

Martin Bondeli

Der Kantianismus
des jungen Hegel



HEGEL-DEUTUNGEN

HEGEL-DEUTUNGEN

Band 4

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Martin Bondeli

Der Kantianismus des jungen Hegel

Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels
auf seinem Weg zum philosophischen System

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-1335-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2344-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1997. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Meinem Sohn Moritz Emanuel

Inhalt

Einleitung	1
<i>Kapitel I. Zur Kant-Rezeption und Kant-Anlehnung von der Gymnasialzeit bis zum Ende der Frankfurter Zeit</i>	9
A. Gymnasialzeit	9
B. Tübinger Stiftszeit	10
1. Zuwendung zu Kants Aufklärungsstandpunkt und erste Rezeption der Kantischen Philosophie	10
2. Anlehnung an Kants methodische Anwendung des Mora- litätsgedankens	12
3. Anlehnung an Kants Begriff der moralischen Vernunft- religion	14
C. Berner Zeit	15
1. Ausweitung der methodischen Anwendung des Mora- litätsgedankens. Primat der Vernunft vor der Sinn- lichkeit. Wende zu einer praktisch-ästhetischen Ver- nunft	15
2. Neue Programmaspekte des angewandten Moralitäts- gedankens und Neu-Rezeption der Kantischen Philo- sophie ab Ende 1794/Anfang 1795. Die Postulaten- lehre	19
3. Das Freiheits- und Gottesproblem im Zusammenhang der Neu-Rezeption der Kantischen Philosophie. Ver- änderung der Postulatenlehre	23
4. Das Verhältnis zur theoretischen Vernunftkritik und zur neueren Spekulation	29
D. Frankfurter Zeit	34
1. Von der Anwendung zur Aufhebung der Kantischen Moralphilosophie. Rezeption der Metaphysik der Sitten	34
2. Die Kritik am Kantischen Sittengesetz	38
3. Der Glaube an das Sein. Eine Konsequenz aus dem Gottes-Postulat	40

4. Vereinigung und Wende zur Natur. Neue Schlußfolgerungen aus dem Konzept der praktisch-ästhetischen Vernunft.....	44
<i>Kapitel II.</i> Formen der Anwendung des Sittengesetzes bis zum Ende der Berner Zeit	51
A. Subjektivierungen des Sittengesetzes in der Tübinger und Berner Zeit	51
1. Hegels Herzensreligion und Kants subjektive Bedingungen des objektiven Sittengesetzes	53
2. Hegels Vernunftreligion und Kants Auffassung von moralischer oder natürlicher Religion	59
3. Hegels Volksreligion und Kants Reich Gottes	63
B. Sittengesetz und Postulate der praktischen Vernunft. Die Anwendung der Moralität auf Ideen Mitte der Berner Zeit	72
1. Zur Ideen- und Postulatenlehre bei Kant, Reinhold, Stapfer, Fichte und Schelling	73
2. Hegel über Ideen und Ergebnisse aus dem neuerlichen Studium der Postulatenlehre	88
3. Realisierung des Sittengesetzes durch die Postulate der Unsterblichkeit und Gottes. Das höchste Gut bei Kant und Hegel	95
C. Ästhetisierung des Sittengesetzes am Ende der Berner Zeit	102
1. Die moralisch-ästhetische Vernunft als Vermittlerin zwischen Vernunft der Gelehrten und Sinnlichkeit der Ungelehrten	103
2. Erhabene und zweckmäßige unendliche Natur versus endliche Natur der Zahlen- und Reflexionsbegriffe ...	106
<i>Kapitel III.</i> Kritik und Überwindung des Sittengesetzes. Die Entstehung eines neuen metaphysischen Standpunktes in der Frankfurter Zeit	116
A. Kritik an Kants Unterjochung der Sinnlichkeit. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem	119
B. Kritik am Kantischen Sittengesetz als Gesetz	126
1. Gesetz und Strafe	127
2. Pflicht und Liebe	131

C. Ablösung des vereinigungsphilosophischen Primates der Moralität durch eine Ästhetik des Schönen und eine neue Religion	137
D. Ablösung des begründungstheoretischen Primates der Moralität. Vom Sollen zum Sein	144
1. Das Sein als Folge der Annahme eines absoluten Postulates	146
2. Das Sein als Folge der Auseinandersetzung mit Kants Idee des intuitiven Verstandes	148
<i>Kapitel IV. Von der moralischen Freiheit zur Aufhebung der Freiheit der Negativität in der Vereinigung</i>	160
A. Zu Kants Begriff der Freiheit	161
B. Die Kontroverse zwischen Reinhold und Fichte. Fichtes und Schellings Auffassung von Freiheit als Imperativ des Absolutwerdens	167
C. Hegels Anschluß an die Freiheitsdiskussion in der Berner Zeit	173
1. Anlehnung an Kants anti-empiristischen Begriff der moralischen Freiheit	174
2. Rezeption von Kants Begriff der transzendentalen Freiheit	176
3. Konfrontation mit den Freiheitsauffassungen Reinholds, Fichtes und Schellings	178
D. Freiheit und Vereinigung — Hegels Neubestimmung des Freiheitsbegriffs in der Frankfurter Zeit	182
1. Kritik an der Freiheit unter dem Diktat des Gesetzes und der Gleichheit. Ablehnung einer Freiheit der Wahl	183
2. Kritik an der Freiheit als Herrschaft, Negativität und Schrecken	187
3. Die höchste Freiheit — Einheit von Freiheit und Natur	190
<i>Kapitel V. Vom moralischen Gott zum seinsfundierten Gott</i>	193
A. Moralische Argumentation für das Dasein Gottes in der Berner Zeit	194
1. Hegels Auffassung von der Existenz Gottes auf dem Weg zu Kant. Stoizistische Wurzeln	194

