



## Book Reviews / Buchbesprechungen / Comptes rendus de lecture

Michael Wladika

### Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben

Johann Gottlieb Fichtes  
Religionsphilosophie

Königshausen & Neumann,  
Würzburg 2008

Der Autor sieht in Fichte den Philosophen, der den immanenten Gehalt der Transzendentalphilosophie in der Nachfolge Kants ausgeschritten und überschritten habe. Der frühe Fichte hat danach „tatsächlich die immanenten und radikalen Konsequenzen von Transzendentalphilosophie gezogen“. In religionsphilosophischer Hinsicht ist die Konsequenz: „Gott ist die moralische Weltordnung“. Mit dem „ist“ wird aber zugleich die Frage nach der Existenz gestellt. Wenn die moralische Weltordnung aus Prinzipien erwächst, ist Gott dann eine „rein prinzipielle Existenz“? Mit dem frühen Fichte stehen wir „immer noch und weiterhin an den äußersten Rändern des Denkbaren“. Von diesen „Rädern“ aus wird „Gott als Person“ und der „Mensch als Bild“ denkend erreicht (S. 9). Fichte, so können wir sagen, versucht im Prinzipiellen das lebendige Subjekt (Gott) und sein lebendiges Bild (Mensch) bewusst zu machen und sprengt damit zugleich auch das prinzipielle und voraussetzende Denken, um das Sein denkend zu erreichen.

Im ersten Teil seines Buches zeichnet der Autor unter der Überschrift „Die Relevanz Fichteschen Denkens“ den Weg, nach den Fichte geht, indem er eine „Radikalisierung und Revolutionierung von Transzendentalphilosophie“ vollzieht (S. 11, 74). Dabei kontrastiert der Autor diesen Prozess vor allem mit der Kantischen Philosophie, deren Darstellung einen großen Raum einnimmt.<sup>1</sup> Diese Philosophie wird dabei vorwiegend

aus dem Systemteil aufgenommen, der den theoretischen Vernunftgebrauch als ein Moment gegenständlichen und berechnenden Denkens behandelt und in der *Kritik der reinen Vernunft* seine Darstellung fand. So wird richtig festgestellt: „Kant erzählt nichts über Gegenstände“, „sondern von den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Auffassbarkeit“ und stellt so „eine prinzipielle Reflexion [...] auf die Möglichkeitsbedingungen“ an (S. 15). Das transzendente Ich als „ein prinzipiell Gesetztes“ ist dabei „oberste[r] und rein prinzipielle[r] Punkt der Erstellung der Welt“ (S. 42) als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Insofern ist es auch richtig zu sagen, dass „die theoretische Philosophie durchgehend Forderungscharakter“ hat (S. 16). Die „synthetische Einheit der Apperzeption“ hat Kant als den „höchste[n] Punkt“ bezeichnet, „[d]ieser Punkt aber [...] ist prinzipieller Punkt. Es gib Kantisch keinen Weg zum Ich als existierendem Ich“ (S. 31).

So bleiben bei Kant noch „Probleme da, die zwingen, über ihn hinauszugehen“ (S. 13). Z.B.: Wie kommen wir „von der Seinsfreiheit zum Sein, von der Ichheit zu einem wirklichen System von Ichen, von einer als prinzipiell aufgefassten Prinzipientheorie zu einer nicht mehr geschichtsfernen Transzendentalphilosophie?“ (S. 12). Für den Autor will Kant an dem „Vorgeordnetsein formallogischer Bestimmungen“ (S. 44) auch in seiner praktischen Philosophie festhalten.<sup>2</sup> Immerhin enthält die praktische Philosophie für Fichte eine aufschließende Einsicht, wenn er 1790 in einem Brief schreibt: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die *Kritik der praktischen Vernunft* gelesen habe“<sup>3</sup> (S. 47). Fichte ist offensichtlich an Kants praktischer Philosophie ein Licht aufgegangen, das mehr offenbare als formallogische Bestimmungen.<sup>4</sup> Aber wir wollen hier nicht eine etwaige Einseitigkeit im Kant-Verständnis des Autors kritisieren, sondern vor allem das Verdienst der Hervorhebung der Fichteschen Anstrengung im Transparentmachen wirklicher, vernünftiger und so freier Subjektivität, um die es Fichte ja geht, würdigen.

Das eigene Projekt Fichtes wird in einem Brief von 1793 deutlich: „Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen. Dieser einzige Denker wird mir immer wunderbarer; ich glaube, er hat einen Genius, der ihm die Wahrheit offenbart, ohne ihm die Gründe derselben zu zeigen!“<sup>5</sup> Fichte wird versuchen, die vermittelnden Gründe deutlich zu machen und damit Schritte über die „sogenannten Dualismen“ Kants hinaus zu gehen (S. 49). Dabei zeigt der Autor die Entwicklung am Unterschied zwischen dem Jenenser und dem Berliner Fichte.<sup>6</sup>

