

schienene Katalog liegt inzwischen in einer verbesserten Fassung vor. Er veranschaulicht die Hume-Rezeption in Deutschland und ergänzt so das Buch von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl: Hume in der deutschen Aufklärung, das 1987 in Stuttgart erschienen ist. Um den historischen Hintergrund zu verdeutlichen, macht B. in seiner lesenswerten Einführung auf Humes Präsenz in Marburg im 18. Jh. aufmerksam und erläutert den „Einfluß der Philosophischen Versuche über die menschliche Erkenntnis oder des Traktats über die menschliche Natur auf die Genese der Kritik der reinen Vernunft“ (5) von Kant. Mit einem kurzen Überblick weist K. den Weg durch die Ausstellung, die anhand von Büchern aus Beständen Marburger Bibliotheken die Wirkungsgeschichte der Schriften des schottischen Philosophen und Historikers im Deutschland des 18. Jhs. dokumentierte. Zunächst wurden „die Hauptschriften Humes in der Reihenfolge ihrer Publikation“ (25) vorgestellt. Chronologisch geordnet schlossen sich Originalausgaben und Übersetzungen der Schriften Humes sowie Rezensionen seiner Werke an. Nach systematischen Gesichtspunkten ausgewählte Bücher ließen die Vielschichtigkeit der Rezeptionsgeschichte der Philosophie Humes erkennen. Es folgten Veröffentlichungen Marburger Philosophen und Übersetzungen englischer Autoren, die sich mit Hume kritisch auseinandersetzten. Abschließend informierte die Ausstellung über die Reise des schottischen Philosophen durch Deutschland im Jahre 1748. Durch biographische Anmerkungen, inhaltliche Erläuterungen und längere Zitate aus den gezeigten Werken vermitteln die Exponatbeschreibungen einen Eindruck von der Eigenart der Hume-Rezeption in Marburg und Deutschland. Leider dachte man bei der Vorbereitung der Ausstellung hauptsächlich an die Kongreßteilnehmer und verzichtete darauf, die zahlreichen fremdsprachigen Zitate zu übersetzen. Neben dem Literaturverzeichnis hätte ein Register die Benutzung des Kataloges erleichtert, der einschlägige Literatur zu David Hume verzeichnet und als Bibliographie nicht übersehen werden sollte. Die Ausstellung der Universitätsbibliothek Marburg lädt darüber hinaus dazu ein, die historischen Buchbestände noch besser zu nutzen, um die darin verborgenen Schätze zu heben.

J. OSWALD S. J.

STEINHERR, THOMAS, *Der Begriff „Absoluter Geist“ in der Philosophie G. W. F. Hegels*. St. Ottilien: EOS 1992. 220 S.

Unter Gebildeten ist weitgehend bekannt, daß in der Hegelschen Philosophie der „absolute Geist“ eine zentrale Rolle spielt. Von ihm heißt es in der „Enzyklopädie“ (§ 384): „auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen“ (7). Allerdings wurde diesem Begriff für sich genommen in der Literatur noch relativ wenig Aufmerksamkeit zuteil. Man meinte wohl, ihn durch ähnliche Begriffe wie „Gott“ oder „das Absolute“ leicht ersetzen zu können und glaubte ihn außerdem lange Zeit, auf Grund falscher Datierungen, zu früh und zu selbstverständlich in Hegels Sprache verankert. Weit mehr geschrieben wurde vergleichsweise über die enzyklopädischen Gestalten des absoluten Geistes: Kunst, Religion und Philosophie. St. unternimmt es nun, jenen zentralen Begriff in seiner spezifischen Bedeutung im Denken Hegels zu untersuchen, nämlich die gedankliche Vorbereitung seines ersten Auftauchens in Hegels Sprache, sowie seine zusammenfassende Bedeutung im System. Auf diese Weise gelingt ein entwicklungsgeschichtlicher und systematischer Durchblick durch Hegels Philosophie, an dem sich auch die folgende Rez. orientiert, wenn auch notgedrungen in arg verkürzender Form. Die Arbeit enthält drei Teile: Der Begriff I. bis zum Jahre 1805, II. innerhalb und während der „Phänomenologie des Geistes“, und III. in der „Enzyklopädie“.

