

Standpunkte. Die Metapher von der intelligiblen Welt zeige nicht die Transzendenz, sondern die Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Daß spontane Freiheit auch für theoretische Erkenntnis vorauszusetzen sei, zeige die 2. Analogie der KrV. Auf Grund der Antinomien könne man sich nicht mit der empirischen Welt begnügen. Auch an O'N. wären aber dieselben Fragen zu stellen wie an den vorhergehenden Art.: Wie will man beide Welten zusammendenken, ohne daß der Widerspruch von Freiheit und Determinismus wiederkehrt? Kann die Unbedingtheit des kat. Imp. überzeugend begründet werden, wenn sie nur zur denkerischen Begründung von Freiheit nötig ist? (Warum soll ich unbedingt verpflichtet sein, eine solche Freiheit zu wollen?) W. Vossenkuhl beschäftigt sich mit dem Grenzproblem der Vernunft. Der „systematische Ort der Grenze der praktischen Vernunft“ sei „identisch mit demjenigen der Grenze der theoretischen Vernunft“, aber beide hätten „ein unterschiedliches Verhältnis“ zu dieser Grenze, da die praktische Vernunft einen „Begriff von der Wirksamkeit noumenaler Ursachen“ habe (307). In der Grundlegung sage Kant nur, daß wir uns aufgrund unseres Selbstbewußtseins als frei interpretieren müßten, in der KpV hingegen werde die Freiheit als wirklich angenommen. Nach H. E. Allison geht es (engl.) Kant im 3. Abschn. darum, die objektive Geltung des Moralgesetzes und somit des kat. Imp. zu erweisen. Freiheit und Geltung des Moralgesetzes seien für Kant identisch. Für Kants Argument genüge es nicht, daß wir bei rationalen Wesen Freiheit voraussetzen müßten. Es müsse auch gezeigt werden, daß theoretische Vernunft auch praktisch sei. Da das Freiheitsbewußtsein mit der in uns feststellbaren intelligiblen Tätigkeit in der intelligiblen Welt angesiedelt werden könne, zeige sich, daß es keine Illusion darstelle. Aber damit habe Kant weder eine intelligible Welt im positiven Sinn aufgewiesen noch gezeigt, daß die Vernunft als reine, d. h. auch ohne empirische Antriebe, praktisch sein könne.

Jedem Art. sind weiterführende Literaturhinweise beigefügt. Nützlich ist die Auswahlbibliographie am Ende des Bd., in der allerdings keine Art. angeführt werden. Es ist dies ein anregender und vielseitiger Sammelband, in dem viele wichtige Aspekte und Fragen zu Kants Grundlegung erörtert werden. Es wäre interessant gewesen, auch (zumindest auszugsweise) etwas über die Diskussionen zu erfahren, zumal die Autoren zum Teil sehr unterschiedliche Positionen vertreten. H. SCHÖNDORF S. J.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, Gesammelte Werke Bd. 15, Schriften und Entwürfe I (1817–1825), hrsg. von Friedrich Hogemann und Christoph Jamme. Hamburg: Meiner 1990. 333 S.