Wo Kant Anschauung und Verstand trennt und deren mögliche gemeinsame Wurzel theoretisch unbestimmt lässt und die Einbildungskraft als einen ‚seelenlosen‘ Schematismus beschreibt, versucht Fichte in seiner Jenenser Zeit in der Einbildungskraft das wirksame Subjekt transparent zu machen. „Fichte wird Raum und Zeit – wesentlich als Raum und Zeit der Freiheit – deduzieren“ (S. 51). Die Bemühung Fichtes geht dahin, die Freiheit der tätigen Subjektivität gerade auch in der Konstitution der wirklichen Welt zu zeigen. Das Ich ist „als *das* Prinzip der Philosophie aufzufassen. In ihm steckt alles Wissen“. Die Wissenschaftslehre entfaltet dies ursprüngliche Wissen. Mit Recht schreibt der Autor, dass es die „Bestimmung der Freiheit“ sei, die „das Hinausgehen [...] über jeglichen Dualismus erzwing[e]“ (S. 53). Der oberste Grundsatz des Wissens muss in sich selbst und durch sich selbst gewiss sein.<sup>7</sup> Dieser Grundsatz ist so selbstbezüglich, ist Ich, und so auch „nicht mehr unter die Grundsatzform passend“. Der Autor sieht hier eine „Auslegung von § 16 der *Kritik der reinen Vernunft*“ (S. 57). „[D]as Ich ist als reine Tätigkeit zu fassen, als reines Handeln“ (S. 59). Die Wissenschaftslehre entfaltet nun den Punkt, an den „Kant die gesamte Transzendentalphilosophie heftet“ (S. 61). Fichte versucht dabei, das Selbstbewusstsein als intellektuelle Anschauung zu fassen.

„Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu; [...] was in ihr ist, und was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst“. „[I]ch sehe jenem Hervorbringen, diesem Seyn, zu. Sie sind in mir, nur in wie ferne ich ihnen zusehe: Zusehen, und Seyn, sind unzertrennlich vereinigt“.<sup>8</sup> Für den Jenenser Fichte bleibt es aber dabei, dass unmittelbares Selbstbewusstsein und Nicht-Ich sich zwar aufeinander beziehen, „aber nicht als identisch gefasst“ werden können (S. 64). Der Widerspruch zwischen dem „‚realistische[n]‘ und ‚idealistiche[n]‘ Moment[ ] von Erkenntnis“ bleibt theoretisch unaufgelöst, mit dem „Anstoß“ bleibt ein unerkennbarer Rest übrig, dem ein praktisches Sollen korrespondiert (S. 73).

„Das Sittengesetz ist auch für Fichte, wie für Kant, zunächst Datum“ (S. 96). Die Freiheit bleibt damit für den Autor am vorauszusetzenden Sein orientiert. Das wirkliche Böse, der Sündenfall, können weder von Kant noch von Fichte in ihrer Notwendigkeit gedacht werden (vgl. S. 97). Aber Fichte arbeitet sich aus der Seinsfixierung, die der reinen Sittlichkeit korrespondiert, vor allem auch mit dem Begriff der Anerkennung heraus. Der Autor hätte durchaus ansprechen können, ob und wie Anerkennung bei Kant behandelt wird. Die Anerkennung einer Sphäre freier Willkür im Recht (Eigentum) oder die „Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen“ in der Tugendlehre (AA, 6, 462) könnten hier genannt werden.

Der Begriff der Anerkennung eröffnet nun die Einsicht, dass das Selbstbewusstsein sich in Freiheit von den Objekten abwenden und „lediglich auf sich selbst merken“ muss. „[D]ieses Bewußtsein kann [aber] keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen.“<sup>9</sup> In seiner Rechtslehre deduziert Fichte „Inter-subjektivität“, und „dies ist einer der grundlegenden Schritte über Kant hinaus“<sup>10</sup> (S. 115). Wenn man allerdings Fichte und damit auch zugleich Kant gerecht werden will, dann muss man zumindest darauf hinweisen, dass sich die Bedeutung von „Deduzieren“ gegenüber dem eingeführten Gebrauch in der theoretischen Philosophie, wie sie Kant darstellt, erweitert. Wir stehen hier an der Verbindungs- bzw. Umschlagsstelle von Datum und Faktum. Der Jenenser Fichte macht nun gegen Ende dieser Periode deutlich, dass reiner Selbstbezug als „unmittelbare Introspektion“ kein Selbstbewusstsein hervorbringen kann. „[M]eine Freiheit“ muss mir „gegenständlich begegnen“. Der Autor sieht hier einen „Riesenschritt“ von Kants *Kritik der reinen Vernunft* zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* getan (S. 116f).

Mit dem *System der Sittenlehre nach Prinzipien der WL* von 1798 erreicht Fichte die wohl „größte[ ] transzendentalphilosophische Ethik“ (S. 117 FN). „[M]it der Freiheit [ist] das Sittengesetz gegeben.“ Die Nötigung, Freiheit unter einem Gesetz zu denken, ist für den Autor die Grenze rein transzendentalphilosophischen Denkens bzw. Reflektierens (S. 119). Fichte macht jetzt „große Schritte darauf zu, Natur selbst als immanent freiheitsmäßig zu fassen“. Damit ist jetzt „[i]n bestimmter Hinsicht [...] die Freiheit so auch theoretisches Prinzip für die sinnliche Realität“. Das Sich-Losreißen vom Sein im Wissen korrespondiert genau dem Los-Lassen durch die Natur, bzw. ist „ganz dasselbe“<sup>11</sup> (S. 120). Hier wird das rein Transzendentalphiloso-

phische aus seiner Engführung befreit. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einem gewissermaßen „objektiven Idealismus“ bei Fichte, der auf dem Wege zur seiner Bildlehre ist.

