

„Unmöglichkeit einer spekulativen Lektüre der Schrift“. Diese Aporie des Pleroma-Konzepts (spekulativer Gedanke vs. Reflexionssprache) sieht HAMACHER in Hegels zu der Zeit noch unentwickeltem Geschichtsbegriff begründet. Er untersucht deshalb im zweiten Teil seiner Arbeit die Wandlung des Gesamtkonzepts in Jena und die *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Das Ergebnis seiner Arbeit: eine Hegel-treue Lektüre müßte gegen Hegel sein (ADORNO).

Im Grunde basiert HAMACHERS Experiment auf dem Ernstnehmen einer einzigen Hegel-Stelle, nämlich dem doch wohl mehr en passant ausgesprochenen Vergleich Hegels zwischen Essen und Lesen (Nohl, 299). Es wäre immerhin eine Überlegung wert, ob die dialektische Methode nicht aus der Beobachtung sprachlicher Phänomene erwachsen ist. In diesem Ansatz liegt die trotz aller Mängel aner kennenswerte Bedeutung dieser Arbeit.

Christoph Jamme (Bochum)

*Christofer Frey: Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel.* Gütersloh: Mohn 1973. 461 S.

Nicht selten wurde in den letzten Jahren versucht, dem Denken Hegels eine Funktion in theologischer Selbstverständigung zu geben. In dem Buch von CHRISTOFER FREY hat dieses Bemühen eine seiner interessantesten, gründlichsten und nachdenklichsten Ausprägungen gefunden.

Das Buch will der Theologie ansinnen, Hegels Kritik der neuzeitlichen „Reflexionsphilosophie“ zu rezipieren (39-97) und in der Erwartung einer alternativen Denk- und Darstellungsform seine Werke zu studieren (97-250). In einer Sequenz von exkursartigen Dialogen mit Denkern vor allem der theologischen Tradition soll Hegels Theorie kritisch und fördernd zur Geltung gebracht werden (256-369). Studium der Texte Hegels und konstruierte Dialoge provozieren zu Fragen, denen sich allerdings nach FREYS Überzeugung die Schriften des jungen Hegel erfolgversprechender aussetzen als die Texte des reifen Denkers, der die Mittel zur Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie entwickelt hat (370-434).

Die wichtigsten allgemeinen kritischen Bedenken gegen dieses Vorgehen lassen sich bündig angeben.

Vor allem mit Hegels Hilfe will sich FREY der, wie er stets sagt, „Reflexionsproblematik“ und der „Subjektivitätsfrage“ zuwenden und Lösungsvorschläge erarbeiten. Die so allerdings sehr unscharf ins Auge gefaßten Aufgabenstellungen werden wohl unter Verwendung von vielen Beispielen und Exkursen illustriert, damit aber nicht klar entfaltet. Vielmehr wird der Leser mit einem Geflecht von Schwierigkeiten vertraut gemacht, dessen Knotenpunkte zu betrachten das Vorhaben des Buches ist. Doch da zur Zeit niemand in der Lage ist, eine

befriedigende Bestimmung von „Reflexion“ anzubieten, geschweige denn zu sagen, was „theologisch denken“ heißt, ist es recht und billig, große Erwartungen zurückzustellen, vom Verlangen nach eingängiger Kontrolle oder gar Rechtfertigung der geläufigen unbekümmerten Verwendungsweise jener Ausdrücke Abstand zu nehmen und der Konfrontation mit einem Problemsyndrom entgegenzusehen.

FREY bedient sich häufig der tabellarischen Darstellung in „Aufrissen“, „Übersichten“ und „Gliederungen“, um den Leser darüber zu orientieren, was in dunklen Kapiteln und Abschnitten vor allem der *Phänomenologie des Geistes* vor sich geht. Der Hegel-Kenner weiß um die sehr begrenzte Leistungskraft dieser Darstellungsformen. Bedenkt man aber, daß ein großer Teil der Hegelliteratur – keineswegs nur der theologischen – die Texte Hegels lediglich in Form von Zitatkollegen wiedererkennbar vor Augen zu bringen vermag, so werden auch hier Maximalforderungen zurücktreten und erste Lesehilfen Anerkennung finden können.