Der vorliegende Band der kritischen Gesamtausgabe enthält eine Anzahl kleinerer Schriften aus Hegels Heidelberger Zeit und aus seinen ersten sieben Jahren in Berlin. Sie sind eingeteilt in „Druckschriften“, „Manuskripte“ und „Sekundäre Überlieferung“. Die ersten beiden Druckschriften stammen aus den „Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur“, an denen Hegel führend beteiligt war. Darin erschien Anfang 1817 seine Rezension des dritten Bandes der Werke von Friedrich Heinrich Jacobi. 1802 hatte Hegel von Jena aus in dem Aufsatz „Glauben und Wissen“ Jacobi schroff kritisiert. Doch das Verhältnis zwischen beiden war, durch persönliche Bekanntschaft, besser geworden und sogar in Freundschaft übergegangen. Hegels Rezension ist nun Ausdruck der Versöhnung auf philosophischer Ebene. Zwar wendet er sich auch diesmal gegen Jacobis Überbetonung der Unmittelbarkeit in der Gotteserkenntnis und gegen seine „Verwerfung der Vermittlung“ (11), gibt ihm aber in der Kritik Spinozas recht und in der damit verbundenen Auffassung, Gott als Geist und Freiheit zu denken. Eben hierin seien sich beide zutiefst einig: „Gott ist kein toter, sondern lebendiger Gott; er ist noch mehr als der Lebendige, er ist Geist und die ewige Liebe“ (11). Der zweite Beitrag aus den Jahrbüchern von 1817 hat ein politisches Thema. Friedrich I. von Württemberg war nach dem Ende der Ära Napoleons bemüht, seinem Lande eine auf die Gegenwart zugeschnittene Verfassung zu geben, drohte aber an den Landständen zu scheitern, die das längst überholte, vornapoleonische Reichsrecht erneuern wollten. Hegel rezensiert nun in einer längeren Abhandlung die edierten Protokolle der Verhandlungen über den königlichen Verfassungsentwurf. Das Ergebnis fällt erheblich zugunsten des Königs aus. In dem Aufsatz zeichnet sich zudem Hegels eigene,

organische Staatslehre ab. So wendet er sich zwar gegen die Überordnung überkommener Privilegien und Privatinteressen über das Wohl des Staatsganzen. Zugleich aber kritisiert er das revolutionär französische Demokratieverständnis. „Ein lebendiger Zusammenhang ist nur in einem gegliederten Ganzen, dessen Theile selbst besondere, untergeordnete Kreise bilden. Um aber ein solches zu erhalten, müssen endlich die französischen Abstractionen von bloßer Anzahl und Vermögensquantum verlassen ... werden“ (45). Die dritte Druckschrift ist Hegels Vorrede zu der 1822 erschienenen Religionsphilosophie seines Schülers H. F. W. Hinrichs. Sie wendet sich in scharfen Worten gegen die Gefühlstheologie Schleiermachers, ohne daß dessen Name genannt wird. Wenn sich die Religion im Menschen auf das „Gefühl seiner Abhängigkeit“ gründe, „so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich“ (137). Dieser Satz, der die Anhänger Schleiermachers empörte, wird freilich erst aus dem Argumentationszusammenhang verständlich und relativiert sich dort auch. „Die Religion, wie Pflicht und Recht, wird und soll auch Sache des Gefühls werden, und in das Herz einkehren ... Allein ein ganz Anderes ist, ob solcher Inhalt, wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühle geschöpft, ob diese Gegenstände das Gefühl zu ihrer Berechtigung haben sollen, oder ob umgekehrt solcher objectiver Inhalt als an und für sich gilt, in Herz und Gefühl erst einkehrt, und die Gefühle erst vielmehr wie ihren Inhalt, so ihre Bestimmung, Berichtigung und Berechtigung von demselben erhalten“ (138).

