

HEGEL-JAHRBUCH 1992

begründet
von
Wilhelm Raimund Beyer †

herausgegeben
von
Heinz Kimmerle
Wolfgang Lefèvre



1992
GERMINAL VERLAG FERNWALD (ANNEROD)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hegel-Jahrbuch 1992 – Fernwald (Annerod) : Germinal-Verl.

ISSN 0073-1579

Erscheint jährl. – Früher im Verl. Pahl-Rugenstein,

Köln, danach im Verl. Ed. Jouvence, Rom. –

– Beitr. dt., engl., franz. –

Aufnahme nach 1987

1987 –

[Verl.-Wechsel]

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Alle Rechte vorbehalten

© by Germinal Verlag GmbH, Fernwald (Annerod) 1992

Satz: G DATA, Bochum

Druck: Montania Druck- und Verlags GmbH, Dortmund

Printed in Germany

ISBN 3-88663-523-6

Inhalt

XVIII. Internationaler Hegel-Kongreß Wroclaw 1990
HEGEL IM KONTEXT DER WIRKUNGSGESCHICHTE
Zweiter Teil

<i>Walter E. Ehrhardt, Hannover</i> Schellings letzte Kritik an Hegel zu dessen Lebzeiten	11
<i>Maciej Potepa, Warschau</i> Hegel und Schleiermacher	17
<i>Christine Weckwerth, Berlin</i> Die sozialtheoretischen und politischen Auffassungen von F.W. Carové. Eine Frühform des Hegelianismus	23
<i>Norbert Waszek, Gières</i> Eduard Gans: La tentation parisienne d'un hégélien juif de Berlin	31
<i>Zvi Rosen, Tel Aviv</i> Moses Heß als Hegels Kritiker und Schüler	41
<i>László Molnár, Budapest</i> Zur Geschichte der Rezeption der Hegelschen Religionsphilosophie. Bemerkungen zur Strauß-Bauer Debatte	53
<i>Gabriel Amengual, Palma (Mallorca)</i> Ist das moderne Prinzip der Subjektivität individualistisch? Die Hegelschen Wurzeln des junghegelianischen Topos, daß das Christentum und die Neuzeit individualistisch sind	59
<i>Michael Löbig, Hamburg</i> Hegels »bürgerliche Gesellschaft« und die Gesellschaftslehre Lorenz von Steins	73
<i>Jens-F. Dwars, Jena</i> Geschichte und Geschichtsphilosophie im Epochenbruch. Der Paradigmenwechsel in Feuerbachs anthropologischem Materialismus	81
<i>Andreas Arndt, Berlin</i> Zwischen Philosophie und Wissenschaften. Zur Ortsbestimmung der Dialektik im Bruch von Hegel zu Marx	89
<i>Włodzimierz Lorenc, Warschau</i> Hegel und Marx. Zwei Konzeptionen des dialektischen Aufbaus der Philosophie	99
<i>Eugene Kamenka, Canberra</i> Marx and Hegel	105
<i>Karol Toeplitz, Sopot</i> Kierkegaard, ein Nachkomme Hegels?	111
<i>Piotr Dehnel, Wroclaw</i> Hegel und Nietzsche. Der Vorrang der Philosophie vor der Demokratie	121
<i>József Czirják, Pécs</i> Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. August von Cieszkowskis Anstoß zur radikalen Wende	127

