

**Herausgegeben von
Gerald Hartung und Alexander Schnell**

in Zusammenarbeit mit

Andrea Esser (Jena)
Anne Eusterschulte (Berlin)
Rahel Jaeggi (Berlin)
Rainer Schäfer (Bonn)
Philipp Schwab (Freiburg)

KlostermannWeißeReihe

Tobias Wieland

Die Pluralität des Absoluten

Hegels Theorie sozialen Wandels

Klostermann **Weißereihe**

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

Originalausgabe

© 2022 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer
Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf EOS Werkdruck von Salzer,
alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 2625-8218

ISBN 978-3-465-04594-6

Inhalt

Danksagung	11
Hegel in Berlin	13
I Kunst	37
Einleitung	39
1 Ästhetik als Poetik	47
1.1 Die Prosa der Moderne	55
1.2 Kollision und Konflikt	67
1.3 Die Poesie der Kunst	75
1.4 Die Souveränität der Kunst	83
2 Eine Genealogie der Kunstformen	91
2.1 Symbolische Kunstform	93
2.2 Klassische Kunstform	99
2.3 Romantische Kunstform	108
2.4 Poetik: Pluralität oder Logozentrik?	110
3 Die historische Dynamik des Poetischen	123
3.1 Die diachrone Aneignung	125
3.2 Das Ende der Kunst?	133

II Religion	155
Einleitung	157
4 Expressive Religionsphilosophie	163
4.1 Die Kategorie des religiösen Lebens	178
4.2 Religiöses Leben und Kultur	180
4.3 Der spekulative Begriff des Christentums	196
5 Spekulation und religiöser Pluralismus	221
5.1 Säkularismus	224
5.2 Laizismus	232
5.3 Zwei Antworten	237
5.4 Säkularisierung	246
5.5 Kooperativer Laizismus	252
6 Die Dialektik der Aufklärung	263
6.1 Religiosität und Sexualität	272
III Philosophie	279
Einleitung	281
7 Dialethismus und dialektische Methode	289
7.1 Erklärungsziele	297
7.1.1 Der Begriff der Reflexion	305
7.2 Die unwesentlichen Relationen	312
7.2.1 Abstrakte Identität	313
7.2.2 Verschiedenheit	318
7.2.3 Gegensatz	320
7.3 Die wesentlichen Relationen	325
7.3.1 Widerspruch	326
7.3.2 Grund	329
8 Spekulative Ontologie	337
8.1 <i>On what there is</i> – Subjektivität	340
8.1.1 Der Begriff als reiner Begriff	361

8.1.2	Der Begriff als Urteil	369
8.1.3	Der Begriff als Schluss	392
8.2	<i>On what there is</i> – Objektivität	407
8.2.1	Mechanismus	409
8.2.2	Chemismus	414
8.2.3	Teleologie und Freiheit	416
8.2.4	Natur als Voraussetzung des Geistes	425
8.2.5	Natur als Biosphäre des Geistes	429
9	Eine Metaphysik der Offenheit und Zukunft?	441
9.1	Theorie dialektischer Philosophie	457
9.2	Praxis dialektischer Philosophie	468
9.3	Einheit von Theorie und Praxis	480
IV Anhang		489
Bibliographie		491
	Primärliteratur	491
	Weitere Literatur	493
	Abbildungsnachweis	512

Meinem Vater Axel Jan Wieland (1939–2021)

Danksagung

Diese Arbeit versucht den Kerngedanken zu entfalten, dass das Denken kein einsames Geschäft ist, sondern sich aus der Vielfalt und Mehrsprachigkeit der Stimmen gewinnt und an ihnen Kontur bekommt.

Mein Dank gilt dabei zuerst Georg W. Bertram, dessen inspirierende Lehre, verlässliche Betreuung und langjährige Unterstützung mich in den Stand versetzt haben, intensiv und frei dem philosophischen Geschäft nachzugehen. Es ist insbesondere sein an der Ästhetik geschärfter Blick für den systematischen Zusammenhang von Pluralität und Geist, der mir auch in einsamen Phasen dunkler Hegellektüre begrifflichen Halt geboten hat. Sein Arbeitsbereich und das Graduiertenkolleg „Normativität, Kritik, Wandel“ sind meine akademische Heimat, in der eine intellektuelle, auf Vertrauen bauende Freiheit gelebt wird. Zweitens möchte ich Rahel Jaeggi für ihre Betreuung danken. Es hat mich sehr geprägt, in ihrem Diskussionskontext die sozialphilosophische und politische Dimension Kritischer Theorie über Hegel hinaus zu reflektieren. Schließlich gilt mein Dank Dina Emundts, deren philosophiegeschichtlicher Tiefenschärfe ich mehr verdanke, als diese Arbeit zu zeigen vermag. Gedruckt wird diese Arbeit mit Unterstützung der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Freunde, Förderer und Ehemaligen der Freien Universität Berlin e.V.