Das erste der „Manuskripte“ ist ein Gutachten Hegels vom Winter 1819/20: „Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur“, gesandt an das preußische Kultusministerium. Wiedergegeben ist Hegels handschriftliches Schreiben sowie der Erstabdruck in den „Werken“ (1835). Hegel hatte häufig den Plan einer eigenen Zeitschrift erwogen. Das Besondere dieses Gutachtens liegt aber darin, daß er auf ein staatliches Organ abzielt. Ein solches sollte gewährleisten, daß „in den wissenschaftlichen Arbeiten zugleich eine Rücksicht auf die Bethätigung der Staats-Zwecke befestigt ist“ (175). Das Vorhaben blieb jedoch ohne Erfolg. Es lag nicht auf der Linie der liberalen Gewerbe- und Kulturpolitik Preußens. Ein gewisser Ersatz wurden die ab 1827 erscheinenden „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“, die freilich nicht den Rang eines Staatsorganes bekamen. Ein weiteres Manuskript enthält Gedanken zu Bildern des Malers Gerhard von Kügelgen, die 1820 in Dresden ausgestellt waren und die Hegel dort gesehen hat. H. G. Hotho hat den kurzen Text später in die von ihm herausgegebenen Ästhetikvorlesungen integriert. Hegel zeigt sich als sensibler Kunstbetrachter. Er bemerkt, daß die der Tradition entnommenen religiösen Gestalten Kügelgens im Gesichtsausdruck moderne Züge tragen und vergleicht von daher die Geistigkeit dieser Bilder mit derjenigen der alten Meister. Zur Freude des Lesers enthält der Band ein Christusbild des heute eher unbekanntem Malers in einer sehr schönen Wiedergabe, so daß man sogleich Hegels Gedanken am Objekt überprüfen kann. Schließlich folgt das längere „Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes“. Schon in Nürnberg dachte Hegel an die Herausgabe einer „Psychologie“ und hielt in Heidelberg und Berlin mehrere Male Vorlesungen über dieses Gebiet. Um 1822/23 scheint er eine Buchveröffentlichung über den „subjektiven Geist“ geplant zu haben, ähnlich der dem „objektiven Geist“ gewidmeten Rechtsphilosophie. Das Fragment ist wohl aus diesen Plänen hervorgegangen. Es liest sich wie ein höchst instruktiver Kommentar zu den entsprechenden Abschnitten der Enzyklopädie.

Schließlich sei noch die „sekundäre Überlieferung“ vorgestellt. Der erste Text weist Hegel als klassischen Philologen aus. Es handelt sich um Anmerkungen innerhalb der Proclus-Edition durch F. Creuzer, von 1822, in denen dieser auf die Hilfe Hegels bei der sprachlichen Deutung bestimmter Textstellen verweist. Es folgen zwei kleine Aufsätze zur Farbenlehre. Diese von unbekannter Hand vorgenommenen Reinschriften zeigen Hegels intensive Beschäftigung mit Phänomenen der Optik, – ein Interesse, das auch der Briefwechsel mit Goethe bezeugt. Beide Texte sind offenbar aus Abendunterhaltungen über Fragen der Optik bei Staatsrat Schultz im Winter 1821/22 in Berlin hervorgegangen. Der letzte Text ist ein kleines, aber gehaltvolles „Fragment zur Philosophie“, das K. Rosenkranz in seiner Hegelbiographie überliefert hat. Es handelt von dem sich aufgeklärt gebenden Mißtrauen gegenüber aller Philosophie: Denn angesichts der verschiedenen Systeme könne doch wohl ein jedes von ihnen nur einseitig

sein. Aber dazu ist zu sagen: „Eine Philosophie ist einseitig, weil sie eine besondere ist, und eine solche ist sie, weil sie eine bestimmte ist“ (277). Die Bestimmtheit der Philosophie ist nicht zu vermeiden. „Es ist nur Ein Weg, die gefürchtete Einseitigkeit zu vermeiden – nämlich, von der Philosophie dispensirt zu sein, weil eine jede einseitig“ (277). Doch auch die Kultivierung gelehrter Unwissenheit ist keine Lösung: „Eben damit tritt sogleich wieder eine andere Einseitigkeit ein, denn die Unwissenheit ist wieder nur Eine Seite, etwas Besonderes, weil ihr ein Anderes, Besonderes, nämlich Kenntniß und Wissenschaft, gegenübersteht“ (277 f.). Der Text scheint mir deshalb von Interesse, weil er Konsequenzen in bezug auf Hegels Selbstverständnis enthält. Wenn nämlich jede Philosophie notwendig eine besondere und bestimmte ist, also ihre unvermeidliche Einseitigkeit, man könnte auch sagen: Geschichtlichkeit hat, und Hegel dies klar erkannte, dann stellt sich die Frage, ob es wahrscheinlich ist, daß er seine eigene Philosophie tatsächlich für ein unüberholbares und abgeschlossenes Supersystem gehalten hat, wie es ihm oft nachgesagt wird. Spricht der angeführte Text nicht eher für eine gewisse Selbstrelativierung?

