

Alma Mater Studiorum Università di Bologna  
Archivio istituzionale della ricerca

Schleiermacher, Hegel und das Problem des Gefühls

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

*Published Version:*

Eleonora Caramelli (2024). Schleiermacher, Hegel und das Problem des Gefühls. Berlin : De Gruyter [10.1515/9783111128801-009].

*Availability:*

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/949093> since: 2023-11-15

*Published:*

DOI: <http://doi.org/10.1515/9783111128801-009>

*Terms of use:*

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).  
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

Eleonora Caramelli

## Schleiermacher und das Problem des Gefühls in der hegelschen Philosophie

Hegels Kritik an der engen Verbindung, die Schleiermacher zwischen Religion und Gefühl herstellt, ist weithin bekannt. Die berühmteste und eindrucklichste findet sich in seiner Vorrede zu Hinrichs *Religionsphilosophie* von 1822. In diesem Zusammenhang wird die Beziehung der Religion zur Gefühlssphäre von Anfang an auf die „leere Schale der subjektiven Überzeugung“<sup>1</sup> zurückgeführt. Insofern das Gefühl „für sich [...] die natürliche Subjektivität [ist]“, zeige es sich als ein bloßer Behälter, „ebensowohl fähig, gut zu sein als böse, fromm zu sein als gottlos“.<sup>2</sup> Das Gefühl sei also eine „bloße Form, [die] für sich unbestimmt ist und jeden Inhalt in sich haben kann. Es ist nichts, was nicht gefühlt werden kann und gefühlt wird“.<sup>3</sup> Da das Gefühl außerdem dem Menschen und dem Tier gemeinsam sei, sei es vor allem das, was die Religion der Herrschaft der geistigen Freiheit entziehen würde.

Selbst daß jenes natürliche Gefühl ein Gefühl des Göttlichen sei, liegt nicht im Gefühle als natürlichem; das Göttliche ist nur im und für den Geist, und der Geist ist dies, wie oben gesagt worden, nicht ein Naturleben, sondern ein wiedergeborener zu sein. Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Tiere gleichgesetzt, denn das Eigene des Tieres ist es, das, was seine Bestimmung ist, in dem Gefühle zu haben und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das *Gefühl seiner Abhängigkeit* zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geist hat aber in der Religion vielmehr seine Befreiung und das Gefühl seiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geist hat Religion und kann Religion haben; was gebunden wird in der Religion, ist das natürliche Gefühl des Herzens, die besondere Subjektivität; was in ihr frei wird und eben damit wird, ist der Geist.<sup>4</sup>

Statt mich den Gedanken Schleiermachers zur Religion bzw. den hegelschen *Vorlesungen zur Philosophie der Religion* zuzuwenden, um zu untersuchen, was bei dieser Kritik auf dem Spiel steht, möchte ich in meinem Beitrag die Definition des Gefühls in Schleiermachers *Vorlesungen über die Psychologie* und in den Abteilungen zur Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie von Hegels *Enzyklopädie* einer Betrachtung unterziehen. Während das Gefühl bei Schleiermacher

---

<sup>1</sup> Hegel W 1, 43.

<sup>2</sup> Hegel W 1, 57.

<sup>3</sup> Hegel W 1, 59.

<sup>4</sup> Hegel W 11, 58.

theoretisch konstruiert ist, „alle Akte des Wissens und Wollens begleitet“<sup>5</sup> und nahe an der Rationalität liegt, ist es bei Hegel eine Form, die – wie bereits die Dreiteilung seiner Abhandlung erkennen lässt – relativ unbeständig zu sein scheint und keine klaren Umrisse besitzt.

Zunächst werde ich die Rolle des Gefühls in Schleiermachers *Psychologie* unter besonderem Augenmerk für das Problem seiner Beziehung zur Sprache skizzieren und im Anschluss auf die Diskontinuitäten und Kontinuitäten zum Gefühl in der hegelschen Philosophie des subjektiven Geistes eingehen. In einem dritten Schritt versuche ich aufzuzeigen, dass die Rolle des Gefühls bei der Entstehung des Selbstbewusstseins im Gegensatz zum Ansatz der *Enzyklopädie* in einem viel früher entstandenen Text Hegels, nämlich der *Phänomenologie des Geistes*, eine produktive ist und wobei der Bezug zur Sprache hier auch eine besondere Rolle spielt.

### 1. Das Gefühl in Schleiermachers *Vorlesungen über die Psychologie*

Dem Manuskript zur Vorlesung von 1818 zufolge ist das Gefühl „wol Totalität“<sup>6</sup> entgegen der Affection und der Empfindung, die etwas Partielles sind. Allgemeiner zeichnet sich das Gefühl durch seine Differenzierung gegenüber der Wahrnehmung aus. Auch das gesellige Gefühl ergibt sich aus einer Differenzierung, die beim Tier nicht gegeben ist.

Das gesellige Gefühl nach seinem Umfang betrachtend beruht auf dem Auseinandertreten des persönlichen und des gemeinsamen. Und hier findet zuerst eine Abstufung statt. Mehr am thierischen liegt das Nichtunterscheiden von beidem in der rohen Menschheit wo die gesellige Cohäsion eine ziemlich thierische Gestalt hat.<sup>7</sup>

Zu den geselligen Gefühlen zählen Mitleid, Mitfreude, Freundschaft, aber auch Antipathie, Ehrfurcht, Neid, Schadenfreude und Zorn, die von Schleiermacher allesamt untersucht werden. In all diesen Äußerungen stimmen das individuelle und das gemeinsame Bewusstsein nicht unmittelbar miteinander überein, sondern laufen in geringerem oder höherem Maß auseinander. Die Aussöhnung zwischen dem affektiven Aspekt der Erfahrung und dem reflexiven, der sich mit dem Allgemeinen verbindet, findet jedenfalls in der subjektiven Sphäre statt. In der Nachschrift der Vorlesung von 1818 heißt es:

Hier ist noch gar nicht von dem eigentlichen Sittlichen im strengen Sinne des Wortes, sondern nur vom Geselligen überhaupt die Rede, welche darauf beruht, daß wir uns das gemeinsame Bewußtsein nur denken als bestehend in dem Zusammentreffen mit den Einzelnen, und also sich daraus entwickelnd und daran anschließend, daß wir von einem

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu Arndt 2017, 87. Zur Beziehung zwischen Hegel und Schleiermacher siehe vor allem Arndt 2017, 213–259.

<sup>6</sup> Schleiermacher KGA II/13, 7.

<sup>7</sup> Schleiermacher KGA II/13, 74.

Gefühl, und nicht von einem Princip des Handelns reden. Hier ist etwas allgemeines bezeichnet, was wir unmittelbar auch aus dem Sittlichen ausschließen. Nämlich wenn wir von allem Specifischen abstrahieren, und nur sehen auf das Zusammentreffen eines andern mit uns, so wird dieser nicht in einer rein sittlichen Beziehung in unser Bewußtsein aufgenommen, sondern nur in Beziehung auf den Punct, auf welchem er in unsern Lebenskreis eintritt.<sup>8</sup>

