

**»Die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der
Einseitigkeit der Subjektivität«.
Hegels *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*
anhand einer methodologischen Frage**

Giulia Bernard

Università degli Studi di Padova / Ruhr-Universität Bochum

The essay focuses on Hegel's *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (1829) as a pivotal text in his Berliner reflections on how to philosophically ground an object of scientific consideration. The guiding thread is the shift from the metaphysical account of the existence of God to the elevation of spirit. The claim is that the overcoming of the subjective character of the proofs in their customary form is not a supervenient consequence of the elevation, nor a preliminary task explored just in the first part of the lectures (on *Beweisen* in general) and not in the last one (on *Gottesbeweise*). It is rather their main issue – a *methodological* process, which is «on its own account the sublation of the one-sidedness of subjectivity in general and of knowledge above all».

»Ich erzählte Goethe von einem Durchreisenden, der bei Hegeln ein Kollegium über den Beweis des Daseins Gottes gehört. [Er] stimmte mir bei«, so der Bericht Johann-Peter Eckermanns, ein enger Vertrauter Goethes, »daß dergleichen Vorlesungen nicht mehr an der Zeit seien«¹. Das Kollegium, auf das sie sich mit wenig verborgenem Unbehagen beziehen, ist dasjenige, das Hegel zwischen Mai und August 1829 in Berlin hielt.

Aus einem sehr ereignishaften Zeitraum stammt der Kurs »de existentiae Dei demonstrationibus«, für dessen Schrift ein vom 01.10.1831

¹ Hegel in *Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von G. Nicolin, Hamburg, Meiner, 1970, S. 402.

datierter Vertrag mit dem Verlag ‚Duncker & Humblot‘ geschlossen wurde. In diesen Jahren hat Hegel neben seiner Lehrtätigkeit an der dritten Ausgabe der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* gearbeitet, die Neubearbeitung des ersten Bands der *Wissenschaft der Logik* vollendet und sich mit der Vorbereitung für die vorzeitig unterbrochene Neuauflage der *Phänomenologie des Geistes* beschäftigt. Außenpolitisch sind 1829-1831 aber auch Jahre der radikalen, sozialen und politischen Umwälzungen: Nur einen Monat nach Hegels Rede zur Säkularfeier der *Confessio Augustana* im Juni 1830 bricht die Juli-Revolution in Frankreich aus und in ihrem Gefolge ereignet sich die Unruhen in Polen und das Zerfallen der »Vereinigten Niederlande« – ganz zu schweigen von der innenpolitischen Krise in England.

Nicht viele Zeitpunkte scheinen weniger geeignet, einen Kurs über ein offensichtlich so abstraktes Thema anzubieten, nämlich die Gottesbeweise, das nur feine Intellekte zu beeindrucken vermag und völlig fehl am Platz zu sein scheint. »Die Periode des Zweifels«, fährt Goethe folglich fort,

ist vorüber; es zweifelt jetzt so wenig jemand an sich selber als an Gott. Zudem sind die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper *ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiterbringen*. [...] Während aber die Deutschen sich mit Auflösung philosophischer Probleme quälen, lachen uns die Engländer mit ihrem großen praktischen Verstande aus und gewinnen die Welt².

Wie es anhand dieser kurzen, scharfen Zeilen leicht zu erraten ist, hatte Goethe – wie viele nach ihm – vom bloßen Titel des Kollegs »de existentiae Dei demonstrationibus« geschlossen, Hegel beabsichtige eine Wiederbelebung der Gottesbeweise der vorkritischen *theologia naturalis* d.h. einer der drei Teile der »metaphisica specialis«: eine obsoletere Rettung des Beweises, der von einem kontingenten Wesen ausgeht, um zu einem wahren, an sich notwendigen Wesen zu gelangen (der kosmologische Beweis); oder desjenigen, der von den zielgerichteten Beziehungen, die in endlichen Wesen tätig sind, ausgeht, um zu einem weisen Autor dieses Wesens zu gelangen (der teleologische Beweis); oder schließlich desjenigen, der den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht und zu dessen Sein kommt (der ontologische Beweis). Goethes konsequente Vorliebe für Kants kritische Leistung verwundert nun nicht: er habe »unstreitig am

² Ebd.

meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daß er die unauflösbaren Probleme liegen ließ«³.

Das enorme Ausmaß dieser weit verbreiteten Fehleinschätzung ist aber gravierend. Sie betrifft nicht nur die Auffassung des kritischen Vorhabens, dessen sorgfältige Auseinandersetzung mit den theoretischen Argumenten und dem moralischen Gottesbeweis viel komplexer als irgendeine bescheidene Grenzziehung der Erkenntnis, die »die unauflösbaren Probleme liegen ließ«, ist – was schon die dem transzendenten Ideal zuzuschreibende architektonische Funktion erkennen lässt: das Denken der absoluten Notwendigkeit, »die wir, so unentbehrlich bedürfen«, ist zwar für Kant »der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft«⁴, aber für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ist es »ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt«⁵. Schwer kollidiert Goethes Zeile vielmehr mit Hegels ganzem Vorhaben. Für ihn ist die frühere »metaphysica specialis« vergangen, und im Blick auf die »metaphysica generalis«, die Ontologie, folgt er ihrer von Kant vorgezeichneten Umgestaltung in Logik.

Warum dann einen Gegenstand wählen, der in so scharfem Kontrast zu diesem Projekt offensichtlich steht? Eine Antwort auf diese Frage bietet sich schon am Ende der ersten Vorlesung. Dort erklärt Hegel im Allgemeinen, dass er das Thema des Kurses in dem Maße behandeln will,

³ Ebd.

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998 (= *KrV*), A 613/ B 641.

⁵ *KrV* A 641/ B 669. Vgl. F. Menegoni, *Immanenza e trascendenza nella riabilitazione hegeliana delle prove dell'esistenza di Dio*, «Leussein», VI (3), 2013, S. 29-41, S. 29-30: »Diese Demonstration [des *unum argumentum*, GB] gehört zum Kern des kritischen Programms, zu jenem Teil, in dem Kant die Grenzen setzt, die nicht durch eine Vernunft überschritten werden können, die an einer immanenten Anwendung ihrer Prinzipien festhalten will und den Fehler der Objektivierung, Hypostasierung und Personifizierung des transzendenten Ideals anprangert – auch wenn sie darauf hinweist, dass dieser Fehler das Ergebnis einer natürlichen Tendenz der menschlichen Vernunft ist, die auf ihrem Weg dazu neigt, von der bedingten zur unbedingten Grundlage aller Dinge überzugehen«. Vgl. ebd., S. 32-33: »Es ist nicht die Idee, die falsch ist, es ist nur der Gebrauch davon. [...] Das transzendente Ideal umschreibt die Bedeutung des Ideals selbst auf die Aufgabe der Selbsterkenntnis und Selbstreflexion der Vernunft im Hinblick auf ihren systematischen und architektonischen Anspruch«. Ebenso erforderlich ist demnach zwischen dem Denken überhaupt und jedem Erkennen zu unterscheiden, das sich der synthetischen Einheit von empirischer Anschauung und Verstandesbegriff verdankt und ‚endlich‘ konturiert wird. Dazu vgl. F. Menegoni, *L'assoluto e il soggetto. Sul volume di G. Hindrichs, Das Absolute und das Subjekt*, «Verifiche», XXXVII (4), 2008, S. 379.

wie die Gottesbeweise »die *Erhebung des Menschengeistes zu Gott* enthalten und dieselbe *für den Gedanken* ausdrücken sollen, wie die Erhebung selbst eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens ist«⁶. Damit erfährt man die erste, entscheidende Umkehrung. Das Kolleg »*de existentiae Dei demonstrationibus*« ist in der Tat der ‚Erhebung‘ gewidmet, d.h. »d[em] allgemeine[n] Faktum in den Menschen und selbst in allen Menschen«, welches die innere Offenbarung Gottes im Menschengeiste bzw. die Vernunft genannt wird. Macht die Erhebung für Hegel den »denkende[n] Geist« als solchen aus, sind die Beweise »aus dem *Bedürfnisse*« hervorgegangen, »*das Denken, die Vernunft zu befriedigen*«⁷.