(Teil I:) Nach Hegels kantischer Phase in Bern wurde sein Denken durch die Wiederbegegnung mit dem Jugendfreund Hölderlin 1797 in Frankfurt „um eine wesentliche, am besten metaphysisch zu nennende Dimension erweitert“ (14f.). Denn nach Hölderlin vermag nur ein auch die Natur übergreifendes Einheitsgefühl der „Liebe“ (15) jene Trennungen zu überwinden, die in der Philosophie Kants und Fichtes unbewältigt geblieben sind. Doch im Unterschied zu seinem Freund läßt sich nach Hegel die geforderte Versöhnung nicht nur auf das Gefühl gründen. Erst ein die Beschränkungen der Reflexion überwindendes Denken kann zur höheren Einheit führen, die frei-



lich als lebendige „Religion“ (16 ff.) selbst noch einmal über das Denken hinausreicht. Auch im „Systemfragment von 1800“ kommt diese Sicht zum Ausdruck (17 ff.). In Hegels erster Veröffentlichung, der „Differenz-Schrift“ von 1801, wird diese frühere Sicht weiterentwickelt. Die gesuchte Vereinigung muß nämlich eine äußerliche bleiben, wenn sie nicht auch innerhalb der Reflexion ansetzt, dort also, wo die Gegensätze naturgemäß am schärfsten hervortreten (21 f.). Sie treten aber auch geschichtlich im Geist der Zeit hervor, in einer alles erfassenden Zerrissenheit, welche durch Religion allein nicht mehr geheilt werden kann (22 f.). Die Heilung muß dort ansetzen, wo die Zerrissenheit am klarsten faßbar ist, und das ist nun einmal die Reflexion. Ihr innerer Gegensatz ist aber nur durch sie selbst zu überwinden. Hegel: „Indem die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung“ (26). Dieser auf eine reine „intellektuelle Anschauung“ hin sich übersteigenden Reflexion muß freilich, damit sie gelingt, die Einheit selbst entgegenkommen. Dies aber ist die absolute Substanz, die sich in den Gegensätzen und in deren Überwindung selbst darstellt. Hegel hat damit Schellings spinozistische Einheitsphilosophie übernommen (31).

Als eine nähere Ausführung dieser Gesamtsicht können Hegels erste Jenaer Vorlesungen (1801/2) gelten, die allerdings nur in Fragmenten und einer Hörernachschrift erhalten sind. In ihnen ist eine über die Trennungen des Denkens zur Einheit führende „Logik“ der eigentlichen „Metaphysik“ vorgeordnet, nach welcher die substantielle Einheit sich äußerlich real darstellt, nämlich in „Natur“ und „Geist“, wobei dieser letztere in der „Sittlichkeit“, aber auch in „Kunst, Religion und Spekulation“ (44) gipfelt und sich in diesen Gestalten zur Substanz zurückwendet. Das spätere System der Enzyklopädie zeichnet sich also bereits ab. Im „Naturrechtsaufsatz“ von 1802/3 wird diese substanzphilosophische Sicht fortgesetzt. Die absolute Substanz stellt sich in den beiden „Attributen“ der „physischen“ und der „sittlichen Natur“ dar (53), vor allem aber in letzterer und deren einander widerstreitenden „Gestalten“ (55 f.). Hegel spricht hier zum ersten Mal vom „absoluten Geist“ (57) und bezeichnet damit die Unabhängigkeit des allgemeinen Geistes von seinen antagonistischen Gestalten sowie die geschichtlich auftretende Erkenntnis dieser Unabhängigkeit (57 f.). Der „absolute Geist“ ist somit die Selbstrealisierung der Substanz, deren Vollendung in der Sittlichkeit grundgelegt ist (60). Im „Systementwurf von 1803/4“ kommt noch ein wichtiger Gesichtspunkt hinzu. Denn das sich im geschichtlichen „Bewußtsein“ darstellende Absolute muß selbst schon als „Bewußtsein“ gedacht werden (63 f.). Erst so ist im Absoluten die Möglichkeit begründet, im Anderen seiner sich zu finden. Anfang und Ende müssen demnach als Bewußtsein bestimmt werden. Deutlicher noch gipfelt im „Systementwurf von 1804/5“ die von der „Logik“ vorbereitete „Metaphysik“ in einer höchsten Subjektivität, welche in der endlichen Subjektivität erneut zu sich findet: „Diß der absolute Kraislauß des absoluten Geistes“ (84). Die starke Betonung der Subjektivität in allen Systemteilen hat Rosenkranz dazu verleitet, von einem „Fichteanismus“ dieses Systementwurfes zu sprechen (90), wobei er freilich das Manuskript fälschlich auf 1800 datierte.