2. Kants moralische Argumentation für das Dasein Gottes	197
3. Hegels Anlehnung an Kants moralische Argumentation	206
a) Verteidigung der Ethiktheologie. Kritik an Fichtes Zurückschreiten von der Ethiko- zur Physikotheologie	206
b) Unterschiedliche Bedeutungen eines positiven Glaubens an das Dasein Gottes	214
B. Die Seinsweise Gottes in der Berner Zeit	218
1. Hegels Zwiespalt vor dem Hintergrund der Jacobi-Spinoza-Kontroverse und der Weg zu Kants moralischem Gott	218
2. Der moralische Gott bei Kant und Fichte	220
3. Hegels Kritik an den deduzierten Eigenschaften des moralischen Gottes und am mißverstandenen moralischen Gesetzgebegott	222
C. Der Glaube an das Dasein Gottes. Neuorientierung in der Frankfurter Zeit	226
1. Der Glaube an das Dasein Gottes als Glaube an die Tätigkeit des Ich und als Glaube an das Sein	227
a) Der Glaube an die noch mangelhafte Einheit des tätigen Ich	227
b) Der Glaube an das Sein. Zur Metakritik des ontologischen Gottesbeweises	230
2. Die Kritik an Kants Glauben an ein Geglaubtes	235
D. Neue Gottesvorstellungen in der Frankfurter Zeit	237
1. Ein johanneischer Gott der Liebe und des Lebens. Jacobi und Spinoza	238
2. Der trinitarische Gottesgedanke. Die Wurzeln der theologischen Gottesvorstellung	244
<i>Kapitel VI. Annäherung an die neuere Spekulation</i>	249
A. Hegels Auseinandersetzung mit der sogenannten neueren Spekulation während der Berner Zeit	253
1. Zum Entwicklungsstand der neueren Spekulation ...	255
2. Hegels Kritik an der Vorstellungstheorie und an der bloß theoretisch-spekulativen Vernunft	262
a) Kritik am absoluten Vorstellungsvermögen und am	

Satz des Bewußtseins. Ein Einfluß durch C.C.E. Schmid	263
b) Kritik an der vorstellenden und unkritischen theoretisch-spekulativen Vernunft	266
c) Aufhebung der antinomischen theoretischen Vernunft in die praktische Vernunft. Anregungen durch Jacobi, Kant, Hölderlin und Fichte	272
3. Hegels Aufnahme des absoluten Ich	277
a) Kritik an der Anwendung der Substanz auf das absolute Ich	280
b) Absolutes Ich versus empirisches Ich. Absolutes Ich ohne Selbstbewußtsein?	289
B. Wende vom absoluten Ich zum absoluten Sein oder Leben während der Frankfurter Zeit	292
1. Neue Konjunkturen der neueren Spekulation	293
2. Etappen von Hegels Kritik am absoluten Ich	296
a) Tätige Vereinigung durch das praktische Ich und Kritik an der Anwendung äußerlicher Gleichheit auf das Ich	296
b) Tätige Vereinigung und Sein	300
c) Reines Leben ohne Tätigkeit	302
3. Die neue Konzeption von Vereinigung	306
a) Vereinigung als bipolare Verhältnisstruktur	307
b) Vereinigung in der Antinomie als Vergleichung und Maßstab	309
c) Das ungeteilte Eine und das Viele oder Geteilte ...	312
α) Das ungeteilte Eine und die Rückkehr zur Subjektivität des Raumes	314
β) Die Verbindung des Geteilten im Gang der Reflexion zum unteilbaren Einem	316
4. Kritik an Kants Reflexionsphilosophie aus dem neuen Konzept von Vereinigung	320
a) Kritik an Kants Auffassung von Urteil	322
b) Kritik an Kants Auffassung von Antinomie	331
Literaturverzeichnis	341
Personenregister	350