Auf Anhieb scheint diese Verschiebung von geringerer Relevanz zu sein. Wenn es um die Art und Weise der ‚Aneignung‘ Gottes gehen würde, liege ein solches Thema nicht so weit weg von der Behandlung des Daseins Gottes und seiner Attribute. In Wahrheit ist aber die Frage nach der Erhebung nicht restlos geklärt. Denn zu sagen, dass sie »wesentlich *in der Natur unseres Geistes begründet*, [...] ihm *notwendig*«⁸ ist, bedeutet für Hegel was radikales, das er in Form einer Gleichsetzung beleuchtet: die Rechtfertigung ihrer »Notwendigkeit« ist »nichts anderes als das, was wir sonst Beweisen nennen«⁹. Das heißt: die Vorlesungen über Dasein Gottes behandeln die ‚Erhebung‘ zu Gott, die ihren Gegenstand ausmacht, dadurch, dass sie in der Tat über derer Notwendigkeit sprechen. Unter dem Anschein, es geht um die Aneignung Gottes, so kann man die Sache ausbuchstabieren, sprechen wir tatsächlich über »die eigenen, notwendigen Vermittlungen des Geistes«¹⁰. Im Mittelpunkt steht demnach die Notwendigkeit als solche: diejenige nämlich, die ein Verfahren kennzeichnet, das seinem Inhalt nicht äußerlich bleibt.

⁶ Im Zuge dieser Arbeit wurde auf die kritische Ausgabe von Hegels Werken Bezug genommen: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968ff. (= GW). Ders., *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, GW 18, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner 1995. Ders., *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre von Begriff (1816)*, GW 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1981. Ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, GW 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992. Nach den Initialen GW folgt die Band- und Seitenzahl. Hier GW 18: 234.

⁷ GW 18: 229.

⁸ GW 18: 235.

⁹ Ebd.

¹⁰ GW 20: § 68 A.

Die Sache ist hier aber nicht zu Ende. Genau die Behandlung des ‚Beweisens‘, die, wie Francesca Menegoni zu Recht bestätigt, den Kernpunkt der Hegelschen Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen bildet¹¹, scheint auf den ‚ersten Teil‘ des Kurses beschränkt zu sein: auf die ersten Vorlesungen, nämlich, wo Hegel die formellen Unzulänglichkeiten ausführlich diskutiert, von denen die übliche syllogistische Formulierung der Beweise behaftet ist, – und in ihrer Folge betrachtet er das Problem der Vermittlung und Unmittelbarkeit (III), der Erkenntnis Gottes gegen das Gefühl (IV-V), und der Differenz zwischen metaphysischen und sonstigen Gottesbeweisen (VI). Ab Vorlesung X geht Hegel aber auf die Gottesbeweise ein, oder besser auf den kosmologischen Gottesbeweis¹², für dessen spekulatives Verständnis eine neue Auffassung der dort involvierten Denkbestimmungen erforderlich ist: die Zufälligkeit, die die Natur der weltlichen Dinge prägt, und die das Absolute kennzeichnende Notwendigkeit.

»Erst hier«, fühlt sich man berechtigt zu bestätigen, »berühren seine Ausführungen das Gebiet der Logik«¹³. Wie aber die zwei ‚Teile‘ der Vorlesungen über das Beweisen *überhaupt* und über den kosmologischen Beweis sich miteinander verbinden, ist bisher noch nicht als offenes Problem einer Interpretation des Kurses von 1829 erkannt worden – wenn auch allein deshalb nicht, weil die hier skizzierte Differenz als etwas Geschenktes bzw. Unproblematisches erscheint. Entweder wird sie als ein Faktum geltend gelassen, das allenfalls die Organisation der Materie betreffe¹⁴; oder sie wird indirekt unter der Versicherung vernachlässigt, die neue Bestimmungen stolpern nicht mehr in die früheren Unzulänglichkeiten, die am Anfang des Kurses ein für alle Mal kritisch diskutiert und aufgehoben wurden. So könnte man argumentieren und behaupten, dass »der einzige Beitrag von Hegels Vorlesungen über die Beweise darin besteht, die logische Abfolge von einem Beweis zum nächsten zu zeigen«¹⁵.

Auch dies halte ich aber für unzureichend, weil bei genauerem Hin-

¹¹ F. Menegoni, *La Erhebung del espíritu en las pruebas hegelianas de la existencia de dios*, «Taula. Quaderns de pensament», XLV, 2013, S. 189-201, 195f.

¹² Ob die Schlußwendung »Geschlossen am 19. August 1829« auf ein Abbrechen oder auf den Abschluß eines in sich nichtsdestoweniger vollendeten Diskurs hinweist, lässt sich nicht eindeutig bestimmen.

¹³ W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2016, S. 457.

¹⁴ P.C. Hodgson, *Hegel's Proof of the Existence of God*, in *A Companion to Hegel*, hrsg. von S. Houlgate, M. Baur, New York, Wiley-Blackwell, 2011, S. 415: »These lectures cover only introductory matters (lectures 1 – 9) and the cosmological proof (lectures 10 – 16)«.

¹⁵ Ebd., S. 419.

sehen eine wesentlich komplexere, anders zu konturierende Kontinuität zu erkennen ist. Die taucht gerade dann auf, so meine These, die ich im Folgenden erläutern möchte, wenn man Hegels Definition seines Themas ernst nimmt: die Erhebung ist »für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens«¹⁶. Zieht man ihre Implikationen bis zum Ende, eröffnet sich die Gelegenheit, die im zweiten Teil durchgeführte Behandlung der Gottesbeweise nicht mehr nur auf die logische Umarbeitung der dort involvierten Denkbestimmungen achtend zu lesen, für die das Aufheben der Subjektivität ein dazukommendes bzw. zusätzliches Ergebnis wäre. Vielmehr lassen sie sich als fortschreitende Darlegungen einer Frage verstehen, die *methodologisch* ist: diejenige nach der Erkenntnis bzw. der wissenschaftlichen Betrachtungsweise eines Gegenstandes, für die die Einseitigkeit der Subjektivität aufgehoben werden soll.

Diese meine These möchte ich in drei Schritten diskutieren, bevor ich am Ende Hegels Beitrag zur um 1780, 1790 und v.a. 1800 ausgetragenen Debatte über die Beweise vom Dasein Gottes nochmal beleuchte. Im ersten Schritt geht es um das eigentümliche Verhältnis des Kurses zur Logik, woraus sich ein besonderes Ineinandergehen der Erhebung und des Beweisens ergibt. In die Diskussion über die Implikationen der Aufgabe, die Erhebung anhand der methodologischen Frage – d.h. des Aufhebens der Subjektivität – zu lesen, führt der zweite Schritt tiefer. Nachdem einige Grenzen der aktuellen Lesart von Hegels These kritisch überprüft worden sind, lege ich schließlich im dritten Schritt den Akzent darauf, dass die *Lehre vom Begriff* den geeigneteren Ort darstellt, wo die Analyse des Einsatzes von Hegels Rehabilitierung der Gottesbeweise platziert werden sollte.

1. Zur Relevanz eines »Sonderfall[s]« im Zusammenhang von Hegels Lehre

»Diese Vorlesungen sind der Betrachtung der Beweise vom Dasein Gottes bestimmt; die äußere Veranlassung liegt darin, daß ich in diesem Sommersemester nur eine Vorlesung über ein Ganzes von Wissenschaft zu halten mich entschließen mußte und denn doch eine zweite, wenigstens über einen einzelnen wissenschaftlichen Gegenstand hinzufügen

¹⁶ GW 18: 273.

wollte«¹⁷. So steht es im Auftakt des Kurses. Worauf sich die »äußere Veranlassung« für die Unterbrechung von Hegels gewohnten Turnus von zwei vier- bis fünfstündigen Vorlesungen im Sommer 1829 bezieht, ist bekannt: wie er gegenüber dem preußischen Kultusminister v. Altenstein ausführt, war seine Gesundheit im Sommer 1829 »geschwächt[]« (16.5.29). Um die »nötige Muße« für die Bearbeitung einer neuen Ausgabe der *Logik* zu gewinnen, würde es ihm nicht gelingen, eine philosophische Disziplin in ganzer Breite zu behandeln. Anstatt aber eine der frühen Vorlesungen zu wiederholen, wählt er einen Gegenstand aus, d.h. ein spezielles Problem, der mit der *Logik*-Vorlesung des Sommers »in Verbindung stehe, und eine Art von Ergänzung zu dieser, nicht dem Inhalte, sondern der Form nach, ausmache«¹⁸.

Bei der Konturierung dieses Inhalts fangen die Eigentümlichkeiten der Vorlesungen über das Dasein Gottes an – die, wie Walter Jaeschke zu Recht bestätigt, »in mehrfacher Hinsicht einen Sonderfall im Zusammenhang seiner Lehre«¹⁹ bilden. Sie betreffen das, was bei der Behandlung einer philosophischen Disziplin normalerweise von vornherein klar sein sollte – und hier keineswegs ist: ihre systematische Stellung.

1. Von der ersten Darstellung des Verhältnisses zwischen dem »Ganze[n] von Wissenschaft« (d.h. der *Logik*) und unserem »einzelnen wissenschaftlichen Gegenstand« entsteht der Eindruck, als gehörten die Gottesbeweise formal zur *Logik* und inhaltlich zu einer anderen Disziplin: zu der »*Religionsphilosophie*«. Vermutlich an dieser ersten Stelle sich aufhaltend, haben die ersten Herausgeber des Kurses, Konrad Philipp Marheineke und Bruno Bauer, die Vorlesungen von 1829 der Edition der religionsphilosophischen Vorlesungen angehängt, weil Hegel ohnehin in deren Kontext über die Gottesbeweise gesprochen hat. Dort werden sie ausführlich diskutiert, im Rahmen aller drei Teile, in die Hegels *Religionsphilosophie* in den Kollegien gegliedert ist: »Begriff der Religion«, »bestimmte Religion« und »vollendete Religion«.

Dass aber Hegels Projekt im Jahr 1829 davon erheblich verschieden ist, zeigt sich schon in Hegels Korrektur des Anscheins einer groben, zwischen Inhalt und Form tätigen Unterscheidung, der zwei Disziplinen entsprechen würden. Dagegen soll einerseits klar werden, dass die Reli-

¹⁷ GW 18: 228.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ W. Jaeschke, *Hegels Handbuch*, S. 455.

gionsphilosophie, »insofern sie eine wissenschaftliche ist«, und das Logische »nicht so auseinanderfallen, wie es nach dem ersten Scheine unseres Zweckes das Ansehen hat«²⁰; andererseits soll der Akzent darauf gelenkt werden, dass »das Logische nicht bloß die formelle Seite ausmacht, sondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts steht«²¹.

2. Aus diesem Grund scheint zweitens der Kurs von 1829 die endliche Erfüllung des Desideratums durchzuführen, das Hegel am Ende der *Lehre vom Begriff* formuliert hat:

ich erspare es jedoch auf eine andere Gelegenheit, den vielfachen Mißverstand, der durch den logischen Formalismus in den ontologischen, so wie in die übrigen sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes gebracht worden ist, wie auch die Kantische Kritik derselben näher zu beleuchten, und durch Herstellen ihrer wahren Bedeutung die dabey zu Grunde liegenden Gedanken in ihren Werth und Würde zurückzuführen²².

Daraus ergibt sich der Eindruck, ein solcher Übergang zur Logik, oder besser zu »d[em] Logische[n]«²³, wird in der Analyse der in den Gottesbeweisen involvierten Denkbestimmungen erschöpft: die Zufälligkeit und die Notwendigkeit (kosmologischer Beweis), die äußerliche und innere Zweckmäßigkeit (teleologischer Beweis), der Begriff und seine Objektivität (ontologischer Beweis). Auf die Grenze einer solchen Lesart komme ich im nächsten Schritt zurück.

3. Aus dem engen *inhaltlichen* und *formalen* Verhältnis unseres Themas zur Logik entsteht drittens der Anschein, das Verfahren von 1829 setze demgegenüber eine Verschiebung um, was den Gang der begriffsgemäßen Betrachtung eines Inhalts kennzeichnet. Der besteht aus einer allgemeinen Frage nach der Würdigkeit bzw. Angemessenheit eines Gegenstandes für eine philosophische Behandlung einerseits, und andererseits aus einer Frage nach der Fähigkeit der Philosophie, dem Gegenstand eine zutreffende Betrachtung zu schenken²⁴. Im Fall unseres Gegenstandes

²⁰ GW 18: 228.

²¹ Ebd.

²² GW 12: 129.

²³ Dieser Verschiebung und ihrer möglichen Fruchtbarkeit für die Diskussion über den Unterschied zwischen dem Logischen und dem Geistigen der Erhebung wird in der aktuellen Debatte noch keine Aufmerksamkeit geschenkt.

²⁴ Für eine ganz überzeugende Weise, diese Fragen in einer anderen Disziplin, nämlich der Ästhetik, zu diskutieren, vgl. B. Sandkaulen, *Einleitung: Über das Projekt einer Philosophie*

scheinen aber beide Fragen außer Kraft gesetzt zu sein. Die Würdigkeit eines Inhalts zu prüfen, der zur Logik gehört, scheint überflüssig: seine Zugehörigkeit zur philosophischen Behandlung erscheint von Anfang an versichert. Genauso vernachlässigbar erscheint die Diskussion der zweiten Frage, nach der Fähigkeit der Philosophie. Wenn die Gottesbeweise nichts anderes als »eine eigentümliche Gestalt von den Grundbestimmungen der Logik«²⁵ wären, und letztere bereits systematisch gezeigt hätte, dass sie von der Philosophie als ihrem ersten Teil wissenschaftlich behandelt werden soll, dürfte man sich berechtigt fühlen, fortzugehen.

In Wahrheit ist die wissenschaftliche Betrachtung der Erhebung zu Gott damit aber nicht versichert. Denn die kann nicht *per se* vorausgesetzt werden: Haben die Gottesbeweise in der Moderne, vor allem durch die heftige Kritik Kants, eine erhebliche Diskreditierung erfahren, sollen die Vorlesungen verschiedene Kritikpunkte und Einwände zur Durchführbarkeit eines Projekts ernstnehmen, das darauf abzielt, den Prozess, der sich in den verschiedenen Gottesbeweisen abspielt, in einem spekulativen Sinne philosophisch zu entfalten. Anstatt die Segel mit dem Ziel am Horizont zu setzen, soll ihnen gelingen, in vollem Berliner Stil den Annahmen zu erwidern, die sowohl aus der »allgemeine[n], demselben abgeneigte[n] Ansicht der Bildungsvorurteile der Zeit« als auch aus der kritisch-wissenschaftlichen, v.a. theologischen Behandlung der Beweise von Dasein Gottes gezogen werden.

Die kritischen Annahmen lassen sich wiederum nach einem ‚inhaltlichen‘ und einem ‚formalen‘ Aspekt ordnen. Dem ersten Vorwurf nach seien Denken und Glauben voneinander völlig getrennt. Ihn konterkariert Hegel durch eine weitere Auffassung von Denken²⁶, die es ermög-

der Kunst, in *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von Dies., Berlin-Boston, De Gruyter, Klassiker Auslegen, Band 40, 2018, S. 1-21, 6ff.

²⁵ GW 18: 228.