In der Berliner Zeit dann revolutioniert Fichte die Transzendentalphilosophie. Er gewinnt „die Einsicht in die Unselbständigkeit aller wesenslogischen Prinzipien“. Im Anschluss an Fichtes *Anweisung zum seligen Leben* eröffnet sich die Einsicht: „Wenn denn Freiheit sein können soll, so muss das Ich als reines Prinzip, als reine Form sich aufgehoben haben“ (S. 77).<sup>12</sup> Das reine Prinzip muss sich seine Wirklichkeit selbst geben, um als reines Prinzip überhaupt eine gehaltvoller Gedanke sein zu können. Fichte macht deutlich, dass das Wirklichwerden des Absoluten sich nicht prinzipiell, sondern durch das teilnehmende Leben der vernünftigen Subjekte bewusst wird. Darin eröffnet sich die „systematische Zentralstellung der Religionsphilosophie“, die der Autor sowohl für Fichte als auch für Kant betont (S. 79).

Was zunächst als prinzipielle Forderung aufgefasst wurde, führt über den Zweifel in die Verzweiflung (S. 135). Erst der Glaube eröffnet eine Form des Wissens, die „Wirklichkeitshaltiges erreicht“ (S. 138), indem er die Wahrheit gerade nicht auf einem Willkürakt begründet, sondern auf der praktischen Gewissheit ruht (S. 131). Nun erreicht Fichte die Einsicht, dass „die moralische Weltordnung explizit als ‚selbstthätige Vernunft‘ und so näher als ‚ein Wille‘ bestimmt wird.“ Aber auch im ‚Glauben‘ kommen noch dezisionistische Formulierungen vor, so dass auch hier noch der Eindruck transzendentalphilosophischen Denkens entstehen kann (S. 132).

Aber der „extreme Primat des Praktischen [treibt] uns zu Praxistranszendente[m]“ fort (S. 139). Sein und Sollen stehen sich nicht mehr nur einfach gegenüber (S. 148). Der Schritt in die Religionsphilosophie zeigt dann den Willen als „das lebendige Prinzip der Vernunft“. Die „unendliche Vernunft“ lebt in „rein geistige[r] Ordnung“. <sup>13</sup> Damit ist „[d]as absolute Ich [...] nun klar als Gott ausgesprochen, vor allem aber ist hiermit ein solches ausgesprochen, in das sich das Ich als rein prinzipielles aufgehoben hat“. Das setzende Ich zeigt sich als selbst gesetzt, es gewinnt „Einsicht in die Bildhaftigkeit der transzendentalen Apperzeption“ (S. 139). „Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder.“<sup>14</sup> Damit bleibt die Aufgabe der Vermittlung der empirischen Willen mit dem Willen Gottes.

Bei Kant blieb es bei einer „Als-ob-Teleologie“ (S. 144), und „bestimmte Formen der

Freiheit [sind] vom kategorischen Imperativ aus nicht immanent erreichbar“ (S. 145). Der „Nihilismus als Resultat von Moralität“, wie ihn Nietzsche ausspricht, ist darin angelegt (S. 145 FN; vgl. auch 99ff).<sup>15</sup> Für den Autor dagegen ist das Kantische „Faktum der Vernunft“ ein Datum. Er schreibt zum Bewusstsein des Sittengesetzes als Faktum der Vernunft: „Natürlich ist es ein Faktum; Kant aber meint – er drückt sich hier einmal falsch aus – ein Datum“ (S. 145 FN). Dagegen ist aber zu betonen: Kant drückt sich hier nicht falsch aus. Das Faktum der Vernunft ist kein bloßes Datum, kein bloß Gegebenes, wie es den Kategorien des gegenständlichen Denkens korrespondiert, sondern es zeigt sich wie ein Gegebenes, das sich selbst gibt. Es ist das tätige Selbst des Bewusstseins. Es ist in ihm das Bewusstsein seiner Tätigkeit als freier Selbstentfaltung enthalten. Es ist genau das, was Fichte versucht, in seine auch theoretisch bestimmbare Vermittlung zu verfolgen. Von diesem Bewusstsein aus erschließt sich die Welt auch des Gegenständlichen als von Freiheit getragen, was Hegel anspricht, wenn er sagt, dass die Substanz ebenso sehr als Subjekt angesehen werden muss.<sup>16</sup>

In Bezug auf die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* zeigt das Leben der Vernunft „[e]ine Freiheitsgeschichte“ in ihrem Unterschied von Bewusstsein in ihre Gründe und „dunklem Instinkt“ (S. 150). Das vernünftige Leben der Freiheit wird „auf direkt religionsphilosophische Weise“ fassbar (S. 153). Das sich selbst als ein Gedachtes Denkende, denkt sich als Bild (S. 154). Indem Fichte das griechische Wort „Idee“ mit dem deutschen Wort „Gesicht“ übersetzt,<sup>17</sup> fasst er „genau dies Einbilden als im Gesicht selbst gefordert, vor uns hintretend“. Auch das Gewissen wird in den Horizont des Gesichts gestellt. Das Gewissen ist praktisches Bewusstsein, es legt sich selbst bestimmend als bestimmt aus. Gesicht ist „[p]raktischer, fordernder Gehalt“ (S. 159). Gott als „Identität von Seyn und Daseyn, von in sich verschlossenem Seyn, und sich offenbarendem Daseyn ist immer sich darstellend. Dies Sich-Darstellen Gottes ist das Erscheinen der Gesichte“ (S. 161). Indem sich Gott „vollständig in die Hand der Menschen gegeben“ hat, rückt er damit „in den Status der Relativität“. „Vernichtet der Mensch sich nicht, macht er sich nicht zum Bilde, [...] so macht er das Absolute zum Relativen“ (S. 163). Damit verliert aber auch der Mensch als das selbst Relative seinen Halt. Für den heutigen Leser ist die Bedeutung von Bild-Sein nicht mehr so selbst-verständlich, wie für Fichte und seine Zeitgenossen. Deshalb wäre an dieser Stelle ein Hinweis des Autors auf die lange Tradition der Imago-Dei-Lehre

