

verifiche
rivista semestrale
di scienze umane

Verifiche. Associazione di Studi filosofici
Sede: via Francesco Algarotti 13/a – 35125 Padova
Direttore responsabile: Antonella Benanzato
Amministrazione: info@verificheonline.net
Autorizzazione Tribunale di Padova n. 2445 del 17/09/2017
Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abb. Postale 70% - NE/PD
Digitalandcopy sas - Vignate (MI), Via Roma 25
Anno LII - N. 2 Luglio-Dicembre 2023
www.verificheonline.net

PREZZO € 35,00

VERIFICHE 2023

2

verifiche

«VERIFICHE» ISSN 0391-4186

*Reason in Check.
Philosophy of Religion in
Classical German Philosophy*

Edited by Giulia Bernard
and Barbara Santini

G. Bernard, L. Fonnesu, M. Glatzel, K. Hong,
T. Mauri, B. Santini, S. Schick, M. Tangorra,
P. Valenza, D. Vanden Auweele, Y. Xia

2023

ANNO LII N. 2

Verifiche

Rivista fondata da Franco Chiereghin e Giuliano Rigoni

Direzione/Editors

Luca Illetterati (Scientific Coordinator), Paolo Giuspoli (Editorial Coordinator), Francesca Menegoni.

Redazione/Editorial Staff

Michela Bordignon, Francesco Campana (Final Editing), Valentina Chizzola, Luca Corti (Peer review Editor), Alberto Gaiani, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli (Web Manager), Elena Nardelli (Final Editing), Antonio Nunziante, Federico Orsini, Giovanni Realdi, Barbara Santini (Reviews and Discussions Editor), Sergio Soresi, Alberto Vanzo.

Consiglio scientifico/Advisory Board

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnesu, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

The Journal uses a double-blind peer review procedure. Authors of articles to be considered for publication should email one copy in .doc or .rtf format, and another copy in .pdf format, to Luca Corti (redazione@verificheonline.net). Please include a short abstract in English (about 1,500 characters) and 4-8 keywords. The Journal accepts contributions in English, German, Italian, French, Spanish and Portuguese. Accepted contributions should be prepared according to the journal's guidelines. Book reviews are generally commissioned by the Editorial Staff. If you are interested in writing a book review, please contact Barbara Santini (recensioni@verificheonline.net). Books should be sent to the following address: «Verifiche», c/o Luca Illetterati, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitanio 3 - 35139 Padova, Italy.

«Verifiche» is an international biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

info@verificheonline.net
www.verificheonline.net

Verifiche

International biannual, peer-reviewed Journal (ISSN: 0391-4186)

ABBONAMENTO/SUBSCRIPTION PRICE

Italia: privati € 55,00 (sostenitori € 65,00; studenti € 35,00); enti: € 80,00.

Europe and Mediterranean Countries: € 75,00 (students: € 55,00); institutional: € 100,00.

Other Countries: € 90,00 (students: € 70,00); institutional: € 115,00.

Spese postali incluse/Shipping charges included.

FASCICOLI SINGOLI/SINGLE ISSUES

Italia privati: € 35,00 (fascicolo doppio: € 65,00); enti: € 45 (fascicolo doppio: € 85,00)

Europe and Mediterranean Countries: plus € 11 shipping charges (double i.: plus € 17).

Other Countries: plus € 16 shipping charges (double i.: plus € 22).

FASCICOLI ARRETRATI/BACK ISSUES

Italia: € 40,00; Europe and Mediterranean Countries: € 40,00 (plus € 11 shipping charges).

Other Countries € 40,00 (plus € 16 shipping charges).

MODALITÀ DI PAGAMENTO/METHOD OF PAYMENT

Con bonifico bancario intestato a/By bank transfer to:

«Verifiche. Associazione di studi filosofici»

Intesa Sanpaolo Spa - Filiale terzo settore Veneto centro, via Jappelli 13 - Padova

IBAN: IT54X0306909606100000142839

Nella causale specificare il numero o l'annata (per ordini) oppure solo l'abbonamento (in caso di abbonamento annuale). Please indicate *issue number* and *year* (for single issue) or *year* only (for yearly subscription).

Per usufruire dello sconto per studenti è necessario indicare nella causale il numero di matricola e la sigla della sede universitaria (oppure l'indicazione dell'istituto).

For further details:

info@verificheonline.net
www.verificheonline.net

Cover Design by Giulia Battocchia

verifiche

Anno LII, N. 2, 2023

Dir. resp. Antonella Benanzato • Amministrazione: Via F. Algarotti 13/a - 35125 Padova
Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 2445 del 17.09.2017
Digital And Copy S.a.s. - Vignate (MI) - Via Roma 25 - A. LII (2), 2023

Reason in Check. Philosophy of Religion in Classical German Philosophy

v *Introduction*

Giulia Bernard and Barbara Santini

Essays

1 *Job's Loneliness. Theodicy and its Failure in Kant's Thought*

Luca Fonnesu

21 *St. John 1.1 or Luke 23.46? Fichte and Jacobi on the Truth of Christianity*

Stefan Schick

51 *Die Bedeutung des religiösen Bewusstseins in den Psychologievorlesungen Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers*

Matthis Glatzel

75 *Il destino del cristianesimo nella filosofia della religione di Hegel*

Pierluigi Valenza

103 *The Borders of an Uncertain Object. Nature, Desire and Magic in Hegel's Philosophy of Religion*

Manuel Tangorra

- 133 *Die anthropologische Konzeption in Hegels Religionsphilosophie und ihre Problematik*
Kaiyuan Hong
- 157 *From Religious Philosophy to Philosophy of Religion. A Path in Schelling's Late Philosophy*
Tommaso Mauri
- 179 *Revealing Reason's Limits and Rebuking Heidegger: Schelling's Late Thoughts on God and Religion*
Dennis Vanden Auweele and Yu Xia
- 207 *Mitteilung of the Absolute: Performing Knowledge in the Philosophy of Religion*
Giulia Bernard
- 239 *Religionsphilosophie: kein Abschied von der Letztbegründung. Hölderlin und die Gottesfrage im Ausgang von Kant*
Barbara Santini

Book Reviews

- 253 A. Tomaszewska, *Kant's Rational Religion and the Radical Enlightenment. From Spinoza to Contemporary Debates*
(Paola Rumore)
- 259 B. Norris, *Schelling and Spinoza. Realism, Idealism, and the Absolute*
(Giovanni Tempurin)

- 265 P. Dews, *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*
(Michael Hackl)
- 271 M. Feldmeier, *Freiheit und Rationalität. Zur Rolle F.H. Jacobis im Denken Søren Kierkegaards*
(Roman Winter-Tietel)

DIE ANTHROPOLOGISCHE KONZEPTION IN HEGELS RELIGIONSPHILOSOPHIE UND IHRE PROBLEMATIK

von Kaiyuan Hong*

Abstract. *In his philosophy of religion Hegel develops an anthropological conception, which corresponds to the well-known anthropology at the beginning of his philosophy of spirit, but structurally distinguishes itself from the latter. However, that he in the entire Berlin period never discusses about the connection between these two anthropological conceptions and at the end of this period even shows signs of refraining from the anthropological conception in the philosophy of religion is not a mere coincidence. The clarification of this problem not only fills a gap in the Hegel studies, but also provides us with insights into the particularity of the model of Hegel's philosophy of religion and highlights its distinction from the other models. For Hegel's attitude does not stem from the structural incompatibility between those two conceptions, nor are they systematically incompatible, even though they belong to different parts of the philosophy of spirit. It lies rather in the fact that the anthropological and hence genealogical approach to the religion does not concur with Hegel's concept of religion based on Spinoza's metaphysic of immanence.*

Keywords. *Hegel; Philosophy of Religion; Religion of Magic; Anthropology; Immanence*

Unter Hegels Anthropologie versteht man üblicherweise die als der erste Teil der Philosophie des subjektiven Geistes geltende Anthropologie oder 'Seelenlehre'¹. Anders als die Anthropologie

* Department of Philosophy, School of Humanities, Tsinghua University. Unterstützt durch das *Shuimu Scholar Program* der Tsinghua University

¹ Siglenverzeichnis: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen (1968-1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner Verlag, 1968ff (GW); G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg, Meiner Verlag, 1983ff (V); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Enz).

im Allgemeinen, welche eine vollständige Explikation der Natur des Menschen liefern soll, hat jene Anthropologie eine engere Konnotation, insofern als sie sich allein darauf bezieht, wie das Kennzeichen des Menschen, also das, was ihn von den Tieren unterscheidet, aus seinem ursprünglichen tierischen Verhältnis zur Natur entsteht². Dies gehört freilich auch zur Anthropologie im Allgemeinen, aber kann die Anthropologie im Allgemeinen nicht erschöpfen.

