

fordert, „unsere auf Neigung beruhenden subjektiven Zwecke, die sich letztlich an der eigenen Glückseligkeit orientieren, zu den Zwecken zu machen, die die moralisch bedingte *allgemeine Glückseligkeit* ausmachen“ (140).

Damit haben die Überlegungen zu dem Thema geführt, das dem Buch den Titel gegeben hat und das Gegenstand von Teil V „Einheit von Moralität und Glückseligkeit“ ist. Die leitende Frage ist: Inwieweit können „die Moralität und die Glückseligkeit zu einer apriori geltenden synthetischen Einheit, die ihrerseits die Unreduzierbarkeit einer Komponente auf die andere demonstriert, verknüpft werden“ (145)? Kant nennt diese Einheit „das höchste Gut“. Hintergrund ist die Stelle KrV A 809 f./B 837 f.: Das „System der Sittlichkeit“ ist „mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft, verbunden“. In der „moralischen Welt“ würde „die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst Ursache der allgemeinen Glückseligkeit“ sein, das heißt die „vernünftigen Wesen“ würden selbst, „unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein“. Kants Auffassung vom höchsten Gut wird unter drei miteinander verknüpften Gesichtspunkten erörtert: als die „unbedingte Totalität des Gegenstands der reinen praktischen Vernunft“ (145); als der Endzweck, welchen das Sittengesetz der Menschheit vorschreibt; als Gegenstand der Hoffnung. Kant fragt nach den notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit des höchsten Guts. Die grundsätzliche Antwort, die dann in KpV, KU und RGV in unterschiedlichen Zusammenhängen wiederholt wird, findet sich in der zitierten Stelle der KrV: Die notwendige Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit „darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die zugleich nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird“. Die Diskussion in der Literatur kreist vor allem um die Frage, „ob und wie die Pflicht, das höchste Gut zu befördern, für uns als verbindlich erachtet werden kann“ (160). Die Verbindlichkeit setzt voraus, dass das höchste Gut realisierbar ist. Aber wie ist das möglich? Diese Frage wird „in der Literatur folgendermaßen umformuliert: Wo (d. h. in der jetzigen Welt, in der wir leben, oder in einer zukünftigen Welt) kann das höchste Gut in seiner vollständigen Gestalt verwirklicht werden?“ (160) Die Antwort lautet: Es geht um das Bemühen in dieser Welt; motivieren zu diesem Bemühen kann aber nur der Glaube an eine zukünftige, jenseitige Welt. Das höchste Gut in dieser unserer tatsächlichen Welt zu befördern bedeutet, die „allgemeine Glückseligkeit, d. h. das gemeinschaftliche Wohlergehen der gesamten menschlichen Gattung“, zu verwirklichen. Für diese Aufgabe reicht das menschliche Streben allein jedoch nicht aus, „weil dazu ein moralischer Welturheber, der die notwendige Verbindung von Sittlichkeit mit Glückseligkeit gewährleisten kann, benötigt wird“ (171).

F. RICKEN SJ

DER FRANKFURTER HEGEL IN SEINEM KONTEXT: Hegel-Tagung in Bad Homburg vor der Höhe im November 2013. Herausgegeben von *Thomas Hanke* und *Thomas M. Schmidt* (Geist und Geschichte; Band 3 / Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Band 27). Frankfurt am Main: Klostermann 2015. 301 S., ISBN 978-3-465-03916-7.

Wer (evangelische) Theologie und Philosophie studiert hat und nicht in den Pfarrdienst treten will, muss sich um eine Arbeitsstelle bemühen, die seinen Neigungen entspricht. Nicht selten kommen Verlegenheitslösungen zum Zuge, heute ebenso wie vor zweihundert Jahren. Im ausgehenden 18. Jhd. wurde man Hauslehrer und machte sich um die Erziehung von Kindern aus gutem Hause verdient. Diesem Muster folgen, mehr oder weniger ausführlich, auch die Biographien Schellings, Hölderlins und Hegels. Letzterer ging 1793 mit dem in Tübingen abgeschlossenen Studium als Hauslehrer nach Bern und wechselte zum Beginn des Jahres 1797 nach Frankfurt am Main, um in den Dienst der Familie Gogel zu treten. In ihrem Aufsatz „Philosoph in Bürgerstadt: Biographische Einführung zu Hegels Frankfurter Aufenthalt sowie Einleitung zu den Themen des Bandes“ (11–29), der den zu besprechenden Sammelband eröffnet, beschreiben die Herausgeber *Thomas Hanke* und *Thomas M. Schmidt* gut nachvollziehbar die Beweggründe Hegels und die wirksame Hilfe seines Freundes Hölderlin (11–13). Auf dessen Vermittlung hin darf Hegel aus der Schweiz in die Bürgerstadt Frankfurt am Main übersiedeln und wird dort Teil eines philosophisch interessierten Kreises von Männern, die, unter dem Ein-