Schließlich ist wenigstens zu erwähnen, daß keineswegs einmütig die These akzeptiert wird, es könne durch eine „Auseinandersetzung“ mit einem philosophischen Denker wirklich zum „Selbstverständnis der Theologie“ beigetragen werden. Mag auch die Diskussion über Reichweite und Wirksamkeit theologischer Apologetik den philosophischen Leser, dem das Buch hier vorzustellen ist, kaum berühren, so ist doch darauf hinzuweisen, daß FREY einen Weg einschlägt, der theologisch nicht unumstritten ist.

Nur wenige der Beiträge, die sich der Hegelforschung zurechnen, haben eine wichtige Warnung Hegels beachtet: es sei als Selbstbetrug und Betrug anderer anzusehen, wenn eine Korrelation vorausgesetzt und zum Fluchtpunkt aller Orientierung gemacht werde, die unter Berufung auf die Unterscheidung des Bewußtseins von subjektiver Leistung und intentionalem Gegenstand formuliert und eingeführt werden könnte. Die Mehrzahl der Arbeiten fixiert bekanntlich zunächst einmal fraglos eine Differenz (Subjekt - Objekt; Denken - Gedachtes etc.) und stellt dann Erwägungen darüber an, wie wohl die „Einheit der Unterschiedenen“ zu denken sei, um deren Aufweis es Hegel doch gegangen sein soll. FREYS Arbeit gehört zu den immer noch seltenen Beiträgen, die nicht stracks diesen Weg einschlagen, der von den Texten des reifen Hegel wegführt. Aufwendig und eindringlich stellt er vielmehr Hegels Kritik an der Reflexionsphilosophie dar, deren erster Grundakt jenes Fixieren einer Differenz ist, die aber auch von den Unterschiedenen eine „Einheit der Unterschiedenen“ unterscheidet.

Die entscheidende Kritik, daß die Reflexionsphilosophie die Einheit von fixierter Differenz und behaupteter Einheit (!) nicht zur Darstellung zu bringen vermag, da sie ihr unterschiedenes unterscheidendes Tun nicht unter Kontrolle bringe, deutet FREY auf Strecken allerdings nur an. Er betont mit Hegel, daß die Reflexion nur eine „leere Einheit hervorbringt“ (122), verschafft aber dem Leser nicht sogleich hinreichende Klarheit darüber, von welcher Beschaffenheit denn die „umfassende Einheit“ (ebd.) ist, deren Momente die Reflexion getrennt fixiert. Vielmehr berichtet er zunächst, mit welchen Ausdrücken („Liebe“, „Le-

ben") Hegel in seiner Jugend experimentierte, um jene „umfassende Einheit“ zur Darstellung zu bringen. Dieser Schritt trägt eine folgenreiche Spannung in FREYs Arbeit hinein, die der Leser selbst unter Kontrolle bringen muß.

FREY macht sich und dem Leser nicht recht deutlich, daß die Dialogkonstellation, auf die die Fragmente bis 1798 häufig rekurrieren, nicht als grundlegende, sondern nur als eine der abgeleiteten Perspektiven in den späteren Texten auftritt. So bringt er vielfach, vor allem am Ende der Arbeit, Ausführungen des jungen Hegel gegen die reife Theorie zur Geltung, ohne zu erörtern, warum die Bezugssysteme der *Jugendschriften* – trotz ihrer größeren Plastizität für die unbefangene Betrachtung – durch komplexere ersetzt wurden. Er hält z. B. einerseits mit dem jungen Hegel den Ausdruck „Subjekt“ in der Bedeutung „bewußtes Individuum“ fest, andererseits legen ihm die sodann referierten späteren Texte nahe, „Subjekt“ primär als einen Ordnungszustand der Totalität aufzufassen. Die frühen Fragmente führen für das sich unterscheidende Beziehen und sich beziehende Unterscheiden, das zwischen zwei Individuen oder einem Individuum und einer Gruppe von Individuen statthat, den Ausdruck „Liebe“ ein; die späteren Texte bezeichnen ein solches Wechselverhältnis als „ein Spiel, . . . mit dem es kein Ernst ist“, und wollen die Formen intersubjektiven Verhaltens methodisch geleitet unter differenziertere gedankliche Kontrolle bringen.