De facto findet sich diese Anthropologie in Hegels engerem Sinne nicht nur in seiner Philosophie des subjektiven Geistes. In den religionsphilosophischen Kollegs entwickelt er in der Ausführung der Religion der Zauberei auch eine Konzeption, welche schon das Element der Anthropologie in Hegels engerem Sinne birgt: Sie liefert auch eine Erklärung für die Entstehung des Kennzeichens des Menschen, nur auf eine andere Weise als die 'Seelenlehre' (der Einfachheit wegen werde ich im Folgenden die Anthropologie in der Philosophie des subjektiven Geistes als Anthropologie 1 und diejenige in der Philosophie des absoluten Geistes, genauer gesagt in der Religionsphilosophie, als Anthropologie 2 bezeichnen).

Gleichwohl gerät die Anthropologie 2 in den bisherigen Studien zu Hegels Religionsphilosophie außer Betracht³; ebenso

² Auf die Besonderheit der engeren Bedeutung, die Hegel der Anthropologie als 'Seelenlehre' zuschreibt, haben z. B. Fetscher, Wiehl und Kervégan bereits verwiesen (I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1970, S. 220, S. 264; R. Wiehl, *Das psychische System der Empfindung in Hegels „Anthropologie“*, in *Hegel-Tage Santa Margherita 1973: Hegels philosophische Psychologie*, hrsg. von D. Henrich, Bonn, Bouvier Verlag, 1979, «Hegel-Studien», Beiheft 19, S. 81-139, S. 81f, 85f; J.-F. Kervégan, *Hegel's Anthropologie: Anthropological Dimensions of the Theory of Sittlichkeit*, «Crisis & Critique», VIII (2), 2021, S. 193-205, S. 196-198).

³ Stewarts Werk zu Hegels Religionsgeschichte bildet eine Ausnahme, indem er im Teil über die Religion der Zauberei auf ihre anthropologische Bedeutung aufmerksam macht: «This is the first step towards the conception of an external, independently existing deity. Hegel's idealist intuitions emerge here. The conception of the divine begins not with something from the outside but with consciousness itself. Specifically, it is an element of consciousness that is isolated and identified as what is essential and then projected or objectified in the

wenig wird der Anthropologie 2 Aufmerksamkeit zuteil in der Sekundärliteratur zu Hegels Anthropologie, da sie sich fast ausschließlich auf die Anthropologie 1 bezieht⁴. Dies rührt teilweise von der Randstellung der Religionsgeschichte in der Hegelforschung her, teilweise von Hegels eigener Unterscheidung der Disziplinen. *De facto*, wiewohl Hegel die anthropologische Bedeutung der Religion der Zauberei schwerlich unbekannt sein kann, hat er selbst niemals explizit darauf hingewiesen, geschweige denn hat er Anthropologie 1 und 2 in einen Zusammenhang gebracht. Dies ist hinsichtlich dessen sehr verwunderlich, dass Hegel, über die drei Fassungen von *Enz* hinweg, sechsmal über die Philosophie des subjektiven Geistes und viermal über die Religionsphilosophie liest. Hinzu kommt noch, dass Hegel am Ende der Berliner Zeit (1818-1831) sogar Anzeichen zeigt, auf die Anthropologie 2 zu verzichten. All dies ist schwerlich als bloßer Zufall zu erklären.

Der vorliegende Aufsatz ist diesem Desiderat gewidmet, nicht nur weil die Anthropologie 2 und ihre Problematik eine Lücke in den Studien zu Hegels Religionsphilosophie sowie der Hegelforschung darstellen. Vielmehr wird uns dadurch auch eine Einsicht in die Eigentümlichkeit des Modells von Hegels Religionsphilosophie gewährt und dessen Unterschied zu den anderen Modellen verdeutlicht. Dementsprechend werde ich zuerst durch die

external world. This is the beginning of the conception of the divine, but all subsequent conceptions will also be necessarily related to the human consciousness or spirit that conceives of them. This view clearly anticipates Feuerbach's theory of projection, whereby individuals project an aspect of themselves and reify it as something in the external world, and then come to forget that they did so and regard it as an objective deity apart from themselves» (J. Stewart, *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2018, S. 54). Jedoch sieht er nicht nur über die Entwicklung von Hegels Auffassung der Religion der Zauberei in der Berliner Zeit hinweg, sondern er geht auch von einer Perspektive aus, welche nicht mit Hegels Religionsphilosophie übereinstimmt. Darauf werde ich in 3.3 zurückkommen.

⁴ Die wenigen Ausnahmen, die sich dem Zusammenhang zwischen der Philosophie des subjektiven Geistes und der Philosophie des absoluten Geistes zuwenden, finden sich, soweit es sich erkennen lässt, bei Fetscher und Sans: Fetscher, *Hegels Lehre*; G.S. Sans, *Hegels Psychologie der Religion*, «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus», XV, 2020, S. 191-215.

Darlegung der Auffassung der Religion der Zauberei aufzeigen, inwiefern diese Auffassung als eine religionsphilosophische Anthropologie gelten kann (1). Abschnitt 2 wird die Anthropologie 2 durch den Vergleich mit der Anthropologie 1 vertieft analysieren und damit die Eigentümlichkeit und den Mangel der Anthropologie 2 uns vor Augen führen (2). Basierend darauf gehe ich letztlich dem Grund nach, weshalb Hegel eine solche besondere Einstellung zur Anthropologie 2 einnimmt. Dies ist weder auf die strukturelle Inkompatibilität zwischen Anthropologie 1 und 2 (3.1) noch auf ihre systematische Inkompatibilität, i. e. die Hierarchie zwischen der Philosophie des subjektiven Geistes und der Philosophie des absoluten Geistes, zurückzuführen (3.2). Anstelle von diesen zwei Erklärungsalternativen liegt der Grund eher im Konflikt zwischen der begrifflichen und der genealogischen Perspektive: Eine anthropologische Begründung der Religion wie die Anthropologie 2, welche Feuerbachs Programm hinwegnimmt, geht nicht mit Hegels Begriff der Religion, der auf Spinozas Modell der Immanenz beruht, konform (Abschnitt 3).