fluss vor allem der Gedanken Kants und Fichtes, miteinander einen regen Austausch pflegen. Neben Hölderlin und Hegel handelt es sich um Isaak von Sinclair, der im Dienst des hessischen Landgrafen in Homburg vor der Höhe steht, sowie um Jakob Zwilling, der in derselben Residenzstadt wohnt (15 f.). Weitere Persönlichkeiten der Frankfurter Öffentlichkeit spielen ebenfalls eine Rolle, und diese geistige Atmosphäre bildet jene Konstellation, in welcher der junge Hegel, zu jener Zeit noch völlig unbekannt, beginnt, seine philosophische Position zu entwickeln. Bis zum Ende des Jahres 1800 bleibt er in der Stellung des Hauslehrers, bevor ihm eine Erbschaft ermöglicht, als Privatdozent und auf Einladung seines anderen bedeutenden Studienfreundes Schelling an die Universität von Jena zu gehen (18).

Im November 2013 haben sich Forscher in Kooperation mit der Internationalen Hegel-Vereinigung zu einem Symposium in Bad Homburg vor der Höhe getroffen, um den „Frankfurter Hegel in seinem Kontext“ zum Gegenstand ihres Austauschs zu machen. Die dort gehaltenen Vorträge liegen jetzt in einer Gestalt, in die Ergebnisse der jeweils anschließenden Diskussionen eingeflossen sind, dem lesenden Publikum vor (Vorwort, 7).

Während seiner Frankfurter Zeit hat Hegel, wenn er nicht gerade die Zöglinge der Familie Gogel unterrichtet oder gesellige Stunden mit anderen verbracht hat, philosophisch-theologische Texte verfasst – aber welche? Wie ein Krimi lesen sich die Ausführungen von *Walter Jaeschke* über „Hegels Frankfurter Schriften: Zum jüngst erschienenen Band 2 der Gesammelten Werke Hegels“ (31–50). – Um Enttäuschungen vorzubeugen, sei gleich angemerkt, dass nicht alle Beiträge des Sammelbandes auf demselben Niveau von Spannung und Humor geschrieben sind. – Jaeschke jedenfalls erinnert an die verdienstvolle, von Herman Nohl 1907 vorgenommene Edition der theologischen Jugendschriften Hegels, die „einen damals fast unbekanntem ‚Hegel‘ präsentiert“ hätten, mit der Abhandlung „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ als dem zentralen Text für die Frankfurter Epoche (32). Dieses Werk fällt allerdings, zusammen mit weiteren Texten aus Nohls Ausgabe, unter das Verdikt, niemals von Hegel geschrieben worden zu sein, zumal schon der Titel – „Geist des Christentums“ – eine Erfindung des Herausgebers ist, während der (angebliche) Autor selbst nie von einem Geist des Christentums gesprochen habe (33). Gegenüber der Edition von 1907, einem „Musterbeispiel herausgeberischer Kreativität“, hat die 2014 nach jahrzehntelanger Arbeit abgeschlossene kritische Werkausgabe einen „editorischen Exorzismus“ vollzogen (33), den Jaeschke überzeugend verteidigt. Nicht eine Abhandlung, sondern eine Sammlung von Textfragmenten liegt seitdem vor, und die Forschung hat es seitdem, so Thomas Hanke, „mit einer ‚neuen Unübersichtlichkeit‘ zu tun, die durch die Neu-Edition in vorbildhafter Übersichtlichkeit präsentiert wird“ (98). Bisherige Gepflogenheiten der Datierung haben sich, wie Jaeschke darlegt, als haltlos erwiesen (37), und als neue Methode stellt er die Orientierung an den Wasserzeichen vor, die sich in den zur Niederschrift verwendeten Papieren befinden. Mit Hilfe von zusätzlichen Überlegungen sei es daher möglich, wenigstens einige Datierungsfragen zu beantworten (40). Insgesamt belege der neu herausgekommene zweite Band der Gesammelten Werke ein breites Spektrum der von Hegel bearbeiteten Themen und, damit verbunden, ein beachtliches Erkenntnisinteresse des jungen Mannes, der sich in Frankfurt sein Brot verdient und danach hungert, seinen geistigen Horizont zu weiten (43–49).

