

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke und Ludwig Siep
herausgegeben von Michael Quante und Birgit Sandkaulen

BAND
55

SCHWERPUNKTE Hegels Moral- und Handlungsphilosophie /
Der objektive Geist im Kontext von Hegels Philosophie des Geistes

ABHANDLUNGEN von Eduardo Assalone, Giulia Battistoni und
Thomas Meyer, Emanuele Cafagna, Markus Gante, Armando Manchisi,
Alberto L. Siani, Jean-Baptiste Vuillerod und Stephan Zimmermann

TEXTE UND DOKUMENTE von Martin Walter

LITERATURBERICHTE UND KRITIK Untersuchungen zur klassischen
deutschen Philosophie | Editionen | Literatur zu Hegel |
Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der klassischen deutschen
Philosophie

BIBLIOGRAPHIE Literatur zur Hegel-Forschung



HEGEL-STUDIEN / BAND 55

HEGEL-STUDIEN

In Verbindung mit Walter Jaeschke
und Ludwig Siep

herausgegeben von
MICHAEL QUANTE und
BIRGIT SANDKAULEN

BAND 55

Redaktion: Johannes-Georg Schülein

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Umschlagabbildung: © Ruth Tesmar / VG Bild-Kunst 2021

ISBN 978-3-7873-4120-7

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. ISSN 0073-1587

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: 3w+p GmbH, Rimpar. Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de/hegel-studien

INHALT

Vorwort der Herausgeber	9
-------------------------------	---

HEGELS MORAL- UND HANDLUNGSPHILOSOPHIE

ARMANDO MANCHISI

Die Idee des Guten bei Hegel: Eine metaethische Untersuchung	11
--	----

GIULIA BATTISTONI UND THOMAS MEYER

Handlung, Vorsatz, Schuld:

Karl Ludwig Michelet als Interpret der hegelischen Handlungstheorie ..	41
--	----

STEPHAN ZIMMERMANN

Die „allgemeine Handlungsweise“: Zu Hegels Begriff der Sitte	77
--	----

DER OBJEKTIVE GEIST IM KONTEXT VON HEGELS PHILOSOPHIE DES GEISTES

EDUARDO ASSALONE

Ethical Mediation in Hegel's <i>Philosophy of Right</i>	103
---	-----

JEAN-BAPTISTE VUILLEROD

La dialectique de l'homme maître et de la femme esclave:

La <i>Phénoménologie de l'esprit</i> à l'aune des manuscrits d'Iéna	123
---	-----

EMANUELE CAFAGNA

Die Garantie der Freiheit:

Hegels Begriff der Korporation als Bestandteil der Verfassung	143
---	-----

ALBERTO L. SIANI

- Von Tragödie und Komödie zum absoluten Geist:
Die Funktion der Kunst in Hegels *Naturrechtsaufsatz* 167

MARKUS GANTE

- Freiheit und das Wissen der Freiheit:
Absoluter Geist und zweite Natur 187

TEXTE UND DOKUMENTE

MARTIN WALTER

- Was geschah mit den Restbeständen der 3. Auflage
von Hegels *Enzyklopädie* (1830) 213

LITERATURBERICHTE UND KRITIK

A) Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie

- Amit Kravitz, Jörg Noller, Hgg. Der Begriff des Judentums in der klassischen
deutschen Philosophie. (Antonios Kalatzis, Berlin) 221

B) Editionen

- Friedrich Heinrich Jacobi. Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis.
Nachlaß. Band 1,1 – 1,2. (Stefan Schick, Leipzig) 228
- Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Ästhetik (1832/33). Über den Begriff
der Kunst (1831 – 33). (Christoph Binkelmann, Freiburg) 234

C) Literatur zu Hegel

- Arash Abazari. Hegel's Ontology of Power. The Structure of Social
Domination in Capitalism. (Markus Gante, Bochum) 237
- Stefania Achella. Pensare la vita. Saggio su Hegel. (Silvia Locatelli, Padova) 241
- Nahum Brown. Hegel on Possibility. Dialectics, Contradiction and
Modality. (Charlotte Baumann, Sussex) 244
- Marina F. Bykova, Kenneth R. Westphal, Hgg. *The Palgrave Hegel
Handbook*. (Charlotte Nora Szász, Lüneburg) 246

Fortunato M. Cacciatore, Francesco Lesce, eds. <i>Effetto Hegel. Filosofia, Arte, Società.</i> (Guglielmo Califano, Pisa)	249
Giuseppe Cantillo. <i>Scritti su Hegel.</i> (Claudia Melica, Roma)	252
Matteo Cavalleri. <i>La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano.</i> (Marco Ferrari, Padova)	255
Roberto Garaventa, <i>La religione deve trovare rifugio nella filosofia? Saggi sulla filosofia della religione di Hegel.</i> (Giulia Bernard, Padova/Bochum)	258
Jakub Mácha, Alexander Berg, Hgg. <i>Wittgenstein und Hegel: Reevaluation of Difference.</i> (Friederike Allner, Berlin)	260
Tereza Matějčková. <i>Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?</i> (Erzsébet Rózsa, Debrecen)	264
Lydia L. Moland. <i>Hegel's Aesthetics. The Art of Idealism.</i> (Lucas Amoriello, Berlin)	268
Gregory S. Moss. <i>Hegel's Foundation Free Metaphysics. The Logic of Singularity.</i> (Karen Koch, Berlin)	271
Karen Ng. <i>Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic.</i> (Andrea Gambarotto, Louvain)	274
Thomas Oehl. <i>Die Aktivität der Wahrnehmung und die Metaphysik des Geistes. Eine aktualisierende Lektüre von Hegels Philosophie des Geistes.</i> (Erzsébet Rózsa, Debrecen)	277
Haris Papoulias. <i>Iconoclastia endogena. Una teoria dell'immagine hegeliana.</i> (Saša Hrnjež, Padova)	283
Robert Pippin. <i>Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic.</i> (Christian Martin, München/Heidelberg)	287
Mary C. Rawlinson. <i>The Betrayal of Substance: Death, Literature and Sexual Difference in Hegel's Phenomenology of Spirit.</i> (Arash Abazari, Tehran)	292
D) Neuerscheinungen zu einzelnen Autoren der klassischen deutschen Philosophie	
G. Anthony Bruno, ed. <i>Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity.</i> (Eliza Starbuck Little, Chicago)	295
Gloria Dell'Eva. <i>Salto mortale. Deklinationen des Glaubens bei Kierkegaard.</i> (Majk Feldmeier, Bochum)	297
Guido Frilli, Federica Pitillo, Pierluigi Valenza, Hgg. <i>Una filosofia del non-sapere. Studi su Friedrich Heinrich Jacobi.</i> (Giulia Battistoni, Verona)	302
Stefan Schick. <i>Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi.</i> (Oliver Koch, Bochum) ...	305

BIBLIOGRAPHIE

Literatur zur Hegel-Forschung	311
Abhandlungen im Berichtszeitraum 2020	312
Neue Bücher im Berichtszeitraum 2020	333
 Zusammenstellung und Redaktion:	
SWANTJE BORNHEIM UND JOHANNES-GEORG SCHÜLEIN (BOCHUM)	
Autoren	343

VORWORT DER HERAUSGEBER

Im letzten Jahr konnten die Hegel-Studien mit einem Doppelband auf das doppelte Jubiläum von Hegels 250. Geburtstag und dem 200. Jahrestag des Erscheinens seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eingehen. Schon im damaligen Vorwort durften wir aufgrund der großen Resonanz ankündigen, dass wir zwei weitere Forschungsschwerpunkte, in denen sich das aktuelle Forschungsinteresse an Hegels Rechts- und Praktischer Philosophie fokussiert, in den Hegel-Studien des Jahres 2021 veröffentlichen werden.

Mit drei Beiträgen zu Hegels Moral- und Handlungstheorie und fünf Aufsätzen zu seiner Konzeption des Objektiven Geistes im Kontext seiner Philosophie des Geistes zeigt sich eindrucksvoll die lebendige, breite und systematisch produktive Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie. Sie hat offensichtlich nichts von ihrer Aktualität und Faszination für heutige Leserinnen und Leser verloren.

Wir sind davon überzeugt, dass auch der aktuelle Band der Hegel-Studien nicht nur als Beleg der Bedeutung von Hegels Philosophie wahrgenommen wird. Sondern wir möchten an dieser Stelle auch unserer Hoffnung Ausdruck verleihen, dass er für viele Forscherinnen und Forscher eine Anregung darstellt, sich mit diesem Autor und seinem komplexen Werk auseinanderzusetzen. Ein Beitrag zur Publikationsgeschichte der *Enzyklopädie* Hegels sowie ein großer Rezensionsteil und eine aktuelle Bibliographie runden den Band ab.

Berlin und Münster im Oktober 2021
Birgit Sandkaulen und Michael Quante

HEGELS MORAL- UND HANDLUNGSPHILOSOPHIE

Armando Manchisi

DIE IDEE DES GUTEN BEI HEGEL

Eine metaethische Untersuchung

ABSTRACT : In the pages devoted to the ‘Idea of the Good’ in the *Science of Logic* and in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Hegel analyzes the relationship between practical rationality and reality, and in this way develops a form of philosophical analysis that today we would call ‘metaethical’. The aim of this paper is to explore this interpretative hypothesis, in order not only to shed light on extremely complex and still little studied texts, but also to demonstrate their possible contribution to the contemporary ethical debate on the problems of realism and cognitivism.

I. Einleitung

„Gut“ ist zweifellos einer der zentralen Begriffe der Ethik, wenn nicht sogar *der* ethische Grundbegriff. Bekanntlich hat schon Aristoteles das Gute als das betrachtet, wonach alles strebt, und daher als das Endziel, was „wir um seiner selbst willen erstreben, während das übrige nur in Richtung auf dieses Endziel gewollt wird“ (NE: 1094a, 18–20). Dieser Terminus bezeichnet also, zumindest im ethischen Bereich, alles, was wir für wertvoll und erstrebenswert halten – sei es ein Gegenstand, ein Ereignis, eine Person usw. – und was wir durch unser Handeln zu verfolgen und zu verwirklichen suchen.

Die Theorie, die sich ausdrücklich dem Begriff des Guten widmet, ist der Teil der Ethik, den die Philosophie des 20. Jahrhunderts ‚Metaethik‘ genannt hat und der als diejenige philosophische Untersuchungsart definiert werden kann, die semantische, epistemologische und ontologische Fragen über den moralischen Bereich stellt, indem sie versucht, die Grundbegriffe der Ethik intelligibel zu machen und sie zu begründen.¹

¹ Für einen Überblick über die Hauptthemen der gegenwärtigen Metaethik vgl. McPherson und Plunkett (2017) und Quante (2017). In diesem Aufsatz versuche ich, so weit wie möglich zwischen ‚Moral‘ und ‚Ethik‘ zu unterscheiden, wobei Letztere als philosophische Problematisierung der Ers-

Der Begriff von ‚gut‘ spielt in Hegels Philosophie eine zentrale Rolle. Dies wird besonders deutlich, wenn man das Kapitel „Idee des Guten“ in der *Wissenschaft der Logik* (GW 12: 231–5) und den entsprechenden Abschnitt in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (GW 20: §§ 233–235) betrachtet. Auf diesen Seiten analysiert Hegel nämlich das Verhältnis zwischen praktischer Rationalität – d. h. dem Begriff, hier auch „*das Handeln*“ (GW 12: 230) und „*das Wollen*“ (GW 20: § 225) genannt – und der Realität und entwickelt so eine eindringliche Reflexion über das Gute und seine Verwirklichung. Obwohl der Terminus ‚Metaethik‘ selbstverständlich nicht zum hegelischen Vokabular gehört, ist es Ziel dieses Beitrags, zu zeigen, dass Hegel eine im engeren Sinne als metaethisch zu verstehende Analyse durchführt. Kritisches Potential entfaltet die hegelische Darstellung insbesondere dort, wo das Endziel der Idee des Guten gerade als ihre Aufhebung (in die absolute Idee) gefasst wird. Innerhalb der Analyse dieses Überganges lässt sich somit gleichzeitig eine kritische Perspektive gegenüber mangelhaften metaethischen Modellen formulieren.

Diese Hypothese möchte ich folgendermaßen plausibel machen: Zuerst werde ich versuchen, den Kontext der Idee des Guten in der Logik kurz darzustellen und somit die spezifische Verwendungsweise dieses Begriffs innerhalb von Hegels System zu klären (II); dann werde ich zu einer detaillierteren Analyse der inneren Struktur der Idee des Guten übergehen. Dazu werde ich als ‚interpretative Reagenzien‘ drei zentrale metaethische Positionen verwenden, nämlich den Kantischen Konstruktivismus (III), den Projektivismus (IV) und den Non-Kognitivismus (V); die Diskussion dieser drei Positionen liefert uns nicht nur einen fruchtbaren interpretativen Zugriff auf Hegels eigene Texte, sondern auch eine Perspektive auf die zeitgenössische Debatte der Moralphilosophie.²

II. Die normative Bedeutung der Idee des Guten

Um zu verstehen, was es bedeutet, dass die Seiten über die Idee des Guten eine philosophische Reflexion über den Status der praktischen Rationalität darstellen, ist es zunächst notwendig, die Rolle zu klären, die sie einerseits in der Logik und andererseits in Bezug auf die Philosophie des objektiven Geistes spielen.

teren verstanden wird; folglich ist mein Gebrauch dieser Termini *nicht-hegelianisch*. Ich verwende den Begriff von ‚Normativität‘ zudem in einem sowohl deontischen als auch evaluativen (oder axiologischen) Sinn.

² Im Folgenden verweist die kursive *Wissenschaft der Logik* auf die Schrift Hegels (1812–1816; erster Teil 1831 neu ausgearbeitet) und ‚Logik‘ auf die Behandlung, die Hegel sowohl im genannten Werk als auch im ersten Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) ausarbeitet.

A. Die Lehre der Idee in der Logik

Hegel teilt bekanntlich die Lehre der Idee in der Logik in ‚Idee des Lebens‘, ‚Idee des Erkennens‘ und ‚absolute Idee‘ ein: Die Idee des Guten (auch „praktische Idee“ genannt) stellt mit der Idee des Wahren (oder die „theoretische Idee“) zusammen eines der zwei inneren Momente der Idee des Erkennens dar.³

In der *Enzyklopädie* wird die Idee als „*die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität*“ (GW 20: § 213) definiert. Aus dieser Definition können einige wichtige Elemente, die den Hintergrund der Idee des Guten bilden, ermittelt werden, weshalb es sich lohnt, sich darüber kurz Rechenschaft abzulegen.

Erstens können wir sagen, dass ‚Begriff‘ in der Logik die *Rationalität* als solche bezeichnet, d. h. eine objektive und durchdringende Dimension. In diesem Sinne stellt der Begriff für Hegel sowohl das dar, was die Intelligibilität der Welt gewährleistet (d. h. dass die Realität erkennbar ist), als auch das, was die menschlichen Praktiken von Denken und Handeln beseelt und organisiert. Insofern die Idee ‚Begriff‘ ist, bedeutet sie nach Hegel eine objektive und normative Vernunft, die sich selbst erkennt und bestimmt.

Zweitens, insofern sie ‚Objektivität‘ ist, ist die Idee auch *Welt* bzw. eine Totalität, die sich vernünftig entwickelt: In diesem Sinne ist die Idee Realität, und zwar nicht als einfache Ansammlung verstanden, sondern als Einheit, in der sich die Teile, die das Ganze als ihr eigenes Ziel haben, verwirklichen.

Insofern die Idee ‚Einheit‘ des Begriffs und der Objektivität ist, bedeutet sie „*die selbstbestimmende Identität [der Totalität]*“ (GW 12: 172). Sie ist also die Vernünftigkeit als Wirklichkeit, d. h. die Welt als sich selbst organisierender und erkennender Prozess.

Damit ist offensichtlich, dass die Idee für Hegel nicht das ist, was wir unter diesem Terminus in der Alltagssprache verstehen: Sie ist nicht „*als Idee von irgend Etwas*“ (GW 20: § 213 Anm.) zu verstehen. Gleichermassen ist sie weder eine abstrakte Entität, die im Gegensatz zur empirischen Realität steht, noch das Sollen, das dem Sein gegenübersteht. Für Hegel ist die Idee vielmehr die sowohl natürliche als auch soziale Welt als Substanz, die sich selbst erkennt und bestimmt. In diesem Sinne hat sie sowohl epistemologische als auch ontologische Tragweite: Sie ist also die Struktur, die die Totalität des Wissens sowie der Realität organisiert.⁴

³ Vgl. Siep (2018). Sehr wichtig, um Hegels Begriff der Idee zu verstehen, sind auch Düsing (1984, Kap. 5) und Nuzzo (1995).

⁴ Als „*Wissenschaft des Denkens, seiner Bestimmungen und Gesetze*“ (GW 20: § 19) hat die Logik epistemologische Tragweite; da aber das Denken für Hegel „*die Wesenheiten der Dinge*“ ausdrückt, ist die Logik gleichzeitig „*Wissenschaft der Dinge*“ (GW 20: § 24), d. h. Ontologie. Richtiger gesagt, ist Hegels Logik also die Wissenschaft, die die Einheit der Relationen von Vernunft und Wirklichkeit begründet. Vgl. dazu Illetterati (2018).

B. Das Gute, das Wollen, das Handeln

Hegel versteht daher die Idee des Guten als vorletzte Stufe der Entwicklung der absoluten Idee.⁵ Diese Angabe ist nicht nur für die Interpretation der Logik relevant, sondern auch für eine korrekte Einordnung der Idee des Guten innerhalb von Hegels System. Für die Absicht meiner Lektüre ist es in der Tat wesentlich, die logische Idee des Guten nicht mit dem Guten zu verwechseln, das der Moralitäts-Abschnitt in der Philosophie des objektiven Geistes (GW 14,1: §§ 129–141) behandelt. In der Tat thematisiert dieser Abschnitt das Verhältnis zwischen dem endlichen Subjekt und einem abstrakten, moralischen Prinzip, das es anzustreben versucht: Auf diese Weise verhandelt Hegel das Problem der praktischen Normativität unter dem Gesichtspunkt des Handelns des konkreten Individuums. Indem die logische Lehre von der Idee dagegen die Kategorien bestimmt, die die Struktur der Realität und der Erkenntnis organisieren, bewegt sie sich auf einer anderen Ebene. Das gilt auch für den Begriff des „lebendige[n] Gute[n]“, von dem Hegel im Sittlichkeits-Abschnitt spricht (z.B. GW 14,1: § 142) und der auf die Gesamtheit der Praktiken und Institutionen hinweist, durch die die Menschen der sozialen und politischen Realität eine vernünftige Gestalt geben.

