

Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System

Herausgegeben von
KAZIMIR DRILO und
AXEL HUTTER

Collegium Metaphysicum

10

Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber/Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat/Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)



Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System

Herausgegeben von
Kazimir Drilo und Axel Hutter

Mohr Siebeck

Kazimir Drilo, geboren 1957; Studium der Philosophie und Germanistik; 2001 Promotion; seit 2007 Lehrbeauftragter an der Fakultät für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Axel Hutter, geboren 1961; 1982–88 Studium der Philosophie, Germanistik, Musikwissenschaft und Medizin; 1993 Promotion; 2002 Habilitation; seit 2006 Ordinarius für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

e-ISBN PDF 978-3-16-153758-5

ISBN 978-3-16-153757-8

ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikrofilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Inhaltsverzeichnis

<i>Kazimir Drilo</i>	
Einleitung.....	1
<i>Markus Gabriel</i>	
Hegels Begriff der Vorstellung und das Form-Inhalt-Problem.....	7
<i>Rainer Schäfer</i>	
Von der Vorstellung zum Gedanken und zurück?	
Namen, Gedächtnis und Denken in Hegels Psychologie	29
<i>Christian Georg Martin</i>	
Semantische Bestimmtheit.	
Eine Hegelsche Perspektive.....	53
<i>Franz Knappik</i>	
Hegel über Vorstellung und repräsentationalen Gehalt	85
<i>Gunnar Hindrichs</i>	
Kategorienrahmen und Begriffswandel.	
Zwischen Kant und Hegel	121
<i>Christoph Halbig</i>	
<i>Vorstellung</i> und <i>Denken</i> als epistemologische	
und als metaphilosophische Kategorien bei Hegel.....	159
<i>Anton Friedrich Koch</i>	
Vorstellung und absoluter Geist.....	181
<i>Axel Hutter</i>	
Wahre Endlichkeit.	
Hegels Lehre vom absoluten Geist	195
<i>Kazimir Drilo</i>	
Religiöse Vorstellung und philosophische Erkenntnis	211

<i>Jan Rohls</i>	
Christentum und Philosophie beim späten Hegel	233
Danksagung	257
Personenregister	259

Einleitung

Das Zusammenspiel von Spekulation und Vorstellung

Kazimir Drilo

Im Laufe seiner philosophischen Tätigkeit musste sich Hegel oft mit Vorurteilen gegenüber der spekulativen Philosophie auseinandersetzen. Diese Vorurteile besagen, philosophische Spekulation sei eine nutzlose, anmaßende, sogar gefährliche Denkdisziplin, die den gesunden Menschenverstand verwirre und die Fundamente der Religion und des Staates in Frage stelle. Hegel weist darauf hin, dass diese Vorurteile nur dann entstehen, wenn der gesunde Menschenverstand – oder, wie er das endliche Denken auch nennt, die Vorstellung – sich nicht auf dem Boden der Spekulation befindet, sondern von außerhalb über sie urteilt. Spekulation ist keine von der Welt abgewandte oder ihr feindlich gesinnte Tätigkeit. Im Gegenteil: Sie ist nicht nur die kritische Reinigung des Denkens von seinen Vorurteilen und Irrtümern, sondern zugleich Anerkennung und Rechtfertigung der vernünftigen Wirklichkeit der Welt und somit auch des endlichen, vorstellenden Denkens innerhalb seiner Grenzen, sowohl auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, als auch der Religion.

Was ist aber mit „Vorstellung“ und „Spekulation“ gemeint? Hegel bestimmt die Vorstellung in doppelter Hinsicht: Sie ist eines der drei Momente des theoretischen subjektiven Geistes. Neben der *Anschauung*, der unmittelbaren, bloß sinnlichen Einheit von Erkenntnis und Gegenstand, und dem *Denken*, der freien und konkreten Tätigkeit des Geistes, hat die Vorstellung in ihren Formen als Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtnis die Eigenschaft, die *Differenz* von Subjekt und Objekt zu setzen. Die Vorstellung umfasst die endlichen, von der Spekulation unterschiedenen „Bestimmtheiten“ der „Intelligenz“. Entsprechend heißt es in der *Enzyklopädie*:

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens usf., insofern von ihnen *gewußt* wird, überhaupt *Vorstellungen* genannt werden, so kann im allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie *Gedanken, Kategorien*, aber näher *Begrif-*

fe an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als *Metaphern* der Gedanken und Begriffe angesehen werden.¹

Die Formen des endlichen Denkens wie z.B. Anschauung, natürliches Bewusstsein, gesunder Menschenverstand, Reflexion und räsonierender Verstand sind „Vorstellungen“, wenn sie den Gegenstand in der Form des Bildes oder der Metapher wissen oder ihm einen „Namen“ verleihen.²

Unter „Spekulation“ versteht Hegel, vereinfacht ausgedrückt, „das Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen“, also eine Denkleistung, die, wie er immer wieder betont, für die „unfreie Denkkraft“ die „schwerste Seite“ ausmacht.³ Worin besteht aber genau die Zumutung der Spekulation? Offensichtlich in ihrer Integrations- und Vermittlungsaufgabe, die sich gegen den Standpunkt einer unhinterfragten Differenz von erkennendem Subjekt und dem von ihm getrennten Gegenstand richtet. Hegel fügt hinzu: Der denkende Geist geht zum „denkenden Erkennen und Begreifen“ fort „nur *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend“.⁴ Philosophie tue „nichts anderes, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, – aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff“.⁵

Von dieser Problemstellung ausgehend stellen sich folgende Fragen: Wie „überzeugt“ man die Vorstellung, ihren Standpunkt der Differenz aufzugeben und auf den Standpunkt der Spekulation zu wechseln, sich also von ihr „verwandeln“ zu lassen? Hat die Spekulation andererseits tatsächlich die Absicht, die Vorstellung ganz und endgültig in ihre Perspektive, d.h. in die Form des Begriffs zu überführen? Wird die Vorstellung in dieser Aufhebung *verwandelt*, so dass sie sich zu der Wahrheit, die sie eigentlich schon in sich trägt, erhebt, oder muss sie sogar *getilgt* werden, um dadurch Platz für eine *vorstellungslose* Wahrheit zu schaffen? Wie verhalten sich Spekulation und Vorstellung in verschiedenen Teilen des Systems zueinander, in dem Bereich des reinen Denkens der Logik, in den Sphären des subjektiven und des objektiven, schließlich des absoluten Geistes im Verhältnis der Philosophie zu Kunst und Religion? Ist die Vorstellung ein Schlüsselbegriff nur der Psychologie und der Religionsphilosophie, wo sie anscheinend ihren natürlichen Ort hat, oder des ganzen enzyklopädischen Systems?

Die Vorstellung unterliegt der Illusion des Gegebenen und Gefundenen. Die Erkenntnis, dass der „Mythos des Gegebenen“ nicht nur in der Epistemologie als die Frage, ob die Wirklichkeit unseren epistemischen Fähigkeiten zugänglich ist, kritisch zu hinterfragen ist, sondern auch in der Religion, ist

¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke in 20 Bänden, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970 ff., Band 8, (= *Enzyklopädie*), § 3.

² Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke Band 6, 560.

³ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke Band 5, 52 f.

⁴ Hegel, *Enzyklopädie*, Werke Band 8, § 1.