Im Anschluss an die Untersuchung der geselligen Gefühle, die vom Einfluss der Gefühle auf die physiologischen Reaktionen bis hin zu sittlichen Überlegungen reicht, wird in die Thematik der religiösen Gefühle eingeführt. Wenngleich die geselligen Gefühle ein Anzeichen für ein höher entwickeltes Bewusstsein darstellen, ist dieses doch immer ein persönliches Bewusstsein. Wenn das Bewusstsein hochentwickelt, das Leben der menschlichen Gattung also vom Selbstbewusstsein durchdrungen ist, werden alle persönlichen Unterschiede durch ein „vollkommene[s] Unterwerfen unter die Gottheit“<sup>9</sup> der Gattung unterstellt. Dergestalt ist das Selbstbewusstsein der äußeren Natur entgegengesetzt. Doch dies hindert nicht, dass ein gemeinsames Bewusstsein zwischen sich und der Natur entsteht, „und dieses wird nun das Bewußtsein der absoluten Einheit alles Lebens d.h. der Gottheit, und die Beziehungen aller Lebenszustände auf dieses sind dann die religiösen Gefühle“.<sup>10</sup> Diese Gefühle sind nicht von der Besonderheit dessen, was dem einen Lust, dem anderen Unlust ist, affiziert, weil sie einer höheren Personalität entsprechen: „Das religiöse Grundgefühl ist durchaus Anbetung d.h. durch das Verschwinden aller Lust und Unlust in der Unterwerfung unter die absolute Lebenseinheit.“<sup>11</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt steht „das besondere Hervortreten des religiösen Gefühls und das Bewußtsein der Gottheit [...] in Analogie mit dem speculativen Verfahren auf dem Gebiete des Denkens“<sup>12</sup>. Doch auch das religiöse Gefühl kann sich in Lust und Unlust spalten, nur dass diese Spaltung nicht ursprünglich ist, sondern mit der Reflexion auftritt. In dem Moment aber, in dem die Idee der Gottheit sich aus der Idee der Welt auf dem Gebiet des objektiven Denkens entwickelt, befinden wir uns nicht mehr im Bereich der Religionsentstehung, wo das Gefühl ein primitives Element darstellt.

Das Gefühl, das die Manifestation der Weltidee im Erkennen begleitet, ist das ästhetische Gefühl, das sich mit dem Ausdruck des Schönen und des Erhabenen verbindet. Welche Art von Erkenntnis liegt diesen Erfahrungen jedoch zugrunde? Nachdem der spezifische Bereich der Kunst als menschliche Produktion ausgeschlossen wurde, wird darauf abgehoben, dass alles Schöne und Erhabene ein Bild der Welt sein muss, denn dies ist beiden gemeinsam. Allerdings besteht zwischen dem religiösen und

---

<sup>8</sup> Schleiermacher KGA II/13, 311.

<sup>9</sup> Schleiermacher KGA II/13, 319.

<sup>10</sup> Schleiermacher KGA II/13, 79.

<sup>11</sup> Schleiermacher KGA II/13, 80.

<sup>12</sup> Schleiermacher KGA II/13, 319.

dem ästhetischen Gefühl eine Beziehung: „Denn die Idee Gottheit entsteht im Allgemeinen nur aus der Reflexion über das Gefühl und das religiöse Gefühl ist selbst nur vollkommen in der Identität der Empfindung und der Reflexion und das ästhetische Gefühl beruht auf der Idee der Welt aber diese ist selbst nur vollkommen in der Identität des Erkennens mit dem Empfinden.“<sup>13</sup>

In der Vorlesung im Sommersemester 1830 wird hervorgehoben, dass das religiöse Gefühl eine große Ähnlichkeit mit dem Gefühl des Erhabenen habe, weshalb man nicht selten Kultstätten im Umkreis erhabener Naturszenarien finde. So empfinde man bei diesem Anblick, dessen Kraft man nicht widerstehen könne, ein „Abhängigkeitsgefühl“<sup>14</sup>.

Bei aller Begrenztheit dieses durchaus nicht erschöpfenden Resümees ist zu erkennen, dass das Gefühl zu einer theoretischen Konstruktion gehört, die darauf abzielt, die Einheitlichkeit der Subjektivität nachzuzeichnen. In diesem Sinn wurde festgestellt, dass Schleiermacher „in der Rede von Basis und Spitze darüber hinaus nahelegt, dass die Psychologie approximativ gar die Gesamtheit des Wissens umfassen könnte. Da sie die Selbsterkenntnis des Menschen zum Gegenstand hat, versiert sie in der ganzen Breite der anthropologischen Gegebenheiten bis zur höchsten Bewusstheit“<sup>15</sup>.

So betrachtet enthüllt der Umstand, dass das Gefühl als sittliches Gefühl, aber auch als ästhetisches Gefühl des Erhabenen und Religiösen definiert werden kann, zugleich dessen intentionalen Charakter, der bereits im Begriff des Abhängigkeitsgefühls impliziert ist. In der Auseinandersetzung mit der damaligen Emotionsdebatte<sup>16</sup> wird der wertende Aspekt des Gefühls auch daran festgemacht, dass die aus dem Weltverhältnis resultierenden Modifikationen des Subjekts auch als Förderungen oder Hemmungen des Lebensprozesses erlebt werden können, aus denen der Wertgegensatz zwischen Lust und Unlust, den „Grundformen aller Gefühle“,<sup>17</sup> hervorgeht. „Dem gemäß nun haben wir auch den transcendentalen Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens nemlich im Gefühl“<sup>18</sup>.

Im Gegensatz zur hegelschen *Enzyklopädie*, wo das Gefühl einen vorprädikativen Charakter zu besitzen scheint, wird es in Schleiermachers Manuskripten und den Nachschriften zur Vorlesung im Sommersemester 1818 in einer Konstellation präsentiert, die nicht nur Sprache allgemein, sondern auch das den höheren Sprachausdruck miteinbezieht. Schleiermacher erinnert nämlich daran, dass im menschlichen Tonsystem, im Unterschied zu dem der Tiere, ein Gegensatz zwischen Sprache und

---

<sup>13</sup> Schleiermacher KGA II/13, 84.

<sup>14</sup> Schleiermacher KGA II/13, 163.

<sup>15</sup> Meier 2019, 118.

<sup>16</sup> Zu dieser Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Debatte vgl. in Bezug auf Schleiermacher Barth 2017 und Kirsberg 2019. Zu Hegel siehe u. a. Howard 2013, Maurer 2017; auch Winfield (2010, 12) bestätigt eine gewisse Gleichsetzung zwischen dem hegelschen Gefühl und der *emotion theory*.

<sup>17</sup> Schleiermacher KGA II/13, 46.

<sup>18</sup> Schleiermacher KGA II/10.1, 142.

Gesang bestehe. Während der natürliche Ausdruck des Gefühls in den Bereich des Gesangs falle, fände sich der Ausdruck des Gefühls in der menschlichen Sprache – so in der Hamburger Nachschrift vom Sommer 1818 – in der Dichtung;<sup>19</sup> die Prosa dagegen teile die Wahrnehmung und das Denken mit. Demnach ist der sprachliche Ausdruck kein zweiter, lediglich auf das Denken folgender Schritt. Bezugnehmend auf das Sprachlernen des Kindes fragt Schleiermacher sich:

Denn man kann die ganze Frage auch auf die natürliche Entwicklungsgeschichte des Einzelnen zurückführen und fragen spricht das Kind eher oder denkt es eher? Unserm Gange nach haben wir gesagt, die Entwicklung des Denkens aus dem Wahrnehmen sei bedingt durch die Dazwischenkunft der Sprache, und so scheint Sprache früher zu sein. Gewöhnlich aber denkt man sich das Sprechen erst als die Folge des Denkens [...]. Wenn wir die Sache genau nehmen wollen müssen wir Wahrnehmen und Denken aneinander rücken und fragen worin der Unterschied zwischen beiden besteht. Das Denken ist im Begreifen und Urtheilen und dieses ist seinem Wesen nach auch im Wahrnehmen.<sup>20</sup>