und besonders auch auf Cusanus angebracht gewesen.<sup>18</sup> Die „Bemerkungen zu manchem Gebetstheologischem“, wo das Gebet als „Anerkennung“ des Absoluten in seinem Person-Sein als unverzichtbar betont wird, und wo der Autor sich auf Guardini, von Balthasar und Ratzinger bezieht, seien hier nur erwähnt und der eigenen Lektüre empfohlen.

Der Autor findet in der *Anweisung zum seeligen Leben* Fichtes Religionsphilosophie und sieht hier die „doch noch durchgeführte Sollenstranzendenz“ (S. 174). Er wendet sich explizit dagegen, dass Fichte mystische oder metaphysische Überlieferungen einfach aufgenommen habe, sie sind vielmehr Konsequenz seines Denkens selbst (S. 175). Das transzendente Denken entwickelt sich fort zum Denken der „Bedingung der Möglichkeit des wahren und reinen Bild-Seins von Ich“, hier wird die Möglichkeit des Schrittes vom Wesen zum Begriff im Sinne von Hegel gedacht (S. 176). Indem das Selbstbewusstsein jetzt in seiner Bildhaftigkeit gezeigt ist, ist auch die prinzipiell formende Form des ‚Ich denke‘ aufgehoben. Das Sein des Absoluten tritt aus sich heraus in Bewusstsein, es ist so Sein in seinem Unterschied. Das Bewusstsein muss sich aber als relativ gegen sein Absolutes fassen, als „bloßes Daseyn“, „es muss durch Seyn, einem Anderen absoluten Daseyn gegenüber, sich vernichten; was eben den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung oder des Bewußtseyns des Seyns giebt“.<sup>19</sup> Damit aber fällt der Unterschied zwischen Seyn und Daseyn in das Daseyn selber, denn im Daseyn ist das Seyn da (S. 180). Das Wissen um das Daseyn aber fällt in das Selbstbewusstsein (S. 181). „Die Standpunkte sind vorbei. Ein seiendes freies Ich, das also als Prinzip *ist*, ist in seiner Freiheit als hervorgebracht erkannt und gedacht“ (S. 184). „Personsein ist [...] als solche in der Tat immer selbsttranszendent“. Nur in ihrem Ausgestoßen-Sein ist eine Person Person und Fürsichsein (S. 184). „Ohne Selbsttranszendenz ist das Sein nicht Sein“ (S. 185). Im Bewusstsein seiner Personalität zeigt sich dem Menschen aber zugleich Gott als ein personales Sein (S. 186). Fichte erreicht die Auffassung, dass „Gott [...] in ihm [dem rechtschaffenen Denkenden, K.H.] selbst Person“ ist, auf eine immanente Weise (S. 187).

Damit erreicht der Autor den Höhepunkt Fichtescher Philosophie. Das Buch zeigt eine konsequente Entwicklung dieses Denkers, wo sich aus dem transzendental voraussetzenden Sein im strengen Denken das konkrete Sein als Bewusstsein Gottes im Dasein der „Menschheit als alle diese Einzelnen“ (S. 185) offenbart. Dabei hinterlassen manche Passagen zwar den Eindruck von Eile,

wenn „knapp“, „kurz“ oder „ganz kurz“ im Telegrammstil komplexe Gedanken skizziert werden. Auch Ausdrücke wie „Hochkarat“, „Spitzensatz“ u.ä. zur Charakterisierung von Zitaten stören in ihrer Vielzahl vielleicht doch. Aber dadurch wird das Lesenswerte an diesem Buch nicht wirklich beeinträchtigt, es bietet durchaus einen Schlüssel zur Fichteschen Philosophie. Es ist eine Fülle von Stoff zum Weiterdenken in Bezug auf unsere vernünftige Subjektivität dargeboten. Es macht vielleicht sogar ‚Lust‘, sich eingehend mit dem ‚Bildwerden‘ bei Fichte zu beschäftigen, vor allem auch seine einschlägigen Vorlesungen genau zu studieren. Hier ist für den aufmerksamen Leser nach wie vor sehr viel zu lernen. Im und am Fichteschen Denken macht sich das Bewusstsein freier, ihre Wirklichkeit selbst entwerfender Subjektivität transparent. Es zeigt vor allem, dass sich die durch nichts zu ersetzenden Gehalte religiösen Denkens und Vorstellens von der Philosophie in ihrer Notwendigkeit erschließen und so auch – gerade für unser heutiges „aufgeklärtes“ Zeitalter – diese, für unser freies Menschsein so unentbehrlichen, Inhalte auch aufbewahren lassen.

1  
Der Autor greift dabei in weiten Teilen auf das zurück, was er früher schon ausführlich zu begründen versuchte in seiner Schrift *Kant in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd. 471, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1995.

2  
In der vorgenannten Schrift schon hatte der Autor die These zu begründen versucht, dass „Kant die formale Logik nicht antastet“ (vgl. S. 4ff). Ebenso war „Kants Hauptwerk“, die *Kritik der reinen Vernunft*, aus dem Blick der hegelschen Logik Ausgangs- und Bezugspunkt der Interpretation (vgl. S. 6 FN). – Kant wird, abgesehen von der *Kritik der reinen Vernunft*, nach der Akademie-Ausgabe zitiert.