Einleitung

Die Kritik an Kants philosophischem Standpunkt, mit der Hegel nach 1800, zu Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit an der Universität Jena, an die Öffentlichkeit tritt, ist alles andere als voraussetzungslos. Sie ist das Ergebnis einer, gut ein Jahrzehnt zuvor beginnenden, schrittweisen Aneignung, Kritik und Überwindung der Kantischen Philosophie. Hegels erste fragmentarische Denkversuche, die in die Tübinger und Berner Zeit fallen, stehen ganz im Zeichen eines revolutionären Kantianismus der angewandten praktischen Vernunftkritik. Unmittelbar darauf, in der Frankfurter Periode, kommt es zu einer kritischen Wende gegen Kants praktische Philosophie, in deren Folge Hegel eine philosophische Konzeption zu entfalten beginnt, die sich als Übersteigen des Kantischen Standpunktes versteht. Es ist jene Konzeption, die den Grundstein zum absoluten Identitätssystem legt, das Hegel gemeinsam mit Schelling in Jena ausarbeiten wird. In dieser, der Jenaer Zeit vorausgehenden Tübinger, Berner und Frankfurter Denkbewegung liegt somit der Ursprung von Hegels Jenaer Kant-Kritik. Doch nicht nur dies. Gerade weil die Wende gegen Kant aus einer Kant-Aneignung heraus entsteht und zu einer reflektierten Kritik und Selbstkritik führt, liegt in ihr gleichzeitig der Ursprung eines fortwirkenden Hegelschen Kantianismus. Wird Hegel sich später auch in aller Schärfe von Kants sogenannter Reflexions- oder Verstandesphilosophie distanzieren — Tatsache ist, daß aus seiner Sicht der Begründer des Kritizismus und kein anderer der Urheber der neuen philosophischen Epoche ist, daß es mithin dessen und kein anderes Werk zu vollenden gilt. Man denke nur daran, daß Hegel den ersten Teil der »Wissenschaft der Logik« als eine Neudarstellung der theoretischen Philosophie Kants verstanden wissen wollte.

Bis heute scheiden sich die Geister an Hegels vertracktem kritischen Verhältnis zu Kant. In den vergangenen mehr als 150 Jahren nach der Blütezeit des deutschen Idealismus wurden Untersuchungen zur Leistungsfähigkeit philosophischer Denkformen und Methoden nicht selten auf die berühmte Alternative ›Kant oder Hegel‹ zugespitzt. Und zahlreiche Kontroversen der Gegenwartsphilosophie

um Fragen der Erkenntnisbegründung wie auch der Fundierung der Ethik stehen unverkennbar im Banne einer erneuten Konfrontation Hegelscher mit Kantischen Einsichten. Nach wie vor liefert Hegels kritische Einverleibung der Kantischen Philosophie aber auch Diskussionsstoff für jene Interpreten, die den systematischen Übergang von Kant zu Hegel zu begreifen versuchen. Es besteht noch immer keine ausreichende Klarheit darüber, auf welchen Motiven, Gründen und argumentativen Schritten die Transformation des Kantischen in das Hegelsche Denken beruht. Eine gewisse Ratlosigkeit ergibt sich allein deshalb, weil in dieser Sache die einschlägigen Texte der Hegelschen Kant-Kritik — die Abhandlung der Kantischen Lehre in »Glauben und Wissen« von 1802 und in den »Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie« aus Hegels Spätzeit — im Grunde wenig hilfreich sind. Hegel handelt in ihnen die Kantische Philosophie aus einem nachgerade hermetischen, sich selbst explizierenden Standpunkt des absoluten Identitätssystems ab. Es wird nicht im einzelnen dargelegt, weshalb die auf den Titel einer Reflexionsphilosophie zurückgestufte Kantische Lehre eigentlich als mangelhaft oder sogar unhaltbar zu gelten hat.

Mit der vorliegenden Studie soll gegen das Argumentationsdefizit in Hegels Kant-Kritik angekämpft, diese in ihren Motiven und tatsächlichen oder möglichen Argumentationsschritten transparent gemacht werden. Dieses Ziel wird allerdings nicht mittels einer Neuinterpretation von Hegels Kant-Kritik in den genannten einschlägigen Texten angestrebt, sondern mittels einer eng an die Kantischen Vorgaben heranführenden Darstellung der Genese von Hegels früher Kant-Aneignung und Kant-Kritik.

Eine an die Kantischen Vorgaben herangeführte Darstellung der Genese von Hegels früher Kant-Aneignung und Kant-Kritik kann zum einen zeigen, was Hegel an der Kantischen Vernunftkritik in Tübingen und Bern interessierte, wie er sie aufnahm und welchen Typus eines Kantianismus er genau besehen vertrat. Zum anderen läßt sich aus ihr verdeutlichen, an welchen Punkten und aus welchen Gründen ihm die Kantische Philosophie in Frankfurt suspekt wurde. Dabei ist im Hinblick auf die besagte Defizitbekämpfung von besonderer Bedeutung, daß der Übergang vom Berner Kantianismus zur Frankfurter Wende gegen Kant weder allein aus äußeren Umständen wie dem veränderten Frankfurter Diskussionskontext Hegels oder der plötzlichen Rückbesinnung auf bestimmte von Anbeginn vorliegende vereinigungsphilosophische Denkkressourcen noch