Die Vielfalt und schiere Anzahl der Stimmen, die für die Entstehung dieser Arbeit unerlässlich waren, machen es mir unmöglich, all diejenigen anzuführen, die damit gemeint sind. Alle zu nennen, bliebe eine leere Geste; nur einige anzuführen, würde der Vielfalt der Stimmen nicht gerecht. Ich möchte stattdessen stellvertretend Berlin als meiner Muse danken. Es gibt in meinen Augen eine enge Verbindung von Geist und Metropole. Für mich ist Berlin die Muse kritischer *agency*, fordert sie doch aktiv zum Denken jenseits der eigenen Komfortzone auf. Ihre Tatkraft und Inspiration zu empfan-

gen, erfüllt mich mit Lust, Dankbarkeit und Demut. Berlin steht wie kaum eine andere Stadt für eine kulturelle Offenheit, in der vielfältige und queere Lebensformen Anerkennung finden. Berlin ist bunt, kritisch und direkt – genau dieser Geist leitet mich in meiner philosophischen Arbeit. Genau diesem, von so vielen großartigen, inspirierenden Menschen getragenen Umfeld weiß ich mich verpflichtet. Berlin ist keine Muse, die sich besitzen ließe, sondern vielgewanderten Menschen Geborgenheit und Entfaltungsraum bietet.

Hegel in Berlin

„Die politische Philosophie wird niemals ihren Ursprung im Staunen über das, was ist, wie es ist, verleugnen können. Würden die Philosophen trotz ihrer notwendigen Entfremdung vom Alltagsleben der menschlichen Angelegenheiten je zu einer wahrhaftigen politischen Philosophie gelangen, müssten sie die Pluralität des Menschen, aus der die ganze Vielfalt menschlicher Angelegenheiten hervorgeht, zum Gegenstand ihres Staunens machen.“ (Sokrates, S. 85)

Die sozialen und ökologischen Krisen sind real, wirken global, und ihr Ausgang ist ungewiss. Die Frage wird sein, wie viel Zeit uns bleibt, auf sie zu reagieren. *Unsere Zeit wird knapp*. Warum nun ausgerechnet in diesen Zeiten Hegel lesen? Die Antwort, die am Ende unserer Beschäftigung mit Hegel steht, wird lauten: *weil die Zeit drängt*. Der in diesem Buch entwickelte Gedanke versteht sich als eine Aktualisierung spekulativer Philosophie im Zeichen einer Kritischen Theorie der Gegenwart. Sie versucht, den kritischen Zeitgeist im Begriff der Pluralität des Geistes zu fassen. Mit „Pluralismus“ ist die philosophische Haltung gemeint, die die Vielfalt der menschlichen Ausdrucksfähigkeit bejaht und eine Gleichwertigkeit aller Expressivität, unabhängig von der sozialen und kulturellen Lage ihrer Urheberschaft, zu begründen sucht. In der gegenwärtigen Sozialphilosophie werden Ausschlussmechanismen von sozialer Teilhabe und die Missachtung der Vielfalt geistiger Expressivität unter dem Stichwort der Intersektionalität diskutiert und durch Gender, Klasse und Ethnie bestimmt. Pluralismus meint die Haltung, dass die Vielfalt menschlicher Expressivität und Partizipation einen intrinsischen Wert geistigen Lebens ausmacht. Anders gewandt: Pluralismus bejaht die Idee der offenen Gesellschaft.

Um diesen Gedanken grundlagentheoretisch zu entwickeln, fragen wir nach der ontologischen Struktur des Absoluten. Das Ganze

des Absoluten werden wir mit Hegel in drei Hinsichten untersuchen, indem wir nach dem Schönen, Guten, Wahren des Ganzen fragen. In jedem der drei Teile wird dieselbe Bewegung vollzogen: Es geht um den Nachweis, dass Kommunikation die Substanz des Geistes ist und die metaphysische Höhe der Ideale des Guten, Schönen, Wahren in der kommunikativen Wirksamkeit sozialer Praxis geerdet ist. Das Gute, Schöne, Wahre werden wir so versuchen, aus seiner platonisch-metaphysischen Höhe zu holen und in die weltlichen Praktiken von Kunst, Religion und Philosophie zu übersetzen. Diese Immanenzbewegung und die Betonung des gesellschaftlichen Charakters des Guten, Schönen, Wahren formulieren eine Alternative zu einem letztlich irreführenden Gegensatz des gegenwärtigen philosophischen Diskurses. *Materialismus* und *Idealismus* lassen sich nur in einen Gegensatz stellen, wenn Offenheit und Kritik nicht als konstitutive Momente idealistischer Theoriebildung gesehen werden, wenn also Idealismus nur als affirmative Verklärung des Gegenwärtigen verstanden wird. Die Immanenzbewegung steht im Zentrum der Aktualisierung der spekulativen Philosophie Hegels, an der sich dieses Buch versuchen wird.