⁵ Hegel, *Enzyklopädie*, Werke Band 8, § 20.

aus der Sicht der religiösen Vorstellung der eigentliche „Skandal“ von Hegels Philosophie. Denn was soll man von einer religiösen Vorstellung halten, die dem Objekt ihrer Anbetung – Gott – in der Weise entgegentritt, dass sie das im Gottesbegriff enthaltene Moment des *ganz Anderen* als Illusion zu entlarven versucht? Was ist Gott, wenn er nicht der „ganz Andere“, dem Menschen und der Welt gegenüber souverän auftretendes Wesen ist? Wie soll man der religiösen Vorstellung deutlich machen, dass sie, zur Spekulation geworden, das Wertvollste, das sie hat – die Gotteserfahrung als die Erfahrung des sich entziehenden Anderen – aufzugeben hat?

Ein weiteres Problem, das es im Kontext der Frage nach dem Verhältnis von Spekulation und Vorstellung zu lösen gilt, lautet: Wie vermittelt man den spekulativen Inhalt dem vorstellenden Denken? Diese Frage bezeichnet ein Problem, das nicht nur von Hegel selbst oft angesprochen wird im Zusammenhang mit dem gymnasialen und universitären Unterricht, sondern den jeder kennt, der Hegels Philosophie zu vermitteln versucht. Das Schwierige des spekulativen Denkens besteht in der Tatsache, dass das bloß vorstellende Denken „überwunden“ werden muss, diese Überwindung jedoch von der Bereitschaft und der Fähigkeit des Zuhörers abhängt, den Inhalt aufzunehmen und ihm eine neue Form zu verleihen. Die Aufgabe, das Gehörte (oder Gelesene) *selbst* zu begreifen, kann, worauf Hegel immer wieder hinweist, dem Zuhörer und Leser weder durch eine begeisterte noch durch eine erzählende Vortragsweise abgenommen werden:

Indem man nun vom Geistigen bloß abstrakt oder verständig spricht, so kann der Inhalt doch spekulativ sein, – so gut als der Inhalt der vollkommenen Religion höchst spekulativ ist. Aber dann bringt der Vortrag, er sei begeistert oder, wenn er dies nicht ist, gleichsam erzählend, den Gegenstand nur vor die *Vorstellung*, nicht in den Begriff.⁶

Zu der spekulativen Verwandlung der Vorstellung gehört also offenbar vor allem das *Wie* der Aufnahme des gehörten oder gelesenen Inhalts.

Die hier skizzierten Überlegungen führen zu der Frage, ob es möglich ist zu zeigen, dass die Vorstellung nicht nur ein vom spekulativen Denken in seinem Anspruch *begrenzter* Standpunkt des endlichen Denkens ist, sondern auch der *Gesprächspartner*, den das spekulative Denken braucht, um seine eigene Wirklichkeit und Freiheit zu entfalten. Ein Hinweis, dass eine „partnerschaftliche“ Beziehung zwischen Vorstellung und Spekulation möglich ist, gibt Hegel selbst, indem er in dem § 445 der *Enzyklopädie* von der *wahren Befriedigung* spricht, die das gegenseitige Sich-Durchdringen von spekulativem Erkennen und Vorstellung gibt: „nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Produktionen der Phantasie usw., d.i. *erkennendes Anschauen, Vorstellen*“ seien „das *Wahre*“. Die „Befriedigung“, die dem *Wahren* zugeschrieben wird, „liegt darin, daß das Anschauen, Vorstellen usw. nicht

⁶ Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Werke Band 4, 415.

isoliert, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.“ Nur ein genaues Verstehen der *Totalität* des Erkennens, in der Anschauung und Vorstellung, Denken und Wollen zu einem Ganzen vereinigt sind, führt also zu der angemessenen Beantwortung der Frage nach dem Zusammenspiel von Spekulation und Vorstellung.

Eine erste Annäherung an das Thema „Totalität des Erkennens“ erfolgt über die Beschäftigung mit Hegels Enzyklopädiekonzept. Hegel übernimmt von Kant die Unterscheidung der beiden Enzyklopädiekonzepte: Enzyklopädie als ein Kompendium der nach äußerlichen Gesichtspunkten zusammengestellten Kenntnisse und als System des Wissens und entscheidet sich – so wie Kant auch – für das systematische Enzyklopädiekonzept. Bei Hegel stehen diese beiden Bestimmungen jedoch nicht in einem ungeklärten Nebeneinander, sondern sie bekommen die Gestalt einer bewusst aufgenommenen Unterscheidung zwischen einem philosophischen und einem „gewöhnlichen“, bloß vorstellungsmäßigen Enzyklopädiekonzept, die in ein Ganzes zu integrieren sind. Die Unterteilung der *Enzyklopädie* in Paragraphen und in Anmerkungen zu den Paragraphen unterstreicht die Zusammengehörigkeit ihrer beiden Bestimmungen: System für „Eingeweihte“ und Lesehilfe für das vorstellende Denken *in einem* zu sein. Schon die äußere Form der Enzyklopädie deutet somit auf den inneren Zusammenhang von Spekulation und Vorstellung hin.

Hegels Aussage, eine philosophische Enzyklopädie bedürfe der Ergänzung durch den mündlichen Vortrag, ist daher als die Angewiesenheit der philosophischen Wissenschaft auf die veranschaulichende Sprache der Vorstellung zu verstehen. Dadurch verweist die *Enzyklopädie* auf die Notwendigkeit eines lebendigen Nachvollzugs des in ihr dargestellten spekulativen Inhalts durch Zuhörer und Leser. Nicht zuletzt durch die Art dieses Nachvollzugs bestimmt sich ihr Charakter als „Wissenschaft“ und „System“.

Es besteht somit ein Wechselverhältnis zwischen der *esoterischen* und der *exoterischen* Seite der *Enzyklopädie*: Der mündliche Vortrag des Lehrers oder die äußere Form des schriftlich fixierten Textes wären ohne die stetige Rückbesinnung des Hörers und Lesers auf das Fundament des Mitgeteilten, die zugrunde liegende spekulative „Natur der Sache“, bloße Ansammlung von Informationen. Ohne die Ergänzung durch den mündlichen Vortrag in der Sprache der Vorstellung wäre die Philosophie andererseits nur eine abstrakte, noch unvollständige Wissenschaft.

Die Verankerung des Inhalts in der „Natur der Sache“ macht die *Enzyklopädie* zu einem *System* und eben nicht zu einem bloßen Kompendium und Vorlesebuch. Eine Wissenschaft – und ein Philosophieren *ohne System* kann für Hegel nichts Wissenschaftliches sein – wird zum System nicht durch ihre in einem Buch oder im mündlichen Vortrag zu einem Ganzen geordneten Teile, sondern nur durch das dem Ganzen zugrundeliegende unbedingte *Prinzip*, das die Teile und das Ganze ordnet und trägt. Die Tatsache, dass dieses Prinzip – die „Natur der Sache“ – vom philosophischen Lehrer vermittelt, von

„vorstellenden“ Zuhörern und Lesern jedoch selbst nachvollzogen und eingeübt werden muss, macht die *Enzyklopädie* zu einem nicht bloß schriftlich fixierten, sondern in der lebendigen Wechselwirkung zwischen Lehrer und Schüler, Text und Leser sich ereignenden Ganzen der Wissenschaft.

Die hier umrissenen Fragen und Probleme zeigen die Schwierigkeiten, mit denen sich die Beschäftigung mit dem Thema „Spekulation und Vorstellung“ auseinandersetzen muss. Sie führen in das Zentrum von Hegels Philosophie, betreffen also nicht nur ein Randproblem. Der vorliegende Band, der die Beiträge der vom 21. bis zum 23. März 2012 in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung in München durchgeführten Tagung „Das Zusammenspiel von Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System“ wiedergibt, will einen Beitrag dazu leisten, die Bedeutung des „Zusammenspiels von Spekulation und Vorstellung“ für ein besseres Verständnis von Hegels Philosophie in Erinnerung zu rufen.

