

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

jedoch die Notwendigkeit und nicht-kontingente Einheit eben der Praxis, in Gestalt derer sie real implementiert ist, begreifen lässt“ (61). Gemäß Hegels Verständnis des konkreten Allgemeinen können einzelne Dinge unter eine Gattung subsumiert werden, die sie auf eine mehr oder weniger gelungene Weise realisieren. Was nun die Verwendung sprachlicher Ausdrücke anbelangt, so geraten wir immer wieder in Aporien und Widersprüche, die sich nur dadurch lösen lassen, dass wir einen Begriff um gewisse Bestimmungen erweitern. Da die Korrektur keineswegs beliebig ist, sondern auf der Grundlage des bisherigen Gebrauchs zu erfolgen hat, spricht Martin von „semantischem Sollen“ (75). – *Franz Knappik* (85–118) erörtert die Frage, wie Vorstellungen ihre repräsentative Leistung erbringen. Er verweist auf das Denken, welches schon in der Anschauung tätig sei, insofern durch sie die Identifikation von Einzelnem in einem allgemeinen raumzeitlichen Bezugssystem geschieht. Die Erinnerung subsumiert eine gegenwärtige Anschauung unter das allgemeine Bild von etwas, das uns bereits früher begegnete. Dank der reproduktiven Einbildungskraft gelingt es uns, ein erinnertes Merkmal an verschiedenen Gegenständen wiederzuentdecken. Auf diesem Vermögen fußt die Repräsentation durch Symbole und sprachliche Zeichen.

In der Philosophie des absoluten Geistes greift Hegel die Trias von Anschauung, Vorstellung und Begriff wieder auf und bedient sich ihrer zur Gegenüberstellung von Kunst, geoffenbarter Religion und Philosophie als derjenigen Weisen, in denen wir das Absolute erkennen. *Markus Gabriel* (7–27) interpretiert die drei letzten Kapitel der „Enzyklopädie“ als eine Art metaphilosophischer Abhandlung. In ihnen gehe es weder um die griechische Kunst noch um das Christentum, sondern Hegel kritisiere solche Philosophien, die das Ganze entweder als Gegenstand unmittelbar anschauen oder aber als Erscheinung eines Weltgeistes vorstellen wollen, statt es in einer „selbstbezüglichen Theorie der Totalität“ (20) zu erfassen. – *Christoph Halbig* (157–178) beschäftigt sich mit der scheinbaren Unstimmigkeit, dass Hegel die Vorstellung einerseits (im Psychologie-Kapitel der „Enzyklopädie“) als konstitutives Moment des Prozesses des Erkennens ausgibt und sie andererseits (etwa in der Religionsphilosophie) als defizitäre epistemische Einstellung kennzeichnet. Wie Halbig darlegt, sind für Hegel alle unsere Vorstellungen durch Gedanken begrifflich strukturiert. Was der Religion – genau wie dem alltäglichen Bewusstsein – fehle, sei das bewusste Nachdenken über die Bestimmungen ihres Gegenstands, das heißt Reflexivität. Wenn es bei Hegel von der Philosophie heißt, sie ersetze Vorstellungen durch Begriffe, handle es sich dabei „keineswegs um Entdeckungen der Philosophie, [...] sondern um eben die im *common sense*-Standpunkt der Vorstellung immer schon enthaltenen Gedanken, die nun freilich erstmals als solche expliziert werden können“ (174). – *Gunmar Hindrichs* (119–155) befasst sich mit dem Wandel unserer Begriffe und dem gleichbleibenden kategorialen Rahmen. Die hegelsche Dialektik verstehe „den Begriffswandel als Kategorienrahmen“ (122). Kategorien artikulieren die gemeinsame begriffliche Struktur von Denken und Wirklichkeit. Hatte Kant bei seiner transzendentalen Deduktion noch das Gegebenheit von Informationen sowie die logische Form des Urteils vorausgesetzt, will Hegel die reinen Formen des Denkens so gewinnen, dass sich der Unterschied zwischen Denken und Welt erst ergibt. Da der Versuch scheitere, am Anfang der „Wissenschaft der Logik“ das reine, veritative Sein darzustellen, „macht sich innerhalb der Eigenbestimmung des Denkens zu logischen Formen ein Unterschied geltend zwischen Denken und dem, was es in den Blick zu nehmen versucht“ (144). Diese Linie fortschreibend, deutet Hindrichs die Vorstellung des Absoluten in Kunst und Religion als scheiternde Darstellungen des Gesamtzusammenhangs von Denken und Welt. – *Anton Friedrich Koch* (179–192) versteht Hegels Metaphysik als „Topologie“ (179), genauer gesagt, als „Evolutionstheorie“ (181) des logischen Raumes, das heißt alles dessen, was der Fall sein oder gedacht werden kann. Insofern die Denkbestimmungen der hegelschen Logik keine Prädikate raum-zeitlicher Einzeldinge bilden sollen, handle es sich um „Ur-Sachverhalte“ (188 f.). Im Verlauf der „Logik“ entwickelt Hegel den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, Propositionen und Tatsachen. Zu einem wirklichen Gegenstand wird das, was der Fall ist, in der Realphilosophie. Die Vollendung der absoluten Idee im absoluten Geist stehe für die „beunruhigende“ (191) Ansicht, dass das reine Denken in der griechischen Kunst, im protestantischen Christentum und in der spekulativen Philosophie auf unüberholbare Weise geschichtlich geworden sei.