1. *Anthropologie 2 als religionsphilosophische Anthropologie*

In diesem Abschnitt werden wir aus Hegels religionsphilosophischer Ausführung, welche nicht nur gerafft, sondern wegen der Form der Vorlesung auch relativ unorganisiert und wechselnd ist, die zu thematisierende Anthropologie 2 darlegen. Sie bezieht sich auf den Anfang der von Hegel konzipierten Religionsgeschichte:

Wie Hegel in seiner ausgereiften Ausführung des Begriffs der Religion im religionsphilosophischen Kolleg 1827 darstellt, ist sein Begriff der Religion auch aufgrund der Struktur des Sich-Urteilens und des Zu-sich-Kommens konzipiert, ebenso wie sein Begriff des Geistes. Mit anderen Worten handelt die Religion Hegel zufolge von einer ursprünglichen Einheit, die sich – begrifflich statt zeitlich – in Gott und das Wissen von Gott als zwei Korrelate unterteilt oder, wie Hegel es nennt, urteilt, welche dann durch den Kultus wieder vereinigt werden. Wenn wir von einer anderen Perspektive als dieser begrifflichen Perspektive ausgehen, nämlich von der genealogischen Perspektive, dann bedeutet die Religion Folgendes:

Der Mensch erhebt sich über sein gewöhnliches Leben als die Ebene des Endlichen, gelangt zum Gedanken eines Unendlichen – was Hegel die Entzweiung des Unendlichen vom Menschen nennt – und versteht das entstandene Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen auf eine Weise, die seinem Volk eigentümlich ist. Egal von welcher Perspektive aus gesehen – auf diese zwei Perspektiven komme ich in Abschnitt III zurück –, ist die Religion jedes Volkes seine Weltanschauung oder, mit Hegels Worten, sein metaphysisches Modell, und daher besteht die Religionsgeschichte aus einer Reihe verschiedener metaphysischer Modelle.

1) Was den Anfang dieser Geschichte anbelangt, so handelt es sich aus der genealogischen Perspektive darum, wie die oben genannte religiöse Erhebung zum Gedanken eines Unendlichen erfolgen kann. Dies erklärt Hegel dadurch, dass der Mensch bei der zufälligen Abweichung vom gewöhnlichen Leben, z. B. Sonnen-, Mondfinsternis, Erdbeben sowie Überschwemmung, gelegentlich aus seinem tierischen Verhältnis zur Natur – «das ist eben so»⁵ – heraustritt und sich als Macht über die Natur weiß, um die Natur zu seinen Gunsten zu beeinflussen. Dies hält Hegel für die erste Religion, i. e. die Religion der Zauberei, da er darin die erste Erhebung über die Ebene des Endlichen identifiziert: Die Erhebung zum Geistigen. Mit Geistigen meint Hegel «das erste, wilde Beruhen des Geistes auf sich»⁶, nämlich die erste Gestalt des Geistes.

Indessen ist dies nur der erste von zwei Schritten zur eigentlichen Religion, da hier die oben erwähnte Entzweiung des Unendlichen vom Menschen, welche die eigentliche Religion kennzeichnet, noch nicht stattfindet. Das entstandene Geistige ist zwar – förmlich besehen – ein Fortschritt gegenüber dem tierischen Verhältnis zur Natur, da es nicht mehr der Natur unbewusst unterliegt, sondern sie umgekehrt seiner Macht unterwirft. Aus der inhaltlichen Perspektive ist dieses Geistige aber noch nicht ein dem Menschen gegenüberstehendes Allgemeine, sondern fällt dem Menschen anheim. Ohne die Hemmung des ihm gegenüberstehenden Allgemeinen geht der Mensch von seiner Einzelheit aus und

⁵ V 4a, S. 439.

⁶ Ebenda, S. 435.

richtet sich allein nach seiner Begierde. Obwohl Hegel dies nicht vertieft, lässt sich zumindest feststellen, dass diese Begierde nicht mit derjenigen von dem berühmten Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft in *Phänomenologie des Geistes* gleichzusetzten ist. Denn im Ausgang von seiner Einzelheit räumt der Mensch der Natur noch keine Selbständigkeit zu und ist weiterhin im direkten Verhältnis dazu wie zuvor, dass die Natur keinen anderen Sinn hat als die Befriedigung seiner Begierde. Diese Befriedigung wird aber nicht zur Identität mit sich selbst führen wie in *Phänomenologie des Geistes*, sondern erzeugt perennierend nur neue Begierde. Daraus gehen verschiedene Gestalten der Religion der Zauberei hervor: Der Mensch gibt entweder durch Zeremonien der Natur direkt einen Befehl oder schreibt indirekt bestimmten Fetischen oder Verstorbenen Macht zu und betet sie an, welche aber verworfen werden, wenn die Gebete wirkungslos ausfallen.

2) Im religionsphilosophischen Kolleg 1824 reiht Hegel diese Gestalten in einen Fortgang ein, in welcher das Geistige sich immer mehr von der Begierde des Menschen entfernt und dem Allgemeinen nähert. Dieser Fortgang gipfelt letztlich in der chinesischen Religion und dem Buddhismus⁷. Erst in diesen zwei Religionen als dem Höhepunkt und zugleich dem Ende der Religion der Zauberei wird der zweite Schritt vollendet: Zuerst beim chinesischen Kaiser beginnt das Geistige einen allgemeinen Inhalt anzunehmen. Später vollzieht sich endlich dadurch die Entzweiung des Unendlichen vom Menschen, dass die Buddhisten ferner von sich selbst wie vor allem seiner Begierde abstrahieren und zum Gedanken eines Allgemeinen gelangen, welches die unmittelbare Identität mit sich ist. Der Buddhismus ist daher die erste eigentliche Religion.

Aus der bisherigen Skizze lässt sich aber nur ersehen, wie Hegel im Ausgang vom tierischen Verhältnis zur Natur den Anfang

⁷ Die Entwicklung dieser Gestalten entfaltet sich in den religionsphilosophischen Kollegs 1824 und 1827 nicht auf dieselbe Weise – darauf komme ich in Abschnitt 3 zurück –, wobei die chinesische Religion immer als die letzte Gestalt vor jener Entzweiung gilt. Im letzten religionsphilosophischen Kolleg 1831 löst sich die chinesische Religion wegen ihrer neuen Bestimmung auch von der Religion der Zauberei ab. Trotz aller dieser Veränderungen bleibt Hegels Auffassung der Religion der Zauberei im Wesentlichen konsistent.

der Religionsgeschichte konzipiert. Es bleibt allerdings noch zu klären, worin die anthropologische Bedeutung dieser Konzeption liegt. Dazu wollen wir uns auf Hegels eigene Definition beziehen, dass das, was den Menschen im Wesentlichen von den Tieren unterscheidet, das Denken ist. Mit dem Denken ist, wie Hegel an vielen Stellen darlegt, das Wissen gemeint, welches das Allgemeine zum Inhalt hat. Einige der prägnantesten Äußerungen dazu finden sich in der oben genannten Ausführung des Begriffs der Religion, wonach die Religion eine ursprüngliche Einheit ist, die sich – begrifflich statt zeitlich – in Gott und das Wissen von Gott unterteilt. Bei diesem Wissen geht es Hegel zufolge um das Denken, das dasjenige unserer Vermögen ist, welchem ein allgemeiner Inhalt wie Gott entspricht⁸. Das auf diese Weise definierte Denken⁹ ist laut Hegel der Grund, weshalb Tiere keine Religion haben können¹⁰. Mithin, wenn die Buddhisten durch die Abstraktion von sich selbst in das Verhältnis zum Unendlichen kommen und zum Wissen vom Allgemeinen gelangen, ist das anthropologische Moment erreicht. In diesem Sinne kann die Konzeption des Anfangs der Religionsgeschichte zugleich als eine religionsphilosophische Anthropologie

⁸ «Wenn wir uns nun fragen: 'Wie nennen wir diese Seite unseres Bewußtseins, für die das Allgemeine überhaupt ist, es mag abstrakt oder konkret in sich bestimmt sein', so ist dies das Denken. Denn das Denken ist allein der Boden dieses Inhalts, die Tätigkeit des Allgemeinen – das Allgemeine in seiner Tätigkeit, Wirksamkeit. Oder sprechen wir es aus als Auffassen des Allgemeinen, so ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken. Das Produkt des Denkens – das, was durch das Denken erzeugt wird, ist ein Allgemeines, allgemeiner Inhalt. Die Form – das, was in uns das Allgemeine auffaßt, ist ebenso das Denken. Dies Allgemeine – das, was vom Denken produziert werden kann und für das Denken ist, kann, wie gesagt, ganz abstrakt sein; so ist es Unermeßliches, Unendliches, das Aufheben aller Schranken, aller Besonderheit, und dies negative Allgemeine hat ebenso seinen Sitz nur im Denken. [...] die Region des Allgemeinen ist das Denken. Dies ist der Inhalt des Anfangs, und dies nach subjektiver Weise der Boden für diesen Inhalt» (*V* 3, S. 270f; vgl. *V* 3, S. 272, S. 281).

