

trotz aller symbiotischen Vorgehensweise zu Beginn der Jahre dort recht selbständig begegnen. Hegels zwei Vorteile sind, dass er sich seit seiner Studienzeit einen Sinn für das Konkrete in soziologischen, politischen, religionstheoretischen und -praktischen Fragen bewahrt und dass er diesen nach und nach in eine tragfähige Denkstruktur einzubeziehen gewusst hat, die er schließlich im Begriff des „Geistes“ festhalten wird. 5) Bei aller noch zu leistenden begrifflichen Detailarbeit ist damit prinzipiell der Weg zum System freigelegt. Dies bedeutet einerseits, dass Hegel noch in seinem reifen Denken – freilich auf verschwiegene Weise – von Hölderlin abhängig ist. Andererseits gilt es anzuerkennen: „Hegels System ist durchaus keine abstrahierende Ausdorrung von Hölderlins Denken, sondern ein Gegenzug zu ihm, wenngleich in ihm gemeinsame Überzeugungen gewahrt bleiben“ (39). Dass H. nach seiner mit guten Gründen vollzogenen Stellungnahme für Hölderlin diesen zweiten Aspekt nun wieder anspricht, darin sehe ich das große Verdienst der Neuauflage.

Es folgen drei Texte über die *Wissenschaft der Logik*, denen gegenüber H. in der Rückschau eine gewisse Skepsis angesichts von Form und Inhalt benennt. Am ehesten gesellt sich „Hegels Theorie über den Zufall“ den Überlegungen zum jungen Hegel bei und fügt sich ebenso ein in H.s heutiges Denken. H. zeigt, wie Hegels Rede vom Zufall theoretische und praktische Philosophie miteinander verbindet. Hier – ursprünglich der Habilitationsvortrag aus dem Jahr 1956! – ist angedacht, was H. später unter dem Titel des „bewussten Lebens“ aussprechen wird: „Denn der Umgang mit den zufälligen Bedingungen und Begebnissen des eigenen Lebens und deren Verwandlung in das, was diesem Leben wesentlich ist, bleibt immer eine Aufgabe des Lebens selbst, nicht nur der Theorie“ (219).

Der Aufsatz „Kontemplation und Erkenntnis“ knüpft an diese Sichtweise an und rundet so H.s Perspektive auf Hegel. Philosophie ist nach Hegel wie nach H. die sich vollziehende Positionierung des selbstbewussten Menschen im Ganzen der Welt und das Bestreben, darin eine letzte Affirmation zu finden. Sie ist damit weit mehr als das, was eine zur Technokratie tendierende Spielart der Moderne unter Wissenschaft oder auch nur Erkenntnis verstehen möchte, nämlich engagierte Erbin dessen, was Aristoteles *theoria* nannte und was viele Religionen im Akt der Kontemplation bewahrt haben. In diesem Sinne sah Hegel seine Logik zeitdiagnostisch wie systematisch als die Ablösung des monastischen Ideals, indem sie das Element der Kontemplation vom Prozess der Selbstbestimmung freier Subjektivität her definierte und so zugleich entgrenzte für ein „Sich-Konzentrieren in die Verhältnisse und Entwicklungen“ (212) der konkreten Lebenswelt. (An dieser Stelle erhellt übrigens auch, welchen Ort der bisher noch nicht erwähnte Text über „Karl Marx als Schüler Hegels“ im Duktus des Buches haben kann.) H. würdigt dieses groß angelegte Projekt Hegels; dennoch sieht er die Notwendigkeit einer „Fundamentalkritik“ (215) am Zug zum System, in welchem die Komplexität der Beobachtungen und Reflexionen Hegels schließlich doch in eine lineare Einseitigkeit zurückfielen. Darum sei heute gefordert, die Karten, mit denen Hegel gespielt hat, neu zu mischen, ohne allerdings dabei eine von ihnen zu verlieren.

Fast 40 Jahre liegen zwischen der ersten und der jetzigen fünften Auflage des besprochenen Buchs. Mit ihm hat H. einst eine pointierte Pionierarbeit vorgelegt; heute fügt er es ein in das ausgewogene Ganze seines philosophischen Lebensprojekts. Auf diese Weise ist es aber nicht etwa nur privater Natur, sondern dient der aktuellen Diskussion um die nach-kantische Theorieentwicklung. *Hegel im Kontext* war und ist kein vollkommenes Buch, und H. weiß darum. Doch es bleibt der nicht wegzudenkende Gestus einer Weise der Erforschung und Durchdringung der klassischen deutschen Philosophie, die noch lange nicht an ihr Ende gekommen ist.