Mit dem idealistischen Begriff des „Absoluten“ adressieren wir die geistige, im Kern kommunikative Struktur der Welt in ihrer Totalität. Die Wissenschaft, die dieser Struktur nachgeht, ist die Geisteswissenschaft. Eine moderne, zeitgemäße Geisteswissenschaft sollte der intrinsischen Pluralität ihres Gegenstands gerecht werden. Das heißt in der Folge, dass Geisteswissenschaft einen inneren Bezug zur offenen Gesellschaft aufweist. Die Forderung der offenen Gesellschaft geht also weit über rechtliche Gleichheit und wirtschaftliche Freiheit hinaus und bezieht die kulturelle Sphäre dezidiert mit ein. Die indirekt politische Rolle der Geisteswissenschaft wird auch daran deutlich, dass totalitäre und populistische Regime in der Geisteswissenschaft gewissermaßen ihre natürliche Feindin sehen. Diese Opposition kommt in meinen Augen nicht von ungefähr, stehen doch sozialer Wandel und Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen in einem direkten Zusammenhang. Akademische Reflexion verschafft sich Legitimität als kritische

Praxis, hat sie doch in den gesellschaftlichen Diskursen begriffliche Impulse zu setzen und so sozialer Emanzipation zu dienen. Bevor ich meine in der Arbeit entwickelten Thesen zur Relevanz und Spezifik von Kunst, Religion und Philosophie näher ausführe, möchte ich fünf allgemeine Ergebnisse der Untersuchung festhalten, um das Potential zu umreißen, das sie in meinen Augen für begriffliche Impulse haben.

a) Kultur beruht wesentlich auf *Austausch*. Damit wird der aus dem philosophischen Feminismus bekannte Gedanke der grundständigen Relationalität allen (menschlichen) Seins auf kulturelle Grundfragen bezogen: Keine Kultur gründet nur in sich selbst. Kultur entsteht immer durch Austausch und ist stets im Fluss. Nichts ist so leer und gleichzeitig so gefährlich wie die Ideologie einer reinen, nur als solche zu bewahrenden Kultur, bereitet diese Ideologie doch den begrifflichen Nährboden für Kulturchauvinismus.

b) Die grundsätzliche Austauschqualität kultureller Identität muss das Problem *kultureller Aneignung* ernst nehmen. Aneignung begründet strukturell asymmetrische Austauschbeziehungen auf Basis wirtschaftlicher und militärischer Macht. Kulturelle Aneignung untergräbt eine authentische und gleichberechtigte Partizipation der Marginalisierten und Subalternen an der Selbstbestimmung des Menschen – das berührt die de- bzw. postkolonialistische Dimension meiner Fragestellung. Meine Perspektive verfolgt Möglichkeiten der Selbstkritik seitens der dominanten Akteure – ein Punkt, der in Debatten um sogenanntes *Empowerment* zu kurz kommt. Selbstkritik bedeutet, dass kulturelle Akteure ihr Verhältnis zu Macht und Profitinteressen reflektieren müssen.

c) Die grundsätzliche Austauschqualität und die faktische Fluidität kultureller Identität implizieren, dass *Widersprüche* Teil des Gefüges kultureller Identität sind. Wenn Kultur auf Austausch und damit wesentlich auf Differenz beruht, dann stellen Widersprüche zwischen den kulturell tradierten Weltbildern ein Lebelement von Kultur dar. Widersprüche sind real. Ein Ja zur gesellschaftlichen Vielfalt verpflichtet deshalb in meinen Augen zu einem Ja zu Widersprüchen. Es geht nicht darum, Streit um seiner selbst willen zu

führen, sondern es gilt, eine sachliche Konfliktkultur zu etablieren, in der Widersprüche durch ihre Thematisierung produktiv gemacht werden. Meine These ist: *Progressives Denken bejaht den Widerspruch*. Wichtige kulturelle Orte der Thematisierung von Widersprüchen sind nun Kunst, Religion und Philosophie.

