

Thompson, Casale, Ricken (Hg.)

DIE SACHE(N) DER BILDUNG

Schriftenreihe der Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie
in der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft

Christiane Thompson, Rita Casale,
Norbert Ricken (Hg.)

DIE SACHE(N) DER
BILDUNG

2017

FERDINAND SCHÖNINGH

Titelabbildung:
Nautisches Instrument (Foto: privat)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78594-7

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort der Herausgeberinnen und des Herausgebers 7

ZUR SYSTEMATIK VON BILDUNG

Bildung und Verdinglichung. Zum machttheoretischen Potential
von Hegels frühen Schriften
Andreas Gelhard 13

„... das Ding wandert durch die Formation der Menschen.“
Anmerkungen zur Bildung dies- und jenseits von „Subjekt – Objekt“
Egbert Witte 35

Was bedeutet es, einen Gegenstand zu denken?
Bildungstheoretische Überlegungen mit Hegel
Björn Milbradt 51

Bildung oder die Begegnung von Menschen und Dingen
im Modus der ‚Erstheit‘
Arnd-Michael Nohl 67

Konsumästhetik und Bildung. Grundzüge einer Theorie
konsumästhetischer Bildungsprozesse
Phillip D. Th. Knobloch, André Schütte 87

SACHE UND SACHLICHKEIT DER BILDUNG

Die Ambivalenz der Rede über die „Sache“ des Unterrichts.
Beobachtungen zur Korrektur von deutschen Abituraufsätzen
aus den 1950er Jahren
Sabine Reh 107

Die Sache der Bildung im realen Unterricht
Andreas Gruschka 127

Sachlichkeit im Bildungsprozess –
zur Bedeutung sprachlicher Komposition
Jutta Breithausen 143

Pädagogische Transformationen des Religiösen und Ethischen als Sache der Bildung? Eine systematisch-didaktische Auseinandersetzung im Kontext von Dietrich Benner und Eduard Spranger <i>Martin Harant</i>	165
ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTLICHE REFLEXIONEN ZU MATERIALITÄT UND RAUM	
Postschalter und Dreiräder. Zur materiellen Dimension von Subjektivierungspraktiken <i>Markus Rieger-Ladich</i>	191
Hautnah. Materialität der Moderne und sensomotorische Ansätze der Berufsbildung im „Zeitalter des Stahles“ <i>Karin Priem, Frederik Herman</i>	213
„Lebt und arbeitet in ...“: Zur erzieherischen Materialität heimatlicher Bauformen im kommunalen Siedlungsbau um 1900 <i>Martin Viehhauser</i>	241
Die Erziehungswissenschaft als Raumwissenschaft. Herausforderungen durch den <i>spatial turn</i> <i>Martin Nügel</i>	263
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....	279

VORWORT DER HERAUSGEBERINNEN UND DES HERAUSGEBERS

Wenn bildungs- und erziehungphilosophische Reflexionen unter den Anspruch gestellt werden, *zur Sache zu kommen*, dann ließe sich das als Aufforderung verstehen, eine disziplinäre Entwicklung kritisch zu sichten, die Bildungsprozesse zunehmend über das Paradigma der „Kompetenz“ konzeptualisiert. In dessen Zentrum steht die Vermessung von Leistungsdispositionen, die domänenspezifisch modelliert werden. Schon diese Konzeptualisierung macht deutlich, dass Kompetenzmessung von konkreten pädagogischen Situationen und Vollzügen abstrahiert. Bildungsprozesse werden im Lichte von Output und Effizienz (von Bildungseinrichtungen, -programmen etc.) formalisiert und verallgemeinert. Die Validierung durch Messung lässt die konkreten Inhalte, die „Sachen“ der Bildung, aber auch, wie die Auseinandersetzung mit der Sache angemessen bildungs- und erziehungstheoretisch eingeholt werden könnte, aus dem Blick rücken.

Zur Sache zu kommen heißt dann *erstens*, sich an einer bildungstheoretischen Tradition kritisch abzuarbeiten, die einer Hypostasierung des Subjekts Vorschub geleistet hat, indem sie das Subjekt systematisch in das Zentrum der Bildungstheorie gerückt hat. Die Sachen werden dann zum bloßen – vom Subjekt angeeigneten – Material, zu Gegenständen, über die verfügt wird. Eine bildungstheoretische Subjekt- und Autonomiekritik hat entsprechend die Dinge aus der Opposition zum Subjekt zu lösen. Damit wird *zweitens* eine Inblicknahme der Sache in historischer und systematischer Perspektive zur Aufgabe: Welche Thematisierungsweisen und schon bestehenden Forschungsansätze zu „Sache“ und „Sachlichkeit“ vermögen die gegenwärtigen Diskussionen zu erweitern und zu differenzieren? Eine solche Frage richtet sich auf die Analyse von (pädagogischen) Praxis- und Lebensformen, aber auch auf die Klärung des Verhältnisses von Sprachlichkeit und Sachlichkeit. *Drittens* gilt es, jüngere Debatten um „Materialität“ und „Raum“ für die erziehungswissenschaftliche bzw. bildungs- und erziehungstheoretische Forschung auszuloten und produktiv zu wenden. Dies ermöglicht eine neue Perspektive auf Bildungs- und Erziehungsprozesse, markiert aber auch den Ausgangspunkt einer disziplinären und methodischen Selbstvergewisserung der Erziehungswissenschaft. Die Gliederung des vorliegenden Bandes folgt den soeben skizzierten drei Aufgabenstellungen.

Der *erste Teil* unter der Überschrift „Zur Systematik von Bildung“ versammelt Beiträge, die eine bildungstheoretische Relektüre und Neuausrichtung von bildenden Selbst-Welt-Bezügen unternehmen. In seiner machttheoretischen Lektüre Hegels zeigt *Andreas Gelhard* auf, wie „Bildung“ als in das Spiel der Mächte, den Konflikt von Lebensformen einbezogen zu denken ist, was eine Problematisierung „reiner Bildung“ und Autonomie impliziert. *Egbert Witte*

verdeutlicht die Suspension der Außenwelt bzw. des Dings in bildungstheoretischen Positionen des Neuhumanismus und Idealismus, die dem Subjekt die Vorherrschaft im Bildungsdenken sichert. Die Frage, wie das „Ding“ bzw. der „Gegenstand“ überhaupt angemessen zu fassen sind, beschäftigt auch *Björn Milbradt* in seiner Auseinandersetzung mit Hegels „Phänomenologie“: Im Vordergrund stehen dabei die Relationalität des Gegenstandes und die Frage, wie sich auf der Grundlage der Einbettungen in gesellschaftliche Praxis möglicherweise ‚gelingende Gegenstandsbezüge‘ qualifizieren ließen. *Arnd-Michael Nohl* erkundet dinggeleitete Bildungsprozesse im Roman „Das Museum der Unschuld“ von Orhan Pamuk im Horizont des Pragmatismus. Im letzten Beitrag des Abschnitts vertreten *Phillip D. Th. Knobloch* und *André Schütte* die These, dass auch käufliche Dinge Sache(n) der Bildung seien, insofern diese – konsumästhetisch gesehen – spannungsreiche Bezüge der Verhaftung und ironischen Distanz des Ich mobilisieren.

Sabine Reh eröffnet den zweiten Teil „Sache und Sachlichkeit der Bildung“ mit einem Beitrag über die Behandlung der „Sache“ in Deutschabituraufsätzen in den 1950er Jahren, über die sich das kulturkritische Statement vom „Verschwinden der Sache“ im Unterricht kritisch befragen lässt. Gegenüber dieser kulturhistorischen Analyse setzt *Andreas Gruschkas* Beitrag mit der These der Auslassung und Vermeidung von „Bildung“ in der erziehungswissenschaftlichen Erforschung von Schule und Unterricht ein, um von hier aus empirisch zu rekonstruieren, wie im Unterricht Bildung als Aufgabe des Verstehens der Sachen thematisiert wird bzw. thematisiert werden kann. *Jutta Breithausen* nutzt in ihrem Beitrag den Begriff der „sprachlichen Komposition“, um – anschließend an Platon, Cusanus und Humboldt – der Engführung von Sachlichkeit auf Objektivität kritisch zu begegnen. Mit Benner und Spranger eruiert *Martin Harant*, wie das Ethische und das Religiöse im Unterricht als Sache(n) der Bildung zwischen Lehre und Praxisform systematisch situiert werden können.