TH. HANKE

JANKE, WOLFGANG, *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus*. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre (Fichte-Studien-Supplementa; Band 22). Amsterdam/New York: Rodopi 2009. X/374 S., ISBN 978-90-420-2503-5.

Mit der vorliegenden Arbeit legt Wolfgang Janke (= J.), Ehrenpräsident der Internationalen Fichte-Gesellschaft, die Summe seiner jahrzehntelangen, maßgebenden Forschungen zu Fichte vor. Das wesentlich Neue an diesem seinem bereits fünften Buch zum Thema besteht darin, dass es Fichte – erleichtert durch eine „weitaus verbesserte Quel-

lenlage“ (8) – ins Gespräch mit den beiden anderen Hauptakteuren des Deutschen Idealismus bringt: mit Blick auf die Chronologie der Entzweigungen, systematischem Vergleich der „konkurrierende[n] Denkwege“ (24) in ihrem jeweiligen Vollendungsanspruch und dem entschiedenen Eintreten für die Überlegenheit Fichtes. Dies leistet der Autor in der Überzeugung, dass das von Fichte identifizierte „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“ (225 f.) immer noch andauert, und zwar in Form eines europaischen „unvollkommenen Nihilismus“ (3), „unvollkommen, weil er – wie der Sozialismus – Werte der platonisch-christlichen Weltauslegung nicht ab- und umwertet, sondern verwertet“ (4). Angesichts dessen ist es drängende Aufgabe, „die im Deutschen Idealismus vielfach errungene Grundlegung von Bewußtsein und Sein, von Welt und Gott zu restituieren, d. h. in ihr unverlierbares Recht wieder einzusetzen“ (8).

Nach einer manches vorwegnehmenden und biographisch orientierenden Einleitung (1–41) folgt der erste Teil „Schelling“ (43–108). Nach anfänglicher Bewunderung für Fichte nebst der Überzeugung, als dessen Gefolgsmann in der Naturphilosophie nur einen Teilbereich der WL zu vollziehen, präsentiert Schelling 1801 mit der Vorstellung des Identitätssystems eine Ein- und Unterordnung Fichtes: Zwar sei die Naturphilosophie die komplementäre Ergänzung zur Transzendentalphilosophie, indem sie statt vom Subjekt zum Objekt den umgekehrten Weg einschlägt, beide aber haben zur Basis die von Schelling entdeckte „absolute Vernunft (...), insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird“ (49). Die daraus sich ergebenden Spannungen radikalieren sich, als Schelling 1804 im Rahmen seiner „platonisch-theogonischen Vertiefungen“ (58 ff.) in „Philosophie und Religion“ (= PuR) für die Ausfaltung der Welt nicht mehr das Absolute als solches zuständig macht, sondern den Abfall seines Gegenbildes. Das Wesen dieses Abfalles aber sieht er pikanterweise in Fichtes Tathandlung auf das Genaueste beschrieben. Entsprechend aggressiv reagiert Fichte: Im „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben“ (1806) vermerkt er, dass a) Schellings Identitätssystem unhaltbar sei, weil nicht zu sehen sei, woher und warum die totale Indifferenz sich differenzieren könne/sohle, b) Schelling in PuR durch seinen Ansatz bei dem Absoluten als Idealem, das sich in einem realen Gegenbild zeigt, sich gegen sein eigenes Identitätssystem wende, ohne diese Wende deutlich zu machen und zu reflektieren, c) seine Philosophie überhaupt von ihrer Reflexionslosigkeit lebe („kein Sich-Besinnen auf sich im Gedanken des Absoluten“ [76]) – und gerade dies zur hybrischen Ineinsetzung von göttlichem Bewusstsein und intellektueller Anschauung führe, und d) die Lehre vom Abfall ein zweites Absolutes schaffe und in einem Unerklärlichen den Systemanspruch aufgeben. Erst ab 1827 tritt Schelling mit seiner neuen Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie an die Öffentlichkeit (wenngleich wie der späte Fichte bloß in Form von Vorlesungen). Diese hat auch verstärkt eine anti-hegelsche Tendenz, womit wir bei „dem völligen Zerfall“ der „einstmals blühenden persönlichen Geistesfreundschaft“ (37) zwischen Schelling und Hegel wären. Auch dessen Stationen werden detail- und kenntnisreich beschrieben: Schon in der Schelling zu Hilfe eilenden „Differenzschrift“ (1801) Hegels zeigt sich unterschwellig ein eigener Überbietungsanspruch (9 ff.). In der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) heißt es dann, Schellings Absolutes sei „die Nacht (...), worin alle Kühe schwarz sind, (...) Naivität der Leere an Erkenntnis“ (38). Schellings bleibendes Verdienst sei die Entwicklung eines objektiven Idealismus, der jedoch gemeinsam mit dem subjektiven Idealismus Fichtes im absoluten Idealismus Hegels aufgehoben sei. Dies ist zum herrschenden „philosophiegeschichtlichen Klischee“ (9) geworden, und Schelling, der Hegel ja um ganze 23 Jahre überlebte (Fichte starb bereits 40 Jahre vor ihm), litt schwer unter dieser Unterordnung. Sein frontaler Gegenangriff lautet nun, Hegel versuche, aus der negativen Philosophie, die doch auf die „Umgrenzungen apriorischer Wesensmöglichkeiten“ (91) beschränkt sei, und mit deren Mitteln Ergebnisse zu generieren, die sich einzig in der für Gott unableitbares Freiheitshandeln offenen positiven Philosophie ergeben können. Dagegen gilt es, Gott als den „Herrn des Seins (...), das gegen das Sein Freie“ (89) zu begreifen, dessen Wesen einzig „per posterius auf dem Wege eines Empirismus des Apriorischen“ (91) im Entgegennehmen und Bedenken seiner Offenbarung zu ergründen ist.