Die reichlichen Anmerkungen stellen wieder, wie schon in den früheren Bänden, ausführliche Bezüge zu den Quellen her. Die editorischen Berichte sind instruktiv und bieten eine gute historische Einordnung der Texte, so daß sie auch für sich interessant zu lesen sind. Es ist sehr zu wünschen, daß auch diese Bände mit den kleineren Schriften bald als Studienausgabe erhältlich sind.

J. SCHMIDT S. J.

ANGLER, KURT, *Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung.* Würzburg: Echter 1989. 261 S.

Hinter dem kryptisch anmutenden Titel der hier zu besprechenden Arbeit verbirgt sich ein bemerkenswertes Programm. In bewußter Absetzung von vielbeachteten und/oder beachtlichen Nietzscheinterpretationen der neuesten Zeit (Abel, Figl u. a.) und der in ihr vorherrschenden Tendenz, in Nietzsches Philosophie einen neuen Anfang der Philosophie- und Menschheitsgeschichte zu sehen, vertritt der Autor die These, daß Nietzsches Philosophie und Zeichendeuterschaft (vgl. 212) ganz im Gegenteil unverkennbar ein Ende bedeute und die Krise des Geistes der Zeit (herauf)beschwöre. Das Werk Nietzsches trage die Signatur des Totenhaften an sich und habe weder den Nihilismus noch den Historismus überwinden können, weil Nietzsche nach der Verabschiedung der Metaphysik und Moral „den geschichtlichen Kräften nichts anderes entgegenzusetzen vermag als die Formeln der Macht und der Größe“ (15). Inspiriert von einer Aufzeichnung aus dem Passagenwerk W. Benjamins, nach der sich der Historismus des 19. Jahrhunderts im Gedanken der ewigen Wiederkehr selbst überschlage und die Tradition den Charakter der Phantasmagorie annehme, „in der die Urgeschichte in modernster Ausstaffierung über die Bretter geht“ (vgl. 199), richtet der Verf. sein Augenmerk auf die dialektischen Zusammenhang von Natur und Geschichte bzw. Leben und Historie in Nietzsches Philosophie. Er diagnostiziert einen grundsätzlichen „Antagonismus von Leben und Geschichte“ (8), den aufzulösen von den nihilistischen Prämissen aus nicht gelungen sei und nicht gelingen könne: Dies ist die „Tragödie des atheistischen Humanismus“ (Henri de Lubac), die „Kehrseite“ von Nietzsches Philosophie, „die in der heutigen Nietzsche-Forschung leicht unterschlagen wird, soweit sie in Nietzsche den Wegbereiter eines neuen Humanismus feiert“ (12; vgl. 197).

Die dichotome Struktur von Nietzsches Geschichtsbegriff, sein Schwanken zwischen der menschlichen Sehnsucht zu vergessen und der Angst vergessen zu werden, macht die Aporie schon der Historienschrift über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben aus (1. Kap.: 16–57, bes. 49 ff.). Nietzsche unterschlägt wesentliche Bestimmungen eines tragfähigen Geschichtsbegriffs, insofern er, historische Rekonstruktion über lebendiges Gedächtnis stellend (Historie dem Leben feindlich; vgl. 28), die Leidensgeschichte der Menschheit, die Geschichte der Opfer, als „der heroischen Geschichts- und Lebensauffassung ... völlig inkompatibel“ (31), gleichsam in den Schatten seiner dionysisch-prometheischen Aspirationen stellt. Nietzsches Konzeption der Geschichte („Mixtur“ aus monumentalischer, antiquarischer, kritischer Historie: