

statt universell zu interpretieren. Baumgartner sei zu seinem Ignatius-Verweis auf die dialektische „Original“-Fassung des Spruchs bzgl. Beten und Selbsttun hingewiesen: Ignatius v. L., Briefe und Unterweisungen (Knauer), 37, 264. Seine Aufdeckung des Kategorienfehlers in der Verwechslung bzw. Vermischung von Idee (Schema, Form) und (kraft dessen gebildeter) konkret-geschichtlicher Realität (165 f.) leuchtet ebenso ein wie das Fazit Vossenkuhls (179): „Die Beantwortung der Frage, was wir hoffen dürfen, wird damit von der Religionsschrift nicht gefördert.“ Gleiches gilt für die Darstellung Rickens (warum hier [zuvor 106] durchgängig, in Referat wie Zitaten, statt „statutarisch“ „statuarisch“?). Hinsichtlich doch zu gewinnender Bausteine akzeptiert er vier Punkte: 1. Der Glaube muß rational, sitlich verantwortet werden können; 2. Glaube hat sich im Tun zu bewähren; 3. Ethik ohne Theologie bleibt ein Torso, insofern sie als solche die Frage nach Sinn und Endzweck des Handelns nicht beantwortet; 4. Vereinbarkeit mit moralischen Normen ist ein notwendiges (wenngleich nicht hinreichendes) Kriterium für die Rationalität eines Kirchenglaubens. Die Kritik müßte das Verhältnis von Religion und Moral anders gewichten. R. sieht den biblisch-christlichen Glauben wesentlich als unbedingtes Vertrauen. Eine solche Letztinstellung zur Welt sei letztlich nur einer pragmatischen Rechtfertigung fähig. So nennt er für ihre Rationalität drei Kriterien: Weiterführung der moralischen Sinnfrage (Pkt. 3), innere Kohärenz und sinnvolle Deutung negativer Grundphänomene (Leid, Schuld, Unrecht, Tod ...). „Insofern der Offenbarungsglauben über den reinen Vernunftglauben hinaus Mittel zur Seligkeit nennt, ist er eine Ergänzung und nicht lediglich ein Vehikel des Vernunftglaubens“ (194). Rez. widerspricht nicht; doch hat er (die Problematik [pragmatischer] Rechtfertigung beiseitegelassen) die Frage, inwieweit diese Mit-Kant-Perspektive dem Selbstverständnis des Glaubens gerecht wird. Anders gesagt: ist wirklich die Hoffnungs-Frage der Wesens-Ort von Religion? Selbstverständlich bedeutet biblisch Gott unser Heil und ist nach christlichem Bekenntnis der Sohn Mensch geworden *propter nos homines*; doch geht es hierbei bloß um uns, nicht auch, ja dem zuvor (wie dem zweiten das erste Hauptgebot vorangeht) um Gott selbst, um seine, seines „Namens“ Ehre (Benedikt, Ignatius), um (Joh) die „Verherrlichung“ des Vaters? Wie führt solche Hoffnungs-Perspektive zum Dank an Gott nicht nur ob seiner Güte und Barmherzigkeit (uns gegenüber), sondern rein „ob seiner Herrlichkeit“? Sie *erscheint* unstrittig – besonders in seinem Erbarmen; aber dies *ist* sie nicht, sie geht nicht darin auf. Und das behauptet ich *philosophisch*, mit der entsprechenden Frage, wo in solcher Sicht des Heils-Vertrauens der Ort selbstvergessener Anbetung des Heiligen sei. Die massiven Grenzen von Kants Zugang zeigt geradezu erschütternd das Bemühen seiner letzten Lebensjahre, das Wimmer minutiös im *Opus postumum* untersucht (Anm. 42 müssen die Seitenverweise statt 8: 202, statt 26–30: 220–224 lauten; und das Bekenntnis des Glaubenden erklärt gerade nicht nur – 227 –: „Gott ist *mir* gnädig“ [wie: *ich* bin glücklich]). „Zwingen“ tut freilich nichts „zum Glauben an Gott“ (228); doch wo überhaupt in philosophischen Grund- statt Vor- und Nebenfragen ließen sich (wie im Felde der science) zwingende Argumente auch nur denken? – Abgerundet wird der anregende Band durch eine thematisch gegliederte Auswahlbibliographie zur Kantschen Religionsphilosophie (Hintergrund, Entwicklung, Allgemeindarstellungen, das radikale Böse [ich möchte ergänzen: C. Schulte, radikal böse, München 21991], Christologie, Kirche/Reich Gottes/Erlösung/Gnade/Hoffnung/Gebet, Hl. Schrift, Wirkungsgeschichte/Vergleiche), Personenverzeichnis und Autoren-Vorstellung. J. SPLETT