3  
GA, III/1, 167. Fichte wird zitiert nach der Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA). „Wissenschaftslehre“ wird im Folgenden mit WL abgekürzt; Hegel wird zitiert nach der Ausgabe der Werke von Moldenhauer / Michel (= ThW).

4  
So spricht auch Hegel in der Vorlesung über Kant, dessen praktische Philosophie als konkrete, freie Subjektivität zum Thema machende Philosophie an (vgl. ThW, 20, 367).

5  
GA, III/2, 28.

6  
Leitbegriffe sind dabei ‚Thathandlung‘ und ‚Seyn‘ (S. 59).

7

Vgl. *Über den Begriff der WL*, GA, I/2, 120f.

8

*Versuch einer neuen Darstellung der WL (1797)*, GA, I/4, 196.

9

*Versuch einer neuen Darstellung der WL (1797)*, GA, I/4, 191.

10

Zu Kants Ablehnung einer Deduktion im Praktischen vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, 5, 46.

11

*Darstellung der WL 1801/2*, GA, II/6, 298.

12

Vgl. *Die Anweisung zum seeligen Leben*, GA, I/9, 149f.

13

*Die Bestimmung des Menschen*, GA, I/6, 284.

14

*Die Bestimmung des Menschen*, GA, I/6, 251.

15

Wir möchten zumindest darauf hinweisen, dass für Kant aus dem kategorischen Imperativ der Rechtssimperativ folgt, sich in bürgerliche Verhältnisse zu begeben und damit der Freiheit eine auch äußerliche Wirklichkeit der einzelnen Willkür zu verschaffen. (Vgl. *Metaphysik der Sitten*, AA, 6, 312).

16

Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, ThW, 3, 587f.

17

Vgl. *Reden an die deutsche Nation*, GA, I/10, 148.

18

Z.B. 1. Buch Mose, Kap. 1, 26 und 27 (vgl. dazu: Jacob Jervell, „Bild Gottes I“, in: *TRE*. Studienausgabe Teil 1, Bd. 6, Berlin 1993, S. 491–498). Auch Meister Eckhart wäre hier einschlägig, wenn er ausführt, dass das Bild nicht den Blick gefangen nehmen dürfe, sondern gerade frei machen für noch größere Einblicke in das Lebensgeheimnis Gottes (vgl. Ludwig Hödl, „Bild, Bilderverehrung, II, 1–3“, in: *Lexikon des Mittelalters*, München 2002, Bd. 2, Sp. 148).

19

*Anweisung zum seeligen Leben*, GA, I/9, 88.

**Klaus Honrath**

**Thomas Sören Hoffmann (Hrsg.)**

## **Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt**

### **Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums**

*Hegel-Studien* Beiheft 50 (2009),  
Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009

Der Sammelband zur *Phänomenologie des Geistes (PhG)* versucht gleich mehreren Anforderungen gerecht zu werden: Einerseits werden mehrere unterschiedliche Interpretationslinien der Hegelforschung zusammengeführt, mit dem Ziel neue Deutungsmöglichkeiten zu entwickeln. Andererseits geht es zugleich darum in der direkten Auseinandersetzung mit dem Text die neueren natur- und geisteswissenschaftlichen sowie gesellschaftlichen Entwicklungen in Europa einzuholen und mit Hegels geistphilosophischem und phänomenologischem Ansatz abzugleichen, um auf diese Weise die *PhG* als *einen* der „Grundtexte der Moderne“ wieder neu zu lesen, der es ermöglicht die „Grammatik einer Epoche“ und hier nicht zuletzt unseres gegenwärtigen Zeitalters zu verstehen.

Unter dem Titel *Das Selbstbewußtseins des Bewußtseins* arbeitet *Walter Jaeschke* die Differenzen zwischen einer transzendentalphilosophischen (Fichte, Schelling) und geistphilosophischen „Geschichte des Selbstbewußtseins“ heraus, um sowohl die Originalität Hegels als auch die Modernität der *PhG* hervorzuheben. Es sind die Aspekte der Geschichtlichkeit und der Verzahnung aller Bereiche des menschlichen Lebens, die hier erstmals in einer übergreifenden (und zukünftig neu zu schreibenden) Bewusstseinsgeschichte zusammengeführt werden. Beide Aspekte spielen im Kontext Hegels eine wichtige Rolle, sie bilden zugleich aber auch den zentralen Zugang unseres modernen Welt- und Selbstverständnisses.

Im Aufsatz *Hegels phänomenologische Dialektik* arbeitet *Thomas Sören Hoffmann* auf der Basis der *Vorrede* der *PhG* im Wesentlichen drei Wesensmomente heraus, die die Weiterentwicklungen Hegels in Bezug auf die Geschichte der Dialektik insgesamt als auch die spezifische Herangehensweise der *PhG* besonders deutlich werden lassen: die *Darstellung* als Moment des absoluten Erkennens bzw. der Totalität des Begriffs, die *Zeit* als dialektischer Schematismus der Welt und als Medium des Selbstverhältnisses erkennender

Subjektivität, die im Medium absoluten Wissens überwunden werden kann, und die *Einheit von Sein und Denken*.