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich nun ganz Hegel zu (109–172). Mit Blick auf die „Phänomenologie“ stellt J. fest, dass Hegel das Verdienst, das Denken phänomeno-

logisch auf den Stand absoluten Wissens zu bringen, nicht alleine zukomme; das Pendant liege in Fichtes „Thatsachen des Bewusstseins in der Fassung“ von 1810/11 vor. Das Projekt der Hegelschen „Logik“ (1812–1816) zeigt eine Nähe zum Jenaer Fichte, weil sie das Verhältnis von Selbstsetzung, Entgegensetzung und Wiedereinholung thematisiert. Der Scheidepunkt liegt darin, dass für Fichte daraus keine Onto-theo-Logik zu generieren ist, sondern hier einzig vom endlich-bestimmten Bewusstsein des Menschen gehandelt wird (127). Hegels Logik selbst nimmt J. einerseits gegen allzu schnelle Einreden des Verstandes in Schutz, sieht andererseits gleichwohl das Dilemma, dass das Sein, wie Hegel es skizziert, in seiner Identität mit dem Nichts gerade nicht als Anfangsgrund in Frage kommen kann, das Werden dagegen „wahr und konkret, aber nicht unmittelbar und kein Erstes“ sein könne (140). Zum Übergang in das Andere der Welt, wie ihn die Ideenlogik beschreibt, fragt J., wieso ein, laut Hegel, schon in sich qua Werden Vermitteltes noch der Vermittlung durch Gründung einer Welt bedürfe. Damit nämlich „enthüllte sich doch am Ende das Absolute der Logik als ein Nicht-Absolutes“ (148). Eingehend wird Hegels Fichte-Kritik referiert: Sie konzentriert sich insoweit im „Widerstreit gegen das Prinzip des Sollens“ (159), als dieses Sollen einen unerreichbaren Zustand verlangt und damit ein perennierendes ist. Hier ist das Eine und Wahre nicht das Wirkliche, sondern entmachtet, und es herrscht ein letztlich „unaufgehobene[r] Widerspruch zwischen einem abstrakten Setzen und einem schlechthinigen Entgegensetzen“ (162). Hegel setzt dem den Gedanken der affirmativen Unendlichkeit entgegen: Negation der Negation und Aufhebung ins/im Unendliche[n], das sich nicht „im unerreichbaren Jenseits vom Endlichen rein und frei erhält“ (168).