Weitere Verwirrung kann aufgrund der Weise entstehen, wie die Idee des Guten manchmal erwähnt wird. Sowohl in der *Wissenschaft der Logik* als auch in der *Enzyklopädie* nennt Hegel sie alternativ und nicht immer eindeutig „Wille“ (GW 12: 231, 233), „Wollen“ (GW 20: §§ 225, 232, 233–35), „Handeln“ (GW 12: 230, 233 f.).⁶ Diese Begriffe spielen bekanntlich eine entscheidende Rolle innerhalb der praktischen Philosophie Hegels und wir können daher ihr Vorhandensein in der Lehre der Idee als einen klaren Bezug auf den Bereich der Philosophie des Geistes lesen. Gleichzeitig müssen wir jedoch, wie wir bereits für den Begriff des Guten gesehen haben, sehr vorsichtig sein, um die verschiedenen Ebenen des Systems nicht zu verwechseln.

⁵ Vgl. ausdrücklich zur Idee des Guten Menegoni (1988), Hogemann (1994), Siep (2010a), Deligiorgi (2019), Orsini (2020). Ich verweise auch auf Manchisi (2019). Dieses Buch befasst sich ausführlicher mit dem, was ich in diesem Beitrag analysiere.

⁶ Hegel führte die Idee des Guten im Gymnasialkurs über die subjektive Logik für die Oberklasse (1809–10) ein und alterierte fortan ihre Benennungen folgendermaßen: *Logik für die Oberklasse* (1809–10): Wollen, das Gute, Idee des Guten; *Logik für die Mittelklasse* (1810–11): Idee des Handelns, Handeln; *Wissenschaft der Logik* (1816): Idee des Guten, praktische Idee, das Gute, Wille, Wollen; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817): Praktische Idee, das Gute, Wollen, Wille; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827, 1830): Wollen.

C. Die Grundgrammatik der praktischen Philosophie

Was ist also die Bedeutung dieser innersystematischen Beziehung? Das ist eine komplexe Frage. Meiner Meinung nach müssen hier zwei Extreme vermieden werden. Einerseits darf man nicht in den Fehler verfallen, die Idee des Guten im objektiven Geist aufzulösen, d.h. die Idee des Guten ausschließlich als abstrakte Vorwegnahme dessen zu lesen, was dann in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* in erweiterter und konkreter Form dargestellt wird. Andererseits ist es aber auch nicht möglich, die Anspielungen auf die Philosophie des objektiven Geistes in der Idee des Guten als zufällig zu betrachten und somit die beiden Abhandlungen als völlig unabhängig voneinander zu begreifen.

Um das Problem richtig zu verstehen, ist es notwendig, kurz über das Verhältnis zwischen Logik und Realphilosophie in Hegels System nachzudenken. Dieses Verhältnis ist nicht im Sinne eines ontologischen Dualismus zu verstehen (als ob es eine logische Welt auf der einen Seite und eine reale Welt auf der anderen gäbe), sondern als eine Unterscheidung *methodologischer Art*: Es drückt nämlich das Bedürfnis aus, in der philosophischen Arbeit verschiedene Ebenen der Untersuchung der Rationalität (in diesem Fall: der praktischen Rationalität) zu bestimmen. Davon ausgehend können wir dann sagen, dass die Idee des Guten den Willen und die Handlung „im abstracten Elemente des Denkens“ (GW 20: § 19) berücksichtigt, indem sie also nicht ihre realen Gestaltungen, sondern die ihnen zugrunde liegende logisch-spekulative Struktur darstellt. Mit der Idee des Guten beschäftigt sich Hegel nämlich nicht in dem juristischen Bereich, den moralischen Prinzipien oder den politischen Institutionen; sein Diskurs geht vielmehr um die ontologischen und epistemologischen Bedingungen der Möglichkeit der Rechtsphilosophie: Indem zwar die Idee des Guten Bestimmungen wie ‚Begriff‘, ‚Realität‘, ‚Wollen‘, ‚Handeln‘ thematisiert, umreißt sie die Koordinaten, innerhalb derer sich der objektive Geist entfaltet.⁷

Einen Hinweis von Christoph Halbig (2004) auf die Idee des Wahren aufgreifend, kann man sagen, dass die Idee des Guten die *Grundgrammatik* der praktischen Philosophie Hegels liefert: Das heißt, sie zeigt auf, wie es möglich ist, über Wille und Handlung philosophisch nachzudenken und wie die Verhältnisse zwischen Realität und praktischer Rationalität gedacht werden sollen.

Dies bringt uns zu zwei grundsätzlichen Bemerkungen:

- (i) Man kann Hegels praktische Philosophie nicht adäquat verstehen, ohne sich zugleich mit seiner logisch-spekulativen Theorie des Guten auseinanderzusetzen;

⁷ Einige sprechen hierbei von der „regulativen Rolle“ der Idee des Guten in Bezug auf die praktische Philosophie Hegels; vgl. Menegoni (1982, 219 ff.), Fulda (2004, 120 ff.), Wildenauer (2004, 162 – 202), Siep (2010a, 48 – 50).

(ii) Indem sie die ontologischen und epistemologischen Grundkategorien der praktischen Philosophie untersucht, stellt diese Theorie eine metaethische Analyse dar.

Auf der Basis dieser vorläufigen Ergebnisse und der Argumente, die dafür sprechen, möchte ich nun versuchen, die metaethischen Modelle, die sich auf den Seiten zur Idee des Guten finden, zu analysieren und ihre möglichen Wechselwirkungen mit der gegenwärtigen philosophischen Debatte zu prüfen. Dafür nehme ich als Bezugspunkte drei metaethische Grundfragen, nämlich die nach der *Objektivität* der praktischen Rationalität (III), nach ihrem Status von *Realität* (IV) und nach ihrem Verhältnis zur *Wahrheit* (V).

III. Die Idee des Guten als Autonomie

Hegel versteht die Objektivität der Idee des Guten, zumindest im ersten Schritt, als Ergebnis der *Selbstbestimmung* des subjektiven Begriffs. Um diesen Punkt zu erhellen, kann es hilfreich sein, sich auf die Konzeption des kantianischen Konstruktivismus zu beziehen, die von John Rawls eingeführt und heute unter anderem von den Philosophinnen Christine Korsgaard und Carla Bagnoli verteidigt wird. Der Konstruktivismus stellt in der Tat die Position dar, die im gegenwärtigen philosophischen Kontext mehr als jede andere auf Selbstbestimmung zurückgreift, um die Objektivitätsansprüche der praktischen Vernunft zu erklären.⁸

A. Kantianischer Konstruktivismus in der Metaethik

Der ethische kantianische Konstruktivismus (den ich fortan einfach als ‚Konstruktivismus‘ bezeichne) ist eine Form von *antirealistischem Objektivismus*, d. h. eine philosophische Position, die den moralischen Bereich als objektiv versteht, aber die dieses Merkmal nicht aus der Existenz von äußeren Tatsachen, Eigenschaften oder Relationen folgert.⁹ Nach dem Konstruktivismus ist in der Tat die moralische Objektivität nicht mit einer Ontologie der Normen oder Werte, sondern mit der Fähigkeit vernünftiger Wesen, ihre moralischen Urteile zu prüfen, verbunden. Die

⁸ Um die folgenden Seiten richtig zu verstehen, ist es wichtig, zwei Präzisierungen zu beachten: (i) In meiner Untersuchung beschäftige ich mich mit dem *kantianischen Konstruktivismus* und nicht mit der historisch von Kant vertretenen philosophischen Position; (ii) indem ich eine Auseinandersetzung mit dem Konstruktivismus anstrebe, befolge ich nicht die sogenannte „*standard story*“ der Deutungen Hegels, die u. a. von Brandom, Pippin und Pinkard entwickelt wurde (vgl. Stern 2012). Mein Ziel ist es in der Tat nicht, Hegel als Konstruktivisten zu verstehen, sondern den Konstruktivismus als ‚interpretative Reagenz‘ zu nutzen, um die Idee des Guten zu beleuchten.

⁹ Für eine allgemeine Darstellung des ethischen Konstruktivismus siehe Bagnoli (2011).

DER OBJEKTIVE GEIST IM KONTEXT VON HEGELS PHILOSOPHIE DES GEISTES

Eduardo Assalone

ETHICAL MEDIATION IN HEGEL'S PHILOSOPHY OF RIGHT

ABSTRACT: The present paper seeks to outline the concept of ethical mediation (*sittliche Vermittlung*) with a view to finding common ground in the divergent ways it has been read in Hegel's *Philosophy of Right*. These are classified in four groups ranging from least to most general. First, I tackle ethical mediation as part of a global historical process whose goal is the reconciliation of the universal and the particular. According to this process, every social and political institution, inasmuch as it is rational, is also an ethical mediation. Second, I consider a narrower sense of ethical mediation, namely, as a twofold process of reciprocal mediation between the social and the political. Third, I present the interpretations of ethical mediation as a part of the 'syllogism of syllogisms' that Hegel discusses in a passage of the *Logic*. Finally, the analysis of these syllogisms is extended to take in a broader argument concerning the internal structure of the State and the separation of powers. On the basis of this overview of the different readings of the *Philosophy of Right*, I conclude that the greater the precision with which ethical mediation is defined, the more restricted its scope. Yet these various attempts to reconstruct the concept should not be set off against one another as mutually and radically incompatible. On the contrary, they can be seen as four levels of meaning of ethical mediation, each less general and more precise than the last, and all perfectly compatible with one another.

I. Introduction

In the Preface of the 1821 *Philosophy of Right* (PR) Hegel claims that philosophy grants to those who cultivate it a "rational insight" which is a "reconciliation with actuality [*Versöhnung mit der Wirklichkeit*]". Philosophers recognize "reason as the rose in the cross of the present" and, in so doing, they satisfy the call "*to comprehend*" and "*to preserve their subjective freedom in the realm of the substantial, and at the same time to stand with their subjective freedom not in a particular and contingent situation, but in what has being in and for itself*" (PR: 22). The PR aims to contribute to the reconciliation of consciousness with actuality so that the citizens of the modern world can *comprehend* institutions as the objectification of their

common values. This rational insight makes it possible to overcome “the fetter of some abstraction or other which has not been liberated into [the form of] the concept” and comes between “reason as self-conscious spirit and reason as present actuality” (PR: 26). Embodied in self-conscious individuals, reason finds itself in what had appeared an alien reality but which now is seen as no less rational than they themselves. This reconciliation of reason with actuality, or reason with itself, does not occur spontaneously, however; it requires mediation. The PR is just such an indispensable mediation, hence the work.

This is the primary meaning of the term ‘ethical mediation’ (*sittliche Vermittlung*) I put forward.¹ The PR seeks to bring about a reconciliation in a world riven by deep scissions which ultimately derive from a separation of the two principles of modern society: the universal (*das Allgemeine*), embodied in right, legislation and the State, on the one hand, and the particular (*das Besondere*), connected to the free will of self-determining individuals (PR: § 182. See also: §§ 260, 261 *Zusatz*). In the ancient world, this chasm went unnoticed since the particular was not yet recognized in its own right, still fully identified as it was with the universal, the community, symbolized by the Greek *polis*. With the Reformation, the principle of the particular was consolidated, but the immediate consequence was the alienation of the individual from their social world; hence the need for philosophy to illuminate the emancipated individual consciousness regarding the ultimate meaning of its subjective freedom, which does not depend on the contingency of the particular, but on what is ‘in and for itself’, the universal.

It seems, then, perfectly useful to focus on this concept of ethical mediation as a means of grasping the PR as a profoundly significant philosophical intervention in modern culture as well as clarifying the specific roles social and political institutions play for Hegel. For each institution Hegel presents in his PR may be understood as an ethical mediation, a mediation of the ethicality by means of which its two normative pillars, the principle of the universal and the principle of the particular, are reconciled. Each institution responds to the demands of the universal and the substantial while at the same time meeting the ends of the particular and subjective.

A certain ambiguity in the notion of ethical mediation arises here. On the one hand, it pertains to the PR as a philosophical intervention in modern culture, but at the same time it pertains to the institutions charged with the concrete task of mediating the universal with the particular in modern ethical life, institutions the work itself has substantiated. This ambiguity becomes more and more pre-occupying for the following reasons. First, Hegel never uses the term ‘ethical mediation’; as a result, the concept must be reconstructed for its meaning to become clear. Second, a number of scholars have referred to this concept but not always in the same way or in relation to the same object. The present paper attempts

¹ I take the term ‘ethical mediation’ (*mediación ética*) from Jorge Dotti (1983, 116).

to outline the meaning of ethical mediation with a view to finding common ground in the divergent ways it has been read in Hegel's *Philosophy of Right*. These are classified in four groups ranging from least to most general. First, I tackle ethical mediation as part of a global historical process whose goal is the reconciliation of the universal and the particular. According to this process, every social and political institution, inasmuch as it is rational, is also an ethical mediation. Second, I consider a narrower sense of ethical mediation, namely, as a twofold process of reciprocal mediation between the social and the political. Third, I present the interpretations of ethical mediation as a part of the 'syllogism of syllogisms' that Hegel discusses in a passage of the Logic. Finally, the analysis of these syllogisms is extended to take in a broader argument concerning the internal structure of the State and the separation of powers.

II. All social institution is ethical mediation

The first sense of the term 'ethical mediation' was described in the Introduction: it is the reconciliation of reason with actuality, the particular with the universal. The first sense of ethical mediation shows the highest level of generality since it refers to a millenary historical process whose aim is the reconciliation of reason as self-conscious spirit and reason as present actuality. This reconciliation is the ethical expression of a deeper ontological identity which the *Science of Logic* (SL) presents in the Doctrine of the Concept: for Hegel there is no ontological chasm between the concept and actuality (*Wirklichkeit*); actuality is the reality of the concept.² Ethical reconciliation is the identification of the two normative principles – the universal and the particular –, the full realization on the part of modern self-determining individuals of the intimate nature of their bonds and their dependence on the community where they live and flourish. This realization, the main thesis of contemporary communitarianism à la Hegel, is the ultimate goal of the global historical process, according to Hegel's understanding of the 'concept' (*Begriff*). The self-consciousness of spirit, as the purpose of world history, coincides with the full realization of reason in the world or the recognition of the rationality of the ethical world by reason. This first dimension of ethical mediation is a historical-philosophical one inasmuch as it assumes a certain philosophical understanding of world history, its meaning and its presuppositions, which Hegel expounds not by chance

² In the PR actuality (*Wirklichkeit*) "is the unity of universality and particularity [Besonderheit], the resolution [*Auseinandergelegtsein*] of universality into particularity; the latter then appears to be self-sufficient, although it is sustained and supported only by the whole. If this unity is not present, nothing can be *actual* [wirklich], even if it may be assumed to have *existence* [Existenz]" (PR: § 270 *Zusatz*). The State is therefore actual for Hegel because it exhibits that unity of universality and particularity. The State is actual because it is *rational*.

near the end of the PR, just where we might expect to find the work's ultimate meaning.³

The scholar who has most stressed the historical-philosophical dimension of ethical mediation, albeit not in these exact words, is Michael O. Hardimon in *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation* (1994). According to Hardimon, Hegel's social and political philosophy can be understood as an attempt to bring about a reconciliation of human beings with the modern social world. Hegel's *Rechtsphilosophie* should be understood, then, as a 'project of reconciliation'. The starting point is 'alienation' (*Entfremdung*), subjects' estrangement from their objective world, while the ultimate goal, the ideal it aspires to, is reconciliation. Modern individuals experience institutions such as the family, civil society and the State as, at best, indifferent to their needs and at worst, alien, incomprehensible, even hostile. Subjects are not 'at home' (*bei sich, zu Hause*) in the modern social world because *it appears to them* as something hostile, alien, and incomprehensible. This appearance is misleading, however: the world *may* in fact be taken as a 'home' in itself, as Hegel himself did. The modern social world is *actually* a home for Hegel's contemporaries, yet they do not recognize it as such; they do not feel at home there.

The institutions' perceived hostility is false since individual needs and personal freedom are recognized in this world, one worthy of being reconciled with the individual. Yet often the time is not right for projects of reconciliation to be undertaken. Sometimes institutions deserve radical transformation as opposed to reconciliation with the subjects who are displeased with them. Yet in Hegel's time the situation was quite different, according to Hardimon: it wasn't the institutions but the subjects' *representation* that had to be transformed. What was needed, then, was not an objective, social transformation, but a subjective one, a shift in individual consciousness. Hence the importance of philosophy, since a thinking which reveals the implicit rationality of an apparently irrational reality can help to reconcile people with the world they live in, can make them feel 'at home' in the modern world for the first time and they may begin to recognize themselves in it (Hardimon 1992, 165–71).

Hardimon's hermeneutic suggestion is valuable because he emphasizes the general frame of the PR. For that very reason, however, it becomes too general and has little to say regarding what shape reconciliation will take in the social institutions referred to in the book.⁴ Something similar happens in an older work, a compulsory work of reference for the study of mediation in Hegel, Henri Niel's *De la Médiation dans la Philosophie de Hegel*, from 1945. For this author, the notion of

³ "The present has cast off its barbarism and unjust [*unrechtliche*] arbitrariness, and truth has cast off its otherworldliness and contingent force, so that the true reconciliation, which reveals the *state* as the image and actuality of reason, has become objective" (PR: § 360).

⁴ Some exceptions can be found in Hardimon (1994, chapter 6).

mediation derives from the idea of a mediator (*médiateur*), whose prototype is Christ. Mediation in Hegel can be characterized as a process by which a being renounces remaining locked up in itself and accepts to become its own other. This is, however, just one of the two aspects essential to mediation, i. e., the moment of the struggle against a self-centered existence. The other assumes the idea of an objective *milieu* that constitutes the subject since in moving towards the other the subject becomes other. The movement of mediation is not only towards the other but involves absorbing the other into the self. Thus, mediation shows that the subject is constituted by the set of his or her relations with the cosmos as a whole (Niel 1945, 70–1).

According to Niel, Hegel's thought is illuminated by the notion of mediation because the underlying problem for the German philosopher was a theological one, that of the unity of the finite and the infinite, the reconciliation between man and God, the key to which is, precisely, mediation. Thus, each of the stages of Hegel's thought – and each chapter of Niel's book – is determined by the shifts in Hegel's understanding of mediation over the course of his life.