Im Aufsatz *Wahrhafte Erfahrung* versucht Ralf Beuthan durch die Unterscheidung von „stationärer“ und „methodischer“ Erfahrung das spezifische Erfahrungsmodell der *PhG* auf der Basis der *Einleitung* zu verdeutlichen. Die leitende Grundthese ist, dass einem bestimmten Erfahrungsbegriff ein bestimmter Begriff von Realität vor allem aber von Wirklichkeit korrespondiert. In dieser Auseinandersetzung werden auch Fragen der Gesamtkonzeption und Architektur der *PhG* thematisiert; durch den Rückgriff auf das *Vernunftkapitel* werden Forschungsthesen von einer nachträglich veränderten Konzeption oder Zweiteilung des Buches zu entkräften versucht, denn: die *Vernunft* habe zwar die *Gewißheit* alle Realität zu sein, aber die *Wirklichkeit der Vernunft* werde erst auf der Ebene des Geistes realisiert (65ff).

Unter der Überschrift *Sinnliches Bewußtsein und Allgemeinheit der Zeit* legt Tommaso Pierini eine äußerst luzide Analyse der ersten beiden Kapitel der *PhG* vor. Diese verbindet er mit der Frage nach der Einheit des Werks und macht deutlich, dass bereits auf der Ebene des sinnlichen Bewusstseins Vorformen der Geiststruktur vorhanden sind, die letztlich Hegels gesamten Ansatz tragen, sowie Ansätze von Geschichtlichkeit, die durch den darin erörterten Zeitbegriff vorbereitet werden.

Annette Sell diskutiert in ihrer Abhandlung den Übergang *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens* und bezieht sich hier auch auf frühere und spätere Texte Hegels, in denen die Bedeutungen der Begriffe ‚Kraft‘ und ‚Leben‘ entfaltet werden. Es wird deutlich gemacht, dass der Begriff des Lebens als sich auf sich selbst beziehende Selbstbewegung ein Grundmoment der gesamten Hegelschen Philosophie darstellt und innerhalb der *PhG* den Begriff der Kraft als allgemeiner Bewegung voraussetzt (99/100).

Der Aufsatz *Unendlichkeit und Selbstbewußtsein* von Theodoros Penolidis beschäftigt sich mit den Momenten der realen Sich-Entgegensetzung und der Realisierung der Einheit von Erkennen und Leben als der Totalität des Selbstbewusstseins. In der komplexen Argumentationsstruktur werden (1) die Stufen des Bewusstseins und Verstandes ganz konzentriert rekapituliert, die dann (2) auf der Ebene des Selbstbewusstseins noch einmal durchlaufen werden, hier aber als „Funktionen des Wissens von sich selbst“ (114/122). Deutlich wird, dass die Selbstdifferenzierung des Selbstbewusstseins mit der Unendlichkeit des Lebens zusammenfällt. Abschließend

wird hervorgehoben, dass das ‚Erkennen‘ das ‚Leben‘ dadurch ‚erkennt‘, dass es das Leben als sein Anderes setzt und die wahre Befriedigung der *Begierde* im Sich-selbst-Erkennen in seinem Anderen, also dem Leben, besteht (126/132).

In seinem Beitrag *Hegel und der antike Skeptizismus in den Jenaer Jahren* behandelt Gilles Marmasse die Differenzen zwischen antikem (Sextus Empiricus) und modernem (Gottlob Ernst Schulze) Skeptizismus und Hegels kritische Auseinandersetzung mit diesen Positionen. Hierbei bezieht sich Marmasse vor allem auf eine Rezension Hegels aus dem Jahr 1802 und in wesentlich knapperer Form auf die *PhG* (Kap. IV. B.). Er zeigt darin, dass der antike Skeptizismus (genau wie Hegel) die Endlichkeit und Widersprüchlichkeit der sinnlichen Erkenntnis kritisiert, hingegen G. E. Schulze die sinnlich-endliche Erkenntnis verabsolutiert und die Möglichkeit rationalen und begründeten Wissens bestreitet.

Dass die *PhG* tatsächlich einer der Grundtexte der Moderne ist, zeigt Max Gottschlich in seiner Interpretation des Abschnitts „Beobachtende Vernunft“ unter dem Titel *Technische Wissenschaftlichkeit und Entfremdung*. Durch zahlreiche Bezüge auf aktuelle naturwissenschaftlich-technische Vorgehensweisen (z. B. Biochemie) wird sehr eindringlich nachgewiesen, dass diese Form der Weltaneignung im Sinne der Verfügbarkeit und Nutzbarmachung zugleich immer schon eine verdinglichte und entfremdete Form der Bemächtigung und damit auch der Selbstbestimmung der Vernunft darstellen. Ebenso gelungen sind die Verweise auf die vorherigen Stufen der *PhG*, die sich vom sinnlichen bis zum unglücklichen Bewusstsein auf der Ebene der „Beobachtende Vernunft“ in modifizierter Weise wiederholen.