Der dritte Teil „Fichte“ nimmt über die Hälfte der Arbeit ein. Mit Bezug auf die ‚veränderte Lehre‘ – „noch heute eine Gretchenfrage der Fichte-Forschung“ (174) – vertritt J. die These eines kontinuierlich transzendental sich vertiefenden Denkweges, der 1804 zu einem Absoluten durchbricht, dessen Dasein das Wissen ist. Bekanntlich hat Fichte nach dem Atheismusstreit seine wissenschaftlichen Vorlesungen vorlag, welche abrupt bei der neugewonnenen Basis ansetzen. So kommen beide zum Schluss der Wertlosigkeit von Fichtes Spätwerk (Schelling: „Synkretismus (...), der sich ins Charakterlose verlor“ [182], Hegel: „Synkretismus der alten Härte und der neuen Liebe“ [183]). Nur wer dagegen die grundlegenden Wissenschaftslehren der mittleren Jahre kennt, wird die populären Schriften richtig einordnen und wertschätzen können. Solchem Verstehen widmen sich mehrere Abschnitte zur Populärphilosophie von 1804–1808. Nach solchen Voranstellungen geht J. in die „Nachkonstruktion der ungeschriebenen Lehre“ selbst (229–337). Kernwerk bleibt für den Verf. die von ihm vielfach untersuchte zweite Wissenschaftslehre von 1804. Sie „liegt noch der letzten durchformulierten Fassung der Wissenschaftslehre von 1812 grundlegend voraus“ (257). An dieser Grundlegung entlang zeigt er erneut, wie Fichte jeweils einseitige Idealismen und Realismen übersteigend zum schlechthin Absoluten gelangt, das sich im absoluten Wissen selbst konstruiert und abbildet (256–290). Dieser Überstieg geschieht in absoluter Reflexion (das Denken denken auch noch im Denken des Absoluten) und absoluter Abstraktion (vom Absoluten alles abhalten, das sich unserer Denkform – auch noch dem Abstrahieren von dieser – verdankt). Was übrig bleibt, ist das reine Von-sich, über das jedes weitere Wort zu viel wäre. In deutlicher, aber nicht thematisierter Spannung zu dieser Bescheidung im Wissen um das Absolute steht die Emphase der Erscheinung desselben. Dieser in ihrer einerseits formal fünffachen, andererseits material unendlichen Grundstruktur widmet sich J. – wieder primär entlang der WL 1804 – im Anschluss (284–318). Dies wird näherhin spezifiziert mit Blick auf die „Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre“ (1805) (318–337): Die fünf Ebenen des Daseins – Natur, Recht, Sittlichkeit, Religion, Wissenschaft – bilden die notwendige organische Struktur, in der sich das Dasein als Dasein des Absoluten erfassen kann. Abschließend wird der Vorzug Fichtes innerhalb der drei Vollendungsgealten des deutschen Idealismus in seinem Festhalten am transzendentalen Ansatz, der das Denken in allem Gedachten nicht aus dem Auge verliert, verortet. Fichtes System: das einzige, das

im „Systemrausch der Jahrhundertwende transzendental besonnen“ (350) bleibt. Einzig ihm gelingt der „transzendente Transzensus“ (357f.). Dies macht sein Werk zum Mittel der Wahl für das „gegenwärtige Zeitalter vollendeter Nicht-Besinnung“ (351).