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Gesammelte Werke Bd. 20. Hrsg. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg; Meiner 1992. 682 S.

Mit einer enzyklopädischen Darstellung seines Systems war Hegel bereits in Jena und Nürnberg befaßt. Das bezeugen die Entwürfe und Skizzen aus diesen Jahren. 1817 erschien dann in Heidelberg die „Enzyklopädie“ als Buch. Sie war 1825 vergriffen und wurde zwei Jahre später mit fast doppeltem Umfang neu herausgebracht. Hegel stand damals auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit. Besonders die Vorlesungen fanden großen Anklang, und gerade für sie sollte (wie in den Vorreden zu allen drei Auflagen

betont) die Enzyklopädie eine Orientierungshilfe sein, – was allerdings auch bedeutet, daß ihr angemessenes Verstehen auf diese Vorlesungen angewiesen war. Es ist nicht zu verwundern, daß bereits im Sommer 1829 eine neue Auflage fällig wurde. Nun hatte Hegel, da er seit 1818 in Berlin weilte, bei der zweiten, ebenfalls in Heidelberg herausgegebenen Auflage die Betreuung des Druckes am Ort seinem Freund und Kollegen Carl Daub überlassen. Obwohl dieser sich die erdenklichste Mühe mit dem schwierigen Text gegeben hatte, fiel doch das Ergebnis nicht zu Hegels Zufriedenheit aus, und Hegel bestand deshalb bei der neu anstehenden Auflage darauf, den Druck in Berlin selbst beaufsichtigen zu können. Der neue Verleger, C. Winter – der ursprüngliche Oßwaldsche Verlag war inzwischen in seine Hände übergegangen – erklärte sich damit einverstanden und übergab den Auftrag für die Drucklegung an den Berliner Buchhändler G. A. Reimer, mit dem nun verhandelt werden mußte. Da Hegel keine größeren Umarbeitungen des Textes vorhatte, glaubte er das Buch schon für die Verwendung im Sommersemester 1830 vorsehen zu können. Doch es kam zu Verzögerungen. Reimer besorgte nämlich den Druck nicht selbst, sondern übergab ihn der Druckerei C. H. Nortmann. Diese aber erwies sich als höchst unzuverlässig. Hegel äußerte brieflich seinen heftigen Ärger gegenüber Reimer: „Mit der Nortmannischen Druckerei steht die Sache auf dem alten Fleck und rückt um nichts vor; vor etlichen Tagen hatte ich von derselben eine bestimmte Angabe der Ursache dieser hartnäckigen Weigerung, den Druck zu Ende zu bringen, verlangt und nur wieder dieselbe – lügenhaft zu nennende – Abfertigung erhalten, daß ich an demselben oder dem andern Tage eine Revision erhalten soll“ (590). Der Konflikt spitzte sich zu, und Hegel forderte von Reimer sogar, Nortmann den Druckauftrag zu entziehen. Das Manuskript solle er ihm „notfalls mit der Polizei abfordern“ (590). Doch trotz dieser Turbulenzen kam die Arbeit nun bald zu einem glücklichen Ende. Am 18. Oktober 1830 erschien das Buch, rechtzeitig zum Beginn des Wintersemesters.

