

als 14 Fragmente, jeweils mit den Anfangs-Worten überschrieben. – Zwei erstmals in der Vorlesungsedition entzifferte Hinweise auf ein „neues Manuskript“ (Ilting hatte an einer Stelle „Natur Geist“ gelesen) unterstützen anderweitige Nachrichten über Verschollenes. In jenen neuen Text ist offenbar später das jetzt allein verfügbare Manuskript partienweise eingefügt worden. – Der Vorrang, den vor allem Albert Chapelle dem eigenhändigen Text Hegels einräumen wollte, kommt ihm nach unserem heutigen Kenntnisstand also nicht zu (schon gar nicht ist er derart minuziös durchgegliedert wie seinerzeit in den *Annexes* vorgeschlagen). Er dokumentiert den ersten von vier Ansätzen „zum Nachweis, daß Religionsphilosophie – mit der Kantischen Wendung – als Wissenschaft möglich sei“ (Jaeschke, Vernunft in der Religion 224). Hegel hat den Entwurf im weiteren nicht unwesentlich verändert; gleichwohl gibt es natürlich keinen „globalen, revolutionären Umschwung“ in seinem Religionsverständnis (ebd., vgl. ThPh 63 [1988] 122–124). So wichtig darum die Hörernachschriften sind – Hegel hat sich von ihnen zwar wiederholt distanziert, sie aber auch persönlich vermittelt (*Vorlesungen* 3, XVf.) –, so erheblich ihr Anteil an der Wirkungsgeschichte seines Denkens und so überzeugend die auf sie gestützte Edition des Herausgebers sich darstellen: zu den *Werken* gehört der vorliegende Text – und, bis zu einem allfällig doch sich ereignenden Auftauchen des „Convolutus“ (sei's auch von Teilen seiner), nur er. J. SPLETT

PEPERZAK, ADRIAAN, *Selbsterkenntnis des Absoluten*. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen 6). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. 181 S.

Im Mai 1984 hat Verf. ein fünftägiges Hegel-Seminar am Istituto Italiano per gli Studi filosofici in Neapel gehalten. Daraus ist nun dieser so gehaltvolle wie knappe, also im Wortsinn prägnante Kommentar-Text hervorgegangen. – Einleitend rechtfertigt P. die Wahl der Enzyklopädie (§§ 377 ff.) zum Grundtext. Die Vorlesungen sind ausführlicher, aber der Kerntext ist strenger, zumal er in drei Fassungen vorliegt. So betont die Vorrede zur zweiten Ausgabe (1822), „daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte“ (obwohl anfänglich eine mindere Strenge beabsichtigt war), und 1830 ist erneut von jahrelangem Durchdenken und allem Ernst des Gegenstands die Rede. Entsprechend will P. sich weitgehend auf den Haupttext der Paragraphen beschränken, und statt einer Paraphrase des Vorliegenden „geht es darum, die strenge Kohärenz und die von ihm angestrebte Notwendigkeit seines Textes hervorzuheben“ (14).