Though Niel has made a valuable contribution to Hegel studies by emphasizing the importance of the concept of mediation for the philosopher's intellectual development, this work does not utilize the full potential of this concept. In my opinion, Niel's book fails to thoroughly expound the concept of mediation in itself, a criticism levelled by Norberto Bobbio in his *Studi hegeliani* (1965, 175). He criticizes Niel's approach to Hegel's work because Niel takes mediation to be dialectics itself (Bobbio 1965, 176). Emphasizing mediation over the dialectical process allows Niel to confirm his fundamental thesis concerning the religious origin of Hegel's philosophy and to point out the fundamental reason it fails, according to Bobbio. Hegelian philosophy would leave unresolved in terms of mediation what is irreducible to mediation: the absolute, which is also absolute immediacy. As absolute immediacy, the absolute transcends all mediation and, consequently, reason cannot fully understand it. But Hegel, says Bobbio, reduces the absolute to a number of mediations and circumscribes reason within history. For Hegel, there is no absolute outside of reason and history. The problem for Niel, concludes Bobbio, is that in this way the German philosopher encloses history within itself and so eliminates the dimension of the future (Bobbio 1965, 177–8).

Bobbio may well identify Niel's motivations correctly, yet this is less a question of motivations than of whether mediation in itself is an appropriate concept for understanding dialectics – and Hegel's philosophy in general – or, on the contrary, if dialectics is what we need in order to gain a greater understanding of mediation. In this point I agree with Niel, against Bobbio, that to prove the centrality of mediation, even to trace its theological origin, is a matter of great importance for the study of Hegel's philosophy. Here the relationship between mediation and reconciliation is again relevant since the concept of mediation and its theological

origin are key to the understanding of dialectics: both reveal the presence of a fundamental scission between the universal and the particular and allow us to bring forth the main purpose of Hegel's philosophy, i. e., the reconciliation of the subject (the particular) with his or her ethical world (the universal).

More recently, Axel Honneth's *Das Recht der Freiheit* (2011) may be added to this first group of readers of the PR who understand ethical mediation as part of a socio-historical process. The purpose of a 'normative reconstruction' assumes that the values which rule modern societies are already somehow in force in these societies, even in cases where individuals remain ignorant as to why (Honneth 2011, 23). Honneth takes this idea expressly from the methodological outlines of the PR. He wants to carry out the same philosophical enterprise Hegel accomplished in that work but with contemporary western society as his subject matter, given that it takes part in the same modern historical process that Hegel describes. In this sense, Honneth's global idea is very close to Hardimon's perspective, since contemporary social institutions are for the former the very objectification of the values of the democratic ethical life. Rather than expounding how the social world should be, philosophy has a more modest aspiration – closer to the methodological approaches of contemporary social sciences – of showing how social institutions actually represent our current values.

The tripartite division of the PR into Abstract Right, Morality and Ethicality corresponds to the three traditional ways of thinking about free will, according to Honneth's exposition in the above-mentioned work: (1) abstract right corresponds to 'negative freedom', juridical freedom; (2) morality, in turn, concerns 'reflexive freedom', an understanding of freedom as autonomy or subjective self-determination; (3) lastly, ethical life corresponds to 'social freedom', a communitarian understanding of freedom (Honneth 2011, 109–10). In the first case, we think of freedom in a negative fashion as the absence of external determination or obstacles for the will. Right determines which individual actions must be exempted from any kind of supervision by the community. Reflexive moral freedom arises as critical estrangement from the social rules objectified in right. According to this point of view, each individual must be able to autonomously consent to those rules in order for them to be fair. Without that consent, rules must be altered or abolished. Finally, the social perspective of freedom – with Hegel being its first and clearest exponent – conceives the social aspect as essential for exercising reflexive freedom. If a number of social conditions are not given, then an individual free act cannot occur. The subject is free only when a community intersubjectively recognizes the freedom to act. But the key of Hegel's conception of social freedom is contained, according to Honneth, in his formulation of 'being oneself in the other' (See: PR: § 7 *Zusatz*).

'This idea is rooted in a conception of social institutions in which subjects can grasp each other as the other of their own selves', explains Honneth (2011, 85).⁵

Honneth expressly refers to social institutions as 'institutional mediations', following Hegel once more. He claims that in Hegel's doctrine of freedom there are two essential tasks to be fulfilled by 'institutions of recognition', i. e., institutions where relationships of mutual recognition are permanent. One task is to ensure that certain classes of behavioral expressions may be understood by individuals as invitations to realize complementary aims. Institutions are means of mediation and, therefore, they are the foundation and the *locus* of the fulfillment of social freedom as, without them, individuals would never be able to realize how dependent on one another they really are. The other task is to enable subjects to experience and understand, within the shared institutional practices, the very meaning of freedom: "Hegel can therefore conclude that individuals can only experience and realize freedom if they participate in social institutions characterized by practices of mutual recognition" (Honneth 2011, 94).⁶ Social institutions, then, would be different means of ethical mediation whose ultimate aim is to bring about the mutual identification of the subjects within the institutions of recognition. So, all social institutions are ethical mediation.

III. Ethical mediation as a twofold process

A second group of readers of the PR expressly refers to ethical mediation as part of a twofold process. This perspective has the advantage of being less general than the first. They make use of the concept of ethical mediation to delve into the inner logic of the PR and the specific nature of its argumentation. Jorge Dotti is perhaps the most prominent not only because he expressly uses the term but, above all, because in his 1983 book *Dialéctica y derecho* he carries out the most detailed development of this reading hypothesis. In that work, Dotti critically analyzes what he considers an unjustified transposition made by Hegel in his PR. According to Dotti, Hegel transfers a valid gnoseological scheme, namely, the necessary articulation of the conceptual-universal with the empirical-particular, to the social and political realm. And he does it without providing any additional proof. Logical mediation, though certainly valid within the gnoseological realm, requires an independent proof when it is carried to the ethical field. In this field, the most general terms that the mediation process connects or mediates are, on the one hand, the realm of civil society's unbridled particularity, and, on the other hand, the State's all-encompassing universality. For Dotti, the 'reciprocal passage or double move-

⁵ English translation: Honneth (2014, 44).

⁶ English translation: Honneth (2014, 49).

ment' of ethical mediation is less a question of cognitive 'analysis' and 'synthesis' but of 'ascent' and 'descent': (1) an ascent from the particular to the universal, i. e., the integration of civil society into the State; (2) a descent from the universal to the particular, starting from the crown and, through the executive power, reaching civil society (Dotti 1983, 116, 175, 206–7).

In a similar line of analysis, Jean-François Kervégan in his 1992 book *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, suggests a double mediation or a reciprocal mediation of the social and the political. For this scholar, the administration of justice and the police are means of political mediation of the social space, while the estates and the corporation establish the social mediation of the political space. On the one hand, the system of needs (*System der Bedürfnisse*) (PR: § 189 ff.), i. e., what we now call 'the market', is the basis of the social mediation of the political for Kervégan as the division of labor helps individuals develop their ethical dispositions. Yet this does not occur without the mediation of the institutions of civil society, principally the corporations (*Korporationen*) (PR: § 250 ff.),⁷ where the fostering of ethical dispositions takes place. On the other hand, the corporation appears again as a fundamental institution in the other extreme, in the political mediation of the social, because – as it is well known – the political representation Hegel defends in his PR is a corporate one (Kervégan 2007, 235, 246, 300).⁸

In a more recent book about the PR, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif* (2008), Kervégan mentions the "political mediation of civil society", which is carried out by social legislation and representative institutions (Kervégan 2018, 178, 245). In Chapter Six, the author expressly refers to "objective ethical mediations" (Kervégan 2018, 204) before asking if there must be "social mediation of the political" just as there is political mediation of the social (Kervégan 2018, 327). The answer points to a certain subjective disposition which is moral in principle and is oriented towards civic virtues. Apart from these passing references, in the 2008 work there is no more detail regarding the double ethical mediation than in the 1992 book.

In their influential 1992 study, *Civil Society and Political Theory*, Cohen and Arato refer to two 'logics' concerning the mediation between civil society and the State, between particularity and universality, between the private and the public, or, according to them, between '*Antisittlichkeit*' and '*Sittlichkeit*' in the PR. These scholars hold that the theory of social integration developed by Hegel in the PR moves through six steps: (1) the legal framework of the administration of justice; (2)

⁷ In the 1821–22 *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, the corporation precisely appears as the "ethical mid-term" (*das sittliche Mittelglied*) between the family and the State (GW 26,2: §§ 251, 255). In the 1824–25 *Vorlesungen*, the philosopher uses this term again (GW 26,3: 1398).

⁸ In a similar vein, Renato Cristi calls "etatist mediations" the activity of the administration of justice and the police within civil society, and the crown, the executive power (the "executive State") and the corporate legislative power beyond civil society (Cristi 2005, 93).

the police; (3) the corporation; (4) the bureaucratic executive; (5) the state assembly; and (6) public opinion. In this series – which takes in both civil society and the State – one can see two ‘logics’ or ‘lines of argument’: (1) one series that expresses the intervention of the State in society (the universal state—the police—the crown—the executive power); (2) another that alludes to the generation of societal solidarity, collective identity and public will within civil society itself (the estates—corporation—the estate assembly—public opinion). Only the administration of justice resists being squarely assigned to one of these two series (Cohen/Arato 1994, 96–7, 100).

These readings of Hegel’s ethical mediation as a twofold and complementary process, both social and political, allow me to claim that the reconciliation at which the PR aims comes about as a result of a double dialectical movement consisting of two principal mediations whose ultimate aim is the integration of civil society with the State, the particular dimension of individual and sectorial interests with the universal dimension of the common good: (1) on the one hand, a *social mediation of the political*, where particularity as a normative principle prevails but whose aim is the universalization, the becoming universal of the singular will; (2) on the other hand, a *political mediation of the social*, where the principle of universality now prevails and whose aim is the particularization, the becoming actual of the universal will.

The first mediation I can principally find in the ethical role of the corporation, which, by promoting the defense of certain sectorial and particular interests, gives its members their first sense of universality on the basis of intersubjective recognition, their ethical disposition, civility, and political participation in public affairs.⁹ The second mediation, the political mediation of the social, is mainly exerted by the universal estate, not only via the executive power and its counseling of the legislative power but also via the administration of justice and the police within civil society. I can say that these two general moments of ethical mediation belong to a movement consisting of two different but complementary sides: (1) a movement of ‘ascent’ from the particular to the universal, i. e., the integration of civil society into the State through estate and corporate representation in the legislative power; and (2) a movement of ‘descent’ from the universal to the particular, from the crown into civil society through the universal estate in the executive power. This twofold movement, which runs through both public and private spaces and connects civil society with the State, is ethical mediation: the mediation of ethicality by ethicality.

⁹ I cannot develop this thesis in the present paper. For further detail, see my paper (Assalone 2018a).

IV. The threefold syllogistic mediation

A third group of scholars have thought ethical mediation in terms of a threefold syllogistic mediation (Wolff 1984; Becchi 1994; Henrich 2004; Ross 2008). Their starting point is a passing remark Hegel makes for illustrative purposes in the section about the ‘absolute mechanism’ (*der absolute Mechanismus*) in the Logic, both in the SL and in the 1830 *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (Enc) (SL: 642–3; Enc: § 198 R). There, Hegel explains the syllogistic functioning of mechanical structures such as the solar system, which are halfway between pure mechanism and teleology since they do not admit to being thought exclusively on the basis of purely mechanical relationships which are external to the parts of the structure (in this case, the sun, the planets, satellites, and comets). Hegel holds that the solar system, as an ‘absolute mechanism’, must be understood according to three interconnected syllogisms whose elements are the universal (U), the particular (P) and the singular (S). Each one of these moments of the concept plays the role of mediator or middle term (*Medius Terminus*) for the integration of the others.

In the first syllogism, the role of mediator is carried out by the particular, and it is symbolized: S-P-U, meaning that the singular is integrated with the universal thanks to the mediation of the particular. The second syllogism shows the mediation of the singular: U-S-P. In the third syllogism the universal takes on the role of mediator: P-U-S. Curiously, Hegel illustrates this kind of syllogistic structure by taking the State as an example. Here, too, the particular, the singular and the universal take turns playing the mediatory role. The universal stands for society, right, the law, government and the State. The particular is focused on the social, physical, and spiritual needs shared by the different sectors of civil society. The singular, for its part, is embodied in individuals, people.¹⁰

The first syllogism, S-P-U, means in the ethical context that the singular person and the universality of right and the State are connected by means of the particular needs of the citizens (Henrich 2004, 257). The citizens’ singular will can have the universal will of the State as its own purpose (its *telos*) only insofar as it has the particular, i.e., its personal and social needs and interests, as a purpose (Wolff 1984, 154. See also: Becchi 1994, 81). Michael Wolff calls the process symbolized S-P-U the “universalization of the singular will” (*Verallgemeinerung der Einzelwillen*).¹¹ According to Nathan Ross, here we find the moment for necessity and labor within civil society, the ‘system of needs’ and labor as the ‘pre-formation of the universal will’. Thus, the economic activities of the citizens prepare them for political life by

¹⁰ Here I cannot devote more space to this complex understanding of ethical mediation (see my paper Assalone 2014).

¹¹ He refers also to this process as “*die Versittlichung der einzelnen Individuen der bürgerlichen Gesellschaft*”, i.e., the becoming ethical of the singular individuals of civil society (Wolff 1984, 153).

connecting their individualistic interests with social totality (Ross 2008, 9, 106, 107, 112).

The second syllogism, U-S-P, means that the singular individual, whose will is already ethically ‘universalized’ in the previous moment, can now become the foundation for the fulfillment of the social and political order (Henrich 2004, 257). In the singular will, individual actions and universal interests are no longer dissociated (Becchi 1994, 81). This is political representation in the context of the modern State, representation motivated by the diversity of sectorial interests typical of modern civil society (Ross 2008, 9, 106, 121). Put in terms of the syllogism, I might say that the authority of the State (U) only produces righteous political resolutions in relation to the particular interests of the different social sectors (P) insofar as the citizens' will (S) acts as mediation (Ross 2008, 121). There are always specific individuals who serve as mediators between particular interests and the State's universal interest. The objective fulfillment of the State can only be produced by the action of specific individuals, the civil servants, who work in its name (Wolff 1984, 158).

The third syllogism, P-U-S, according to Wolff, corresponds to the “particularization of the singular will” (*Besonderung der Einzelwillen*) (Wolff 1984, 154), whereas for Ross here we see State intervention in the economy (Ross 2008, 106). The State must regulate the economy in order to assure all citizens have access to the benefits of economic progress (Ross 2008, 9). Thus, government action in civil society means that individuals (S) in a rational State only achieve satisfaction of their economic needs (P) thanks to the intervention of political structures (U) (Ross 2008, 114). Only with this syllogism can we say that the State is for Hegel “the substantial medium” through which individuals realize themselves (Henrich 2004, 257; Becchi 1994, 81). For the first time we have here the alleged organic substantiality of the State, that which could threaten – according to Popper's reading (1947, 29) – subjects' freedom by denying all individual substantiality. But this threat only arises if we forget the previous syllogisms which, on the contrary, manifest a radical liberalism. The first syllogism claims that the pursuit of individual economic interests is not only perfectly compatible with the fulfillment of the State's universal interests but is also the means that makes them possible. The second syllogism highlights, in turn, how necessary it is for citizens to participate in State political structures so as to channel sectorial demands when public policy is being framed. Instead of proposing an absolute and authoritarian State, Hegel simply seems to highlight that State intervention in the economy serves less to hinder social and individual progress than to guarantee it. A State that is present and active in civil society would appear to be just the counterweight modern ethicality requires owing to its increasingly lopsided relation with the market, which incurs risks quite distinct to those of State authoritarianism: the dissolution of communitarian bonds due to unbridled egotism.

This reading of the PR on the basis of a threefold mediation of ethical life helps clarify that work, yet it does have some blind spots. Firstly, the whole reading is based on a secondary remark of the Logic that seeks to illustrate the absolute mechanism and, therefore, does not – at least, not primarily – concern ethicality. In order to prove the pertinence of the scheme of three interconnected syllogisms to the ethical world, we should find some kind of reflection on this scheme in the very pages of the PR, but there is none: there is no explicit reference in the PR to these three ethical syllogisms.¹² Nevertheless, if there is any validity at all to thinking that work on the basis of the notion of ethical mediation, the key for reconstructing it can be found precisely in that secondary remark of the Logic. That is why I consider the threefold ethical mediation scheme a legitimate way of thinking the rational ethicality Hegel defends in the PR, though there is no documentary evidence for proving it beyond all possible doubt.

Another debatable issue around the immediate application of the absolute mechanism's threefold syllogistic mediation to the realm of ethical life is the difference between absolute *mechanism* and organism. There are sufficient grounds to consider Hegel's understanding of ethicality as a form of 'political organicism' inasmuch as the German philosopher thinks the State as an organism (*Organismus*), and so he argues – this time expressly – in numerous occasions throughout the PR.¹³ A long tradition in the reading of Hegel's work supports this hermeneutical point of view (See: Van Krieken 1873; McTaggart 1901; Coker 1910; Bobbio/Bovero 1979; Beiser 2005). The philosopher is not thinking the State or ethicality strictly as if it were an animal organism; rather, he has in mind the kind of logical structure that we find in plants and animals, and also in the State (Petersen 2009. See also my paper: Assalone 2018b). The point is, if this organicist reading is correct, then it is completely inappropriate to use the State, and in general ethicality, as an example of absolute mechanism. This discrepancy led Ross to draw the conclusion that Hegel's theory of the State is not an organicist theory but a mechanistic one (2008, 99, 148).

However, the numerous organic images Hegel uses in his PR, along with his well-known scorn for mechanistic thinking, discredit Ross' thesis. I think it is

¹² At first, this should not be surprising at all, because in the Preface of the PR Hegel explicitly refers the reader to the Logic as the ultimate foundation of his book and acts accordingly, since he avoids any direct commentary about the logical foundations of his work (PR: 12). Nevertheless, Henrich thinks that in the *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* – according to Griesheim's manuscript (Berlin, 1824–25) – a reference to the ethical syllogisms can be found (Henrich 2004, 266). The passage is in GW 26,3: 1265. There, Hegel talks about "[t]he ethical [which] particularizes in itself as a system of ethical relationships" (*Das Sittliche besondert sich in sich selbst als ein System von sittlichen Verhältnissen*). The reference is interesting but it is so obscure that it is impossible to know for sure if the philosopher is here actually referring to the ethical syllogisms of the Logic.