Hegel hat, wie schon gesagt, im Vergleich zur zweiten Auflage bei der dritten nur geringfügige Veränderungen vorgenommen. Ein Jahr vor seinem Tod erschienen, galt diese dritte Ausgabe später als die endgültige Fassung seines Systems und erlebte viele Neuauflagen. Die zweite Auflage dagegen wurde erst 1989 als Band 19 der „Gesammelten Werke“ wiederum zugänglich gemacht. Doch auch im Vergleich zu dieser sind in der dritten Auflage zahlreiche, allerdings meist kleine Modifikationen angebracht. Sie werden in dem vorliegenden Band sämtlich in einem eigens für diesen Vergleich reservierten textkritischen Apparat angeführt, der damit eine gute synoptische Übersicht ermöglicht und für die Erforschung der Entwicklung der Sprache und Terminologie Hegels, aber auch leichter Akzentverschiebungen in seinem Denken eine große Hilfe darstellt. So ersetzt Hegel etwa, wie der editorische Bericht hervorhebt (595), häufig den allgemeinen Begriff „Bestimmung“ präziser durch „Eigenschaft“, „Definition“, „Qualität“ oder „Moment“. Außerdem fällt im Abschnitt über die „Anthropologie“ der häufigere Gebrauch des Wortes „Gefühl“ auf, das teilweise das Wort „Empfindung“ ablöst (594). Den Überarbeitungen des Anfangs und Endes mancher Paragraphen ist das Bemühen um größere sprachliche und gedankliche Klarheit zu entnehmen, ein Bemühen, das Hegel in der Vorrede zur Neuauflage so beschreibt: „Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den compendiarischen Zweck des Lehrbuchs mußte der Styl gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nöthigen Erläuterungen zu erhalten“ (27).

Von den größeren Veränderungen seien folgende genannt: Im Abschnitt über die „Logik“ wird in der erweiterten Anmerkung zum § 119 über den „Unterschied *an sich*“ der Versuch gemacht, den spekulativen Gedanken, „daß das einem Andern Entgegengesetzte *sein* Anderes ist“ (150) und damit in die Identität der Sache mit hineingehört, von der formallogischen Entgegensetzung deutlicher zu unterscheiden. Freilich ist es auch dieser Ergänzung nicht gelungen, die intendierte Differenz in befriedigender Klarheit darzustellen. In der „Naturphilosophie“ erweitert Hegel die Anmerkung zu § 330 über den „Galvanismus“, der ihm als elektrochemischer Prozeß ein wichtiges Bindeglied zwischen Elektrizität und Chemismus ist. Die Einarbeitung neuer Literatur

zu diesem Thema zeigt, daß Hegel sich naturwissenschaftlich auf dem laufenden zu halten suchte. In der „Geistphilosophie“ erweitert Hegel die Anmerkung zu § 459 und würdigt darin die höhere Abstraktionsleistung der Buchstabenschrift gegenüber den Hieroglyphen. Besonderes Gewicht dürfte aber der Einfügung des Abschnittes „C. Der freie Geist“ (§§ 481, 482) zukommen, die durch eine Umarbeitung der Überleitungsparagraphen vom „subjektiven“ zum „objektiven“ Geist erreicht wird und sich nun an die Abschnitte „A. Der theoretische Geist“ und „B. Der praktische Geist“ organisch als Teil „C.“ anschließt. Schon durch die Gliederung wird damit deutlich gemacht, daß die Freiheit das Wesen des subjektiven Geistes ist und von daher auch Grundlage für die rechtlichen Verhältnisse des sich anschließenden „objektiven Geistes“ sein muß. Daß es Hegel in der Tat darum ging, die Freiheit in ihrer Bedeutung eindringlicher als früher herauszustellen, wird bestätigt durch die gänzlich neue und von großem Pathos erfüllte Anmerkung zu diesem Thema (476 f., zu § 482). Daraus einige Sätze: „Über keine Idee weiß man es so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als (über) die Idee der Freiheit“ (476). Diese Mißverständnisse aber sind „von den ungeheuersten praktischen Folgen“ (476 f.). Ebenso gilt jedoch, daß, „wenn die Individuen und Völker den abstracten Begriff der für sich seyenden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist“ (477). Ein kurzer sich anschließender Rückblick auf Zeiten der Abwesenheit der Freiheitsidee in der Geschichte schließt dann mit dem Ergebnis: „Diese Idee ist durch das Christenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen Werth* hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniß, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist“ (477). Der Schlußatz der Anmerkung bildet zugleich die Überleitung zum „objektiven Geist“: „Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst zunächst nur Begriff, Princip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen, wie wissenschaftlichen Wirklichkeit“ (477).