aus einer großen Hegelschen Fehlinterpretation der Kantischen Vernunftkritik erklärt werden kann, daß dieser Übergang vielmehr wesentlich an eine interne Dynamik von Hegels Kantianismus gebunden ist. Hegel betreibt in der Frankfurter Periode eine Art immanenter Kant-Kritik, welche von der Überzeugung getragen wird, Kants praktische und ästhetisch-teleologische Philosophie sei widersprüchlich, sie spreche wahre Inhalte in falscher Form aus. Unter dieser Optik übt Hegel eine darstellende Kritik in Gestalt einer Selbstaufhebung Kantischer Theoreme, wobei er sich, im Hinblick auf das Resultat dieser Selbstaufhebung, folgerichtig auch Kantische Grundgedanken zu eigen macht, diese radikalisiert und gegen Kant zurückwendet. Obschon Hegel, wie darzustellen sein wird, gewisse Theoreme Kants tatsächlich unzureichend deutet, führt die immanente Kritik zu einem Hineinversetzen in dessen Problemlagen, welches die Auseinandersetzung mit Kant gehaltvoll werden läßt. Für eine Beurteilung aus der Außenperspektive kann man damit zwar nicht plausibel machen, daß Hegels Kritik an Kant zur Übernahme des Hegelschen Standpunktes zwingt. Man kann jedoch aufzeigen, daß seine Kritik in der Tat einige Kantische Schwachstellen trifft.

Das Bemühen, Hegels Kant-Kritik durch eine Darstellung seines frühen Kantianismus und seiner kritischen Kant-Überwindung zu erhellen, bringt freilich auch Schwierigkeiten mit sich, Schwierigkeiten, welche eigens die Interpretation der *philosophischen* Denkgeschichte des jungen Hegel betreffen. Ein gravierendes Hindernis ist, daß die anvisierte Darstellung in Anbetracht der vorgegebenen Materialien nicht aus dem vollen schöpfen kann. Hegels Hauptthema bis zum Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit in Jena ist ja vornehmlich die mit Aufklärungsabsichten verklammerte Kritik an der objektiven oder positiven christlichen Religion und nicht eine explizite Auseinandersetzung mit Kant oder — wie paradigmatisch bei Reinhold, Fichte und Schelling — die Errichtung eines post-Kantischen Systems der Philosophie. Hegel spricht nur marginal in expliziter Form über seinen Umgang mit der Kantischen Lehre. Sein Verhältnis zu Kant spricht sich hauptsächlich indirekt, durch die in wiederholten Anläufen erzählte Geschichte der christlichen Religion hindurch aus. Eine Darstellung zum Kantianismus des jungen Hegel, wie sie von uns vorgelegt wird, geht deshalb mit einer mühevollen und am Ende immer mit Dunkelheiten behafteten Rekonstruktionsarbeit einher. Eine weitere notorische Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß Hegels frühes Philosophieren auf Kantischer Grundlage

entwicklungsgeschichtlich gesehen in ein weitverzweigtes Netz von philosophischen Wurzeln und Querbezügen verwoben ist. Kant ist zwar ein zentraler, aber doch nur ein Autor unter vielen, die Hegel damals rezipiert und für seine Zwecke fruchtbar macht. So ist aufgrund bisheriger Studien zur Jugendgeschichte Hegels bekannt, daß sein frühes Denken von Anbeginn auch in neuplatonischen und stoizistisch-pantheistischen Traditionen steht, als deren Erneuerer in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts besonders Jacobi und Herder gelten können. Und nicht weniger offenliegend sind die Prägungen seines frühen Denkens seitens der post-Kantischen Spekulation oder Systemphilosophie, namentlich durch Reinhold, Fichte, Hölderlin, Schiller und Schelling. Vor diesem Hintergrund kann man nicht umhin, sich sowohl über kontextuelle Ausweitungen als auch über die generelle Eingrenzung der Darstellung von Hegels Kantianismus und Kant-Kritik zu verständigen. Die vorliegende Studie versucht dem nachzukommen, indem sie zum einen Hegels Verhältnis zu Kant im damaligen Umfeld betrachtet, was allein schon durch die Tatsache aufgenötigt wird, daß Hegel seinen aufgehobenen Kantianismus offenkundig als eine Variante des Neo-Spinozismus verstanden hat, indem sie zum anderen aber nicht mit dem Anspruch einer neuen, verbesserten Gesamtdarstellung von Hegels früher Denkgeschichte aufzutreten gedenkt. Es soll ein bestimmter, für die Herausbildung von Hegels systematischer Philosophie relevanter Aspekt dieser Denkgeschichte umrißen werden.

Was den Aufbau der Studie anbelangt, wird in *Kapitel I* eine chronologisch geordnete Übersicht über Hegels Kant-Rezeption, über die Essentials seines Tübinger und Berner Kantianismus sowie über seine anschließende Wende gegen Kant gegeben. Der eilige Leser wird hier die wichtigen Ergebnisse zusammengetragen finden. Will er etwas über die Details erfahren, muß er sich in die weiteren Kapitel vertiefen.