Hegels Begriff der Vorstellung und das Form-Inhalt-Problem

Markus Gabriel

Der Kontrast von philosophischem, spekulativem, immer auch selbstbezüglichem Denken in Begriffen auf der einen Seite und der Verknüpfung anschaulich gegebener Inhalte zu fremdreferentiellen Vorstellungen auf der anderen Seite erfüllt eine kaum zu übersehende, systemkonstitutive Funktion in Hegels *Enzyklopädie*. Denn in dieser geht es immer auch um den Zusammenhang philosophischer Begriffe, die – wie der Titel des Werks bereits ankündigt – Bereiche bilden, die Hegel „philosophische Wissenschaften“ nennt. Die Einheit der Philosophie in ihrer Differenzierung in eine Vielheit philosophischer Wissenschaften ist eines der Hauptthemen der *Enzyklopädie*. Dass die Philosophie sich selbst in ihrer Einheit und Vielheit nicht in der Form der Vorstellung verstehen kann, ergibt sich daraus, dass die Vorstellung Hegel zufolge selbstreferentiell opak, das selbstbezügliche Denken in Begriffen sich hingegen transparent ist. Das selbstbezügliche Denken sei imstande, sich so auf sich zu beziehen, dass es sich dabei als es selbst erfasst, während es für die Vorstellung charakteristisch bleibt, dass sie sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne sich deswegen auch auf diese Beziehung selbst zu richten.

Es wundert nicht, dass der erste Paragraph der *Enzyklopädie*, der zur „Einleitung“ gehört, im ersten Absatz unmittelbar mit der Einführung der vielleicht bekanntesten – wenn man so will „offiziellen“ – Variante der Distinktion von Vorstellung und Denken beginnt. Das Subjekt des allerersten Satzes ist „die Philosophie“. Und die Philosophie wird unmittelbar dadurch charakterisiert, dass ihr keine Gegenstände „von der Vorstellung zugegeben“ werden und sie ihre „Methode“ nicht voraussetzen könne. Dadurch unterscheidet sie sich von „den andern Wissenschaften“ (*Enz.* § 1).

Hegel fährt umgehend damit fort, den Inhalt von Philosophie und Religion seiner berühmten These zufolge gleichzusetzen, der zufolge alle Gestalten des absoluten Geistes denselben Inhalt, aber eine andere Form haben: Die Kunst schaut an, die Religion stellt vor und die Philosophie denkt in selbstbezüglichen Begriffen. Philosophie und Religion haben dabei Hegel zufolge „die *Wahrheit* zum Gegenstande“ (ebd.).

Als Inhalt der Religion wird Gott als die alleinige Wahrheit angegeben, wobei ich dies antizipierend schon einmal übersetzen möchte: Gott als die alleinige Wahrheit ist in Hegels Augen dadurch der Inhalt der Philosophie, dass es sich bei „Gott“ um die Vorstellung einer Selbstbezüglichkeit handelt, die sich nur über die Inhalte stabilisiert, welche durch diese Selbstbezüglichkeit hervorgebracht werden. Deswegen kann Hegel die *Enzyklopädie* auch mit Gott beginnen und buchstäblich auf Gott, auf θεός in dem vieldiskutierten Zitat aus dem zwölften Buch der Aristotelischen *Metaphysik*, enden lassen.

Auch und vor allem in der Hinsicht ihrer formalen Konstruktion handelt es sich um eine Enzyklopädie, um eine zyklische abgeschlossene Unterweisung, eine ἐγκύκλιος παιδεία, worunter Hegel keineswegs ein „Sachwörterbuch der Philosophie“ oder gar ein „Handbuch des absoluten Idealismus“ versteht. Vielmehr handelt es sich um einen Gedankenkreis im doppelten Sinne einer zirkulären Theoriestructur und eines umgreifenden, allgemeinen Gedankens, der alle philosophischen Wissenschaften zusammenhält.

Die zentrale Stellung der Distinktion von Vorstellung und Spekulation für Hegels enzyklopädisches Projekt lässt darauf schließen, dass die Distinktion vielleicht sogar der Schlüssel zu Hegels Philosophiebegriff ist, was sich dadurch andeutet, dass die Distinktion sogleich im ersten Paragraphen auftaucht, der, wie gesagt, mit der Philosophie selbst beginnt.

In diesem Beitrag werde ich natürlich nicht versuchen, eine Gesamtdeutung der *Enzyklopädie* aus dem Eröffnungszug des Werks abzuleiten, was eine umfangreiche Monographie erforderte. Vielmehr werde ich mich auf die Herausarbeitung einer Spannung beschränken, die bei der Verwendung der Distinktion von Vorstellung und Denken hervortritt, und ich werde einige Lösungsvorschläge diskutieren. Die Spannung besteht darin, dass „Vorstellung“ einerseits innerhalb der Philosophie des subjektiven Geistes als psychologische Kategorie erarbeitet und dem Denken im Allgemeinen voran- und entgegengestellt wird. Andererseits wird Vorstellung im Rahmen der Lehre vom absoluten Geist eingeführt. Vorstellung in diesem zweiten, engeren Sinne ist eine Art unvermeidlicher Hypostasierung von Totalitätsbegriffen, in deren Struktur allerdings die Wahrheit auf metaphorische Weise zur Darstellung gelangt, weshalb Hegels Religionsphilosophie auch nicht einfache Religionskritik, sondern klassische Allegorese ist. Hegel meint, die Religion habe einen vernünftigen Gehalt, der durch die Form der Vorstellung verzerrt zwar nicht ohne weiteres sichtbar werde, den man aber durch die geeignete Hermeneutik herausstellen kann. Der Vorstellungsbegriff im zweiten Sinn, den Hegel zur Erklärung der Einbettung der Religion in den absoluten Geist einsetzt, beerbt Kants Diagnose, bei der Religion handle es sich um eine „natürliche und unvermeidliche Illusion“ (*KrV* B 354), hinter der Kant bekanntlich

eine sich selbst undurchsichtige Form des Nachdenkens über das Unbedingte sieht.¹

Vorstellung in einem weiten Sinne ist eine Voraussetzung für jegliche Form des Denkens, da wir – so Hegel explizit – überhaupt nicht denken könnten, wenn wir keine semantisch stabilen Vorstellungen hätten. Auch das philosophische Denken ist darauf angewiesen, Vorstellungen in einem noch zu präzisierenden Sinne vorauszusetzen. Vorstellungen erweisen sich als der Inhalt des Denkens. Das Denken denkt über Vorstellungen nach, indem es etwa deren referentielle Struktur untersucht, wodurch es allererst zu einer Form von Selbstbezüglichkeit kommt, die sich von den Vorstellungsinhalten emanzipiert, worin Hegel eine Form von Freiheit sieht. Vorstellung im weiten Sinne gehört in eine Theorie der Bezugnahme, insbesondere in eine Theorie höherstufiger, selbstbezüglicher Bezugnahme.