¹³ See: PR: § 33; § 256 R; § 258 *Zusatz*; § 259; § 263 *Zusatz*; § 267 and § 267 *Zusatz*; § 269 and § 269 *Zusatz*; § 271 and § 271 *Zusatz*; § 276 *Zusatz*; § 278 R; § 286 R; § 302 and § 302 R; § 308 R.

LITERATURBERICHTE UND KRITIK

A) Untersuchungen zur klassischen deutschen Philosophie

Amit Kravitz, Jörg Noller, Hgg. *Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. 180 S.

Ein zentrales Charakteristikum, das die klassische deutsche Philosophie gegenüber anderen theoretischen Strömungen auszeichnet, ist ihr ernsthaftes Interesse für die Religion. Dabei ist insbesondere der Anspruch leitend, die Vernunft nicht nur in der Geschichte, sondern auch in den verschiedenen religiösen Lehren zu entdecken. Die Kluft zwischen der allgemeingültigen Rationalität der Vernunft und der angeblichen Irrationalität und Partikularität der jeweils geltenden Offenbarung soll überwunden werden. Da nun die Mehrzahl der Repräsentanten der klassischen deutschen Philosophie protestantisch-lutherischer Herkunft war, galten ihre Versöhnungsversuche vor allem dem Christentum in seiner protestantischen Variante. Nichtsdestotrotz wandten sich ihre Versuche aus verschiedenen Gründen – vor allem aber aus dem Bedürfnis nach Selbstrechtfertigung und oftmals vor dem Hintergrund eines weltgeschichtlichen Fortschrittsgedankens, der auch die Religion miteinbegreifen sollte – ebenso den beiden anderen ‚abrahamitischen Religionen‘ sowie den nicht-monotheistischen Religionen zu. Ein Großteil der Versuche war der jüdischen Religion und dem jüdischen Volk gewidmet, und dies nicht nur wegen der komplexen Konstellation der Teilung der größtenteils identischen Heiligen Schrift, sondern auch auf Grund der Tatsache, dass die jüdische Bevölkerung sowohl im gesellschaftlichen wie auch im intellektuellen Leben präsent war, besonders seit der Zeit von Moses Mendelssohn und seinem *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783).

Selbstverständlich ist auch die Literatur zum Thema ‚klassische deutsche Philosophie und Judentum‘ kaum zu überblicken. Es muss jedoch konstatiert werden, dass es bis zum Erscheinen des vorliegenden Bandes von Amit Kravitz und Jörg Noller keine übergreifende Aufsatzsammlung zum Thema gegeben hat. Nicht nur das Erscheinen des Bandes, auch die Initiative, eine gleichnamige Tagung mit einigen der weltweit führenden Forscher_innen zum Thema zu veranstalten, aus der der Band hervorging, ist erfreulich.

Zunächst einmal ist schon der Titel des Bandes nicht zu ignorieren, denn er zeigt an, dass es eben nicht um ‚das Judentum‘, sondern um ‚den Begriff des Judentums, in der klassischen deutschen Philosophie‘ geht. Hierin liegt ein zweifacher Hinweis: erstens auf den systematischen Anspruch der klassischen deutschen Philosophie, dem Judentum innerhalb eines systematischen Ganzen eine Stelle zuzuweisen und es nicht etwa bloß historisch-empirisch zur Kenntnis zu nehmen, und zweitens, noch subtiler, dass die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie aus dem ‚Judentum‘ letztlich eine Abstraktion gemacht und auch leichtherzig, ohne weitere Prüfung Stereotypen übernommen haben, welche nichts oder nur wenig mit dem ‚wirklichen‘ Judentum als Institution, Tradition und lebendiger Praxis zu tun haben.

Der erste, in die übergreifende Problematik einführende Beitrag von Micha Brumlik fasst die klassische deutsche Philosophie als eine Philosophie des Selbstbewusstseins auf, die größtenteils in Konkurrenz zu den Gedankensystemen des Theismus stehe. Dieser Leitgedanke, samt seiner ideengeschichtlichen Rückführung auf den spätantiken theologischen Gedanken einer Vermittlung bzw. Vereinigung der Welt mit einem transzendenten

Schöpfergott, führt Brumlik zu der treffenden Einsicht, dass dieser Gedanke die Idealisten dazu geführt habe, jegliche Religion, und vor allem das Judentum, in dessen Zentrum der Gedanke eines persönlichen Schöpfergotts steht, als Inbegriff theoretischer und praktischer Heteronomie zu verstehen. Im Folgenden gelingt es ihm, den weiten Weg der Auseinandersetzung Hegels und Schellings mit dem Judentum in knapper Form zu rekonstruieren. Nach Brumlik folgt den extrem negativen Einschätzungen des Judentums in den hegelischen Frühschriften, welche sich noch im Rahmen von kantischen Denkmotiven bewegen und das Judentum aufgrund seiner theistischen Gesetzgebung im Gegensatz zum Prinzip der kantischen Autonomie als „Sklavenhandwerk“ präsentieren, eine „zweite Theorie des Judentums“ in der *Phänomenologie des Geistes* (14), die Brumliks kühner Interpretation zufolge in dem Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft, und zwar in der Figur des Knechtes, zu finden ist. Die dritte Phase des Lernprozesses Hegels in Sachen Judentum lässt sich zusammenfassen in Hegels Kennzeichnung des Judentums als Religion der Erhabenheit. Brumlik macht die scharfsinnige Beobachtung, dass Hegel von seiner ursprünglich durch Kant inspirierten Kritik des Judentums gewissermaßen zu einer Gleichsetzung von kantischer Moral und Judentum übergeht, indem er in beiden die Idee einer Realisierung des Guten in der Form eines bloßen Sollens erblickt. Schließlich zeigt Brumlik wie in Hegels reifer Religionsphilosophie das Judentum, welches weiterhin von Hegel als eine Übergangsstufe konzipiert wird, von einer eigentümlichen Spannung gekennzeichnet ist, nämlich der Spannung zwischen „partikulärem Erwählungsglauben und universalem Gottesbegriff“ (16). Brumliks Darstellung zufolge behandelt Schelling andererseits das Judentum nicht wie Hegel im Kontext einer spekulativen Philosophie der Welt- und Staatsgeschichte, sondern „in der Metageschichte der menschlichen Religionen“ (17). Dieses Primat der Religion gegenüber dem hegelischen Primat der Philosophie erlaubt es Schelling, so Brumlik, „nicht nur dem Judentum, sondern überhaupt allen Religionen mehr Recht und Wahrheit einzuräumen“ (17). Ins Zentrum seiner Rekonstruktion stellt Brumlik Schellings Entwicklung des Begriffs des Judentums auf der Basis seiner trinitarisch-christlichen Spekulationen, welche ihrerseits auf der Basis der jüdischen Mystik entwickelt wurden.

Amit Kravitz' origineller Beitrag zu Kants Auseinandersetzung mit dem Judentum beabsichtigt, ohne Berücksichtigung der eventuell antisemitischen bzw. antijudaistischen Abneigungen und Vorurteile Kants, „den philosophischen Grund der Kant'schen eindeutigen Ablehnung des Judentums im dritten Stück der *Religionsschrift* zu verstehen“ (26). Zum Epizentrum seiner Interpretation macht Kravitz die These Kants, dass das Judentum im Prinzip ahistorisch ist bzw. der Geschichte nicht angehört, und bringt dies mit der Einsicht in Verbindung, dass Kants Ablehnung spezifische transzendentalphilosophische Gründe hat. Neben Einleitung und Schlussbemerkung ist Kravitz' Beitrag in zwei Hauptteile gegliedert. Im ersten Hauptteil wird Kants Idee einer moralischen Vernunftreligion dargestellt, welche als Maßstab für jede geschichtlich-reale Religion fungieren soll. Dieser zufolge werden alle Religionen als mögliche „Formen der Annäherung“ an die Vernunftreligion betrachtet (27), welche aber als Annäherungen notwendig sind. Daraus entsteht die doppelte Frage nach dem Maßstab dieser Annäherung und nach der Identifizierung der historischen Religionen, welche als gelingende Annäherungen betrachtet werden können. Die Antwort auf die erste Frage ist nichts anderes als die Moral. Die Beantwortung der zweiten Frage setzt eine gewisse Vertrautheit mit der jeweiligen Religion voraus, über welche im Falle des Judentums, wie Kravitz zeigt, Kant nicht verfügte. Daraus entsteht die Frage, warum sich Kant zur Beurteilung des Judentums als einer Religion,

welche „nichts Positives in Bezug auf die Vernunftreligion“ veranlasst sah (31). Der zweite Hauptteil des Beitrags versucht diese Frage zu beantworten. Die Argumentation dreht sich um die feine Unterscheidung zwischen ‚Revolution‘ und ‚Reform‘ in den einschlägigen Schriften Kants. Kravitz zufolge setzt Kants Philosophie einer Vernunftreligion zwei Revolutionen voraus: eine auf der individuellen Ebene mit dem Eintritt des guten Prinzips und eine auf der gesellschaftlichen Ebene mit dem Verlassen des politischen Gemeinwesens zur Errichtung des Reiches Gottes. Da Kant sich vorwiegend mit jener Zeit des Judentums, in der es tief in das Politische eingebettet war, befasst und darin nicht den gesuchten Durchbruch zu einem metapolitischen Gemeinwesen sehen kann, vertrat er, so Kravitz, die These einer schroffen Trennung des Judentums vom Christentum und damit der Unmöglichkeit einer Reform des Judentums, kraft derer es auch als legitime Annäherung an die Vernunftreligion hätte gelten können. Denn durch keine stufenartige Reform könne man zum radikalen metapolitischen Bruch, welcher die zweite Grundvoraussetzung für Kants Vernunftreligion ist, gelangen.

Walter Jaeschkes subtiler Beitrag befasst sich mit Jacobis paradoxem Verhältnis zum Judentum. Während für Jacobi „jüdische Denker“, vor allem Spinoza, aber auch Moses Mendelssohn, „eine so herausragende Rolle gespielt haben“ (43), hat er sich selbst im Vergleich zu den übrigen Vertretern der klassischen deutschen Philosophie in nur sehr geringem Maße mit dem Thema ‚Judentum‘ beschäftigt. Nichtsdestotrotz weist Jaeschke von Anfang an darauf hin, dass Jacobi sowohl Spinoza wie auch Mendelssohn weder als Juden noch als Vertreter des Judentums, sondern eher als Vertreter des starken Vernunftbegriffs der späten Aufklärung betrachtet hat, welcher für Jacobi als unhaltbar galt. Der intensive und hartnäckige Angriff Jacobis auf den aufklärerischen Vernunftbegriff ging aus seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Spinozas hervor. Jacobis prinzipielle Ablehnung jeglicher Metaphysik, sei sie immanent oder nicht, zugunsten einer theistischen Auffassung der Realität und der Religion wird auch in seiner Auseinandersetzung mit Mendelssohn bestätigt. Während Mendelssohn Verbindungslien zwischen der spinozistischen Philosophie und dem orthodoxen Judentum zu identifizieren versucht, geht Jacobi kaum der Frage nach, ob Spinoza und der Spinozismus mit dem Judentum konformgehen oder nicht, und bestreitet die Möglichkeit, dass „ein philosophisches System aus reiner Vernunft im Gedanken eines persönlichen Gottes kulminieren könne“ (48). Im zweiten Hauptteil seines Beitrags zeigt Jaeschke, dass auch wenn Jacobi sich auf zwei Leitvorstellungen, die Persönlichkeit Gottes und die Gottebenbildlichkeit des Menschen bzw. auf die Bücher *Genesis* und *Exodus* stützt, er sie in einer derart dekontextualisierenden und enthistorisierenden Art interpretiert, dass sein Verständnis des Göttlichen als ein sowohl vom Judentum wie vom Christentum substantiell distanziertes erscheint. Denn Jaeschke zufolge weist Jacobis Gottesbegriff eine große Ähnlichkeit mit dem markionistischen Gottesverständnis auf, wenn auch ohne den damit verknüpften Antijudaismus: Der Gott Jacobis bleibt ein der Natur und der Geschichte jeder institutionalisierten Religion jenseitiger Gott, und statt sich dem Menschen zu offenbaren, offenbart er sich durch den Menschen in einer gottverlassenen Welt.

Jörg Noller verfolgt Reinholds und Schillers gemeinsames Interesse für „die entscheidende Phase der politischen und religiösen Herausbildung des Judentums in seiner Abgrenzung von anderen Religionen und Völkern“ (60). Dabei beabsichtigt er, Reinholds und Schillers Projekt „einer aufklärerischen Stilisierung des Judentums“ (60) sowie deren Interesse an der Figur Mose zu rekonstruieren und die weiterführenden, problematischen Tendenzen dieses Projekts in den Blick zu nehmen. Reinholds und Schillers Rezeption des

Judentums werden in den zwei Hauptteilen des Beitrags behandelt. Reinholds freimaurerische, überkonfessionell-kosmopolitische Orientierung habe es ihm, wie Noller bemerkt, im Gegensatz zu Kant, Schelling und Hegel erlaubt, sowohl die ägyptische wie auch die hebräische Religion wohlwollend zu behandeln, ohne an sie den Maßstab des Christentums anzulegen. Gleichzeitig ist Reinhold der Meinung, dass das Gegenteil der Vernunft, nämlich die Offenbarung und die Mysterien, mit der Vernunft keineswegs unverzöglich seien, sondern zusammen mit ihr in ein „genetische[s], geschichtliche[s] und politische[s] Verhältnis“ integriert werden könnten (61). Auf dieser Basis betrachtet Reinhold Moses als den einzigen, individuellen Träger, welcher die ägyptischen Mysterien allen Hebräern allgemein zugänglich gemacht und sie so als die öffentlich-politisch gesetzgebende Grundlehre des Volks Israel konstituiert habe. Schiller nimmt Reinholds Gedanken auf und radikalisiert ihn zugleich. Er stellt Moses in den Fokus seines Interesses. Moses habe Schiller zufolge das hebräische Volk durch die demokratisierende Vernunft befreit und erweise sich so als ein „paradigmatischer Volkserzieher“ (67). Moses sei es nämlich gelungen, den wahren Gott der Vernunftreligion seinem noch nicht vollständig intellektuell reif gewordenen Volk auf eine fabelhafte Art zu verkünden und zugleich mit einer entsprechenden Gesetzgebung und Grundverfassung den Zusammenhalt dieses Volks zu bekräftigen. Diese historische Zäsur, welche das Judentum selbst verkörpere, erlaubt es Schiller, es als ein „universalhistorisches Volk“ zu qualifizieren. Nichtsdestotrotz könne man, wie Noller argumentiert, Reinholds und Schillers „Instrumentalisierung“ des Judentums in seiner Stilisierung als Protoform des aufklärerischen Freimaurertums und als universalgeschichtliche Vorstufe der späteren, verhängnisvollen Rezeption vor allem in Fichtes *Reden an die deutsche Nation* betrachten (73).

Yitzak Y. Melamed befasst sich mit der Begegnung Salomon Maimons und des neuen Chassidismus in Osteuropa sowie dem daraus entstehenden Begriff des Akosmismus, welcher von extremer Wichtigkeit auch für die Spinoza-Rezeption und den Idealismus sein sollte. Im ersten Teil behandelt Melamed Maimons frühe Faszination und Darstellung der chassidischen Bewegung, in deren Zentrum die Annulierung der individuellen Subjektivität – des Ichs – durch einen sinn- und lebensbejahenden Imperativ steht, die zu einer restlosen Vereinigung mit Gott führe. Der zweite Teil von Melameds Beitrag befasst sich mit den Problemen und Grenzen der chassidischen Bewegung, welche sich Maimon zufolge aus den begrenzten Natur- und Gotteskenntnissen der chassidischen Meister ergeben. Maimons Darstellung weist nämlich die folgende Inkongruenz auf: Die chassidische Bewegung vertrat die These, dass man nur durch eine lebens- bzw. sinnbejahende Stellung zur Natur Gott erkennen und sich mit ihm vereinigen könne. Da aber die neuchassidische Bewegung kein Interesse an Naturerkennnis gehabt habe, habe sie die Möglichkeit einer Vereinigung mit ihm nicht adäquat erkennen können. Der neue Chassidismus hatte also Maimon zufolge darin Recht, dass es als Ziel des menschlichen Lebens die Überwindung der Subjektivität und die Vereinigung mit Gott ausgemacht habe; er habe jedoch irrtümlicherweise geglaubt, den Weg zu dieser Vereinigung aufzuzeigen zu können.

Günther Zöller kontextualisiert in souveräner Weise Fichtes rechtlich-politische Kritik am Judentum in philosophischer Hinsicht. Er tut dies, indem er den Fokus auf Fichtes Wiederaufnahme des im 18. Jahrhundert verbreiteten Gemeinplatzes des politischen Antijudaismus richtet, welcher das Judentum als ‚Staat innerhalb des Staates‘ versteht. Zöllers Aufsatz ist in vier Teile gegliedert. Im ersten rekonstruiert er Fichtes komplexes philosophisches Profil; im zweiten, sehr informativen Teil behandelt Zöller die unmittelbaren kritischen Reaktionen auf Fichtes *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die*

französische Revolution (1793) sowie die neuesten, etwas kontextualisierend-apologetischen Rezeptionen, wobei man erfährt, dass es überraschenderweise auch eine Rezeption Fichtes in zionistischen und liberalen jüdischen Kreisen gegeben hat. Zöller zufolge bilden Fichtes Behauptungen über das Judentum einen neuen Höhepunkt des antijudaistischen Diskurses in seiner Zeit und bestätigen, allen Rehabilitierungsversuchen zum Trotz, das geläufige Bild Fichtes als eines antijudaistischen und protoantisemiten Autoren. Im dritten Teil untersucht Zöller den allgemeinen und den spezifischen Hintergrund der fichteschen Formel, nach der die Juden einen Staat im Staate verkörpern, welche für Zöller einen durch Kant und Spinoza inspirierten verhängnisvollen und in sich widersprüchlichen Übergang vom religiösen zum rechtlich-politischen Standpunkt der Kritik kennzeichnet. Im vierten Teil wird der Höhepunkt von Fichtes judenfeindlichen Vorurteilen diskutiert, sein „Vorschlag“ nämlich, „in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey“ (Fichte, GA I,1: 293 Anm.). Diese verhängnisvolle Formulierung fasst letztlich, wie Zöller es treffend formuliert, Fichtes Übergang vom Projekt einer liberal-aufklärerischen Emanzipation des Judentums zum Projekt einer sozial-politischen Emanzipierung vom Judentum zusammen.