²⁶ Zu behaupten, dass »alles Geistige [] konkret« ist, heißt, dass die geistigen Ausdrücke »so innig verbunden miteinander [sind], daß es kein Glauben gibt, welches nicht Reflektieren, Rasonieren oder Denken überhaupt, sowie kein Denken, welches nicht Glauben [...] in sich enthalte« (GW 18: 232). Weist der Glauben strukturell auf eine Voraussetzung hin, ist selbst im freien Denken zwar das, was *jetzt* als Voraussetzung ist, »nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Resultat« – bis zum Punkt doch, dass in dieser Verwandlung der Voraussetzung in Resultat, dieses »wieder eine Seite hat, welche Voraussetzung, Annahme oder bewußtlose Unmittelbarkeit der Tätigkeit des Geistes ist«. Aus dem Grund dieser vermittelten und ebenso unmittelbaren Tätigkeit erweisen sie als das echte Ergebnis der »uns alle Vorstellungen, Zwecke, Interessen und Handlungen durchwirkende[n] Tätigkeit des Denkens« (GW 21: 15), wie Hegel im Vorwort zur zweiten Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* schreiben wird.

licht, Glauben selbst als eine epistemische Haltung zu verstehen, ohne seine *differentia specifica* zu verblenden²⁷, und die Erhebung nicht als das einfache subjektive Ergebnis einer religiösen Erhebung zu lesen, ohne Interesse am wirklichen Denken.

Von erheblicher Relevanz für unsere methodologische Frage ist aber der formelle Einwand, demzufolge die Philosophie nur eine sterile tabellarische Analyse leisten könne – unfähig, so scheint es, die Wahrheit dieses geistigen Prozesses zu erfassen, ohne ihn zu verzerren. Hegels Antwort auf diesen Einwand wird im Lauf des ganzen Kurses gewonnen. Sie soll garantieren, dass unser Gegenstand nicht verfehlt wird. Was aber bedeutet, die ‚Erhebung‘ zu rechtfertigen? Dass sie nicht ein Gegenstand unter anderen ist, wird in dem Maße deutlich, wie Hegel sie als einen Prozess darstellt, der nicht nur nie schutzlos und statisch ist – was viele weitere Gegenstände der philosophischen Behandlung beanspruchen könnten –, sondern der »sich an ihr selbst« beweist. Und mehr noch als das:

Der Gedanke aber, das Innerste des Glaubens selbst, daß er als der wesentliche und wahrhafte gewußt werde [...] muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtseyn seiner und des Zusammenhangs seiner Entwicklung erwerben; so breitet er sich beweisend aus, denn Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden und, in unserem Vorhaben, des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts²⁸.

Die Eigentümlichkeit der Erhebung zu Gott, die »sich beweisend« ausbreitet, ist an dieser Stelle ins Visier genommen. In ihr fallen inhaltlicher und formeller Aspekt zusammen, die nur im Auftakt einer einleitenden Vorlesung, selbst unter den oben erwähnten, nicht zweitrangigen Schwierigkeiten und Korrekturen, voneinander getrennt gelassen werden könnten. In dieser Hinsicht eröffnet sich die Herausforderung, die Darstellung eines sich vermittelnden Prozesses zu gewinnen, der die echte Bewegung der Sache selbst sei und ihr nicht äußerlich bleibe. Dass

²⁷ Für eine umfangreichere Bestimmung des Denkens plädiert Menegoni stets. Daraus erweist sich die Möglichkeit, selbst zwischen zwei „epistemischen Einstellungen“ des Glaubens zu sortieren: ein unbefangener Glauben *und* ein reflexiver Glauben, der ein »Bedürfnis der Rechtfertigung« zeugt – Termini, die ich aus dem ausgezeichneten Beitrag von N. Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg, Meiner, 2018 übernehme.

²⁸ GW 18: 250.

dies nichts anderes ist, als »was wir sonst Beweisen nennen«²⁹, soll jetzt plausibilisiert werden.

2. Das »Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität« und seine Konsequenzen

»Daher haben wir nicht diese Erhebung auswärts zu beweisen: sie beweist sich an ihr selbst«, so schärft Hegel ein: »wir haben nur ihrem eigenen Prozesse zuzusehen«³⁰. Im Blick auf diesen methodologischen Hinweis eröffnet sich die Aufgabe, die Notwendigkeit der Erhebung zu Gott in den Beweisen zu gewähren. Sobald aber der Ausdruck »Beweisen« in diesem Kontext fällt, so hat der letzte Schritt gezeigt, kommt eine schwere Ablehnung ins Spiel – als wäre der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen per se etwas Unempfindliches für das diskursive Denken. Selbst wenn eine derartige Reaktion von einem weiteren Konzept von Rationalität verhindert, oder mindestens gemildert wird, ist aber der Weg nicht bereitet. Denn die Assoziation der gewöhnlichen Bedeutung des Beweisens drängt sich auf, das »in der Wissenschaft von *endlichen* Dingen und deren *endlichem* Inhalte stattfindet«³¹.

Diese Assoziation vertieft Hegel am Beispiel der geometrischen Demonstration. Das Ziel? Zeigen, dass wir sie »zum Behufe der Erkenntnis als einer subjektiven gebrauchen, deren Tätigkeit und Gang also nur *in uns* fällt und nicht der eigene Gang der betrachteten Sache ist«³². Nehmen wir bspw. einen geometrischen Satz, den wir beweisen wollen, so Hegels Beispiel, bestimmt und rechtfertigt sich der ganze Gang des Verfahrens »durch den *Zweck*, den *wir* dabei haben, und dadurch, daß derselbe durch solches Verfahren erreicht wird«³³. Die *Notwendigkeit*, die wir durch solches Beweisen einsehen, entspricht ja den einzelnen Bestimmungen des Objekts selbst, aber das Fortschreiten im Zusammenhange der einen mit der anderen fällt ganz in uns. Es ist der Prozess, um unsere Einsicht zu realisieren – nicht ein Verlauf, durch welchen das Objekt seine Verhältnisse in sich und deren Zusammenhänge gewänne. Verhält es sich so, hat nicht nur der Gegenstand selbst diese Operationen nicht durchlaufen, sondern

²⁹ GW 18: 235.

³⁰ Ebd.

³¹ GW 18: 236.

³² GW 18: 235.

³³ GW 18: 236.

ist auch das Resultat der Demonstration nicht, ja sogar noch weniger in der Lage, das gesamte Verfahren in sich zusammenzufassen.

Von Relevanz ist dieses Beispiel in Hegels Augen wegen des subjektiven Charakters, der die Demonstration daran hindert, der Entwicklung ihres eigenen Gegenstandes immanent zu sein. Eine solche Unzulänglichkeit ist in der Tat nicht darauf beschränkt. Sie betrifft vielmehr ebenso die argumentative Struktur, von der die Wissenschaftlichkeit einer Argumentation traditionell abhängig gemacht wird: der Schluss – oder besser der *Verstandesschluss*.

2.1. Der Verstandesschluss und die Gottesbeweise

Fragt man sich, welche Art von Notwendigkeit die Schlußfolgerung für sich vindizieren kann, ist Hegels Antwort verwunderlich. In ihrer üblichen Formulierung weise die schlüssige Beziehung zwischen Prämisse, Mitte und Abschluss auf unterschiedliche Gradienten von Exteriorität hin, wodurch die Begriffsbestimmungen von Allgemeinheit, Einzelheit und Besonderheit als *abstrakte* gegeneinander nur in äußerem *Verhältnis* stehen, so dass »die beiden *Extreme* ebensowohl gegeneinander wie gegen ihre Mitte *gleichgültig für sich* bestehend gesetzt«³⁴ sind. Wenn das der Fall ist, braucht der anfängliche Inhalt dieses Verfahren nicht, um das zu sein, was er ist. Anstatt die innere Bewegung des Inhalts zu folgen, stützt sich das Beweisen auf eine Notwendigkeit, die »nur für die Einsicht« ist. So wird der ganze Beweis »zum *subjektiven Behuf des Erkennens*«³⁵, während sein Ergebnis wird am Ende der Demonstration nur indirekt aufgegriffen, in dem Abschluss nämlich, der sich als unfähig erweist, die Gesamtheit eines ihm fremd gebliebenen Prozesses auf sich zu nehmen.

Dass Hegel den Verstandesschluss als die der üblichen Formulierung der Gottesbeweise zugrundeliegende Struktur sieht, in offensichtlicher Anspielung auf Kants *Transzendente Dialektik*³⁶, ist das eine. Das andere ist aber, dass, wie schon das Präfix „Verstandes-“ deutlich macht, es weitere Gestaltungen gibt, die die diese Form betreffende Mängel überwinden und einen ‚dritten Weg‘ zwischen einem Rückzug in den »lebendigen Glauben« und das »warme Gefühl«³⁷ einerseits und einem äußerlichen Beweisen andererseits bildet.