Im ersten Teil meines Beitrags (I.) werde ich zunächst eine wohlwollende Vereinheitlichung der beiden anscheinend disparaten, nur lose zusammenhängenden Vorstellungsbegriffe vorschlagen. Im zweiten Teil (II.) werde ich sodann Hegels These zurückweisen, dass es sich bei der Religion um Metaphern des Begriffs handelt. Genauer werde ich dafür argumentieren, dass Hegel schlecht beraten wäre, sich ohne weiteres in die Tradition der antiken Methode der Allegorese einzureihen, die in religiösen Vorstellungen verkapselte philosophische Theorien erkennen wollte. Es bleibt zuletzt ziemlich unklar, was es genau bedeuten soll, ein einheitliches Phänomen der Religion herauszupräparieren und dieses als Metapher für irgendetwas anderes aufzufassen. Diese Auffassung droht, eine hermeneutische *petitio* zu begehen, sofern unterstellt wird, dass Religion genau dasjenige ist, was sich als Metapher für philosophische Begriffe rekonstruieren lässt. Alles andere, was man in den Weltreligionen fände, wäre dann unnötiges Beiwerk für einen angeblich begrifflich notwendigen Kern.

Dagegen werde ich in einem dritten und letzten Teil meiner Ausführungen (III.) eine alternative Lesart von Hegels These vorschlagen. Dieser Lesart zufolge vertritt Hegel überhaupt keine Religionsphilosophie im Sinne einer Zuschreibung von Überzeugungen an Religion oder Religionen. „Religion“ ist vielmehr sein Name für die allgemeine Einstellung der Allegorese selbst, das heißt *Philosophie* in der Form der Vorstellung. Die These ist dann nicht,

¹ Vgl. zum Zusammenhang von Hegels Allegorese und Kants transzendentaler Dialektik ausführlich Markus Gabriel, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“*, Berlin/New York 2006, § 11. Vgl. auch Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt a.M. 1996. Zu den philosophiehistorischen, insbesondere neuplatonischen Hintergründen der Allegorese bei Hegel vgl. Jens Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn 1999, 150–159.

dass die Religion oder die Religionen im Wesentlichen eine Form von Allegorese sind, sondern vielmehr, dass die irreführende und zurückzuweisende Auffassung besteht, dass die Philosophie selbst eine Form von Vorstellung ist. Der Hintergrund dieser These ist die allgemeinere These, dass es sich bei der Beschreibung aller Formen des absoluten Geistes nicht etwa um eine Kunst-, Religions- und dann Philosophie-Philosophie handelt, sondern um drei mögliche Einstellungen zur Philosophie selbst (als Form) und zu demjenigen, worauf sie sich (als Inhalt) bezieht. „Kunst“ und „Religion“ behandeln Formen der Selbstbezüglichkeit im Licht der Frage, ob sie für eine Bestimmung des Philosophiebegriffs hinreichend sind. Deswegen handelt es sich auch bei der „Kunst“ und „Religion“ um Namen für philosophische Wissenschaften und damit um etwas, das in einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* untersucht werden kann. Hegel überschreibt die Kapitel nicht mit „Philosophie der Kunst“ oder „Philosophie der geoffenbarten Religion“, weil „Kunst“ und „Religion“ gerade nicht der vorgegebene Gegenstand der Philosophie, sondern Namen für philosophische Wissenschaften sind.

Dies entspricht der methodologischen Prämisse aus § 1 der *Enzyklopädie*, dass die Philosophie sich nicht auf vorgegebene Gegenstände sowie deren Einteilung in Gegenstandsbereiche verlassen könne. Die dritte Abteilung des dritten Teils der *Enzyklopädie* ist „Philosophie des Geistes“ im Sinne eines *genitivus subiectivus*, der sich selbst allmählich durchsichtig wird. Wir beginnen mit einem Verständnis der Abteilung, das voraussetzt, es ginge um den Geist im Sinne eines *genitivus obiectivus* und lernen allmählich, dass es bei alledem bereits der Geist ist, der sich selbst untersucht, sprich Philosophie. Kunst und Religion sind Gestalten des absoluten Geistes, die sich noch nicht als solche durchschauen, da sie die Philosophie im Modus von Anschauung und Vorstellung für eine fremdreferentielle Wissenschaft halten.

I. Der psychologische Vorstellungsbegriff

Wie gesagt, lassen sich mindestens zwei Vorstellungsbegriffe in der *Enzyklopädie* unterscheiden, ein psychologischer, der in der Philosophie des subjektiven Geistes untersucht wird, und ein spezifischer Vorstellungsbegriff, der mit Spekulation bzw. Philosophie kontrastiert. Wenden wir uns zunächst dem psychologischen Vorstellungsbegriff zu!

Hegel unterscheidet auf dem Niveau des subjektiven Geistes innerhalb der *Psychologie* zwischen *theoretischem*, *praktischem* und *freiem Geist*, wobei ersterer wiederum in Anschauung, Vorstellung und Denken unterschieden ist. Die Fragestellung, die im *theoretischen Geist* behandelt wird, kann man folgendermaßen bestimmen: Wie ist es möglich, dass wir uns in der Position befinden, verschiedene semantisch stabile Gedanken mit unterschiedlichen referentiellen Strukturen zu haben?

Dabei beginnt Hegel die Beantwortung dieser Frage mit der Bestimmung der Anschauung als einer Voraussetzung des freien Denkens. Hegel bestimmt die Anschauung darüber, dass sie einerseits fremdreferentiell sei, dass sie ihren Inhalt vorfindet, dass sie aber andererseits verschiedene Inhalte unterscheiden kann, die sie sich selbst als ihre Inhalte zuschreiben kann. Die Anschauung schaut etwas an, das sie nicht selbst hervorgebracht hat, wobei sie in einem Anschauungsfeld tätig ist, in dem sich eben dieses oder jenes vorfindet. Was angeschaut wird, ist insofern auf doppelte Weise zufällig: Es fällt der Anschauung je nach Ausrichtung dasjenige zu, was sich ihr gerade zeigt, und es besteht noch keine Regel der Orientierung der „Aufmerksamkeit“. Man schaut einmal dieses, einmal jenes an. Die Anschauung legt als solche nicht fest, was gerade angeschaut und was als nächstes angeschaut wird.

Die Vorstellung hingegen schafft eine begrifflich bestimmte Orientierung, die dadurch ermöglicht wird, dass die Anschauung auf doppelte Weise zufällig ist – worin zwar schon ein Keim von Freiheit angelegt ist, da man je nach buchstäblicher Ausrichtung seiner Sinnesorgane bald dieses, bald jenes anschauen kann, wobei diese Freiheit rein willkürlich bleibt. Die Vorstellung dagegen operiert auf der Grundlage des anschaulichen Materials. Es handelt sich in etwa um dasjenige, was Kant als „Synthesis“ untersucht, d.h. um die bereits semantisch stabile Bezugnahme auf Gegenstände, die über ihre anschaulichen Abschattungen hinweg reidentifiziert werden können.² Dazu bedarf es Hegels Analyse zufolge der Erinnerung, der Einbildungskraft und des Gedächtnisses als drei Aspekten der Vorstellung.