Der Konstellation von Gefühl und Sprache scheint auch vor dem Auftreten des eigentlichen Denkens und der reinen Bezeichnungsfunktion ein Ausdruckswert zuzukommen.<sup>21</sup> „Auch das Gefühl hat zwei Äußerungsarten: Geberde und Ton, so wie es auch zwei ursprüngliche Bezeichnungsarten giebt durch Ton und durch Bewegung der Finger welche letztere sich auch sehr weit ausbilden ließe.“<sup>22</sup> Mit anderen Worten scheint das Gefühl eine Form von vorgegenständlichem Bewusstsein anzukündigen. Das Gefühl in seinen verschiedenen Ausprägungen – der geselligen, ästhetischen, religiösen – und in seinem sprachlichen Ausdruck lässt sich zwar nicht eindeutig definieren, aber es deutet eine Einheit an, die auf die Frage der Einheit der Erfahrung dem Gefühl nach zu verweisen scheint, wie Kant sie in der dritten Kritik kennzeichnet.<sup>23</sup> Nichtsdestoweniger bleibt das Problem, das unweigerlich subjektive Moment des Gefühls und die allgemeine Bestimmung der Sprache miteinander zu vereinbaren, bestehen.<sup>24</sup> So stellt Schleiermacher heraus, „daß wir unsere Gefühle auch durch die Sprache bezeichnen [können], aber nur nachdem sie Gedanken geworden [sind]“<sup>25</sup>. Dadurch bleibt das Gefühl jedoch weder in einem vorsprachlichen Schweigen verschlossen, noch ist es auf eine für den Logos unerreichbare Vergangenheit verwiesen.

---

<sup>19</sup> Vgl. Schleiermacher KGA II/13, 283.

<sup>20</sup> Schleiermacher KGA II/13, 65.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Nelson 2004.

<sup>22</sup> Schleiermacher KGA II/13, 63.

<sup>23</sup> Denis Thouard hebt an Schleiermachers Reflexion über das Gefühl die Zuspitzung von Forderungen hervor, die in der dritten Kritik Kants vorkommen, wenngleich er eine direkte Inspiration ausschließt: vgl. Thouard 2007, drittes Kapitel, *L'affirmation du fait subjectif*.

<sup>24</sup> Zu diesem Problem und zu den Besonderheiten der religiösen Sprachen vgl. Thouard 1994, 337.

<sup>25</sup> Schleiermacher KGA II/13, 283.

Die Sprache ist nichts als das System der Zeichen, das Denken nichts als ein Anknüpfen an ein Zeichen. Freilich erkennt der Mensch die Zeichen an ehe die Sprache in ihm ist, also beginnt schon die ganze Welt von Gefühlen in ihm, ohne daß die Sprache da ist, aber wir müssen doch das ansehen als die Wirkung der Sprache vor der Sprache.<sup>26</sup>

Die Gefahr eines für das Denken und für das Wort unzugänglichen Gefühls wird dadurch umgangen, dass die Komplexität der Sprachentstehung unterstrichen wird, deren Verzeitlichung es ermöglicht, eine Sprache *vor* der Sprache zu denken.

## 2. Das Gefühl in der hegelschen *Enzyklopädie*.

Bevor ich auf das Gefühl in Hegels *Enzyklopädie* zu sprechen komme, ist zunächst das Thema der Empfindung anzuschneiden, da der Unterschied zwischen beiden in verschiedener Hinsicht sehr gering ist. Empfindung ist laut § 400 der *Enzyklopädie* der Inhalt eines naturalistisch und partikularistisch bestimmten Empfindens, was dem Zusammenhang der Anthropologie, dem ersten Teil der Philosophie des subjektiven Geistes, entspricht, wo es um den von der Natur abhängigen Geist und die ersten Schritte seiner Emanzipation von ihr geht. Denn in der Anthropologie ist die Seele in unmittelbarer Einheit mit ihren Empfindungen und ihre Gefühle entsprechen noch keinem bestimmten äußeren Gegenstand. Dennoch setzt Hegel hinzu: „Alles ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste, unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genüge nicht [sagt man], daß Grundsätze, Religion usf. nur im Kopfe seien, sie müssen im Herzen, in der Empfindung sein“.<sup>27</sup> Die Grenze ist so schwach, dass Hegel der Empfindung auch das zuschreibt, was wir gemeinhin als Gefühl oder Emotion zu bezeichnen pflegen, wie zum Beispiel „Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue“<sup>28</sup>, die innere Empfindungen genannt werden, um sie von denjenigen zu unterscheiden, welche sich auf etwas Allgemeines wie das Recht, die Sittlichkeit, die Schönheit und Wahrheit beziehen. Erst später hält Hegel fest, dass diesen Bestimmungen eher die Bezeichnung „Gefühle“ gebührt.

Schon an dieser Stelle ist jedoch festzustellen, dass die Unterscheidung zwischen Empfindung und Gefühl aufgrund des gedanklichen Aufbaus der Philosophie des subjektiven Geistes vorerst ebenso wenig unmittelbar wörtlich genommen werden kann wie die Gleichsetzung zwischen beiden:<sup>29</sup> „der nähere Inhalt der innerlichen Empfindung“ kann noch nicht „hier in der Anthropologie Gegenstand

---

<sup>26</sup> Schleiermacher KGA II/13, 297–298.

<sup>27</sup> Hegel GW 20, 397 (§ 400).

<sup>28</sup> Hegel W 10, 110 (§ 401 Z).

<sup>29</sup> Hinweise auf Hegels Verwendung der Wörter Empfindung bzw. Gefühl finden sich bei Peperzaack 1979, 167.

unserer Auseinandersetzung sein“<sup>30</sup>. Denn im Rahmen der Anthropologie kann der Inhalt der inneren Empfindungen nur antizipiert werden. In diesem Zusammenhang, meint Hegel, sei er nur an der „Verleiblichung“ der inneren Empfindungen interessiert, das heißt an ihrer Übertragung in physiologische Reaktionen, wie sie einer Leiblichkeit eigen sind, über die der Geist noch nicht Herr geworden ist und die der artikulierten Sprache, welche die Empfindungen in Wörter verwandelt, aber erst später kommt, vorausgeht (z.B. das Herz, das vor Wut wild zu pochen beginnt, das Erblassen oder Zittern vor Angst etc.).

Erst in § 402 führt Hegel einen Unterschied zwischen der als reine „Passivität des Findens“ gedachten Empfindung und einer gewissen Reflexionstätigkeit des Fühlens ein, in der die Selbstischkeit mit einer Welt in Verbindung steht, als deren Substanz und Mittelpunkt sie sich jedoch fühlt. „Die fühlende Seele verkehrt bloß mit ihren innerlichen Bestimmungen. Der Gegensatz ihrer selbst und desjenigen, was für sie ist, bleibt noch in sie eingeschlossen“<sup>31</sup>. Hegel ermittelt danach drei Stufen, denen die fühlende Seele entgegengeht: das Moment des Durchträumens, das der Verrücktheit und das des eigentlichen Bewußteins, in dem das Ich sich von der Leiblichkeit emanzipiert, um in die Dimension der abstrakten Freiheit vorzudringen.

Abgesehen von der Behandlung der Verrücktheit, wo das Gefühl nicht deshalb berücksichtigt wird, weil es an sich mit pathologischen Störungen verbunden wäre, sondern insofern die vorbewusste Tätigkeit darin mit besonderer Kraft hervortritt, nimmt die Seele in der Gewohnheit von der Kontingenz dieser oder jener Gefühlsreaktion Abstand. Nachdem der Geist mittels Gewohnheit ein Repertoire von Verhaltensweisen angesammelt hat, erlangt er die Fähigkeit, sein Gefühl einzuüben. Was zunächst rein passiv war, wird so etwas von der Seele Gesetztes, wenn auch auf vorbewusster Ebene. Damit nähert sich die Überwindung der Dichotomie zwischen Passivität und Aktivität sowie zwischen Innen und Außen. Paradoxerweise erreicht die Verleiblichung selbst eine relative Freiheit, sodass sie zur Stellvertreterin des Geistigen wird. Die „mit Freiheit geschehenden Verleiblichungen [...] erteilen dem menschlichen Leibe ein so eigentümliches geistiges Gepräge, daß er sich durch dasselbe weit mehr als durch irgendeine bloße Naturbestimmtheit von den Tieren unterscheidet“<sup>32</sup>.