Der umfangreiche Beitrag von *Violetta Waibel*, „die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist: Hölderlin und das Homburger Systemphilosophieren“ (51–96), und die von *Thomas Hanke* unter dem Titel „Im Bunde der Dritte von vieren und Schelling außen vor: Hegels Konsequenzen aus seinem Wechsel nach Frankfurt“ formulierten Thesen (97–125) folgen der etablierten Methode der philosophischen Konstellationsforschung. Dabei befindet sich Hanke in der wenig komfortablen Lage, sich auf seine – mit Recht von der Universität Münster ausgezeichnete, inzwischen als Monographie erschienene – Dissertation über „Bewusste Religion: Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel“ (Regensburg, 2012) beziehen zu müssen, die der damals als allgemein geltend anerkannten Datierung hegelscher Texte gefolgt ist und jetzt, infolge der Neu-Edition der Frankfurter (und Berner) Texte, in anderem Licht erscheint. Durchaus zunft- und selbstkritisch bedenkt er den Stellenwert der Konstellationsforschung unter neuen Bedingungen und unterstreicht den insgesamt hypothetischen Charakter der Forschungsbeiträge (99 f.). Im weiteren Verlauf wirbt Hanke für die

beiden Thesen, dass, erstens, Hegel in Frankfurt gemeinsam mit Hölderlin und Sinclair gegen Zwilling steht, sich jedoch von den Argumenten Zwillings herausfordern lässt und dadurch seine eigene Position umgestaltet, und dass, zweitens, Schelling für die philosophische Entwicklung Hegels in dieser Phase keine Rolle spielt (100 f.). Eine der für alle Beteiligten zentralen Fragen sei, den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu denken, worauf Schelling in Jena anders antwortet als die Denker in Frankfurt und Homburg (115–121). Hegels weitere Entwicklung sieht Hanke in der Ausarbeitung des Liebesbegriffs schon zu Frankfurter Zeiten angedeutet, wobei die Auseinandersetzung mit Hölderlin als bestimmend gelten müsse (121).

*Laura Anna Macor* thematisiert in ihrem Aufsatz „Hölderlin und Hegel über die Bestimmung des Menschen um 1800: Transformation und Kritik eines Schlüsselbegriffs der Aufklärung“ (127–160), wie das geistige Klima der Aufklärungszeit die Überlegung der beiden Freunde prägt und sie zu unterschiedlichen Weisen des Umgangs mit dem Begriff führt: Während Hegel die Frage radikalisiert, ob eine einheitliche Bestimmung des Menschen, angesichts der vielfältigen Aspekte, gegeben werden kann oder nicht, interessiert sich Hölderlin zunehmend dafür, das spezielle Individuum zu bestimmen (153 f.).

In „Schöne Seelen: Schiller – Jacobi – Hegel“ (161–192) verfolgt *Gunmar Hindrichs* nicht nur die Absicht, die hinter der Rede von einer schönen Seele steht, nämlich die im Reflexionsverhältnis praktischer Subjektivität sichtbar werdenden Aporien – „die Anwendung von Regeln auf die konkreten Fälle, die Beziehung der Grundnorm auf das Netz von Motivationen und die institutionelle Bestimmung selbstbestimmten Handelns“ (164) – ins Auge zu fassen und zu überwinden (164 f.). Neben den im Titel genannten Namen kommen vielmehr auch Marcuse und Derrida mit ihren Lösungen der Problematik ins Spiel, bevor Hindrichs den Ertrag seiner vergleichenden Untersuchung bündelt (185) und aufzeigt, wie das mit der Konzeption der schönen Seele verbundene Anliegen scheitert und immer wieder neu entsteht (188). Gefragt werden darf allerdings, warum Hindrichs wie manche der folgenden Autoren nicht auf die neu edierten Frankfurter Texte der Gesammelten Werke, sondern auf überholte Ausgaben zurückgreift. Nach dem oben Dargelegten schiene die Orientierung an den gesicherten Texten mehr als geboten.