Christian Danz rekonstruiert unter Heranziehung neu veröffentlichter Quellen Schellings Position zum Judentum durch seinen gesamten intellektuellen und schriftstellerischen Werdegang hindurch. Der erste Abschnitt widmet sich Schellings frühen Deutungen der israelitischen Religion, welche sich im Kontext der damals neuesten bibl-exegetischen Entwicklungen und der Philosophie Kants bewegen. Diesen zufolge gilt zwar das Judentum als die religionsgeschichtliche Vorstufe des Christentums, die Legitimität des Christentums selber aber wird nicht mehr durch den traditionellen Weissagungsbeweis untermauert. Der Versuch der Distanzierung bzw. Abkoppelung von Altem und Neuem Testament führt auch den jungen Schelling dazu, eine strikte Grenze zwischen alttestamentarischer Gesetzesreligion und neutestamentarischer Gesinnungsreligion zu ziehen. Der zweite Abschnitt fasst die systematisch-methodologischen Grundlagen von Schellings Religionsphilosophie sowohl in den identitätsphilosophischen als auch in den späteren Schriften zusammen. In der Phase des *Systems des transzendentalen Idealismus* und der diesbezüglichen Werke ist eine Verschiebung von seinen früheren, allgemeinen religionsphilosophischen Thesen zu beobachten, welche aber ohne direkte Konsequenzen für Schellings Deutung des Judentums bleiben. Einige der dort entfalteten Gedanken, wie etwa das Symbolverständnis und die Konstruktion der Geschichte, haben aber systematische Konsequenzen für Schellings Rekonstruktion des Judentums in seiner Spätphilosophie, etwa in der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung*. Im Spätwerk versteht Schelling die Religionsgeschichte als eine Geschichte des Bewusstseins, welche von der mythologisch-blinden zur christlich-philosophischen Religion führen soll. In diesem Kontext taucht das Judentum erneut als eine Zwischen- und Übergangsstufe auf. Schelling ordnet zwar das Judentum in die Mythologie ein, als eine Religion allerdings, in welcher der wahre Gott durch Offenbarung in Erscheinung tritt. Dies erlaubt Danz zufolge ein differenziertes Urteil über Schellings Deutung des Judentums, wenn man bedenkt, dass die Charakterisierung des Judentums als Offenbarungsreligion dem breiten Strom der Deutung des Christentums als der ausschließlichen Offenbarungsreligion, welche vom Judentum theologisch-philosophisch abzukoppeln sei, entgegenstand.

Myriam Bienenstock stellt sich die Frage nach den Verschiebungen in Hegels Urteil über das Judentum von seiner Früh- bis zu seiner Spätphase, in welcher er – nämlich in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* von 1827 – die Religion der Erhabenheit und

damit die jüdische Religion sogar höher stellt als die der Griechen. Bienenstocks Beitrag ist dreigeteilt. Im ersten Teil untersucht sie „jenen Antijudaismus und/oder Antisemitismus, der bei Hegel Jahre lang fortbestanden hat“ (118). Im zweiten Teil liefert sie Überlegungen zu Hegels Rezeption von Moses Mendelssohn. Im dritten Teil widmet sie sich schließlich den späten religionsphilosophischen Vorlesungen. Im ersten Teil des Beitrags wird die These dargelegt, dass Hegels Berner Zeit (1793–1796) bestimmt war für die Formierung seines frühen judenfeindlichen Bildes, und zwar insbesondere aufgrund seiner Lektüre Edward Gibbons, Spinozas und Tacitus'. Dass Hegels politisches Interesse in einen theologisch-systematischen Rahmen eingebettet war, hat ihn dazu veranlasst, sich mit Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) zu beschäftigen. Im zweiten Teil des Beitrags wirft Bienenstock die Frage auf, warum es bei Hegel, seiner Beschäftigung mit Mendelssohns Schrift zum Trotz, „so wenig positive Äußerungen zu Mendelssohn – zumindest ausdrückliche – in seinen Schriften gibt, insbesondere in den Jugendschriften, wo man sie erwartet hätte?“ (126). Sie beantwortet diese Frage, indem sie auf die Verdrängung von Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) in Hegels Denken verweist. Bienenstocks Überlegungen zur Neueinteilung der Stellung und des Inhalts der Religion der Erhabenheit nach der Religion der Schönheit / Griechenlands im dritten Teil des Beitrag, die Emil Fackenheims diesbezügliche Thesen ergänzen, lassen sich auf folgende Thesen zusammenfassen: (i) auf die Einsicht Hegels, dass erst das jüdische Volk zum Gedanken eines allgemeinen und einzigen Gottes gelangt; (ii) auf die allgemeine Begeisterung von Hegels Zeitgenossen für den Orient und (iii) auf einen möglichen Einfluss von Eduard Gans auf Hegel.

Andreas Arndt rekonstruiert Schleiermachers „zutiefst ambivalent[e]“ Stellung zum Judentum (135), der letztlich die Pluralität von Religionen im Staat und die Gleichberechtigung des Judentums ablehnt. Arndts souveräne Darstellung des Themas bezieht sich auf das gesamte Œuvre Schleiermachers. Die Subjektivierung der Religion als Anschauung des Universums und als Gefühl des Unendlichen, welche Schleiermacher in seiner 1799 anonym veröffentlichten Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* vorsieht, verfehlt sein anfängliches Pluralitätsziel, indem sie in einer Apologie des Christentums endet. Schleiermachers Bild des Judentums als einer Religion, welche zwei explizit (das jüdische Volk) oder implizit (den Gott des Judentums) „willkürliche“ Mächte beinhaltet, stelle eine falsche Vorstellung des Universums dar und sei daher schwer mit dem interreligiösen und überkonfessionellen Pluralismus zu vereinbaren, der erst im Christentum möglich wird und seinen Gipfel finde. Darüber hinaus versteht Schleiermacher das Christentum als einen radikalen Neubeginn angesichts des Judentums, eine Position, an der er zeitlebens festhalten wird. Im zweiten Teil des Beitrags, welcher sich mit der Stellungnahme Schleiermachers zur Gleichberechtigung der jüdischen Bevölkerung befasst, wird das Epizentrum der Schleiermacherschen These identifiziert, woraus sich auch eine Reihe merkwürdiger Vorschläge Schleiermachers bezüglich einer eventuellen bürgerlichen Gleichstellung der Juden erklären lässt. Auch wenn er die Option der Konversion ausschließt, stellt Schleiermacher als Bedingung hierfür die Unterordnung der jüdischen Zeremonialgesetze unter die staatlichen. Darüber hinaus verlangt er den expliziten Verzicht auf die Hoffnung auf einen Messias, weil sie mit der Begründung eines eigenen jüdischen Staats verbunden sei. Der dritte Teil des Beitrags entwickelt im Detail anhand der späteren *Vorlesung über die Lehre vom Staat* (1829) die Verkehrung von Recht und Unrecht, welche aus ebendiesem Primat der Gesinnung resultiert. Der vierte und abschließende Teil betrachtet einen weiteren Aspekt, den der Bildung, eines Grundbegriffs Schleiermachers. Die Du-

plizität zwischen Obrigkeit und Untertanen, welche sich aus der Entstehung des Staates ergibt, erfordere die Stärkung des Gemeingeistes gegen das Privatinteresse der Untertanen. An diesem Punkt kommt der Religion eine bedeutende Funktion zu, sofern sie zur Erweckung und Kultivierung derjenigen Gesinnung beitragen müsse, welche staats- und rechtskonform sein solle. Dies aber führt zur Ausschließung der jüdischen Religion vom Religionsunterricht, denn sie „stehe dem Interesse des Staates an der Entwicklung des ‚Gemeingeistes‘ [...] entgegen“ (135).

Paul Franks abschließender Beitrag (ursprünglich 2010 in englischer Sprache veröffentlicht) widmet sich der übergreifenden Frage, ob der ‚deutsche Idealismus‘ strukturell antisemitisch sei und ob dies, wenn es zuträfe, ein „kolossal Fehler“ der jüdischen Philosophie angesichts ihrer Verflochtenheit mit dem idealistischen Gedankengut sei (147). Der erste Teil von Franks’ Beitrag befasst sich u. a. mit dem christlichen Antijudaismus von Augustinus bis Luther. Franks zufolge wird das Diskriminierungs- und Gewaltpotenzial der augustinischen Lehre erst durch Luther – gleichsam gegen Katholiken wie gegen Juden – entfesselt und zwar auf der Basis neomarkionischer Tendenzen, welche angesichts neuer Kenntnisse bezüglich einer eigentlich talmudisch-geistigen, also nicht wortwörtlichen Interpretation der heiligen Schrift entstanden sind: Da allein die Kirche die Hoheit über die geistige Lesart der heiligen Schrift beanspruchte, musste jede andere geistige Lesart als – potenziell – häretisch, sprich *dämonisch*, gelten. Der zweite, äußerst ausbalancierte Teil zeigt, wie die Idealisten die Grundzüge der augustinischen Lehre samt ihrer Deformationen erben bzw. säkularisieren und, allen Unterschieden zum Trotz, in ihrem *präfigurationistischen* Verständnis des Judentums übereinstimmen. Letzteres gilt für die jeweiligen idealistischen Konstruktionen, deren Urheber kaum über die historischen Entwicklungen der israelitischen Religion seit dem Leben und Tod Jesu informiert waren. Ihnen zufolge gilt das Judentum als das vorletzte Moment einer gewissen Heils- und Fortschrittsdialektik im Zeichen eines (christlich bedingten) Autonomiebegriffs. Darin ist Franks zufolge kein struktureller Antisemitismus, wohl aber ein struktureller Antijudaismus der Idealisten zu erblicken, welcher auch ihre ambivalenten Stellungnahmen zur damaligen Frage der Emanzipation und Gleichberechtigung der Juden erklären kann und den Weg des späteren nationalsozialistischen Antisemitismus unbeabsichtigt, aber doch fatal vorbereitete. Der dritte, meisterhafte Teil des Beitrags zeigt historisch-systematisch am Beispiel des (midraschisch-)kabbalistischen Begriffsmodells vom Zimzum die von den Idealisten vielfach verkannte, aber nichtsdestotrotz substantielle Relevanz der jüdischen Philosophie für zentrale nachkantische Themen, etwa die Philosophie des Geistes, die Ethik, die politische Philosophie, die Philosophie der Bildung und die Reflexion der Moderne und der Säkularisierung. Abschließend schlägt Franks programmatisch zwei Heilmittel gegen den strukturellen Antijudaismus des ‚deutschen Idealismus‘ vor: Die Aufhebung der Ausblendung der geschichtlichen Entwicklung des Judentums und des tatsächlichen jüdischen Lebens sowie die Anerkennung des andauernden Beitrags des jüdischen Gedankenguts für das philosophische Denken. Dadurch könne das Projekt der Moderne kompatibel mit einer pluralistischen Gesellschaft gemacht werden, welche mehr als nur eine religiöse Gemeinschaft einschlösse.

Alles in allem ist der Band als Referenzpublikation zum Thema ausdrücklich zu begrüßen. Wünschenswert wäre es aus Sicht des Rezensenten allein noch gewesen, dass der Band zwei weitere Beiträge enthalten hätte, nämlich zu Arthur Schopenhauers Haltung zum Judentum und zur Rekonstruktion und Rezeption der Darstellung des Judentums in Spinozas *Tracatus Theologico-Politicus*, welcher so zentral für die Rezeption des Begriffs des

Judentums durch die klassische deutsche Philosophie war. Interessant wäre es, in Zukunft eine Ergänzung des Bandes, der durchgängig herausragende und originelle Beiträge enthält, durch einen zweiten Band zu sehen, welcher das Christentum in philosophischen Versuchen behandelt, die sich als jüdisch verstanden und von der klassischen deutschen Philosophie inspiriert waren. Dadurch käme der Prozess des selbstgesetzten Ziels der zwei Herausgeber, nämlich der begrifflichen Deobjektivierung des Judentums zu einer ersten Vollendung, die nichts anderes als seine Subjektivierung wäre.

Antonios Kalatzis
Centre Marc Bloch, Berlin

B) Editionen

Friedrich Heinrich Jacobi. *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*. Nachlaß. Band 1,1 – 1,2. Herausgegeben von Sophia Victoria Krebs. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2020. XXXVI, 599 S. 8 Abb.

Es wäre ohne Zweifel lohnend, die Rezeptionsgeschichte Jacobis zum Thema einer eigenständigen Forschungsarbeit zu machen. Vielleicht ließe sich dann die Frage beantworten, wie es zu einem Bruch in der Rezeption Jacobis kommen konnte, der aus dem „mit Kant gleichzeitigen Reformator in der Philosophie“ (Fichte, GA I,7: 194) und „Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit“ (Hegel an Niethammer, 26.3.1819, B2: 213) zu Unrecht einen zweitklassigen Irrationalisten werden ließ.

Glücklicherweise hat die Rezeption Jacobis in den letzten Jahrzehnten eine erneute Revision erfahren. Die Forschung zur klassischen deutschen Philosophie und Aufklärung hat weitgehend Abschied genommen von der irrgen Beurteilung Jacobis als Gefühls- und Glaubensphilosoph und anerkennt stattdessen seine Rolle als Initiator und bedeutender Teilnehmer in den zentralen Debatten seiner Zeit (Pantheismus-Streit, Atheismus-Streit und Theismus-Streit) sowie als einem der wirkmächtigsten Kritiker Kants und innovativem Romancier.¹ Mehr und mehr tritt durch jüngere, augenöffnende Studien gegenüber der früheren Konzentration auf Jacobis Einfluss auf seine Zeitgenossen nun auch der authentische und originelle Gehalt von Jacobis eigenem Denken in den Fokus der Forschung.²

Dieser erneute Paradigmenwechsel in der Rezeption Jacobis wäre ohne das editorische Engagement vor allem Walter Jaeschkes und Birgit Sandkaulens (sowie ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter!) wohl kaum möglich gewesen. Ihnen verdankt sich die Tatsache,

¹ W. Jaeschke, B. Sandkaulen, „Friedrich Heinrich Jacobi – Werke und Briefwechsel“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2016), 978–989, hier: 979. So sind allein in diesem Jahr bereits zwei Sammelbände zu Friedrich Heinrich Jacobi erschienen: *Jacobi und Kant*, hg. v. B. Sandkaulen u. W. Jaeschke (Hamburg, 2021); *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819): Romancier – Philosoph – Politiker*, hg. v. C. Ortlieb u. F. Vollhardt (Berlin/Boston, 2021).

² Hier sind besonders zu erwähnen: B. Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis* (München, 2000); O. Koch, *Individualität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul*, (Hamburg, 2013); B. Sandkaulen, „Ich bin Realist, wie es noch kein Mensch vor mir gewesen ist“: *Friedrich Heinrich Jacobi über Idealismus und Realismus* (Paderborn, 2017); B. Sandkaulen, *Jacobis Philosophie: Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit* (Hamburg, 2019).

dass trotz zahlreicher Schwierigkeiten die durch Klaus Hammacher initiierte kritische Edition von Jacobis Werken so gut wie abgeschlossen ist (es steht nur noch der Kommentarband JWA 7,2 zum *Woldemar* aus) und die von Michael Brüggen und Siegfried Sudhof begonnene kritische Edition von Jacobis so umfang- wie aufschlussreichem Briefwechsels mitsamt separaten Kommentarbänden zunächst überhaupt und in den letzten Jahren dann so zügig voranschreiten konnte.³ Dank dieser Editionen und Kommentare, die in ihrer philologischen Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, steht sowohl die historische wie auch die systematische Beschäftigung mit Jacobis Werk heute vielleicht erstmals auf einem soliden Fundament. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die unter der Ägide Birgit Sandkaulens und Walter Jaeschkes von Sophia Victoria Krebs auf höchstem Niveau edierten Nachlassbände die Forschung zu Jacobi, zur Aufklärung und zur klassischen deutschen Philosophie nun um einen weiteren Meilenstein bereichern.

Die beiden 2020 erschienenen Bände stellen die erste vollständige Edition der erhaltenen „Denkbücher“ oder „Kladden“ Jacobis dar.⁴ Hierbei handelt es sich – so die Herausgeberin – um Notizbücher Jacobis, die vor allem „Einfälle, Vorarbeiten [zu späteren Werken], Exzerpte, Lektürenotizen und Gedankenstützen“ aus den Jahren 1788 bis zu Jacobis Tod 1819 enthalten (JD 1,1: ix). Neben den hauptsächlichen Einträgen von Jacobi selbst finden sich außerdem Einträge seiner Schwestern, insbesondere von Susanne Helene Jacobi, die sie – von Jacobi autorisiert – für ihren Bruder auf Grund dessen nachlassender Sehkraft vornahmen (JD 1,1: xvif.). Von den ursprünglich dreizehn dieser Notizbücher sind heute nur mehr elf tradiert (Kladde 3 und 11 sind irgendwann nach 1899 verschollen). Jacobis Werkkladden, die anders als die hier edierten Denkbücher einem bestimmten Thema bzw. der Elaboration bestimmter Werke wie dem *Brief an Fichte* gewidmet waren, sind – abgesehen von einem Notizbuch mit Literaturangaben – hingegen gar nicht überliefert (JD 1,1: xiii).⁵

Nach eigener Aussage wollte die Herausgeberin dem Leser einen „les- und zitierbaren Tex[t] mit größtmöglicher editorischer Akkuratesse“ (JD 1,1: viii) ohne informationelle Reibungsverluste präsentieren. Dies ist ihr ganz glänzend gelungen. Die Entscheidung, in der Textedition zunächst nur die jeweils letztgültige Fassung zu präsentieren, die vollständige Dokumentation der überarbeiteten Wörter und Passagen sowie den textkritischen Apparat hingegen dem später erscheinenden Kommentarband vorzubehalten (JD 1,1: xx), ist äußerst glücklich. Krebs stellt damit dem mehr systematisch interessierten Forscher zunächst die Fassung letzter Hand zur Verfügung und bietet für denjenigen, der zugleich ein ausgeprägtes philologisches Interesse an Jacobi hat, den Kommentarband. Durch die Auflösung bestimmter Abkürzungen und Kontraktionen Jacobis, die jedoch als solche gekennzeichnet werden, gewinnt der Text zusätzlich an Lesbarkeit (JD 1,1: xxvif.). Die konzise und lehrreiche Einleitung skizziert Funktion sowie Inhalte der Kladden, datiert die einzelnen Notizbücher und beschreibt ausführlich die äußere Gestalt (Dokumentstruktur und Schreibpraxis) der Denkbücher. Außerdem werden Prinzipien und editorische Zeichen erläutert.