In diesem ausschnitthaften Überblick ist hervorzuheben, dass die Seele dem § 411 zufolge in dem Moment wirklich wird, in dem sie ihre „freie Gestalt“ in der eigenen „Leiblichkeit“ findet, die, „als Kunstwerk der Seele“, einen „menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck“ hat. Auch wenn der Leib „die erste Erscheinung“ des Geistes ist, der seinen vollkommenen Ausdruck nur in der Sprache finden kann, verweisen die leiblichen Erscheinungen, die im § 401 als Anzeichen einer bloßen physiologischen Veränderung betrachtet wurden, im dritten Abschnitt der

---

<sup>30</sup> Hegel W 10, 110 (§ 401 Z).

<sup>31</sup> Hegel W 10, 121 (§ 402 Z).

<sup>32</sup> Hegel W 10, 193 (§ 411 Z).



Anthropologie, nachdem die Seele als seiende und fühlende dargestellt wurde, auf eine geistige Haltung im eigentlichen Sinn. Allein die aufrechte Stellung, die den Menschen selbst von den Menschenaffen unterscheidet, zeigt an diesem Punkt nämlich die Energie und die Durchdringung des Willens an, die alles andere als natürlich ist. Auch das Phänomen der Stimme scheint nun unlösbar mit der Vermittlung des Sinnes der Sprache verbunden zu sein. Im Gegensatz zur Zerstreuung der Empfindung scheint das Gefühl einer umfassenderen Ordnung zu entsprechen.<sup>33</sup> In seiner Beschäftigung mit der Struktur der Empfindung und des Gefühls unterstreicht Hegel auch eine Reihe von Phänomenen, die von der Passivität der Empfindung zur größeren Aktivität des Fühlens reichen und, obgleich vorintentional und vorbewusst, nicht mehr der Unmittelbarkeit des Natürlichen zugeschrieben werden können.

Es kann also sein, dass die Diskontinuität, die die Untersuchung des Gefühls in den drei Abteilungen der Philosophie des subjektiven Geistes prägt, im Lichte einer gewissen Kontinuität gedacht werden kann, d.h. dass Diskontinuität und Kontinuität hier zusammenwohnen.

Das Gefühl taucht in der Abteilung zur Phänomenologie in einer Reihe von Paragraphen (§§ 426–435) wieder auf, die in etwa dem Abschnitt des vierten Kapitels der *Phänomenologie* von 1807, „A) Selbständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins Herrschaft und Knechtschaft“ entsprechen, auf den ich im dritten Teil meines Beitrags zurückkommen werde. Das Gefühl eines inneren Widerspruchs, das mit der Befriedigung der Begierde verbundene Selbstgefühl, bleibt nicht „im abstrakten Fürsichsein oder in seiner Einzelheit“, sondern öffnet sich der „Bestimmung der Allgemeinheit und der Identität des Selbstbewußtseins mit seinem Gegenstande“<sup>34</sup>.

Erst in der Abteilung zur Psychologie (§ 446 Z) fasst Hegel den vielschichtigen Status des Gefühls zusammen. Es scheint also drei Arten von Gefühl zu geben: das der empfindenden Seele, das des Bewusstseins, die beide gleichermaßen einseitig sind, und das aus der Einheit von Seele und Bewusstsein resultierende, das der Geist als Einheit des Subjektiven und Objektiven setzt.

Der § 447 definiert das Gefühl als eine „Form“, verstanden als Affektion, die folglich auf eine konstitutive, zufällige Partikularität verweist. Eine solche Form wäre also von ihrem Inhalt, der sowohl der gediegenste und wahrste als auch der dürftigste und unwahrste sein kann, gänzlich unabhängig. Im anschließenden Paragraphen wird erneut die Empfindung erwähnt. Im Gegensatz zum Vorurteil, worin die Empfindung von einem äußeren Objekt bestimmt ist und ihr prägender Zug der Passivität wiederkehrt, ist das Gefühl in diesem Stadium etwas dem Geist Immanentes, denn die Vorstellung, dass Subjekt und Objekt Gegensätze bildeten, wurde nun überwunden. Auch der Inhalt der Vernunft tritt, wie jeder geistige Inhalt, in das Gefühl ein, was fraglos zeigt, dass auch die

---

<sup>33</sup> Vgl. dazu De Vries 1988, 75.

<sup>34</sup> Hegel GW 20, 430 (§ 429).

rationalen Inhalte in eine auf gewisse Weise affektiv geprägte Sphäre eingehen. Dies aber bedeutet mindestens viererlei:

- 1) Das Gefühl hat keinen eigenen Inhalt, der mehr sein könnte als der des Denkens.
- 2) Die Form des Gefühls ist unabhängig davon, ob das Gefühl auf einen bestimmten Denkinhalt reagiert oder nicht, jedenfalls eine unmittelbare Form, die irgendeinen Inhalt gemäß der „selbstischen Einheit“ angibt.
- 3) Die Immanenz des Gefühls im Geist verdeutlicht auch einen selbstreferenziellen Zug, der dessen Vereinbarkeit mit dem Gefühl von etwas über die Subjektivität Hinausgehendem schwierig macht.<sup>35</sup>
- 4) Wer sich auf sein Gefühl beruft, bleibt in der eigenen Subjektivität verschlossen und weigert sich so, in die „Gemeinschaft der Vernünftigkeit“ einzutreten.

Um die Kontinuität von Hegels Denken in diesem Punkt aufzuzeigen, ist daran zu erinnern, dass in der Nachschrift Hotho zu den Vorlesungen von 1822 über die Philosophie des subjektiven Geistes eine fast identische Aussage vorkommt: „Wer sich auf seine Gefühle beruft, spricht nur aus seiner Subjektivität. Deshalb lieben die Menschen in ihrem Gefühle stehn zu bleiben, weil sie ihre Besonderheit darin behalten. Uebers Gefühl bin ich nur selbst Richter“<sup>36</sup>. Da diese Aussage in der Anthropologie zu finden ist, ist sie als Vorwegnahme zu betrachten. Wie kurz darauf festgestellt wird, gehören nämlich weder die Sprache noch selbst die Gestik, die eine vollkommene Beherrschung und Bildung der Leiblichkeit durch den Geist voraussetzt, zur Anthropologie. Doch könnte diese Vorwegnahme des Ergebnisses des Gefühls in der Anthropologie auch bedeuten, dass es im Gefühl etwas konstitutiv Vorsprachliches gibt. Das Gefühl wird an derselben Stelle nämlich als das „Meinige“<sup>37</sup> bezeichnet, womit auf die Art von Meinung phänomenologischen Ursprungs verwiesen wird, die nur mein ist. Wenn das Gefühl erst als von der Vernunft durchdrungenes und durch sie geregeltes seine Wahrheit erreicht, so kann es an und für sich dem Hegel der *Enzyklopädie* zufolge keine wirkliche sprachliche Vermittlung finden, wie hervorgehoben wurde.<sup>38</sup>

Laut Vorlesungsnachschrift Stolzenberg von 1827/1828 ist innerhalb der Anthropologie die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt im Gefühl noch nicht gegeben; dessen Inhalt ist noch „unentwickelt: das ist eine bemerkenswerthe Seite, die man jetzt besonders beachten muß, weil man jetzt behauptet die Religion bestehe im Gefühl“<sup>39</sup>.

Der Stellenwert des Gefühls bestimmt sich in der Reflexion der *Enzyklopädie* also nach der Abteilung – Anthropologie, Phänomenologie bzw. Psychologie –, in der es behandelt wird; doch gibt es offensichtlich Wechselbeziehungen und notwendige Antizipationen. Die Unterscheidung zwischen

---

<sup>35</sup> Darüber Inwood 2007, 471.

