Martin Bondeli

Der Kantianismus des jungen Hegel

Meiner · BoD

HEGEL-DEUTUNGEN

Band 4

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Martin Bondeli

Der Kantianismus des jungen Hegel

Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN: 978-3-7873-1335-8
ISBN eBook: 978-3-7873-2344-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1997. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

Meinem Sohn Moritz Emanuel

Inhalt

Einleitung 1

Kapitel I. Zur Kant-Rezeption und Kant-Anlehnung von der Gymnasialzeit bis zum Ende der Frankfurter Zeit 9

A. Gymnasialzeit 9

B. Tübinger Stiftszeit 10

1. Zuwendung zu Kants Aufklärungsstandpunkt und erste Rezeption der Kantischen Philosophie 10
2. Anlehnung an Kants methodische Anwendung des Moralitätsgedankens 12
3. Anlehnung an Kants Begriff der moralischen Vernunftreligion 14

C. Berner Zeit 15

1. Ausweitung der methodischen Anwendung des Moralitätsgedankens. Primat der Vernunft vor der Sinnlichkeit. Wende zu einer praktisch-ästhetischen Vernunft 15
2. Neue Programmaspekte des angewandten Moralitätsgedankens und Neu-Rezeption der Kantischen Philosophie ab Ende 1794/Anfang 1795. Die Postulatenlehre 19
3. Das Freiheits- und Gottesproblem im Zusammenhang der Neu-Rezeption der Kantischen Philosophie. Veränderung der Postulatenlehre 23
4. Das Verhältnis zur theoretischen Vernunftkritik und zur neueren Spekulation 29

D. Frankfurter Zeit 34

1. Von der Anwendung zur Aufhebung der Kantischen Moralphilosophie. Rezeption der Metaphysik der Sitten 34
2. Die Kritik am Kantischen Sittengesetz 38
3. Der Glaube an das Sein. Eine Konsequenz aus dem Gottes-Postulat 40

4. Vereinigung und Wende zur Natur. Neue Schlußfolgerungen aus dem Konzept der praktisch-ästhetischen Vernunft 44

Kapitel II. Formen der Anwendung des Sittengesetzes bis zum Ende der Berner Zeit 51

A. Subjektivierungen des Sittengesetzes in der Tübinger und Berner Zeit 51
1. Hegels Herzensreligion und Kants subjektive Bedingungen des objektiven Sittengesetzes 53
2. Hegels Vernunftreligion und Kants Auffassung von moralischer oder natürlicher Religion 59
3. Hegels Volksreligion und Kants Reich Gottes 63

B. Sittengesetz und Postulate der praktischen Vernunft. Die Anwendung der Moralität auf Ideen Mitte der Berner Zeit 72
1. Zur Ideen- und Postulatenlehre bei Kant, Reinhold, Stapfer, Fichte und Schelling 73
2. Hegel über Ideen und Ergebnisse aus dem neuerlichen Studium der Postulatenlehre 88
3. Realisierung des Sittengesetzes durch die Postulate der Unsterblichkeit und Gottes. Das höchste Gut bei Kant und Hegel 95

C. Ästhetisierung des Sittengesetzes am Ende der Berner Zeit 102
1. Die moralisch-ästhetische Vernunft als Vermittlerin zwischen Vernunft der Gelehrten und Sinnlichkeit der Ungelehrten 103
2. Erhabene und zweckmäßige unendliche Natur versus endliche Natur der Zahlen- und Reflexionsbegriffe ... 106

Kapitel III. Kritik und Überwindung des Sittengesetzes. Die Entstehung eines neuen metaphysischen Standpunktes in der Frankfurter Zeit 116

A. Kritik an Kants Unterjochung der Sinnlichkeit. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem 119

B. Kritik am Kantischen Sittengesetz als Gesetz 126
1. Gesetz und Strafe 127
2. Pflicht und Liebe 131

C. Ablösung des vereinigungsphilosophischen Primates der Moralität durch eine Ästhetik des Schönen und eine neue Religion 137
D. Ablösung des begründungstheoretischen Primates der Moralität. Vom Sollen zum Sein 144
1. Das Sein als Folge der Annahme eines absoluten Postulates 146
2. Das Sein als Folge der Auseinandersetzung mit Kants Idee des intuitiven Verstandes 148

Kapitel IV. Von der moralischen Freiheit zur Aufhebung der Freiheit der Negativität in der Vereinigung 160

A. Zu Kants Begriff der Freiheit 161
B. Die Kontroverse zwischen Reinhold und Fichte. Fichtes und Schellings Auffassung von Freiheit als Imperativ des Absolutwerdens 167
C. Hegels Anschluß an die Freiheitsdiskussion in der Berner Zeit 173
1. Anlehnung an Kants anti-empiristischen Begriff der moralischen Freiheit 174
2. Rezeption von Kants Begriff der transzendentalen Freiheit 176
3. Konfrontation mit den Freiheitsauffassungen Reinholds, Fichtes und Schellings 178
D. Freiheit und Vereinigung — Hegels Neubestimmung des Freiheitsbegriffs in der Frankfurter Zeit 182
1. Kritik an der Freiheit unter dem Diktat des Gesetzes und der Gleichheit. Ablehnung einer Freiheit der Wahl 183
2. Kritik an der Freiheit als Herrschaft, Negativität und Schrecken 187
3. Die höchste Freiheit — Einheit von Freiheit und Natur 190

Kapitel V. Vom moralischen Gott zum seinsfundierten Gott 193

A. Moralische Argumentation für das Dasein Gottes in der Berner Zeit 194
1. Hegels Auffassung von der Existenz Gottes auf dem Weg zu Kant. Stoizistische Wurzeln 194

2. Kants moralische Argumentation für das Dasein Gottes 197
3. Hegels Anlehnung an Kants moralische Argumentation 206
a) Verteidigung der Ethikotheologie. Kritik an Fichtes Zurückschreiten von der Ethiko- zur Physikotheologie 206
b) Unterschiedliche Bedeutungen eines positiven Glaubens an das Dasein Gottes 214

B. Die Seinsweise Gottes in der Berner Zeit 218
1. Hegels Zwiespalt vor dem Hintergrund der Jacobi-Spinoza-Kontroverse und der Weg zu Kants moralischem Gott 218
2. Der moralische Gott bei Kant und Fichte 220
3. Hegels Kritik an den deduzierten Eigenschaften des moralischen Gottes und am mißverstandenen moralischen Gesetzgebergott 222

C. Der Glaube an das Dasein Gottes. Neuorientierung in der Frankfurter Zeit 226
1. Der Glaube an das Dasein Gottes als Glaube an die Tätigkeit des Ich und als Glaube an das Sein 227
a) Der Glaube an die noch mangelhafte Einheit des tätigen Ich 227
b) Der Glaube an das Sein. Zur Metakritik des ontologischen Gottesbeweises 230
2. Die Kritik an Kants Glauben an ein Geglaubtes 235

D. Neue Gottesvorstellungen in der Frankfurter Zeit 237
1. Ein johanneischer Gott der Liebe und des Lebens. Jacobi und Spinoza 238
2. Der trinitarische Gottesgedanke. Die Wurzeln der theologischen Gottesvorstellung 244

Kapitel VI. Annäherung an die neuere Spekulation 249

A. Hegels Auseinandersetzung mit der sogenannten neueren Spekulation während der Berner Zeit 253
1. Zum Entwicklungsstand der neueren Spekulation ... 255
2. Hegels Kritik an der Vorstellungstheorie und an der bloß theoretisch-spekulativen Vernunft 262
a) Kritik am absoluten Vorstellungsvermögen und am