*Maria del Rosario Acosta López* beschreibt in „Another kind of Community. Hegel on Law, Love and Life in the Frankfurt fragments“ (193–212), wie Hegel die frühchristliche, von der Liebe getragene Gemeinschaft als Alternative zu einem positiv-legalistischen Modell von Gesellschaft ins Spiel bringt (194). Die Autorin weist nach, warum die Liebe zur besseren Alternative führt, die dem menschlichen Bedürfnis nach Gemeinschaft und Freiheit gerechter wird (bes. 200 f.). Inwiefern sich die Rolle der *Romanitas* für Hegel im Lauf der Jahre wandelt, beschreibt *Valerio Rocco Lozano* mit seinem Beitrag „Rome, Greece and the French Revolution in the young Hegel“ (213–234). Im Gegensatz zu früheren Phasen verliert Rom für Hegel zu seiner Frankfurter Zeit die positive Konnotation von Sittlichkeit und wird zum Sinnbild eines kaiserlichen Despotismus, in dessen Rahmen das Christentum entstehen kann (230).

Wie manch andere Stadt, so hatte Frankfurt bis 1796 ein Judenghetto. In der späteren Judengasse lebten auch in den Folgejahren viele Juden dicht gedrängt auf engem Raum. Inwiefern hat diese Tatsache einen Einfluss auf Hegels Denken über das Judentum gehabt? Dieser Frage geht *Micha Brumlik* mit „Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden“ (235–249) nach. Er unterscheidet drei Phasen: Während Hegel zur Berner und Frankfurter Zeit das jüdische Volk deswegen als sklavisch betrachtet, weil es nach einem ihm von außen durch göttliche Autorität aufgezwungenen Gesetz lebe (239), spiegle die Herr-Knecht-Thematik der „Phänomenologie des Geistes“, wenn sie emanzipatorisch das jüdisch-theistische Welt- und Gottesverhältnis bedeutet, die Überzeugung, dass Gott um seiner Selbstanerkennung willen auf das Volk Israel angewiesen ist, das seinerseits durch den Gottesdienst zu einer echten Selbstständigkeit gelangt (242). In den späten Vorlesungen deute Hegel schließlich das Judentum als eine „Religion der Erhabenheit“, in der die Unterwerfung unter Gott die Bedingung von Subjektivität und Freiheit ist (245) – eine anfänglich antijudaistische Haltung, so Brumlik, weicht einer positiveren Beurteilung des Judentums.

*Jörg Dierken* untersucht „Hegel und Schleiermacher: Affinitäten und Abgrenzungen“ (251–267), wobei es ihm gelingt, plausibel zu machen, welche Bedeutung die Frankfurter Zeit für jene späteren Jahrzehnte hat, in denen Hegel und Schleiermacher zwar Kollegen

an der Universität, vor allem aber Konkurrenten sind. Im Wesentlichen dringe der junge Hegel zur „Liebe“ als Gefühl vor, das – nicht in negativen Abgrenzungen wie Verstand oder Vernunft – die „Differenzen von Selbst und Anderem unterläuft“ (257). Zeitweilig für das Streben nach Vereinigung also von Bedeutung, verabschiede sich Hegel jedoch bald wieder vom Gefühl zu Gunsten der Reflexion (259 f.), die auch den Ort anzeigt, an dem der religiöse Glaube seinen Platz finden soll.