³⁴ GW 20: § 182.

³⁵ GW 12: 225.

³⁶ Vgl. KrV A 330/B 387.

³⁷ GW 18: 229.

Worum es geht, lässt sich in zwei Schritten rekonstruieren: Nachdem der Verdacht der Subjektivität explizit zutage gefördert wird, der die übliche Art des Beweisens bedroht, diskutiert Hegel zum ersten die Missverständnisse für die Erklärung der Erhebung zu Gott, die sich aus der üblichen Anwendung des Verstandesschlusses auf die Gottesbeweise ergeben. Aus der Behandlung solcher Unzulänglichkeiten stammt zweitens Hegels Lösung. Gehen wir aber der Reihe nach vor.

1. Das Beweisen ist bisher, so Hegel, in dem Sinne erfasst, »daß wir solche Schlüsse machen«³⁸. Es stellt »überhaupt eine *äußerliche Reflexion*, die *von außen nach innen geht*, d.h. aus äußerlichen Umständen auf die innere Beschaffenheit des Verhältnisses schließt«³⁹ vor. Diese Subjektivität bzw. Äußerlichkeit bildet den ersten formellen Mangel des Schlusses. Was passiert aber, wenn er auf den kosmologischen Beweis angewandt wird – der mit der gemeinsamen Erfahrung der Existenz als kontingent beginnt, das kontingente Sein als nicht selbstgenügsam beurteilt und spontan darauf schließt, dass es ein notwendiges Sein geben muss, das sein Grund und seine Ursache ist? Durch die Unzulänglichkeiten, die sich daraus ergeben, landen wir im ersten Schritt Hegels Strategie.

So gehen die Vorlesung XI-XIII näher auf den Beweisgang des Kontingenzbeweises ein, v.a. auf die Folgerung: »*weil* das Eine, das Zufällige, *existiert, ist*, so ist das Andere, das absolut-Nothwendige«⁴⁰. Problematisch erweist sich dieser Schluss aus zwei Gründen. Zum einen entpuppt sich der Verstandesschluss als unwirksam, da er die notwendige Existenz Gottes in dem Maße ableitet, wie dem Zufälligen eine stabile »Existenz« in der ersten Prämisse zugeschrieben wird: Nur indem das Zufällige *ist, ist* das Absolute als ihre Bedingung, so klingt der Schluss. Ist es so, macht er damit das abhängig, was nichts anderes für seine eigene Existenz braucht (das Absolute) – im Gegensatz zu dem, aus dem die Erhebung aufsteigt (das Zufällige bzw. das Endliche). So hänge der Grund von seiner Folge ab und das Unbedingte würde zu einem Bedingten, Abgeleiteten – eine Umkehrung, die Jacobi am klarsten aufgedeckt hat⁴¹.

Der zweite Grund dieses Fehlschlusses betrifft dagegen die Auffassung des Zufälligen selbst bzw. des Endlichen, das den Ausgangspunkt

³⁸ GW 20: § 182 A.

³⁹ GW 12: 225.

⁴⁰ GW 18: 289.

⁴¹ Vgl. JWA 1.258.

der Erhebung und die Basis für die richtige Darstellung des Absoluten bildet. Die Zuschreibung der Qualität des ‚Seins‘ zu ihm verhindert das genauere Verständnis seiner *negativen* Natur: ein »Nichtsein« *ebenso* zu sein, so fährt Hegel fort, das nur *möglich ist*. Dies Moment des Negativen fehlt im Verstandesschluss, dem konsequenterweise ebenso die wahre Natur der absoluten Notwendigkeit unbekannt bleibt: d.h. dass sie sich »wohl durch Anderes, aber durch Aufheben desselben sich mit sich selbst vermittelt«⁴². Demnach reformuliert sich die erste Prämisse des Schlusses: »Nicht weil das Zufällige ist, sondern vielmehr, weil es ein Nichtsein, nur Erscheinung, sein Sein nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die absolute Notwendigkeit; diese ist sein Sein und seine Wahrheit«⁴³.

2. Was damit ins Zentrum rückt, konturiert Hegels Ansatz in dem zweiten Schritt seines Projekts: eine weitere bzw. rechtfertigte Konzeption von dem Notwendigen und dem Zufälligen. So knüpft Vorlesung XII zuerst an den Begriff der »abstrakte[n] Nothwendigkeit« an, um zu zeigen, dass ihre Bedeutung diejenige einer Unmittelbarkeit sein sollte, die aber aus der Vermittlung mit einem Anderen resultiert, das sich selbst aufhebt. Das impliziert schon seinerseits die logische Rechtfertigung des Zufälligen: Wenn von ihm angefangen wird, so ist von demselben »nicht als von einem, das festbleiben soll«⁴⁴, auszugehen, so dass es im Fortgange als seiend belassen wird – denn das erschöpft nur eine einseitige Bestimmtheit des Zufälligen; seine vollständige Bestimmung besteht vielmehr darin, »daß ihm ebensosehr das Nichtsein zukomme und daß es somit als verschwindend in das Resultat eintrete«⁴⁵.

An diesem Punkt angelangt erhält eine wissenschaftliche Rechtfertigung das »Faktum« des Menschengestes, »daß der Geist des Menschen sich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott als dem Absolut-Notwendigen, Ewigen, Unendlichen hebt«⁴⁶. Gegen den »Dogmatismus der absoluten Trennung« lässt der Geist die Kluft von Endlichen und Unendlichen nicht gelten, da er jenen Übergang tatsächlich macht: der Geist ist in negativem Verhalten gegen seinen Ausgangspunkt, so dass seine Vermittlung ein Fortgegangensein zu einem Zweiten sei, das »nur ist,

⁴² GW 18: 291.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ GW 18: 296.

insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist« – dessen Selbständigkeit »wesentlich durch diese Negation und Erhebung«⁴⁷ gewonnen wird.

2.2. Welche Aufhebung der Subjektivität?

Unter diesen Bedingungen bin ich an den Punkt zurückgekehrt, um den es zu Beginn des Abschnitts ging. Die hier skizzierte Lösung scheint genau die formellen Unzulänglichkeiten aufzuheben, die aus der üblichen Anwendung des Verstandesschlusses auf die Gottesbeweise stammen. Die neue Auffassung der Notwendigkeit und der Zufälligkeit erlaubt sowohl die »verkehrte Stellung«⁴⁸ zu vermeiden, dass ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, »welches somit sich als ein durch ein anderes *Vermitteltes* darstellt«, als auch die echte Negativität der Erhebung zu Gott richtig zum Ausdruck zu bringen – was in der üblichen Form des kosmologischen Beweises, wie gesehen, »nicht richtig expliziert ist«⁴⁹. Doch noch etwas bleibt offen, das der Definition der Erhebung als »das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens«⁵⁰ innewohnt: Welche Antwort kann eine solche, auf Antrieb echt treffende Lesart auf die erste Unzulänglichkeit, die den Schluss *als solchen* betrifft, geben – nämlich der Einwand über seine vermutliche Subjektivität bzw. Äußerlichkeit?

Die bisher rekonstruierte Interpretation⁵¹, die der Entwicklung der Hegelschen Argumentation in den zwei ‚Teilen‘ der Vorlesungen sequentiell folgt, ist auf eine solche Frage zwar nicht völlig unvorbereitet. Denn, so könnte man konsequent argumentieren, sobald die vermittelte Unmittelbarkeit der Notwendigkeit und die Negativität, die die eigentliche Natur des Zufälligen ausmacht, zutage gefördert werden, hört das Beweisen auf, eine subjektive bzw. äußerliche Leistung zu sein, und stellt es den eigentlichen Gang der Sache selbst dar. Fehlt deren Verständnis, ist der

⁴⁷ GW 20: § 12 A.

⁴⁸ GW 20: § 36 A.