Letzteres ist FREY keineswegs entgangen. Er wendet sich sogar dem Instrument zu, mit dem Hegel sowohl die Reflexion zu erfassen und ihre von ihr getrennt fixierten Vollzugsmomente in die Einheit eines Vorgangs zu integrieren als auch die Organisation und Desorganisation von Gemeinschaftszuständen zu rekonstruieren sucht: der Operation mit der *Negation*. Noch ehe DIETER HENRICH mit der Veröffentlichung seiner negationstheoretischen Überlegungen eine entscheidende Wende und Konzentration in der Erhellung des Bewegungselements der Hegelschen Theorie einleitete, hat FREY erwogen: „Die Negation der Negation . . . dürfte . . . der fruchtbarste Ansatz zur Diskussion der Reflexion und ihrer Begründung sein.“ (307, vgl. 308 ff, 340 ff, auch 179-181).

Obwohl die Negation zutreffend „das Gelenk, in dem Methode und Inhalt zusammenspielen“ (311), „Schlüssel“ (313), „treibendes Moment“ der Dialektik (346) und schließlich, zurückhaltender, „einer der Schnittpunkte, in dem sich Methode und Sache, Form und Inhalt treffen könnten“ (425), genannt wird, obwohl in „der Mitte („des eigentlichen Reflexionsabschnitts der großen Logik“) die Formel von der *Negation der Negation*“ steht (179) und obwohl FREY vermutet, wir könnten „die Negation der Negation auch als Synthese der Zeitmomente umschreiben“ (309), bietet das Buch keinen konsistenten Vorschlag, „den nur schwer faßbaren Sinn von Negation“ (309) aufzuklären.

Daß FREY sich nicht konsequent der – in Ansehung seiner Themenstellung unersetzbaren – Ausarbeitung eines solchen Vorschlags zuwendet, läßt sich nur im Blick auf seine Erwägung verstehen, die Negation der Negation sei bei Hegel „eine wenigstens in entfernter Weise christologische Figur“ (307), ein „im entfernten Sinne christologisches Modell“ (317), eine Erwägung, die sich – aufgrund der *Ju-*

*gendschriften!* – zur Meinung verdichtet, die Negation der Negation sei „zuletzt nach einem christologischen Modell geschaffen“ (340).

Da der von FREY herangezogene Text (*Nohl*, 306 ff) diese These nicht bestätigt, drängt sich dem Leser die Vermutung auf, das Interesse an einem Brückenschlag zum „Dialog“ mit der theologischen Tradition habe sich hier, von der Bindung an die Texte gelöst, Bahn gebrochen. Erdrückend sind nämlich dieser These gegenüber die vielen Äußerungen des reifen Hegel, die das Geschehen der „offenbaren Religion“ als *eine* (wenngleich hochentwickelte) von vielen Darstellungen der absoluten Methode, der sog. „Bewegung des Begriffs“, charakterisieren, deren Zentrum die doppelte Negation ist. Der Befund dagegen, das Offenbarungsgeschehen sei nach Hegel eine vom religiösen Bewußtsein undurchschaute Darstellung der Operation mit der Negation von einer und für eine geistige Gemeinschaft, die sich im Medium der Vorstellung und der Reflexion selbst durchsichtig zu werden sucht, dieser Befund, an dem wir seit kurzem nicht mehr zweifeln müssen, läßt sich ferner sehr gut mit Hegels theologie- und religionskritischen Äußerungen in Einklang bringen, die FREY ausführlich zitiert (z. B. 200 ff) und wiederholt in Erinnerung ruft.

Tatsächlich ist FREY diesem Befund auch nahegekommen, ehe er – im Rückblick auf die *Jugendschriften* – das Zentrum der Hegelschen Methode an einem christologischen Modell orientiert wähnte: „Vor allem geht es nicht an, Hegel für die Theologie zu beschlagnahmen. Die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens findet für ein bestimmtes Bewußtsein statt und bringt ein bestimmtes Selbstbewußtsein hervor“ (153; vgl. 153 f), bemerkt er im Blick auf den Abschnitt „Die offenbare Religion“ der *Phänomenologie des Geistes*. Er zeigt aber nicht deutlich, daß es sich um das Bewußtsein und Selbstbewußtsein einer geistigen Gemeinschaft handelt, die sich im Blick auf einen wirklichen Menschen konfiguriert, ihr eigenes Verhalten zu diesem einzelnen zur Darstellung zu bringen sucht, indem sie diesen Menschen als Offenbarung der Substanz auffaßt, sich aber nicht selbst als die selbstbewußte Substanz erkennt.