Der dritte Teil zielt auf „Erziehungswissenschaftliche Reflexionen zu Materialität und Raum“. *Markus Rieger-Ladich* nutzt die Dispositivforschung und die Akteur-Netzwerk-Theorie für eine Schärfung der materiellen Dimension von Subjektivierungspraktiken und zeigt deren Bedeutung für eine erziehungswissenschaftliche Erforschung von „Kindheit“ beispielhaft an einer Fotografie William Egglestons auf. *Karin Priem* und *Frederik Herman* untersuchen in ihrem Beitrag, wie sich im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in einer berufsbildenden Einrichtung Luxemburgs die Verknüpfung von menschlichen Körpern und Werkzeugen in der Technosphäre der Stahlindustrie vollzogen hat, wobei die sensorischen Dimensionen im Umgang mit Materialien eine besondere Rolle spielen. Anhand eines Fallbeispiels aus der Städtebaugeschichte geht *Martin Viehhauser* der Frage nach, auf welche Weise um 1900 die architektonische Gestaltung von ‚heimatlichen‘ Wohnbauten als Sache der ‚Erziehung‘ des Arbeiters verstanden wurde. *Martin Nugel* bilanziert in seinem Beitrag die Auswirkungen des *spatial turn* für die Theorie- und Forschungslandschaft der Erziehungswissenschaft, die sich auch auf eine selbstreflexive

Beobachtung des eigenen Erkennens im Rahmen raumwissenschaftlicher Forschungsgemeinschaften erstrecken.

Ein Großteil der hier versammelten Beiträge geht auf die Tagung „Die Sache(n) der Bildung“ zurück, die im Herbst 2014 von der Kommission „Bildungs- und Erziehungsphilosophie“ der *Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* in Münster veranstaltet wurde. Zur Erweiterung und Ergänzung der in diesen Band verhandelten Fragestellungen – vor allem zur pädagogischen Bedeutung von Materialität und Dinglichkeit – haben Karin Priem & Frederik Herman, Markus Rieger-Ladich und Egbert Witte weitere Beiträge verfasst. Über die Beiträge hinweg zeigt sich, dass weder die klassischen noch die aktuellen Debatten als systematisch ausgeschöpft gelten können. In der Wechselseitigkeit (oder sogar im Widerstreit) von systematischer Reflexion und exemplarischer Analyse konstituiert sich eine produktive Auseinandersetzung um die Sache(n) der Bildung.

Unser Dank gilt den Autorinnen und Autoren für die Mitgestaltung des Bandes, Agnes Lell-Sieben und Julia Prescher für die Korrektur und Vorbereitung des Manuskripts sowie Judith Zimmer für die Erstellung der Druckvorlage.

Christiane Thompson, Rita Casale, Norbert Ricken

ZUR SYSTEMATIK VON BILDUNG

ANDREAS GELHARD

BILDUNG UND VERDINGLICHUNG

Zum machttheoretischen Potential von Hegels frühen Schriften

Die historische Hintergrundthese der folgenden Überlegungen lautet, dass die Techniken der Menschenlenkung, die Kant in seiner Aufklärungsschrift kritisiert, nicht an Einfluss verloren, sondern diesen Einfluss eher gesteigert haben. Die wichtigste Voraussetzung für diese Steigerung ist zugleich ein Grund, weshalb sie unauffällig bleibt: Um 1900 vollzieht sich ein Umbruch auf dem Feld der Seelenleitung, der die vorzugsweise moralischen Muster der vorausgehenden Jahrhunderte durch psychotechnische Formate ersetzt, die sich an den Anforderungen industrieller Arbeitsumfelder orientieren. Die Pioniere der angewandten Psychologie etablieren innerhalb weniger Jahrzehnte ein neues Dispositiv, das nicht mehr (moralische) Schuld, sondern (berufliche) Eignung zum Leitfaden der Lebensgestaltung macht. Diese These wird auf den folgenden Seiten nicht ausführlich entwickelt, sondern vorausgesetzt.¹

Die systematische Grundthese, die ich auf diesem Hintergrund eingehender erläutern möchte, lautet, dass sich eine genuin philosophische Kritik von Techniken der Menschenlenkung besser in der Begrifflichkeit Hegels als in derjenigen Kants formulieren lässt. Das liegt vor allem daran, dass es Kant nie ganz gelungen ist, den politischen und den ethischen Pol seines Denkens – das aufklärerische Programm des Ausgangs aus der Unmündigkeit und den moralphilosophischen Begriff der Autonomie – überzeugend aufeinander zu beziehen. Der Akt der Befreiung, den Kant in seinem Aufklärungsaufsatz fordert, darf nicht als bloß äußerliche Bedingung für den Vollzug autonomen Handelns begriffen werden, sondern muss sich, so könnte man Hegels Neuansatz zusammenfassen, im Prozess der Autonomisierung des Handelns selber wiederholen und bewähren. Das hat, wenn man den Gedanken im Rahmen der Kantischen Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie zuspitzt, zur Folge, dass der Prozess der Autonomisierung des Handelns an Akte der Befreiung zurückgebunden bleibt, die selber als heteronomie verstanden werden müssen. Diese Akte sind Teil eines Spiels von Machtbeziehungen, die dem Geschehen der Befreiung seinen agonalen Charakter verleihen. Hegels prägnantester Begriff für diesen Prozess, der Autonomie ermöglicht, ohne selbst als autonomer verstanden werden zu können, heißt „Bildung“.²

¹ Ich behandle sie ausführlicher in Gelhard 2011, 2012 und 2014.

² Viele systematisch wichtige Punkte der folgenden Überlegungen entwickelt Christoph Menke unter dem Titel „Autonomie und Befreiung“ (2011). Dabei stützt er sich nicht auf Hegels frühe Schriften, sondern vor allem auf späte Texte wie die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“

Da es mir in den folgenden Überlegungen um die machttheoretischen Potentiale von Hegels Denken geht, behandle ich nur in zweiter Linie Hegels Ausformulierung des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Befreiung, in erster Linie aber die kritische Kategorie, die Hegel schrittweise von Kants Begriff der Heteronomie absetzt: den Begriff der Positivität. Hegel gebraucht diesen Begriff in der Berner Zeit noch gleichbedeutend mit Heteronomie, macht ihn aber schon dort zum Werkzeug einer historischen Analyse, die über den statischen Rahmen von Kants Moralphilosophie hinaustreibt. In Frankfurt hebt er den Begriff dann auf eine neue Stufe, indem er ihn zur Grundkategorie einer Kritik macht, die Kants Position mit einbegreift. Aus der moralisch motivierten Zurückweisung äußerer Autoritäten wird so eine philosophische Kritik an Herrschaftsverhältnissen, die sich als natürliche ausgeben und das Spiel der Mächte verdecken, aus dem sie hervorgegangen sind. Damit formuliert Hegel eine Problemstellung, die häufig unter dem Titel der zweiten Natur diskutiert wird, in einem genuin machttheoretischen Rahmen, der noch ganz der Analyse religiöser Techniken der Menschenlenkung verbunden ist und die Frage der Macht vor allem als Frage der Autorität formuliert.³

Die terminologische Entscheidung, den Frankfurter Begriff der Positivität mit der sozialkritischen Kategorie der Verdinglichung zu verknüpfen, muss sich dabei vor allem zu der Tatsache verhalten, dass Georg Lukács Hegels frühe Manuskripte einer eingehenden Analyse unterzogen hat, *ohne* sie für seine früheren Studien über Verdinglichung fruchtbar zu machen.⁴ Der wichtigste Grund für diesen Verzicht besteht wohl darin, dass Lukács Hegels Kritik religiöser Regierungstechniken nur als halbherzigen Versuch wahrnehmen konnte, Missstände kirchlicher Herrschaft zu kritisieren, ohne zu einer konsequenten – atheistischen – Religionskritik durchzudringen.⁵ Zwar gilt auch Hegels Kritik einer Expansionsdynamik, die *eine* Form religiöser Lebensführung auf alle Lebensbereiche ausdehnt. Doch kann er aus Sicht von Lukács nur verkennen, dass das eigentliche Problem in der Ausdehnung der „Warenform“ auf „sämtliche Lebensäußerungen“ besteht (1967, S. 96). Michel Foucault hat diese Neigung marxistischer Autoren, Machtfragen auf ökonomische Fragen zu verengen, wiederholt kritisiert und die These formuliert, dass wir uns von den „pastoralen“ Techniken der Seelenleitung, „noch immer nicht frei gemacht haben“.⁶ Aus diesem Blickwinkel kann man Hegels Strategie, religiöse Techniken der Men-

und die Berliner „Enzyklopädie“ (zum Begriff der Bildung vgl. ebd., S. 170f.; zum Spiel der Mächte: S. 182f.).