³ Zur wechselvollen Geschichte der kritischen Edition von Jacobis Werken und Briefen vgl. ausführlich Jaeschke und Sandkaulen, „Friedrich Heinrich Jacobi – Werke und Briefwechsel“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2016).

⁴ Der gebräuchliche Name ‚Denkbücher‘ verdankt sich der Studie von P.-P. Schneider, *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobi* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986).

⁵ Vgl. W. Jaeschke, „Kant in Jacobis Kladden“, in: *Jacobi und Kant*, hg. v. B. Sandkaulen u. W. Jaeschke (Hamburg, 2021), 175.

Die Bedeutung dieser Edition ergibt sich daraus, dass der interessierte Forscher sich bisher mit einer doch eher selektiven Auswahl an publizierten Einträgen aus den Kladden zufrieden geben musste.⁶ Dabei hatte bereits Jacobi selbst eine Auswahl aus seinen Denkbüchern publiziert: So erschien im 9. Jahrgang der Zeitschrift *Minerva* (1817) unter dem Titel „Fliegende Blätter“ eine als „flüchtig hingeworfen[e] Sprüch[e]“, „wie sie ursprünglich allein zu mir selbst gesprochen wurden“,⁷ charakterisierte Auswahl von 104 Eintragungen aus den Kladden, die jedoch teils überarbeitet waren und von denen achtzehn „Sprüche“ sich nicht in den originalen Denkbüchern identifizieren lassen (eventuell entstammen sie den beiden nicht tradierten Kladden).⁸ Weitere Eintragungen aus den Denkbüchern edierte der mit Jacobi befreundete Jurist Friedrich Roth im 12. (62 Texte) und 13. (43 Texte) Jahrgang der *Minerva* unter dem Titel „Blätter aus F. H. Jacobi's Nachlaß“, die er dann später auch zusammen mit den von Jacobi herausgegebenen „Fliegenden Blättern“ leicht verändert als drei Abteilungen der „Fliegenden Blätter“ im sechsten Band der von Jacobi selbst begonnenen, aber nicht abgeschlossenen Ausgabe *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* edierte. Zusätzlich ergänzte Roth diese drei Abteilungen durch eine vierte Abteilung mit weiteren 38 Texten. Diese Edition bietet allerdings keinen zuverlässigen Einblick in Jacobis ursprüngliche Kladden. So lassen sich von den durch Roth edierten 139 Texten nur 28 Texte in den Kladden identifizieren und müssen zumindest teilweise anderen Ursprungs sein (etwa Ausschnitte aus Briefen Jacobis).⁹ In der kritischen Edition der Werke Jacobis finden sich deshalb auch nur die durch Jacobi edierten *Fliegenden Blätter*.

Eine erste fundierte Darstellung von und Auswahl aus Jacobis Denkbüchern gewährte Peter-Paul Schneiders akribische Studie *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobis* (1986). Neben einer ausführlichen Beschreibung der Kladden sowie einer Darstellung ihrer Geschichte¹⁰ präsentierte Schneider zusammen mit seiner Analyse auch eine große Auswahl an Kladden-Einträgen. Schneiders Analyse, Präsentation und Auswahl war dabei bestimmt durch die „Frage nach der Funktion der Kladden“ innerhalb der literarischen Produktion Jacobis.¹¹ Auch wenn Schneider damit keine systematische Interpretation anstrebte, lag in seiner Auswahl dennoch notwendig ein interpretatorisches Moment. Da Schneiders Studie inzwischen zudem bereits 35 Jahre alt ist, vermittelte, wie jüngst Walter Jaeschke feststellte, auch diese verdienstvolle Studie keine hinreichende Kenntnis der Kladden insgesamt.¹²

In den Kladden findet man keine „ausführliche[n], durchgeführte[n] Auseinandersetzungen“, sondern „mehr punktuelle, aus dem Moment heraus geborene, vielleicht als Frucht der Lektüre einer anderen Schrift entstandene Einsichten oder Einwendungen“.¹³ Insofern können die Denkbücher freilich nicht an die Stelle der publizierten Schriften und

⁶ Die Mühe, sich mit den *gesamten* Kladden auseinanderzusetzen und dazu entweder die Originale oder Kopien der Notizbücher zu konsultieren, hat sich bisher nur B. Sandkaulen gemacht.

⁷ F. H. Jacobi, „Fliedende Blätter“, *Minerva* 9 (1817), 259–300, hier: 261.

⁸ Schneider, *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobis*, 95.

⁹ Schneider, *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobis*, 98–100.

¹⁰ Vgl. hierzu Schneider, *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobis*, 65–94.

¹¹ Schneider, *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobis*, 3 f.

¹² Jaeschke, „Kant in Jacobis Kladden“, 175. Eine weitere Auswahl von Eintragungen hatten in der Zwischenzeit außerdem noch B. Sandkaulen (*Grund und Ursache*, München, 2000) sowie I. Radrizzani („Jacobis Auseinandersetzung mit Fichte in den Denkbüchern“, *Fichte-Studien* 14 (1998), 43–62) der Forschung zugänglich gemacht.

¹³ Jaeschke, „Kant in Jacobis Kladden“, 176.

auch nicht des Briefwechsels treten. Jacobi hat seine besten Gedanken nicht für sich behalten, um sie in seinen Kladden zu verstecken. Andererseits kann Jacobi in diesen Notizbüchern, da sie nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren,¹⁴ „seine Ansichten so unverblüm[t] [...] formulieren“, wie er dies in seinen Publikationen und auch Briefen nicht getan hätte.¹⁵ Die Kladden helfen uns zudem, die „intensive[n] Denk- und Lektürevor-gänge“ (JD 1,1: x) Jacobis zu rekonstruieren.¹⁶ Die Relevanz der Denkbücher soll deshalb anhand einiger Beispiele aufgezeigt werden.

In Bezug auf den Spinozastreit verdeutlichen die Kladden, dass Jacobi Lessing mit seinem berüchtigten Spinozabekenntnis nicht diskreditieren wollte. Im Gegenteil sieht Jacobi in Lessings Bekenntnis zu Spinoza und in der Verabschiedung des metaphysischen Gottes der Aufklärung einen Ausweis für dessen intellektuelle Redlichkeit. Der „Nicht-Gott des Spinoza“ und Lessings sollte die selbst gemachten Götter etwa der Berliner Aufklärer und Kants endgültig „nur alle verschling<en>“ (JD 1,1: 3).

In der Auseinandersetzung mit den Berliner Aufklärern (Nicolai, Gedike, Biester) verdeutlichen die Kladden noch einmal, was bereits Jacobis *Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist* (1788) gezeigt hatte: Jacobi verübt den Berliner Aufklärern nicht ihre von ihm abweichenden Überzeugungen, sondern ihren Versuch, die Vernunft – bzw. das, was sie dafür halten – *mit Gewalt* im Rahmen der ihnen zur Verfügung stehenden Machtmittel zur Herrschaft zu bringen.¹⁷ Eben in diesem Versuch zeigt sich für Jacobi ihre Unvernunft: „Sie fürcht<en> sich vor der Vernunft u vor der Erfahrung, sind zugleich die feigst<en> Memmen, u die argst<en> Frevler; aus Armuth eitel, aus Schwäche hinterlistig u grausam.“ (JD 1,1: 5) Hierin und in der Gleichsetzung ihrer Meinung mit der Vernunft selbst sind die Berliner Aufklärer dem von ihnen so verachteten Papismus näher, als sie selbst sehen können (JD 1,1: 22). Auch sie sind Fanatiker für ihre Meinung (JD 1,1: 23 f.). Sie nutzen ihre Macht als Verleger und Herausgeber, um Schriften zu unterdrücken, in denen sie kritisiert werden (JD 1,1: 24). Im Interesse ihrer vermeintlichen Vernunft – wie religiöse Fanatiker im Interesse des ewigen Lebens – hängen die Berliner lieber zehn Unschuldige, als dass ein bloß Verdächtiger nicht die volle Strafe ihres Gesetzes erfährt (JD 1,1: 40): „Was fehlt dem Eifer der H<errn> Nicolai u Biester, um die Antideist<en> zu verbrennen<en>? Nichts als einige Jahre glücklich<en> Fortgangs ihrer Reformation“ (JD 1,1: 26).

Politisch realisiert wird dieser fromme Betrug, die eigene mit der Vernunft identifizierte Meinung herrschend zu machen, für Jacobi bereits kurze Zeit später in der Französischen

¹⁴ Allerdings hat Jacobi Teile daraus seinen Bekannten mitgeteilt. Jean Paul, dem Jacobi Einblick in seine Kladden gewährt hatte, empfahl diesem daraufhin eine Veröffentlichung seiner darin enthaltenen Gedanken (JD 1,1: xiv).

¹⁵ Jaeschke, „Kant in Jacobis Kladden“, 176.

¹⁶ Leider schenkt C. Ortlieb, die Jacobis Prozess des Schreibens als „Annotieren, Kommentieren, Ausschreiben oder Exzerpieren“ (C. Ortlieb, „Praktiken der Kritik bei Jacobi und Schleiermacher“, in: *Reformation und Moderne. Pluralität – Subjektivität – Kritik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle (Saale), März 2017*, hg v. J. Dierken, A. von Scheliha u. S. Schmidt, Berlin/Boston, 2018, 734) interpretiert, den Denkbüchern wenig Beachtung (vgl. hierzu C. Ortlieb, *Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie als Schreibart*, München 2010, 231 ff.; etwas eingehender: 380 ff.). Eine solche Analyse hätte sowohl Ortliebs Untersuchung bereichert als auch die *Denkbücher* weiter erschließen können.

¹⁷ Vgl. hierzu den glänzenden Aufsatz von W. Jaeschke: „Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung“, in: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hg. v. W. Jaeschke u. B. Sandkaulen (Hamburg, 2004), 199–216.

Revolution. Auch dies verdeutlichen die nun edierten Denkbücher Jacobis. Ausgewählte Kladdeneintragungen zum Thema ‚Französische Revolution‘ waren zwar bereits von Schneider publiziert und kommentiert worden. Schneider schloss sich dabei der Interpretation Homanns an, Jacobi lehne die französische Revolution wegen der „Abstraktheit ihrer theoretischen Grundlegung“ sowie dem „Eudämonismus ihrer Zielsetzung“ ab,¹⁸ was auch die Auswahl der von ihm edierten Einträge mitbestimmte. So formuliert Jacobi in der Tat eine Kritik, die sich später auch bei Hegel, Horkheimer und Adorno finden wird: Die Vernunft einer bestimmten Form von Aufklärung, als deren politische Ausführung Jacobi die Französische Revolution sieht, reduziert die Vernunft auf eine instrumentelle Vernunft und ersetzt Freiheit und Gerechtigkeit als Ziel der Politik durch allgemeine Nützlichkeit (JD 1,1: 89; 115). Diese Aufklärung und damit auch die Französische Revolution schlägt aber gerade deshalb in Tyrannie um, weil sie – wie auch die Berliner Aufklärung – die Vernunft mit ihrer Meinung über ein gelungenes Leben verwechselt und diese Vernunft mit Gewalt durchsetzen will (JD 1,1: 75). Aus diesem Grund lehnt Jacobi auch die Demokratie – wie übrigens auch die Aristokratie – als Versuch eines Teils der Bevölkerung, die eigene Meinung herrschend zu machen, und damit als Despotismus der Unvernunft und Unfreiheit, ab (JD 1,1: 181; 87; 124; 173).

So zeigen die Denkbücher von Anfang an Freiheit als vielleicht das bestimmende Thema in Jacobis Denken überhaupt und auch in seiner Auseinandersetzung mit Kant.¹⁹ Nur unsere innere Erfahrung der Freiheit bietet einen Weg aus dem Spinozismus bzw. Fatalismus. Diese Erfahrung, die sich unserem Gefühl der Selbsttätigkeit (JD 1,1: 65) und unserem Bewusstsein zweckursächlichen Handelns verdankt, ist für Jacobi der Ursprung unseres Begriffes von Kausalität (JD 1,1: 3 f.; 60). Realität und Objektivität des Kausalitätsbegriffs (wie auch der anderen Verstandes- und Vernunftbegriffe) können nur aus dem Handlungsbewusstsein deduziert werden (JD 1,2: 260; JD 1,1: 7). Weil Kant den Begriff der Kausalität nicht aus diesem Handlungsbewusstsein ableitet, kommt er weder mit dem Begriff der Kausalität noch dem der Freiheit zu Rande: „Von dem Causalitäts Begriffe, deßen Realität *Hume* bestritten hatte, gieng die Kantische Philosophie aus, und gerade dieser Begriff ist es auch, woran wie mir dünkt die Kantische Philosophie scheitert.“ (JD 1,2: 259)

Für Jacobi stellt sich – anders als für Kant – deshalb nicht die Frage, ob wir neben der Naturkausalität noch eine Kausalität aus Freiheit annehmen können, da wir ohne die Erfahrung unserer freiheitlichen Kausalität überhaupt keinen Begriff von Kausalität und damit auch nicht von Naturkausalität hätten: „Was versteht ihr unter Ursachen? Ist euch eine erschien<en>? Die einzige Erscheinung, die ihr davon habt, ist eure Willenskraft“ (JD 1,1: 33). Anders als Kant beschränkt Jacobi Freiheit nicht auf moralisches Handeln. Vielmehr kann man generell nur von Handlungen sprechen, sofern mit diesen die Erfahrung der Freiheit und der Finalursächlichkeit verbunden ist. Insofern spricht Jacobi in den Kladden davon, dass seiner Freiheitslehre zunächst ein Konzept *technischer* Freiheit zu Grunde liege: das Handeln auf Grund der freien Setzung von Zwecken. Die Möglichkeit sittlicher Freiheit setzt diese technische Freiheit bereits voraus (JD 1,2: 257). Hiermit setzt sich Jacobi gegen Kant ab: „Ich weiß nicht warum Bouterweck in der Ankündigung seines

¹⁸ Schneider, *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobi*, 274; K. Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit* (Freiburg/München, 1973), 99.

¹⁹ Zu Jacobis Auseinandersetzung mit Kant in den Kladden vgl. Jaeschke, „Kant in Jacobis Kladden“, und Schneider, *Die „Denkbücher“ Friedrich Heinrich Jacobi*, 207–229.

phil. Magazins meine Freyheitslehre eine religiöse nennt. Man könnte eher die Kantische eine *religiöse*, u die meine, die ohne Rücksicht auf Moral u Religion behauptet wird, u die ich desweg im Briefe an Fichte eine *technische* genannt habe, eine profane nenn.“ (JD 1,2: 355)

Darüberhinaus zeigen die Kladden deutlich, dass Jacobi Kants Freiheitskonzeption in einer Aporie befangen sieht: Seine Autonomiekonzeption erlaubt es Kant nur, moralische Handlungen als frei zu verstehen. Damit müsste er aber die Idee der Zurechnung unmoralischer Handlungen und der Schuld aufgeben. Die andere, mehr schlechte als rechte Alternative entfaltet Kant dann in der Religionsschrift: die Freiheit der Unter- bzw. Überordnung der Maxime der Sittlichkeit und der Maxime der Selbstliebe als grundlose Wahl (JD 1,1: 167). Mit dieser Grundlosigkeit verliert der Begriff der Freiheit für Jacobi alle Würde (JD 1,1: 216; 105). Innerhalb seiner Konzeption kann Kant für Jacobi das Problem der Zurechnung von Handlungen gar nicht lösen, da eine Handlung immer der individuellen Person als dieser individuellen Person zugerechnet werden muss. Freiheit und Vernunft, sofern sie Zurechnung begründen können sollen, müssen deshalb für Jacobi durch individuelle Personen konstituiert sein (vgl. hierzu JD 1,2: 279). Freiheit besteht für Jacobi gerade darin, sich zu dieser konkreten Person bestimmen zu können, die jemand und nicht bloß ein etwas (sei es auch das Absolute) ist (JD 1,1: 186). Eben diese Personalität wollen Kant und später Fichte aber zu Gunsten der reinen Vernunft und des Absoluten auflösen: „Die Vernunft, sagt Fichte, ist nicht der Persönlichkeit wegen da, sondern die Persönlichkeit der Vernunft weg. Was ist aber Vernunft ohne Persönlichkeit, u wie kann jene als das *prius* v dieser gedacht werd?“ (JD 1,2: 301; JD 1,1: 194)

Von Beginn an setzt Jacobi in seinen Kladden Kants (und später Fichtes) Gründung der Moral auf einer universellen, reinen praktischen Vernunft deshalb sein Konzept der individuellen Person entgegen (JD 1,1: 6). Drei Jahre vor dem Brief an Jean Paul vom 16. 3. 1800 notiert Jacobi in seinen Kladden: „Individualität ist ein Fundamental Gefühl von welchem alle Begriffe ausgeh. [...] Individualität ist die Wurzel der Intelligenz u all Erkenntniß“ (JD 1,2: 282 f.).²⁰

Notwendig müssten Kant und Fichte das personale Individuum gegenüber der reinen Vernunft abwerten, da das Individuum immer nur als Anwendungsfall des rein für sich geltenden Sittengesetzes auftreten kann: „In der Wiënschaftslehre ist die Vernunft das einige *an sich*, u die Individualität nur accidentiel; die Vernunft *Zweck*, die Persönlichkeit Mittel u.s.w.“ (JD 1,2: 278) Da die reine Vernunft und der Begriff nur Allgemeines und damit nicht die Person in ihrer Individualität erfassen können, kann eine auf der Idee reiner Vernunft begründete Moral die einzelne Person auch nicht in ihrer Individualität anerkennen (JD 1,2: 345; 348). Ebenso wenig kann ein Gesetz der reinen Vernunft Ausnahmen zulassen (JD 1,1: 68).

Neben seiner Philosophie der Person setzt Jacobi der Moralbegründung Kants gerade in den Denkbüchern eine intensive Auseinandersetzung mit Aristoteles' Tugendethik entgegen (vgl. hierzu u. a. JD 1,1: 140–145; 158), von der er zentrale Lehrsätze zu übernehmen scheint. So findet sich in mehreren Variationen der Gedanke, dass derjenige gerecht, gut und tugendhaft ist, der seine Freude oder Lust daran findet, gerecht, gut und tugendhaft zu handeln: „Ein *guter* Mensch ist derjenige, dem es angenehm ist tugendhaft zu handeln, oder, der in der Ausübung seiner Pflicht zugleich findet, was ihn vergnügt, der gern tugendhaft ist.“ (JD 1,1: 176; vgl. ebenso: JD 1,2: 297; 348) Die Auseinandersetzung mit der

²⁰ Die entsprechende Stelle findet sich im Brief an Jean Paul vom 16. 3. 1800 (JNa 1: 238).

aristotelischen Ethik, die in den Denkbüchern der Auseinandersetzung mit Kant an die Seite gestellt ist, scheint so gegen die Kritik Christoph Halbigs²¹ die These Jürgen Stolzenbergs zu stützen, dass es im Streit zwischen Jacobi und Kant um eine Auseinandersetzung der aristotelischen Tugendethik mit der kantischen Pflichtenethik geht. In jedem Fall kann die Frage nach dem Verhältnis Jacobis zur Tugendethik des Aristoteles anhand der Denkbücher noch einmal unter einem neuen Gesichtspunkt analysiert werden.