Satz des Bewußtseins. Ein Einfluß durch C.C.E. Schmid 263
b) Kritik an der vorstellenden und unkritischen theoretisch-spekulativen Vernunft 266
c) Aufhebung der antinomischen theoretischen Vernunft in die praktische Vernunft. Anregungen durch Jacobi, Kant, Hölderlin und Fichte 272
3. Hegels Aufnahme des absoluten Ich 277
a) Kritik an der Anwendung der Substanz auf das absolute Ich 280
b) Absolutes Ich versus empirisches Ich. Absolutes Ich ohne Selbstbewußtsein? 289
B. Wende vom absoluten Ich zum absoluten Sein oder Leben während der Frankfurter Zeit 292
1. Neue Konjunkturen der neueren Spekulation 293
2. Etappen von Hegels Kritik am absoluten Ich 296
a) Tätige Vereinigung durch das praktische Ich und Kritik an der Anwendung äußerlicher Gleichheit auf das Ich 296
b) Tätige Vereinigung und Sein 300
c) Reines Leben ohne Tätigkeit 302
3. Die neue Konzeption von Vereinigung 306
a) Vereinigung als bipolare Verhältnisstruktur 307
b) Vereinigung in der Antinomie als Vergleichung und Maßstab 309
c) Das ungeteilte Eine und das Viele oder Geteilte ... 312
α) Das ungeteilte Eine und die Rückkehr zur Subjektivität des Raumes 314
β) Die Verbindung des Geteilten im Gang der Reflexion zum unteilbaren Einen 316
4. Kritik an Kants Reflexionsphilosophie aus dem neuen Konzept von Vereinigung 320
a) Kritik an Kants Auffassung von Urteil 322
b) Kritik an Kants Auffassung von Antinomie 331

Literaturverzeichnis 341

Personenregister 350

Einleitung

Die Kritik an Kants philosophischem Standpunkt, mit der Hegel nach 1800, zu Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an der Universität Jena, an die Öffentlichkeit tritt, ist alles andere als voraussetzungslos. Sie ist das Ergebnis einer, gut ein Jahrzehnt zuvor beginnenden, schrittweisen Aneignung, Kritik und Überwindung der Kantischen Philosophie. Hegels erste fragmentarische Denkversuche, die in die Tübinger und Berner Zeit fallen, stehen ganz im Zeichen eines revolutionären Kantianismus der angewandten praktischen Vernunftkritik. Unmittelbar darauf, in der Frankfurter Periode, kommt es zu einer kritischen Wende gegen Kants praktische Philosophie, in deren Folge Hegel eine philosophische Konzeption zu entfalten beginnt, die sich als Übersteigen des Kantischen Standpunktes versteht. Es ist jene Konzeption, die den Grundstein zum absoluten Identitätssystem legt, das Hegel gemeinsam mit Schelling in Jena ausarbeiten wird. In dieser, der Jenaer Zeit voraufgehenden Tübinger, Berner und Frankfurter Denkbewegung liegt somit der Ursprung von Hegels Jenaer Kant-Kritik. Doch nicht nur dies. Gerade weil die Wende gegen Kant aus einer Kant-Aneignung heraus entsteht und zu einer reflektierten Kritik und Selbstkritik führt, liegt in ihr gleichzeitig der Ursprung eines fortwirkenden Hegelschen Kantianismus. Wird Hegel sich später auch in aller Schärfe von Kants sogenannter Reflexions- oder Verstandesphilosophie distanzieren — Tatsache ist, daß aus seiner Sicht der Begründer des Kritizismus und kein anderer der Urheber der neuen philosophischen Epoche ist, daß es mithin dessen und kein anderes Werk zu vollenden gilt. Man denke nur daran, daß Hegel den ersten Teil der »Wissenschaft der Logik« als eine Neudarstellung der theoretischen Philosophie Kants verstanden wissen wollte.

Bis heute scheiden sich die Geister an Hegels vertracktem kritischen Verhältnis zu Kant. In den vergangenen mehr als 150 Jahren nach der Blütezeit des deutschen Idealismus wurden Untersuchungen zur Leistungsfähigkeit philosophischer Denkformen und Methoden nicht selten auf die berühmte Alternative ›Kant oder Hegel‹ zugespitzt. Und zahlreiche Kontroversen der Gegenwartsphilosophie

um Fragen der Erkenntnisbegründung wie auch der Fundierung der Ethik stehen unverkennbar im Banne einer erneuten Konfrontation Hegelscher mit Kantischen Einsichten. Nach wie vor liefert Hegels kritische Einverleibung der Kantischen Philosophie aber auch Diskussionsstoff für jene Interpreten, die den systematischen Übergang von Kant zu Hegel zu begreifen versuchen. Es besteht noch immer keine ausreichende Klarheit darüber, auf welchen Motiven, Gründen und argumentativen Schritten die Transformation des Kantischen in das Hegelsche Denken beruht. Eine gewisse Ratlosigkeit ergibt sich allein deshalb, weil in dieser Sache die einschlägigen Texte der Hegelschen Kant-Kritik — die Abhandlung der Kantischen Lehre in »Glauben und Wissen« von 1802 und in den »Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie« aus Hegels Spätzeit — im Grunde wenig hilfreich sind. Hegel handelt in ihnen die Kantische Philosophie aus einem nachgerade hermetischen, sich selbst explizierenden Standpunkt des absoluten Identitätssystems ab. Es wird nicht im einzelnen dargelegt, weshalb die auf den Titel einer Reflexionsphilosophie zurückgestufte Kantische Lehre eigentlich als mangelhaft oder sogar unhaltbar zu gelten hat.

Mit der vorliegenden Studie soll gegen das Argumentationsdefizit in Hegels Kant-Kritik angekämpft, diese in ihren Motiven und tatsächlichen oder möglichen Argumentationsschritten transparent gemacht werden. Dieses Ziel wird allerdings nicht mittels einer Neuinterpretation von Hegels Kant-Kritik in den genannten einschlägigen Texten angestrebt, sondern mittels einer eng an die Kantischen Vorgaben heranführenden Darstellung der Genese von Hegels früher Kant-Aneignung und Kant-Kritik.

Eine an die Kantischen Vorgaben herangeführte Darstellung der Genese von Hegels früher Kant-Aneignung und Kant-Kritik kann zum einen zeigen, was Hegel an der Kantischen Vernunftkritik in Tübingen und Bern interessierte, wie er sie aufnahm und welchen Typus eines Kantianismus er genau besehen vertrat. Zum anderen läßt sich aus ihr verdeutlichen, an welchen Punkten und aus welchen Gründen ihm die Kantische Philosophie in Frankfurt suspekt wurde. Dabei ist im Hinblick auf die besagte Defizitbekämpfung von besonderer Bedeutung, daß der Übergang vom Berner Kantianismus zur Frankfurter Wende gegen Kant weder allein aus äußeren Umständen wie dem veränderten Frankfurter Diskussionskontext Hegels oder der plötzlichen Rückbesinnung auf bestimmte von Anbeginn vorliegende vereinigungsphilosophische Denkressourcen noch

Kapitel I
Zur Kant-Rezeption und Kant-Anlehnung von der Gymnasialzeit bis zum Ende der Frankfurter Zeit

A. Gymnasialzeit

Hegels philosophische Entwicklung ist mit der Kantischen Philosophie, die im deutschen Sprachraum in den beiden letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zur Aufklärungsphilosophie schlechthin avanciert und zugleich den Grundstein zu den post-Kantischen Systementwürfen des deutschen Idealismus legt, von Beginn an eng verwoben. Eine erste Berührung mit Kantischen Philosophemen ergibt sich schon am Ende der Gymnasialzeit. Der 18 Jahre alte Hegel fertigt im Sommer 1788 eine Abschrift der Rezension von Johann August Friedrich Ulrichs »Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit« aus der kantfreundlichen »Allgemeinen Literatur-Zeitung« an (vgl. GW 3. 184–190), im Herbst 1788 aus dem selben Organ eine Abschrift der Rezension von August Wilhelm Rehbergs »Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion« (vgl. ebd. 191–200). In beiden Rezensionen, die Hegel vollständig abgeschrieben hat, wird Kants Standpunkt der praktischen Vernunft gegen kritische Einwände verteidigt. In der ersten Rezension hebt der Rezensent Kants Verständnis einer moralisch-vernünftigen Freiheit positiv von Ulrichs Kritik an Kant ab, derzufolge der Ansatz der praktischen Vernunft entweder zu einem impliziten Determinismus oder zu einer durchweg unbegreiflichen Auffassung von Freiheit führe. In der zweiten Rezension macht sich der Rezensent Kants moralische Argumentation für das Dasein Gottes und Kants Auffassung von moralischer Religion zu eigen, um sie gegen Rehbergs spinozisierende Ansicht von dem Wesen der Religion als einem höchsten Verstand zu wenden. Zudem wird Rehbergs Bestreitung der Kantischen Annahme, wonach die Vernunft eine Kausalität durch Freiheit kenne, ebenso zurückgewiesen wie seine Ansicht, Kant habe den Begriff der reinen Moralität und die damit unterstellte Harmonie von Sittlichkeit und Sinnlichkeit unterlaufen, da er Moralität an ein äußerliches sinnliches Ideal der moralischen Welt oder auch an ein Reich der Gnade gebunden habe.