In *Kapitel II* steht Hegels Berner Kantianismus im Mittelpunkt. Es wird nachgewiesen, daß es sich bei Hegels Anlehnung an Kant nicht bloß um ein Aufklärungsdenken im Geiste des Kantischen Moralitätsgedankens oder — was meist im Brennpunkt der Untersuchungen zum frühen Hegel stand — der Kantischen Entgegensetzung von moralischer Vernunft und sinnlichen Triebfedern, die in Frankfurt dann überwunden wird, handelt, sondern um ein mehrteiliges Programm der Anwendung oder Subjektivierung von Kants praktischer Vernunftkritik. Dieses Programm beinhaltet neben einer

Anwendung der Moralität auf Religion, bei der Hegel bis in einzelne Verästelungen auf den Spuren von Kants *Religionsschrift* wandelt, vor allem eine Anwendung nach dem Vorbild von Kants Methoden- und Postulatenlehre aus der zweiten Kritik, wobei diese Anwendung im Hinblick auf Materialien der dritten Kritik sodann noch erweitert wird.

Zu den folgenreichsten Veränderungsdynamiken dieses Kantianismus gehört, daß Hegel ungleich stärker als Kant eine Gemeinschaftsmoral und eine, dem stoizistischen Pantheismus verpflichtete, vernünftige Naturmoral ins Auge faßt. Und wohl noch maßgebender ist: Hegel legt Kants Postulatenlehre vor dem Hintergrund einer — der Fichteschen und Schellingschen durchaus verwandten — Auffassung von selbsttätiger praktischer Vernunft aus und nähert sich mutatis mutandis der Vorstellung eines ›absoluten Postulates‹.

Die Kant-Kritik und Kant-Überwindung Hegels wird, an die Resultate des 2. Kapitels eng anschließend, in *Kapitel III* behandelt. Es stellt sich heraus, daß Hegels — sowohl einer veränderten Kant-Lektüre als auch dem Erfahrungsprozeß der Kant-Anwendung entstammende — Diagnose, derzufolge das Kantische Sittengesetz ein Gesetz der Unterjochung der Sinnlichkeit oder Besonderheit durch ein Allgemeines sei, eine besondere Tragweite hat. Diese Diagnose geht mit einer Kritik einher, die gegen die Form dieses Gesetzes, gegen eine Gesetzesmoral überhaupt und schließlich auch gegen den Primat der Moral in der neueren Philosophie gerichtet ist. Dabei wird die immanente Kant-Kritik insoweit kenntlich, als Hegel den Kantischen Begriff der reflektierenden Urteilskraft zur Deutung eines nicht unterjochenden Sittengesetzes heranzieht. Hinzu kommt, daß Hegel sich der Sache nach Kantische Überlegungen zu einer Liebe jenseits der Liebespflicht und zur Idee der moralischen Freundschaft zu eigen macht und diese gegen den Forderungs- und Zwangscharakter des Sittengesetzes kehrt.

Nicht weniger folgenreich für die Fortentwicklung von Hegels Denkkonzept ist sodann die begründungstheoretisch angelegte Kritik an Kants Postulatenlehre und Sollensstandpunkt. Bei dieser Kritik, die einem vertieften Rasonnement zur Auffassung von einem absoluten Postulat zu entspringen scheint, ist erneut ein positiver Rekurs auf Kant, nämlich auf dessen Einlassungen zur Idee des intuitiven Verstandes, im Spiel. Davon ausgehend läßt sich erklären, wie Hegel Kant-immanent die Forderung erheben kann, nicht das Sollen, sondern das Sein müsse zum Fundament der Philosophie werden.

Insgesamt verrät Hegels Überwindung der Postulatenlehre unzweideutig, daß er in Frankfurt nicht nur, wie häufig angenommen, zu einem tieferliegenden Verständnis von praktischer Philosophie, das eine Vorstufe der moralitätskritischen Sittlichkeit darstellt, gelangt, sondern auch zu einer neuen post-Kantischen Seins-Metaphysik, zu deren Herausbildung Jacobis geläuterter Spinozismus wie auch dessen Wiederaufnahme des neuplatonischen Topos des höchsten reflexionslosen Einen einen erheblichen Beitrag leisten. Zudem entwirft Hegel mit seiner Auffassung von einem Sein, das seinen Bedeutungsgehalt in Abgrenzung von Vorstellen, Begreifen und Sollen gewinnt, bereits jene umfassende, die verschiedenen Vernunfttypen umgreifende und in sich harmonisierende Einheit des ersten Prinzips, die er in Jena seiner Systemphilosophie zugrundelegen wird.