³ Dass sich die Frage der zweiten Natur auch konsequent machttheoretisch formulieren lässt, zeigt Menke 2011, S. 182–184.

⁴ Lukács' programmatischer Aufsatz über „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ erschien erstmals im Jahr 1923 (vgl. Lukács 1967); seine Studie „Der junge Hegel“ entstand in den 1930er Jahren, wurde aber erst 1948 publiziert (vgl. Lukács 1973).

⁵ Lukács führt das – mit Marx – auf den „zurückgebliebenen“ Bewußtseinsstand im Deutschland des 18. Jahrhunderts zurück (vgl. z. B. 1973, S. 118).

⁶ Foucault 2004, S. 219. Seine Kritik der ökonomistischen Verengung zielt nicht auf Marx, sondern auf eine Tendenz des akademischen Marxismus: vgl. z. B. 2003, S. 27.

schenlenkung nicht *als* religiöse zu kritisieren, nur als Stärke betrachten. Ich werde daher versuchen, Hegels Begriff der Positivität mit Hilfe von Foucaults später Unterscheidung zwischen Machtbeziehungen und Herrschaftsverhältnissen zu reformulieren.⁷

Machtheoretische Analysen unterlaufen klare Entgegensetzungen wie die von Autonomie und Heteronomie. Sie tendieren daher dazu, die unauflösliche Ambivalenz von Subjektivierungsformen hervorzuheben.⁸ Diesen Grundzug teilen sie mit Hegels dialektischem Denken. Entsprechend kann auch eine Reformulierung des Verdinglichungsbegriffs, die von Lukács erneut auf Hegel zurückgeht, zu dem Ergebnis kommen, dass Verdinglichung durch eine „fundamentale Ambivalenz“ gekennzeichnet ist, die dazu tendiert, „die Entgegensetzung von Verdinglichung und Freiheit zu unterlaufen“ (Quadflieg 2011, S. 711, 714). Will man auf dieser Grundlage an Verdinglichung als einer Kategorie der Sozialkritik festhalten, so muss man sich fragen, was Verdinglichung „im schlechten Sinne“ ausmacht (ebd., S. 714). Dadurch verliert der Begriff eine wichtige Qualität, die er in seiner klassischen Formulierung mit Begriffen wie Heteronomie und Entfremdung teilt: Er benennt nicht mehr klar das Grundphänomen, *dem* die Kritik *gilt*. Ich möchte deshalb vorschlagen, Hegels Frankfurter Begriff der Positivität für das Spiel der Mächte zu gebrauchen, das durch eine unaufheb- bare Ambivalenz gekennzeichnet ist, und den Begriff der Verdinglichung für solche sozialen Konstellationen zu reservieren, die den Befreiungsprozesses namens Bildung verhindern, indem sie Machtbeziehungen zu Herrschaftsverhältnissen stillstellen.⁹

⁷ In dieser Hinsicht können meine Überlegungen als Ergänzung zu Norbert Rickens machtheoretischen Analysen des Bildungsbegriffs gelesen werden, die sich im diskursiven Feld um 1800 stärker auf Fichte, Herder und Humboldt beziehen (Rickens 2006).

⁸ Vgl. exemplarisch Menke 2003.

⁹ Mein Aufsatz versteht sich so als – einigermaßen experimenteller – Beitrag zu den derzeitigen Bemühungen, den Begriff der Verdinglichung neu zu bestimmen. In diesem Feld ist der zitierte Vorschlag von Dirk Quadflieg – meiner Kenntnis nach – der elaborierteste. Quadflieg geht erneut auf Hegels Jenaer Schriften zurück, um dem Begriff den Bezug auf Dinglichkeit zurück zu erstatten, den er in den Transformationsversuchen durch Habermas und Honneth verloren hat. Soweit ich sehe, bedeutet mein Vorschlag, zwischen Positivität und Verdinglichung zu differenzieren, keinen Dissens in der Sache, sondern bewegt sich tatsächlich auf der Ebene eines strategischen terminologischen Manövers. Eine angemessene Argumentation müsste allerdings das Verhältnis zwischen Hegels Frankfurter und Jenaer Schriften näher in den Blick nehmen, was hier nicht geleistet werden kann. Zudem muss ich die gesamte Auseinandersetzung mit Adorno ausklammern, die für Quadflieds Überlegungen eine zentrale Bedeutung hat. Dass Adorno gerade für die bildungsphilosophische Linie der hier verhandelten Fragestellung einer der wichtigsten Referenzautoren wäre, belegt auch das einschlägige Kapitel in Thompson 2009 (S. 79–145).

1. Heteronomie

Nach Marx ist die Kritik der Religion „die Voraussetzung aller Kritik“, weil das „religiöse Elend“ der „Ausdruck des wirklichen Elends“ ist. Zugleich erklärt er diesen Typ von Kritik im Wesentlichen für „beendigt“. Nachdem das religiöse Elend als bloßer Ausdruck des wirklichen Elends erkannt ist, sind die nötigen Voraussetzungen für ein kritisches Unternehmen geschaffen, das die Kritik der Religion und der Theologie in eine des Rechts und der Politik „verwandelt“ (2006, S. 378f.). Mit diesem Programm hat Marx späteren marxistischen Autoren erheblich den Umgang mit den Schriften Kants und Hegels erschwert. Denn beide formulieren eine grundsätzliche Kritik an christlichen Techniken der Seelenleitung, ohne sie mit einer entsprechenden Religionskritik zu verbinden. Wenn Kant die kritische Grundlinie seiner Aufklärungsschrift vor allem auf „Religionssachen“ ausrichtet, so geht es ihm nicht unmittelbar um Fragen des Glaubens, sondern um Techniken der religiösen Menschenlenkung, wie sie durch den „Seelsorger“ eingesetzt werden.¹⁰ Kritikwürdig ist für ihn nicht die Religion, sondern der Anspruch auf Lenkung der Lebensführung, der mit ihr begründet wird. In seiner Schrift über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ betont Kant dem entsprechend, die „knechtische“ Haltung der pietistischen Frömmigkeit sei nicht auf die „Beschaffenheit des christlichen Glaubens“ zurückzuführen, sondern auf die „Art, wie er an die Gemüter gebracht wird“ (AA VI 184, Anm.).

Man kann Kants Religionsschrift in vielerlei Hinsicht als ausführliche Fassung seines Aufklärungsprogramms betrachten. In keinem anderen Text beschäftigt er sich so eingehend mit den Voraussetzungen und Funktionsweisen religiöser Herrschaftstechniken. Vor allem im vierten Teil der Schrift diskutiert er die spezifisch christlichen – und insbesondere pietistischen – Strategien, durch „Einfluß auf die Gemüter“ zu herrschen (AA VI 180). Dabei hebt er genau den Grundzug der christlichen Lenkungstechniken hervor, der sie von anderen Formen der Seelenleitung unterscheidet: ihre konsequente Ausrichtung auf die Produktion von Gehorsam und ihre Tendenz, eine Haltung der Hilflosigkeit zu erzeugen, die durch kirchliche Beratungsangebote gedeckt werden kann. Der wichtigste Titel, unter dem Kant derartige Techniken der Menschenlenkung zurückweist, lautet „Heteronomie“. Dieser Begriff ist aber nicht ohne Schwierigkeiten, weil Kant ihn teils als eine Art von Kausalität und teils als eine Art von Autorität bestimmt. Im Zusammenhang des Aufklärungsprogramms lässt sich nur die zweite Variante sinnvoll verwenden. Heteronomie ist – wenn der Begriff seinen praktischen Sinn nicht verlieren soll – *zurechenbare* Fremdbestimmung.¹¹ Eben darauf zielt Kants Rede von

¹⁰ „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, AA VIII, S. 41 und 35. Ich zitiere die Schriften Kants im Folgenden mit der Paginierung der Akademieausgabe.