Ob die beiden Abschriften Ausgangspunkt oder bereits Ausdruck eines ersten Hegelschen Interesses an der Kantischen Lehre sind, bleibt offen. Und es wird auch nicht ersichtlich, welche Positionen Hegel selbst zu den darin erörterten Fragestellungen damals eingenommen hat. Unstreitig ist nur, daß die Abschriften, wie wir sehen werden, für seine künftige Aneignung der Kantischen Philosophie von einiger Bedeutung sind.

B. Tübinger Stiftszeit

1. Zuwendung zu Kants Aufklärungsstandpunkt und erste Rezeption der Kantischen Philosophie

In der Tübinger Stiftszeit ab Ende 1789 folgt eine sichtbare Zuwendung zu Kants Aufklärungsstandpunkt sowie eine erste eingehendere Rezeption von Kants Schriften. Wie seine Freunde Schelling und Hölderlin und wie viele andere aufgeklärte Zeitgenossen ergibt sich auch bei Hegel die gedankliche Verklammerung zwischen dem großen geistigen Ereignis der Französischen Revolution und der befreienden Aufklärungsphilosophie Kants. Allerdings ist bei Hegel von der damals überschwänglichen Kant-Verehrung nicht allzu viel zu spüren. Es gibt bei Hegel jedenfalls nicht jenes zündende Erweckungserlebnis durch Kant, wie man es bei Reinhold und Fichte feststellen kann. Kant ist wohl ein vorzüglicher Aufklärer der neuesten Zeit, aber doch nur ein Aufklärer unter anderen. Und so ist es nicht verwunderlich, daß Hegel, wie berichtet wird, sich des öfteren lieber mit Rousseau abgibt, während die Freunde im Stift mit großem Engagement Kant studieren.[1]

Was die erste Rezeption der Kantischen Schriften während der Tübinger Zeit betrifft, berichtet Hegels Biograph, Karl Rosenkranz, von (inzwischen verschollenen) Exzerpten des Philosophen zu Lockeschen, Humeschen und Kantischen Werken, die während der »akademischen Zeit« angefertigt worden seien. Hegels »Studium« von Kants »Vernunftkritik«, so mutmaßt Rosenkranz, beginne frühestens ab 1789 (vgl. Ros 14). Von einem Hegelschen »Studium« der Kantischen Philosophie während der Tübinger Zeit spricht Rosenkranz

[1] Siehe dazu: *D. Henrich: Leutwein über Hegel.* Ein Dokument zu Hegels Biographie. In: Hegel-Studien. Bd 3. Bonn 1965. 39–77.

außerdem im Zusammenhang der Dissertation »De limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate« von 1790 (vgl. Ros 35 ff), zumal dort das Problem der Überwindung des Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit in moralischen Handlungen von Belang ist. Allerdings ist diese Schrift nicht, wie Rosenkranz noch annahm, ein Hegelsches Produkt. Hegel hatte lediglich die Dissertation seines Lehrers August Friedrich Boek zu verteidigen. Neben diesen Hinweisen von Rosenkranz ist in neuerer Zeit darauf aufmerksam gemacht worden, daß Hegel wohl durch den Besuch der Vorlesungen Flatts mit der Kantischen Philosophie vertraut geworden ist.[2] Flatt gehörte zu jenen Lehrern Hegels am Stift, welche Kants praktische Philosophie in ihr Lehrgebäude zu integrieren verstanden.[3] Wie umfangreich und gründlich Hegels Rezeption der Kantischen Schriften in dieser Zeit tatsächlich ausfällt, ist nicht leicht auszumachen. Mit Sicherheit kann man nur konstatieren, daß Hegel im Unterschied zu Reinhold, Fichte und Schelling zunächst weniger darauf aus ist, Kants kritische Philosophie im Gesamtzusammenhang zu rezipieren und sich deren Systematik anzueignen. Hegels Kant-Rezeption ist in erster Linie durch aufklärerisch-religiöse Problemstellungen geprägt und deshalb selektiv, auf die Heranziehung bestimmter Theoreme der Vernunftkritik ausgerichtet. Rosen-

[2] Siehe: *D. Henrich: Leutwein über Hegel.* A. a. O.; *H. S. Harris: Hegel's Development.* Toward the sunlight. 1770–1801. Oxford 1972. 73, 83 ff.; *W. G. Jacobs: Zwischen Revolution und Orthodoxie?* Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 67; *R. Pozzo: »Introductio in philosophiam«.* Dagli studi giovanili alla prima logica (1782–1801). Firenze 1989. 70 ff. — Zu Flatts Kant-Kritik siehe neuerdings: *Marco de Angelis: Die Rolle des Einflusses von J.-J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal.* Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York usw. 1995. 79 ff.

[3] Kants theoretische Philosophie wurde im Stift wohl zusammen mit dem englischen Empirismus gelehrt. Dafür spricht neben der Rosenkranzschen Erwähnung von Hegelschen Notizen zu Kant, Hume und Locke auch das bei *W. G. Jacobs (Zwischen Revolution und Orthodoxie?* A. a. O. 237 ff) abgedruckte Magisterspecimen des Stiftlers Ernst Friedrich Hesler »Über den Kantischen Purismus und den Lokischen Empirismus« aus dem Jahre 1790. Hesler sieht bei seinem Vergleich der Kantischen mit der Lockeschen Erkenntnisapparatur (Sinne, Verstand, Vernunft) im Grunde nur eine Differenz von »Gattung und Art« (240). Etwas von diesem Tübinger Zugang zu Kants theoretischer Vernunftkritik ist auch an Hegel hängen geblieben. Man bedenke nur, daß er in »Glauben und Wissen« seine kritische Darstellung von Kants erkenntnistheoretischer Fragestellung durch ein langes Locke-Zitat einleitet, welches von der Selbstbeschränkung des endlichen Verstandes handelt (vgl. GW 4. 326).

kranz' Rede von einem Hegelschen »Studium« der »Vernunftkritik« ist deshalb doch etwas irreführend.

2. Anlehnung an Kants methodische Anwendung des Moralitätsgedankens

In Hegels eigenen Denkversuchen finden sich die frühesten Bezugnahmen auf Kantische Inhalte gegen Ende der Tübinger Zeit, im Sommer 1793. Das sogenannte Tübinger Fragment verrät Hegels Nähe zu Kants methodischer Anwendung des Moralitätsbegriffs. Hegel stellt im Einklang mit Kants Unterscheidung zwischen Grundlegung und Praktizierung der Moralität die Forderung auf, wonach in »einem System der Moral reine Moralität von Sinnlichkeit in Abstrakto gesondert ... diese unter jene erniedrigt« werden müsse, bei der Betrachtung aus dem Standpunkt des »Menschen« die Erniedrigung aber rückgängig zu machen und eine mit Vernunft »geschwängerte« Natur des Menschen in Anschlag zu bringen sei (vgl. GW 1. 84f). Zweifellos ist bei diesem Hegelschen Gedanken einer Moralität, die als Gesetzgeberin über der Natur steht und die doch gleichzeitig als die harmonisierende Erzieherin der Natur fungiert, zu berücksichtigen, daß er nicht ausschließlich auf Kantische Quellen zurückgehen muß. So kann Hegel auch an die ihm von früh an durch die Lektüre von Ciceros »De officiis« vertraute stoizistische Harmonie von Tugend und vernunftbegabter Natur anschließen.[4] So kann er auf die Weiterführung dieser Harmonie durch das erzieherische Ideal einer natürlich-freien Gefühls- und Vernunftmoral, welches seine Helden Rousseau und Jacobi[5] hochhalten, anspielen wollen. Und ganz ausdrücklich stellt sich heraus, daß Hegel das moralische Harmonieideal mithilfe des neuplatonischen Topos des höchsten Einen auszuschmücken versucht.[6] Aber es ist so gut wie ausgeschlos-

[4] Siehe z.B. *Cicero: De officiis*. Liber primus. 12ff. — »De officiis« gehörte zu Hegels Grundlektüre während der Gymnasialzeit. Vgl. GW 1. 30f.