SCHELLINGS LETZTE KRITIK AN HEGEL ZU DESSEN LEBZEITEN

Über Identität und Differenz von Schellings und Hegels Philosophie ist viel nachgeforscht und veröffentlicht worden. Zahlreiche Unklarheiten in den Sämtlichen Werken beider und in zeitgenössischen Berichten boten Epigonen manche Gelegenheit, durch Parteinahme sich einen Namen zu machen und am Kontrast eigene Thesen zu verdeutlichen. Für Differenzen, die philosophisch nicht zureichend zu begründen waren, wurden in biographischen Subtilitäten, wie etwa dem Streit der Carolinen im Würzburger Professorenhaus oder den Intrigen von Jacobi und anderen Erklärungen gesucht und sogar politische Motive verantwortlich gemacht. Soweit aber die Philosophie selbst als das Zentrum angesehen und das gesellschaftliche Engagement nur als Folge unterschiedlicher Philosophien betrachtet wurde, stand vor allem die Frage im Mittelpunkt, wann Hegels und Schellings Gemeinsamkeit endete, und wer wann als abhängig von dem philosophischen Prinzip des anderen interpretiert werden müsse. Hier verdienen für die Frühzeit besonders die Quellen Beachtung, die W.G. Jacobs¹ für die Tübinger und K. Düsing² für die Jenaer Jahre jüngst neu erschlossen haben. Für die Spätzeit verdient ebenso Beachtung der³ nun durch Sandkühlers Edition der Tagebücher gewährte Einblick in die Tatsache, wie sehr Schelling in seiner, in den Sämtlichen Werken wiedergegebenen Hegelkritik bereits auf den Streit mit Hegelianern bezogen war. Mein Thema ist aber nur ein ganz spezielles. Ich möchte die Aufmerksamkeit nur auf einen einzigen Punkt in der Vielfältigkeit der Beziehung von Hegel und Schelling lenken: auf die Unterscheidung des philosophischen Prinzips selbst.

Die Möglichkeit, diesen Unterschied eindeutig zu bestimmen, hatte bisher mit einer unbefriedigenden Quellenlage zu kämpfen. Hegels letztes Wort gegenüber Schelling war, daß über ein noch in der Entwicklung begriffenes System noch nicht abschließend geurteilt werden könne. Von Schellings zahlreichen Kritiken dagegen war so vieles auf Hegels Wirkung und die seiner Schüler bezogen, daß nicht eindeutig ausgrenzbar war, was sich auf Hegel selbst bezog.

In dieser Schwierigkeit hat nun eine neue Quelle eine neue Ausgangslage für die Forschung geschaffen. Es handelt sich um Schellings Vorlesung über »*Einleitung in die Philosophie*«, die ich vor kurzem veröffentlicht habe⁴. Nur auf diese Quelle werde ich mich beziehen.

Kein Zeitpunkt scheint mir geeigneter zu sein für die Fixierung der Differenz sich entwickelnder Philosophen als jener, zu dem der Tod die Möglichkeit einer Antikritik nimmt. Für diesen Zeitpunkt, über den ich berichten will, ist kein Zweifel an der Trennung der Philosophie Schellings und Hegels möglich. Ebenso kann eine Relativierung durch Bezüge auf Lehrer, Gegner, Schüler und Nachbeter vernachlässigt werden.

Es ist der Juni 1830. Beide stehen im höchsten Ansehen. Persönlich waren sich Schelling und Hegel zum letzten Mal in ihrem Leben im August 1829 in Karlsbad begegnet: »in alter cordater Freundschaft«, wie Hegel seiner Gattin berichtete; er habe sich »ein paar Abendstunden gut mit ihm unterhalten«, teilte Schelling der seinigen mit.⁵ Zu einem wissenschaftlichen Gespräch war es offenbar nicht gekommen.

In den Vorlesungen am 29. Juni und am 1. Juli 1830 bestimmte aber Schelling sehr genau die Stelle, die er Hegel in der philosophischen Entwicklung anwies. Dank Maximilian II. von Bayern⁶ konnte ich diese Vorlesungen über *Einleitung in die Philosophie* vor kurzem in einer Nachschrift vorlegen, die durch Schellings Hand gegangen und dadurch autorisiert ist. Noch frei von aller Pietät, die gegenüber einem Verstorbenen rhetorisch zu wahren ist, noch frei von dem Verdacht, die Kritik spekuliere mit der Wehrlosigkeit des Gegners, findet sich dort eine Würdigung Hegels, die ich hier zunächst vortragen will, da ich die Bekanntheit noch nicht voraussetzen darf.