d) Die Frage nach dem Widerspruch hat Implikationen für das in der Arbeit entwickelte *Freiheits- bzw. Emanzipationsverständnis*. Eine Voraussetzung der Freiheit besteht in der Kritik der eigenen Voraussetzungen, das heißt der Kritik des Kanons der eigenen kulturellen Standards. Freiheit steht damit in einer wesentlichen Beziehung mit Praktiken der Selbstkritik. Meine Arbeit argumentiert für ein spezifisches, modernes Verständnis von Subjektivität, das die Fähigkeit des Subjekts zur Reflexion, Fluidität und Selbstkritik hervorhebt. Subjekt zu sein, heißt, sich in der widersprüchlichen Struktur der gleichzeitigen Kontinuität und des Wandels von kulturellen Normen zu verorten. Das Subjekt partizipiert auf eine freie und nachhaltige Weise an der Fortbestimmung des Ganzen nur dadurch, dass es sich selbstkritisch zur eigenen Herkunft verhält.

e) Der Zusammenhang von Selbstkritik und Freiheit im Sinne aufgeklärter Subjektivität führt zum Adressat*innenkreis meines Buches. Es geht um Orientierung in komplexen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Das Buch entwickelt eine Art Elitentheorie, indem es das Selbstverständnis der sogenannten *gatekeepers* zum Thema hat. Das Buch ist damit dem verpflichtet, was in der philosophischen Debatte als *immanente Kritik* bekannt ist. Es geht diesem Kritikmodell nicht darum, von außen das herrschende System zu destabilisieren, sondern es von innen her zu reformieren. Immanente Kritik macht sich deshalb strukturell die Hände schmutzig, weil sie bei dem mitspielen muss, was sie zu verändern beabsichtigt. *Wirksame Kritik ist mitspielende Kritik*. Die Selbstverpflichtung zur immanenten Kritik ist ein wichtiger Grund, warum dieses Buch ein Hegelbuch ist.

Ich lese Hegel als radikalen Vertreter einer Auffassung von Philosophie als immanenter Kritik. Immanente Kritik will von innen her, sozusagen aus dem Bauchraum der Institutionen heraus, die

Verfestigungen und Ausschlussmechanismen der sozialen Realität aufbrechen. Damit geht auch die Affirmation bestehender Institutionen einher. Geistige Freiheit bedarf, wie die philosophische Tradition sagt, vernünftiger Institutionen – ich übersetze diesen Gedanken mit der Idee inklusiver Partizipation. Akademische Praxis dient nach meinem Dafürhalten der Bildung und Pflege von Differenzierungsvermögen. Universitäten sind keine Orte der Musealisierung von Geistesgrößen. Die Universität ist ein zentraler Ort immanenter Kritik und dient der Einübung in die komplexe Praxis dialektischer Theoriebildung.

Die Aktualisierung, um die es in den folgenden drei Teilen des Buches gehen wird, wird dabei Hegels Position sowohl darzustellen als auch zu kritisieren haben, will sie ihrer eigenen Zeit gerecht werden. Die Doppelbewegung der Darstellung und Kritik der hegelschen Lehre im Zeichen der Vielfalt des Guten, Schönen, Wahren verortet sich primär in der Tradition der Kritischen Theorie. Sie folgt der Idee der immanenten Kritik. Wir lesen, sloganhaft formuliert, Hegel als Generation Null dieser Traditionslinie. Wie sieht Kritische Theorie mit, nicht gegen Hegel aus? Der spekulative Idealismus, verstanden als Kritische Theorie der Gegenwart, betrachtet das, was ist, im Lichte seines Begriffes, stellt also dem, was ist, kein Ganzanderes gegenüber. Die methodische Verweigerung messianischen Denkens ist dem Hegelianismus von nachfolgenden Positionen der Kritischen Theorie als Affirmismus, Apologismus und Adaptismus ausgelegt worden. Hegel ist aber unterhalb der Höhe seiner Reflexion verstanden, wenn seine Rede von der „Vernunft der Wirklichkeit“, von der „Wirklichkeit der Vernunft“ so ausgelegt wird, dass es um die Rechtfertigung der bestehenden sozialen Formation ginge. Vielmehr werden wir sehen, dass Hegel die Notwendigkeit von Austauschbeziehungen für die soziale Wirklichkeit des Geistes aufzeigt. *Kommunikation bildet die Substanz des Geistes*. Der Geist erkennt sich in dynamischer und widersprüchlicher Kommunikation, weil er selbst Kommunikation ist. Hegel bejaht dabei – anders als die folgenden Generationen der Kritischen Theorie wie etwa Marx und Adorno – den Widerspruch als eine zentrale Dimension

der kommunikativen Lebendigkeit des Geistes. Widersprüche sind ein mitunter schmerzhafter, zugleich zentraler Aspekt der kommunikativen und expressiven Vermögen des Geistes.