(Teil II:) Bisher hatte die „Logik“ die Funktion einer Einleitung in die „Metaphysik“. Da nun die Logik die Metaphysik allmählich zu ersetzen begann, wurde eine neue Einleitung ins System erforderlich. Sie wurde in der von Rosenkranz so genannten „phänomenologischen Krisis“ auch deshalb nötig, weil der spekulative Standpunkt geschichtlich gesehen zunächst nur einer unter anderen ist. Er ist eine der „Erscheinungen“ des Geistes und muß als dessen eigentliche, alle anderen überholende und integrierende Ausgestaltung erst gerechtfertigt werden. Diese Notwendigkeit der Vermittlung des spekulativen Standpunktes mit anderen Philosophien führte zur „Phänomenologie des Geistes“ (PG) von 1806/7. Ihre „Einleitung“ beschreibt den Weg so: „Die Reihe der Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft“ (99). Es ist kein Zufall, daß Hegels erste Vorlesungen über Geschichte der Philosophie in die Zeit seiner Arbeit an der PG fallen, ebenso wie der „Systementwurf von 1805/6“. Auch in diesem Entwurf wird die geschichtliche Perspektive hervorgehoben: „Der Mensch wird nicht Meister über die Natur, bis er es über sich selbst geworden ist



– Sie ist Werden zum Geiste an sich; daß diß Ansich daseye, muß der Geist sich selbst begreifen“ (111). Im Durchgang der PG durch die verschiedenen Überzeugungen und Systeme bricht schließlich der „absolute Geist“ als das moralische Bewußtsein durch, nämlich als der aus äußerster Entfremdung zu sich zurückfindende Geist. Doch dieses Sichfinden ist letztlich nur als Versöhnung mit dem Bösen möglich, und zwar als Verzeihung und deren Akzeptanz: „Das Wort der Versöhnung ist der daseyende Geist . . . , – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist“ (119). Eben dies aber ist zugleich die „Religion“ (120 f.), deren Inhalt im „absoluten Wissen“ nur voll ins Begreifen aufgenommen wird. So wird denn schließlich die durchschrittene Entwicklung erkannt als „begriffne Geschichte“ oder als die „Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes“ (125), wie Hegel am Ende der PG sagt. Nach St. hat die PG zur bisherigen Lehre vom „absoluten Geist“ vor allem dies hinzugebracht: „den Zusammenhang der vollkommenen Versöhnung mit der realen Geschichte“ (128).

(Teil III:) Die Einleitung ins System, die früher durch die „Logik“ gegeben war, ist nun auf die PG übergegangen, während die Logik zu einer neuen Art von Metaphysik (ediert als „Wissenschaft der Logik“) und zum ersten Teil des eigentlichen Systems wurde. Ihr höchster Begriff ist die „absolute Idee“. Diese steht sowohl für die äußerste begriffliche Verdichtung des logischen Rahmens der Erkenntnis unserer realen Welt wie auch für deren metaphysisches Prinzip, nämlich die Ursprünglichste und schöpferischste „Freiheit“, in welcher die „Idee“ sich „entschließt . . . , sich als Natur frei aus sich zu entlassen“ (140). Die Logik hat also ihre höchste Vollkommenheitsstufe in der „absoluten Idee“. Doch ist diese erst in ihrer welthaften Realisierung „absoluter Geist“ (145). Was diese Realisierung betrifft, so war, vom Naturrechtsaufsatz bis zum Entwurf von 1805/6, die Sittlichkeit der „absolute Geist“ (159). Nun erhalten nur noch Kunst, Religion und Philosophie diese Bezeichnung, und das heißt im einzelnen, daß die Idee in der Kunst als anschaulich, in der Religion als sich offenbarend und in der Philosophie als begreifbar erscheint.