Schelling charakterisiert kurz die Stellung seiner Naturphilosophie durch den Kontrast zu Spinoza: »In völliger Bestimmtheit aufgefaßt, war also nunmehr der Inhalt der Wissenschaft ein Prozeß, ...; ja, die Wissenschaft selbst wurde Prozeß, da hingegen bei Spinoza ein völliges Stillstehen stattfindet.« (60) Dann fährt er fort:

»Diese Philosophie hat nun zwar mehrere Verbesserungen gefunden. Die wesentlichste davon, die sich allein Gültigkeit verschaffte, bestand jedoch in dem Versuche, dasselbe ins Dialektische umzuschreiben; ich nenne es eine bloße Umschreibung, denn der Urheber dieser Erfindung würde selbst nicht in Abrede ziehen, daß die Bewegung seiner Philosophie nur aus jener übertragen sei. Der Unterschied ist bloß formell, mithin auch die Verbesserung eine lediglich formelle. Ich will mich hierbei aller Rücksicht begeben, welches Verdienst etwa demjenigen zustehe, der ein Violinkonzert in ein Klavierkonzert umsetzt. Der Urheber dieser Umwandlung, der mit mir zu gleicher Zeit an einer Universität war, wurde nun dazu verleitet, (den) realen Prozeß in einen dialektischen umzusetzen, durch den Rat einiger seiner Freunde, ein nicht zu ausgedehntes Fach der Philosophie, wie damals die Logik war, zu lesen.« Ob Schelling selbst zu diesen Freunden gehörte, bleibe dahingestellt, denn – so Schelling weiter, »es war ein natürlicher und ein der Philosophie nicht unwürdiger Gedanke, das Verhältnis im Realen auch im Denken nachzuweisen, so daß man von dem Inhaltslosen bis zum Erfülltesten in stetigen Steigerungen fortschritt. Durch dieses Fortschreiten von Begriffen in der Art, daß der eine immer den anderen zur Basis hatte, war es nunmehr freilich möglich, eine selbstbewußte Logik als denkende Wiedergeburt unseres Denkens zu begründen. Dies ist denn auch wirklich von Hegel geschehen in seiner Wissenschaft der Logik; ob es ohne alle Gewalttätigkeiten abgegangen sei, und ob diese Logik zustande gekommen wäre, wäre nicht der objektive Prozeß vorausgegangen, da ja auch in jener Logik durchaus das Prinzip des Fortschreitens vom Objektiven ins Subjektive angenommen ist, darüber will ich mich näher erklären.« Diese Erklärung folgt unmittelbar: »Der Ausgangspunkt des Hegels Logik ist ein objektiver Begriff, d.h. ein solcher, in dem am wenigsten Beimischung vom Subjektiven angetroffen wird, als dieser wird das reine Sein angenommen. Dieser Begriff ist aber eben dasselbe, was das reine b ist, nur mit dem Unterschiede, daß dieser Begriff etwas rein Gemachtes, jenes b aber als wirklich objektiver Anfang genannt ist. Dieser Begriff geht im bloßen Denken über in den Begriff des Werdens, woraus der Begriff der Quantität folgt. Wie gesagt, als bloßes System der Begriffe muß man diese Logik für ein wahrhaft gelungenes Werk anerkennen, wenn sie gleich als künstliches Werk eben auch ein gebrechliches ist.«. Das sind anerkennende Worte. Dann aber folgt Kritik: »Der Urheber dieses Systems begnügte sich indessen nicht mit einer solchen Beschränkung, es sollte ihm vielleicht in der Folge als System der Philosophie dienen, allein diese willkürliche Voraussetzung, daß das Denken in der Philosophie sich nur selbst in dem allmählichen Übergange vom Abstrakten zum Konkreten zum Gegenstand habe, ist nicht identisch mit der Aufgabe der Philosophie. Von jeher hat man angenommen, daß Philoso-