Mit dem Begriff der Expressivität des Geistes wird der Anschluss an verschiedene Theoriefelder und Diskurse gesucht. Zu nennen sind hier insbesondere die Arbeiten von Charles Taylor, der die Verbindung von Expressivität und Selbstkonstitution als genuin hegelsches Thema herausarbeitet.¹ Die Debatte um den hegelschen Expressivismus hat entscheidend auch durch die Arbeiten von Robert Brandom an systematischer Präzision gewonnen. Seine sprachpragmatische Konzeption einer „expressiven Freiheit“² ist ein wichtiger systematischer Hintergrund, weil er die reflexive Komponente sprachlicher Expressivität, also das Explizieren und Thematisieren von impliziter Normativität geltend macht. Stimmen der Kritischen Theorie haben an diese Verbindung von Freiheit und Expressivität teils direkt,³ teils indirekt⁴ angeschlossen. Die folgende Auseinandersetzung mit Hegel sucht die kritische Nähe zu dem aufgerufenen Diskurs, will aber neue Impulse setzen. Wir werden in den folgenden Kapiteln die Idee ausbuchstabieren, wie *Versöhnung als produktiver Konflikt* zu verstehen sein könnte,⁵ indem wir versuchen werden, die implizite Normativität geistiger Kommunikation freizulegen.

Die Idee der systematischen Verbindung von Versöhnung und Konflikt steht unter der Überschrift des Berliner Hegel. Der Berliner Hegel entwickelt einen radikalen, pluralen und kritischen Idealismus. Der mich faszinierende Hegel ist der Berliner Hegel. Hegel wird 1818 an die damalige Berliner, nunmehrige Humboldt-

¹ Taylor, *Hegel und Taylor, Quellen des Selbst*. Vgl. dazu auch: Forster, *German Philosophy of Language*.

² Brandom, „Freiheit und Bestimmtheit durch Normen“.

³ Eine negativistische Version davon, ästhetische Kraft und Expressivität zusammenzuführen, liefert: Menke, *Kraft*.

⁴ Den Klassiker der Verdinglichung aktualisiert Honneth als Verfehlung der expressiven Weltaneignung des Menschen: Honneth, *Verdinglichung*.

⁵ Vgl. in diese Richtung: Bertram, *Kunst als menschliche Praxis*.

Universität berufen und erarbeitet dort eine bisher systematisch kaum erschlossene Lehre des Absoluten Geistes. Das klassische Credo des Idealismus von der Identität des Guten und Wahren wird hier zum Dreiklang der Identität des *Schönen*, Guten und Wahren erweitert. Hegels Lehre des absoluten Geistes umfasst die drei Teilbereiche der Kunst, Religion und Philosophie. Ich schließe mit meiner Aktualisierung also explizit an den reifen Berliner Hegel an und betrete dabei auch Neuland, denn die Vorlesungen dieser Zeit liegen noch nicht lange in einer historisch-kritischen Edition vor. Diese veränderte editorische Lage wirft ein neues Licht auf Hegels philosophische Leistung. Hegels Pluralismus wird auf Basis der Berliner Arbeiten viel plastischer als auf Basis der Monografien der Vorberliner Zeit. Die Hauptquellen sind die Schriften Hegels aus der Berliner Zeit – die zentralen Vorlesungen zur Ästhetik und Religionsphilosophie finden hier ihre Konkretion und finale Gestalt. Ich begreife es als Vorteil meiner Hegellektüre, dass sie an ihrem Ende die Frage aufwirft, wie die *Wissenschaft der Logik* und insbesondere ihr Ende, wohl aussähen, wenn Hegel seine an der Spree begonnenen Überarbeitungen abgeschlossen hätte.

Das Label des Berliner Hegel bezieht sich sowohl auf die primärliterarische Quellenlage als auch auf die sekundärliterarische Positionierung. Die pluralistische Hegellektüre hält den weit verbreiteten Lesarten aus München, Frankfurt, Münster, Paris, Moskau, Chicago, Pittsburgh und New York eine Arbeit am begrifflichen Material der Berliner Schriften entgegen. Ein pluralistisch gelesener Hegel weist de-radikalisierende, das meint kantianisierende Lesarten zurück. Diese sekundärliterarische Position lässt sich in meinen Augen durch drei Stichpunkte umreißen. 1. Jugend gegen Alter. Oft wird der frühe, der sogenannte Jenaer Hegel, gegen den späteren, reiferen Hegel, insbesondere den der Rechtsphilosophie, in Stellung gebracht.⁶ Der frühe Hegel sehe dort Kämpfe um Anerkennung, wo der spätere Hegel den preußischen Staat glorifiziere. 2. Wird unter

⁶ Diese Position vertritt wirkmächtig: Habermas, „Hegels Kantkritik“.