¹¹ Einer der ersten Autoren, die diesen Punkt in aller Deutlichkeit herausgearbeitet haben, war Gerold Prauss. In seiner Studie „Kant über Freiheit als Autonomie“ streicht er die Bedeu-

selbst verschuldeter Unmündigkeit. Damit rückt aber die Frage in den Vordergrund, was die Adressaten theologischer, medizinischer oder psychologischer Beratungsangebote dazu bewegt, sich leiten zu *lassen*. Die Tatsache, dass Ärzte und Seelsorger Beratungsangebote für ein gutes Leben formulieren ist als solche offensichtlich noch nicht problematisch. Der Einsatzpunkt für eine Kritik heteronomen Lebens ist erst gegeben, wenn Techniken der Menschenlenkung Strategien zweiter Ordnung hervorbringen, die eine gesteigerte – und möglichst unausgesetzte – *Bereitschaft* erzeugen, sich leiten zu lassen. Das ist, aus der Sicht Kants, der entscheidende Punkt. Wer durch Lebensberatung ‚regiert‘, muss dafür sorgen, dass Beratungsbedarf besteht. Ein besonders prägnantes Beispiel für diese Strategie ist nach Kant die Aufforderung, Gott im Gebet um Glauben zu bitten.¹² Vor allem im „Streit der Fakultäten“ betont er die Ausweglosigkeit eines solchen Gebets, das schon besitzen muss, worum es bittet:

„Weil man aber, beim höchsten Fluge einer mystisch-gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbsttun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was noch zu tun obliegt (wofern man es überhaupt für ein Tun will gelten lassen) und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Skrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht erlangen kann, er mit seinem Gnadenmittel im Zirkel geführt wird, und am Ende nicht weiß, wie er das Ding angreifen solle“ (AA VII 56).

Mit Blick auf den Herrschaft sichernden Charakter der christlichen Gewissensteuerung kann man sagen: Genau dieses „Ende“ ist auch das erwünschte. *Dass* man sich mit einem solchen Gebet um Glauben an Gott wenden kann, setzt voraus, dass man hat, was man erfleht; und *was* in einem ernsthaften Gebet um Glauben gesagt werden könnte, wird erst gar nicht gehört, wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist. Am Anfang und am Ende steht damit zuverlässig die Einsicht, dass ohne Hilfe Gottes nichts auszurichten ist.¹³ Dieser Effekt der christlichen Seelenleitung ist für Kants Kritik weit wichtiger als das persönliche

tung des Zurechnungsbegriffs von Anfang an klar heraus und weist in der Folge auf die Zweideutigkeit von Kants Konzept des „Glückseligkeitsstrebens“ hin, das – ganz gemäß der oben besprochenen Bestimmung von Heteronomie – zwischen zurechenbarem Handeln und Naturnotwendigkeit schwankt (Prauss 1983, S. 19f., 31f.). Prauss' weitere Ausführungen über die fundamentale Zweideutigkeit des Heteronomie-Begriffs sind unter anderem von Henry E. Allison aufgegriffen worden, der die zurechenbare, normativ gehaltvolle Heteronomie (1) einem spezifisch ethischen Begriff der Autonomie (1) zuordnet und zeigt, dass sich die als Naturnotwendigkeit bestimmte Heteronomie (2) nur einem sehr allgemeinen Begriff des freien Handelns entgegensetzen lässt, den er Autonomie (2) nennt (Allison 2011, S. 288).

¹² Vgl. z. B. Luthers Vorrede zum „Römerbrief“, in der es heißt: „Bitte Gott/das er den Glauben in dir wircke/sonst bleibestu wol ewiglich on Glauben“ (1989, S. 392).

¹³ Luther schreibt in der erwähnten Vorrede zum „Römerbrief“ dem Prediger die Macht zu, die Menschen „zu jrem eigen erckentnis vnd jamer“ zu führen, damit sie „demütig werden/und hülffte begehren“ (1989, S. 393).

Leid, das man als Resultat der einschlägigen Bußpraktiken unterstellen kann. Entscheidend sind nicht die melancholischen Stimmungslagen, sondern der *zirkuläre* Charakter des Verfahrens, der eine Situation der Hilflosigkeit – und damit permanenten Beratungsbedarf – erzeugt.¹⁴

Die Figur des zirkulären Gebets um Glauben markiert nur einen kleinen Ausschnitt der Strategien der Seelenleitung, die Kant – verstreut über seine Schriften der 1790er Jahre – analysiert. Gemeinsamer Grundzug dieser Strategien ist, dass sie Unmögliches verlangen, um Hilflosigkeit zu erzeugen. Das ist auch der wichtigste Grund für Kants Ablehnung der pietistischen „Sekten des Gefühls“.¹⁵ Denn letztlich laufen die wirksamsten Techniken der pietistischen Seelenleitung immer darauf hinaus, Gefühle zu gebieten. Gefühle sind nach Kants Verständnis des Begriffs aber sinnliche Widerfahrnisse, die nicht willentlich erzeugt werden können. „Gefühle zu haben“, so heißt es in der „Metaphysik der Sitten“, „dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben“ (AA VI 449). Dass Kant in genau dieser Verpflichtung einen der problematischsten Punkte des pietistischen Reformprogramms sah, lässt sich seinen Ausführungen in den Schriften der 1790er Jahre nur indirekt entnehmen. Eine explizite Zusammenfassung des Arguments findet sich erst in Hegels früher Schrift über die „Positivität der christlichen Religion“, die in ihrer ersten Fassung noch ganz der Kantischen Ethik verpflichtet ist.

2. Positivität, erste Fassung: Bern 1795/96

Sucht man in den Schriften Kants und Hegels nach den prägnantesten Äußerungen zur Kritik der christlichen Asketik, so fallen sie vorwiegend in das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, in dem sich die philosophische Produktion der beiden Autoren überschneidet. Der junge Hegel greift die Schriften Kants an dem Punkt auf, wo Kant den systematischen Grundriss seiner Philosophie abgeschlossen hat und sich stärker gesellschaftspolitischen Fragen zuwendet. Deutlichstes Zeugnis dieser Wende ist die 1793 erschienene „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Wilhelm Dilthey bemerkt, der junge Hegel schreibe als „Schüler der Religionschrift Kants“ und er belegt

¹⁴ Dass Kant dabei auch die seelischen Kosten nicht vergisst, die solche Seelenleitungsangebote erzeugen, geht schon aus der Sprache hervor, in der er seine Kritik am Pietismus vorträgt. Dem nüchternen „Mut, auf eigenen Füßen zu stehen“, kontrastiert er „Ängstlichkeit“, „Selbstverachtung“ und den „ächzenden moralischpassiven Zustand“, der „alles vom Wünschen erwartet“ (AA VI 183–85).

¹⁵ Vgl. Kants Polemik im „Streit der Fakultäten“ (AA VII 54–57; Zitat: 55). Es spricht Vieles für Manfred Kühns These, dass Kant „gerade deshalb, weil er mit dem Pietismus vertraut war“, „jede Rolle des Gefühls in der Sittlichkeit fast völlig verwarf“ (Kühn 2003, S. 72).

diese These in extenso an Hegels Berner und Frankfurter Manuskripten (1990, S. 21). Unter diesen Manuskripten nimmt die Schrift über die „Positivität der christlichen Religion“ in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein. Sie ist einerseits ein wichtiges Zeugnis für Hegels frühe philosophische Entwicklung, weil die Berner Fassung noch ganz den Grundlinien von Kants praktischer Philosophie folgt, während die fragmentarische Frankfurter Neufassung der Schrift Kants Standpunkt einer grundlegenden Kritik unterzieht. Sie ist aber auch ein prägnantes Zeugnis für die ausgesprochen scharfe Kritik des jungen Hegel an der Herrschaft der christlichen Kirche. Schon Karl Rosenkranz bemerkt, Hegels Kirchenkritik in der Berner Handschrift sei von „erschütternder Heftigkeit“. Zugleich behandelt er das Manuskript als vollgültiges Werk das nicht hinter Hegels publizierten Schriften zurückstehen muss. „In Ansehung der *popularen Kraft der Diction* ist dies Werk das vollendetste, was Hegel geschrieben“ (1998, S. 54).

Betrachtet man „Die Positivität der christlichen Religion“ als Fortsetzung und Radikalisierung von Kants Programm der Aufklärung, so kann man sagen, dass Hegel die Aufklärungsschrift von ihrem Ende her aufnimmt: Nicht die unmittelbare Konfrontation mit der christlichen Seelenleitung bildet den Ausgangspunkt seiner Überlegungen, sondern die auf den letzten Seiten des Textes aufgeworfene Frage, ob eine „Gesellschaft von Geistlichen“ berechtigt sei, sich eidlich auf „ein gewisses unveränderliches Symbol“ zu verpflichten, um jeden Bruch mit der Tradition abzuwehren und die einmal geltenden Regeln zu „verewigen“ (AA VIII 38f.). Diese Frage erweitert das einfache Schema von Selbst- und Fremdbestimmung, das die Anfangspassagen des Aufklärungsaufsatzes bestimmt, um die doppelte Frage, was religiöse Gemeinschaften zusammenhält und welche Rolle dabei die Autorität überlieferter Regeln der Lebensführung spielt. Der streng individualistische Auftakt von Kants Programmschrift, der die unbedingte Freiheit und unaufhebbare Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen hervorhebt, wird so um das Problem der geschichtlichen Konstitution von Kollektiven erweitert, die Techniken der Seelenleitung zur Stabilisierung von Herrschaft einsetzen. Das ist die Problemlage, die Hegel in seinem Berner Manuskript vor allem interessiert. Die Überlegungen der „Positivitätsschrift“ bewegen sich von Anfang an auf der Ebene von Kollektiven, die sich auf eine bestimmte Lebensform verpflichten, sei es auf der Grundlage philosophischer Lehrsätze, sei es auf der Grundlage religiöser Regeln. Als „positiv“ bezeichnet Hegel in diesem Zusammenhang Gemeinschaften, deren Lebensweise „auf Autorität“ gegründet ist.¹⁶ Hegels – mit Kant formulierte – Grundthese lautet, dass Jesus eine rein moralische Religion lehrte, die auf dem Prinzip der Autonomie beruhte; ihre – von Kant nicht gestellte – Grundfrage lautet, warum Jesus mit der konkreten Verwirklichung dieser Lehre „gänzlich scheiterte“ (TW I 107). Anders als es anfangs den Anschein haben könnte, folgt Hegel dabei nicht der

¹⁶ „Die Positivität der christlichen Religion“, TW I 116. Ich zitiere die Schriften Hegels im Folgenden, mit Band- und Seitenzahl nach der Suhrkamp Theorie Werkausgabe.

naheliegenden Intuition, dem charismatischen Führer die Urheberschaft für alles Folgende zuzuschreiben. Die Konzentration auf die Figur des Sektengründers und der „Eifer“, mit dem die Jünger die Lehre ihres Meisters verbreiteten, erscheint in Hegels Analyse von vornherein als einer der eigentümlichen Züge des urchristlichen Freundeskreises, der ihm die Form einer „positiven Sekte“ gab (TW I 118).

Eines der wichtigsten Merkmale positiver Sekten, das in Hegels historischer Perspektive weit deutlicher in den Blick tritt als in den Schriften Kants, ist so von Anfang an ihre expansive Dynamik. Ihr auffallender „Eifer, sich auszubreiten“ (TW I 130), ist dabei nur der oberflächlichste Effekt einer viel weitergehenden Expansionsdynamik, die im 20. Jahrhundert vor allem Max Weber und Michel Foucault analysiert haben. Dem von Weber analysierten Schritt vom Kloster auf den „Markt des Lebens“¹⁷ fügt Foucault in seinen Arbeiten der Disziplinargesellschaft eine Reihe von Analysen hinzu, die zeigen, dass die im Alltag verbreiteten Techniken allmählich auch wieder in Institutionen importiert und teilweise zu einem Mittel staatlicher Kontrolle umfunktioniert wurden.¹⁸ Hegel war Zeitgenosse dieser Expansionsbewegung und konnte sie folglich noch nicht mit dem historischen Weitblick von Weber und Foucault behandeln. Er bemerkte aber schon deutlich schärfer als Kant, dass die Techniken der christlichen Seelenleitung in einem tieferen Sinne als dem der missionarischen Ausbreitung auf Expansion angelegt waren. Die erfolgreiche Verbreitung in zahlreiche Lebensbereiche war nur möglich, weil die Techniken der Seelenleitung immer stärker darauf ausgerichtet wurden, jedes Detail des menschlichen Lebens zu erfassen. Wenn Foucault betont, es sei Ziel der christlichen Seelenleitung gewesen, den Menschen nicht nur „sein ganzes Leben hindurch“, sondern auch „bis in alle Einzelheiten seiner Handlungen“ zu leiten, so benennt er eine der strukturellen Voraussetzungen für die gesellschaftliche Ausbreitung der Seelenleitungstechniken, die er emphatisch als „Explosion“ beschreibt (1992, S. 9).

Diese Voraussetzung hat Hegel nicht nur erkannt, sondern auch mit Nachdruck bekämpft. Sein Berner Manuskript über die „Die Positivität der christlichen Religion“ enthält Passagen über die christliche Asketik, die den gewalttätigen Charakter des Verfahrens in aller Deutlichkeit hervorheben. Dabei zeigt sich ein systematischer Zug von Hegels früher Kritik, der in den Analysen Webers und Foucaults nicht zu finden ist: die Einsicht in die besondere Effektivität der pietistischen Gefühlsfrömmigkeit als Mittel der Sozialkontrolle. Hegel schließt seine Berner Überlegungen mit einer scharfen Kritik der christlichen

¹⁷ „Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, hatte bereits aus dem Kloster heraus, indem sie der Welt entsagte, die Welt kirchlich beherrscht. Aber dabei hatte sie im Ganzen dem weltlichen *Alltagsleben* seinen natürlichen unbefangenen Charakter belassen. Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche *Alltagsleben* mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben *in der Welt* und doch *nicht von dieser Welt* oder *für diese Welt* umzugestalten“ (Weber 1988, S. 163).

¹⁸ Vgl. vor allem den vierten Vortrag in „Die Wahrheit und die juristischen Formen“ (2003, S. 78–101).

Asketik, deren bedenklichste Spielart er nicht in der katholischen, sondern in der protestantischen – und insbesondere der pietistischen – Frömmigkeit findet. Dabei streicht er deutlicher als Kant die Strategie heraus, ein „System von Empfindungssatzungen“ (TW I 186) zu installieren, das nicht nur Handlungen, sondern auch die angemessene Art und Dauer von Gemütszuständen wie Reue, Freude oder Trauer vorschreibt (TW I 183).

Hegels Diagnose der schädlichen Folgen dieser Praxis weicht im Prinzip nicht von derjenigen Kants ab, versammelt aber in einem einzigen Entwurf, was sich in Kants Schriften nur verstreut findet. Der Versuch, „Empfindungen gebieten zu wollen“ kann nach Hegel nur dazu führen, „hervorgekünstelte“ Gefühle an Stelle der „natürlichen“ zu setzen und den Gläubigen zu einem beständigen „Selbstbetrug“ zu zwingen, der auf die eine oder andere Weise in die habituelle „Hilflosigkeit“ und im Extremfall sogar in den „Wahnsinn“ führt. Nach Hegel kann das unabhängig davon geschehen, ob sich der Gläubige eine „falsche Beruhigung“ verschafft und sich ganz in Übereinstimmung mit den geforderten Empfindungen glaubt, oder ob er „in Verzweiflung gerät“, weil er „seine Empfindungen noch nicht auf die Höhe getrieben zu haben glaubt, die von ihm erfordert wird“. Entscheidend ist, dass man „im Felde der Empfindungen“ grundsätzlich zu „keinem festen Maßstab“ des Handelns gelangen kann, weshalb jedem, der sich – froh oder verzweifelt – dem Primat der Empfindung überlässt, in allen Belangen, die ein klares Urteil verlangen, „Kraft und Entschlossenheit fehlt“. Hegel bestätigt damit Kants Diagnose des künstlich erzeugten Beratungsbedarfs: die auffallendsten Effekte der pietistischen Empfindungsasketik sind „Hilflosigkeit, Angst, Mißtrauen in sich“ (TW I 185).