phie die Erklärung der objektiven Welt zum Gegenstand habe, auch Hegel kann sich dieser Anforderung nicht erwehren, aber es läßt sich nimmermehr einsehen, wie es möglich sei, aus dem bloßen Begriff einen Übergang in die Natur wirklich zu finden. Es ist leicht, in das reine Denken zu kommen, dies hängt von jedem selbst ab, aber nicht so leicht ist es, aus dem reinen Denken herauszukommen; denn die Welt besteht nicht nur nicht aus jenen abstrakten Begriffen, als auch nicht aus den konkreten, sondern überhaupt nicht aus Begriffen. Auch der konkreteste Begriff ist noch ein Begriff, wenn auch nicht ein abstrakter. Die Welt besteht aus Begriffen und zufälligen Dingen; eben das Reale ist die Differenz vom Denken. Wie die Welt im Denken aussehe, ist leicht auszumachen, denn nichts ist begreiflicher als der Begriff; aber das, was wir über den Begriff in derselben noch finden, das fordert eine Erklärung. ... Hegel glaubt, diesen Übergang durch eine bloße Definition machen zu können, wie denn seine Philosophie überhaupt nichts anderes ist, als eine Aufeinanderfolge von Begriffen, die freilich durch innere Bewegung miteinander verbunden sind, und nicht so starr auseinanderstehen, wie etwa in der Wolff'schen Philosophie. Allein da sie sich doch auch nur durch Definitionen bewegt, so vermag sie nicht mehr zu sein, als ein in höherer Potenz wiederkehrender Wolffianismus. Hegel macht nun den Übergang durch folgende Definition: 'Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins.' Käme es auf eine bloße Definition an, so möchte man sich diese allerdings gefallen lassen«, erkennt Schelling an. »Allein«, heißt es weiter, »wer lernt dadurch mehr, als was er schon zuvor wußte? Nicht daß die Natur die Idee in der Form des Andersseins ist, sondern wie die Idee dazu kommt, sich selbst ungleich zu werden, dies ist die eigentliche Frage. Wir wissen wohl alle, daß, wenn wir die Natur betrachten, zwischen Natur und Begriff etwas dazwischenliegt; mehr ist aber durch diese Definition Hegels nicht gesagt. ... Die Frage ist, wie der Begriff es anstellt, um in dieses Andere zu gelangen. ... Wie kann sich die Idee entschließen, von sich abzufallen; ist dieser Abfall wirklich, so ist ein reelles Ereignis zu statuieren, und der Begriff ist in diesem Falle nicht mehr als Begriff; ist aber kein wirklicher Abfall gemeint, so ist jenes Wort ein leeres Wort. Um die wahre Aufgabe der Philosophie zu lösen, wäre es nicht zu viel, von einem Ende der Welt bis ans andere zu gehen, wenn dort etwa ihre Lösung zu finden wäre. Ein bloßer Begriff wird sie nie lösen. Freilich ist es leicht, nach einem solchen ein System zu bilden. Ich hätte, wie also leicht zu erraten ist, diese Philosophie als Verbesserung leicht übergehen können, da vielmehr durch sie die Philosophie von ihrer vorigen Bahn abgeleitet wurde, wenn es nicht eine ungewöhnliche Annahme wäre(:) »Qui tacet, consentire videtur.« –

Am 1. Juli 1830 fuhr Schelling mit dieser nicht schweigenden Kritik fort und faßte zusammen: »Nichts ist begreiflicher, wie ich in der letzten Vorlesung sagte, als der Begriff. Das Unbegreifliche beginnt erst mit dem, was dem Begriffe entgegengesetzt ist. Aber eben darum hat die Philosophie auch nur an diesem die Mittel ihrer eigenen Steigerung. Die Natur-Philosophie hatte sich an dieses dem Denken entgegengesetzte Sein gemacht. ... In diesem Prozeß findet ein wirklicher Fortschritt, eine wahre Bewegung statt, denn nur da gibt es eine Bewegung, wo ein Widerstand überwunden wird. In Hegels Philosophie, welche sich die dialektische nennt, geht das Denken eintönig in sich selbst fort; es hat keinen Gegensatz zu überwinden; wie kann daher auch in ihr von einem Prozeß die Rede sein? Der Ausgangspunkt des ganzen Systems ist der leerste, abstrakteste Begriff, folglich weder etwas Reelles, noch etwas dem eigentlichen Denken Entgegengesetztes. Es bietet derselbe durch seine Leerheit nicht mehr dar, als die Möglichkeit eines Wiedererfülltwerdens; bloß in diesem Sinne findet eine Bewegung statt. Da aber diese Leerheit etwas bloß Gemachtes