Die Erinnerung ist der erste Schritt der Orientierung innerhalb anschaulicher Abschattungen, d.h. die Etablierung von anschaulichen Mustern, die Hegel als „Bilder“ bezeichnet. So macht man sich zunächst ein Bild einer Kaffeetasse, die sich vor einem befindet, indem man sie über verschiedene Augenblicke hinweg reidentifiziert. Die Verbindung dieser Abschattungen zu einem einzigen Bild funktioniert nur unter der Voraussetzung, dass der anschauliche Gesamtzusammenhang auf gewisse Muster hin vereinheitlicht wird. Diesen Vorgang bezeichnet Hegel insofern als „Subsumtion“ (*Enz.* § 454), als der Umstand, dass die Kaffeetasse jetzt von hier aus, nun von hier aus usw. angeschaut wird, im Hinblick darauf vereinheitlicht wird, dass es sich um ein einziges, von seiner anschaulichen Perspektivierung isoliertes,

² Hegel verwendet den Kantischen Begriff der Synthese dabei ablehnend, indem er zeigen möchte, dass die Annahme einer unorientierten Anschauung nach dem Modell eines gleichsam zweidimensionalen Datenimpressionismus inkonsistent ist. Vgl. etwa die Verwendung des Plurals von „Synthese“ in *Enz.* § 456: „Diese mehr oder weniger konkreten, individualisierten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjektive Gehalt [sich] ein Dasein der Vorstellung gibt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.“ Zu einer präzisen Diskussion der Schwierigkeiten des Kantischen Anschauungsbegriffs vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Formen der Anschauung: Eine Philosophie der Mathematik*, Berlin/New York 2008.

hervorgehobenes Bild handelt. Diese Bestimmung bezeichnet Hegel als „Erinnerung“ bzw. als „die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung“ (*Enz.* § 454). Das Bild wird nicht von der Anschauung abgelöst, wenn es die Anschauung auch vereinheitlicht und verschiedene Anschauungen als Anschauungen desselben Gegenstandes vorstellt.

An diesem Punkt scheint es mir angebracht, darauf hinzuweisen, dass es sich bei einer „Vorstellung“ nicht etwa um ein solipsistisches Sinnesdatenbündel handelt. Hegel hört bei dem Wort „Vorstellung“ ebenso wie Kant buchstäblich Vor-Stellung. Der Geist stellt etwas vor sich hin, woraufhin wir uns dann zwar auch unsere Vorstellungen von der betreffenden Sache machen können. Die Ausgangslage ist aber, dass wir mit stabilen Gegenständen konfrontiert sind, die über ihre anschaulichen Abschattungen hinweg reidentifizierbar sind. In genau diesem Sinne behauptet Kant auch, „daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei“ (*KrV* B 59). Die Vorstellung von Erscheinung ist hier geradezu wie eine Bühnenvorstellung zu verstehen. Die Erscheinung stellt sich vor, wobei Kant und Hegel im Einzelnen zu zeigen versuchen, inwiefern diese Vorstellung durch eine Possessivität gekennzeichnet sein muss, da wir ja gerade zwischen *unseren* Vorstellungen und den Gegenständen unterscheiden können, auf welche diese sich beziehen. Hegel scheint der Überzeugung zu sein, dass es Kant nicht gelingt, den realistischen Sinn von „Vorstellung“ gegen seine idealistische bzw. konstruktivistische Verzeichnung zu verteidigen.³

Vorstellungen haben Bedeutung im Kantischen Sinne einer „Beziehung aufs Objekt“ (*KrV* B 300), was zunächst nur besagt, dass Vorstellungen fremdreferentiell sind. Vorstellungen sind Vorstellungen von etwas, das selbst nicht notwendig eine Vorstellung, geschweige denn die betreffende Vorstellung selbst ist. Versteht man Vorstellungen als vereinheitlichte Bilder, die sich wie etwas Allgemeines, also Verbindendes und Verbindliches, gegenüber den einzelnen anschaulichen Abschattungen verhalten, wird deutlich, dass Vorstellungen Anschauungen daraufhin vereinheitlichen, dass sich die verschiedenen Anschauungen auf denselben Gegenstand beziehen. Vorstellungen sind in diesem buchstäblichen Sinne „Zeichen“, sie stehen für etwas, das zumindest nicht notwendig eine Vorstellung ist.

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit selbständiger Vorstellung und einer Anschauung ist die Materie der letztern zunächst wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z.B. die Farbe der Kokarde u. dgl.). Die Anschauung gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern etwas anderes vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine selbständige Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine Bedeutung. Diese Anschauung ist das Zeichen. (*Enz.* § 458)

³ Ich folge hier grundsätzlich der Deutung Christoph Halbigs, die Hegels Philosophie des subjektiven Geistes als Verteidigung eines direkten Realismus gegen Kants transzendentalen Idealismus interpretiert. Vgl. Christoph Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Hegel schließt sich hier der *aliquid-stat-pro-aliquo*-Theorie des Zeichens an. Die Anschauung wird durch die Vorstellung zum Zeichen, nämlich zum Zeichen für dasjenige, worauf sie verweist. Die Referentialität von Anschauungen wird subjektiv erst dadurch hergestellt, dass verschiedene Anschauungen als Anschauungen desselben Gegenstandes registriert werden können, was Hegel eben als „Vorstellung“ bezeichnet. Die Vorstellung generiert auf diese Weise Zeichen, sie ist „*Zeichen machende Phantasie*“ (Enz. § 457). Als Phantasie hat sie sich von ihren konkreten Anschauungsbezügen bereits emanzipiert, wie Hegel unterstreicht. Vorstellungen sind nach Hegel Bilder, die Anschauungen mit Referentialität ausstatten. Diese Bilder referieren dabei selbst nicht notwendig, sondern sind „Synthesen“ gegebener Anschauungen. Beziehen wir uns nun auf diese Bilder und ordnen sie einander zu, indem wir sie etwa vergleichen und kontrastieren, ist die Referentialität partiell suspendiert: Es geht um die Bilder als solche und nicht mehr um ihren Anschauungsbezug. Wenn ich die Kaffeetasse von meiner Hand unterscheide, unterscheide ich das Bild der Kaffeetasse auch vom Bild meiner Hand. Diese Bilder sind selbst nicht anschaulich gegeben, wenn sie auch anschauungsbasiert bleiben. Dabei besteht das Vermögen, sich den Bildern ihrerseits zuzuwenden, was Hegel als „Einbildungskraft“ bezeichnet. Die Einbildungskraft ist insofern produktiv, als sie Bilder erzeugt, die gerade nicht anschaulich gegeben sind, ohne die uns allerdings auch gar nichts anschaulich gegeben sein könnte. Ohne Vorstellungen gäbe es nur ein Kantisches „Gewühl von Erscheinungen“ (KrV A 111), wobei die Vorstellungen als Bedingungen von Referentialität selbst nicht notwendig referieren.

Gedanken unterscheiden sich Hegel zufolge im nächsten Schritt von Vorstellungen durch ihre Fähigkeit der vollständigen Suspension von Referenz. Diese Suspension leistet der Name. Während die Vorstellung verschiedene Anschauungen synthetisiert, synthetisiert das Gedächtnis Namen und Vorstellungen. Die einzelne Taufszene, in der eine Verbindung von Name und Vorstellung hergestellt wird, um Kripkes Metapher aufzurufen, ermöglicht eine neue Allgemeinheit, die Allgemeinheit des Namens. Namen sind in Hegels Deutung demnach auch nicht einfach arbiträr. Wie insbesondere Josef Simon in seiner Hegeldeutung immer wieder unterstrichen hat, wendet sich Hegel gerade gegen die These der Arbitrarität des Zeichens im folgenden Sinne.⁴ Ein Zeichen ist an wiedererkennbare Muster gebunden, die über die einzelne Vorstellungsszene hinausgehen, in welcher etwa ein Löwe „Löwe“ oder „lion“ getauft wurde. Daraus, dass wir „Löwe“ und die Engländer „lion“ sagen, folgt keine allgemeine Arbitrarität, denn wir könnten auf Deutsch nicht ohne weiteres „lion“ sagen, um uns auf Löwen zu beziehen. Was man sich bei

⁴ Vgl. dazu die Zusammenfassung einiger seiner wichtigsten Beiträge in Josef Simon, *Philosophie als Verdeutlichung. Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*, Berlin/New York 2010.

einem Namen vorstellen mag, spielt nur eine untergeordnete Rolle für die Bedeutung eines Gedankens.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Tieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, daß wir *denken*. (*Enz.* § 462 A)