⁹ Im Vergleich zu diesem Denken als dem Wissen, welches das Allgemeine zum Inhalt hat, oder dem inhaltlichen Denken gibt es auch viele andere Arten des Denkens, wie vor allem das der Philosophie eigentümliche Denken, welches das Allgemeine ferner in der allgemeinen Form auffasst.

¹⁰ Im religionsphilosophischen Kolleg 1821 (*V* 3, S. 118), 1824 (*V* 3, S. 179, S. 184), 1827 (*V* 3, S. 271) und 1831 (*V* 3, S. 354).

gelten. Sie ist eine Anthropologie in Hegels engerem Sinne, welche die Frage nach der Entstehung des Denkens als des Kennzeichens des Menschen und die Frage nach dem Anfang der Religionsgeschichte verschmilzt, und zwar in der gemeinsamen Formel der Erhebung zum Denken.

2. *Die Eigentümlichkeit und der Mangel der Anthropologie 2 im Hinblick auf die Anthropologie 1*

Diese religionsphilosophische Anthropologie erinnert uns insofern an die Anthropologie 1, da die Letztere auch vom Prozess handelt, wie sich der Mensch von seinem tierischen Verhältnis befreit und zum Denken gelangt. Gleichwohl vertritt die Anthropologie 2 *de facto* eine andere Konzeption dieses Prozesses. Der Vergleich mit der Anthropologie 1 in diesem Abschnitt wird uns die Eigentümlichkeit der Anthropologie 2 hinsichtlich der Weise und des Resultats der Erhebung zum Denken sowie ihren Mangel aufzeigen. Beginnen wir mit einem Umriss der Anthropologie 1.

Am Anfang der Philosophie des Geistes sich befindend, nimmt die Anthropologie 1 insofern eine besondere Rolle ein, als sie die unbewusste Realisierung der Idee in der Natur zu ihrer bewussten Realisierung im Geist überleitet, aber derart, dass der Geist in dieser Phase noch im «Schlaf»¹¹ oder «in der Weise der Substanz»¹² ist, nämlich als Seele, und erst am Ende der Anthropologie 1 zur Subjektivität «[e]rwach[t]»¹³, nämlich als Bewusstsein. Was mit diesem ‘Erwachen’ aus dem ‘Schlaf’ gemeint ist, ist der Fortgang, in welchem der Geist aus seinem ursprünglichen unmittelbaren Verhältnis zur Natur seine Selbstbeziehung entwickelt. Wie sich im Folgenden zeigen wird, erweist sich dieser Prozess auch als eine Erhebung zum Denken wie die Anthropologie 2¹⁴.

¹¹ *Enz*¹ § 309; *Enz*^{2,3} § 389.

¹² *GW* 25,1, S. 484.

¹³ *Enz*¹ § 328; *Enz*^{2,3} § 412.

¹⁴ Um der Klarheit willen liste ich hier in Anlehnung an *Enz*³ die Momente der Philosophie des subjektiven Geistes, worauf in der folgenden Ausführung Bezug genommen wird, auf:

Die 'Naturbestimmtheiten', welche die Seele empfindet und dadurch 'erinnert', werden von ihr zugleich 'verleiblicht'. Aus dem Verhältnis zu ihrer Leiblichkeit als der Mitte zwischen der Seele und der gegenüberstehenden Natur ergibt sich das Selbstgefühl der Seele, welches die erste Selbstbeziehung des Geistes ist. Trotzdem ist dieses Selbstgefühl noch mit der Besonderheit behaftet, so dass es sich dabei um ein mit seiner gefühlten «besondere[n] Welt»¹⁵ erfülltes Individuum handelt. Zum Heraustreten aus dieser Versenkung in ihrer Besonderheit 'bildet' die Seele durch die 'Gewohnheit'¹⁶ ihre Leiblichkeit zum 'Ausdruck' oder 'Zeichen' der Seele 'ein'. Damit wird die Seele 'verwirklicht' und, indem sie ferner die Leiblichkeit aufhebt, bezieht sie sich in der Leiblichkeit als dem Anderen der Seele auf sich¹⁷. Von dieser neuen Selbstbeziehung rührt nach Hegel das Wissen vom Allgemeinen oder das den Menschen kennzeichnende «Denken»¹⁸. Der damit erreichte Standpunkt des Bewusstseins als der Standpunkt des nächsten Teils der Philosophie des subjektiven Geistes, nämlich der *Phänomenologie des Geistes*, vertritt ein anderes Verhältnis zur äußerlichen Welt als das unmittelbare Verhältnis beim Selbstgefühl, ein vermitteltes Verhältnis, wonach der Mensch einesteils der äußerlichen Welt als einem Selbstständigen gegenübersteht, andernteils in ihr

A. Anthropologie (Seele): 1. die natürliche Seele (natürliche Qualitäten, natürliche Veränderungen und Empfindung), 2. die fühlende Seele (die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit, Selbstgefühl und die Gewohnheit) und 3. die wirkliche Seele.

B. Die Phänomenologie des Geistes (Bewusstsein): 1. das Bewusstsein als solches (das sinnliche Bewusstsein, das Wahrnehmen und der Verstand), 2. das Selbstbewusstsein und 3. die Vernunft.

C. Psychologie (Geist).

¹⁵ *Enz*^{2, 3} § 404.

¹⁶ Dies ist nicht mit dem gewöhnlichen Leben des Menschen vor seiner Erhebung zum Geistigen in der Anthropologie 2 zu verwechseln.

¹⁷ So kommentiert Fetscher: «Sie [sc. die Seele] hat sich selbst zur Seele gemacht und eben damit hört sie auf, (bloß) Seele zu sein; indem sie 'wirkliche Seele' wurde, ist sie in Wahrheit schon 'mehr als Seele' geworden. Ihre Wirklichkeit war ihr Werden, ihr Werden zugleich ihr 'Sich-Überwinden'» (Fetscher, *Hegels Lehre*, S. 94).

¹⁸ *Enz*³ § 412, § 415; vgl. *Enz*² § 412.

auf sich reflektiert, woraus sich die prosaische oder verständige Auffassung der äußerlichen Welt ergibt.

Gemäß dieser Skizze liegt es nahe, dass die Anthropologie 1 einerseits ebenfalls vom Prozess der Erhebung des Menschen aus seinem tierischen Verhältnis zur Natur zum Denken handelt wie die Anthropologie 2, sich aber andererseits in Rücksicht auf die Weise und das Resultat dieser Erhebung von der Anthropologie 2 absetzt.

1) Was die Weise der Erhebung anbelangt, so vertreten sie zwei verschiedene Figuren: In der Anthropologie 2 geht es um den Aufstieg in der vertikalen Richtung, und zwar die direkte Entstehung einer höheren Ebene aus der Ebene des Umgangs des Menschen mit der gegenüberstehenden Natur, während die Anthropologie 1 sich ständig in dieser horizontalen Dimension des Verhältnisses zur Natur entfaltet.