ist, so ist die Bewegung des Erfüllens nur eine gemachte, künstliche, die bloß in dem philosophierenden Subjekt existiert, wie auch jenes reine Sein, das ausdrücklich als das Nächste am Nichts bezeichnet wird, offenbar weder etwas Reelles, noch auch außer der Abstraktion Vorhandenes. Die Naturphilosophie fängt mit dem bloßen Objektwerden, dem sich selbst Verlieren des vorigen Subjekt = Objektes an; dadurch ist eine Dissonanz gegeben, eine innere Nötigung zur Bewegung, zur Hervorbringung des Einklangs.«
 »Aber,« – stellt Schelling entgegen, »ein leerer Begriff hat keine innere Nötigung zur Erfüllung, nur ich, der Philosophierende, kann diese Nötigung empfinden. Die immanente Nötigung, welche Hegel dem leeren Begriff zuschreibt, ist also eine bloße Redensart und kann nichts anderes bedeuten, als ich muß den abstrakten Begriff bis zu den konkreten Bestimmungen fortführen. Der Begriff einer objektiven Bewegung fällt demnach ganz hinweg, da nur das Denken sich bewegt. Es ist durchaus kein wirkliches Geschehen vorhanden; die vorgebliche Bewegung ist weiter nichts als eine Nachahmung, und man wird es mir nicht übel deuten, noch dazu eine schlechte Nachahmung der objektiven Bewegung. Der Unterschied dieser Philosophie von der Naturphilosophie besteht also bloß darin, daß sie sich alles Eingehens ins Reale und Schwierige enthält, wodurch es denn freilich leicht wird, weiterzuschreiten. Der letzte Begriff nimmt«, heißt es weiter, »alle frühen Momente bloß ideal in sich auf, nicht aber wirklich als auch außer ihm bestehend, was in der Naturphilosophie keineswegs der Fall ist. Weil nun aber dieser Zusammenhang im bloßen Denken nicht auf die wirkliche Welt übergeht, so muß denn dieses Denken aus keinem anderen Grunde, als weil es eine Natur in der Erfahrung gibt, seine Momente aus sich heraus projizieren, entlassen oder auseinanderwerfen. Denn die Idee ist schon ganz fertig, wenn sie zu jenem sich selbst unähnlich werden kommt. Diese Notwendigkeit liegt nicht im Begriffe selbst, sondern nur am Philosophen, der eine solche annehmen muß, weil leider noch eine Natur existiert. Der Begriff gewinnt aber durch dieses Auseinanderwerfen nichts, und hat als Begriff solange kein Interesse, bis nicht eine gütige Vorsehung dem Menschen jene Momente des Auseinanderfallens selbst darlegt. Der Übergangsfaden reißt hier gänzlich ab, und der große Hiatus wird nur durch eine Definition verborgen.«

In einem kurzen Exkurs über die Genesis der Natur wird dann der Vergleich gezogen: »Die frischen und grünenden Gewächse der ehemals blühenden Natur=Philosophie finden sich (bei Hegel) nur noch als Herbarium; alles wird leicht und schnell mit Definitionen abgetan, und erinnert nur zu sehr an Goethes Spruch:

Selbst die Wissenschaft verliert
 Nichts von ihrem raschen Lauf
 Denn, was bei uns vegetiert,
 Schnell getrocknet wird es auf.«