Doch noch weitere Veränderungen an der „Geistphilosophie“ sind bemerkenswert. In der zweiten Auflage hatte Hegel den Übergang von der „Kunst“ zur „Religion“ mit einer längeren Anmerkung über das Verhältnis der Religion zum Staat versehen (2. Aufl. § 563). Diese Erörterung wird nun an den Übergang zur gesamten „Kunst“, „Religion“ und „Philosophie“ umfassenden Sphäre des „absoluten Geistes“ vorgezogen (§ 552 Anm.), wobei die schon bestehende, den „objektiven Geist“ abschließende und den „absoluten Geist“ vorbereitende Anmerkung über die religiöse Bedeutung der Sittlichkeit (vgl. 1. Aufl. § 552 Anm.) entsprechend erweitert und in ihrer Aussage verstärkt wird. Vom Neuen dieser überarbeiteten Anmerkung sei nur der berühmte Satz zitiert, den Hegel im Blick auf die Revolution in Frankreich formuliert hat: „Es ist nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, . . . eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben“ (536 f.). Als Besonderheit der dritten Auflage im Vergleich zur zweiten darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß Hegel die berühmten drei Schlüsse der Philosophie am Ende des ganzen Systems in überarbeiteter Form wieder aufnimmt. Sie fanden sich in der ersten Auflage, wurden in der zweiten aber weggelassen, wahrscheinlich weil sie bei den Lesern meist auf Unverständnis stießen. Dennoch haben sie ein sehr wichtiges Thema. Sie wollen nämlich in einem gerafften und in sich verschränkten Gedankengang den Grund dafür angeben, daß auch das Sicherfassen des philosophischen Begreifens in seinen verschiedenen Aspekten selbst nochmals ein Sichzeigen der absoluten Wahrheit ist und keinesfalls einem gleichsam von außen auf diese Wahrheit blickenden Subjekt zugeschrieben werden kann. Dieser Grundgedanke war Hegel wichtig genug, um seine Ausführung in den Schlüssen, selbst auf die Gefahr erneuter Mißverständnisse hin, wiederum an den krönenden Abschluß des Systems zu stellen (Zur Bedeutung der drei Schlüsse vgl. jetzt: Th. Steinherr, *Der „absolute Geist“ in der Philosophie G. W. F. Hegels*, St. Ottilien 1992, S. 161 ff.).

Schließlich ist noch auf die neue Vorrede hinzuweisen. Hegel nimmt in ihr den im Januar 1830 ausgebrochenen „Halleschen Kirchenstreit“ zwischen orthodox funda-

mentalistischer und aufklärerisch rationalistischer Theologie zum Anlaß, die wahre Philosophie von beiden Gegnern gleichermaßen abzusetzen. „Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstractes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduction des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn“ (30). Von beiden Kontrahenten wird nämlich die aus sich heraus zu den großen Inhalten der Sittlichkeit und Religion hinführende Philosophie an die Seite gedrängt, verdächtigt oder für „Luxus“ (31) erklärt. Doch in diesem Abseits steht die Philosophie nur „um so freyer allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit“ (31). Da Hegels Denken bis heute weitgehend mit der „Enzyklopädie“ in ihrer dritten Auflage identifiziert wird, ist die vorliegende textkritische Ausgabe von großer Wichtigkeit. Sie kann dazu beitragen, dieses Werk im Rahmen einer Thematisierung der Entwicklung und wohl auch Entwicklungsfähigkeit des Hegelschen Denkens neu zu würdigen.