[5] Zu Hegels früher Rousseau-Begeisterung siehe *D. Henrich: Leutwein über Hegel*. A.a.O.; zur frühen Jacobi-Lektüre siehe Ros 40.

[6] Hegel unternimmt offenbar von allem Anfang an den Versuch, die moralphilosophische Kritik an der objektiven oder positiven Religion mit Sinngehalten der negativen Theologie zu verbinden. — Zu den Quellen des Neuplatonismus, auf die Hegel seit der Tübinger Zeit rekurrieren dürfte, siehe jetzt die umfassende Studie von *J. Halfwassen: Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Untersuchungen

sen, daß Hegel dabei nicht in erster Linie an Kant gedacht hat. Denn es ist doch Kant, der mit seiner Konzeption von Vernunftmoral die stoizistische und rousseauistische Linie in der Moralphilosophie entscheidend erneuert. Und es ist auch Kant, der einen oft nur metaphorisch ausgesprochenen Gedanken auf den systematisch ausgereiften Punkt bringt, wenn er das Sittengesetz einerseits als ein über aller Sinnlichkeit stehendes Faktum der Freiheit begreift, andererseits im Hinblick auf seine methodische Anwendung als ein Gesetz versteht, das subjektiviert, durch »Maximen« und »Triebfedern« versinnlicht werden muß. Hegel übernimmt denn in seinen weiteren Gedankengängen im Tübinger Fragment auch stets wieder die typisch Kantischen Termini »Triebfeder« und »Achtung fürs Gesetz«. Es ist von der Sache her naheliegend, daß die von ihm in den Berner Fragmenten (vgl. GW 1. 350) referierte Kantische Überlegung aus der *Methodenlehre* der »Kritik der praktischen Vernunft«, »wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüt, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d.i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne« (A 269), bereits im Tübinger Fragment einen zentralen Leitfaden der Gedankenführung bildet.

Betrachtet man Hegels Art und Weise der Anwendung des Kantischen Moralbegriffs auf die Natur im damaligen Kontext, kommt man umgehend zum Schluß, daß sie kein Einzelfall ist. Hegel teilt sie mit vielen kantianisierenden Zeitgenossen. Dabei kann er mit *Philipp Albert Stapfer* auf einen prominenten Berner Vertreter dieser Richtung stoßen.[7] In der 1792 veröffentlichten Rede »Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen« gibt Stapfer eine geschichtsphilosophische Deutung der Vernunft als Bändigerin und Erzieherin der Sinnlichkeit und macht die genannte Kantische Überlegung aus der Methodenlehre der praktischen Vernunft zum Hauptgedanken einer »künftigen Kritik der Erziehung.«[8]

zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Bonn (erscheint demnächst).

[7] Stapfer, damals in Bern als eifriger Kantianer und Freund der französischen Revolution bekannt, war in den 90er Jahren Professor für Philologie und Theologie am Politischen Institut der Berner Akademie. Nach dem Fall des Ancien Régime 1798 errang er in der kurzlebigen Phase der Helvetischen Republik das Amt eines Ministers der Künste und Wissenschaften.

[8] Vgl. *P. A. Stapfer: Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen* / zufolge eines kritisch-philosophischen Entwurfs der Culturgeschichte unse-

Das Tübinger Fragment verrät ferner, daß Hegel über die nötigen Kenntnisse der Kantischen *Postulatenlehre* aus der »Kritik der praktischen Vernunft« verfügt und mit Kant die moralische Argumentation für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele teilt. So wird im Gegenzug gegen orthodoxe christliche Religionslehren herausgehoben, daß die Religion nicht »blosse Wissenschaft von Gott, seinen Eigenschaften, unserm Verhältnis und dem Verhältnis der Welt zu ihm und der Fortdauer unserer Seele« (vgl. GW 1. 85) sein dürfe, daß die Ideen von Gott und Unsterblichkeit vielmehr nur dem Interesse unseres »Herzens« anheimzustellen, lediglich aus dem »Bedürfnis der praktischen Vernunft« (ebd. 89) zu fordern seien.

3. Anlehnung an Kants Begriff der moralischen Vernunftreligion

Die Denkversuche der späten Tübinger Zeit verdeutlichen, daß Hegel sich neben der Methoden- und Postulatenlehre aus der praktischen Vernunftkritik an die kantianisierenden Konzepte einer neuen moralischen Vernunftreligion anschließt, die in ein kritisches Verhältnis zum geoffenbarten, historischen oder positiven Religionssystem gesetzt werden. Bereits in einem Notizenblatt von 1792/ 93 hat Hegel bei seiner Unterscheidung zwischen »subjektiver« und »objektiver« Religion explizit auf Fichtes »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« (1792/93) Bezug genommen und dessen Gleichsetzung der schlechten objektiven Religion mit der »Theologie« gutgeheißen (vgl. GW 1. 75). Nicht auszuschließen ist, daß Hegel in dieser Zeit auch Reinholds »Briefe über die Kantische Philosophie« von 1790 und 1792 geläufig sind, in denen sich die Anfang der 90er Jahre wohl profiliertesten Reflexionen zur Anwendung der Kantischen Moralitätsauffassung auf die Religion wie auch die einschlägigen Unterschei-

res Geschlechts: in der Form einer Apologie für das Studium der claßischen Werke des Alterthums. Bern 1792. 16. — Diese originelle Schrift hat nicht nur im bernischen Gelehrtenkreis Beachtung gefunden. Wie aus Briefen von J. G. Zimmermann und E. v. Fellenberg an Stapfer aus dem Jahre 1793 hervorgeht, wurden Exemplare auch nach Hannover an Rehberg sowie nach Zürich an den Kreis um Lavater gesandt. Vgl. *Briefe von J. G. Zimmermann, E. von Fellenberg, S. Schnell, K. Schnell und G. L. Meyer von Knonau an P. A. Stapfer*. Hrsg. von R. Luginbühl. Bern 1890. 83, 85 f. — Zum geschichtsphilosophischen Ansatz, den Stapfer in der Schrift liefert, siehe *Vf.: Hegel in Bern*. Bonn 1990. 43 ff.

dungen zwischen geoffenbarter, positiver Religion einerseits und vernünftiger, moralischer Religion andererseits finden. Aus Kants 1793 erschienener Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« nimmt Hegel sodann, wie sowohl das Tübinger Fragment als auch Hegels letzte Tübinger Predigt dokumentieren, erneut Grundbegriffe und Unterscheidungen auf, die sich mit seiner Entgegensetzung von subjektiver und objektiver Religion decken. Im Unterschied zur Anwendung der Kantischen Moralitätsauffassung auf die Natur des Menschen geht es Hegel in diesem Punkt nicht mehr nur um eine Form der Versinnlichung oder Subjektivierung der übergeordneten Moralität. Hand in Hand mit der Parteinahme für eine subjektive Gemeinschaftsreligion ist Hegel nun vielmehr auch um die Herausarbeitung einer Norm der Subjektivität bemüht, aus der sich eine Kritik an einer bestimmten Religionsform gewinnen läßt. Diese kritisierte Religionsform wird als »objektive«, später »positive« Religion bezeichnet. Während Hegel sich in der letzten Tübinger Predigt vor allem dieser Norm der Subjektivität widmet und sich im Stile einer Losung Kants »Reich Gottes«-Motiv und dessen Idee der »unsichtbaren Kirche« zu eigen macht (vgl. GW 1. 70 ff), wird im Tübinger Fragment in kritischer Absicht Kants Unterscheidung zwischen »reiner Vernunftreligion« und »Fetischglauben« herangezogen (vgl. GW 1. 99 f).