Mehr noch: Verglichen mit dem Fall der Anthropologie 1 stellen sich die zwei Schritte der Erhebung zum Denken in der Anthropologie 2 jeweils lediglich als bloße Behauptung heraus, welcher die benötigte Begründung fehlt, also die Begründung dessen, wie die Erhebung aus dem tierischen Verhältnis zur Natur zum Geistigen als der erste Schritt und die Entzweigung des Unendlichen vom Menschen im Geistigen als der zweite Schritt notwendigerweise stattfinden. Zwar macht Hegel auf die zufällige Abweichung vom gewöhnlichen Leben wie eine Überschwemmung als den Anlass zum ersten Schritt aufmerksam. Dennoch ist dies nur eine Bedingung, woraus sich schwerlich die Notwendigkeit des ersten Schritts ableiten lässt, denn auch die Tiere unterliegen jener zufälligen Abweichung, ohne aber eine solche Erhebung zu vollziehen. Demgegenüber liefert die Anthropologie 1 eine fundierte Darstellung, wonach das tierische Verhältnis zur Natur nicht nur den Ausgangspunkt bildet, sondern auch zum Heraustreten aus sich selbst führt. Denn in diesem Heraustreten gilt die aus dem Umgang des Menschen mit der Natur entstandene Leiblichkeit als das Scharnier: Zunächst das durch die Leiblichkeit vermittelte individuelles Selbstgefühl und dann die durch die

Einbildung und Aufhebung der Leiblichkeit hervorgebrachte allgemeine Selbstbeziehung^{19 20}.

2) Mit diesem Unterschied in der Weise der Erhebung geht der Unterschied im Resultat der Erhebung, nämlich dem Denken, einher, weil das in der Anthropologie 1 letztlich erreichte Allgemeine nicht mit demjenigen in der Anthropologie 2 gleichzusetzen ist. Die Allgemeinheit des Ersteren rührt von der Form des Bewusstseins, i. e. der «unendliche[n] Beziehung auf sich»²¹, wobei es inhaltlich besehen immerhin mit der Endlichkeit behaftet bleibt, da das Bewusstsein als der Standpunkt der *Phänomenologie des Geistes* noch nicht von der Gegenüberstellung zwischen Subjekt und Objekt befreit ist. Anders gesagt, ist das Erstere vielmehr die «unendliche Endlichkeit»²². Hingegen ist die Gegenüberstellung zwischen Subjekt und Objekt beim Letzteren überwunden, da die Religion, wie in Abschnitt 1 erläutert, die Einheit der Ebene des Unendlichen und der Ebene des Endlichen ist. Jene Gegenüberstellung befindet sich auf der Ebene des Endlichen, während sie auf der höheren Ebene des Unendlichen als der Einheit von Subjekt und Objekt aufgehoben ist. In Rücksicht auf diese Aufhebung der Gegenüberstellung zwischen Subjekt und Objekt entspricht das in der Anthropologie 2 letztlich erreichte Allgemeine nicht dem Resultat der Anthropologie 1, i. e. dem Standpunkt des Bewusstseins, sondern dem Resultat der *Phänomenologie des Geistes*²³ oder

¹⁹ Diese vermittelnde Funktion der Leiblichkeit unterstreichen auch Fetscher und Masullo (Fetscher, *Hegels Lehre*, S. 220; A. Masullo, *Das Unbewusste in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Hegel-Tage Santa Margherita 1973: Hegels philosophische Psychologie*, hrsg. von D. Henrich, Bonn, Bouvier Verlag, 1979, «Hegel-Studien», Beiheft 19, S. 27-63, S. 41).

²⁰ Diesen zwei Schritten entsprechen laut Sandkaulen «zwei gegenläufige Versionen der Anthropologie», die «aufeinanderstoßen» (B. Sandkaulen, *Die Seele ist der existierende Begriff: Herausforderungen philosophischer Anthropologie*, «Hegel-Studien», XLV, 2010, S. 35-50, S. 46). Mehr dazu: Ebenda, S. 47-49.

²¹ *Enz*², § 412; vgl. *Enz*¹ § 328.

²² *GW* 25,2, S. 750.

²³ Dazu sagt Drüe: «In der Vernunftstufe der Phänomenologie ist die Behandlung der Außenbezüge des subjektiven Geistes nunmehr erschöpft» (H. Drüe, *IV.2. Erste Abteilung: Der subjektive Geist (§§ 388-482)*, in *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830): Ein Kommentar zum*

dem Standpunkt des Geistes als dem Standpunkt des dritten Teils der Philosophie des subjektiven Geistes, nämlich der *Psychologie*.

3. *Die Problematik der Anthropologie 2*

Aufgrund des Befunds in Abschnitt I und II kommen wir nicht umhin, die Frage zu stellen, was der Grund von Hegels Zurückhaltung gegenüber der Anthropologie 2 ist: Es liegt auf der Hand, dass die Anthropologie 2 eine Alternative für die Anthropologie in Hegels engerem Sinne liefert, wie das Denken als das Kennzeichen des Menschen aus seinem tierischen Verhältnis zur Natur entsteht. Diese auffällige Parallele zur Anthropologie 1 hätte Hegel nicht übersehen dürfen. Trotzdem hat er über die ganze Berliner Zeit hinweg Anthropologie 1 und 2 niemals in einen Zusammenhang gebracht, wie eingangs erwähnt.

Mehr noch: Nach dem religionsphilosophischen Kolleg 1824 bleibt Hegel zwar bei der These, dass das Denken und damit die Religion das sind, was den Menschen von den Tieren unterscheidet, tendiert aber dazu, auf die Anthropologie 2 zu verzichten: Im religionsphilosophischen Kolleg 1827 geht er im Teil über die Religion der Zauberei ebenfalls auf die Erhebung des Menschen aus seinem tierischen Verhältnis zur Natur zum Geistigen ein, welches im religionsphilosophischen Kolleg 1824 der erste Schritt der Erhebung zum Denken ist. Indessen sieht er vom zweiten Schritt der Erhebung zum Denken, nämlich der Entzweiung des Unendlichen vom Menschen, ab, indem er diese Entzweiung nicht mehr als das Resultat der kontinuierlichen Entwicklung der Religion der Zauberei betrachtet wie zuvor. Der Buddhismus, in welchem jene Entzweiung zum ersten Mal vorkommt, bildet daher nicht mehr den Höhenpunkt der Religion der Zauberei, sondern eher eine selbstständige Form der Religion neben der Religion der Zauberei. An diese Revision ansetzend, geht Hegel im letzten religionsphilosophischen Kolleg 1831 in dem Maße noch weiter, dass er den

Systemgrundschrift von Hermann Drüe, Annemarie Getzmann-Siefert, Christa Hackenesh, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser und Herbert Schnädellbach, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, S. 206-289, S. 258).

ersten Schritt der Erhebung zum Denken auch aufgibt. Statt die Religion der Zauberei auf das tierische Verhältnis zur Natur zurückzuführen, um die Entstehung der Religion zu erklären, behandelt Hegel sie nunmehr lediglich als eine Form der Religion und nimmt ihr damit die religionsgeschichtliche sowie die anthropologische Bedeutung.

Im Folgenden werde ich mich zuerst mit zwei Erklärungsalternativen auseinandersetzen, um zu zeigen, dass der Grund dieser merkwürdigen Einstellung Hegels weder in der strukturellen Inkompatibilität zwischen Anthropologie 1 und 2, i. e. ihrer Unterschiede in der Weise und dem Resultat der Erhebung zum Denken, (3.1) noch in ihrer systematischen Inkompatibilität, i. e. der Hierarchie zwischen der Philosophie des subjektiven Geistes und der Philosophie des absoluten Geistes, liegt (3.2). Stattdessen geht der Grund auf das Modell von Hegels Religionsphilosophie und den damit verbundenen Konflikt zwischen der begrifflichen und der genealogischen Perspektive zurück, einen Konflikt, welcher insbesondere am Anfang der Religionsgeschichte sichtbar wird (3.3).

3.1. Die erste Erklärungsalternative: Die strukturelle Inkompatibilität zwischen Anthropologie 1 und 2

In Anbetracht des Befunds von Abschnitt 2 kann man sich schwerlich des Eindrucks erwehren, dass Hegels Distanzierung von der Anthropologie 2 daher rührt, dass die Anthropologie 2 wegen der Unterschiede in der Weise und dem Resultat der Erhebung zum Denken nicht mit der Anthropologie 1 konformgeht und den zwei Schritten der Anthropologie 2 jeweils auch die erforderliche Begründung fehlt. Indessen, wie sich unten zeigen wird, bedeuten jene Unterschiede nicht *ipso facto* die Inkompatibilität der zwei anthropologischen Konzeptionen. Angesichts des Mangels der Anthropologie 2 bietet sich das horizontale Modell der Anthropologie 1 eigentlich als ihre Ergänzung an.