J. SCHMIDT S. J.

KOSSLER [= Koßler], MATTHIAS, *Substantielles Wissen und subjektives Handeln*: dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer (Europäische Hochschulschriften XX: Philosophie 327). Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris: Lang 1990. 309 S.

K. unternimmt einen Systemvergleich zweier Denker, die meist als völlig verschieden voneinander betrachtet werden: Hegel und Schopenhauer. Dazu wählt er die Form des systematischen Vergleichs, der das Verhältnis von Wissen und Handeln bei beiden Denkern ins Auge faßt. Dem geht eine Untersuchung des Verhältnisses von Substanz und Subjekt in Hegels und Schopenhauers Philosophie voraus, wobei Hegels „Phänomenologie des Geistes“ mit der „Vierfachen Wurzel“ und dem Hauptwerk Schopenhauers verglichen wird. Es zeige sich, daß der Unterschied zwischen Schopenhauers Transzendentalphilosophie und Hegels Dialektik „lediglich in einer Nuance besteht“ (28).

Die Erörterung des (teilweise) einleitenden Charakters der „Phänomenologie des Geistes“ in Hegels System der Wissenschaft führt zur Frage nach der Wahrheit des Verhältnisses von Substanz und Subjekt. K. schildert, wie die „Phänomenologie des Geistes“ im Gegenstand eines Bewußtseins den Weg vom Sein über das Wesen zum Begriff geht. Die „Wissenschaft der Logik“ gehe denselben Weg, aber im reinen Gedanken (53). K. zeichnet den ganzen Gedankengang der „Phänomenologie des Geistes“ nach bis zum Religionskapitel, das er als keine weitere Stufe oder Gestalt mehr erachtet, weil in der Religion bereits das absolute Wissen erreicht sei. Bei der ganzen Skizzierung des Weges der „Phänomenologie des Geistes“ ist es K. wichtig, darauf hinzuweisen, daß dasjenige, was „an sich und für uns“ ist, „unsere Zutat“ darstellt, und daß der Weg bis dahin gehen müsse, wo die Dialektik sich selbst weiterentwickelt und nicht mehr durch eine derartige Zutat in Gang gehalten wird. Rein historisierende Interpretationen der „Phänomenologie“ weist K. mehrfach als unzutreffend zurück. Am Ende des Durchgangs durch die „Phänomenologie“ „schließt sich der Kreislauf der Bewegung des absoluten Wissens“, aber es „zeigt sich auch in seinem Verlauf die Abhängigkeit der Notwendigkeit des absoluten Wissens vom Zufall“ durch die Verbindung dieses Geschehens mit der Geschichte (84).

Schopenhauer hält im Gegensatz zu Hegel keine Hinführung zu seiner Philosophie für nötig. Ein zentrales Problem seiner Interpretation zeige sich schon in der Dissertation, wo Schopenhauer sowohl auf Einheit (Homogenität) als auch in diametralem Gegensatz dazu auf Unterscheidung (Spezifikation) abhebt. K. referiert die vier Arten des Satzes vom Grund, wobei es ihm vor allem auf das Verhältnis von Substanz und Materie ankommt, das dann auch an Hand anderer Texte beleuchtet wird. Für die Antinomie zwischen dem Leib als unmittelbarem und als vermitteltem Objekt und ähnlich später zwischen dem transzendentalphilosophischen und dem metaphysischen Standpunkt sowie zwischen dem Willen als Ding an sich und in seiner Erscheinung führt K. die Unterscheidung zwischen *Selbstbewußtsein* (als unmittelbare reine Identität) und *Selbstbewußtsein* (als Subjekt-Objekt-Beziehung) ein (92). Ob damit freilich das Sachproblem der betreffenden Antinomien gelöst ist, steht auf einem anderen Blatt. Der Sa-