Diese kurzen Ausführungen mögen genügen, um zu zeigen, dass die Edition der Denkbücher die Jacobi-Rezeption zwar nicht ein drittes Mal revolutionieren, aber ihr dennoch weiteren Auftrieb geben wird. Bestimmte Interpretationen werden dank dieser Edition weiter untermauert, andere Interpretationen sollten sich im Lichte dieser Veröffentlichung endgültig erledigt haben. Auseinandersetzungen wie die um Jacobis Verhältnis zur aristotelischen Tugendethik können dank dieser Editionsleistung noch einmal unter einem neuen Blickwinkel betrachtet werden. Gerade Jacobis eigene Rezeption anderer zeitgenössischer Autoren sowie der Besprechungen von deren Werken in den Rezensionsorganen und Zeitschriften seiner Zeit bieten der Forschung zudem neues Material, um die fein verzweigten intellektuellen Auseinandersetzungen zwischen 1788 und 1819 weiter zu erforschen. Dies dürfte in noch größerem Ausmaß der Fall sein, wenn dann auch die zugehörigen Kommentarbände erschienen sein werden. Die zu erwartende Qualität dieser Bände wird zum einen noch einmal bestimmte Entwicklungsprozesse im Denken Jacobis deutlicher werden lassen, zum anderen – wie bereits die Kommentare zu den Werken und Briefen Jacobis – dem Leser die historische und systematische Kontextualisierung der Einträge Jacobis erleichtern und weiter erschließen.

Stefan Schick
Universität Leipzig

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Ästhetik (1832/33). Über den Begriff der Kunst (1831–33)*. Mit einer Einleitung, Bibliographie und Registern herausgegeben von Holden Kelm. Hamburg: Meiner, 2018. 561 S.

In der dritten Rede seiner Schrift *Über die Religion* (1799) kommt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher auch auf die Kunst zu sprechen und deutet deren inniges Verhältnis zur Religion an. Bekanntlich fällt dort erstmals der Begriff ‚Kunstreligion‘, die aber im selben Atemzug als historisches Phänomen verworfen wird: Zwar haben die Griechen mit viel Kunstsinn den Mystizismus und die Naturreligion veredelt, aber „von einer Kunstreligion, die Völker und Zeitalter beherrscht hatte, habe ich nie etwas vernommen“.²² Die Fortentwicklung dieses Ansatzes bei Hegel ist den Lesern dieser Zeitschrift bekannt und prägt bis heute die Perspektive der Forschung auf Schleiermachers Kunstverständnis.

Eine eigenständige Kunstphilosophie oder Ästhetik, welche die Kunst an sich und nicht (nur) in Bezug auf Religion darstellt, entwickelte Schleiermacher erst viele Jahre später im

²¹ C. Halbig, „Jacobi über Tugend, Gesetz und Vollkommenheit“, in: *Jacobi und Kant*, hg. v. B. Sandkaulen u. W. Jaeschke (Hamburg, 2021), 232.

²² F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Kritische Gesamtausgabe I. Abt., Bd. 2 (Berlin/New York, 1984), 262.

Rahmen seiner Vorlesungs- und Vortragstätigkeit an der Berliner Universität und Akademie. Doch davon zeugten bislang lediglich philologisch und philosophisch unbefriedigende Editionen wie diejenige von Ludwig Jonas und Karl Lommatzsch in Schleiermachers *Sämtlichen Werken* (1835, 1842) oder die Ausgabe der Ästhetik von Rudolf Odebrecht (1931). Dass diese Überlieferungen die Rezeption von Schleiermachers Ästhetik nicht gerade befördert haben, stellt Holden Kelm überzeugend in der Einleitung der Studienausgabe dar, die – umso erfreulicher – nun endlich nach mehr als 200 Jahren philologisch einwandfrei konstituierte und philosophisch umsichtig kommentierte Texte bietet. Die Entscheidung des Herausgebers fiel auf die jeweils reifste Version von Schleiermachers Ästhetik-Vorlesungen (1832/33) in der umfangreichsten enthaltenen Nachschrift von Alexander Schweizer und von den ebenfalls kurz vor Schleiermachers Tod gehaltenen Akademievorträgen „Über den Begriff der Kunst“ (1831–33).

Über die Umstände und Gründe, die Schleiermacher veranlassten, in den Jahren 1819, 1825 und 1832/33, also insgesamt drei Mal Vorlesungen über die Ästhetik zu halten, informiert die Einleitung der Studienausgabe. Nicht zuletzt die im Jahre 1819 endlich vollzogene Neubesetzung des seit dem Tod Fichtes vakanten Lehrstuhls mit dem Philosophen Hegel erlaubte Schleiermacher, seine „philosophischen Segel“ (XX) einzuziehen und sich – nicht minder philosophisch – der Kunst zu widmen. Wie sehr sich die daraus hervorgehenden Ausführungen aus Schleiermachers persönlichen Kontakten zu bzw. intellektuellen Auseinandersetzungen mit Kant, Schiller, den Brüdern Schlegel, Goethe, Schelling und Hegel ergaben, legt Kelm ebenso vorzüglich dar, wie Schleiermachers frühe Begegnung mit der Leibniz-Wolff'schen Schulphilosophie und den Ästhetiken von Baumgarten, Sulzer und Johann August Eberhard, bei dem er in Halle studierte. Mit seiner ausführlichen Einleitung und den wohlplatzierten Anmerkungen über die philosophischen, ästhetischen, theologischen und historischen Hintergründe unterstützt der Herausgeber auf sehr gute Weise die Lektüre der beiden Texte. Lediglich das Verhältnis zu einem anderen großen Berliner Ästhetiker bleibt unterbelichtet: Solger, der im Jahre der ersten Ästhetik-Vorlesung Schleiermachers 1819 verstarb und dessen eigene Ästhetik-Vorlesungen sein Schüler Karl Wilhelm Ludwig Heyse 1829 (also kurz vor Schleiermachers letzter, noch einmal überarbeiteter Vorlesung) herausgab, entwickelte zentrale ästhetische Begriffe (wie ‚Begeisterung‘ und ‚Besinnung‘), die auch in Schleiermachers Ästhetik eine wichtige Rolle spielen werden. (Diese Lücke in der Studienausgabe wird Kelm – so viel sei an dieser Stelle verraten – drei Jahre später in der historisch-kritischen Ausgabe der Ästhetik Schleiermachers füllen. Mehr dazu gleich!)

Doch auch die edierten Texte für sich legen nahe, dass es nun endlich an der Zeit ist, den Ästhetiker Schleiermacher in den Fokus der Forschung zu rücken. Die frühere Parallelführung von Kunst und Religion, die bis heute das Schleiermacher-Bild in der Forschung prägt, wird hier zugunsten der anthropologischen und – insbesondere – ethischen Grundlagen der Kunst verlassen. Nach einer philosophiehistorischen Einleitung beschreibt Schleiermacher im ersten, dem allgemeinen spekulativen Teil die Kunst im Sinne einer Produktionsästhetik von der spezifischen menschlichen Tätigkeit her. Im Ausgang vom unmittelbaren Selbstbewußtsein, einer besonderen Stimmung oder Erregung des Künstlers, folgt die genuine geistige Urbildung, die schließlich in der äußeren Darstellung des Kunstwerks Ausdruck findet. Die ersten beiden Momente bezeichnet Schleiermacher auch mit dem Begriffspaar ‚Begeisterung‘ und ‚Besinnung‘. Von dieser anthropologisch-psychologischen Beschreibung gelangt er mittels der Konzeption des ‚Gesamtbewußtseins‘, durch welche die historische, soziale wie kulturelle Dimension der künstlerischen Tätigkeit

wie auch der Rezeption in den Blick geraten, zur ethischen Bedeutung der Kunst. Unter Ethik versteht Schleiermacher weder Tugend- noch Pflichtethik, sondern etwas Ähnliches wie Hegel mit den Begriffen des objektiven Geistes und insbesondere der Sittlichkeit. In dieser Konzeption zeigt sich nach Kelm eine Neuerung der späten Vorlesungen gegenüber den früheren (XXXIX–XLI).

Als angenehmes Gegengewicht gegen die Kunsthophilosophien Schellings und Hegels wirkt Schleiermachers Hervorhebung der Bedeutung der Individualität in der Kunst, womit sowohl der Künstler als auch das Volk oder die Nation gemeint sein können, die in Produktion und Rezeption der Kunst ihre Eigentümlichkeiten ausdrücken: Im Gegensatz zum Denken als „identischer Thätigkeit“ verlangt die künstlerische Produktion gerade eine „individuelle Thätigkeit“ (35), deren Charakteristika in der Differenz und Vielfalt liegen. Vor allem in der zweiten Stufe, in der Urbildung im Geiste des Künstlers, vollzieht sich nach Schleiermacher die eigentliche Kunst: „Die Kunst ist also eine *immanente* Tätigkeit bey der man die Differenz voraussetzt.“ (41) Wie sich die Kunstproduktionen auch noch unterschiedlich gestalten können, schildert Schleiermacher anschließend im (umfangreichsten) besonderen Teil, der sich der Darstellung der Kunstgattungen widmet. Dabei unterscheidet er die begleitenden Künste (Mimik, Musik), die bildenden Künste (Architektur, Gartenkunst, Malerei, Skulptur) und die redenden Künste (Poesie), die wie bei vielen anderen sprachzentrierten Philosophen den Höhepunkt der Kunst bildet.

Die Fülle an ästhetischen Themen sowie die spezifische offen-suchende Methode, die durch Schleiermachers Konzeptionen der Dialektik und Ethik geprägt ist, bieten dem Leser reizvolle Ansatzpunkte zur Vertiefung. Dabei ist die von Kelm zitierte Äußerung Eduard von Hartmanns (LXIII), der Schleiermachers Ästhetik einen „formlosen Gedankenbrei, in welchem vieles Triviale, noch mehr Halbwahres und Schiefes und einige gute Bemerkungen durcheinandergerührt sind“, nennt, sicherlich in dieser Überspitztheit unberechtigt und unbegründet. Allerdings kann man sie zumindest in einer Hinsicht nicht gänzlich abweisen: Den Vorlesungen mehr noch als den Akademiereden fehlt eine klare, über das Grobe hinausgehende Strukturierung der Gedanken und Argumentationen. So folgen diese zwar der Einteilung in Einleitung, allgemeiner und besonderer Teil, wobei letzterer noch nach den jeweiligen Kunstgattungen untergliedert ist. Allerdings verliert man in den jeweiligen Teilen leicht den Überblick und roten Faden; einige Themen (wie z.B. der Traum) werden an mehreren verstreuten Stellen immer wieder aufgegriffen. Für eine Studienausgabe hätte man sich hier eine detailliertere Disposition des Herausgebers gewünscht oder zumindest ein Sachregister. Auch nicht zuträglich ist dabei das unvollständige Personenregister: Goethe und Shakespeare fehlen z.B. darin, obwohl sie in den Vorlesungen (mehrfach) genannt werden; vermutlich sind sie wegen ihrer ungewöhnlichen Schreibweise („Göthe“ und „Shakespeare“) unentdeckt geblieben. Letzteres Versäumnis behebt der inzwischen erschienene Band II, 14 der *Kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe* (2021), den ebenfalls Holden Kelm besorgt hat. Dort wird das ausführliche und vollständige Personen- auch noch durch ein Werkregister ergänzt. Ebenso beinhaltet dieser Band zahlreiche Manuskripte und Notizen Schleiermachers zur Ästhetik sowie weitere Vorlesungsnachschriften (von 1819 und 1825) und ist daher bei jeder Art von Beschäftigung mit Schleiermachers Ästhetik der Studienausgabe vorzuziehen – inzwischen bieten ja viele deutsche Universitätsbibliotheken den kostenlosen Zugriff auf die digitale Gesamtausgabe an.

Doch schon die Studienausgabe überzeugt mit philologisch wohl konstituierten Texten, deren philosophische wie historisch-biographische Aspekte in der Einleitung und den

Anmerkungen sehr gut beleuchtet werden. Auf diese Weise bereitet Holden Kelm eine wichtige zuverlässige Textgrundlage, um einen Ästhetiker der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder sowohl für sich als auch in seinem Verhältnis zu anderen Ästhetikern wie A.W. Schlegel, Schelling, Solger und Hegel untersuchen zu können – dies gerade zu einer Zeit, in welcher kurz hintereinander Vorlesungsmanuskripte und -nachschriften der genannten neu oder erstmalig ediert worden sind. Damit sind ideale Voraussetzungen für die noch ausstehende fundierte Auseinandersetzung mit der Ästhetik in der klassischen deutschen Philosophie geschaffen.

Christoph Binkelmann
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

C) Literatur zu Hegel

Arash Abazari. *Hegel's Ontology of Power. The Structure of Social Domination in Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. 218 S.

Arash Abazari schlägt in *Hegel's Ontology of Power* eine dezidiert politische Interpretation der hegelischen Logik vor. Die zugrundeliegende exegetische Prämisse seines Buches besteht in der Annahme, dass Hegels affirmatives Projekt der Rechtsphilosophie im Wesentlichen scheitert (2) und sich eine kritische Sozialtheorie, um die es Abazari geht, lediglich aus Hegels Logik entwickeln lässt (5). Damit positioniert sich Abazari bewusst gegen die prominenten zeitgenössischen Zugriffe auf Hegels Sozialtheorie, die die Rechtsphilosophie von der Logik entkoppelt wissen möchten und deren prominenteste Vertreter er auf souveräne und erhellende Weise diskutiert.

Das zentrale Argument Abazaris besteht in seiner Interpretation der Wesenslogik als Darstellung der spezifisch kapitalistischen Herrschaftsform. Die vorläufige Formulierung seiner These lautet, dass die Wesenslogik als „ontology of power“ eine Betrachtungsweise ermöglicht, in der durch Macht geprägte relationale Strukturen zwischen den Individuen als das konstitutive Moment begriffen werden (10). Die Relationen im Ganzen betrachtet ergeben den Begriff der Substanz, der als Kulminationspunkt der Wesenslogik die adäquateste Ausdrucksform aller Relationen darstellen soll. Flankiert wird Abazaris Rekonstruktion der hegelischen Kategorien, wie man nun schon vermuten kann, von umfassenden Ausgriffen auf die Philosophie des späten (ökonomischen) Marx' sowie Adornos Kritik des Begriffes der Totalität. Bevor wir uns über den genauen Gang der Darstellung verstündigen, sei hier schon eine Frage aufgeworfen, die sich dem Leser früh zu stellen beginnt: Um welchen hermeneutischen Zugriff handelt es sich? Zu behaupten, es wäre Hegels eigene Intention, innerhalb der Logik ein sozialkritisches Projekt der kapitalistischen Gesellschaft zu formulieren, ist sicherlich nicht das, was gemeint sein kann. Zu klar steht auch Abazari hierfür vor Augen, dass Hegel innerhalb der Rechtsphilosophie dieses System schließlich selbst in großen Teilen affirmsiert. Zudem weist Abazari den Leser darauf hin, dass das marxsche *Kapital* eine unabdingbare Voraussetzung seiner Interpretation darstellt und die Problematik, Hegel beim Wort zu nehmen und von Marx aus zu lesen, zwar spannungsvoll sein mag, sich aber als produktives Projekt herausstellen soll (11). Auch wenn die hermeneutische Perspektive damit sicherlich nicht vollständig geklärt ist, lässt sie sich vermutlich

am besten als eine retroaktive Aneignung der hegelischen Philosophie vor dem Hintergrund einer Verschärfung der gesellschaftlichen Umstände auffassen, die auch Hegel schon vor Augen standen. Unabhängig von diesen Problemen lässt sich Abazari zweifelsfrei darin zustimmen, dass es sich hierbei um ein äußert produktives Unterfangen handelt. Das Buch schafft Startschwierigkeiten der oben genannten Art im Verlauf der Darstellung weitestgehend durch eine Vielzahl guter Einsichten und einer souveränen Argumentation zur Seite.

Das erste Kapitel ist dem Begriff des Scheins gewidmet und zielt darauf, die Verwendung dieses Begriffs innerhalb der Wesenslogik als Ausdruck einer ideologiekritischen Argumentationsfigur auszuweisen. Ausgehend von Adorno argumentiert Abazari, dass Ideologie als „socially necessary illusion“ verstanden werden muss (16), was für Adorno bekanntlich eine ambivalente Bewertung dieses Begriffes beinhaltet. Ideologie verschleiert unter dem Deckmantel paradigmatischer Begriffe wie ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ gleichzeitig, dass die kapitalistische Gesellschaftsformation ebenso ihr Gegenteil hervorbringt und so eine Art kontinuierlich gebrochenes Versprechen formuliert, dem zufolge die Gesellschaft schon mehr beinhaltet, als sie zu sein vermag. Hinzu tritt, dass Ideologie jedoch das ihr zugrundeliegende Wesen – das Kapital – in ihrer Erscheinungsform verschleiert (20f.). Abazari argumentiert nun, dass diese Mehrdeutigkeiten des Begriffes des Scheins in seiner ideologiekritischen Verwendung durch Hegels Darstellung des Scheins im ersten Kapitel der Wesenslogik erläutert werden können. Die Analogie zwischen Ideologie und logischem Scheinbegriff lautet: So wie Ideologie als Ausdruck einer grundlegenden gesellschaftlichen Struktur zu begreifen ist, die wiederum nur durch ihren Ausdruck besteht, sind auch Wesen und Schein wechselseitig aufeinander verwiesen, ohne vollständig ineinander aufzugehen. Abazari rekonstruiert das Scheinkapitel folgerichtig in drei Thesen: (i) Eine strikte Trennung in Wesentliches und Unwesentliches geht fehl, der Schein darf nicht als bloße Oberfläche eines substanzuellen Kerns verstanden werden; (ii) allerdings setzt das Wesen den Schein und erweist sich im Akt der Setzung als dominantes Element; (iii) mit der Überführung von Wesen in Reflexion und des Resultates der *bestimmenden Reflexion* ist Abazari zufolge die Analogie zum Begriff der Ideologie aufgezeigt: Die *bestimmende Reflexion* präsentiert uns ein Verhältnis ‚asymmetrischer Symmetrie‘ zwischen Wesen und Schein (34). Beide Teile sind wechselseitig aufeinander verwiesen und dennoch bleibt das Wesen das letztlich bestimmende Element. Eben das, so Abazari, beschreibt aber die Logik von Ideologie: Freiheit und Gleichheit haben überhaupt nur durch ein Herrschaftsverhältnis Bestand, so wie die Logik der Herrschaft fundamental darauf angewiesen ist, sich durch Freiheit und Gleichheit hindurch zu realisieren. Diese Herrschaftsform ist dadurch nicht mehr auf externe Grundlagen der Legitimation angewiesen, sondern hat sie in ideologischer Form integriert. Dadurch begründet sich die kapitalistische Herrschaftslogik selbst durch Freiheit und Gleichheit hindurch (35).