<sup>36</sup> Hegel GW XXV/1, 58.

<sup>37</sup> Hegel GW XXV/1, 60.

<sup>38</sup> Surber 2013, 186.

<sup>39</sup> Hegel GW XXV/2, 650.

dem Gesichtspunkt der Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie geht mit der mühsamen Rekonstruktion eines Gefühls einher, das bei aller Veränderung je nach Perspektive die Spuren seines anthropologischen Ursprungs bewahrt und seine Daseinsweise auf einer reiferen Stufe der geistigen Entwicklung vorwegnimmt. So betrachtet ist die Perspektive des subjektiven Geistes keine Chronologie, sondern eine Begriffsentstehung.<sup>40</sup>

Bezüglich der „Psychologie“ stellte Hegel zunächst fest, dass das Gefühl eine bloße Form sei, in der auch alles vorkomme, was zur Vernunft gehört, die die geistigen Inhalte reinigt. Dem fügt die Nachschrift 1827/1828 hinzu: „Ich bin in meinem Ich und finde es als etwas unmittelbares in mir seiendes (Gefühl)“<sup>41</sup>. Diese Feststellung verweist auf den anthropologischen Status der Empfindungen, von denen es in der Vorlesungsnachschrift Hotho von 1822 heißt, sie seien „überhaupt die Bestimmungen des Seins eines Subjekts“<sup>42</sup>.

Wir wissen jedoch, dass die Bestimmung des Seins in Wirklichkeit die denkbar unbestimmteste, fast antepredikative ist.

Wenn an das Gefühl von Recht und Moralität wie von Religion, das der Mensch in sich habe, an seine wohlwollenden Neigungen usf., an sein Herz überhaupt, d. i. an das Subjekt, insofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appelliert wird, so hat dies 1. den richtigen Sinn, daß diese Bestimmungen seine eigenen immanenten sind, 2. und dann, insofern das Gefühl dem Verstande entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstraktionen die Totalität seyn kann. Aber ebenso kann das Gefühl einseitig, unwesentlich, schlecht seyn.<sup>43</sup>

Entgegen der Abstraktion des Verstandes kann das Gefühl als eine Totalität gedacht werden, die jedoch zugleich auch einseitig und unwesentlich ist.

In der Weise des Gefühls ist alles in meiner unmittelbaren Subjectivität; insofern es in mir ist, muß es mir angehören, in meiner Particularität sein; aber das schließt nicht aus, daß ich nicht wissen sollte, was in meinem Gefühl ist und was darin sein soll – ich kann eine vernünftige Einsicht darüber haben und muß sie haben; sonst beruft sich jeder auf sein Gefühl und man kommt nicht zu Klarheit. Der Inhalt im Gefühl ist immer ungewiß.<sup>44</sup>

Die Beweglichkeit und Biegsamkeit, von der das Gefühl in der vielschichtigen Abhandlung der *Enzyklopädie* Zeugnis ablegt, ist zugleich das Anzeichen einer konstitutiven und folglich täuschenden Veränderlichkeit. Anders gesagt ist gerade das Gefühl, das den höchsten Grad an Gewissheit darstellen will, an sich letztlich das Terrain der Ungewissheit.

---

<sup>40</sup> Diese Ansicht vertritt z. B. Ferrarin 2007, 287. Zum Argumentationsaufbau der Philosophie des subjektiven Geistes vgl. auch Corti 2016.

<sup>41</sup> Hegel GW XXV/2, 812.

<sup>42</sup> Hegel GW XXV/1, 52.

<sup>43</sup> Hegel GW 20, 467-468 (§ 471).

<sup>44</sup> Hegel GW XXV/2, 894.

Was gegenüber der *Psychologie* Schleiermachers ins Auge sticht, ist, dass das Gefühl in Hegels *Psychologie* niemals die Sprache ins Spiel zu bringen scheint. Um uns den Paragraphen zu nähern, in denen die Sprache in Erscheinung tritt, müssen wir zur Analyse der Einbildungskraft übergehen. Da die Reproduktions- und Assoziationsfunktion der Einbildungskraft dem Wirken der Intelligenz nicht in seiner ganzen Freiheit Ausdruck zu geben vermag, folgt die Fantasie, sowohl als *symbolisierende* wie als *zeichenmachende*, auf sie. Das, worin die Intelligenz die Vereinigung zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen dem Aspekt der Vorstellung und dem materiellen Element des Bildes, ausmacht, ist die *produktive Einbildungskraft*.<sup>45</sup>

Es ist jedoch festzuhalten, dass die *produktive Einbildungskraft* nur im *Zusatz* auftaucht, während sie im Textkörper nirgends erwähnt wird. Der *Zusatz* zur Funktion der *produktiven Einbildungskraft* zeigt uns, dass die Rolle der Einbildungskraft im Rahmen der *Psychologie* eindeutig vor dem Hintergrund der kantischen Vermittlung zwischen Anschauung und Denken konzipiert wird, die zum Thema des Schematismus führt. Das Fehlen eines direkten Hinweises im Textkörper scheint jedoch nahezu legen, dass die Kant-Rezeption hier nur eine Spur ist, die auf ein totes Gleis führt, da der Option einer immer klareren Auslöschung des Sinnlichen der Vorzug gegeben wird. Dies wird auch dadurch belegt, dass die *Einbildungskraft* in der *Enzyklopädie* von der *symbolisierenden* und *zeichenmachenden* Funktion der Fantasie überwunden wird.

In dem Moment, in dem die Intelligenz Zeichen hervorbringt, arbeitet sie viel freier als wenn sie Symbole erzeugt. Während im Symbol die äußere Erscheinung und die innere Bedeutung tatsächlich etwas gemeinsam haben, was die Intelligenz in der Symbolisierung zu erschließen hat, geht „beim Zeichen als solchem hingegen [...] der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an“<sup>46</sup>.

Das Paradox, wonach gerade die Rückkehr zum Sinnlichen die Sinnlichkeit des Bildes aufhebt, ist bereits im Verhalten des Zeichens enthalten. Seine Faktizität, die keinerlei selbstständige Bedeutung hat, wenn es als Zeichen funktioniert, gleitet in die Unsichtbarkeit, ohne sich indes aufzulösen, als wäre es ein bloßer Abfall des Bedeutungsprozesses, ein sperriger Überrest, mit dem man nichts anzufangen weiß.

Der irreduzible Unterschied zwischen dem, was ein Ding ist, und seiner Funktionsweise als Zeichen, das heißt seinem *Nichtsein* – und dies ist der Wendepunkt im Zusammenhang der *zeichenmachenden Phantasie* –, wird überwunden, wenn das betreffende Zeichen ein Ton ist. Die Klangvibration, die ihrer Natur nach dazu bestimmt ist, schwächer zu werden und zu verklingen, scheint das Schicksal, dem das Sinnliche entgegengeht, wenn es als Zeichen funktioniert, perfekt zum Ausdruck zu bringen.

---

<sup>45</sup> Hegel W 10, 257 (§ 456 Z).

<sup>46</sup> Hegel GW 20, 452 (§ 458).

In diesem Fall belegt die materielle Existenz selbst, dass das Zeichen faktisch dazu bestimmt ist zu verschwinden. Auf gewisse Weise wird die produktive Spannung zwischen Zeichen und Symbol hier überwunden, weil der Ton ein Zeichen und gleichzeitig ein Symbol ist.