Das letzte reflexive Begreifen dieser Selbstdarstellung von der Logik über die Natur- und Geistesphilosophie formuliert Hegel in den berühmten drei Schlüssen am Ende der Enzyklopädie. Hegel ließ sie in der zweiten Auflage wegfallen, da sie kaum verstanden wurden. Dennoch waren sie ihm wichtig genug, sie in die dritte Auflage wieder hineinzunehmen. Auf den ersten Blick geht es in ihnen um eine wechselseitige Vermittlung der Systemteile. Doch in seiner subtilen Analyse und der Diskussion der verschiedenen Interpretationen kommt St. zu folgendem Ergebnis: Da sich eine Deckungsgleichheit mit den ähnlich lautenden Schlußformen aus der „Begriffsllogik“ nicht erkennen läßt (170 f.), und auch eine Identifizierung mit möglichen Darstellungsformen des Gesamtsystems allenfalls als vage Reminiscenz an Hegels eigene Entwicklung gelten kann (186 ff.), bleibt nur die eine Möglichkeit, die Schlüsse auf das ganze System zu beziehen (175), und zwar derart, daß jedes Systemglied auf seine Weise das Ganze ausdrückt, wodurch nach St. „jedes an sich die Idee ist, nur jeweils die Idee in einer anderen Gestalt“ (177). Jeder Teil bringt damit freilich auch auf seine Weise die Verbindung des Ganzen zustande. So verbindet (1. Schluß) die Natur als lineares Übergehen die beiden anderen Teile miteinander, gipfelnd im Geist, der sodann seinerseits (2. Schluß), nun im Bewußtsein seiner selbst und seiner Entwicklung, das Ende, die „Idee“, mit dem aus dem ersten Schluß bekannten Anfang, nämlich ebenfalls der, wenn auch nun durch die Natur vermittelten „Idee“, identifiziert. Hierdurch ist schließlich eine Gesamtperspektive eröffnet, in welcher sich (3. Schluß) das eben hervorgetretene Ende (des 2. Schlusses) und jener frühere Anfang (des 1. Schlusses) als die eine „sich wissende Vernunft“ (181) offenbaren, und dies unter Einbeziehung der beiden vorangehenden Weisen des Begreifens (des 1. und 2. Schlusses), welche so zu „Erscheinungen“ jener „Vernunft“ werden. Hegel versucht auf diese Weise in den letzten Paragraphen, durch eine freilich etwas gewaltsam anmutende Denkanstrengung, auch noch die höchste Reflexionsstufe der Philosophie als eine Selbstdarstellung der „Idee“ zu erfassen, worin „die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt“ (181). Der Grund für diese Anstrengung ist die Einsicht, daß die Erkenntnis des Absoluten diesem nicht gleichsam von außen angetan werden kann, sondern, unbeschadet aller philosophierenden Freiheit, noch einmal dessen ei-



gene Tat sein muß. Übrigens verweist schon der terminologische Wechsel (in § 577) vom „Logischen“ zur „sich wissenden Vernunft“, den St. nachdrücklich hervorhebt (182), auf diese abschließend erhöhte Stufe der „Idee“ im „absoluten Geist“ und spricht gegen einen bloßen Austausch der Systemteile zur wechselseitigen Vermittlung.

St. knüpft nun an diesen Vollendungsgedanken ein für das Hegelverständnis vieldiskutiertes Problem: „Wie kann die in der Realität stattfindende Entwicklung der absoluten Idee zum absoluten Geist mit der Erkenntnis der Ewigkeit eben jener Realisierungsbewegung der absoluten Idee als absoluter Geist enden?“ (185 f.). Muß dieses Ende nicht der Ewigkeit der Idee widersprechen? Das Problem ist solange unlösbar, als das Ende der ins Auge gefaßten zeitlichen Entwicklung nicht zugleich als Überwindung der Zeit in dieser selbst angesehen werden kann. Erst wenn solches denkbar ist, kann eine volle Präsenz des Ewigen in der Zeit gedacht werden. Solche Präsenz ist nämlich, wie St. sagt, nur als das in der „Äußerlichkeit sich vollziehende Ende des Endlichen“ (192) zu denken. Ein solches Ende, das auch wieder kein Ende ist, kann freilich nicht mehr „vorgestellt“ (192), sondern nur noch „spekulativ begriffen werden“ (193). Doch an solch spekulativem Anspruch ist jedes Hegelverständnis zu messen. Damit aber sind alle Interpretationen, die in Hegels Philosophie ein wie immer geartetes zeitlich bestimmtes „Ende“ der Weltentwicklung behauptet finden, auf einen Schlag hinfällig.