⁴⁹ GW 18: 292.

⁵⁰ GW 18: 273.

⁵¹ Zusätzlich zu den bereits erwähnten Beiträgen, lässt sich diese Interpretation in P.C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, New York, Oxford University Press, 2005; M.A. Werle, *Die Erhebung des denkenden Geistes zu Gott*, «Hegel-Jahrbuch», 2010, 414-417; R.R. Williams, *Hegel on the Proof and the Existence of God. Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 2017 finden.

Gang jenes Erkennens der Notwendigkeit »verschieden von dem Prozesse, welcher sie ist«: d.h. er ist »nicht als schlechthin notwendige, wahrhaftige Bewegung, sondern als endliche Tätigkeit«⁵² zu verstehen. Wird dagegen die Aufhebung der Subjektivität der endlichen Erkenntnis als ein letztes Resultat gelesen – das man in dem Moment erreicht, *sobald* bzw. *nachdem* über neue logische Denkbestimmungen verfügt, die die Erhebung nicht verkehren –, mag sie sich sogar auf eine der zentralen Definitionen der Erhebung stützen: »unser Thema, die Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr sich das Einseitige des Erkennens, d. i. seine Subjektivität aufhebt«⁵³.

Hier sieht es so aus, als käme alles wieder zurück. Diese Lösung halte ich aber für unzureichend. Eigentlich hört das Zitat nicht auf diesen Punkt, noch sagt es *nur*, dass als Resultat des Zugrundegehens des Endlichen die Subjektivität aufgehoben ist. Der Text geht fort und stellt vielmehr fest, dass die Erhebung »wesentlich selbst dieß Aufheben ist«⁵⁴. Mit anderen Worten: die Erhebung ist nicht irgendein Übergang, wo am Ende *zusätzlich* ihre eigene einseitige Subjektivität nicht mehr da ist. Sie ist dagegen *nichts weiter als* der Prozess jener Aufhebung. Dies wollen wir jetzt vertiefen.

Allerdings ist mit dem expliziten Bekenntnis zu dieser Instanz zugleich eine weitere gravierende Schwierigkeit verbunden. Gelingt es der üblichen Lesart der Vorlesungen von 1829 nicht völlig, die Erhebung der methodologischen Frage nach Rechnung zu tragen, war sie jedoch in der Lage, irgendeine Kontinuität zwischen den ‚zwei Teilen‘ des Kurses dadurch zu rechtfertigen, dass die logische Auffassung der Denkbestimmungen mit der Aufhebung der einleitenden formellen Unzulänglichkeiten enden würden. Wenn jetzt aber unklar geworden ist, wie eine neue Bestimmung der Zufälligkeit das ausführlich bestimmen sollte, was es heißt, die Einseitigkeit der Subjektivität zu überwinden, scheint dies uns dorthin zurückzubringen, wo wir angefangen haben: auf die zwei *nebeneinanderstehenden* Teile der Vorlesungen. Ist dies das gewünschte Ergebnis unserer Lesart der Vorlesungen von 1829?

⁵² GW 18: 291.

⁵³ GW 18: 251.

⁵⁴ Ebd.

3. Die methodologische Frage als Aufgabe: Prolegomena einer alternativen Lesart des Kurses von 1829

Wie erinnerlich hatte ich eingangs vermerkt, dass die Erhebung zu Gott, d.h. das eigentliche Thema der Vorlesungen von 1829, im Licht ihrer eigenen Definition gelesen werden sollte – was v.a. Menegoni treffend feststellt⁵⁵: sie ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität und des Erkennens. Wie aber die Vorlesungen diese Aufgabe wahrnehmen sollten, ist nicht explizit angedeutet. Im der folgenden Überlegung möchte ich nur einige relevante Beweismittel sammeln, um eine alternative Lesart des Kurses zu skizzieren, der eine strengere Kontinuität zwischen den zwei ‚Teilen‘ dadurch zu garantieren gelingt, dass sie alle die Konsequenzen von Hegels Bestimmung seines Themas in Betracht nimmt.

Als Indiz für die Art und Weise, wie die Erhebung zu konturieren sei, kann m.E. eine Passage gelten, auf die bisher keine Aufmerksamkeit gelenkt wurde. Dort schlägt Hegel drei »Grundweisen« ein, in denen der Zusammenhang zweier Bestimmungen stehen kann:

die eine ist das *Uebergehen* der einen Bestimmung in ihre andere; die zweite die *Relativität* derselben oder das *Scheinen* der einen an oder in dem *Seyn* der anderen; die dritte Weise aber ist die des Begriffs oder der Idee, daß die Bestimmung in ihrer anderen so sich erhält, daß diese ihre Einheit, die selbst *an sich* das ursprüngliche Wesen beider ist, auch als die subjektive Einheit derselben gesetzt ist⁵⁶.

Wenn nun nur die eine Seite sich zu der anderen bestimmte, so Hegels Auffassung, so wäre dieses Bestimmen eines Teils nur ein Übergehen, in dem die erste sich verlöre; wäre zweitens nur ein Scheinen ihrer hinaus, außer sich selbst, erhielte sie zwar sich für sich, aber sie kehrte nicht in sich zurück: sie wäre nicht für sich selbst jene Einheit. Nach diesem Hinweis bleibt nur eine Möglichkeit übrig: sich dem *Begriff* zu zuwenden.

Sobald der Ausdruck ‚Begriff‘ fällt, könnten zwar ebenso die seins- und wesens-logischen Bestimmungen diesen Name mit Recht beanspruchen. Nichtsdestoweniger verfügt der Begriff als solcher, über eine eigene Art von Entwicklung, die Hegel in der *Lehre vom Begriff* ausführlich adres-

⁵⁵ Vgl. F. Menegoni, *Immanenza e trascendenza*, S. 41: die Erhebung »kann nicht nach dem Modell des *itinerarium mentis in deum* abgeflacht werden, sondern stellt die Aufhebung der Einseitigkeit der Subjektivität, die Überwindung der Grenzen eines im Endlichen verankerten Wissens dar«.

⁵⁶ GW 18: 271.

siert. Die Entsprechungen der in den Gottesbeweisen entwickelten Erhebungen mit einigen entscheidenden Orten dieser *Lehre* scheinen wirklich eng zu sein. Damit ist aber nicht eine Ersetzung von Denkbestimmungen gemeint, die treffender bzw. überzeugender sein sollten. Vielmehr soll die Referenz auf den *Begriff* den Weg eröffnen, die Erhebungen ans Licht dessen zu vertiefen, was Hegel zufolge die methodologische Frage nach dem Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität bedeutet.

3.1. Der kosmologische Beweis

Darauf bezogen, und nicht mehr auf die seins-logischen Denkbestimmungen von »Endlichkeit« und »Unendlichkeit« oder auf die wesens-logischen von »Zufälligkeit« und »Notwendigkeit« achtend, kann der *kosmologische Beweis* in dem »Schluß-Abschnitt« verortet werden – wo Hegel versucht, die authentische Mitte des Schlusses zu definieren, die die Unzulänglichkeiten des Verstandesschlusses in der Darstellung des Absoluten überwindet: (i) einerseits die unbefriedigenden Begründung der Prämissen, wonach der Schluss stetig auf etwas anderes Bezug nimmt – auf etwas, nämlich, das nicht in den Rechtfertigungsprozess selbst einbezogen ist, weil es den Prozess der Rechtfertigung gerade dadurch begründet, dass es selbst *nicht* davon vermittelt wird; (ii) andererseits die Äußerlichkeit der Synthesis, die von einer fremden Subjektivität bzw. Reflexion betrieben ist. Erstaunlicherweise konturiert Hegel eine der Gestalten des Schlusses durch einen direkten Hinweis auf den kosmologischen Beweis – wie die folgende Textpassage zeugt:

in der Gestalt des Schlusses [wird] das Sein beider auf gleiche Weise ausgedrückt; sowohl in dem einen Satze des Zusammenhangs: „Wenn eine zufällige Welt ist, so ist auch ein Absolut-Notwendiges“, als in dem anderen, worin als Voraussetzung ausgesprochen wird, daß eine zufällige Welt ist, und dann in dem dritten, dem Schlußsatze: „Also ist ein Absolut-Notwendiges“⁵⁷.