Das Gedächtnis ist nach Hegel die Funktion, Namen zu behalten und von der Situation zu abstrahieren, in der wir die Namen gelernt haben. Das Gedächtnis wird von Hegel gerade dafür gerühmt, dass es mechanisch ist (*Enz.* § 463). Durch schiere Gewohnheit werden Muster erzeugt, die über unsere kausale Einbettung in eine mechanische Umwelt hinausgehen. Die Mechanik wird gleichsam nach innen verlegt. Die mechanische Wiederholung von Worten, der Wortgebrauch, führt dazu, dass wir eine ganze Reihe von Sätzen ausdrücken können, für die es keine Rolle mehr spielt, welchen Reizanlass sie ursprünglich gehabt haben mögen. Allerdings, so Hegel weiter, bleibt eine kausale Anbindung von Namen an Vorstellungen und von Vorstellungen an Anschauungen bestehen. Daraus schließt er, dass die Intelligenz „als mechanisches Gedächtnis“ eine Einstellung zu nicht-intelligenten Gegenständen unterhält, die diese nicht-intelligenten Gegenstände als Bedeutungsquelle identifiziert. Damit werden die nicht-intelligenten Gegenstände in eine an sich bedeutungslose Signifikantenkette eingespannt, die auf ihre Gegenstände indirekt referiert, wie Hegel an einer für manche gegenwärtige Hegelianer sicherlich beängstigend strukturalistischen Stelle schreibt:

Ich, welches dies abstrakte Sein ist, ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere *Band*, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. (*Enz.* § 463)

Daraus schließt Hegel im Übergang zum Denken, dass Gedanken eine habituelle Grundlage haben, welche eine externe Referenz, die sich noch kausal-externalistisch rekonstruieren ließe, schon tendenziell hinter sich lassen. Allerdings fehlt dazu noch ein entscheidender Faktor, der erst mit dem Schluss erreicht ist. Dieser entscheidende Faktor besteht darin, dass die Reihen, das leere Band, erst dann eine feste Ordnung erhalten, wenn strukturelle Grundlagen bestehen, die über eine völlig zufällige Semantik hinausgehen. Die Namen müssen eine Position in einem Allgemeinen einnehmen, die nicht darin aufgeht, dass Namen irgendwie verwendet werden. Suspendierte man die Referenz in einem völlig beliebigen Akt der Abstraktion, blieben keine Namen mehr übrig, ein Gedanke, der sich übrigens bereits bei Kant findet, bei dem es einmal heißt:

[W]ürde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so bald anders benannt, ohne dass hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction statt finden. (*KrV* A 101)

Das Denken leistet eine endgültige Suspension der Referenz nur dadurch, dass es Gedanken mit Gedanken verbindet und eine Ordnung zwischen diesen herstellt, was Hegel paradigmatisch im Schluss repräsentiert sieht, der eine notwendige Ordnung zwischen Gedanken herstellt und damit Gedanken als solche synthetisiert. Gedanken werden im Schluss unabhängig von ihrer faktischen Referentialität in eine wahrheitsfähige Ordnung gebracht.

Nehmen wir eine einfache Tautologie wie den Modus Ponens. Die Ordnung der Gedanken, die der logischen Form des Modus Ponens entsprechen, garantiert Wahrheitsfähigkeit (logische Gültigkeit) unabhängig von Referentialität. „In der Einsicht in die Notwendigkeit ist die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verschwunden.“ (Enz. § 467)

Im Schluss werden Gedanken als solche miteinander verbunden. Die Aktivität des Schließens bezieht sich damit auf Gedanken unabhängig von ihrer spezifischen Referentialität, wobei Hegel sich in der *Logik* natürlich die viel weiterreichende Frage stellt, um welche Form von Selbstbezüglichkeit es sich bei dieser Struktur handelt, weshalb die Begriffslogik ja auch nicht mit dem Schlusskapitel endet, sondern nach der Objektivität von Logik selbst fragt. In meiner Lesart, die ich hier nur andeuten kann, geht es in der Objektivität darum, einem semantischen Antirealismus vorzubeugen. Der semantische Antirealismus behauptet, dass die Wahrheitsfähigkeit logischer Gedanken ausschließlich über den Anschauungsbezug von Eigennamen oder singulären Ausdrücke in Prämissen zur Wahrheit führt.⁵ Hegel ist vielmehr alethischer Realist, was er damit ausdrückt, dass es in der Logik um die Wahrheit selbst als um einen besonders hervorgehobenen Gegenstand geht, den wir nicht nur dadurch erfassen können, dass wir fremdreferentielle Anschauungen und Vorstellungen haben. Dies erklärt auch seine Bezugnahme auf Gott bzw. Gottes Geist als den Gegenstand der Logik. Die „*Darstellung Gottes*“, „*wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“ (TWA, 5, 44) – was Hegel an derselben Stelle als „*die Wahrheit*“ bezeichnet, „*wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*“ (ebd.) –

⁵ Dies entspricht Brandoms Position in *Making it Explicit* und insbesondere in *Articulating Reasons*. Vgl. Robert B. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Ma. 1994; Robert B. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Ma./London 2000. Dies verstrickt Brandom in Schwierigkeiten mit dem Wahrheitsbegriff, der deswegen auch endgültig durch eine Verpflichtungsanalyse domestizieren soll. Vgl. Robert B. Brandom, „Why Truth is not Important in Philosophy“, in: ders., *Reason in Philosophy*, Cambridge, Ma. 2009, 156–176. Zu einer ausführlicheren kritischen Auseinandersetzung mit dieser Position vgl. Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*, 2., durchgesehene und überarbeitete Auflage, mit einem neuen Nachwort, Freiburg/München 2014. Dass Wahrheit nicht auf ihre pragmatische Komponente reduziert werden kann, was aber nicht ausschließt, diese Komponente zu berücksichtigen vgl. Anton F. Koch, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Paderborn 2006.

ist nichts anderes als das Programm eines alethischen Realismus: Hegel postuliert ein univokes und universales Wahrheitsprädikat, dessen Struktur unabhängig von unserer Zuwendung zu ihm besteht.

Meiner Lesart zufolge wird der Fortschritt in der *Psychologie* innerhalb der Philosophie des subjektiven Geistes durch eine fortschreitende Suspension der Referenz unserer kognitiv relevanten Einstellungen zur Umwelt oder zur „Natur“ gesteuert. Die Erinnerung wird zum Gedächtnis, das Gedächtnis wird zum Gedanken, die Anschauung wird zur Vorstellung und diese zum Denken.

Der Mangel der Vorstellung besteht darin, dass eine Erklärung unserer epistemischen Gesamtstellung im Ausgang von einer Analyse von Vorstellungen nicht imstande ist, die Wahrheit oder auch nur die Wahrheitsfähigkeit der Analyseposition zu untersuchen. Die Analyse des Vorstellungsbegriffs bezieht sich nicht in derselben Weise auf die Vorstellung, wie sich die Vorstellung auf ihre Gegenstände bezieht.