1) Fangen wir mit der Weise der Erhebung an, so kann die Erhebung zum Denken in der Anthropologie 1, die Hegel in der horizontalen Dimension, nämlich auf der Ebene des Umgangs des Menschen mit der gegenüberstehenden Natur, entwickelt, die

Grundlage der zwei Schritte der vertikalen Erhebung zum Denken in der Anthropologie 2 legen, obwohl sie ihre Notwendigkeit immer noch nicht völlig begründen kann.

a) Zuerst lässt sich der Ausgangspunkt der Erhebung in der Anthropologie 2 präzisieren, wenn wir ihn durch die erste Hälfte der Anthropologie 1 auf das durch die Leiblichkeit vermittelte individuelle Selbstgefühl der Seele zurückführen: Der Mensch, der sich über sein gewöhnliches Leben erhebt, ist das mit seiner gefühlten «besondere[n] Welt» erfüllte Individuum. Dabei handelt es sich nicht allein um die Präzisierung des Ausgangspunkts, sondern wird dadurch auch die Grundlage der Erhebung zum Geistigen erklärt. Denn unabhängig von der sogenannten zufälligen Abweichung vom gewöhnlichen Leben setzt jedwede Erhebung über sich *de facto* eine Selbstbeziehung voraus, wie rudimentär sie auch sein mag wie das Selbstgefühl der Seele als die erste Selbstbeziehung des Geistes²⁴. Diese Voraussetzung lässt sich offensichtlich nicht von jener Abweichung ableiten.

b) Was ferner den Fortgang vom ersten Schritt zum zweiten Schritt der Anthropologie 2 anbetrifft, so lässt sich seine Grundlage auch in Anlehnung an die zweite Hälfte der Anthropologie 1 nachholen: Nach dem ersten Schritt soll der Mensch ferner durch das Moment der ‘Gewohnheit’ die Besonderheit seines Selbstgefühls abarbeiten und durch die weitere Aufhebung der Leiblichkeit zur allgemeinen Selbstbeziehung bzw. dem Standpunkt des Bewusstseins gelangen, sonst bliebe er bei der Phase der Religion der Zauberei stehen. Denn es lässt sich schwerlich vorstellen, dass einer, der sich noch in dem direkten, an die Befriedigung der Begierde orientierten Verhältnis zur Natur versunken ist, ohne weiteres von sich selbst abstrahieren und den zweiten Schritt, nämlich die Entzweiung des Unendlichen vom Menschen, vollziehen könnte.

i) Für eine solche Lesart sprechen zunächst die ersten zwei der drei Formen der «Gewohnheit», nämlich die Negation der

²⁴ In ähnlicher Weise weist Sandkaulen auch auf die Einsicht der Anthropologie 1 hin, «daß aller Geltung des normativen ‘Reichs der Gründe’ voraus Individuen im Modus konkreter Subjektivität sich selbst erschlossen sein müssen» (Sandkaulen, *„Die Seele ist der existierende Begriff“*, S. 50).

«unmittelbare [n] Empfindung»²⁵, die «Abhärtung gegen äußerliche Empfindungen [...] gegen Unglück»²⁶ und die «Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung»²⁷, da sie alle den Mangel der Religion der Zauberei betreffen, der in der eigentlichen Religion behoben wird, und zwar dass der Mensch sich seiner Begierde unterwirft. ii) Dazu gesellt sich auch Hegels Betonung in den religionsphilosophischen Kollegs 1827 und 1831, dass dem Menschen in der Religion der Zauberei der Standpunkt des Bewusstseins ausbleibt, dass er nicht «in sich frei ist und die Welt sich gegenüber frei entläßt»²⁸, weswegen es «noch nicht die prosaischen Kategorien, wie Ursach [sic] und Wirkung», gibt «und die natürlichen Dinge [...] noch nicht zu äußerlichen herabgesetzt», noch nicht «als das Andere des Geistes [...] gefaßt»²⁹ sind. Denn mit diesen Formulierungen nimmt Hegel offensichtlich Bezug auf den 'Verstand' als ein Moment des Standpunkts des Bewusstseins. iii) Im Kolleg über die Philosophie des subjektiven Geistes 1825³⁰ bzw. dem religionsphilosophischen Kolleg 1831³¹ setzt Hegel die Religion der Zauberei sogar explizit mit «magnetischem Somnambulismus» gleich, welcher zum Moment der «fühlenden Seele»³² gehört und als einer der «Krankheitszustände des Geistes»³³ erst durch das Moment der 'Gewohnheit' überwunden ist³⁴.

²⁵ Anmerkung zu *Enz*³ § 410.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Ebenda.

²⁸ *V* 4, S. 437.

²⁹ Ebenda, S. 433 Fußnote zu S. 433, S. 451.

³⁰ *GW* 25,1, S. 321. In dem von Boumann edierten Zusatz zu *Enz* § 406 finden sich auch direkte Äußerungen zur Gleichsetzung der Religion der Zauberei mit dem «magnetischen Somnambulismus» (Ebenda, S. 1028, Fußnote). Soweit erkennbar, ist Fetscher der Einzige, der den engen Zusammenhang der beiden identifiziert (Fetscher, *Hegels Lehre*, S. 82).

³¹ Vgl. *V* 4, S. 614.

³² Anmerkung zu *Enz*^{2, 3} § 404.

³³ Ebenda.

³⁴ Ein anderer Beleg findet sich im Teil über Indien in den geschichtsphilosophischen Kollegs, dass die Inder, die aus dem Verhältnis zum Unendlichen heraustreten, vom Standpunkt des Bewusstseins auf das Moment der 'fühlenden

Die bisher dargestellte Möglichkeit der Ergänzung der Anthropologie 2 durch die Anthropologie 1 ergibt *de facto* das Potenzial einer anthropologischen Begründung der Religion, welche auf Feuerbachs Programm in *Das Wesen des Christentums* in 1841 vorausweist – darauf komme ich am Ende zurück.

2) Zum Resultat der Erhebung zum Denken wird wohl in Abschnitt 2 festgestellt, dass das in der Anthropologie 2 letztlich erreichte Allgemeine nicht dem Resultat der Anthropologie 1 oder dem Standpunkt des Bewusstseins entspricht, sondern eher dem Resultat der «Phänomenologie des Geistes» oder dem Standpunkt des Geistes. Jedoch dementiert der Unterschied zwischen diesen zwei Standpunkten nicht ihre Einheitlichkeit.

a) Im Gegenteil, wie Puntel aufweist, kann «[d]as am Ende der Anthropologie erreichte Ergebnis [...] als Kennzeichnung sowohl der phänomenologischen als der noologischen Sphäre verstanden werden»³⁵. Denn der Standpunkt des Bewusstseins enthält nicht nur die Gegenüberstellung zwischen dem Bewusstsein und der äußerlichen Welt, sondern auch die Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst in dieser Welt. Hinsichtlich dieser Selbstbeziehung weist der Standpunkt des Bewusstseins, unbeschadet der noch zu überwindenden Gegenüberstellung zwischen Subjekt und Objekt, auch einen das Subjekt und das Objekt übergreifenden Rahmen auf, ebenso wie der Standpunkt des Geistes. *De facto* ist der Standpunkt des Bewusstseins bereits «der Inbegriff eines Selbstverhältnisses, das die substantiell längst vorliegenden Verhältnisse im Übergreifen des Anderen als Anderen seiner selbst aufschließt und so sich selbst einsichtig wird»³⁶.

b) Damit ist aber nicht die Einebnung des Unterschieds zwischen dem Standpunkt des Bewusstseins und dem Standpunkt des Geistes gemeint. Nur ist dieser Unterschied nicht im genetischen

Seele' zurückfallen, insofern als sie dem 'magnetischen Somnambulismus' zum Opfer fallen und in der unmittelbaren Einheit mit ihrer gefühlten besonderen Welt befangen sind.