Mit den *Kapiteln IV und V* werden, auf der Grundlage des nachgezeichneten Wandels in Hegels Verhältnis zur Postulatenlehre, zwei Fragen eingehender erörtert, die eine Art Schrittmacherfunktion haben: Die Freiheitsfrage und die Gottesfrage. Während Hegel in der Berner Periode zunächst einem nicht besonders differenzierten Kantischen Freiheitsbegriff im Sinne von moralischer Autonomie folgt, zeichnet sich gegen Ende der Berner Zeit — unter dem Einfluß der damaligen Kontroverse zwischen Reinhold und Fichte um die Frage der Willensfreiheit — die Tendenz ab, den Freiheitsbegriff mit der Fichteschen und Schellingschen Auffassung eines objektunabhängigen Selbstseins des Subjekts zusammenzuwerfen. Es sind dann vor allem neu auftretende Subjekt-Phänomene wie Selbstzwang, Selbsttäuschung, Flucht und Furcht des Subjekts vor dem Objekt, die Hegel dazu veranlassen, Kants moralische Freiheit zusammen mit der subjektivistischen Freiheitsauffassung der vernichtenden Abstraktion und zerreißenen Negativität zu bezichtigen und nach einer Einheit von Freiheit und Natur nach dem Vorbild von Spinoza zu streben. Die höchste Freiheit soll mit der höchsten Einsicht in die Gesetze der Natur zusammenfallen.

Eine ähnliche Entwicklung wie die Freiheitsauffassung durchläuft die Gottesauffassung, die sich zum einen um die Frage nach dem Dasein Gottes und zum anderen um die Gottesvorstellung dreht. Lehnt Hegel sich in Bern zunächst an Kants moralische Argumentation für das Dasein Gottes an und übernimmt er auch weitgehend Kants Vorstellung von Gott als dem Schöpfer, Erhalter und Richter der moralischen Welt, ergibt sich in Frankfurt in beiden Problemkreisen eine Zäsur. Die moralische Argumentation für das

Dasein Gottes wird zugunsten der Auffassung eines ursprünglichen Glaubens an das Dasein Gottes aufgegeben. Der Hauptgrund hierfür ist, daß Hegel in einem Glauben an das postulierte Dasein Gottes einen sekundären, falschen Glauben entstehen sieht, einen Glauben an ein Geglaubtes statt an ein Sein. Dabei richtet Hegel, die Sache näher besehen, wiederum eine Einsicht gegen Kant, die dieser in ähnlicher Form selber bereits ausgesprochen hatte. Der moralische Schöpfer-, Erhalter- und Richtergott Kants schließlich verwandelt sich in einen — Motive Spinozas und Jacobis synthetisierenden — liebenden und rettenden Gott, welcher bereits jene trinitarische Struktur aufweist, die den späteren Hegelschen Gottesbegriff kennzeichnet. Der Grund für diese neue Sichtweise ist, daß Hegel vor allem Kants moralischen Richtergott als eine Beeinträchtigung der autonomen Realisierung des höchsten Gutes durch die moralisch handelnden Menschen empfindet. Bedenkt man die damalige Vereinnahmung Kants durch die christliche Orthodoxie, hat diese Haltung durchaus ihre Berechtigung.

Die Ausführungen zu Hegels frühem Verhältnis zur sogenannten neueren Spekulation oder post-Kantischen Systemphilosophie, die Gegenstand der Untersuchung im abschließenden *Kapitel VI* sind, sollen nicht nur die möglichen Einflüsse dieser Strömung auf Hegels Denkentwicklung belegen. Sie sollen auch den Nachweis erbringen, daß Hegel einen Weg zur spekulativen Systemphilosophie zurückgelegt hat, der durch seinen vorangehenden Kantianismus der praktischen Vernunft nachhaltig mitgeprägt ist. Hegel hält lange Zeit wenig von dem Unternehmen einer Philosophie, die zu den Kantischen Resultaten, statt diese anzuwenden, neue Prämissen sucht und dadurch das Kantische System durch einen obersten Grundsatz oder ein oberstes Prinzip neu begründet und aufbaut. Reinholds Vorstellungstheorie wie auch Fichtes und Schellings Versuche, diese Theorie durch das absolute Ich als oberstes Prinzip allen Wissens zu verbessern, erscheinen ihm als Gestalten eines Theoretizismus. Bestenfalls kann er — und zwar in einer ersten Phase, die von der späten Berner bis in die frühe Frankfurter Zeit hinein dauert — im Einklang mit Hölderlins Waltershausener Ansicht ein absolutes Ich in der Gestalt des höchsten Einen, das von aller Reflexion oder Teilung unbehelligt bleibt, akzeptieren und dieses auch als esoterisches Denkgebilde in seine kantianisierende Sicht einer absoluten praktischen Vernunft integrieren. Erst am Ende der Frankfurter Zeit beginnt Hegel, dem Ansatz nach ein philosophisches System in der Linie

der neueren Spekulation aufzubauen. Dieses System, in welchem die organische Natur in Anlehnung an Kants teleologischen Vernunfttypus und Schellings Naturverständnis im Zentrum steht, ist gleichzeitig Indiz einer während der späten Frankfurter Periode erfolgten Neuorientierung in der Prinzipienfrage. Nicht mehr das absolute Ich, sondern ein Sein, welches pointiert als Leben verstanden werden soll und deshalb am Ende auch noch in Opposition zum absoluten Ich oder Selbstbewußtsein steht, ist für Hegel nun der angemessene Ausdruck für das höchste Eine. Hegel harmoniert somit erst in der Frankfurter Spätphase mit Hölderlins anti-Fichteschem Prinzipiengedanken, der im Fragment »Urteil und Sein« von 1795 festgehalten worden ist.