In diesem Zusammenhang habe ich an anderer Stelle vorgeschlagen, folgendermaßen zwischen *analytischer* und *dialektischer Inkonsistenz* zu unterscheiden.⁶ Eine Theorie ist *analytisch* inkonsistent genau dann, wenn ein Widerspruch zwischen zwei Theoremen besteht, die sich aus der Theorie ableiten lassen. Dies schließt einen Widerspruch zwischen noch nicht explizierten inferentiellen Vorgängern oder Nachfolgern gegebener Theoreme mit ein, wozu übrigens auch Beobachtungsdaten gehören können, die ja nur in der Form von Theoremen, d.h. nur in einer bestimmten Sprache theoriefähig sind. Wenn man die Umlaufbahn irgendeines Mondes berechnet, geht es nicht darum, wie viele Up-Quarks sich genau in einem bestimmten Krater befinden oder wie man sich bei der Beobachtung des Mondes fühlt, während das Gefühl bei der Beobachtung des Mondes zu einem Theorem einer anderen Theorie, etwa der Psychologie oder der Wissenschaftsanthropologie werden könnte. Jeder durch Beobachtungsdaten zugängliche Gegenstand einer Theorie spielt in der Theorie die Rolle einer Menge von wahren Sätzen, die den Gegenstand charakterisieren.

Eine Theorie ist hingegen *dialektisch* inkonsistent, wenn der Theorierahmen seine eigene Wahrheit bzw. Wahrheitsfähigkeit nicht ebenso wie die Wahrheit bzw. Wahrheitsfähigkeit seiner Theoreme untersuchen kann. Dialektische Inkonsistenz ist mit analytischer Konsistenz kompatibel. Sie tritt insbesondere dann hervor, wenn es sich um Theorien der Totalität handelt. Eine Theorie der Totalität, die nicht imstande ist, wahrheitsfähige Aussagen über sich selbst zu treffen, ist dialektisch inkonsistent, auch wenn im Analysebereich der Aussagen einer solchen Theorie keine analytischen Widersprüche oder Inkonsistenzen anderer Art angetroffen werden. In genau diesem

⁶ Vgl. dazu ausführlich Markus Gabriel, *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, New York/London 2011.

Sinne geht es Hegel um eine selbstbezügliche Wahrheitstheorie, d.h. um eine Wahrheitstheorie, die ihr eigenes univokes und universales Wahrheitsprädikat neben anderen regionalen Wahrheitsprädikaten untersucht.

Wer eine solche selbstbezügliche Wahrheitstheorie im Ausgang von der Vorstellung entwickelt, wird Wahrheit an eine bestimmte Form von Referentialität binden oder eine bestimmte Form von Referentialität immer wieder als explanatorisches Paradigma heranziehen. Wahrheit und Bezugnahme werden im Ausgang von der Frage unserer epistemischen Einbettung in eine nicht-epistemische Umwelt verstanden. Genau diese Optik nennt Hegel „Verstand“. Der Verstand ist dialektisch inkonsistent, weil er seine eigene Wahrheitsfähigkeit nicht untersuchen kann. Denn die Selbstbezüglichkeit des Verstandes ist nicht in demselben Sinne wahrheitsfähig, wie wir uns auf einen natürlichen Gegenstand beziehen, zu welchem wir nur einen sensorischen Zugang haben können.

In diesem Sinne handelt es sich bei Hegels Vorstellungskritik um ein *Form-Inhalt-Problem*. Denn die Vorstellung ist eine Bezugnahme auf Inhalte, die ihre eigene Form nicht zum Inhalt machen kann. Entsprechend wird die Spekulation umgekehrt als eine Einstellung zu Gegenständen wie der Wahrheit selbst betrachtet, zu denen man sich nur dialektisch konsistent verhalten kann, wenn man die Form der Bezugnahme selbst als Inhalt dieser Bezugnahme verstehen kann. Dies gilt für die „absolute Form“ (TWA, 6, 568), die für die Methode der philosophischen Wissenschaften charakteristisch ist. Für diese gibt es letztlich keinen „Inhalt, der ihr gegenüberträte und sie zu einseitigen, äußerlichen Form bestimmte.“ (ebd.) Die Spekulation bezieht sich deswegen im Unterschied zur Vorstellung insgesamt auf einen „Inhalt der Vernunft“ (TWA, 6, 560), der weder dadurch zustande kommt, dass wir uns auf ihn beziehen, noch außerhalb des Denkens als ein Vorstellungsgegenstand existiert, da die Natur des Denkens selbst eben weder durch das Denken als Akt hervorgebracht wird noch außerhalb des Denkens als ein wissenstranszendenter Gegenstand existieren kann.

Der Gegenstand, wie er ohne das Denken und den Begriff ist, ist eine Vorstellung oder auch ein Name; die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er *ist*, was er *ist*. In der Tat kommt es daher auf sie allein an; sie sind der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft, und ein solches, als man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschiede von ihnen versteht, gilt nur durch sie und in ihnen. (TWA, 6, 560)

II. Religion als Metapher?

Wie gesehen, untersucht Hegel in der Philosophie des subjektiven Geistes einen weiten Sinn von Vorstellung und einen weiten Sinn von Denken. In diesem Sinn wäre es merkwürdig zu behaupten, die Religion im Sinne geschichtlich überlieferter Praktiken, die sich unter Rekurs auf heilige Texte

rechtfertigen, sei Vorstellung, während die Philosophie Denken sei. Denn die Religion referiert doch wohl nicht auf anschaulich Gegebenes, das sie zu Vorstellungen synthetisiert? Wie wird „Gott“ anschaulich gegeben, welche kausale Taufszene könnte hier gemeint sein? Hegel meint doch nicht, dass etwa Moses Gott gesehen und sich dann gesagt hat, nennen wir dies da vorne Gott, das mir bald so – als sprechender brennender Dornbusch von hier gesehen – und bald so – als sprechender brennender Dornbusch nun von hier aus gesehen – erscheint. Das Problem ist, dass Hegel den Vorstellungsbegriff verschiebt, um die Religion als eine bestimmte Form eines philosophisch relevanten Inhalts aufzufassen.

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der *Vorstellung*. (*Enz.* § 565)

Hegel unterscheidet sogleich zwischen den „Vorstellungen des Glaubens“ und dem „Denken“ (*Enz.* § 564 A). Man könnte vermuten, ihm schwebte dabei in etwa das Folgende vor: Während die Vorstellungen des Glaubens brennende Dornbüsche, aufgebrachte Feuersäulen in der Wüste, absichtlich als Strafe gesendete Naturereignisse wie Seuchen und Plagen ebenso wie enigmatische Äußerungen von Wanderpredigern, Berichte von Wundern, Heiligen, unreinen Geistern usw. umfassen, ist es die Aufgabe des Denkens, einen tieferliegenden Sinn mit diesen Aussagen zu verbinden oder vielmehr einen solchen Sinn zu entdecken. Es bedarf einer Hermeneutik, um die Vielzahl der religiösen Vorstellungen zu ordnen.

Hierbei ergibt sich aber sofort das Problem, welche Sinnunterstellungen man legitimieren möchte – ein Problem, das nicht nur mit einem hermeneutischen Zirkel verbunden ist. Hegel unterstellt der Religion in der offiziellen Lesart, dass sie nur dann vernünftig, d.h. überhaupt rational rekonstruierbar ist, wenn es bei ihr im Wesentlichen um eine metaphorisch verdeckte Theorie der Totalität geht, die in ihrer besten Form, die Hegel als „geoffenbarte Religion“ bezeichnet, auf Selbstbezüglichkeit setzt. Hegel bringt die Religion lakonisch auf die geoffenbarte Religion und fasst diese in der These zusammen, Gott sei Geist. Diese These legt er auf eine spekulative Weise so aus:

Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-Wissen ist ferner ein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sich-Wissen des Menschen *in* Gott. (*Enz.* § 564 A)

Bevor ich zu einigen allgemeinen Einwänden gegen die vermeintliche Methode von Hegels Religionsphilosophie komme, sei ein Versuch unternommen, den im Zitat ausgedrückten zentralen Gedanken zu rekonstruieren, der sich in den Paragraphen zum absoluten Geist und an zentralen Stellen der religionsphilosophischen Vorlesungen findet. Offensichtlich handelt es sich um eine Umarbeitung von Spinozas *amor Dei intellectualis* unter genuin

spekulativen Bedingungen. Hegel bestimmt „Spekulation“ bzw., wie er sagt, „das spekulative Denken“ (*Enz.* § 9) formal über seine begriffliche Notwendigkeit. Speklatives Denken ist begrifflich in Hegels Sinne, und es ist notwendig. An anderer Stelle (*Enz.* § 82) erfahren wir lediglich, dass es sich beim Speklativen um das „*Positiv-Vernünftige*“ (ebd.) handele, das Hegel dort insbesondere vom Skeptizismus des negativ-vernünftigen Denkens unterscheidet.