³⁵ L.B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, 3. Auflage, Hamburg, Meiner Verlag, 2016, «Hegel-Studien», Beiheft 10, S. 149.

³⁶ Sandkaulen, „Die Seele ist der existierende Begriff“, S. 46.

Sinne zu deuten, als ob es sich hier um eine zeitliche Entwicklung handelte, sondern im Sinne der begrifflichen Entfaltung³⁷. Mit anderen Worten rührt der Unterschied zwischen jenen zwei Standpunkten nicht daher, dass das höhere Moment zeitlich erst später erreicht wird, denn es ist beim niedrigeren Moment eigentlich gegenwärtig. Der Unterschied liegt eher im Folgenden: Wie oben eruiert, ist am Ende der Anthropologie 1 bereits ein das Subjekt und das Objekt übergreifender Rahmen erschlossen, sowohl für die *Phänomenologie des Geistes* als auch für die *Psychologie*, ein gemeinsamer Rahmen, welchen Puntel die vernünftige Betrachtungsweise nennt. Dennoch, obwohl wir in der *Phänomenologie des Geistes* und der *Psychologie* von dieser vernünftigen Betrachtungsweise ausgehen, ist die Vernünftigkeit bei beiden auf verschiedene Weise im jeweiligen Gegenstand der Betrachtung gegenwärtig, wie Puntel darlegt³⁸.

3.2. Die zweite Erklärungsalternative: Die systematische Inkompatibilität zwischen Anthropologie 1 und 2

Die zweite mögliche Erklärungsalternative macht geltend, dass Hegels Religionsphilosophie einer anderen und höheren Sphäre der Philosophie des Geistes, nämlich der Sphäre der Philosophie des absoluten Geistes, angehört als die Anthropologie in der Sphäre der Philosophie des subjektiven Geistes. Angesichts dessen wird es der Systematik der Philosophie des Geistes nicht

³⁷ Darauf weisen auch Fetscher und Drüe hin: «[E]s handelt sich in Hegels Lehre vom Menschen um eine 'wissenschaftliche Entwicklung der Idee' und nicht um Entwicklungspsychologie» (Fetscher, *Hegels Lehre*, S. 91); «Die Entwicklung, die wir hierbei verfolgt haben, darf keineswegs 'genetisch' verstanden werden, das Moment der zeitlichen Folge ist hier überhaupt – mehr noch als sonst – fernzuhalten» (ebenda); «In der philosophischen Durchführung tritt die Vernunft als Letztes auf. In der Wirklichkeit des Geistes liegt sie dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein zugrunde. Sie ist also das logisch Erste» (Drüe, *IV.2. Erste Abteilung*, S. 252); «Es handelt sich nicht um die Darstellung einer linearen Geschichte des Menschheitsbewußtseins, sondern um die eines begrifflichen und dialektischen Prozesses» (ebenda, S. 258). Vgl. ebenda, S. 237f.

³⁸ Zu Puntels eingehender Erklärung dieses Unterschieds: Puntel, *Darstellung*, S. 158-163.

gerecht, wenn wir Anthropologie 1 und 2 in eine Verbindung bringen, oder sogar, wenn die Anthropologie, welche ursprünglich einen Teil des subjektiven Geistes bildet, in der höheren Sphäre wieder thematisiert wird.

Diesbezüglich gilt es sich auf Hegels Begriff des Geistes und das damit zusammenhängende Prinzip der Einteilung der Philosophie des Geistes in *Enz* zu beziehen: Die Idee ist die Einheit von Idealität und Realität. Als die bewusste Realisierung der Idee hat der Geist dementsprechend drei verschiedene Formen, nämlich die Realisierung in Idealität, in Realität und in Einheit von Idealität und Realität³⁹. Diese drei Formen entsprechen jeweils den Sphären des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes. Deswegen, wiewohl diese drei Sphären einen Aufstieg bilden, geht es nicht um eine zeitliche Entwicklung, sondern um die begriffliche Entfaltung des Geistes, und zwar darum, dass dieselbe Realisierung der Idee drei Formen hat. Die Philosophie des Geistes setzt sich ferner derart von der Philosophie der Natur ab, dass die Formen und die Momente, in welche sich der Begriff des Geistes entfaltet, nicht aus- und nacheinander geraten wie bei den Formen und Momenten des Begriffs der Natur. Hingegen zeigt «an einer niedrigeren, abstractern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden [...], wie z. B. in der Empfindung»⁴⁰ als einem Moment an Anfang der Anthropologie 1 «alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmung»⁴¹, «das Religiöse, Sittliche u.s.f., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel»⁴² hat⁴³.

³⁹ *Enz*¹ § 305, *Enz*^{2,3} § 385.

⁴⁰ *Enz*^{2,3} § 380.

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda. Im Kolleg über die Philosophie des subjektiven Geistes 1827/28 bezieht Hegel sich auch auf *Enz*² § 380 (*GW* 25,2, S. 589-592). Zu dieser Bemerkung in der Einleitung zur Philosophie des Geistes gesellt sich auch eine Passage an dem in der dritten Fassung von *Enz* neu gestalteten Ende des Teils über den subjektiven Geist (Anmerkung zu *Enz*³ § 482).

⁴³ Heede zitiert ebenfalls diese Passage und macht darauf aufmerksam: «Auch in der Philosophie des *subjektiven* Geistes tritt die Religion schon auf, und zwar hier aus dem Grunde, weil die Formen des subjektiven Geistes nicht als solche existieren – es existiert kein Selbstgefühl, keine Vorstellung, kein Wille für sich,

Dies gilt auch für das Verhältnis zwischen Anthropologie 1 und 2: Dass sie verschiedenen Sphären der Philosophie des Geistes angehören, bedeutet nicht ihre systematische Inkompatibilität, welche erst dann bestünde, wenn die Formen der Philosophie des Geistes von einer zeitlichen Entwicklung handelten, was aber nicht der Fall ist, wie oben eruiert. Anthropologie 1 und 2 beziehen sich auf denselben Prozess, wie das Kennzeichen des Menschen aus seinem tierischen Verhältnis zur Natur entsteht. Es geht eigentlich mit dem oben erläuterten Begriff des Geistes konform, dass derselbe Prozess des Bewusstwerdens des Geistes verschiedene Formen, welche der Begriff des Geistes ergibt, annimmt und sich in diesen Formen jeweils anders gestaltet, nämlich in der Form der Idealität als Anthropologie 1 und in der Form der Einheit von Idealität und Realität als Anthropologie 2. Interessanterweise machen Nuzzo und Kervégan auch auf die anthropologische Bedeutung der Philosophie des objektiven Geistes aufmerksam⁴⁴.

3.3. Der Konflikt zwischen der begrifflichen und der genealogischen Perspektive

Wenn es weder eine strukturelle noch eine systematische Inkompatibilität zwischen Anthropologie 1 und 2 gibt, wie in 3.1 und 3.2 dargelegt, was ist dann der eigentliche Grund von Hegels Zurückhaltung gegenüber der Anthropologie 2? Wie zu Beginn von Abschnitt I angedeutet, liegt er im Konflikt zwischen der

sondern immer nur zusammen mit höheren, konkreteren Gestaltungen. Das gilt nun auch von der Empfindung, die nur in Verbindung mit anderen Inhalten wirklich ist, wie etwa insonderheit mit der Religion» (R. Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Münster, Westfälischen Wilhelms Universität, 1972, S. 64f; vgl. ebenda, S. 65f). Auf diese Passage beziehen sich auch Wiehl, Wolff und Drüe (Wiehl, *Das psychische System*, S. 120f; M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992, S. 147; Drüe, *IV.2. Erste Abteilung*, S. 211).