Nach einigen Bemerkungen über die Unterschiede der literarischen Situation in Berlin und Süddeutschland nennt Schelling aber auch, was er Hegel verdankt:

»Wenn dieser (neue) Wolffianismus die Wissenschaft auch nicht weiterbrachte, so hat er sie doch von der frühern Bahn abgelenkt; er hat eine Stockung hervorgebracht, die in allen Fächern auch jetzt noch empfindbar ist. Die objektive Richtung wurde durch ihn unversehens in die subjektive verkehrt. ... Man muß gestehen, daß die objektive Richtung in ihrem Beginne (in der Naturphilosophie) nur undeutlich und schwach hervorgetreten sei«, meint Schelling. Und weiter: »Als sich daher Hegel ihrer Mittel bediente, um eine subjektive Philosophie in höherer Potenz aufzustellen, so ergriff natürlich die unüberwindliche

Neigung des Deutschen zum Subjektiven mit Bereitwilligkeit diese Rückkehr. Außerdem war noch der Umstand günstig, daß man eine Philosophie dieser Art so ganz in seine Gewalt bekam; denn einmal kostete es keine große Mühe, den Anfangspunkt derselben aufzufinden, da man zuletzt bei diesem ersten Begriffe ankommen muß, und zwar notwendig. Ebenso kann man auch im Fortgange nicht leicht fehlen, da er ja ein selbstgemachter ist. Ein solcher Eigendünkel des Denkens wird nun freilich nicht in eine gesunde Natur eingehen; aber doch wohl mittelmäßige Köpfe mit dem Dunste tiefer Wissenschaft erfüllen. Freilich gewann vieles nicht das Eigentümlicher dieser Philosophie, sondern die lebendigen Ideen, die aus der früheren Philosophie von dieser umgeschrieben wurden. Indessen ist gerade auf diese Weise jene frühere Philosophie zeitig zur Erkenntnis der in ihr bestehenden Schranke gekommen, und konnte diese ganze Episode in der Philosophie, denn mehr ist die logische Philosophie nicht, um so ruhiger ansehen, als eben durch sie noch die Würde der Philosophie aufrecht zu einer Zeit erhalten wurde, wo ein Krug und, um noch tiefer zu stellen, ein Fries noch immer eine Rolle in der Philosophie spielten. So bin ich denn auf meine Philosophie selbst wieder gekommen«, schließt Schelling seine Kritik an Hegel und fährt fort, sich selbst am Kontrast zu Spinoza zu verdeutlichen.

Angesichts der schlichten Präzision, mit der Schelling in dieser Vorlesung 16 Monate vor Hegels Tod urteilte, ist eine erläuternde Interpretation wohl überflüssig. Wem träte nicht in Erinnerung, wie vielfältig und voller Spitzen dagegen die Auseinandersetzung mit Hegel in dem erscheint, was als »Schellings Sämtliche Werke« von seinem Sohn ediert wurde. Hier, 1830, steht nur das schlichte, aber das Prinzip genau bezeichnende Urteil, Hegel habe »eine subjektive Philosophie höherer Potenz« aufgestellt. Die Frage nach der Richtigkeit dieses Urteils bleibe zunächst dahingestellt. Aufschlußreicher scheint mir die Frage, was in diesem Urteil gemeint und gewollt ist, denn dieses ist für Schelling der genuine Gesichtspunkt der Philosophiegeschichtsschreibung.⁷

Schelling meint zweifellos nicht, Hegel sei hinter das zurückgefallen, was Hegel selbst in der Differenzschrift so meisterhaft als den erreichten Stand der Philosophie gewürdigt und von dem nur subjektiven Prinzipie Fichtes abgehoben habe. Hegel ist für Schelling 1830 »ein sehr gescheiter Mensch«.⁸