Als eine der Gestalten des Schlusses der Notwendigkeit, soll dem »hypothetischen Schluß« gelingen, die Mitte nicht als das Produkt eines den formellen Beziehungen fremden Subjekts zu verstehen, sondern als die Einheit des Ganzen. Hier wird die Struktur »*Wenn A ist, so ist B, Nun ist A, Also ist B*« in fünf Schritten dargestellt:

⁵⁷ GW 18: 292.

1. Zuerst bringt Hegel die zweifache Natur von A zum Vorschein. Denn dies scheint einerseits die Unmittelbarkeit der „gleichgültige[n] Wirklichkeit“ zu sein, die die erste Prämisse kennzeichnet (die Zufälligkeit); andererseits doch ist es *ebenso* die Mitte, als die Notwendigkeit selbst des Verhältnisses zwischen A und B. Daraus ergibt es sich, dass B (die absolute Notwendigkeit) nur auf der Grundlage der dialektischen Identifikation der beiden Sinne von A hervorgebracht werden kann: d.h. seiner unmittelbaren Existenz und der Notwendigkeit der Verbindung, die nur in A ihren eigenen Ausdruck erreichen kann.

2. Zweitens aber analysiert Hegel den Schlusssatz »Also ist B«. Von dort aus kommt derselbe Widerspruch zum Ausdruck: nämlich, dass B ein *unmittelbar* Seiendes, aber ebenso durch ein Anderes oder *vermittelt* ist. In dieser Hinsicht ist es *seiner Form nach* daher einerseits derselbe Begriff, welcher die Mitte ist; andererseits ist es *per se* lediglich »das *Notwendige* unterschieden von der *Notwendigkeit* – in der ganz oberflächlichen Form der Einzelheit gegen die Allgemeinheit«⁵⁸.

3. Drittens zeigt aber Hegel, dass eine solche Differenz nicht weiterhält, weil B ohne die Mitte, d.h. die Vermittlung, ganz abstrakt bleibt. Seiner Charakterisierung des Zufälligen in dem Kurs von 1829 entsprechend merkt Hegel, dass »das Sein des A auch nicht sein eigenes, sondern des B und [...] im Schlusssatze bestimmt das unmittelbare Sein oder gleichgültige Bestimmtheit als eine vermittelte ist, – also die Äußerlichkeit sich aufgehoben [hat] und deren *in sich gegangene Einheit gesetzt* ist«⁵⁹.

4. Die Identität des *Vermittelnden* und des *Vermittelten* ist viertens dadurch geäußert, dass die Negativität der Mitte völlig zum Vorschein gebracht wird: was in dem Verstandeschluss zum Schweigen gebracht wurde, räumt jetzt dagegen die Möglichkeit ein, die Vermittlung mit der unmittelbaren Einheit zu denken und damit die einseitige Äußerlichkeit aufzuheben, die die vorherigen Gestalten affiziert. Aus diesem Grund hat die Vermittlung des Schlusses sich hierdurch »als *Einzelheit, Unmittelbarkeit* und als *sich auf sich beziehende Negativität*« bestimmt: d.h. als »absolute Form und eben dadurch als objektive *Allgemeinheit*, mit sich

⁵⁸ GW 12: 123.

⁵⁹ Ebd.

identisch seiender *Inhalt*«⁶⁰.

5. So gelingt dieser Einheit fünftens, den Anschein zu überwinden, dass ihre Einheitlichkeit rein unmittelbar wäre – und nicht, wie gezeigt, das Ergebnis der Aufhebung einer ersten erfassten Vermittlung – als auch, dass die Unterscheidung der bestimmten Seiten von A und B (ihren vermittelten und unmittelbaren Aspekten) die dauerhafte Grundbedingung ihrer Einheit wäre.

Aus dieser Analyse wird der entscheidende Widerspruch *für die Erkenntnis* deutlich: ihre Prämisse können nicht als solche geltend gelassen werden. Ihrer Form nach fordern sie eine auslegende Rechtfertigung, die ihre Notwendigkeit Rechnung trägt. Dazu sollen sie die Vermittlung in ihrer Negativität richtig explizit gemacht werden, anstatt diese auf etwas Festes und Dauerhaftes zu gründen. Ist es aber so, entpuppt sich das Ergebnis der begrifflichen Diskussion der »Schlüsse der Notwendigkeit« als von konstitutiver Relevanz: Die *Endlichkeit*, die die Voraussetzung in den Beweisen ausmacht und »aufgehoben« werden sollte – Hegels programmatischer These zufolge –, liegt nicht in irgendeinem Inhalt oder Ausgangspunkt (die *inhaltliche* Prämisse für einen bestimmten Schluss: z.B. die Zufälligkeit *eines bestimmten Gegenstandes* u.a.), sondern markiert die Frage von einem formalen bzw. theoretischen Gesichtspunkt aus, die diese erste Erhebung als solche verkörpert. Wie eine solche Einheit bzw. Totalität sich artikuliert, ist hier aber noch unterdeterminiert.

3.2. Der teleologische Beweis

In direkter Übereinstimmung damit, nimmt der teleologische Beweis eine solche Aufgabe ein – selbst wenn er, wie der ontologische Beweis, im Kurs von 1829 nicht ausführlich thematisiert ist. Der teleologische Beweis ist vielschichtiger, da er über zwei Hauptformen zu verfügen scheint. Die erste Erhebung geht von dem nach Zwecken bestimmten Endlichen aus und schließt mit der »ewige[n] Vernunft«, während die zweite die Endlichkeit des lebendigen Organismus, das »Material von außen braucht« (d.h. das Unorganische), als Ausgangspunkt nimmt und zu einem »Dritten« kommt, das »beide setzt«⁶¹.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*. In zwei Bänden: *Textband (a)*, *Anhang (b)* (= VPR II), in *Vorlesungen*, IV, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, S. 634.

Die hier zu überwindende Subjektivität erweist sich in dem Übergang von der äußeren Zweckmäßigkeit der »Teleologie« – wo das, was der Zweck erreicht, auf die immer offene Möglichkeit beschränkt bleibt, wiederum nichts weiter als ein einfaches Mittel zu sein – zu einer Struktur, die ihre eigene Bestimmungen tatsächlich organisiert und als sich selbst anerkennt: »das Leben« und seine innere Zweckmäßigkeit. So ist es erstlich (1) das »lebendige Individuum«, das als die der Objektivität gegenüberstehende subjektive Totalität gilt; zweitens ist es (2) der »Lebensprozess«, wodurch die Äußerlichkeit in einem negativen Verhalten aufgehoben wird. So ist das Lebendige im Syllogismus der inneren Zweckmäßigkeit ebenso Ziel wie Mittel, ebenso Produzent der eigenen Bewegung wie das Ergebnis dieser gleichen Produktion, die nicht aus sich selbst herausfällt.

Als Ergebnis dieser Erhebung aus der Endlichkeit einer äußerlichen Zweckmäßigkeit visiert drittens (3) den »Gattungsprozess« an, wodurch der Einzelne gesetzt und aufgehoben wird, die (noch unerfüllte) Möglichkeit, eine Totalität von Beziehungen zu bestimmen, wo die Bedingungen für die Wiederaufnahme einer nicht mehr einseitigen Subjektivität und ihr adäquater Objektivität gesetzt seien.

3.3. Der ontologische Beweis

Auf dieser Linie steht schließlich der ontologische Beweis, dessen Begriff so aufgefasst werden soll, »wie er schon in die *Idee* aufgenommen ist«⁶². Da er in dem Übergang von »Subjektivität« zur »Objektivität« »noch nicht als an und für sich eins mit der Objektivität« gesetzt ist und seine Objektivität »noch nicht die in der Idee scheinende Realität«⁶³ ist, schlage ich vor, seine Diskussion dort zu platzieren, wo die Idee sich auf ihre von ihr durchgedrungene Objektivität bezieht, die von ihr nicht äußerlich bleibt (wie in der »Idee des Erkennens«): die absolute Idee in ihrer Entwicklung, d.h. die Methode.