C. Berner Zeit

1. Ausweitung der methodischen Anwendung des Moralitätsgedankens. Primat der Vernunft vor der Sinnlichkeit. Wende zu einer praktisch-ästhetischen Vernunft

In den fragmentarischen Denkversuchen der Berner Zeit, in denen Kant erstmals namentlich erwähnt wird (vgl. GW 1. 142), bilden die methodische Anwendung des Moralitätsgedankens und die Herausbildung der Vernunftreligion im Verhältnis von subjektiver und objektiver Religion nach wie vor zentrale Fixierungen von Hegels kantianisierender Gedankenführung. Dabei ist vorerst klar erkennbar, daß das Gebiet, auf welches die methodisch angewandte Moralität fällt, erweitert worden ist. Neben der Natur des Menschen und der Religion werden in den Berner Fragmenten nach und nach die Geschichte der christlichen Religion und Weltsicht, die Rolle der

Person Jesu in dieser Geschichte, das Recht, der Staat und am Ende auch die ästhetische und teleologische Natur einbezogen.

Eine weitere signifikante Veränderung in den Berner Fragmenten, die in den Darstellungen zum jungen Hegel meist im Zentrum stand und auch für die Kennzeichnung seines Berner Denkens als Kantianismus ausschlaggebend wurde, besteht darin, daß Hegels Forderung, zur Aufstellung und Befolgung des Sittengesetzes[9] sei von aller Sinnlichkeit zu abstrahieren, weit häufiger auftritt als zuvor. Der Kantische Geist einer scharfen Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit ist dominant. Dabei vertritt Hegel einen Primat der Vernunft vor der Sinnlichkeit in vielen Passagen auch in erzieherischer Hinsicht. In diesem Fall steht nicht mehr die Vermittlung von Sittengesetz und vernunftgeschwängerter Sinnlichkeit im Vordergrund. An erster Stelle steht nun die Idee, die Moralisierung der Menschen sei eine Frage des Befolgens des Sittengesetzes und, damit verbunden, des Aufsuchens sinnlicher Triebfedern, wobei Hegel vornehmlich an die gesetzesnahen Gefühle der Achtung und Pflicht denkt. Dies kommt einer Annäherung an Kants restriktive Triebfederkonzeption aus der »Kritik der praktischen Vernunft« gleich.

Ausgehend von diesem Befund hat man verständlicherweise den Berner Kantianismus Hegels von seiner Tübinger Denklage, die nur dem Buchstaben nach Kants Moralphilosophie folgt, und von seinen Denkversuchen der Frankfurter Zeit, in denen das Kantische Sittengesetz offen als Gesetz der Herrschaft über die Sinnlichkeit kritisiert wird, abzuheben versucht. Und man hat vor diesem Hintergrund zahlreiche Versuche unternommen, innerhalb der Berner Denkperiode mehrere Phasen eines sich steigernden Kantianismus und mögliche Umschlagspunkte herauszuarbeiten, die den Beginn des

[9] Hegel verwendet den Terminus »Sittengesetz« — zuweilen taucht auch der Fichtesche Lieblingsterminus »Moralgesetz« auf — in der Regel nicht in der strengen Bedeutung des von Kant ausformulierten kategorischen Imperativs. Lediglich im »Leben Jesu« legt Hegel an einer Stelle seinem Helden einen Satz in den Mund, der an Kants Formulierung des kategorischen Imperativs erinnert (»Was ihr wollen könnt, daß als allgemeines Gesetz unter den Menschen, auch gegen euch gelte, nach einer solchen Maxime handelt« — GW 1. 221). Ansonsten erscheint der Terminus »Sittengesetz« als Ausdruck für die Position des Intelligiblen, Vernünftigen, Systematischen der Moral in Abgrenzung von der Sinnlichkeit und Empirie. Erst in der Frankfurter Zeit wird zumindest die imperativische Form des Sittengesetzes zur Diskussion gestellt.

Frankfurter Denkens markieren.[10] In der Regel ist man dabei zum Schluß gekommen, daß Hegels Kantianismus bis Ende 1795/ Anfang 1796 eine Steigerung erfährt, daß dann jedoch eine Richtungsänderung stattfindet. Diese soll sich zum einen daran anzeigen, daß der Maßstab der Kritik an der christlichen Religion vom Sittengesetz auf das Ideal einer gelungenen Gemeinschaftsreligion verschoben wird. Zum anderen daran, daß das Motiv der Vermittlung von Vernunft und Sinnlichkeit wiederum stärker durchschlägt, wobei jetzt aber eine ästhetische Versinnlichung der Moral im Bereich der Natur den Leitfaden bilden soll.

[10] Eine der gründlichsten Arbeiten dazu ist immer noch jene von *H. Wacker* (*Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin 1932). Wacker unternimmt den Versuch, anhand einer genauen Textlektüre aufzuzeigen, daß Hegel am Ende der Tübinger Zeit die moralphilosophischen Termini Kants übernimmt, aber noch ohne Kantischen Sinn philosophiert, in der Berner Zeit dann auch dem Geiste nach zum moralphilosophischen Kantianer wird. In den späten Berner Fragmenten stellt er einen Übergang zu Hegels Abkehr von Kants Moralitätsstandpunkt fest. Wichtig sind sodann die auch den Hegelschen Diskussionskontext einbeziehenden Studien von *D. Henrich (Historische Voraussetzungen von Hegels System*. In: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1975, sowie: *Der Weg des spekulativen Idealismus*. In: *J. Zwillings Nachlaß*. Eine Rekonstruktion. Hrsg. von D. Henrich und C. Jamme. Bonn 1986). Henrich geht davon aus, daß Hegel vor dem Hintergrund der Kontroverse mit der kantianisierenden Tübinger Orthodoxie spätestens bis 1795 einem radikalen religionskritischen Kantianismus das Wort redet, wie er paradigmatisch von Carl Immanual Diez vertreten worden ist, sich danach unter dem Einfluß von Hölderlin allmählich von Kant abwendet. Einen namhaften Beitrag zu Hegels Kantianismus findet man ferner in der die Denkentwicklung Hegels, Hölderlins und Schellings parallel verfolgenden Studie von *P. Kondylis (Die Entstehung der Dialektik*. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart 1979). Kondylis verficht die These von einem sich steigernden moralphilosophischen Kantianismus Hegels, der am Ende aus der Sicht der Vereinigungsphilosophie in eine Sackgasse führt. — Diese verdienstvollen Beiträge zu Hegels Kantianismus sind m. E. alle allzu einseitig auf die moralphilosophische Dualismus- und Vereinigungsthematik des Hegelschen Kantianismus ausgerichtet. Hegels programmatischer Kantianismus, der mit der Anwendung der Moralität auf Religion sowie mit der Methoden- und Postulatenlehre der praktischen Vernunftkritik anhebt, und die damit zusammenhängenden Sachprobleme werden nicht oder jedenfalls nicht mit der nötigen Gründlichkeit behandelt. Ebensowenig wird in diesen Studien gezeigt, wie Hegel in Frankfurt zu einem neuen nach-Kantischen metaphysischen Standpunkt gelangt. — Was schließlich meine eigene Studie (*Hegel in Bern*. Bonn 1990) betrifft, so bin ich heute der Auffassung, daß ich mich bei der Darstellung von Hegels Berner Kantianismus allzu sehr auf die Anwendung des Moralitätsbegriffs am Beispiel der Methodenlehre der KdprV und der *Religionsschrift* konzentriert habe. Durch die betonte Ausrichtung auf die Berner Periode wurde das Problem der neu entstehenden Metaphysik Hegels nur am Rande behandelt.