Die höhere Potenz dieser subjektiven Philosophie liegt eben gerade darin, daß sie die frühere Philosophie »zur Erkenntnis der in ihr bestehenden Schranke kommen« ließ. Schelling war seit Jahren intensiv darum bemüht, im Objektiven der Religion ebenso einen Prozeß des Subjekt = Objekts nachzuweisen, – einen Prozeß, in dem wird, was sein soll, – wie er es im Gebiet der Natur, der Kunst und der Wissenschaft so erfolgreich getan hatte. Mochten die Prozesse jener Gegenstandsgebiete auch von einem selbstgemachten Prinzipie aus zum Sein verhext, als Herbarium geordnet, – als notwendig dargestellt werden können: Die Sache der Religion könnte in einer solchen Darstellung nicht als das erscheinen, was sie ist, eine gewollte nämlich. Die positive Philosophie, die Schelling, wie die Vorlesung von 1830 beweist, entwickelte, bevor die Philosophie der Offenbarung ausgearbeitet wurde, ist die Überwindung dieser Schranke, deren Erkenntnis die »subjektive Philosophie höherer Potenz« herbeiführte. Die positive Philosophie will nur das, was sein soll, das was sein soll, das vor allem Sein gewollte: Freiheit, – die Schelling eben unser Höchstes, unsere Gottheit nennt. (Und das haben Heinrich Heine u.a. nie begriffen, daß Schelling Freiheit meinte, wenn er Gott sagte).⁹

Ganz unscheinbar, »nur im Vorbeigehen«, stattete Schelling sogar Hegels Idee eines subjektiven Prinzips höherer Potenz schon 1830 seinen Dank spezifisch in diesem religiös-

sen Gebiete ab, wo ihm der Kontrast am hilfreichsten wurde: »Hegel scheint nicht bemerkt zu haben, daß Monotheismus nicht bedeute, daß Gott das einzig Existierende, sondern daß er allein sei«, – was nur von der Freiheit zu sein oder nicht zu sein gesagt werden kann.

Zu einer Erwiderung Hegels ist es offenbar nicht mehr gekommen; dies beweist negativ das Fehlen von Zeugnissen, positiv aber die Tatsache, daß Schelling wenige Tage nach Hegels Tod in seiner Vorlesung bemerkt: – »ein Lehrer der Philosophie, der kürzlich erst zu meinem größten Bedauern gestorben ist, ohne daß ich zuvor die *communio bonorum* mit ihm haben konnte, ...«.¹⁰

Da Schelling Hegel zubilligt, »eine subjektive Philosophie höherer Potenz« aufgestellt zu haben, während er selbst dem Objektiven der Mythologie und Offenbarung sich widmete, mag abschließend zu betonen erlaubt sein, daß es eine verbreitete Philosophiegeschichtsschreibung gab, die ausgerechnet Hegel als »objektiven Idealismus« klassifizierte. Aber die Perspektive dieser Klassifikation, – in der die mit Kant und Fichte eingetretene deontische Wende nicht vollzogen ist, konnte wohl weder Religion zum Objektiven gehören lassen, noch den Begriff zum Subjektiven rechnen. Indem ihr die gewollte Identität des Subjekt-Objekts, der Freiheit, ganz unverstanden blieb, konnte sie keine »subjektive Philosophie höherer Potenz« denken, wenn sie sich auch dieser, als einer nur gemachten, leicht bemächtigen konnte.

Unschwer ist zu erraten, welcher Anonymus gemeint war, als Schelling der Warnung von 1830, daß die dogmatische Orientierung an Hegels Philosophie leicht »mittelmäßige Köpfe mit dem Dunste tiefer Wissenschaft erfüllen« könne, später in Berlin hinzufügte, daß sie vor allem bei Industriellen und Kaufmannsdienern Anhänger fände.

W. E. Ehrhardt
Dammannstr. 35
D–W 3000 Hannover 1

ANMERKUNGEN

1 JACOBS, W.G.: *Revolution und Orthodoxie. Schelling und seine Freunde im Stift an der Universität Tübingen*. Stuttgart 1989.