Schon für Kants Auseinandersetzung mit dem Problem der Seelenleitung war es entscheidend, wie systematisch die pietistische Frömmigkeit Gefühlslagen als Ansatzpunkt für Techniken der Selbst- und Sozialkontrolle nutzt. Hegel greift diesen Befund auf und hebt ihn auf ein neues Niveau, indem er die Frage nach Struktur und Herkunft religiöser Kollektive stellt. Dadurch erweitert sich Kants Analyse der systematischen Herstellung von Hilflosigkeit um die Frage, wie gerade der Ansatz beim Gefühl eine besonders wirksame Ausdehnung von Techniken der Seelenleitung auf jeden Lebensbereich ermöglicht. So formuliert Hegel aus der Sicht des Zeitgenossen ein Problem, das für Weber und Foucault von höchstem Interesse gewesen wäre, wenn der Zuschnitt ihrer Forschungsprogramme sie nicht an einer intensiveren Auseinandersetzung mit diesen Fragen gehindert hätte.¹⁹

¹⁹ Um nur anzudeuten, wo mir hier die größte Schwierigkeit zu liegen scheint, möchte ich darauf hinweisen, dass Weber den wichtigsten Effekt der christlichen – in diesem Fall: calvinistischen – Asketik in einer proto-kapitalistischen Rationalisierung der Lebensführung sieht. Der Begriff der Rationalisierung ist dabei so einfach aus dem Gegensatz zum Gefühl gedacht, dass Weber dem Pietismus nur eine untergeordnete Rolle in seiner Analyse zuweisen kann. Die Idee, dass bestimmte Formen von Gefühlsfrömmigkeit genau die Form von Kontrolle noch steigern könnten, die Weber als „rational“ bezeichnet, kommt in diesem terminologischen Rahmen nicht auf. Im Falle Foucaults ist schwerer zu erklären, warum er sich mit solcher Zurückhaltung dem Problem der Regierung durch Empfindungsproduktion nähert. Es ist aber bezeichnend,

3. Positivität, zweite Fassung: Frankfurt 1800

Der auffallendste politische Grundzug von Hegels frühen Manuskripten liegt in einer sich beständig radikalisierenden Herrschaftskritik. Diese Kritik überschreitet in der Frankfurter Zeit die Grenzen des theoretischen Feldes, das sich begrifflich noch durch die Unterscheidung zwischen Autonomie und Heteronomie abstecken lässt. In der Berner Fassung der „Positivitätsschrift“ lässt sich Positivität noch als eine Form von Heteronomie verstehen: Es hat, wie Lukács in seiner Studie über den jungen Hegel bemerkt, noch Sinn, eine „Befreiung von dieser Positivität“ anzustreben (1973, S. 138). Diese Fassung des Begriffs bleibt in Frankfurt nicht haltbar, weil sich Hegels Kritik von Herrschaftsverhältnissen auch auf Kants moralphilosophische Freiheitslehre ausdehnt. In der fragmentarischen Frankfurter Neufassung der „Positivitätsschrift“ geht es allerdings nicht vorrangig um die Kritik am Autonomiebegriff, wie sie in der Standarderzählung von Hegels Kantkritik häufig hervorgehoben wird. Die Pointe des Textes besteht vielmehr darin, die Ansätze zu einer historischen Situierung des eigenen philosophischen Projekts, die Kant an den Rändern seiner systematischen Werke andeutet, konsequent zu Ende zu denken. In Frankfurt bezieht Hegel Kants philosophische Position – das heißt auch: seine eigene frühere Position – in die historische Analyse mit ein. Das verlangt eine grundlegende Revision des Begriffs der Positivität. Auch darauf weist Lukács mit der nötigen Deutlichkeit hin. Er zeigt, dass Hegel seinen Begriff der Positivität in Frankfurt „zusehends historisiert“, weshalb die „schroffe Ablehnung“ von Positivität keine sinnvolle Option mehr darstellt (1973, S. 489).

Die fragmentarische Frankfurter Neufassung der „Positivitätsschrift“ nimmt die Auseinandersetzung mit Kant an einem ganz anderen Punkt auf als die oft zitierten Passagen aus „Der Geist des Christentums“. Nicht die Unterwerfung unter das selbst gegebene Gesetz steht hier im Mittelpunkt von Hegels Interesse, sondern die elementare *Reduktion auf Eins*, mit der moralische Systeme ihren Alleinvertretungsanspruch formulieren. Hegels Versuch, den autoritären Herrschaftsanspruch der christlichen Kirche mit den Mitteln der Kantischen Philosophie in seine Schranken zu weisen, führt ihn offenbar zu der Erkenntnis, dass ein Aufklärungsprogramm, das im Namen der gesamten Menschheit spricht, nicht weniger radikale Ansprüche auf alleinigen Besitz der Wahrheit erhebt als seine Gegner. Dabei verfolgt Hegel eine Strategie, die man als machttheoretische Adaption von Kants Antinomik bezeichnen kann: Er zeigt, dass zwei Auffassungen des guten Lebens, die einander in ihren theoretischen Überzeugungen und praktischen Grundsätzen diametral entgegengesetzt sind, dennoch eine entscheidende Voraussetzung teilen: die Voraussetzung, dass es genau *eine* richtige Antwort auf die Frage nach den Grundsätzen des guten Lebens

dass er in „Was ist Kritik?“ nicht nur pauschal auf Weber verweist, sondern ausdrücklich das Problem der „Rationalisierung“ aufgreift (1992, S. 25).

gibt. Schon der erste Satz von Hegels Frankfurter Fragment adressiert diese Frage und benennt die problematische Voraussetzung, die er in Bern noch teilte, die ihn aber nun zu einer Neubestimmung des Positivitätsbegriffs zwingt:

„Der Begriff der Positivität einer Religion ist erst in neueren Zeiten entstanden und wichtig geworden; eine positive Religion wird der natürlichen entgegengesetzt und damit vorausgesetzt, daß es nur *eine* natürliche gebe, weil die menschliche Natur nur *eine* ist, daß aber der positiven Religionen viele sein können“ (TW I 217).

Genau diese Voraussetzung muss mit Hegel nun selber als positive begriffen und kritisiert werden. Mit Blick auf seine weitere Ausarbeitung dieses Gedankens in den Jenaer Schriften und vor allem in der „Phänomenologie des Geistes“ ist dabei vor allem von Interesse, dass er schon in die Frage nach der Positivität der Religion als Frage nach dem *Maßstab* stellt, der es erlaubt, eine Religion als positiv zu beurteilen. Die Einsicht, dass es nicht genügt, dem religiösen Dogma mit einem aufklärerischen Gegendogma zu begegnen, hat vor allem zur Folge, dass die ‚Angemessenheit‘ an eine zeitlose Bestimmung der menschlichen Natur nicht mehr als Kriterium zur Beurteilung von religiösen Lebensformen ausreicht. Nach Hegels Frankfurter Auffassung ist eine Religion so lange „keine positive“ wie sie „der Natur ihres Zeitalters angemessen“ ist:

„Damit erhält nun der anfangs aufgestellte Maßstab für die Positivität der Religion ein ganz anderes Aussehen. Der allgemeine Begriff der menschlichen Natur wird nicht mehr hinreichend sein, die Freiheit des Willens wird ein einseitiges Kriterium, denn die Sitten und Charaktere der Menschen und die damit zusammenhängende Religion hängen nicht von einer Bestimmung durch Begriffe ab“ (TW I 219).

Die Beurteilung einer Religion muss die konkreten Praktiken, in denen sich die menschliche Freiheit realisiert, berücksichtigen, wenn sie nicht mit einem abstrakten „Maßstab allgemeiner Begriffe“ operieren soll, an dem die historischen Gestalten des Religiösen „abgeurteilt“ werden (TW I 225). Das ist die Frankfurter Einsicht Hegels, die einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zu seiner voll ausgebildeten Dialektik darstellt. Ihre philosophischen Konsequenzen zeigen sich besonders deutlich in Hegels Reinterpretation des Problems der Autorität. Schon in der Berner Fassung seines Manuskripts sieht Hegel einen der entscheidenden Gründe, weshalb das urchristliche Programm zu einem positiven wurde darin, dass Jesus die Strategie verfolgte, der etablierten Religion eine wirkliche Alternative entgegenzusetzen, die die „gleiche Autorität“ für sich in Anspruch nehmen kann (TW I 113). Er musste angesichts der vorherrschenden Neigung, religiösen Regeln nicht moralische, sondern rechtliche Verbindlichkeit zuzuschreiben, selbst ein Prinzip des Gehorsams und der Gesetzestreue ins Spiel bringen, um die eigene Lehre durchsetzen zu können. Wo die moralische Gesinnung schon „ganz und gar die Richtung des Kirchenglaubens genommen hat“, kann man ihr nur durch die „Entgegensetzung einer gleichen Autorität“

begegnen; „daher Jesus für seine Lehre nicht deswegen Aufmerksamkeit verlangt, weil sie den moralischen Bedürfnissen unseres Geistes angemessen, sondern weil sie Gottes Wille seien“ (TW I 114).

Auch in Frankfurt bleibt der Begriff der Positivität für Hegel wesentlich dadurch bestimmt, dass ein Kollektiv durch Autorität zusammengehalten und geleitet wird. Die Bestimmung des Autoritätsbegriffs verschiebt sich aber so, dass sie nicht mehr einfach als Heteronomie – als zugelassene Leitung durch andere – verstanden werden kann. Sie wird jetzt vielmehr als Strategie zur Verewigung kontingenter historischer Ordnungen bestimmt. Die Tatsache, dass sich die religiöse Erfahrung des Unendlichen immer in endlichen historischen Formen konkretisieren muss, bietet nach Hegel eine nie ganz zu beseitigende „Veranlassung zu Positivität“, die in den von ihm besprochenen Fällen immer darin bestand, „daß Zufälligkeiten, als solche, für Ewiges genommen wurden“:

„Die Zufälligkeit, aus welcher eine Notwendigkeit hervorgehen sollte, das Vergängliche, worauf sich in den Menschen das Bewußtsein eines Ewigen, das Verhältnis zu ihm in Empfinden, Denken und Handeln gründen sollte, dies Vergängliche heißt im Allgemeinen *Autorität*“ (TW I 223).