Kapitel VI
Annäherung an die neuere Spekulation

Obschon Hegel von der spekulativen post-kantischen Systemphilosophie Reinholds, Fichtes und Schellings stets inspiriert wird, steht er lange Zeit in abwartender Distanz zu diesem neuen philosophischen Typus, als dessen Vollender er später gelten wird. Reinhold mit seiner Theorie des Vorstellungsvermögens oder Elementarphilosophie, Fichte mit der Wissenschaftslehre und Schelling mit seinem fichteanisierenden Systemansatz — sie alle sind ganz von der Losung des Neufundierens, Übersteigens und Vollendens des Kantischen Systems der Vernunft eingenommen, einer Losung, deren Motive sowohl im Bedürfnis der Freilegung eines wahrhaften Kantischen Geistes als auch in der Abwehr eines neuen drohenden Skeptizismus zu suchen sind. Im Vordergrund steht die Überzeugung, daß man sogleich mit dem höchsten Punkt der Kantischen Transzendentalphilosophie beginnen muß. Dieser höchste Punkt, der von Kant in der zweiten Auflage der KdrV als »ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption« bezeichnet und als Selbstbewußtsein — genauer: als alle unsere Vorstellungen begleitende Vorstellung »Ich denke«, deren Identität auf eine »Synthesis« angewiesen ist — analysiert worden ist, wird von Reinhold, Fichte und Schelling in je spezifischer Weise neu ausgelegt. Zunächst ist es Reinhold, der dieses Prinzip als Vorstellung oder Bewußtsein überhaupt deutet,[1] sodann Fichte, der es als praktisches, selbsttätiges Ich wiedererkennt,[2] schließlich Schelling, der darin ein Ich der intellektuellen Anschauung zu entdecken können glaubt.[3] Ihrem eigenen Anspruch nach wird damit Kants höchster Punkt überstiegen und in seiner eigent-

[1] Vgl. *Reinhold: Beiträge zur Berichtigung der Mißverständnisse der Philosophen.* Band I. Jena 1790. 304 ff, sowie *Über das Fundament des philosophischen Wissens.* Jena 1791. 68.

[2] Vgl. *Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* FW 1. 99 f, sowie: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1797. Ebd. 475 f.

[3] Vgl. *Schelling: Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.* SW I/1. 105 f, sowie *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.* SW I/1. 153 f.

lichen Bedeutung freigelegt. An die re-interpretierte ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, die bald als höchster Begriff, bald als oberster Grundsatz oder erstes, vordiskursives und diskursivitätsbildendes Prinzip bestimmt wird,[4] knüpfen Reinhold, Fichte und Schelling sodann eine Neudarstellung eines Gesamtsystems des theoretischen und praktischen Wissens, das in seinen ersten Teilen ein Ableitung von Kants Urteilsfunktionen und Kategorien enthält.[5] Diese Neudarstellung eines Gesamtsystems ist mit einem Komplex von neuen Einheits- und Begründungsforderungen verbunden. Es entsteht umgehend das Desiderat, das erste Prinzip derart anzusetzen, daß Kants Dualismus der Erkenntnisstämme und der Systeme der theoretischen und praktischen Vernunft überwunden werden kann. Und es zeichnen sich diverse Versuche ab, als Alternative zu Kants transzendentaler Deduktion ein Begründungsverfahren zu entwickeln, in welchem Folgeprinzipien mittels linearer und zirkulärer Verfahrenselemente aus dem ersten Prinzip folgen sollen.

Diesem Ende der 80er Jahre mit Reinholds Vorstellungstheorie beginnenden neuen Typus einer post-Kantischen Systemphilosophie kann Hegel in seinen Tübinger und Berner Jahren wenig Sinn und Verständnis abgewinnen. Hegel bekundet bis zum Ende der Berner Zeit kein Interesse, Kant zu übersteigen. Er will, wie wir hinlänglich gezeigt haben, aus seinem aufklärerischen Bedürfnis der kritischen Darstellung der moralischen Welt heraus vornehmlich den Kant der praktischen Vernunftkritik anwenden. Damit ist er einem Kantianismus verpflichtet, der freilich ebenfalls mit den Namen Reinholds und Fichtes verbunden werden kann, sofern nicht deren

[4] In der diesbezüglichen Festlegung des höchsten Prinzips kommt es zwischen Reinhold, Fichte und Schelling nach 1800 zu einem Dreikampf des wechselseitigen Berichtigens und Überbietens, nachdem in den 90er Jahren Fichte und Schelling Reinholds bloß »formalen« obersten Grundsatz zunächst durch einen formalen und materialen Grundsatz und sodann durch ein überdiskursives Prinzip der intellektuellen Anschauung substituieren wollen.

[5] Kants Beweis der Vollständigkeit der Kategorien und seine metaphysische Deduktion, die wohl zu den dunkelsten und umstrittensten Punkten der »Analytik« gehören, üben auf Reinhold, und im Gefolge davon auf Fichte und Schelling, eine besondere Faszination aus. Allen schwebt, zumindest in einer ersten Phase, die über Kants Beweisziel eindeutig hinausgehende Vorstellung vor, die Urteilsfunktionen und Kategorien seien aus Kants höchstem Punkt heraus abzuleiten. (Zu Kants Beweisziel in dieser Sache siehe neuerdings: *M. Wolff: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel.* Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift. Frankfurt a. M. 1995) Hegel wird sich erst in der Jenaer Zeit mit dieser Frage befassen.

Systementwürfe, sondern deren Arbeiten zu einer moralphilosophischen Transformation der Religion gemeint sind. Dieser Intention bleibt Hegel auch dort verpflichtet, wo die Anwendung nicht mehr nur bei der Methodenlehre der praktischen Vernunftkritik, sondern auch bei der Postulatenlehre ansetzt und der Tendenz nach zu einem System der Postulate führt, wie es im »Ältesten Systemprogramm« zur Sprache gebracht wird. Dieser Ansatz legt sich zwar einen revolutionär-republikanischen Kant zurecht, geht damit aber gerade nicht entscheidend über Kant hinaus. Verleiht Hegel, wie gesehen, der Postulatenlehre auch andere Akzente als Kant, so ergibt sich daraus noch kein Übersteigen Kants, wie man es aus Reinholds, Fichtes und Schellings Systementwürfen kennt. Dieser Befund gilt selbst unter der Annahme, Hegel sei der Verfasser des »Ältesten Systemprogramms». Denn das Systemprogramm gibt bestenfalls einigen Aufschluß über ein alternatives, d. h. erweitertes und stärker auf die Autonomie der freien Menschen ausgerichtetes System der Kantischen Postulatenlehre. Abgesehen von der aufgesetzt wirkenden Neueinschätzung der Idee der Schönheit repräsentiert es in keiner Weise das Problembewußtsein jener Systemphilosophie, die Kant im höchsten Punkt und in der Systemdarstellung gezielt übersteigt.

Hegels Abseitsstehen von der post-Kantischen Systemphilosophie gilt im Grunde aber nicht nur für die Tübinger und Berner, sondern auch für eine erste längere Phase der Frankfurter Zeit. Die Abkehr von Kants Moralphilosophie und die Zuwendung zu einer neuen Seins-Metaphysik haben nicht bereits auch zur Folge, daß ein Anschluß an den Entwicklungsgang Reinholds, Fichtes und Schellings stattfindet. Zwar stimmt Hegels Denkweg nun insofern mit deren Hinausgehen über Kant überein, als ein höchstes Seins- und Vereinigungsprinzip an die Stelle des höchsten Postulates tritt. Und dieser Schritt war ja, wie wir zeigen konnten, für Hegel in der Tat auch als ein Übersteigen Kants mit dessen eigenem Begriff des intuitiven Verstandes möglich geworden. Jedoch ist Hegels Denken noch lange Zeit fern von der Systemform und den damit verbundenen Einheits- und Begründungsforderungen der post-Kantischen Systemphilosophie. Denn bei Hegel steht das Sein — ähnlich wie bei Jacobi und Hölderlin — in einer längeren Phase der Frankfurter Zeit für ein reflexionsloses Höchstes, das sich bald von der Welt der Reflexion abhebt, bald auf die Reflexion zubewegt, um sie in ihrer antinomischen Gestalt an ihre Grenze zu führen und aufzulösen. Nicht