Auch Luca Illetteratis Aufsatz *Hegels Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften* widmet sich der „Beobachtenden Vernunft“ und arbeitet die Aufgabe und Funktion einer nachmetaphysischen und nachkantischen Naturphilosophie heraus. Nacheinander werden die Ansprüche und Grenzen der ‚reinen Beschreibung‘, ‚Klassifizierung‘ sowie der ‚Aufstellung von Naturgesetzen‘ und damit einhergehend das Wesen des Experiments detailliert besprochen. In der Behandlung des Organischen, also des Lebens, zeigt sich, dass die Form des Gesetzes vollständig inadäquat ist, diesen Bereich zu beschreiben und gerade dasjenige, was erfasst werden soll – das Lebendige –, verdinglicht und ertötet. Das Wesen des Gesetzes besteht darin, eine allgemeine Beziehungs- und Bewegungsform von Relationsgliedern zu artikulieren, die ‚an

sich' selbstständig sind, sodass deren Vereinigung durch ein Naturgesetz letztlich nur eine ‚gesetzte‘, aber nicht wirklich erreichte ist (201). Da dieser Zugriff auf die *lebendige* Wirklichkeit notwendig scheitern muss, da im Organismus die Relata nicht getrennt werden können, sondern die Beziehung gerade den Kern der Lebendigkeit ausmacht und keine ‚gesetzte‘ ist, hebt sich mit der Aufhebung der Form des Gesetzes (am Organismus) auch die „Beobachtende Vernunft“ selbst auf. Die Aufgabe einer nachmetaphysischen Naturphilosophie besteht eben nicht nur darin eventuelle Methodenprobleme kritisch zu begleiten, sondern auf einer grundsätzlichen Ebene die *Möglichkeit der Behandlung eines Gegenstandes* kritisch zu reflektieren. Dazu gehört vor allem die Einsicht, dass die Form des Gesetzes als „Beziehung von statischen und festen Bestimmungen“ (202) eben nur für einen bestimmten Bereich – die anorganische Natur – geeignet ist, und dass auch die „Objektivität der naturwissenschaftlichen Erkenntnis“, die *rein empirisch* fundiert ist, „Resultat eines subjektiven Zwangs ist“ (203).

Unter dem Titel *Das geistige Tierreich oder das schlaue Füchslin* geht Klaus Vieweg der Frage nach, wie das *Individuum* die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft im *Werk* zu realisieren versucht. Im Zentrum der Auseinandersetzung steht der fast identisch klingende Abschnitt am Ende des Vernunft-Kapitels (Kap. V. C. a.), der als „Nahtstelle und Übergang zum Geist-Kapitel“ gedeutet wird (206). Im Unterschied zur *Beobachtenden Vernunft* geht es nicht darum sich in der Welt zu *finden*, und auf diese Weise die Objektivität des Begriffs nachzuweisen, den die Vernunft von sich hat, sondern im *Werk* erfolgt die „Objektivierung des Individuell-Subjektiven durch [schöpferisches] Tun und Handeln“ (212). Aber auch im endlich-vergänglichen *Werk* stellt sich die Realität der Individualität als stets verschwindend dar; auch das *Werk* ist dem Begriff des vernünftigen Selbstbewusstseins nicht angemessen, was auf den Grundwiderspruch im Wesens des Werks zurückzuführen ist (214).

Michael Wladika setzt sich in seinem Beitrag *Formen moralischer Freiheitsbetrachtung* mit Kants Moralphilosophie, Hegels Kritik und dessen Alternativkonzept einer geschichtlich verwirklichten (und nicht nur geforderten) Sittlichkeit auseinander. In der detaillierten Analyse der Schlusspassagen des Vernunftkapitels (Kap. V. C. b. und c.) wird unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung die geistphilosophisch-praktische Philosophie Hegels von der transzendentalphilosophischen Ethikbegründung abgehoben. Die Differenzen beider

Ansätze bestehen hier nicht zuletzt in einer bloß gesollten und möglichen Moralität und einer geschichtlich sich verwirklichenden geistig-substantiellen Sittlichkeit, die über das einzelne Individuum hinausgeht und in der es zugleich aufgehoben ist.

Eine gründliche Auseinandersetzung mit den ersten Abschnitten des Geistkapitels (Kap. VI. A.) bietet Michael Höflers Artikel *Der wahre Geist*. Er arbeitet vor allem durch die ausführlichen Bezugnahmen auf Sophokles' *Antigone* und König *Ödipus* das Spannungsverhältnis zwischen göttlichem und positivem Recht heraus. Darin wird deutlich, dass staatlich-positives Recht, das sich selbst absolut setzt und gegen die es tragenden Fundamente – die Familie – richtet, in Willkür und Unrecht umschlägt.

Unter der Überschrift *Phänomenologie, Philosophie und Geschichte* vergleicht Stephen Houlgate Hegels Analysen der Französischen Revolution aus der *Philosophie der Weltgeschichte* mit denen aus der *PhG*, mit dem Ziel, aus den Differenzen die methodologischen Unterschiede beider Systemteile herauszuarbeiten, und darin zugleich aber auch die Vereinbarkeit und Erweiterungsmöglichkeit der phänomenologischen durch die geschichtsphilosophische Perspektive sichtbar zu machen. Besonders wichtig ist hier, dass der *PhG* eine immanente Logik zugrunde liegt, die die Struktur des Bewusstseins mit sich bringt und sich von der geschichtsphilosophischen Analyse der konkreten historischen Entwicklung unterscheidet, da Hegel in letzterer noch mehr Aspekte und Momente einbezieht und einbeziehen muss. In der Besprechung des Kapitels „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ (Kap. VI. B. III.) wird gut herausgearbeitet, dass sich der allgemeine Wille der Revolutionsregierung notwendig in Tyrannei und Terror verwandelt und kein externes Moment oder das Gegenteil darstellt. „Der allgemeine Wille, der unmittelbar mit dem einzelnen Willen identisch ist, bewährt sich als wahrhaft *allgemeiner* Wille, dadurch daß er seine Allgemeinheit *gegen* diejenigen, die ihm entgegengesetzt sein könnten, durchsetzt. [...] Der allgemeine Wille muß sich also gegen Einzelne behaupten, insofern diese bloß *Einzelne* sind und sich noch nicht ausdrücklich für den allgemeinen Willen erklärt haben. [...] Der einzelne Wille, insofern er bloß *einzelner* ist, muß daher entfernt werden“ (278/279).

