indem sie sich der Tatsache bewusst werden, dass sie von gleicher Natur sind wie dieser $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \varphi\omega\tau\omicron\varsigma$.

Damit ist der Übergang gegeben zur zweiten Überwindung der Verstandestrennung, die von der Auffassungsweise des ‚lebendigen Prädikats‘ als Individuum ausgeht. Sie ist möglich durch die Wesensgleichheit des zu Bewusstsein kommenden Menschen, denn ein solcher ist auch das ‚lebendige Prädikat‘ ‚Logos‘ als Individuum: ‚Gottes Sohn‘ (Nohl, 307). Es gibt innerhalb der Auffassung des lebendigen Prädikats als Individuum wieder zwei Auffassungen, die aber jetzt nicht vom menschlichen Verstandesdenken, sondern von diesem lebendigen Prädikat selbst unterschieden werden: Jesus als Sohn Gottes

und als Menschensohn. Im Prädikat ‚Sohn Gottes‘ drückt sich eine ‚lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben; nur Modifikationen desselben Lebens‘, des Göttlichen, aus, Wesensgleichheit, in der ‚dieser Einzelne nicht bloß ein Teil des Ganzen (...), sondern er selbst eben das Ganze‘ (Nohl, 308) ist. In der Bezeichnung ‚Sohn des Menschen‘ liegt dagegen *keine Modifikation* (des Menschlichen) vor, sondern eine *Subsumtion* (unter den Begriff ‚Mensch‘) (Nohl, 309): Die objektive Auffassung des Prädikats ‚Logos‘ als eines lebendigen ist hier in die subjektive übergegangen, thetischer Satz in logisches Urteil, in dem das Prädikat zur Allgemeinstruktur wurde (ebd). Durch diesen Übergang ist die Trennung der Reflexion beim Auffassen des lebendigen Prädikats überwunden: Beide Ansichten des lebendigen Prädikats bestehen gleichzeitig, gerade weil es lebendiges Prädikat, Name eines Lebendigen ist. Beide Aussageweisen bilden keinen Gegensatz. Ihre innere Verbundenheit im Erkennen des Lebenszusammenhangs nennt Hegel ‚mystisch‘ sprechen (Nohl, 308) ‚in Be-geisterung‘, in Beziehung von Geist zu Geist, die für Hegel der Vernunftkenntnis analog ist.

Zwar kann der Begriff, die Vorstellung ‚Gott‘ durch Verknüpfung seiner ‚Namen‘ und ‚Vollkommenheiten‘ *definiert werden*, aber die vollkommene Einheit des göttlichen Lebenszusammenhangs kann nicht rein logische Verbindung von Eigenschaften *sein* und also nicht in ausschließlich logischen S-P-Urteilen adäquat dargestellt werden. Hegel fand Thomas von Aquins Analogie-Gedanken in Kants *Kritik der Urteilskraft* systematisch aufgearbeitet. So wird eine für die Erkenntnis fruchtbare Verbindung von Glauben und Wissen möglich durch die Auffassung des gesamten Lebenszusammenhangs als ‚ästhetische Idee‘, die das Genie darstellen und damit allgemein rational zugänglich machen kann.

Literatur

- Hegel, G. W. F. 1968 Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie GW 4, Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1968 *Glauben und Wissen* GW 4, Hamburg: Meiner.
- Kant, I. 1974 *Kritik der Urteilskraft* Werkausgabe X Frankfurt: Suhrkamp.
- Nohl, H. (ed.) 1907 *Hegels theologische Jugendschriften* Tübingen: Mohr.