Systembildung, sondern Daseinsoffenbarung ist das Ziel eines solchen Philosophierens. Erst gegen Ende der Frankfurter Zeit bringt Hegel diese Bewegung in eine auf das Sein als Natur oder Leben zentrierte Systemform. Das sogenannte »Systemfragment von 1800« dokumentiert, daß Hegel sich inzwischen über den Ursprung und die Prozessualität der Reflexion im Kreislauf der organischen Natur Klarheit verschafft hat. Damit hat er einen zentralen Schritt hin zum Anschluß an den Gang der post-Kantischen Systemphilosophie, insbesondere an deren Schellingsche Ausprägung, zurückgelegt. Hegel verfügt jetzt nicht nur über ein Prinzip, sondern auch über einen entsprechenden Systemansatz, der ein Übersteigen der Kantischen Philosophie erlaubt. Es dauert aber noch gut ein Jahr, bis Hegel Position zu den Einheits- und Begründungsforderungen der post-Kantischen Systembildner beziehen kann. 1801, mit der »Differenzschrift«, in welcher Hegel Schellings Identitätssystem verteidigt, wird dieses Ziel erreicht sein. Hegel ordnet sich nun ganz in die Gedankenwelt und die Sprache der post-Kantischen Systemphilosophie der 90er Jahre ein, die Kant übersteigen und vollenden wollte, erklärt er doch in der »Vorerinnerung«, daß eine Scheidung des »Geistes« der Kantischen Philosophie von deren »Buchstaben« vonnöten war, um das »reine spekulative Prinzip« in ihr zu entdecken. Gemeint ist ausdrücklich das Prinzip, das Kant seiner »Deduktion der Kategorien« zugrundegelegt hatte und das Hegel nun als die von Kant nur unzureichend ausgesprochene absolute Identität des Subjektiven und Objektiven auslegt (vgl. GW 4. 5). Hegel sieht jetzt genauso wie Schelling in Kants ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption den höchsten Punkt von Kants Deduktion, der emphatisch als intellektuelle Anschauung zu fassen ist und zu dessen Übersteigen Kant mit den Begriffen der Einbildungskraft und des intuitiven Verstandes selbst den Weg gewiesen hat. Das Bekenntnis zu Schellings spinozisierendem Identitätssystem ist der Anfang jener mühevollen Gedankenarbeit in der detaillierten Ausgestaltung und Durchführung des Systems, mit der Hegel am Ende seine Vorgänger übertreffen wird.

A. Hegels Auseinandersetzung mit der sogenannten neueren Spekulation während der Berner Zeit

Wenn Hegel während der Berner Zeit kein Interesse bekundet, seinen Typus eines angewandten Kantianismus der praktischen Vernunft zugunsten der spekulativen post-Kantischen Systemphilosophie aufzugeben, heißt dies noch nicht, daß er sich nicht mit der letzteren beschäftigt und daß er nicht auch bis zu einem gewissen Grad Anregungen von ihr für sein eigenes Denkkonzept empfängt. Das »Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie« sowie ein Exzerpt Hegels aus einer Rezension von C. C. E. Schmids »Empirischer Psychologie« (vgl. GW 3. 209 f)[6] sprechen dafür, daß er Ende 1794 mit den Hauptgedanken von Reinholds Vorstellungstheorie vertraut ist. Den Briefen Hölderlins und Schellings an Hegel ab Anfang 1795 ist zu entnehmen, daß er zudem von seinen Freunden über die neuesten Konjunkturen der Fichteschen Philosophie und über ihre eigenen Pläne auf dem laufenden gehalten wird. Hegel weiß von Hölderlins und Schellings Versuchen, Fichtes absolutes Ich mit Spinozas Begriff der Substanz gleichzusetzen (vgl. Br 19 f, 22). Er ist zudem im Besitz von Schellings frühen Schriften (vgl. Br 23, 29, 36), und er nimmt sich vor, im Sommer 1795 auch Fichtes »Grundlage« (vgl. Br 25) zu lesen. Nicht auszuschließen ist, daß Hegel ferner durch Berner Kantianer und Fichteaner über den Gang der Fichteschen Philosophie unterrichtet worden ist. Fichte hatte sich Ende Oktober 1793, also etwa zur Ankunftszeit Hegels, einige Tage in Bern aufgehalten und nachweislich Jens Baggesen, die eigentliche Integrationsfigur des Berner Fichteanismus, und den Berner Kantianer Johannes Ith besucht.[7] In den Jahren danach entstand in Bern ein Kreis von Fichte-Begeisterten. Einige Dokumente dieses Kreises geben Anlaß zur Annahme, daß neben Baggesen[8] insbesondere der Fichteaner J. R. Steck den Gang der spekulativen Phi-

[6] Aus dem Baggesen-Briefwechsel mit Reinhold und Jacobi geht hervor, daß Reinhold der Rezensent ist. Vgl. *Aus J. Baggesens Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi.* Hrsg. von K. und A. Baggesen. Leipzig 1831. 1. Teil. 195 — Ich verdanke den Hinweis A. Lazzari.

[7] Siehe den Brief Fichtes an Rahn vom 26. Oktober 1793. GA. Briefband 2. 5–8.

[8] Zum möglichen Einfluß Baggesens auf Hegel siehe Vf.: *Hegel in Bern.* A. a. O. 49–56.

losophie Fichtes und Schellings verfolgte.[9] Hinzu kommt, daß sich mit Emanuel M. Zeender ein profunder Kenner des älteren und neueren Skeptizismus und Verteidiger Kants und Reinholds im Umfeld des Berner Politischen Instituts bewegte.[10] Schelling hatte Hegel auf dessen Skeptizismus-Schrift aufmerksam gemacht (vgl. Br 36). Sofern Hegel sie gelesen hat, ist er nicht nur über ältere und neuere Lehren des Skeptizismus, sondern auch über Schulzes und Maimons Angriffe auf Kants synthetisches Urteil a priori informiert worden.[11]

Eine gewisse Berührung des Hegelschen Denkens mit der post-Kantischen Systemphilosophie ist natürlich von vorneherein durch das Programm des Subjektivierens gegeben. Hegel bringt seinen späten Berner Begriff des Praktischen, Moralischen in Verbindung mit dem Fichteschen und Schellingschen absoluten Ich. Dies ist aufgrund seiner späten Berner Veränderung der Postulatenlehre durchaus begreiflich. Das absolute Ich harmoniert mit der radikal autonomen Moralität. Aber Hegel betont mit dem absoluten Ich auch nicht viel mehr als das Selbstsein des moralischen Wesens. Die diversen Einheits- und Systemimplikationen dieses Begriffs bei Fichte und Schelling liegen ihm fern. Ja, es stellt sich heraus, daß Hegel das in eigenwilliger Weise gefaßte absolute Ich mit Kantischen und Jacobischen Argumenten gegen bestimmte Implikationen Fichtes und Schellings liest. So wendet er sich gegen den Versuch, aus dem praktischen Ich eine neue theoretische Vernunftkonzeption abzuleiten. Und er spricht sich in der Auseinandersetzung mit Schelling gegen eine Anwendung des Substanzbegriffs auf das absolute Ich aus. Obschon Hegel noch nicht die Vereinigung des Subjektiven und Objektiven im Blick hat, sondern das Praktische, Moralische als das höchste Prinzip verstanden wissen will, steht bei ihm unverkennbar

[9] Johann Rudolf Steck studierte ab 1795 einige Jahre in Jena bei Fichte. Aus diversen Schriftstücken seines literarischen Nachlasses ist zu ersehen, daß er sich beispielsweise mit der Kontroverse zwischen Reinhold und Fichte um die Willensfreiheit befaßte und während einiger Jahre an einem stoizistischen »System der Selbstkenntnis« arbeitete, das neben illuminatischen Anregungen (Adam Weißhaupt) starke Einflüsse Fichtes und Jacobis aufweist.

[10] 1796 wurde Zeender als Professor ans Politische Institut berufen.

[11] Siehe *E. M. Zeender: De notione et generibus scepticismi et hodierna praesertim ejus ratione*. Bern 1795. 46 ff. — Zu dieser Schrift und zur Person Zeenders siehe: *L. Hasler: Aus Hegels philosophischer Berner Zeit*. In: Hegel-Studien Bd 11. Bonn 1976. 205–211.

bereits die — in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts zentral auf Jacobi zurückgehende und ab 1795 besonders von Hölderlin vertretene — Kritik am reflexiven Wissen, das als Ausdruck der Teilung des höchsten Einen gesehen wird, auf den Plan.