Wie Dierken, so greift auch der den Sammelband abschließende Beitrag von *Georg Sans*, „Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Und wie viel Religion ist dafür nötig? Über Hegel und Schelling um 1800“ (269–298), über die Frankfurter Zeit Hegels hinaus. Im Mittelpunkt der Interpretation steht das sogenannte Systemfragment, in der kritischen Edition jetzt mit „Über Religion“ betitelt, das den Übergang von Frankfurt nach Jena und den systematischen Ursprung der hegelschen Philosophie des Absoluten markiert. Von Bedeutung sind unter dieser Rücksicht die Begriffe von Leben, Liebe und Geist (281). Sans führt aus, wie Hegel von hier aus – gerade unter Einbeziehung zentraler Lehrsätze der christlichen Religion – zu einem Begriff des wahren Unendlichen voranschreitet, der es ihm, anders als Schelling zur gleichen Zeit, erlaubt, eine Einheit von Identität und Differenz zu denken (293). Aus diesem Befund der einschlägigen Texte folgert der Autor, dass Hegel, erstens, zur systematisch-philosophischen Klärung seines Standpunkts durch Überlegungen zur Theorie der Religion motiviert war, und dass er, zweitens, in der Darlegung seiner spekulativen Philosophie immer wieder auf das zurückgreift, „was die Religion als das Absolute anerkennt“ (295). Letzteres sei, so Sans, für die Philosophie als Wissenschaft insgesamt charakteristisch: dass sie der Hilfe der Religion bedürfe, damit „ihr Verständnis des Absoluten nicht unter das in der Religion bereits erreicht Niveau sinkt“ (296).

Der lesenswerte Sammelband blickt auf den jungen Hegel während der letzten Jahre seines dritten Lebensjahrzehnts, wie er unter günstigen Bedingungen – materielle Sicherheit und vorzüglicher geistiger Austausch – sein Philosophieren auf den Weg bringt. Dass mit den hier veröffentlichten Untersuchungen noch längst nicht alle Erkenntnisinteressen des Frankfurter Hauslehrers abgedeckt sind, daran erinnert der Beitrag Jaeschkes (bes. 44–48). Dies gestattet auch in Zukunft Symposien, die sich der weiteren Erforschung jener philosophiehistorisch so bedeutsamen Zeit widmen.

J. STOFFERS SJ

DRILO, KAZIMIR/HUTTER, AXEL (HGG.), *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System* (Collegium Metaphysicum; 10). Tübingen: Mohr Siebeck 2015. VI/261 S., ISBN 978–3–16–153757–8.

Im ersten Paragraphen der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ nennt Hegel als Merkmal der Spekulation, dass der Geist „durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht“. Dem für Hegels System grundlegenden Verhältnis zwischen spekulativen Gedanken und gegebenen Vorstellungen ist der Tagungsband gewidmet. Hervorzuheben ist das durchgängig hohe Niveau der Texte, die den angezeigten Problembereich aus verschiedenen Perspektiven beleuchten. Da die Anordnung der Beiträge keiner sich dem Rez. erschließenden Ordnung unterliegt, wird im Folgenden von ihr abgewichen. – Streng genommen handelt es sich bei der Vorstellung zunächst um ein Thema der Philosophie des subjektiven Geistes, genauer der hegelschen Psychologie. Während die kantische Transzendentalphilosophie durch die Dichotomie von Sinnlichkeit und Verstand oder Anschauung und Begriff geprägt ist, schiebt Hegel zwischen die sinnliche Anschauung und das begriffliche Denken die Vorstellung ein. Hegels psychologische Theorie der Vorstellung ist das Thema des Beitrags von *Rainer Schäfer* (29–51). Er zeichnet die Entwicklung von der Anschauung über die Vorstellung hin zum Gedanken nach und zeigt, wie durch die Bildung und den Gebrauch sprachlicher Zeichen der allen Arten des Realismus anhaftende „Mythos des Gegebenen“ Schritt für Schritt überwunden wird. – *Christian Martin* (53–83) bringt Hegels Theorie des spekulativen Begriffs mit dem Problem der semantischen Bestimmtheit in Zusammenhang. Während Wittgenstein, wie Kripke ihn liest, es für unmöglich halte, dass ein Sprecher die Bedingungen des korrekten Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke angeben könne, sei mit dem spekulativen Begriff bei Hegel „eine alternativlose, schlechthin einfache Vollzugsform gemeint, welche nicht für sich, sondern nur in Gestalt einer vernünftigen Praxis real auftreten kann, von der her sich