Dieser methodisch geleiteten „begreifenden Betrachtung“ der Bildung einer selbstbewußten Gemeinschaft (sie zu fördern ist nach Hegel die begrenzte Funktion der Religion) begegnet FREY nun mit der s. E. „unbefriedigend gelöste(n) Frage . . . : Wo bleibt der endliche Geist, der Geist des Autors, des Lesers, des Theologen, . . . des Atheisten . . . ?“ (157) Mit dieser aufwendigen Frage nach dem Ort einer unterschiedliche Bewußtseinsstellungen einnehmenden Individualität kann mancherlei ins Auge gefaßt sein.

Da FREY von *einer* Frage und von „Geist“ spricht, der nach Hegel als „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“, aufzufassen ist, könnte er das gleichgültige, dumpfe, unartikulierte allgemeine Selbstbewußtsein vor Augen haben, in das nach Hegel die Entwicklung der „Offenbaren Religion“ mündet. Es ist dies die Situation *nach* der allgemeinen Einsicht, daß auch kein bestimmter Begriff der Totalität eine letzte Orientierung zu bieten vermag (eine Einsicht, die das religiöse Bewußtsein in dem Satz formuliert, „daß Gott gestorben ist“), und *vor* dem methodisch gelei-

teten vernünftigen Begreifen und Gestalten der wirklichen Gegenwart, die das Kapitel „Das absolute Wissen“ skizziert.

Es zeigt sich in der Tat, daß FREY diese unbestimmte, leere Einheit des sich selbst *nicht* zur Darstellung bringenden Selbstbewußtseins (vgl. 159) ins Auge faßt, das „zweite“ Produkt der Reflexionsphilosophie, die eine unterschiedslose Einheit jenseits der unterschiedenen Wirklichkeit fixiert.

Dieser Standpunkt wäre nun nicht weiter erstaunlich – denn warum sollte nicht die Reflexionsphilosophie am Ende doch wieder einmal gegen Hegel ins Feld geführt werden (vgl. 300)? Verwunderlich aber ist es nach obigem, daß FREY nun Hegel sich „offenkundig in einem Niemandsland“ bewegen sieht (159), daß er zunächst vermutet, sein Programm falle auf das Niveau der „am empirischen Ich orientierten“ Reflexionsphilosophie (z.B. 205) zurück, daß er schließlich mit Bestimmtheit feststellen zu können meint, Hegels Lehre von der Konstitution der Gemeinde trete „in den Umkreis einer weit verbreiteten protestantischen Tradition, die den einzelnen der Gemeinde vorordnet“ (295).

Es läßt sich exakt angeben, warum FREY in diese Schwierigkeiten gerät. Der These, die Negationstheorie sei „nach einem christologischen Modell geschaffen“, an der er im – nicht nachvollziehbaren – Blick auf die *Jugendschriften* festhält, stellt er die These an die Seite, der selbstbewußte Geist sei zwar nicht „das einzelne, Identität für sich suchende Subjekt, sondern ein nach diesem Modell konstruiertes Gesamtsubjekt“ (382). Während das, was FREY mit „Gesamtsubjekt“ vor Augen steht, dunkel bleibt (vgl. z. B. 295, 332), wird sehr deutlich, daß er selbst sich am „Modell“ der bewußten Individualität orientiert und – wiederum unter Hinweis auf die *Jugendschriften* (z. B. 371 ff, 426 ff) – diese Orientierung auch bei Hegel gegeben findet.

Die sich durch Ausschluß von der Gemeinschaft konstituierende Individualität und die sich durch Ausschluß des einzelnen konstituierende Gemeinschaft, die ihr Bewußtsein und Selbstbewußtsein nicht zur Darstellung bringen, hat Hegel „schöne Seele“ genannt. Zur „individuellen Seite“ dieser Gestalt der Moralität, die sich nach Hegel „in leeren Dunst auflöst“, treibt FREYS Untersuchung faktisch zurück.