Friedrike Schick geht in ihrer Untersuchung *Der Übergang von der Moral zur Religion im Gewissen* der Frage nach, ob Moral einer religiösen Begründung bedarf und versucht den Standpunkt des Gewissens in seiner dialektischen Eigendynamik zu *begreifen*. Sie

arbeitet hier heraus, dass sich Hegels Herangehensweise grundsätzlich in Methode und Durchführungsweise von allen ‚geläufigen‘ Alternativen in der Behandlung der Moral (Autonomie vs. Fundierung im Glauben) unterscheidet, weil es ihm eben nicht darum geht den Standpunkt der Moral und des Gewissens eigens zu *begründen*, sondern zu *begreifen*.

In der abschließenden Abhandlung des Sammelbandes arbeitet *Thomas Sören Hoffmann* die wesentlichen Momente von Hegels Religionsphilosophie überhaupt sowie die *Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes* vom ‚Verstand‘ über das ‚Unglückliche Bewusstsein‘ bis zum ‚Gewissen‘ heraus. Hegels nachmetaphysische Philosophie der Religion versucht systematisch und historisch das Wesen von Religion überhaupt zu begreifen. Sein Religionsverständnis wird den individuellen sowie sozialen Dimensionen, den Erkenntnis- und normativen Ansprüchen, der Pluralität der Formen und vor allem der Frage nach dem Absoluten, der Einheit zwischen Mensch und Gott bzw. der geschichtlich sich verwirklichenden ‚absoluten Präsenz‘ gerecht. Wie Hegels (Religions-) Philosophie auf Totalität zielt, so ist die Religion als ‚Sprache der Totalität‘ zu verstehen. Beide kommen auch darin überein, dass „sie beide denselben Realbegriff eines Absoluten fokussieren“ (310), d.h. dass dieses in Leben und Denken immer schon bei uns ist; beide kommen aber ebenso darin überein, dass der *Begriff des Geistes* zum Ausgangspunkt genommen wird. Am Ende dieses Aufsatzes werden die Präsenzweisen der Religion auf der Ebene des Verstandes, des Selbstbewusstseins und des (objektiven) Geistes genauer ausgedeutet.

**Patrick Tschirner**

**Jan Verplaetse**

## **Localizing the Moral Sense**

### **Neuroscience and the Search for the Cerebral Seat of Morality, 1800–1930**

**Springer Science / Business Media**  
**B.V., Dordrecht/Heidelberg/London/**  
**New York 2009**

History of (neuro)science might provoke fear of wasting time, or even of being associated with some abandoned doctrines. However, as Jan Verplaetse rightly says, “this non-historical attitude is mistaken and ignores a multifaceted historical account of this never-ending journey”. Actually, knowing the history of a problem may result in avoiding mistakes and, therefore, in contrast to “dark predictions” – economize time. But here we would also like to stress another fascinating aspect of historical research – the inexhaustible source of new incentives one discovers in historical materials.

Jan Verplaetse, from Department of Jurisprudence and History of Law at Ghent University, selected the most interesting period to search for the traces of localization of “the moral sense” – the period between 1800 and 1930, which, according to the author, was characterized by the predominance of medical treating of consciousness (until 1800, theology and philosophy were dominant, while after 1930, psychology and sociology). Described and commented are the episodes of Gall and phrenology; Broca; Vogt (who, as a *protégé* of the industrial Krupp, investigated the brains of Lenin and of criminals and suggested the *lamina pyramidalis* as the functional support for morality); Benedict (who viewed the relation between the occipital lobes and the cerebellum as crucial for the evolution of morality, which resulted in discriminatory attitudes towards Slavic and the Sami people); Flechsig (who searched for the key of morality in the myelinization of cortical layers); Berger and the discovery of EEG; the measurements of cortical temperature as a marker for cerebral activity; the endocrinological interpretations of psychic states; and many other. Not all the most prominent scientists believed in the localization of morality, however: von Monakow, for instance, was a fervent anti-localizationist, and some other writers were fighting and deriding the concept of localization. The book by Jan Verplaetse also addresses several issues interesting for a (more) general history



of science, like the “war” Flechsig launched at the 1896 Munich congress, claiming that “popular psychology had been more significant for neurology than the so-called scientific psychology”, or the chapter devoted to the still mysterious phenomenon of the *encephalitis lethargica* after World War I. Last but not least, some interesting hints are given also for the history of neuroscience in our region, mentioning Gorjanović Kramberger’s discoveries on the frontal lobes of the Krapina Neanderthal men, or the fact that the first doctoral work in French on morality localization was the one defended at Montpellier School of Medicine in 1923, by certain

Milorad Kostić from the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes.

With more than 600 references, including primary sources and secondary literature, the work *Localizing the Moral Sense* has approached history of neuroscience most deeply and thoroughly. Also as the co-editor of another recent Springer edition, *The Moral Brain: Essays on the Evolutionary and Neuroscientific Aspects of Morality* (2009), Jan Verplaetse has proved to be one of the major researchers of the neural basis of morality.

**Amir Muzur**