Die philosophische Pointe des Frankfurter Fragments besteht also nicht darin, die frühe Kritik an der Positivität der christlichen Religion abzuschwächen, sondern darin, diejenige Form von aufklärerischer Kritik, als deren Parteigänger Hegel in Bern noch schrieb, selbst als Teil der fatalen Dynamik zu begreifen, die auf autoritäre Herrschaftsansprüche durch die Aufrichtung von „gleicher Autorität“ reagiert. Nicht nur die urchristliche Strategie gegen die etablierte jüdische Religion, sondern auch die aufklärerische Kritik der christlichen Religion lässt sich als eine wenig aussichtsreiche Strategie verstehen, die „an die Stelle [eines] Positiven etwas anderes Positives setzt“ (TW I 112). Diese Konstellation ist *nicht* problematisch, weil Macht gegen Macht steht. Das ist nach Hegel unvermeidlich. Sie ist problematisch, weil sie ihren Machtcharakter verleugnet und sich als alternativlose – ewige – Form der Herrschaft vorstellt. Noch in seinen späteren Darstellungen der Reformation folgt Hegel dieser Linie des Frankfurter Positivitätsbegriffs, wenn er das „Verderben“ der Kirche dort hervorbrechen sieht, wo ihre Herrschaft „fest geworden“ ist und „keinen Widerstand mehr hat“ (TW XII 492).

Das ist der Grund, weshalb die Einsicht in die Ambivalenz der Positivität dem Begriff nicht seine Brauchbarkeit als Mittel der Kritik nimmt. Das Gegenüber der Positivitäten ist unvermeidlich, es wird aber – in Hegels Sinne – autoritär, wenn das Spiel der Mächte zu einem asymmetrischen Herrschaftsverhältnis verfestigt wird, das seine Herkunft aus diesem Spiel verbirgt. Wenn ich vorschlage, diese Positivität zweiter Ordnung – die Positivierung des Gegenüber von Positivitäten – Verdinglichung zu nennen, so befinde ich mich auf einer sehr allgemeinen Ebene im Einklang mit Lukács, sofern auch sein Begriff der Verdinglichung einen Zustand benennt, in dem der „antagonistische Prozess“ sozialen Lebens durch „Erstarrungsformen“ eben dieses Lebens ver-

deckt wird (1967, S. 198). Ich verzichte aber auf die Annahme, dass Verdinglichung nicht nur die Erstarrung reversibler Machtverhältnisse, sondern auch die künstliche Isolierung einzelner Momente eines organischen Ganzen bedeutet, das auf seine Wiederherstellung wartet (ebd., S. 112–115). Daher schlage ich vor, den Begriff mit Hilfe von Foucaults Unterscheidung zwischen Macht und Herrschaft zu reformulieren, die es erlaubt, die beiden Ebenen der Positivierung aufeinander zu beziehen. Positivität im Sinne der Verdinglichung bedeutet dann nicht, eine Seite in einer Machtbeziehung zu besetzen, sondern das Spiel der Mächte so stillzustellen, dass stabile Herrschaftsverhältnisse resultieren.²⁰

4. Erfahrung

Die Beschäftigung mit den polemischen Seiten von Hegels „Positivitätsschrift“ kann schnell den Blick dafür verstellen, dass in dieser frühen Schrift auch schon die *systematische* Grundkonstellation angelegt ist, die Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ als eine Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins darstellt. Zwar fehlen Hegel in Bern noch die Mittel, diese Konstellation mit allen ihren Konsequenzen zu analysieren. Doch kehrt die zentrale historische Diagnose der „Positivitätsschrift“, dass das urchristliche Projekt einer reinen Tugendreligion an der eigenen Durchsetzungsstrategie scheiterte, in der „Phänomenologie“ als Grundfigur einer systematischen Darstellung von Erfahrungsvollzügen wieder, die Momenten des Scheiterns eine zentrale Bedeutung zuweist. Entscheidend an der historischen Diagnose der „Positivitätsschrift“ ist in diesem Zusammenhang vor allem die Einsicht, dass Jesus der Autorität der etablierten jüdischen Religion durch „Entgegensetzung einer gleichen Autorität“ begegnete (TW I 114).

²⁰ Foucault formuliert die Unterscheidung zwischen Machtbeziehungen und Herrschaftsverhältnissen vor allem in dem 1984 publizierten Gespräch „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“. Eine Kernaussage des Gesprächs lautet, dass Machtbeziehungen nicht Widerstand verhindern, sondern Bedingung von Widerstand sind, weil es „Machtbeziehungen nur in dem Maße geben kann, in dem Subjekte frei sind“ (2005, S. 890). Als „Herrschaftszustände“ bestimmt er dagegen soziale Konstellationen, in denen „die Machtbeziehungen derart verfestigt [sind], dass sie auf Dauer asymmetrisch sind und der Spielraum der Freiheit äußerst beschränkt ist“ (ebd., S. 891). Den Vorschlag seiner Gesprächspartner, das kritische Anliegen seiner Machtanalyse mit dem Begriff der Befreiung zu bezeichnen, weist Foucault zurück. Er sieht – zu Recht – die Gefahr, in die Vorstellung repressiver Machtmechanismen zurückzufallen. Zugleich betont er an genau dieser Stelle, man müsse, neben dem Begriff der Macht, „den Begriff der Herrschaft einführen“ (ebd., S. 877). Damit gibt er dem emanzipativen Impuls, den seine Gesprächspartner mit dem Begriff der Befreiung belegen, Raum in seinem machtheoretischen Vokabular: Gegenstand philosophischer Kritik sind nach Foucault nicht – mobile, reversible, instabile – Machtbeziehungen, sondern deren Verfestigung zu „Herrschaftszuständen“ (ebd., S. 890f., 902).

Die methodischen Mittel zur Analyse dieser elementaren Konstellation von Macht und Gegenmacht erschließt sich Hegel erst in Jena. Will man sie mit einem einzigen Schlagwort benennen, so kann man sagen: den Ausschlag gibt die Auseinandersetzung mit dem antiken Skeptizismus.²¹ Das Patt der Autoritäten, das Hegel in seiner Berner und Frankfurter Zeit aus dem historischen Material entwickelt, wird für ihn in Jena als eine Form von praktischer *Isosthenie* lesbar, die der Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins ihre dialektische Form verleiht.²² In der Einleitung zur „Phänomenologie des Geistes“ wiederholt Hegel die Analyse seines Frankfurter Fragments auf einer allgemeineren Ebene, um zu begründen, weshalb der Rhythmus von Scheitern und Neuansatz, der seine Darstellung skandiert, als der „sich vollbringende Skeptizismus“ verstanden werden muss (TW III 73). Nach Hegel kann es nicht genügen, im Namen der Aufklärung die gängige Ansicht der Dinge zu „verwerfen“ und dagegen zu „versichern“, dass es sich, der eigenen Überzeugung zufolge, ganz anders verhalte, weil „ein trockenes Versichern“ ebenso viel zählt „als ein anderes“ (TW III 71). Der Prozess der Erfahrung, der aus dem Scheitern solcher dogmatischer „Versicherungen“ lernt, kann aber nur als skeptischer verstanden werden, wenn er der Konfrontation von Überzeugungen nicht nur eine weitere „Gewissheit“ hinzufügen – und also ernsthaft als Lernprozess verstanden werden – soll. Nicht der Sieg einer Seite über die andere, sondern die Einsicht in die unausweichliche „Verkehrung“ einer dogmatischen Position in ihre Gegenposition bildet den Kern des Geschehens, den Hegel „Erfahrung“ nennt (TW III 73). Dabei fasst er die Dynamik der Verkehrung als eine der *Destruktion von Positivität*, indem er sie als ein Geschehen bestimmt, in dem sich die Gleichwertigkeit von Gewissheiten erweist, die auf „die Autorität anderer“ oder auf „eigene Überzeugung“ gegründet sind:

„Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letzteren Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will“ (ebd.).