Kap. I: Der Begriff des Geistes, gilt den §§ 377–386, die dem Wolffschen Schul-procedure *introductio – definitio – divisio* folgen. (Unverständlich S. 21 Z. 6f.) Auf die Definition (gegenüber der Natur) folgt die Erörterung der wesentlichen „Eigenschaften“: Freiheit und Offenbaren. Wobei sich im Fortgang vom einen zum anderen schon der die ganze Geistphilosophie bestimmende Vorrang des theoretischen vor dem praktischen Aspekt zeigt. So wird aus dem „Werde, der du bist“ bei Hegel ein „Erkenne, was du bist“ (36 f: § 377). Hier u. a. der festzuhaltende Hinweis: „Sehr oft . . . appelliert Hegel aus didaktischen Motiven an die religiöse Erkenntnis seiner Leser oder Zuhörer, aber die Motivation seiner theologischen Äußerungen hat vor allem einen theoretischen Sinn“ (35), gerade auch bei der Identifikation von Selbstoffenbarung und *creatio ex nihilo*. – II: Psychologie. Einheit von Intelligenz und Wille (§§ 436–482). Basisbestimmung ist die Vernunft als Einheit des Theoretischen und Praktischen, ein Schlüsseltext § 468, weil hier der Wille aus der Intelligenz deduziert wird. Die Willens-Analyse der folgenden dreizehn Paragraphen „integriert . . . alle Grundbegriffe, welche Kant in der Kritik der praktischen Vernunft thematisiert hat“ (seinerseits großteils „den aristotelisierenden Handbüchern seines Jahrhunderts entnommen“ – 46). Die Psychologie Hegels ist darum zugleich eine Fundamentelethik, etwa in dem Sinn: „Wolle (faktisch), was du (als vernünftiger Wille) willst!“ (50) Freilich nicht eudaimonistisch zu lesen; denn die „Glückseligkeit ist nur eine Vorstellung der wahren Vollendung des Lebens (so wie die Religion nur eine Vorstellung der wahren Vollendung des ganzen Geistes ist)“ (55). – Auf anderweitige, z. T. publizierte Forschungsergebnisse

beziehen sich die Antworten von Kap. III auf die Fragen nach dem Verhältnis von subjektivem, objektivem und absolutem Geist zueinander. P. zeigt, daß Hegel den Begriff des Volkes nicht deduziert, sondern einfach behauptet. Hier wirkt „nicht die Anstrengung des Begriffs allein, sondern seine nationalistische und ‚patriotische‘ Überzeugung“ (64). Ebenso bei seiner These, daß eine richterliche Instanz über den Staaten unmöglich sei (67). Klar legt P. auch den Finger auf das Faktum, daß wie Unrecht, Verbrechen, das Böse auch der Krieg von Hegel deduziert wird; wohlgermerkt, nicht bloß die Möglichkeit ihrer, sondern „ihre Notwendigkeit, weil die absolute Negativität der Idee (als Freiheit, Recht oder Geist) sie als negative Wendepunkte ihrer Rückkehr zu sich braucht“ (68). Damit hängt der Untergang des Individuums zusammen: wie die Natur in den Geist sterben muß, so die Objektivität der Freiheit in den absoluten Geist.

– IV. Der absolute Geist: Religion und Philosophie. Schlüsselsatz hier (§ 553): „Der Begriff des Geistes hat seine *Realität* im Geist.“ Und dies als Wissen, dem die praktische Vernunft nur dient (84). „Religion“ wird hierbei in wenigstens zwei Bedeutungen verwendet: a) im Gegenüber zu Kunst und Wissenschaft, b) als Name für die Gesamtsphäre bzw. „den Absoluten Geist, der sonst auch Gott genannt wird“ (86). Problematisch die Differenzierung von Anschauung und Vorstellung, da einmal Hegel die Religion häufig eher durch Empfindung und Gefühl charakterisiert als durch das Vorstellen – was aber ebenso sehr etwa für die Musik gilt –, sodann die Vorstellung nicht weniger die Poesie kennzeichnet. So ist das Kunstkapitel eigentlich „nur eine Philosophie der griechischen Religion“ (91). (Wären also nicht doch für die philosophische Ästhetik wie für die Religionsphilosophie die Vorlesungen heranzuziehen, wenn es um ein Gesamtbild von Hegels Geistphilosophie geht? Wobei wir freilich für erstere noch nicht über eine solche Arbeitsgrundlage verfügen, wie sie für letztere Jaeschke bereitgestellt hat.) Die religiöse Reflexion ihrerseits erschwingt nicht die Selbst-Durchsichtigkeit einer angemessenen Schluß-Lehre im Schluß von Schlüssen. Man dürfe darum auch nicht, merkt P. an, die Schlußlehre der Logik auf die Paragraphen 566–571 anwenden. In diesem Kontext übrigens eine konzentrierte Formel der Hegelschen Trinität (in ihrer Differenz zum theologisch-dogmatischen Verständnis): im Prozeß sich aufhebender Vermittlung „ist der Vater vollkommen identisch mit dem Sohn und so mit sich, so daß beide identisch sind mit dem beide umfassenden und in sich enthaltenen Subjekt: dem konkreten Geist“ (100). Ebenso unmißverständlich abweichend erscheint der „Begriff“ der Sündenfallvorstellung: als (notwendige) Verselbständigung der Natur gegen den Geist im Menschen (103 – vgl. 170f., in begründetem Widerspruch zu Theunissen: das Böse „als wesentlich, wirklich, notwendig und ... gut“). Damit will Verf. nicht etwa (und auch Rez. nicht) lehramtliche Aussagen als Instanzen in die Hegeldiskussion einführen; P. hält sich ohnehin äußerst zurück. Es geht vielmehr zunächst darum, Hegels Aussagen korrekt zu bestimmen. (Im weiteren würde dann schon relevant, ob der Denker seinen Anspruch, die christliche Offenbarung zu denken und zu begreifen, einlöst oder ob er nicht etwa anderes denkt, als er denken wollte. Und drittens wäre zu fragen, ob – diesseits theologischer Aussagen – die menschliche Wirklichkeit: von Schuld und Bösem, dieserart verstanden oder nicht statt dessen weg-erklärt werde.) Zu § 570 weist P. auf das merkwürdige Fehlen von Gemeinde und Kult im Vermittlungsgeschehen hin.