Neben dieser verzögerten und sprunghaften Zuwendung zum System- und Prinzipiengedanken der neueren Spekulation gilt es als weiteres Hegelsches Spezifikum herauszuheben, daß eine Bewegungsform des Systems entfaltet wird, die einer Kritik entspringt, welche sich vornehmlich an Kants reflexionsphilosophischer Auffassung von Urteil und Antinomie abarbeitet. Dabei zeichnet sich Hegels Weg zu einem spekulativen System vorrangig dadurch aus, daß er in der Folge der Auseinandersetzung mit Kants Antinomienlehre eine antinomische Bewegung des Begriffs in die dynamisch-teleologische, nach dem Verhältnis von Ganzem und Teilen gedachte Vernunftstruktur eingliedert. Dies freilich geht, wie am Ende thematisiert wird, nicht ohne argumentativ eher dürftig abgestützte Umdeutungen sowohl von Kants Ansicht des Auflösens des Antinomischen als auch von Kants Grundverständnis von Antinomie vor sich.

Im Blick auf den Anschluß an die post-Kantische Systemphilosophie verfügt Hegel am Ende der Frankfurter Zeit alles in allem über ein erstes, überreflexives Prinzip der Philosophie, das in seiner Primärstruktur das Verhältnis von Ich und Natur umgreift und die Natur zum Hauptgegenstand der Systemdarstellung macht. Zugleich hat Hegel sich erste Ansätze zu einer antinomisch-reflexiven Bewegungsform des Systems zurechtgelegt. Ersteres wird ihm in der frühen Jenaer Zeit problemlos den Anschluß an Schellings Systemidee ermöglichen. Letzteres ist ein Denkergebnis, das sein System auch während und nach der Zusammenarbeit mit Schelling als typisch Hegelisch erscheinen läßt.

Kapitel I
Zur Kant-Rezeption und Kant-Anlehnung von der
Gymnasialzeit bis zum Ende der Frankfurter Zeit

A. GYMNASIALZEIT

Hegels philosophische Entwicklung ist mit der Kantischen Philosophie, die im deutschen Sprachraum in den beiden letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zur Aufklärungsphilosophie schlechthin avanciert und zugleich den Grundstein zu den post-Kantischen Systementwürfen des deutschen Idealismus legt, von Beginn an eng verwoben. Eine erste Berührung mit Kantischen Philosophemen ergibt sich schon am Ende der Gymnasialzeit. Der 18 Jahre alte Hegel fertigt im Sommer 1788 eine Abschrift der Rezension von Johann August Friedrich Ulrichs »Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit« aus der kantfreundlichen »Allgemeinen Literatur-Zeitung« an (vgl. GW 3. 184–190), im Herbst 1788 aus dem selben Organ eine Abschrift der Rezension von August Wilhelm Rehbergs »Über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion« (vgl. ebd. 191–200). In beiden Rezensionen, die Hegel vollständig abgeschrieben hat, wird Kants Standpunkt der praktischen Vernunft gegen kritische Einwände verteidigt. In der ersten Rezension hebt der Rezensent Kants Verständnis einer moralisch-vernünftigen Freiheit positiv von Ulrichs Kritik an Kant ab, derzufolge der Ansatz der praktischen Vernunft entweder zu einem impliziten Determinismus oder zu einer durchweg unbegreiflichen Auffassung von Freiheit führe. In der zweiten Rezension macht sich der Rezensent Kants moralische Argumentation für das Dasein Gottes und Kants Auffassung von moralischer Religion zu eigen, um sie gegen Rehbergs spinozisierungende Ansicht von dem Wesen der Religion als einem höchsten Verstand zu wenden. Zudem wird Rehbergs Bestreitung der Kantischen Annahme, wonach die Vernunft eine Kausalität durch Freiheit kenne, ebenso zurückgewiesen wie seine Ansicht, Kant habe den Begriff der reinen Moralität und die damit unterstellte Harmonie von Sittlichkeit und Sinnlichkeit unterlaufen, da er Moralität an ein äußerliches sinnliches Ideal der moralischen Welt oder auch an ein Reich der Gnade gebunden habe.

Ob die beiden Abschriften Ausgangspunkt oder bereits Ausdruck eines ersten Hegelschen Interesses an der Kantischen Lehre sind, bleibt offen. Und es wird auch nicht ersichtlich, welche Positionen Hegel selbst zu den darin erörterten Fragestellungen damals eingenommen hat. Unstreitig ist nur, daß die Abschriften, wie wir sehen werden, für seine künftige Aneignung der Kantischen Philosophie von einiger Bedeutung sind.