Auf dem gewonnenen Interpretationshintergrund werden in einem „Ausblick“ Anregungen zu einem Gespräch mit Hegel im Umkreis heutigen Philosophierens gegeben. So wäre zunächst ein neuer Blick zu werfen auf die seit dem letzten Jahrhundert klassisch gewordene und bis heute formalhaft wiederholte Hegelkritik. Die „Wissenschaft der Logik“ könnte hier eine Schlüsselrolle spielen (196 ff.). Ein viel Mühe erfordernendes, aber wohl doch fruchtbares Gespräch müßte mit modernen Theorien einer holistischen Weltansicht (Quine) (199), Kohärenztheorien der Wahrheit (Rescher) (211), oder auch der kreativen Ontologie eines Whitehead (207) geführt werden. Hier eine gemeinsame Diskussionsebene zu erarbeiten wäre ohne Zweifel eine der großen Aufgaben einer sich nicht im Historischen erschöpfenden Hegelforschung. Auch das Gespräch mit modernen kosmologischen Theorien im Blick auf die spekulative Seite der Frage nach Anfang und Ende der Welt (Hawking) (203) könnte sich als gewinnbringend erweisen. Für all diese Diskussionen ist aber eine ruhige Neubesinnung auf die genuine Lehre Hegels die unverzichtbare Voraussetzung. Dazu hat der Autor einen wertvollen Beitrag geleistet, und zwar sowohl für den Hegelspezialisten, der in der Fülle der Spezialuntersuchungen den Blick aufs Ganze nicht verlieren will, wie ebenso für den fortgeschrittenen Studenten, der mit Hegels System näher vertraut werden möchte und die Klärung zentraler Begriffe sucht. Zudem ist das Buch – und dies sei im Blick auf die Werke von und über Hegel besonders betont – in einem guten Deutsch geschrieben. Als Vorspruch ist ein Wort Kierkegaards aus „Entweder Oder“ (I, 1, 56) gewählt, das anzuführen ich mich nicht enthalten kann, weil es auch für heute überaus zutreffend ist und den Sinn von Arbeiten wie der vorliegenden überzeugend deutlich macht: „Überhaupt ist es hinsichtlich der Hegelschen Philosophie eine traurige Wahrheit, daß sie keineswegs, weder in der vergangenen noch in der gegenwärtigen Zeit, die Bedeutung erhalten hat, die sie erhalten hätte, wenn die vergangene Zeit nicht so emsig darin gewesen wäre, die Leute in sie hineinzugraulen, sondern statt dessen mehr gegenwärtige besonnene Ruhe gehabt hätte in ihrer Aneignung, und wenn die gegenwärtige Zeit nicht so unermüdlich tätig darin wäre, die Leute über sie hinauszuhetzen“.

J. SCHMIDT S. J.

ROTH, KLAUS, *Freiheit und Institutionen in der politischen Philosophie Hegels* (Wissenschaftsgeschichte 14). Rheinfelden–Freiburg–Berlin: Schäuble 1989. 338 S.

Diese an der Freien Universität Berlin vor allem unter der Begleitung von Gerhard Göhler, Alexander Schwan und Arnhelm Neusüss angefertigte Dissertation reiht sich in die Rekonstruktionsversuche Hegelscher politischer Philosophie ein. In dem ersten Abschnitt stellt R. die entsprechenden Ausschnitte aus den theologischen Jugendschriften Hegels (H.), dem „System der Sittlichkeit“ (1802/03), aus der Schrift „Über die