Die beeindruckende Zusammenfassung einer beeindruckenden Lebensleistung. Weil es J. immer – und gerade in seinem Eintreten für das System Fichtes – um die Wahrheitsfrage ging, seien Rückfragen erlaubt: 1) J. hat sich große Verdienste um die Aufschlüsselung der schwierigen Werke in Fichtes mittleren, nicht akademischen Schaffensjahren erworben (1801–1807). Dass er sie den letzten wiederum äußerst fruchtbaren und, als erneut akademischen, didaktisch wesentlich besser aufbereiteten Jahren (1810–1814) vorzieht und zum alleinigtigen hermeneutischen Schlüssel dieser macht (so in der Abwehr der Kritik P. Baumanns an der WL 1812 [310f.]), ist eine weitreichende Entscheidung, über die weiter zu diskutieren wäre. 2) Wie verhalten sich „transzendental-kritische negative Theologie“ (273) und Erscheinungslehre zueinander? Müsste „Unbegreiflichkeit und Unsagbarkeit“ (246) nicht zumindest partiell aufgebrochen werden, wenn der Unsägliche erscheint? J. legt großes Gewicht „auf den Gipfelsatz von Fichtes Religionslehre: ‚Die Liebe ist höher denn alle Vernunft‘“ (201) und widmet dieser Erkenntnis – auch in Abgrenzung zur Stellung der Liebe bei Schelling und Hegel – ein eigenes Kap. (200–214). Im Folgenden steht diese Einsicht allerdings ähnlich isoliert da wie in Fichtes Gesamtwerk: Als sei der Gedanke der „Amor Dei“ (213) nie benannt worden, heißt es weiterhin, vom Absoluten lasse sich nicht mehr aussagen, als dass es „Licht und Leben, aktives Wesen – esse in mero actu – ohne jedes weiter bestimmendes (!) Prädikat“ (272) sei. 3) Fichte war angetreten als Apostel des Ich und der Freiheit; der Durchbruch zum Absoluten, lässt ihn von notwendiger Selbstvernichtung sprechen: „Das ‚Subjekt‘ ist kein Tätiges, das als substantia cogitans hinter dem Tun des Vorstellens steckt“, gibt J. Nietzsche Recht. Mit dieser Entdeckung beginne aber „nicht eine nihilistische Antimetaphysik, sondern die Wissenschaftslehre der Tathandlung. Und diese vollendet sich im Aufstieg zur absoluten Quelle von Licht und Leben, zu Gott als dem esse in mero actu und als dem unbegreiflich Unsagbaren“ (356). Dass in der Aufgabe der realen Freiheit des Einzelnen, meiner wie deiner, diese „in den absoluten Freiheitsgrund übergeht“ (311), ist erfreulich, aber nicht auch ein untröstlicher Verlust, weil vielleicht Qualitäten, nicht aber Personen in einer Aufhebung im Größeren und Ganzen bewahrt werden können? 4) Wenn es den Einzelnen zuletzt eigentlich nicht gibt, und er zum bloßen Umschlagplatz einer Liebe wird, „mit der Gott sich selbst liebt in uns“ (213), ist dann der immer wieder in aller Deutlichkeit abgelehnte Zusammenfall des Absoluten mit seinem Dasein nicht letztlich unausweichlich? Es scheint, als stünden hier noch Klärungen an, wenn es einerseits wiederholt heißt, „das absolute Wissen [sei] gar nicht der Äther des Absoluten selbst“ (124), andererseits auf den letzten Seiten die schon hegelsch anmutenden Formulierung begegnet: In der „höchsten Wechselbestimmung von Sein und Ich wird die an sich leere Reflexionsform lebensvoll und das an sich undurchdringliche göttliche Leben hell und bewusst. (...) Das Absolute [geht] so in das andere außer ihm (...) über, daß es im Anderssein bei sich selber bleibt“ (349).

Der Disput geht also – bereichert um die zusammenfassende Wortmeldung eines der verdienstreichsten unter den Fichte-Forschern – weiter. F. v. HEEREMAN

CARROLL, ANTHONY J., *Protestant Modernity. Weber, Secularization, and Protestantism*. Scranton, Pa. [u.a.]: University of Scranton Press 2007. XVIII/303 S., ISBN 978-1-589-66163-9.

Die Idee, wichtige Züge klassischer Werke der Sozialtheorie auf den religiösen Hintergrund ihrer Verfasser zurückzuführen, ist nicht wirklich neu. Im Falle Max Webers hat z.B. schon in den späten sechziger Jahren der in Österreich geborene Soziologe Werner Stark darauf hingewiesen, dass Weber zentrale Aspekte des katholischen Glaubens nie angemessen verstanden habe und dass diese Tatsache in seinem ganzen Werk spürbar sei. Der prominente britische Theologe John Milbank hat in seinem weitverbreiteten Buch „Theology and Social Theory“ einige recht pauschale Bemerkungen über eine angebliche „protestantische Meta-Erzählung“ in Webers Werk gemacht; und Friedrich Wilhelm