⁴⁴ A. Nuzzo, *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation: The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, hrsg. von D.S. Stern, Albany, State University of New York Press, 2013, S. 1-17, S. 8f; Kervégan, *Hegel's Double Anthropology*, S. 199-204.

begrifflichen und der genealogischen Perspektive, welcher Hegel große Schwierigkeiten bei der Ausführung des Anfangs der Religionsgeschichte bereitet.

Wie oben mehrmals betont, basiert Hegels Begriff der Religion auf der Struktur, dass eine ursprüngliche Einheit sich – begrifflich statt zeitlich – in Gott und das Wissen von Gott unterteilt und durch den Kultus zu sich zurückkommt. Entwicklungsgeschichtlich reicht diese Struktur auf die Frankfurter Zeit (1797-1800) zurück, in der sich Hegel nach dem Scheitern seiner Explikation der christlichen Religion als rein-moralischer Religion in der Berner Zeit (1793-1796) dem Modell der Erhebung zum unendlichen Leben zuwendet und demzufolge die Erneuerung des metaphysischen Erklärungsansatzes für notwendig hält. Es ist das Modell von Spinozas Substanzmetaphysik, in welchem Hegel die Möglichkeit dieser Erneuerung sieht. Zwar verwandelt Hegel in seinen weiteren Ausarbeitungen des Systems dieses Modell weiterhin in das Modell der Subjektivität, woher die oben genannte Struktur des Sich-Urteilens und des Zu-sich-Kommens stammt. Trotzdem bleibt der Kern des Modells Spinozas unberührt, und zwar die von Jacobi als ‘Geist des Spinozismus’ bezeichnete Immanenz des Unendlichen im Endlichen. In diesem Rahmen können wir weder einseitig mit dem Unendlichen noch einseitig mit dem Endlichen anfangen, weil jeder Übergang von einem in das andere notwendigerweise in die Aporie verfällt, wie Hegel in *Wissenschaft der Logik* aufzeigt. Mit anderen Worten befinden wir uns von vornherein im Verhältnis zum Unendlichen, in welchem keines der zwei Korrelate sich vom anderen trennen kann.

Mit diesem Begriff der Religion stimmt aber die genealogische Perspektive nicht überein. Denn aus dieser Perspektive ergibt sich entweder der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen oder der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen wie das Modell der Anthropologie 2, welche an die Ebene des Endlichen ansetzt und daraus die Entstehung der Religion erklärt. Zwar steht ihr Resultat, i. e. das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, nicht im Widerspruch zu Hegels Begriff der Religion, aber das Problem liegt eher im Zugang zu diesem Resultat. Genauer gesagt: Nach jenem Begriff handelt es sich nicht darum, womit der Anfang gemacht werden soll, sondern die Frage nach dem Anfang selbst wird

aufgehoben. Angesichts dessen verwundert es nicht, dass Hegel die Herkunft des Wissens von Gott – wann, wie, wo und von wem genau wird es vermittelt – für «ganz gleichgültig»⁴⁵ hält und sie der «Seite der Äußerlichkeit»⁴⁶ zuschreibt, welche «nicht zur an und für sich seienden Wahrheit»⁴⁷ gehört. *De facto* liegt der wesentliche Unterschied der Religion von der Philosophie für Hegel eben darin, dass im religiösen Wissen vom Unendlichen der Inhalt nicht vom Menschen selbst hervorgebracht, sondern ihm gegeben wird.

Im Rahmen dieses Modells der Religionsphilosophie erklärt sich, weshalb es Hegel schwerfällt, den Übergang vom Begriff der Religion zur Religionsgeschichte und den Anfang der Religionsgeschichte zu begründen⁴⁸. Gleichwohl, wie die religionsphilosophischen Kollegs 1827 und 1831 bezeugen, entscheidet sich Hegel – um der systematischen Konsistenz willen – letztlich dafür, bei seinem Begriff der Religion zu bleiben und sich von der genealogischen Perspektive und damit der Anthropologie fernzuhalten. In Anbetracht dessen gehen diejenige Lesart, die im Anschluss an Feuerbach von der Ebene des Endlichen ausgeht und die Religion bei Hegel auch als menschliches Produkt, i. e. die Projektion des menschlichen Wesens, deutet⁴⁹, genauso sehr an der Pointe von

⁴⁵ V 6, S. 172.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Ebenda.

⁴⁸ Darauf hat z. B. Heede hingewiesen (Heede, *Die göttliche Idee*, S. 110-112).

⁴⁹ Das Paradebeispiel findet sich in Stewarts Interpretation (siehe Fußnote 3), welcher sich Conway in seiner Rezension von Stewarts Buch auch anschließt (Stewart, *Hegel's Interpretation*, p. 54; J. Stewart, *Philosophical Anthropology as a Reflection of the Rationality of Religion: A Study of Hegel's Account of the Gods*, in *Interesse am Anderen: Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität*, hrsg. von G. Schreiber, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, S. 165-184, S. 168; D. Conway, *Exemplarity and Its Discontents: On the Hegelian Futures of Religion*, «The Owl of Minerva: The Journal of the Hegel Society of America», LII (1-2), 2021, S. 137-157, S. 141-143). Auf dieses Problem haben schon Hodgson und Thompson in ihren Rezensionen von Stewarts Buch aufmerksam gemacht, wiewohl ich die Perspektive von Thomppsons Kritik nicht teile (P.C. Hodgson, *Hegel's Interpretation of Determinate Religion: Analysis of the Scholarship Issues*, «The Owl of Minerva: The Journal of the Hegel Society of America», LII (1-2), 2021, S. 5-9, S. 7; K. Thompson, *Hegel's History of Religions: The Speculative Method in the*

Hegels Religionsphilosophie vorbei wie die von der Ebene des Unendlichen ausgehende Deutung, nämlich das Modell der Offenbarung des außer- und vorweltlichen Gottes, dass vor dem Sich-Urteilen der ursprünglichen Einheit bereits von Gott die Rede sein kann⁵⁰. Mehr noch: Wenn Feuerbach den anthropologischen Ansatz zur Interpretation der Religion nimmt, reklamiert er zwar die Frage nach dem Anfang vom Zwang von Hegels Begriffs der Religion, dennoch ist er gleichzeitig mit einem Problem konfrontiert, wogegen Hegel immun ist: Woher stammt das, was der Mensch als sein Wesen erkennt und auf Gott projiziert? Genau auf dieses Problem richtet sich die Kritik der Junghegelianer wie Stirner und später auch Marx aus, ein Problem, dessen Lösung Feuerbach misslungen bleibt.

4. *Schluss*

Zusammenfassend, seit dem religionsphilosophischen Kolleg 1824, unternimmt Hegel den Versuch der anthropologischen Begründung der Religion. Damit wird eine andere Konzeption der Anthropologie in Hegels engerem Sinne entwickelt, insofern als sie auch von der Entstehung des Kennzeichens des Menschen, i. e. des Denkens, aus seinem tierischen Verhältnis zur Natur handelt. Zwar weist diese Anthropologie 2 Unterschiede zur Anthropologie 1 bezüglich der Weise und des Resultats der Erhebung zum Denken auf, aber beide sind unbeschadet dessen sowohl strukturell als auch systematisch kompatibel. Dennoch steht die Anthropologie 2 nicht in Einklang mit Hegels Begriff der Religion. Es ist wegen dieses Konflikts zwischen der begrifflichen und der genealogischen Perspektive, dass Hegel am Ende

Philosophy of Religion, «The Owl of Minerva: The Journal of the Hegel Society of America», LII (1-2), 2021, S. 117-135, S. 119f).

⁵⁰ Eine solche Lesart vertritt Theunissen (M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1970, S. 69, S. 73). Dass sie Hegels Religionsphilosophie nicht gerecht wird, hat zuerst Jaeschke aufgewiesen (W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 142).

der Berliner Zeit nicht umhin kann, die gerade eröffnete anthropologische Dimension seiner Religionsphilosophie gleich zu schließen.