V. Der absolute Geist: Die Philosophie. Hier geht es schließlich in- wie extensiv um die esoterische Schlußlehre Hegels. Zuvor schon hat P. auf Differenzen zwischen der praktizierten Logik Hegels – in Logik wie Realphilosophie – und seiner explizierten Logik verwiesen, die noch genauerer Erforschung harren: es müsse gefragt werden, wie das Denken, das Hegel ausübt, sich zu seiner Theorie des Denkens verhält (172). Ob allerdings ‚Metaphilosophie‘ (116 u. ö.) ein glücklicher Ausdruck ist? Er scheint mir gerade die *Selbstbezüglichkeit* nicht auszudrücken, auf die es ankommt. – Die Paragraphen 575–577 (1817: 475–477) können nicht unentbehrlich sein, sonst hätten sie 1827 nicht entfallen können. Sie zeichnen also nur ausdrücklich die Perichorese von Logik, Natur und Geist (unendlichem Geist – Natur – endlichem Geist) nach, welche die Religion trinitarisch vorstellt. P. liest diese Schlüsse als Lektüre-Angebot: a) der Enzyklopädie, wie sie vorliegt (nach dem Muster des ontologischen Arguments), b) eines Aufstiegs vom Empirischen zur Logik, teilweise à la Phänomenologie (nach dem Mu-

ster des kosmologischen Beweises – 144 f.). Dafür schlägt P. mit guten Gründen ein doppeltes Verständnis von ‚Natur‘ vor: 1. im Sinn der Naturphilosophie, 2. als Wort für die Objektivität der Welt überhaupt, also auch der des Menschen (143). Der dritte Schluß kann dann kein neuer weiterer Vorschlag, keine weitere Erscheinungsgestalt sein, sondern eben die Realisierung der Logik im Zusammenfall von Welt und ihrem Verstehen; also die *Einsicht* aus der doppelten Lektüre als solcher? Die Einsicht des Philosophen, als Selbsterkennen Gottes selbst. – P. schließt den Kommentar mit ausführlichen Zitaten von Hegels Auslegung des Aristoteles textes in seinen Philosophiegeschichts-Vorlesungen und mit dem Hinweis auf das Ende der „großen Logik“, von woher sich die gebotene Auslegung bestätigen lasse. „Erst am Ende des Systems zeigt sich, daß der Anfang in der Tat schon das ganze Werk war“ (165).