Man wird zunächst kaum irren, wenn man unter dem spekulativen Denken ein Denken versteht, das sich zutraut, „das Absolute“ oder, wie Hegel sagt, „die absoluten Gegenstände zu erkennen“ (*Enz.* § 10). Dabei verbindet Hegel diesen Anspruch insbesondere mit der Einsicht, dass eine Theorie der Totalität notwendig selbstbezüglich ist. Wie Willem A. deVries gesehen hat, begibt sich Hegel damit auf ein Terrain, das gegenwärtig meist mit mengentheoretischen oder semantischen Paradoxien in Verbindung gebracht wird, wobei die Selbstbezüglichkeit einer genuinen Theorie der Totalität letztlich nur entfernt mit mengentheoretischen Paradoxien in Verbindung steht.⁷ Der entscheidende Begriff für Hegel ist Wahrheit. Die Frage ist, wie eine Theorie der Totalität ihre eigene Wahrheit garantieren kann. Offensichtlich scheitert jeder Versuch, dies unter Rekurs auf eine Vorstellung des Ganzen sicherzustellen, weil Vorstellungen des Ganzen nicht imstande sind, die Tatsache der Repräsentation selbst abzudecken, was das alte Problem des mentalen Repräsentationalismus ist: Man kann nicht zugleich etwas vorstellen und sicherstellen, dass die Vorstellung veridisch ist, weil *repräsentationale Absicht* und *repräsentationaler Erfolg* begrifflich unterschieden sind, was eine Objektivitätsbedingung von Vorstellungen darstellt. Nun gilt für das Nachdenken über das Ganze stets, dass es nicht nur *vom* Ganzen handelt, sondern *zum* Ganzen gehört. Eine Theorie der Totalität kann nur dann ihre eigene Wahrheitsfähigkeit verbürgen, wenn sie sich in irgendeiner näher zu spezifizierenden Weise auf sich selbst bezieht. Diese Einsicht nennt Hegel etwas pompös „das Sich-Wissen *in* Gott“, dem ein „Wissen *von* Gott“ vorausgehe. Die Religion entspricht hier dem Wissen von Gott, sie ist fremdreferentiell, da Gott nicht identisch mit der religiösen Bezugnahme auf Gott ist. Die Philosophie hingegen untersucht die

⁷ Vgl. Willem A. deVries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*, Cornell 1988, 200 ff. Dass Hegels Begriffe einer selbstbezüglichen Totalität nicht von mengentheoretischer Art sein können, wird häufig übersehen. Deswegen ist es auch falsch, Hegels Totalitätsbegriffe an Russells Antinomie zu messen, da diese für Mengen, aber nicht für alle Gegenstandsbereiche gilt. Nicht einmal im engsten Rahmen der *Wissenschaft der Logik* geht es um Mengen, d.h. um reine Extensionen im modernen Sinne. Vgl. dazu die Einleitung in Markus Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, New York 2011. Vgl. zur Kritik einer extensionalistischen Auffassung von metaphysischen Totalitätsbegriffen Gabriel, Markus, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2015. Vgl. zu Kant, Hegel und Cantor auch Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*, Berlin 2015.

Durchführbarkeit von Theorien der Totalität. Sie intendiert eine Theorie der Totalität, die sich gegen skeptische Einwände absichern muss, insbesondere gegen den Verdacht, dass sie nicht einmal wahrheitsfähig ist. Hierbei gilt die besondere Bedingung, dass die Untersuchung der Wahrheitsfähigkeit einer Theorie der Totalität spekulativ ist, d.h. an erster Stelle, dass sie sich nicht auf die Existenz eines Gegenstandes verlassen kann, dessen nähere Bestimmungen in Frage stehen.

Eine Theorie der Totalität muss vollständig sein, was einschließt, dass sie ein Wahrheitsprädikat entwickelt, das auf sie selbst zutrifft und von ihr selbst entwickelt werden kann. Spekulatives Denken ist das Projekt, ein solches Wahrheitsprädikat zu entwickeln. Dabei zeigt sich Hegel zufolge, dass die Religion sich als der Versuch verstehen lässt, das Problem einer Theorie der Totalität zu lösen. In der Tat lassen sich einige berühmte Passagen religiöser Texte, etwa die vielen überlieferten Schöpfungsberichte, spekulativ interpretieren. Die Religion scheint ebenso wie die Philosophie erstaunt darüber, dass es überhaupt irgendetwas gibt. Sie konfrontiert sich auf diese Weise mit dem Ganzen, dessen Sinn in Frage steht, und beantwortet die Frage nach dem Sinn des Ganzen auf vielfältige Weisen. In dieser Hinsicht war es zu den heroischen Zeiten der klassischen deutschen Philosophie gang und gäbe, die Religion als eine spezifische Form der Konfrontation mit dem Absoluten oder der Totalität aufzufassen, worin sich v.a. Fichte, Schelling und Hegel einig sind.

Hegels bis heute unübertroffene Leistung besteht darin, sein gesamtes System als Antwort auf die Frage zu konstruieren, wie eine selbstbezügliche Theorie der Totalität aussehen muss, die ihre eigene Wahrheitsfähigkeit garantiert. Kann sie ihre eigene Wahrheitsfähigkeit garantieren, hat sie damit absolute Gegenstände, nämlich die Bedingungen ihrer Wahrheitsfähigkeit, erkannt und damit sichergestellt, dass es Wahrheit gibt, die wir erkennen können. Im Rahmen dieser Fragestellung rekonstruiert Hegel die Religion als eine Antizipation des spekulativen Denkens. Insbesondere schwebt ihm dabei der Gedanke vor, dass „die geoffenbarte Religion“, wie er dies in der *Enzyklopädie* nennt, das Ganze als Schöpfung und damit als ein System lesbarer Zeichen versteht, hinter denen eine Intelligenz steht. Die Annahme, dass das Weltganze einen vernünftigen oder intelligenten Ursprung habe, ist für Hegel die Quintessenz der Religion insgesamt.

Die offensichtliche methodische Schwäche einer solchen Allegorese liegt auf der Hand. Dass sich einige philosophisch rekonstruierbare Gehalte in religiöse Texte hineinlesen lassen, ist sicherlich richtig. Die allgemeine These, es handele sich beim christlichen Gottesdienst um eine Art Philosophie-vortrag unter dem selbstbezüglich opaken Irrtum, es ginge um einen theorie-unabhängigen Gegenstand, Gott, ist sicherlich spekulativ in jedem Sinne des Wortes. Sie hat eine antike Vorgeschichte, wie die Arbeiten über Platonismus und Christentum von Werner Beierwaltes und Jens Halfwassen gezeigt haben. Gleichwohl wäre es ein ausgesprochen schwieriges Unterfangen, Religi-