Als solche stellt sich die Idee als das Aufheben der Aporie zwischen (i) einem einseitigen epistemischen Verfahren, das von einem vorausgesetzten Anderen seinen eigenen Inhalt ableitet (»Idee des Wahren«), und (ii) demjenigen einer Praxis, die sich durch Anziehung der ganzen Objektivität als ebenso einseitig (»Idee des Guten«) erweist, vor. Der Idee

⁶² GW 12: 129.

⁶³ Ebd.

in dem ontologischen Beweis soll es demnach gelingen, die verbindliche Artikulation eines absoluten Prozesses darzustellen, der in der Lage ist, seine eigene Realisierung durch die Umgestaltung seiner subjektiven Vermittlung zu bestimmen. Als in der Idee aufgefasster Begriff ist er so

der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekt versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebensowohl von ihm bestimmt und ihre Substantialität nur in jenem Begriff hat⁶⁴.

So ergibt es sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität in diesem dritten Fall dadurch, dass es »*der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstand habende Begriff*« ist und somit als das »reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen« ist⁶⁵ – was Hegel die Methode nennt.

IV. Fazit

Aus diesem hier ganz kurz angedeuteten, neuen Szenario hat sich die Gelegenheit eröffnet, die Erhebungen im Licht der Frage nach der Art und Weise Rechnung zu tragen, *wie die Subjektivität aufgehoben werden kann* – was Hegels These ausmacht. Das Aufheben »der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens«⁶⁶ als das Wesen der Erhebung als solche zu verstehen, anstatt es auf die Form eines zusätzlichen Ergebnisses zu beschränken, das theoretisch jeder Denkbestimmung als solchen zugeschrieben werden könnte⁶⁷, bildet das Ergebnis unserer Lektüre. Diese bestätigt die strenge Fortführung der ‚einleitenden‘ Diskussion über das Beweisen als solches in der inhaltlichen Betrachtung der in den Gottesbeweisen implizierten Denkbestimmungen.

Zwar könnte man behaupten, die aufgrund der methodologischen

⁶⁴ GW 12: 176.

⁶⁵ GW 12: 237.

⁶⁶ GW 18: 273.

⁶⁷ Vgl. GW 18: 278: »Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Notwendigkeit. Jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebensowohl von ihrem Ausgangspunkte aus einen metaphysischen Begriff von Gott, und indem diese Erhebung in ihrer Notwendigkeit gefaßt ist, einen Beweis seines Seins, und ebenso führt sich das Übergehen der einen Stufe in ihre höhere durch als ein notwendiger Fortgang des konkreteren und tieferen Bestimmens«.

Frage thematisierbaren Bestimmungen sind v.a. »geschichtlich« markiert: sie machen die Ausgangspunkte und Ziele der traditionellen Gottesbeweise in dem Maße aus, wie sie ein »Faktum« des Menschengesistes zutage fördern. Dass dies aber nicht im Widerspruch dazu steht, sondern vielmehr die Hegelsche Absicht bestätigt, ist das eine: »wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbestimmungen geschichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbestimmungen, die ihre Wahrheit sind und die als Begriffsbestimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten [ist]«⁶⁸. Das andere ist aber, dass ein solches »Faktum« nicht ohne Relevanz ist, noch dem theoretischen Anteil der Beweise widerspricht. Die Frage soll vielmehr in einem Zirkel umgekehrt werden: Gerade weil die Gottesbeweise jene und nicht andere sind, involvieren sie Denkbestimmungen, die Hegels Lesart zufolge die Frage nach der Subjektivität des Denkens verkörpern. Da sie sich wiederum so interpretieren lassen, motiviert sich Hegels Interesse, ihre Rehabilitierung zu versuchen. Aus diesem Grund verwundert uns nicht, dass sich die Analyse der Erhebungen anhand der Frage nach dem Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität in dem Ort platzieren lässt, wo Hegel das begreifende Denken ausführlich diskutiert: die *Lehre vom Begriff*. Unterscheidet sich dort das Denken als Gegenstand der Betrachtung von seiner Darlegung nicht, bildet »der Begriff« genau den Punkt, wo die Realisierung des Denkens keine neue inhaltliche Bestimmung zum Vorschein bringt, sondern die rechtfertigte Darlegung der wissenschaftlichen Behandlung als solche thematisiert.

Die erhebliche Distanz von Hegels Projekt einer Rehabilitierung der Gottesbeweise zur vormaligen Metaphysik, die überhaupt voraussetzt, »daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden«⁶⁹, soll jetzt deutlich geworden sein – was Goethe und Eckermann nicht klar war, aber unzweifelhaft in enger Übereinstimmung steht mit Hegels 1829-1831 in Angriff genommenen Umarbeitungen der *Enzyklopädie*, der *Wissenschaft der Logik* und der *Phänomenologie*. Hegels Absicht in der Behandlung der Erhebung ist brisant und in der Tat »nicht weniger revolutionär als Kants Kritik der Gottesbeweise«⁷⁰. Dies soll aber nur dadurch bestätigt werden, dass man gleichzeitig Hegels Verdienst als die Radikalisierung einer Tendenz

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ GW 20: § 28 A.

⁷⁰ W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, S. 451.

in der Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen versteht, die sich sowohl in ihren Befürworten als auch in ihren Verleumdern erkennen lässt. Denn schaut man auf Mendelssohns inbrünstige Verteidigung der Argumente vom Dasein Gottes, oder auf Kants »alleszermalmendes« Denkens, auf Jacobi Kritik an dem kritischen Vorhaben Kants sowie die Wertschätzung seines Verdiensts, das »Vernunftwidrige der Forderung einer *Demonstration* vom Dasein Gottes« gezeigt zu haben, oder auch auf Schellings Umkehrung des Arguments, das mithin die Schnittstelle zwischen negativer und positiver Philosophie markiert, ist es offenbar, dass es in den Beweisen nicht so sehr um irgendeinen Gegenstand, selbst den obersten, geht, sondern vielmehr um die Vernunft als solche. Sie und damit »die Philosophie als solche«⁷¹ stehen bis zu dem Punkt auf dem Spiel, als die um 1780, 1790 und v.a. 1800 vehement ausbrechenden Debatten über die Beweise als eine der entscheidendsten Lackmus-Tests für die Analyse der Vernunft erhoben werden können – sei sie, mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen, kritisch, adjektiv oder substantiv, ekstatisch oder spekulativ.

Hegels Behandlung dieses »einzelnen wissenschaftlichen Gegenstands, [...] welcher mit der anderen Vorlesung [...] über die Logik, in Verbindung stehe und eine Art von Ergänzung zu dieser« ausmacht, nimmt innerhalb dieser Tendenz eine besondere Stellung ein, indem sie diesen Trend radikalisiert. Was sie ‚wiederbelebt‘ ist deswegen nicht primär eine Frage nach der »Natur Gottes«, Goethes Zeile zufolge, sondern vielmehr die Würdigkeit des Problems der Vernünftigkeit, das *für die Philosophie* erhoben werden soll⁷². So kann man sich nur mit voller Überzeugung dem anschließen, was Menegoni in allen ihren Schriften über die Erhebung des denkenden Geistes zu Recht stetig wiederholt hat: der Gegenstand der Beweise lässt sich nicht auf den Gedanken Gottes reduzieren, sondern reicht bis zur Infragestellung des Denkens als solchem.

⁷¹ F. Menegoni, *Immanenza e trascendenza*, S. 41. Das war schon Kants Vorhaben: »Der Kantischen Philosophie kommt das Verdienst zu, eine neue Epoche zu eröffnen, die sich auf das Denken in all seinen Varianten und Modi konzentriert – vor den gedachten Objekten: Objektivität wird so zu einer inneren Angelegenheit des Denkens« (ebd., S. 29).

⁷² Dies., *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, in *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, hrsg. von G. Erle, Bologna, Archetipolibri, 2014, S. 139-150, S. 139. Dazu lohnt es sich D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960, und G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2011 zu erinnern.