dem Stichwort der Postmetaphysik eine Lesart stark gemacht,⁷ die allein auf die sozial-normative Ebene fokussiert ist. 3. Wird der hegelsche Begriff des Begriffs so gelesen, dass die Synthese Ziel und Zweck begrifflicher Arbeit sei. Hegels Dialektik wird immer noch im Schema von These, Antithese und Synthese zur totalen Unkenntlichkeit verstellt.⁸

Unser Interesse gilt den systematischen Konturen der pluralistischen Hegellektüre, es verbindet sich aber mit einer werkgeschichtlichen These zum Verhältnis vom jungen zum reifen Hegel: Hegels Philosophie wird in dem Maße konkreter, vielschichtiger und neugieriger, in dem er eine frühe Form philosophischer Interdisziplinarität realisiert. Das wird insbesondere an seinem Interesse für neue philosophische Wissensfelder wie der Ästhetik, der Geschichtsphilosophie und der Religionsphilosophie im Unterschied zur *metaphysica specialis* deutlich. Markant tritt seine lebenslange Lust an neuen Wegen und am begrifflich initiierten Perspektivwechsel an seiner fundamentalen Opposition zur klassischen, aristotelischen Logik hervor – dazu später mehr. Das heißt aber nicht, dass sich große Brüche und Diskontinuitäten in werkgeschichtlicher Hinsicht konstatieren ließen. Im Gegenteil, Hegel formuliert 1806 in Jena in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* ein Programm, das er im Laufe seines Lebens realisiert. Es kommt nach Hegels früher Einsicht, „welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht [nur] als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken“ (GW 9, S. 18). Diese Programmatik realisiert Hegels System aber erst in ihrer reifen, das heißt, die Lehre des absoluten Geistes umfassenden Gestalt. Dieses beeindruckende Theoriegebäude steht in seiner Architektur folglich mit der Lehre des subjektiven Geistes in Resonanz.

⁷ Vgl.: Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*.

⁸ Vgl. als klassische Position: Fulda, „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise“.

Was heißt das? Hegels Anthropologie kennt mit Anschauung, Vorstellung und Denken drei theoretische Vermögen der Seele, des subjektiven Geistes. Anschauung ist das Vermögen der sinnlich vermittelten Auffassung der Welt und bleibt an die sinnliche Gegenwart des Angeschauten gekoppelt. Die Vorstellung hingegen abstrahiert von der sinnlichen Gegenwart der Anschauung und macht Nichtgegenwärtiges für die innere Seele präsent. Vorstellung hat bei Hegel eine konstitutive Bindung an die Erinnerung. Aufschlussreich ist das hegelsche Spiel mit „Er-innerung“ und der Rolle von Symbolik, Zeichen und Sprache für den Bildungsprozess der imaginativen Fakultäten der Seele. Imagination ist notwendig mit einem Ausdrucksgeschehen verbunden. Er-innerung ist wesentlich Ausdruck. So wird das Imaginäre real. Schließlich und drittens sind die begrifflichen Vermögen des Geistes die Vermögen des Denkens. Denken findet im Begriffe statt. Derart wird von der Symbolik des Imaginativen abstrahiert. So wird erst der Blick frei für die Struktur der Sache selbst. Denken ist für Hegel eine wesentlich prosaische, eine auf die Sache selbst gerichtete Tätigkeit. Dieser Sachbezug macht das Denken frei von der Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit.

Der Dreiklang von Anschauung, Vorstellung und Denken organisiert auch die Lehre des absoluten Geistes. Das Schema ist genial einfach und analytisch aufschlussreich: Kunst korrespondiert der Anschauung. Religion entspricht den imaginativen Vermögen, also der Vorstellung. Philosophie schließlich drückt die Vermögen der begrifflichen Reflexion und damit des Denkens aus. Angereichert wird dieses Schema durch die Übertragung der drei Wertprädikate des Schönen, Guten und Wahren. Kunst ist als *sinnliches Scheinen der Idee* die Reflexion der Substanz des Geistes im Medium des Schönen. Religion ist der praktische Ausdruck der Vorstellungen des Geistes vom substantiell Guten. Philosophie ist als prosaisch-begriffliche Praxis wesentlich auf das Wahre der Substanz gerichtet.