Denn der Ton ist „die erfüllte Äußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit“<sup>47</sup>. Wie Theodor Bodammer anmerkt,<sup>48</sup> ist in diesem Sinn zu berücksichtigen, dass Hegel unter Ton nicht irgendeine akustische Erscheinung versteht, sondern das lebendige Vibrieren der Stimme, und zwar nicht nur und nicht so sehr der tierischen als vielmehr der menschlichen Stimme. Die klangliche Vibration der Stimme erzeugt eine zweifache Negation. Das erste Bild idealer Art, das heißt das Zeichenbild, dem die Vorstellung zugrunde liegt, hebt nicht nur den Bezug zum Sinnlichen auf, sondern neigt an sich zum Sublimieren, da der Ton insofern existiert, als er sich abschwächt und schließlich verklingt. Im Unterschied zu der Weise, in der die positiven Dinge *sind*, hat der Ton eine Fähigkeit zur Negation seiner selbst, die ihn dem Geist annähert.

Das Privileg des Tons erschöpft sich jedoch nicht in seiner besonderen Materialität, sondern zeigt sich in seinem besonderen Verhalten, denn das akustische Zeichen ist vor allem ein Name. Indem die Intelligenz im Namen einen willkürlichen Zusammenhang im Element der Allgemeinheit wiedergibt, entäußert sie jeweils ein Stück ihrer selbst. Das Bündnis zwischen dem Bedeutungsträger und der Bedeutung wird zerstört und die Intelligenz begreift ihre Selbstentäußerung als eine freie Selbsthingabe. Die Intelligenz kann also die ganze Macht ihrer Freiheit genau dort erfahren, wo sie rückhaltlos verfügt, sich vollständig zu entäußern. Diese Entäußerung, in der die Intelligenz die Erfahrung ihrer selbst macht und sich folglich ihre Natur aneignet, ist daher der letzte Schritt ihrer *Erinnerung als In-sich-gehen*.

Die Erinnerung ist nicht nur das paradoxe und nichtsdestoweniger konstitutive Ergebnis einer Entäußerung, sondern muss als ein Akt der konkreten Vergegenwärtigung ausgeübt werden. Die Erinnerungstätigkeit fällt an diesem Punkt nicht mehr mit einem einzelnen Erinnerungsakt zusammen, sondern tritt in dem Erinnerungsmechanismus als *Gedächtnis*, das heißt in der Wiederholung des auswendig Gelernten, hervor. Wie es bei Hegel oft der Fall ist, spielt er auch hier gedanklich mit der Bedeutung, die der deutschen Formulierung „auswendig lernen“ zugrunde liegt – und die sich in gewisser Hinsicht erstaunlich antithetisch zu der entsprechenden französischen Redewendung „apprendre par coeur“ verhält –, um nahezulegen, dass das „auswendig“, das heißt von außen Gelernte eine „inwendige“, nach Innen gerichtete Bewegung nimmt: „Aber die Intelligenz ist das Allgemeine; die einfache Wahrheit ihrer besonderen Entäußerungen und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste

---

<sup>47</sup> Hegel GW 20, 452 (§ 459).

<sup>48</sup> Vgl. Bodammer 1969, 46.

Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das Sein, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt.“<sup>49</sup>

Der Raum der sinnlosen Wörter ist der Fluss des auswendig Aufgesagten, die ungestörte Folge von Tönen ohne Bezug zu ihrer Bedeutung. Denn „man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat“<sup>50</sup>. Die Unmittelbarkeit dessen, was das Ergebnis der Vermittlung war, tritt hier erneut in den Vordergrund, denn das Aufsagen des auswendig Gelernten bringt nur noch Töne hervor, nichts außer Tönen. Der Status der sinnlichen Hinsicht des Tones ist jedoch hier ein anderer, fast umgekehrter gegenüber seinem ersten Auftreten, als er dank seiner besonderen, irreduziblen Eigentümlichkeit eine Funktion innehatte. So erfüllt der Ton schließlich eine Aufgabe fast *malgré lui*. Wenn man nicht mehr über dieses Fließen hinausgehen kann, weil hinter den Wörtern jede Reserve eines an sich bestehenden Sinnes erschöpft ist, hält nur noch die Intelligenz die Aneinanderreihung dieser reinen Töne zusammen. Die Intelligenz ist hier das formalste und körperloseste Dispositiv, das man sich vorstellen kann.

Statt eine Bewegung des Anknüpfens und der Zusammenarbeit mit dem Gedächtnis herzustellen, gestattet sie dem Denken, nichts anderes zu *sein* als es selbst und vollständig mit sich in eins zu fallen,<sup>51</sup> auf eine Weise, die es jeder Verzeitlichung entzieht. In diesem Sinn erfüllt das Wort im Rahmen der *Enzyklopädie* die Forderung, die der abstrakten Zeitlichkeit schon im Buchstaben zugrunde lag und stimmt so umfassend mit ihr überein, dass es sie schließlich aufhebt: „Das Wort als *tönendes* verschwindet in der Zeit; diese erweist sich somit an jenem als abstrakte, d. h. nur *vernichtende* Negativität. Die *wahrhafte, konkrete* Negativität des Sprachzeichens ist aber die *Intelligenz*.“<sup>52</sup>

Jere Paul Surber hebt hervor, dass die Annäherung an die Sprache in der *Enzyklopädie* sich daher „dramatisch“ von derjenigen der *Phänomenologie* unterscheidet. Durch die Aufhebung der Spannung zwischen Wort und Denken sowie zwischen zeitlicher und räumlicher Dimension gleicht der Sprachmechanismus der *Enzyklopädie* zum Verwechseln einer „transzendentalen Form“.<sup>53</sup>

Es ist daher bezeichnend, dass die Präsenz der Sprache, die in der *Phänomenologie* allgegenwärtig war, sich hier, systematisch betrachtet, auf einen Moment reduziert, der sich als solcher nur verwirklicht, insofern er sich aufhebt. Womöglich macht diese ‚transzendente‘ Wende auch

---

<sup>49</sup> Hegel GW 20, 461 (§ 463).

<sup>50</sup> Hegel GW 20, 461 (§ 463).

<sup>51</sup> Bezeichnenderweise meint Nuzzo 2012, 98 in ihrem Kommentar des hegelschen Passus, dass sich in diesem leeren Raum, in dem die Namen ihren Vorstellungsinhalt verloren haben, eine rein logische Form darstellen, die von der reinen Form des Denkens nicht unterscheidbar seien.

<sup>52</sup> Hegel W 10, 280 (§ 462 Z).

<sup>53</sup> Vgl. Surber 2011, 253.

hinsichtlich der Daseinsweise der Sprache in den Schlussphasen der Psychologie aus dem Gefühl etwas Vergangenes und Untergegangenes.

Auf dem einseitigen Weg der Emanzipation vom Sinnlichen, der die Abteilung der *Enzyklopädie* zur Psychologie kennzeichnet, scheint das Gefühl schließlich vom Wort aufgegeben worden zu sein; und das Denken scheint in seiner Unabhängigkeit von der Gefühlssphäre durch einen „nachsprachlichen“<sup>54</sup> Charakter geprägt zu sein, ohne dass die Termini gegeben wären, um den Status und die Relativität dieses Danach zu problematisieren. Der Mechanismus der Sprache und des Gedächtnisses garantiert dem Denken nämlich die Immunität gegenüber der Gefahr und verschließt ihm zugleich auch die Chance, sich umzuwenden und zurückzublicken.

Zuletzt soll versucht werden zu zeigen, dass es in der *Phänomenologie des Geistes* von 1807, das als Wissenschaft der Bewusstseinsbefahrung konzipiert ist, im Gegensatz zu den Ausführungen der *Enzyklopädie* mindestens einen Ort gibt, wo das Gefühl eine produktive Rolle spielt, womit es sich einer gewissen Vereinbarkeit mit Schleiermachers Problematik annähert.

### 3. Das Gefühl der Furcht und die Entstehung des Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes*. Ein Abhängigkeitsgefühl?