2 DÜSING, Klaus: *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802)*. Köln 1988.

3 SCHELLING, F.W.J.: *Das Tagebuch 1848*. Hrsg. von H.J. Sandkühler. Hamburg 1954, S. 61ff.

4 SCHELLING, F.W.J.: *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von W.E. Ehrhardt. Stuttgart 1989.

5 HEGEL, G.W.F.: *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 3. Hamburg 1954, S. 445.

6 EHRHARDT, W.E.: *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern*. Stuttgart 1989, S. 59f.

7 Vgl. hierzu: EHRHARDT, W.E.: »Die Bedeutung der Philosophiegeschichte für die systematische Theoriebildung – Schelling und Hegel.« In: *Dialektik 18, Philosophie als Geschichte*. Hrsg. v. H.J. Sandkühler. Köln 1989, S. 197–204.

8 I.c. Anm. 5.

9 Vgl. hierzu: EHRHARDT, W.E.: »Freiheit ist unsere Gottheit«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 38. Jg., Heft 6. Berlin 1990, S. 521–527.

10 SCHELLING, F.W.J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von W.E. Ehrhardt. Hamburg 1992, S. 114.

Maciej Potepa, Warschau

HEGEL UND SCHLEIERMACHER

Die Hegelsche Religionsphilosophie stellt zu großem Teil eine Auseinandersetzung mit Schleiermacher, dem politischen Gegner und akademischen Rivalen dar. Hegel verwirft in oft unsachlicher Polemik die Theologie und Religionsphilosophie von Schleiermacher als bloßen »Gefühlssubjektivismus«, der unter Verzicht auf die objektive Gotteserkenntnis im Denken auf den Stand der »tierischen Unwissenheit« herabgesunken sei und deshalb das »Abhängigkeitsgefühl« zum Grund der Religion mache. Hegel schreibt in der Vorrede zu der Schrift seines Schülers H. Hinrichs »Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft«: »Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Thiere gleichgesetzt, denn das Eigene des Thieres ist es, das, was seine Bestimmung ist, in dem Gefühle zu haben, und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird«¹.

Hegel behauptet in dieser manchmal groben Polemik gegen Schleiermacher, daß bei ihm statt der »substanziellen, notwendigen Subjektivität der begreifenden Vernunft bleibe jetzt nur noch die schlechte, endliche zufällige Subjektivität« des Gefühls als Quelle für die Erkenntnis übrig, wobei »dann nichts weiter zu verwundern wäre, als daß Gott, dem Inhalte, der dieser Form angehört, noch irgend könne Objektivität zugeschrieben werden«².

Hegel sieht in Schleiermachers Religionsphilosophie nur die »höchste Potenzierung« von Jacobis »Reflexionsphilosophie der Subjektivität«. In der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« von 1807 hebt er in bezug auf Jacobi und Schleiermacher den Vorwurf hervor, »das Absolute nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung (...) das Wort führen und ausgesprochen werden« sollen³.

Das Gefühl ist nach Hegel gerade wegen seiner unmittelbaren, einfachen Bestimmtheit nur »die unterste und schlechteste« Form des Geistes »in der er nicht als Geist, als Freyes, als unendliche Allgemeinheit was sein Wesen ist, seyn kann«, sondern nur erst als »ein zufälliges, subjektives, particuläres, nicht als vernünftiges wirklich ist«⁴.

Den fundamentalen Gegensatz zwischen der Gefühlstheorie und dem Standpunkt der spekulativen Religionsphilosophie illustriert Hegel an einem Beispiel aus dem Bereich der allgemeinen Erfahrung. »Deshalb beruft man sich, wenn alle Gründe ausgehen, nur auf's Gefühl. Solch einen Menschen muß man stehen lassen; denn er zieht sich in die Eins seiner Besonderheit zurück, die unantastbar ist. Mit dem Appellieren an das Gefühl ist die Gemeinschaft zwischen uns abgerissen«⁵.

Hegel behauptet mit Recht, wie mir scheint, daß bei Schleiermacher das Gefühl zum Kriterium dessen gemacht wird, was wahrhaft, sittlich sei. Indem man dabei verweilt, daß