Die dargestellte Verkehrung entgegengesetzter Überzeugungen führt zu der Einsicht, dass es *gleichgültig* ist, welche Überzeugung man auf welche Au-

²¹ Vgl. vor allem den 1802 im „Kritischen Journal für Philosophie“ erschienen Aufsatz „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten“ (TW II 213–272).

²² Vgl. zum Folgenden vor allem die Darstellung in Heidemann 2007, S. 223–230.

torität gründet, so lange man ohne Distanz im „System des Meinens und des Vorurteils“ steckt. Das wirft die Frage auf, ob sich dieses System *als Ganzes* überschreiten und in den kritischen Blick nehmen lässt oder nicht. Den Streit, ob Hegel diesen Anspruch in der „Phänomenologie“ wirklich erhebt, kann ich hier nicht einmal ansatzweise diskutieren. Nimmt man Hegels Rede vom sich vollbringenden Skeptizismus ernst, so liegt es allerdings nahe, den Blick auf den Vollzug der Darstellung des Buches zu lenken, die immer nur einzelne „Systeme“ in den Blick rückt, ohne dabei verhindern zu können, dass nun mit einem anderen „System“ im Rücken wahrgenommen, gedacht und gehandelt wird. Die jeweiligen Konstellationen aus handlungsleitenden Regeln, Überzeugungen und Erwartungen, die Hegel „Bewusstseinsgestalten“ nennt, kann man nicht im starken Kantischen Sinne als „Systeme“ bezeichnen, sondern in dem spezifisch historischen Sinn, in dem Hegel an anderer Stelle vom „moralischen System der Kirche“ spricht (TW I 179).

In diesem Zusammenhang fällt nach Hegel der Erfahrung die Rolle zu, den Rahmen des je eigenen „Systems“ als begrenzt auszuweisen und zu überschreiten. Diesen Punkt hebt auch Günther Buck in seiner klassischen Studie über „Lernen und Erfahrung“ hervor, um Hegels Erfahrungsbegriff gegen seine empiristischen, pragmatistischen und phänomenologischen Varianten abzusetzen. Nach Buck laufen die genannten Erfahrungsbegriffe alle darauf hinaus, dass wir „zwar immer wieder andere Erfahrungen“ machen, dabei aber „innerhalb desselben Horizonts der Erfahrbarkeit“ bleiben (1989, S. 82). Dem gegenüber betont er, dass Hegel das Geschehen der Erfahrung als eine beständige Konfrontation mit Schwierigkeiten, Hindernissen und Enttäuschungen beschreibt, die den Horizont der Erfahrbarkeit selbst fragwürdig werden lassen. Das ist nach Buck die entscheidende Pointe von Hegels Versuch, einen Prozess der Selbstprüfung des Bewusstseins zu beschreiben, in dem sich nicht nur Gegenstände an gegebenen Maßstäben zu bewähren haben, sondern in denen sich „der Maßstab der Prüfung ändert“, „wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht“ (TW III 78). Mit Blick auf Kants statische Bestimmung von Erfahrung als empirische Erkenntnis kann man sagen: Es genügt nicht, diesen Begriff der empirischen Erkenntnis mit einer zeitlichen Verlaufsform auszustatten, die eine kontinuierliche Korrektur von falschen Gegenstandsauffassungen vorsieht. Erfahrung im vollen Sinne ist erst eine, die auch die in diesen Korrekturen angelegten Maßstäbe – die normative Dimension dieses Prozesses – zur Disposition stellt und die sich daher nicht nur als Gegenstandserfahrung begreifen lässt, sondern letztlich als eine Erfahrung im Umgang mit Maßstäben und Systemen des Meinens bedeutet. Buck bringt das auf die Formel, Erfahrung in Hegels Sinne sei „Erfahrung über unsere seitherige Erfahrungsweise“ (1989, S. 84).

Hegel bezeichnet den Prozess der Erfahrung, der nicht einfach Erkenntnis von Gegenständen vermittelt, sondern als Erfahrung von Erfahrungsweisen verstanden werden muss, als eine „Umkehrung des Bewußtseins“ (TW III 79). Dass damit der Widerfahrnischarakter von Erfahrung angezeigt ist, hat Robert B. Pip-pin – nicht ohne Sorge – bemerkt. Wenn man die zentrale Figur einer Umkeh-

rung des Bewusstseins nicht bloß im Sinne einer reflexiven Korrektur falscher Überzeugungen verstehen und sich auf Hegels ‚dramatischere‘ Darstellung einlassen will, so scheint uns diese Umkehr, wie Pippin schreibt, „zuzustoßen“ (2008, S. 17). Das ist für Pippin vor allem deshalb ein Grund zur Sorge, weil er diese Art von einschneidenden Erfahrungen vor allem mit religiösen oder politischen Bekehrungserlebnissen verbindet (ebd.). Gegen Pippins zurückhaltende Deutung hat Dina Emundts geltend gemacht, dass der Widerfahrnischarakter von Erfahrung in der „Phänomenologie des Geistes“ allein aus systematischen Gründen ernst genommen werden muss und nicht notwendig auf die Dramatik existentieller Erlebnisse verweist (2012, S. 62). Emundts hebt hervor, dass die von Hegel dargestellte Umkehr des Bewusstseins nicht als eine Änderung von Überzeugungen verstanden werden darf, die durch Reflexion zustande kommt, weil die Umkehr letztlich nur auf eine Widerstandserfahrung antwortet, die als „Nötigung“ nicht gedacht, sondern „direkt erlebt“ wird (ebd., S. 57). Damit ist der Widerfahrnischarakter der Erfahrung klar benannt. Zugleich wird deutlich, dass sich Erfahrung nicht im bloßen Empfangen des Widerfahrnisses erschöpft, sondern gerade in der Antwort besteht, die sie auf die Nötigung gibt. Das ist der Grund, weshalb ich es für gerechtfertigt halte, von einer responsiven Dimension in Hegels Erfahrungsbegriff zu sprechen.²³

Wichtigstes Kennzeichen responsiver Erfahrung ist, dass sie auf eine Herausforderung antwortet, der sie nicht beliebig ausweichen kann, dass die genaue Gestalt der Antwort dadurch aber nicht festgelegt ist. Dem trägt Emundts Rechnung, indem sie betont, dass die in aporetischen Situationen erfahrene Nötigung zur Korrektur falscher Erwartungen „eindeutig“ ist, dass die Möglichkeiten, auf diese Nötigung zu reagieren aber in einem gewissen Maße „unbestimmt“ sind und „interpretiert“ werden müssen (2012, S. 62). Die Unausweichlichkeit der Nötigung zeigt sich dabei vor allem in der uneinholbaren Vorgängigkeit des Widerfahrnisses, das das Bewusstsein immer schon getroffen hat, „bevor es auf diese Wandlungen reflektiert“ (ebd.). Um diesen rezeptiv-aktiven Doppelcharakter des Erfahrungsprozesses terminologisch klar zu fixieren, schlage ich vor, die aporetische Zwangslagen, in die das Bewusstsein gerät, als *Verkehrung*

²³ Buck erwähnt zwar Hegels Rede vom sich vollbringenden Skeptizismus, vollzieht den skeptischen Grundzug von Hegels Erfahrungsbegriff aber nicht in letzter Konsequenz nach. Das hat vor allem zur Folge, dass er den spezifischen Widerfahrnischarakter von Erfahrung unterbestimmt. Diesen Punkt hat Käte Meyer-Drawe gegen Buck betont und mit dem Nachweis verbunden, dass Bucks Argumente gegen Husserl bei einer phänomenologisch ansetzenden Philosophie der Responsivität zu kurz greifen (2012, S. 188–191). Buck durchbricht die chronologische Ordnung seiner Analyse an einer einzigen Stelle, um zu zeigen, dass Hegel gegenüber Husserl die radikalere Analyse des Erfahrungsgeschehens anzubieten hat. Demgegenüber stützt sich Meyer-Drawe auf das phänomenologische Konzept der Responsivität, um den Widerfahrnischarakter des Erfahrungsgeschehens deutlicher hervortreten zu lassen als es im Ausgang von Husserl möglich wäre. Mein Beitrag besteht in diesem Zusammenhang nur darin, zu zeigen, dass die Betonung der Responsivität nicht den Abschied von Hegel verlangt. Eine Lektüre von Hegels Erfahrungsbegriff, die das Moment der Widerfahrnis ausdrücklich hervorhebt, bietet Thompson 2009 (zur Widerfahrnis: S. 45f.). Maßgeblich für den phänomenologischen Responsivitätsbegriff ist Waldenfels 1994.