Entgegen dem Unglücksgefühl, das die letzte Figur in Kapitel vier der *Phänomenologie des Geistes* kennzeichnet, wo sich das Selbstgefühl des unglücklichen Bewusstseins in seiner gemeinten Selbstständigkeit mit dem Gefühl der eigenen Nichtigkeit deckt, scheint das Gefühl in der ersten Figur von Kapitel vier in der Genesis des Selbstbewusstseins eine produktive Rolle zu spielen.

Um darüber nachzudenken, welche Rolle das Gefühl der Furcht<sup>55</sup> in der schrecklichen und verändernden Erfahrung des knechtischen Bewusstseins spielt, müssen wir zunächst auf die Hauptmomente der Herr-Knecht-Dialektik zurückkommen. Dabei ist der Zusammenhang von Unmittelbarkeit und Vermittlung zu unterstreichen, der Hegels Argumentation charakterisiert.

Das Selbstbewusstsein befindet sich von Anfang an in einer zweideutigen Situation. Auf der einen Seite muss es die Autonomie des Objekts negieren, insofern es dieses als seine Wahrheit kennt. Auf

---

<sup>54</sup> Surber 2011, 254.

<sup>55</sup> Die Literatur über die sogenannte „Herr-Knecht-Dialektik“ füllt Bibliotheken. Abgesehen von den bibliographischen Angaben, auf die ich für meine Lesart verweise, beschränke ich mich daher auf folgenden Hinweis. Die jüngere kulturelle Sensibilität ermöglicht sicher eine Neuinterpretation dieser Gestalt, die von dem Interpretationsparadigma abweicht, das von Luckács bis zu Kojève reicht und bei allen diskussionswürdigen Unterschieden zum Teil auch von Habermas und von Honneth aufgegriffen wird (vgl. dazu Stekeler-Weithofer 2008, 226–227 und Jarczyk / Labarrière 1985, 108–110). Dennoch gehen nur wenige Beiträge von anerkannter Bedeutung auf die Rolle der Furcht in diesem Zusammenhang ein. Eine Ausnahme bilden Pippin 1989, 154–163, der dem Thema aus einer anderen als der hier berücksichtigten Perspektive in einem Abschnitt mit dem Titel „Fear of the Lord is the Beginning of Wisdom“ besondere Aufmerksamkeit schenkt, und Marx 1986, auf den weiter unten verwiesen wird.

der anderen Seite braucht es – eben weil es anfänglich nur eine leere und daher arme Struktur ist – das Objekt als Anderes seiner selbst, um eine Substanz zu gewinnen. Die Tätigkeit der Negation, die das Selbstbewusstsein dazu bewegt, seinen eigenen selbstbewussten Charakter zu erfahren, ist folglich ein Ganzes aus Unmittelbarkeit und Vermittlung.

Die unmittelbare Negation ist nichts anderes als der Konsum, der einen Teufelskreis mit sich bringt: Das Bewusstsein negiert das Objekt, braucht es auf und benötigt damit ein weiteres Objekt, das es wiederum negiert und so weiter, nach der wiederholten Logik der unmittelbaren Begierde, die niemals Erfüllung findet. Das eigentliche Objekt der Begierde muss mittelbar etwas sein, das dem negativen Streben des Selbstbewusstseins einen gewissen Widerstand entgegensetzt; es muss anders gesagt auch der Ort sein, an dem das Selbstbewusstsein mittelbar auch die relative Autonomie des Objekts selbst erfahren kann.

Welches aber ist das Objekt, dessen relative Autonomie dem Selbstbewusstsein zur Erfahrung der Begierde in einem mittelbaren Sinn verhelfen kann? Es ist ein anderes Selbstbewusstsein. Der Spielraum der Autonomie, das heißt der für die Erfahrung des Selbstbewusstseins notwendige Widerstand, ist also genau dadurch gegeben, dass nur ein anderes Selbstbewusstsein in seinem Überfluss seiner Bedürftigkeit schließlich Gestalt verleihen kann. Genau daraus ergibt sich die doppelte Bedeutung des Kampfes auf Leben und Tod, des gewaltsamen Zusammenpralls, unter dessen Zeichen die erste konkrete Erfahrung des Beziehungscharakters des Selbstbewusstseins als solchem entsteht.

Diese Darstellung ist das gedoppelte Tun: Tun des Anderen und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun des Anderen ist, geht also jeder auf den Tod des Anderen. Darin aber ist auch das zweite, das Tun durch sich selbst vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eigenen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein[e] ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren.<sup>56</sup>

Die unmittelbare Begierde des Tötens geht daher mit der vermittelten einher, anerkannt zu werden. Hegel stellt jedoch fest, dass diese Begierde trotz aller Vermittlung durch die Natürlichkeit belastet ist. Dennoch bringt der Kampf auf Leben und Tod als Erfahrung etwas Neues hervor. Entgegen dem Wiederholungscharakter der Begierde endet dieser Kampf damit, dass jemand sich ihm entzieht. Eines der beiden Selbstbewußtseine wird nämlich von der Furcht ergriffen und erkennt damit vor allem seine Abhängigkeit vom Leben an, das ihm offensichtlich ebenso wesentlich ist wie das reine Bewusstsein.

---

<sup>56</sup> Hegel GW IX, 111.



Während der Herr, der auf der Seite des bloßen Konsums steht, fortfährt, die unmittelbare Negativität auszuüben, die seiner Erfahrung nichts hinzufügt, praktiziert der Knecht, der sich mit der Bildung der Objekte befasst, den verändernden Aspekt der Erfahrung. Auch wenn der Anerkennungsdurst noch nicht gestillt ist, da es sich um ein bloßes Verhältnis zum Objekt handelt, hat der Knecht die Möglichkeit, sich selbst eine Form zu geben, indem er dem Objekt Form verleiht. „Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet“<sup>57</sup>.

In unserem Zusammenhang ist die Vorbedingung dieses Ausgangs zu unterstreichen. So hebt Hegel hervor, dass die Erfahrung, die derjenigen des verändernden Charakters der Arbeit vorausgeht, von einem Gefühl abhängt,<sup>58</sup> nämlich *der Furcht*. Mit Anspielung auf den Psalm 111 sagt Hegel, dass der Knecht zunächst innehielt, weil er eine natürliche Todesangst verspürte, das heißt er hatte „die Furcht des Todes, des absoluten Herrn“. Hegel unterstreicht jedoch, dass „die Furcht des Herrn“ nur den „Anfang der Weisheit“ bildet.<sup>59</sup>

Wenngleich der verändernde Aspekt offensichtlich die Arbeit ist, spielt doch auch das Gefühl eine grundlegende Rolle. Einerseits ist die Furcht des Knechts nämlich einzig und allein die unmittelbare Furcht vor dem Tod, die eine natürliche ist und an sich nicht die verändernde Vermittlung der Begierde einleiten kann. Da der natürliche Tod von Hegel als absoluter Herr bezeichnet wird, ist diese Furcht äußerlich und für die Herausbildung des Selbstbewusstseins recht gleichgültig, insofern es die Furcht vor einem anderen ist. Der Knecht erkennt zwar eine Abhängigkeit als Teil der notwendigen Anerkennung der Unselbstständigkeit, die dem Bewusstsein selbst in seiner relativen Autonomie innewohnt; diese Abhängigkeit manifestiert sich aber zunächst nur gegenüber der Gegebenheit des Daseins. Andererseits ist zu betonen, dass auch die unmittelbare und natürliche Furcht vor dem Tod – wie jeder Aspekt des Verhältnisses zwischen Knecht und Herr, worin die unmittelbare Begierde des Todes des anderen mittelbar auch Anerkennungsbegierde ist – ein mittelbares Gegenstück haben muss. Hegel sagt nicht von ungefähr, dass der Knecht „diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseins in der Tat an ihr selbst [hat]; denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren“<sup>60</sup>.

Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewußtsein ist.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Hegel GW IX, 115.

<sup>58</sup> Vgl. diesbezüglich Maurer 2016 und Caramelli 2019.

<sup>59</sup> Hegel GW IX, 114.

<sup>60</sup> Hegel GW IX, 114.

<sup>61</sup> Hegel GW IX, 114.

Mit der unmittelbaren Furcht vor dem Tod, das heißt mit der Furcht vor etwas anderem, verbindet sich eine größere Furcht, die nicht mehr Furcht vor diesem oder jenem ist. Es handelt sich um ein Erzittern *in sich selbst*. Wenn das Gefühl bereits etwas Selbstreflexives ist, worin das Fühlen ein Sich-Fühlen bildet, wird die Furcht in der Psychologie als ein konstitutiv doppeltes Gefühl definiert: „Die Furcht ist das Gefühl meines Selbstes und zugleich eines mein Selbstgefühl zu zerstören drohenden Übels“<sup>62</sup>.

Im Zusammenhang der *Phänomenologie* ermöglicht die Furcht jedoch die Entdeckung einer außergewöhnlichen und dennoch grenzenlosen Macht: dass sie nämlich an sich nicht Grundlage, sondern absolute Negativität ist. Die Furcht vor einem anderem enthüllt sich zugleich als Furcht vor sich selbst. Auch am Ende des Abschnitts kommt Hegel auf die zentrale Bedeutung des Gefühls der Furcht zurück: „Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Äußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Sein an.“<sup>63</sup>

An diesem Punkt wird deutlich, welche Rolle die außerordentliche, größte Furcht in diesem theoretischen Kontext spielt. Entgegen der Furcht vor einem anderen wie der vor dem absoluten Herrn, dem Tod, konfrontiert uns die Furcht vor uns selbst – da sie die Furcht vor unserer absoluten Negativität ist – mit der Evidenz, dass wir von ganz anderer Art sind als das Gegebene. In seinem Kommentar dieses Abschnitts unterstreicht Werner Marx die entscheidende Tiefe dieser Stelle und führt aus, dass die Bedingung, um die Macht der Subjektivität auszuüben, von der Erfahrung einer Ohnmacht abhängt.<sup>64</sup> Ist die Arbeit die *pars construens* dieser Bildung, so ist ~~stellt~~ das Gefühl der Furcht ein wesentlicher Bestandteil der Selbstanerkennung .

Unter diesem Gesichtspunkt trägt das Gefühl in seinem Bündnis mit der Formierung durch die Arbeit zur Vermittlung des knechtischen Bewusstseins bei. Das Bewusstsein des Herrn deckt in gewisser Weise nur die Seite der Selbstständigkeit ab (die nichtsdestoweniger abstrakter Eigensinn ist) und das des Knechts nur die Seite der (ebenso einseitigen) Unselbstständigkeit. Doch wird das zweite Bewusstsein – das einzige, das einer tatsächlich verändernden Erfahrung entspricht – vielleicht auch aufgrund dieses Gefühls der eigenen Abhängigkeit *selbstständig und unselbstständig* in einem, da der Titel des Abschnitts „Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins“ nahelegt, dass diese beiden Aspekte im Selbstbewusstsein als solchem zusammengehen. Außerdem haben hier vielleicht, wenngleich indirekt, das Gefühl und die Sprache einen gemeinsamen Ursprung. Das

---

<sup>62</sup> Hegel W 10, 294 (§ 472 Z).

<sup>63</sup> Hegel GW IX, 115.

<sup>64</sup> Vgl. Marx 1986, 93.

Erzittern des Knechts aus dem Gefühl der Furcht scheint nämlich – vielleicht wie „eine Wirkung der Sprache vor der Sprache“ – das *Erzittern* vorwegzunehmen, aus dem das Phänomen der Lautbildung, der lebendigen Stimme des Wortes, entspringt.<sup>65</sup>

## Literatur

Arndt, Andreas. 2013. *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. Berlin / Boston: de Gruyter.

Arndt, Andreas. 2017. „Zur Rolle des Gefühls in Hegels Theorie des subjektiven Geistes“, in: *Hegels Anthropologie*, hg. v. Andreas Arndt, Jürgen Zovko. Berlin / Boston: de Gruyter, 75–87.

Barth, Roderich. 2017. „Frömmigkeit nannten Sie alle diese Gefühle. Schleiermacher und die moderne Emotionsdebatte“, in: *Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik*, hg. v. Arnulf von Scheliha, Jörg Dierken. Berlin / Bstn: de Gruyter, 257–276.

Bodammer, Thomas. 1969. *Hegels Deutung der Sprache*. Hamburg: Meiner.

Caramelli, Eleonora. 2019. „La paura più grande. Hegel, Macbeth, il servo e la letteratura nella filosofia“, *Estetica. Studi e Ricerche* 2, 477–502.

Corti, Luca. 2016. „Conceptualism, Non-Conceptualism and the Method of Hegel’s Psychology“, in *Hegel’s Philosophical Psychology*, hg. v. Susanne Herrmann-Sinai, Lucia Ziglioli. New York: Routledge, 228–250.

Ferrarin, Alfredo. 2007. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968–. *Gesammelte Werke*, hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg: Meiner (= GW).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970–. *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (= W).

Howard, Jason. 2013. „Hegel on the Emotions: Coordinating Form and Content“ in: *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, hg. v. David Stearn. Albany (NY): Suny Press.

Inwood, Michael. 2007. *A Commentary on Hegel’s Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

---

<sup>65</sup> Die Verbindung zwischen Lautbildung und Erzittern wird im Zusatz zu § 300 der Enzyklopädie ausdrücklich angesprochen. Simon 1967, 63–64, vertritt die Ansicht, dass das Bewusstsein genau im Vibrieren der Stimme seine erste geistige Erfahrung macht, weshalb das *Erzittern* aufgrund der absoluten Herrlichkeit des Todes das *Erzittern*, welches das Wort hervorbringt, antizipiert.

- Jarczyk, Gwendoline / Labarrière, Pierre-Jean. 1985. „Maître/valet chez Hegel: alternative à la lecture kojévienne“, *Le cahier (Collège international de philosophie) 1*, 1985, 108–110.
- Marx, Werner. 1986. *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Maurer, Caterina. 2016. „Verso la libertà dello spirito: la paura come motore dialettico nella filosofia di Hegel“, *Filosofia 61*, 2016, 137–152.
- Nelson, Eric Sean. 2004. „Schleiermacher on Language, Feeling and Ineffable“, *Epoché 8*, 297–312.
- Nuzzo, Angelica. 2012. *Memory, History, Justice in Hegel*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Peperzaack, Adrian. 1979. „Vom Gefühl zur Erinnerung. Versuch einer strukturellen Analyse“, in: *Hegels philosophische Psychologie*, hg. v. Dieter Henrich, *Hegel-Studien Beiheft 19*, 159–182.
- Pippin, Robert. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simon, Josef. 1967. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2008. „Wer der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform“, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hg. v. Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Surber, Jere. 2011. „Hegel's Philosophy of Language: the Unwritten Volume“, in: *A companion to Hegel*, hg. v. S. Houlgate, M. Baur. New York: Wiley-Blackwell, 243–262.
- Surber, Jere. 2013. „Hegel's Linguistic Thought in the Philosophy of Subjective Spirit“, in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, hg.v. David Stearn. Albany (NY): Suny Press, 181–200.
- Thouard, Denis. 1994. „Schleiermacher et le langage religieux. Sentiment, langage et communauté“, *Recherches de science religieuse 82/83*, 335–360.
- Thouard, Denis. 2007. *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*. Paris: Vrin.