Hegels Idealismus besteht in der These von der spekulativen Identität des Schönen, Guten, Wahren. Folglich ist die Pluralität dieser Ausdruckspraktiken die Form ihrer Einheit. Mit dieser These ist Hegels Verständnis der Moderne berührt. Denn Begriff

und Philosophie bilden *keine* Synthesis von anschaulicher Kunst und vorstellender Religion. Sie heben sie also nicht in dem Sinne auf, als dass wir sie hinter uns lassen sollten, um zur Wahrheit der Sache selbst zu gelangen. Die Sache selbst besteht vielmehr im produktiven Streit der Fakultäten des Geistes. Das ist die Modernisierung der abendländischen Tradition, an der Hegel arbeitet. Im Sinne dieser, von Hegel ausgehenden Modernisierungsbewegung untersuchen wir die *Medien* des absoluten Geistes. Mit Medium ist die entsprechende Praxis in ihrer Materialität gemeint. Es geht dabei darum, die Geltung des modernen Prinzips der expressiven Subjektivität und damit den ontologischen Bruch im Prinzip der Substanz zu bejahen. Anders gesagt, der Geist braucht weder eine vorpolitische Basis sozialer Einheit noch ist eine konstitutive Zerrissenheit im modernen Subjekt zu konstatieren. Wir nehmen mit Kunst, Religion und Philosophie drei Praxisfelder in den Blick, die die Krisen sozialer Praxis thematisieren und so produktiv für eine moderne Subjektivität werden lassen. Es ist für Hegels Verständnis der Moderne, an dessen Weiterentwicklung wir hier interessiert sind, zentral, alle drei Praktiken als Impulsgeberinnen von Kritik zu fassen. Es gilt dabei, die Relevanz und Spezifik der drei Reflexionsformen des Absoluten zu erläutern.

Was passiert in den drei Teilen? Kunst steht im Zeichen der poetischen Vermögen des Geistes und ist der Prosa der Sphäre des objektiven Geistes und seiner auf Eindeutigkeit hin angelegten Sprache gegenübergestellt. Poesie ist in diesem grundlegenden Sinne die Praxis der Produktion und Rezeption von Kunstwerken, die das menschliche Inderweltsein thematisieren und sich dafür von der Sprache des objektiven Geistes zu *entfremden* haben. Die Relevanz der Kunst ergibt sich daraus, dass sie gesellschaftliche Prozesse thematisiert und kritisiert. Sie zeigt die Verengungen und gewaltsamen Verkürzungen in den normativen Standards menschlicher Praxis auf. Das heißt, um mit Hegel zu sprechen, sie zeugt von den „Tragödien im Sittlichen“. Kunst agiert, indem sie experimentelle Räume für veränderte Rezeptions- wie Handlungsweisen eröffnet. Kunst interveniert in soziale Praxis, sonst bleibt sie belangloser, selbst-

referentieller Kitsch. Mit Blick auf die Relevanz der Kunst ist der produktive Beitrag der Kunstkritik zu reflektieren. Kunst ist nicht allein produktionsästhetisch beschreibbar, sondern bedarf als moderne Kunst ihrer Kritik, will sie ihre expressiven Vermögen aktualisieren.

Das Poetische der Kunst im Sinne von ästhetischer Normativität – wir können mit Hegel von einer sinnlichen Allgemeinheit der Kunst sprechen – erläutert Hegel folglich nicht binnenästhetisch. Die Fragen nach ästhetischer Normativität sind mit geschichtsphilosophischen Reflexionen zu verbinden. Die berüchtigte Frage ist: Was ist Kunst nach dem Ende der Kunst? Hegel entwickelt dazu einen extrem spannenden und in der Sekundärliteratur nahezu komplett übersehenen Rahmen: Die Emanzipation der Produktion der Kunst, also ihre Emanzipation von der dienenden Rolle im religiösen Kultus, geht kulturgeschichtlich mit der Emanzipation ihrer Rezeption einher. Die Kunstkritik tritt auf. Hegels Ästhetik verdeutlicht, dass moderne Kunst in Anbetracht ihrer unendlichen Formenvielfalt und thematischen Reichhaltigkeit keinen selbstverständlichen Ausdruck geistiger Gegenwart mehr leistet wie noch in der antiken Klassik. Moderne Kunst hat sich von ihrem sozialen Ursprung emanzipiert und sich säkularisiert. In dieser modernen Form ist sie für eine philosophische Kunstkritik im engeren Sinne überhaupt erst interessant. Von einer „Verfallsgeschichte“ kann folglich keine Rede sein.⁹ Kunst ist erst nach dem Ende der Kunst bei sich, weil ihr Gewinn an Selbständigkeit gleichbedeutend ist mit dem Verlust ihrer Selbstverständlichkeit. Diese Diagnose Hegels wird von der nachhegelschen Kunst dadurch realisiert, dass Kunst konzeptionell wird. Sie befragt ihren Status als Kunst also stets und muss ihre Relevanz und die mediale Gestalt ihrer ästhetischen Strategien vor dem Hintergrund dieser Frage rechtfertigen.