1. Zum Entwicklungsstand der neueren Spekulation

Zur Zeit von Hegels beginnender Auseinandersetzung mit der sogenannten neueren Spekulation hat diese Strömung bereits einige Wandlungen durchlaufen. Es war Reinhold, der mit dem 1789 erschienen »Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens« den Weg der post-kantischen Systemphilosophie eröffnete. Anders als in seinen »Briefen über die Kantische Philosophie«, die ganz im Zeichen eines Anwendungsprogrammes standen, das wie gesehen für den Berner Hegel Vorbild sein konnte, geht es Reinhold in der Vorstellungstheorie um eine Neufundierung, Vereinheitlichung und Neudarstellung des Kantischen System der reinen Vernunft. Reinhold stellt als erster die Losung auf, es gelte über Kant hinauszuschreiten. Dieses Hinausschreiten wird von ihm bald, mit Bezug auf Kants »Stufenleiter« der »Vorstellungsarten«, als ein »Aufsteigen« von den Kantischen Vorstellungsarten zur Vorstellung als Gattung beschrieben, bald, mit Bezug auf Kants ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, als ein Zurückschreiten von Kants Resultat oder Folge zum eigentlichen Anfang oder Grund.[12] Den neuen höchsten Punkt lokalisiert Reinhold in der Vorstellung oder im Faktum des Bewußtseins, dessen Ausdruck in der Reflexion als »oberster Grundsatz«, konkret als »Satz des Bewußtseins«, bestimmt wird.

Reinholds Neufundierung des Kantischen Systems aus einem neuen obersten Grundsatz, die eine Antwort sowohl auf den Skeptiker als auch auf die störende Fraktionierung innerhalb des Kantianismus darstellt, bringt gleichzeitig eine Vereinheitlichung der Kantischen Systematik mit sich, die gerade auch den Dualismus der Erkenntnisstämme und Vernunftvermögen aufweicht. Das heraus-

[12] Dazu und zum folgenden siehe *Vf.: Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803. Frankfurt a. M. 1995. 35 ff.

ragendste Ergebnis ist, daß das Kantische System, das in eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten aufgeteilt ist, zu einem einzigen System zusammengezogen wird. Und dieses einzige System wird in seiner internen Einheit nach dem Prinzip des Vorstellungsvermögens konzipiert, das in sich das Erkenntnis- und Begehrungsvermögen als seine Derivate befaßt. Da der neue Grund von Reinhold als höchster Grundsatz und oberstes Vermögen zudem dergestalt verstanden wird, daß daraus Folgesätze und untere Vermögen abgeleitet werden, ergibt sich schließlich auch eine mehr als nur äußerliche Form der Neudarstellung des Kantischen Systems. In welcher Form auch immer Reinhold sich ein Ableiten eines Systems von Folgesätzen aus dem höchsten Grundsatz genau zurechtlegt — das Begründen der Erkenntnis aus einem höchsten Grundsatz erhält ein ungleich stärkeres Gewicht als im Falle von Kants höchstem Grundsatz der Apperzeption. Das Gewicht der Begründung in Kants Grundsatz- und Bedingungskomplex innerhalb der transzendentalen Deduktion wird auf die oberste Stufe gelegt.

Die ersten Wandlungen dieses ganzen Unternehmens heben unmittelbar nach dem Erscheinen des »Versuchs« an, und zwar in Form von Revisionsversuchen, zu denen Reinhold sich infolge zahlreicher kritischer Einwände von Gegnern und Schülern gezwungen sieht. Von Anbeginn wird, abgesehen von der Erörterung unzähliger Detailprobleme, bestritten, daß der Satz des Bewußtseins der oberste Grundsatz der Philosophie sein kann.[13] Und nicht weniger wird von Beginn weg das Ableiten von Folgesätzen aus dem Satz des Bewußtseins angezweifelt.[14] Reinhold, der die Vorstellungstheorie ab 1790 unter dem Namen der Elementarphilosophie weiterführt, sieht sich veranlaßt, sowohl den synthetischen Status seines Grundsatzes als auch dessen Bezug zur praktischen Vernunft genauer zu klären und die schillernde Auffassung von Ableitung zu konkretisieren. Weitere Einwände führen um 1792 zu einer erneuten markanten Revision. Reinhold unternimmt den Versuch, das Bewußtsein akzen-

[13] Diese kritische Stoßrichtung, die man gemeinhin mit G. E. Schulze und Fichte verbindet, findet sich bereits 1790 im Aufsatz »Endliche Beilegung des Streits über den kritischen Idealismus durch den Satz des Bewußtseins« aus »Eberhards Magazin« (4. Band. 3. Stück. Halle 1791).

[14] So zunächst von Heydenreich 1790 in einer Replik auf den »Versuch«. Vgl. *Reinhold: Beiträge zur Berichtigung der Mißverständnisse der Philosophen*. A. a. O. Band I. 428, 436.

tuierter im Hinblick auf das Moment des Selbstbewußtseins und der inneren Erfahrung auszulegen, was ihn entscheidend in die Richtung der kommenden Fichteschen Deutung des höchsten Prinzips der Philosophie treibt. Außerdem wird das Ableiten aus dem obersten Grundsatz durch die Dimension eines Aufsteigens vom Besonderen zum Allgemeinen im Geiste von Kants reflektierender Urteilskraft ergänzt.

Zu den Kritikern Reinholds aus dem Jenaer Umfeld gehört der Hegel wohlbekannte Carl Christian Erhard Schmid. Schmid hatte in der »Empirischen Psychologie« von 1791 mit Kantischen Argumenten zu zeigen unternommen, daß das Vorstellungsvermögen nur ein »comparatives« und kein »absolutes Grundvermögen« sein kann.[15] Es bezeichnet nur den »generischen« Begriff eines Grundvermögens oder einer »Generalkraft«, so daß die sich darunter befindenden Arten von Vermögen oder Kräften in ihren spezifischen Eigenschaften keineswegs begreiflich gemacht werden können.[16] In die gleiche Richtung zielt sodann auch Schmids 1792 in der »Allgemeinen Literatur-Zeitung« publizierte Rezension von Reinholds Schrift »Über das Fundament des philosophischen Wissens». Der Argumentation in der »Empirischen Psychologie« folgend wird behauptet, daß aus dem Vorstellungsvermögen die »besonderen Zweige dieses Vermögens« nicht generiert werden können. Gegen Reinholds Ansicht wird geltend gemacht, der Satz des Bewußtseins könne nicht ein formaler und zugleich materialer Grundsatz sein. Bestenfalls lasse er sich als »normaler Grundsatz« verstehen, d.h. als Grundsatz, der über seinen formalen Charakter hinaus die Anordnung zwischen den Sätzen, den Plan des wissenschaftlichen Systems zu bestimmen vermag.[17]

[15] Vgl. *C. C. E. Schmid: Empirische Psychologie*. Jena 1791. Erster Teil. §§ IX, XIX, XX.

[16] Vgl. ebd. § XII. — Reinhold hatte zwar bereits 1790 selbst erklärt, daß er nicht davon ausgehe, das Besondere sei *im* Allgemeinen enthalten (vgl. *Beiträge zur Berichtigung der Mißverständnisse der Philosophen*. A. a. O. Band I. 115), daraus jedoch nicht hinreichende Konsequenzen für sein Ableitungsmodell gezogen. Im übrigen hat Reinhold das Vorstellungsvermögen als transzendentales Prinzip im Sinne von Kants ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption und nicht als Idee (im Kantischen Sinne) verstanden und deshalb in seiner Rezension von Schmids »Empirischer Psychologie« Schmids Unterstellung, das Vorstellungsvermögen sei nur komparativ, zurückgewiesen. Vgl. *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Nr 86. 2. April 1792. Col. 5f.

[17] Vgl. *Allgemeine Literatur-Zeitung*. Nr 92. 9. April 1792. Col. 51f.