Beeindruckend wird die Konsequenz des Systems vorgeführt (in der Tat „rätselhaft“ – 171 –, wie Theunissen in § 569 eine ungenötigt freie Erlösungstat finden kann). Als Aufgabe stellt sich „eine post-hegelsche Theorie des Verhältnisses von Logik und religiösem Glauben“, die Glauben nicht „als eine primitive Art der Erkenntnis, sondern als ein ursprüngliches Beten thematisiert“ (171). Mit anderen Worten ginge es also darum, nicht Vorstellungen in den Begriff zu flüchten (Graf/Wagner), sondern den monologischen Begriff in ein bewußtes Gegenüber und Miteins zu entschränken: zur personalen Vorstellung als (Anselm v. Canterbury) „relationis oppositio“. J. SPLETT

FUCHS, INA, *Die Herausforderung des Nihilismus*. Philosophische Analysen zu F. M. Dostojewskijs Werk „Die Dämonen“ (Slawistische Beiträge 211). München: Sagner 1987. 314 S.

Dostojewskij schreibt 1870 an Maikoff: „Wer sein Volk und sein Volkstum verliert, verliert auch den Glauben seiner Väter und seinen Gott ... das eben ist das Thema meines Romans. Er heißt ‚Die Dämonen‘ und stellt dar, wie diese Dämonen in eine Herde Säue fahren. Die Dämonen sind aus den Russen in eine Herde Säue gefahren, d. h. in Nečaev, Serno-Solovič und andere, diese sind ersoffen oder werden bestimmt ersaufen, der Geheilte aber, den die Teufel verlassen haben, sitzt zu Füßen Jesu ...“ (20). In dem 1871/72 erschienenen Werk durchdringen sich politische und religiös-metaphysische Sphäre; aus dem geplanten Pamphlet ist einer der „streitbarsten und umstrittensten Romane der Weltliteratur“ geworden. Seine „Grundformel“ (36): „Ohne die mäßige und bändigende Kraft des Glaubens wird der Mensch sich selbst zerstören“ (38). – Verf. geht es darum, den spezifischen Beitrag, „den D. als Dichter zur philosophischen Diskussion erbringen kann“, fruchtbar zu machen (39). Das kann nicht durch Reduktion auf das Begriffliche geschehen, sondern nur durch Gestalt-Interpretation. Die Studie unternimmt diese Arbeit in zwei Hauptschritten.

Teil I gilt dem ethischen Nihilismus, dem Aufstand des Übermenschen am Beispiel Stawrogins (nur angedeutet als dessen Hintergrund der gesellschaftliche Nihilismus im Verfall sittlich-moralischer Normen bei der Generation der „Väter“). Diese vielleicht rätselhafteste Gestalt Dostojewskijs versteht die Autorin als eine Figur, „die eine Art ‚Lebensexperiment‘ im Hinblick auf ‚Gut‘ und ‚Böse‘ darstellt“ (44), als „philosophische Chiffre“, in der „die nihilistischen Konsequenzen der idealistischen Philosophie, insbesondere auch der Fichte’schen, durchgespielt werden“ (46 f.). In Einzelanalysen wird er als tragische Gestalt der Widersprüche, in seiner janusgesichtigen Abgründigkeit bis zur reuelosen Selbsterstörung vergegenwärtigt. Zugleich erscheint er als Träger philosophischer Ideen (Leibniz, Kant, Fichte, Feuerbach, Schopenhauer) wie als Allegorie Rußlands. D. wehre sich „mit allen künstlerischen Mitteln gegen den Einbruch der vom deutschen Idealismus und französischen Utopismus beeinflussten ‚neuesten europäischen Lehren – den Sozialismus‘, und Stawrogin, der allem zugrundeliegende Kern, die Giganto-Monade im Universum der kleineren Teufels-Monaden, ist hierfür Exponent und Paradigma“ (110). – Dementsprechend enthält dieser Teil ein eigenes Kapitel zu den Gestalten um Stawrogin: Darja, das sittliche Prinzip; das führende Herz Lisaweta; der religiöse Mystizismus Marjas; Lebädkin als Bild des Volksnihilismus; der Erzpriester Tichon, den F. als Bild der Kirche auffaßt, welche die Gesellschaft vom Bösen befreit; denn er habe Stawrogin „den Selbstmord regelrecht