Der genuin soziale und historische Charakter der Kunst, den Hegels Ästhetik begrifflich fasst, hält für eine kritische Sozialtheo-

⁹ Eine wirkmächtige Interpretation liefert: Henrich, „Die Aktualität von Hegels Ästhetik“.

rie eine wichtige Lektion bereit: Eine autochthone Begründung von kultureller Praxis ist metaphysisch unhaltbar. Kultur beruht immer auf Austausch. Die politischen Fragen nach Verhärtungen und einseitigen Aneignungen kulturellen Wissens ist eine systematisch relevante Frage der Kunstkritik. Künstlerische, allgemeiner gesagt, kulturelle Praxis beruht nämlich wesentlich auf Austausch und der wechselseitigen Aneignung kultureller Expressivität. Damit sind ästhetische Produktion wie Rezeption potentiell asymmetrisch und haben kolonialisierende Tendenzen – ein wichtiges Feld einer historisch informierten philosophischen Kunstkritik in der kulturell pluralen Gegenwart.

Das Schema der Frage nach dem Ende der Kunst als Frage nach der Wirklichkeit der Kunst wendet Hegel auch auf die Religion an. Er ist viel zu sehr Zeitkritiker, um den Verlust der Selbstverständlichkeit der Religion nicht deutlich zu markieren und, da in seinen Augen durch die kritische Philosophie selbst angestoßen, auch zu begrüßen. Seine Frage ist auch hier, was eine Religiosität sein könnte, die sich von ihrem sozialen Ursprung emanzipiert und die „Flucht in den Begriff“ antritt. Hegels Versöhnung von Glauben und Wissen läuft über die Integration der Religionskritik in das theoretische Leben der Religiosität. Bei Hegel gibt es so gesehen noch keine Differenz von Innen- und Außenperspektive, von Theologie und kritischer Religionswissenschaft. Hegel betreibt also Theologie als Kritische Theorie der Vorstellungs- und Ausdruckswelt des substantiell Guten.

Hegels Aktualität für Fragen religiöser Pluralität ergibt sich aber nicht nur aus seiner Theologie im Sinne einer Kritik der *metaphysica specialis*. Sie ergibt sich auch daraus, dass er mit der philosophischen Religionswissenschaft Fragen nach der praktischen Wirklichkeit der Religiosität stellt. Hegel sieht in der Religion eine Kraft, die den sozialen Zusammenhalt stiftet, von dem der moderne, säkulare Staat lebt, den er aber nicht selbst reproduzieren kann. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Böckenförde seine Überle-

gungen zur „homogenitätsverbürgende[n] Kraft“¹⁰ der Religion im kritischen Anschluss an Hegel entwickelt. Wir tun gut daran, stärker noch, als Hegel es tut, die problematische, exkludierende Seite der Religiosität zu thematisieren. Es steckt aber großes Potential in seiner Begründung des Laizismus. Wir entwickeln mit Hegel einen *kooperativen Laizismus*, der die Trennung von Kirche und Staat so fasst, dass die Unterstützung religiösen Lebens staatliche Aufgabe ist und bleiben sollte. Religiosität ist eine viel zu ambivalente Sache, als dass wir sie in republikanischer Manier institutionell sich selbst überlassen sollten. Die offene Gesellschaft sollte religiöses Leben institutionell und über alle konfessionellen Grenzen hinweg finanzieren. Das meint neben der Pflege der Institutionen vor allem die akademische Anerkennung der Relevanz interkultureller Fragestellungen in Form von nicht-theologischen Lehrstühlen zu Mehrheits- und Minderheitsreligionen. Der kooperative Laizismus wird einer offenen, interkulturellen Gesellschaft besser gerecht als sein republikanisches Pendant.

Im dritten Teil der Auseinandersetzung mit Hegels Theorie des Absoluten stehen der Begriff und die Methode kritischer Philosophie im Zentrum. Hier ist das Energiegefälle von Primärtext und seiner geläufigen Interpretation so groß wie nirgends sonst. Das liegt daran, dass Hegels *Dialethismus* trotz deutlichster textueller Evidenz kaum zur Kenntnis genommen wird.¹¹ Hegel entwickelt den Dialethismus in seiner *Wissenschaft der Logik*, dem von ihm selbst als „Reich der Schatten“ bezeichneten Areal des Geistes (GW 21, S. 42). Logik ist die Reflexionspraxis, die ohne die Anschaulichkeit der Kunst und ohne die imaginativen Symboliken und Metaphern der Religion auskommen muss. Logik scheint im hegelischen Sinne also einerseits weit weg vom Leben. Sie hat aber mit der Normativität des Denkens die Methode intellektueller Offenheit zu ihrem Gegenstand. So taucht das Leben an ihrem höchsten Kulminationspunkt wieder auf.

¹⁰ Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, S. 111.

¹¹ Es steht in Aussicht, dass sich das ändert. Vgl. jüngst: Moss, *Hegel's Foundation Free Metaphysics*.