*Axel Hutter* (193–208) erinnert an Hegels Diktum „Das Wahre ist das Ganze“ samt der darauf folgenden Erläuterung, das Absolute sei nur durch seine Entwicklung das, was es in

Wahrheit ist. Demnach ist es dem hegelschen Ganzen eigen, ein Ende und eine Geschichte zu haben. Nur wer beides berücksichtigt, versteht – wie bei einer Erzählung – den Sinn des Ganzen. Vor diesem Hintergrund interpretiert Hutter Hegels Forderung, das Wahre nicht als Substanz, sondern als Subjekt aufzufassen. „Der genuin geschichtliche Sinn oder die genuin sinnvolle Geschichte grenzt das Sein des Subjekts so radikal und unzweideutig vom Sein der Substanz ab, dass die traditionelle Logik der Substanzontologie nicht länger angemessen ist, um das Wesen der Wirklichkeit und der Wahrheit zu artikulieren.“ (199) Das Subjekt der Geschichte nennt Hegel ganz allgemein ‚Geist‘. Kunst, Religion und Philosophie werden so zu „endlichen Gestalten einer unendlichen Deutung des endlichen Seins“ (202 f.). – *Kazimir Drilo* (209–229) widmet sich dem Verhältnis zwischen der innertrinitarischen Bewegung Gottes und seiner Offenbarung im endlichen Subjekt, wodurch sich dieses von der religiösen Vorstellung zum philosophischen Denken erhebe. Der Erhebung stelle sich der Verstand entgegen, wenn er an der (vermeintlichen) Widersprüchlichkeit von Vorstellungen wie der Erbsünde oder der Gegenwart Gottes im Abendmahl festhält. – In seiner Religionsphilosophie greift Hegel die Grundlehren des Christentums auf, darunter die Selbstoffenbarung Gottes, die Trinität, die Erschaffung der Welt und den Sündenfall, die Menschwerdung des Sohnes und das Wirken des Heiligen Geistes. *Jan Rohls* (231–256) vergleicht den Abschnitt über die geoffenbarte Religion in der „Enzyklopädie“ mit den späten religionsphilosophischen Vorlesungen. Die beiden Darstellungen unterscheiden sich zum einen hinsichtlich der systematischen Stellung der Christologie, zum anderen durch ihren jeweiligen Abschluss. Während in der „Enzyklopädie“ auf die Religion die Philosophie folgt, die ihrerseits in dem Zitat über den sich selbst denkenden Geist aus der „Metaphysik“ des Aristoteles gipfelt, enden die Vorlesungen über die Philosophie der Religion mit der Frage nach der Verwirklichung des Glaubens in der sittlichen Welt. Da Staat und Geschichte keineswegs dem absoluten, sondern dem objektiven Geist angehören, sieht Rohls Hegels System insgesamt in eine Schiefelage geraten, die sich dadurch beheben lasse, dass bereits auf der Ebene der Logik die Überlegenheit der Kategorie der „Intersubjektivität“ gegenüber jener der „Subjektivität“ gezeigt werde (255). Dieser auf Vittorio Hösle zurückgehende Vorschlag lädt freilich zu der Erwiderung ein, dass die Intersubjektivität in Hegels Begriffen des Selbstbewusstseins und des Geistes durchaus mitgedacht ist. Die Auffassung, in Hegels Logik fehle das Moment der Intersubjektivität, kommt womöglich gerade dann zustande, wenn spekulativer Begriff und Vorstellung nicht genau genug unterschieden werden – ein Umstand, dem abzuhelpen der vorliegende Band hervorragende Dienste leistet. G. SANS SJ

DE LA TOUR, MARINE, *Gabe im Anfang*. Grundzüge des metaphysischen Denkens von Ferdinand Ulrich (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 32). Stuttgart: Kohlhammer 2016. 356 S., ISBN 978-3-17-031123-7.

In seinem hilfreichen Vorwort schreibt der Betreuer der Münchener Dissertation, Josef Schmidt SJ, die Schrift wende sich „einem der kreativsten, wenn auch noch viel zu wenig bekannten christlichen Philosophen unserer Zeit“ zu (5). Eine Einführung ist, um das gleich zu sagen, auch diese Arbeit nicht (solche werden in der Einleitung vorgestellt); aber der Leser, der sich durch die Subtilitäten hindurchgearbeitet hat, wird am Ende klarer sehen. Tatsächlich hält Ulrich (= U.) sich zu „nachmetaphysischen“ Zeiten verirrt in der Metaphysik auf; und dies obendrein in christlicher Perspektive, so sehr hier die „Dogmatik“ nicht „als offenbart, sondern als offenbarend“ begegnet (283<sup>2</sup>), also als Erkenntnisvoraussetzung, nicht zur Begründung. Darüber hinaus bewegt er sich in deren Mittelalter-Gestalt. Ein nicht bloß randständiges Beispiel: Der Leser trifft durchgängig auf die Rede von den aufeinander wirkenden Vermögen Verstand und Wille, anstatt dass (Aristoteles schreibt: Sokrates) der Mensch denkt und will. Man hat sich einzufügen. – Die Studie ist (mit der Einleitung als erstem) in fünf Abschnitte gegliedert.

1. Einleitung (19–30): 1.1 Kontext im Umriss: Vorstellung U.s und seiner Werke sowie der Arbeiten über ihn in Europa und den USA. Vor allem Stefan Oster habe U.s „Gesprächsfähigkeit“ erwiesen, sodass die Autorin (= dIT.) ihre Interpretation als „komplementären Dienst“ (25) unternimmt: in immanenter Hermeneutik des frühen Hauptwerks *Homo Abyssus* (= HA), „im Verfolgen eines Gesprächs, vor allem mit Hegel (= He.),