Das zweite Kapitel ist der Diskussion der Reflexionsbestimmungen gewidmet und im Begriff des Gegensatzes zentriert. Die grundlegende These des Kapitels lautet, dass eine kritische Sozialtheorie Individuen überhaupt nur in ihren sozialen Relationen begreifen kann. Abazari versteht diesen Punkt mit dem späten Marx als die Zurückweisung der Annahme jeder vorgesellschaftlichen Naturhaftigkeit des Menschen (59). Diese Relationalität, so merkt Abazari an, wird innerhalb anerkennungstheoretischer Interpretationen als symmetrisch aufgefasst. Im Anschluss an das erste Kapitel begreift Abazari sie jedoch als konstitutiv asymmetrisch. Die Asymmetrie ist wiederum durch Formen der Symmetrie (Freiheit und Gleichheit) vermittelt, die das zugrundeliegende Herrschaftsverhältnis ver-

BIBLIOGRAPHIE

LITERATUR ZUR HEGEL-FORSCHUNG
2020

Zusammenstellung und Redaktion:
Swantje Bornheim und Johannes-Georg Schülein (Bochum)

Diese fortlaufende Berichterstattung sucht sowohl das nicht selbständige erschienene Schrifttum, also Abhandlungen aus Zeitschriften, Sammelbänden usw., als auch Bücher über Hegel möglichst breit zu erfassen. Sammelbände sowie Periodika-Sondernummern, die ausschließlich der Philosophie Hegels gewidmet sind, werden in der Abteilung Literaturberichte und Kritik als ganze rezensiert. In der Bibliographie werden die einzelnen Abhandlungen solcher Bände in der Regel nicht mehr angezeigt. Die Beiträge werden alphabetisch nach dem Namen der Autoren angeordnet.

Die über Hegel arbeitenden Autorinnen und Autoren sind freundlich eingeladen, durch Einsendung von Sonderdrucken die Berichterstattung zu erleichtern. Allen, die solche Hilfe bisher schon geleistet haben, sei besonders gedankt.

ABHANDLUNGEN IM BERICHTSZEITRAUM 2020

- Abazari, Arash. „Hegel on philosophy in history“. *British journal for the history of philosophy* 28,2 (2020): 415–417.
- Afzal, Malik Haroon; Mohamad Rashidi Mohd Pakri, Nurul Farhana Low Abdullah. „Identity Recognition as a Tragic Flaw in King Lear by William Shakespeare: Application of Hegel's Master-Slave Dialectic“. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature* 9,3 (2020): 37.
- Aldouri, Hammam. „Hegel's natural assumption the first sentence of the phenomenology of spirit“. *Radical Philosophy* 2020,2.07 (2020): 53–66.
- André, Jean-Marie. „3. Hegel dans la littérature“. *Hegel* 3,3 (2020): 267.
 – „2. Hegel dans la littérature“. *Hegel* 2,2 (2020)401: 164.
 – „4. Hegel dans la littérature“. *Hegel* 4,4 (2020): 336.
- Andreozzi, Giovanni. „Immaginazione e soggettività: per un confronto tra Novalis e Hegel“. *Aisthema: International Journal* 6,1 (2020): 73–112.
- Anetoh, Bonaventure Chike und Hilary Izuegbunam. „Implications of Hegel's Dialectical Evolution of the Spirit to the Problem of Shortcut Mentality in Nigeria“. *AFRREV IJAH: An International Journal of Arts and Humanities* 9,1 (2020): 140–154.
- Koch, Anton Friedrich. „Anton Friedrich Koch, Hegel and Kant's Transcendental Deduction“. *Cultura* 58,1 (2020): 5–18.
- Aqeel, Hisham. „Visiting Hegel at Dusk: A Conversation with Slavoj Žižek“. *Rethinking Marxism* 32,4 (2020): 459–466.
- Arce, Rafael. „The Daughters of Hegel. From phallic statehood to the gender revolution“. *Estudios de Teoria Literaria* 9,19 (2020): 141–154.
- Arel, Joseph. „The Role of Marriage in Hegel's Phenomenology“. *Philosophical forum* 51,2 (2020): 161–175.
- Arentshorst, Hans. „Immanente Kritik und soziales Leben. Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey“. *International Journal of Philosophical Studies* 28,1 (2020): 135–140.
- Armstrong, Isobel. „George Eliot, Hegel, and Middlemarch.“ *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century* 29 (2020): 1–26.
- Arndt, Andreas. „Begreifen als Kritik : Anmerkungen zu Hegel und Marx“. *Hegel-Studien* 53/54 (2020): 209–224.
- Atanaskovic, Lazar. „Hegel I Livije: Reflektujuca istoriografija Etika Pamcenja.“ *Arhe* 26,32 (2020): 81–114.
- Authier, Raphaël. „Concevoir l'historicité. L'histoire et les différentes formes de temporalité chez Hegel et Schelling“. *Tr@jectoires* 13 (30. März 2020).

- Aydin, Melike Belkis. „Kant’ın ve Hegel’İN Felsefesinde cezanın amacı“. İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 11,1 (2020): 126–138.
- Badiou, Alain; Alex Ling. „Hegel, the Arts and Cinema“. The Journal of Continental Philosophy 1,1 (2020): 97–116.
- Bagger, Matthew C. „Hegel on the Proofs and the Personhood of God: Studies in Hegel’s Logic and Philosophy of Religion“. Religion 50,4 (2020): 732–735.
- Baldino, Roberto Ribeiro. „Hegel and the mathematics community: a left-side history“. Revista Pesquisa Qualitativa 8,18 (2020): 357–386.
- Bardsley, Douglas K.; Andrea Knierim. „Hegel, Beck and the reconceptualization of ecological risk: The example of Australian agriculture“. Journal of Rural Studies 80 (2020): 503–512.
- Barile, Davide. „History and the International Order in Hegel’s Philosophy of Right“. The Owl of Minerva 51,1 (2020): 35–57.
- Barnaba, Martina. „L’albero della conoscenza: la dialettica del mito eterno dell’uomo secondo Hegel“. Problemata 11,4 (2020): 193–213.
- Barnham, Chris. „Hegel and the Peircean ‘object’“. Sign Systems Studies 48,1 (2020): 101–124.
- Barniske, Friedemann. „Institutions of freedom – Axel Honneth’s reading of Hegel’s Philosophy of Right“. South African journal of philosophy 39,4 (2020): 387–397.
- Barsukov, I. S. „Historical and economic aspects of the formation of Hegel’s philosophical system“. Ekonomicheskie i sotsial’no-gumanitarnye issledovaniya 3,27 (2020): 47–53.
- Baumann, Charlotte. „Was Hegel an Authoritarian Thinker? Reading Hegel’s Philosophy of History on the Basis of his Metaphysics“. Archiv für Geschichte der Philosophie (2020): 1–28.
- BavareSCO, Agemir; Christian Iber. „Hegel Person, property and contract: legal conceptual structure of the modern will“. Prisma Jurídico 19,2 (2020): 225–244.
- „O Futuro de Hegel e o Método Dialético: Homenagem aos 250 anos de Nascimento de Hegel“. Revista Agora Filosófica 20,3 (2020): 106.
- Becker, Michael A. „On Immanent Critique in Hegel’s Phenomenology“. Hegel Bulletin 41,2 (2020): 224–246.
- Beiser, Frederick. „Hegel and the history of idealism“. British Journal for the History of Philosophy 28,3 (2020): 501–513.
- Benjamin, Andrew. „Line, Colour, Drawing in Kant and Hegel“. Itinera 19 (2020): 26–44.
- Berankova, Eva Voldřichová. „Four works of modern french literature through the prism of (Not only) Hegel’s sock“. Filosoficky Casopis 68,1 (2020): 67–82.
- Berg, Alexander. „Wittgenstein und die Begriffe des Psychischen bei Hegel“. Wittgenstein-Studien 11,1 (2020): 137–168.

- Berger, Benjamin. „Schelling, Hegel, and the History of Nature“. *The Review of Metaphysics* 73,3 (2020): 531–567.
- Bertholf, Garry. „Hegel and Empire: From Postcolonialism to Globalism“. *The Philosophical Quarterly* 70,279 (2020): 424–426.
- Bigalke, Daniel. „Johannes Heinrichs: Dialektik jenseits von Hegel und Corona. Integrale Strukturlogik als Hegels Auftrag für eine Philosophie der Zukunft“. *Philosophischer Literaturanzeiger* 73,4 (2020): 324–327.
- Blandón, Andrés Felipe Hurtado. „The Monarch’s Indetermination? Reasons for a Revision of Hegel’s Elements of Philosophy of Right“. *Eidos* 33 (2020): 138–169.
- Blunden, Andy. „Evald Ilyenkov and Hegel“. *Research Result. Social Studies and Humanities* 6,4 (2020): 1–4.
- Bô, Alvaro Veloso F. „Indivíduo Vivo: Duas Interpretações Filosóficas de Hegel e de Dimas Masolo“. *Revista Agora Filosófica* 20,3 (2020): 179.
- Borer, Jonas. „Besser Scheitern an Hegels Logik und Pädagogik zwischen Freiheit und Entfremdung“. *psychosozial* 42,4 (2020): 97–110.
- Borges Schardosim, Ivan KrAs. „Hegel e Schelling sobre o Ser Objetivo: Duas Visões sobre a Filosofia?“. *Revista Opinião Filosófica* 11,1E (2020): 1–14.
- Bosakova, Kristina und Marina F. Bykova. „Hegel and Niethammer on the Educational Practice in Civil Society“. *Journal of Philosophy of Education* (2020): 1–27.
- Bourgeois, Bernard. „Hegel et la trinité“. *Etudes Philosophiques* 202,2 (2020): 107–112.
- Breazeale, Daniel. „In defense of conscience: Fichte vs. Hegel“. *Fichte-Studien* 45,1 (2020): 111–132.
- Brinkmann, Malte. „Purposes of school – a phenomenological analysis via Hegel, Langerveld and Fink“. *Journal of Curriculum Studies* (2020): 1–15.
- Brooks, Thom. „More than Recognition Why Stakeholding Matters for Reconciliation in Hegel’s Philosophy of Right“. *The Owl of Minerva* 51,1 (2020): 59–86.
- „Taking the System Seriously: On the Importance of ‘Objective Spirit’ for Hegel’s Philosophy of Right“. *SSRN Electronic Journal* (2020): 1–21.
- „Saving Multiculturalism with Stakeholding: Hegel and the Challenges of Pluralism“. *SSRN Electronic Journal* (2020): 1–21.
- Brown, Nahum. „Why Do Contradictions Sink to the Ground? A Reexamination of the Categories of Reflection in Hegel’s Logic“. *The Journal of Speculative Philosophy* 33,4 (2020): 628–643.
- Buchetmann, Elias. „Hegel’s intervention in Württemberg’s constitutional conflict“. *History of European ideas* 46,2 (2020): 157–174.
- Buck-Morss, Susan. „Universal history upside down reflections on Hegel and Haiti“. *Nka* 2020,46 (2020): 28–39.

- Bujalski, Nicholas. „Narrating Political Imprisonment in Tsarist Russia: Bakunin, Goethe, Hegel“. *Modern Intellectual History* (2020): 1–27.
- Butler, Judith. „Warum jetzt Hegel lesen“ . *Zeitschrift für Ideengeschichte* 14,2 (2020): 39–56.
- Çagliyan, Çağdaş Emrah. „Tinin Devinirken Kendini Kavrıldığı Sahne: Hegel'in Düşüncesinde Uslu Aklanan Tarihsel Süreç“ . *Kayıtlı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19,2 (2020): 408–426.
- Carvalho Peto, Lucas und Danilo Saretta Verissimo. „Objetividade e atividade sensível: a crítica marxiana à questão da subjetividade nas filosofias de Hegel e Feuerbach“ . *Psicología, Conocimiento y Sociedad* 10,1 (2020): 240–260.
- Casero, Jorge León. „La reelaboración hegeliano-lacaniana del materialismo dialéctico según Slavoj Žižek“ . *Logos* 53 (2020): 225–246.
- Castillo, Vania Alarcón. „Hegel versus Husserl: dos consideraciones sobre la intersubjetividad y la normatividad“ . *Estudios de Filosofía* 18 (2020): 83–111.
- Cavaller, Víctor. „Comunicación y lenguaje en Hegel“ . COMeIN (2020): Nr. 102.
- Choi, Misei. „Contents of Truth and Practice in Music – A Review through Hegel's Music Aesthetics and Adorno's Music Sociology“ . *Journal of Humanities* 30 (2020): 31–54.
- Chung, Mi La. „Sittliche Gemeinschaft und Kunstreligion – Im Hinblick auf die 'Phänomenologie des Geistes' von Hegel“ . *Sogang Journal of Philosophy* 60,0 (2020): 245–269.
- Cooper, Andrew. „Do Functions Explain? Hegel and the Organizational View“ . *Hegel Bulletin* (2020): 1–18.
- Costa, Antônio C. R. „A Derivação da Noção de Objeto na „Ciência da Lógica“ de Hegel Uma apresentação esquemática“ . *Revista Opinião Filosófica* 11,1 (2020): 1–16.
- „Derivação do Silogismo Sujeito-Gênero-Espírito que está Implícito na Noção de Vida da Ciência da Lógica de Hegel“ . *Revista Agora Filosófica* 20,3 (2020): 25.
- Coyle, Justin Shaun. „Heterodox Hegels: heresiology in de Lubac and Bulgakov“ . *Scottish Journal of Theology* 73,1 (2020): 31–42.
- Craia, Eladio; Arion Keller. „Hegel and Spinoza: Substance and Negativity“ . *Revista de Filosofia Aurora* 32,56 (2020): 591–596.
- Da Silva Oliveira, Luiz Filipe. „Da metafísica da substância à metafísica da subjetividade: os caminhos de Hegel e Schelling se separam em Jena“ . *Sofia* 9,1 (2020): 71–84.
- Da Silva, Gabriel Ferreira. „Kierkegaard did not break free from Hegel: Remarks on Heidegger's evaluation of Kierkegaard in the Hermeneutics of Facticity“ . *Trans/Form/Aca* 43,1 (2020): 51–76.
- Da Silva, Gabriel Rodrigues. „Hegel e o progresso histórico“ . *Primeiros Escritos* 10 (2020): 57–81.

- Da Silva, Paulo Roberto Pinheiro. „Tempo e filosofia na 'Fenomenologia do espírito' de Hegel“. *Discurso* 50,1 (2020): 153–166.
- Dangel, Tobias. „Hegel's Reception of Aristotle's Theology“. *Hegel Bulletin* 41,1 (2020): 102–117.
- Dauner-Lieb, Barbara; Hans Christoph Grigoleit; Thomas Gutmann; Hans-Peter Haferkamp; Werner Heun; Tatjana Hörnle; Abbo Junker; Frank Neubacher; Urs Kindhäuser; Anne Peters; Thomas Pfeiffer; Helmut Satzger; Helmuth Schulze-Fielitz; Ewald Wiederin; Joachim Wieland; Helmuth Schulze-Fielitz und Max Erdmann. „Hegel über die verfassunggebende Gewalt des Volkes“. *Rechtswissenschaft* 11,2 (2020): 170–190.
- De Almeida, Rogério Miranda; Guilherme Costa Fernandes. „Hegel e a Religiao como o Segundo momento da marcha do Espírito“. *Basilíade – Revista de Filosofia* 2,4 (2020): 61–84.
- De Barba, Clarides Henrich. „A consciência ética e a liberdade na história em Hegel: a dialética de Antígona“. *Aufklärung: journal of philosophy* 7 (2020): 183–194.
- De Godoy, Bruno. „Discussão conceitual sobre o mecanismo moderno através da lógica de Hegel“. *Revista Opinião Filosófica* 11,1E (2020): 1–12.
- De Jong, Johan. „From Gegenstand to Gegenstehenlassen: On the Meanings of Objectivity in Heidegger and Hegel“. *International journal of philosophical studies* 28,3 (2020): 390–410.
- De Oliveira Mello Figueiredo, Laura. „Considerações Acerca do Ser (Ens) (Sein) em Aristóteles e Hegel: Um Diálogo Possível“. *Revista Agora Filosófica* 20,3 (2020): 149.
- De Souza Salvio, Thiago. „Notas sobre Hegel e Marx em Relacao a Filosofia do direito“. *Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia* 12,32 (2020): 1–13.
- Debernardi Cárcamo, Italo Angelo. „Hegel's lectures on aesthetics: Fundamental discrepancies between the hotho's edition and the nachschriften“. *Aisthesis* 67 (2020): 9–30.
- „Las lecciones sobre estética de Hegel: discrepancias fundamentales entre la edición de Hotho y los Nachschriften“. *Aisthesis Revista Chilena de Investigaciones Estéticas* 67 (2020): 9–30.
- Debnath, Sujit. „Concept of Alienation in Hegel's Social Philosophy“. *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 37,1 (2020): 51–66.
- Demir, Metin. „The tension between the autonomy of reason and nature in Hegel's Philosophy of Nature“. *Problemata* 11,4 (2020): 59–80.
- Deranty, Jean-Philippe. „The Body of Spirit: Hegel's Concept of Flesh and its Normative Implications“. *Hegel Bulletin* (2020): 1–18.
- Doykov, Y. S. „General conceptual framework for understanding Hegel's knowledge“. *Bulletin of the Karaganda University. „History. Philosophy“ series* 98,2 (2020): 157–161.