Es wäre wichtig, die von Hegel dargestellten Übergänge von dieser Gestalt einerseits zur Religion, andererseits zum absoluten Wissen einmal vergleichend zu rekonstruieren. Es ist auch sinnvoll, die Frage zu erörtern, ob Hegel sich von der christlichen Theologie und der Reflexionsphilosophie, deren systematische Verwandtschaft er behauptete und die er zugleich der Kritik unterwarf, nur lösen konnte, indem er „Modelle“ von beiden übernahm.

Zu beiden Untersuchungen, die allerdings die Berufung auf Hegels *Jugendschriften* zurückstellen müssen, reizt der interessante Beitrag von CHRISTOFER FREY.

Michael Welker (Tübingen)

Rainer Piepmeier: *Aporien des Lebensbegriffs seit Oetinger*. Freiburg, München: Alber 1978. 330 S. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe. Bd 58).

Petra Christian: *Einheit und Zwiespalt*. Zum hegelianisierenden Denken der Philosophie und Soziologie Georg Simmels. Berlin: Duncker und Humblot 1978. 158 S. (Soziologische Schriften. Bd 27.)

Bei dem Begriff „Lebensphilosophie“ denkt man meist nur an ihre Hauptvertreter, die zu Anfang des 20. Jahrhunderts die philosophische Diskussion beherrschten, also etwa an Namen wie BERGSON, SIMMEL, DILTHEY und KLAGES, allenfalls noch an NIETZSCHE. Dabei wird leicht übersehen, daß sowohl der schwäbische Pietismus als auch der junge deutsche Idealismus unlösbar in die Geschichte des Lebensbegriffs verwoben sind. Sowohl die Grundgedanken der Philosophie und Theologie F. CH. OETINGERS als auch das Ringen des Frankfurter Hegel um das „Ideal“ einer „schönen Religion“ sind immer auch bestimmt von dem Versuch, das Absolute, Gott, von den Strukturen des (allesverbindenden) „Lebens“ her zu fassen. Dabei stellt sich nicht nur die Frage, ob Hegel OETINGER tatsächlich gelesen hat und sein Begriff des „reinen Lebens“ eine bloße Übernahme pietistischen Gedankengutes darstellt, sondern eng damit verknüpft ist auch das (seit LUKÁCS umstrittene) Problem, inwieweit sich am „Lebens“- (bzw. „Liebes“-)Begriff des jungen Hegel die Strukturen seiner späteren Dialektik ablesen lassen.

Es ist das Verdienst der klugen und gründlichen Untersuchung von R. PIEPMEIER, dies „bisher kaum beachtete Gebiet der Lebensphilosophie“ zu erschließen (Vorw.).

Rund 2/3 seiner Untersuchung widmet PIEPMEIER (was man dem – allerdings etwas unglücklich gewählten – Titel nicht ansieht) einer sehr genauen Analyse des Lebensbegriffs bei OETINGER. Hierbei kommt er zu dem Ergebnis, man müsse im Werk des schwäbischen Pietisten zwei Lebensbegriffe unterscheiden: den Begriff des „gemeinen Lebens“, in etwa gleichzusetzen mit der „vita socialis“ (110 ff), und den eigentlich theologischen Lebensbegriff (158 ff): Gott ist wesentlich „Leben“, d.h. Einheit einander widerstreitender Kräfte. Es gibt weder eine Trennung zwischen Gott und Welt (vgl. 158) noch eine zwischen Geist und Leib.

Den theologischen Lebensbegriff mit seinem umfassenden Anspruch findet PIEPMEIER nun auch beim jungen Hegel wieder (233-36). „Hegels *Jugendschriften* nehmen bewußt das Dilemma von Postulat und Verwirklichung auf und konfrontieren den Anspruch des ‚Lebens‘ mit der Möglichkeit, es zu verwirklichen.“ (233 f) Ausgehend von *Nohl* 281 bestimmt PIEPMEIER den Lebensbegriff des Frankfurter Hegel als „Bewußtsein verlorenen Lebens“ (234). Damit weist er sehr zu Recht auf ein Problem hin, auf das besonders O. PÖGGELER (*Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*. Hegel-Studien. 9 [1974], 73-107) aufmerksam gemacht hat: oft übersehen wird, daß insbesondere die Fragmentsammlung *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* neben der religiösen Fragestellung auch die systematischen