B. TÜBINGER STIFTSZEIT

1. Zuwendung zu Kants Aufklärungsstandpunkt und erste Rezeption der Kantischen Philosophie

In der Tübinger Stiftszeit ab Ende 1789 folgt eine sichtbare Zuwendung zu Kants Aufklärungsstandpunkt sowie eine erste eingehendere Rezeption von Kants Schriften. Wie seine Freunde Schelling und Hölderlin und wie viele andere aufgeklärte Zeitgenossen ergibt sich auch bei Hegel die gedankliche Verklammerung zwischen dem großen geistigen Ereignis der Französischen Revolution und der befreienden Aufklärungsphilosophie Kants. Allerdings ist bei Hegel von der damals überschwänglichen Kant-Verehrung nicht allzu viel zu spüren. Es gibt bei Hegel jedenfalls nicht jenes zündende Erweckungserlebnis durch Kant, wie man es bei Reinhold und Fichte feststellen kann. Kant ist wohl ein vorzüglicher Aufklärer der neuesten Zeit, aber doch nur ein Aufklärer unter anderen. Und so ist es nicht verwunderlich, daß Hegel, wie berichtet wird, sich des öfteren lieber mit Rousseau abgibt, während die Freunde im Stift mit großem Engagement Kant studieren.¹

Was die erste Rezeption der Kantischen Schriften während der Tübinger Zeit betrifft, berichtet Hegels Biograph, Karl Rosenkranz, von (inzwischen verschollenen) Exzerpten des Philosophen zu Lockeschen, Humeschen und Kantischen Werken, die während der »akademischen Zeit« angefertigt worden seien. Hegels »Studium« von Kants »Vernunftkritik«, so mutmaßt Rosenkranz, beginne frühestens ab 1789 (vgl. Ros 14). Von einem Hegelschen »Studium« der Kantischen Philosophie während der Tübinger Zeit spricht Rosenkranz

¹ Siehe dazu: *D. Henrich: Leutwein über Hegel*. Ein Dokument zu Hegels Biographie. In: *Hegel-Studien*. Bd 3. Bonn 1965. 39–77.

außerdem im Zusammenhang der Dissertation »De limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate« von 1790 (vgl. Ros 35 ff), zumal dort das Problem der Überwindung des Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit in moralischen Handlungen von Belang ist. Allerdings ist diese Schrift nicht, wie Rosenkranz noch annahm, ein Hegelsches Produkt. Hegel hatte lediglich die Dissertation seines Lehrers August Friedrich Boek zu verteidigen. Neben diesen Hinweisen von Rosenkranz ist in neuerer Zeit darauf aufmerksam gemacht worden, daß Hegel wohl durch den Besuch der Vorlesungen Flatts mit der Kantischen Philosophie vertraut geworden ist.² Flatt gehörte zu jenen Lehrern Hegels am Stift, welche Kants praktische Philosophie in ihr Lehrgebäude zu integrieren verstanden.³ Wie umfangreich und gründlich Hegels Rezeption der Kantischen Schriften in dieser Zeit tatsächlich ausfällt, ist nicht leicht auszumachen. Mit Sicherheit kann man nur konstatieren, daß Hegel im Unterschied zu Reinhold, Fichte und Schelling zunächst weniger darauf aus ist, Kants kritische Philosophie im Gesamtzusammenhang zu rezipieren und sich deren Systematik anzueignen. Hegels Kant-Rezeption ist in erster Linie durch aufklärerisch-religiöse Problemstellungen geprägt und deshalb selektiv, auf die Heranziehung bestimmter Theoreme der Vernunftkritik ausgerichtet. Rosen-

² Siehe: *D. Henrich: Leutwein über Hegel. A. a. O.*; *H. S. Harris: Hegel's Development. Toward the sunlight. 1770–1801. Oxford 1972. 73, 83 ff.*; *W. G. Jacobs: Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 67*; *R. Pozzo: »Introductio in philosophiam«. Dagli studi giovanili alla prima logica (1782–1801). Firenze 1989. 70 ff.* — Zu Flatts Kant-Kritik siehe neuerdings: *Marco de Angelis: Die Rolle des Einflusses von J.-J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York usw. 1995. 79 ff.*

³ Kants theoretische Philosophie wurde im Stift wohl zusammen mit dem englischen Empirismus gelehrt. Dafür spricht neben der Rosenkranzschen Erwähnung von Hegelschen Notizen zu Kant, Hume und Locke auch das bei *W. G. Jacobs (Zwischen Revolution und Orthodoxie? A. a. O. 237 ff)* abgedruckte Magisterspecimen des Stiftlers Ernst Friedrich Hesler »Über den Kantischen Purismus und den Lokischen Empirismus« aus dem Jahre 1790. Hesler sieht bei seinem Vergleich der Kantischen mit der Lockeschen Erkenntnisapparatur (Sinne, Verstand, Vernunft) im Grunde nur eine Differenz von »Gattung und Art« (240). Etwas von diesem Tübinger Zugang zu Kants theoretischer Vernunftkritik ist auch an Hegel hängen geblieben. Man bedenke nur, daß er in »Glauben und Wissen« seine kritische Darstellung von Kants erkenntnistheoretischer Fragestellung durch ein langes Locke-Zitat einleitet, welches von der Selbstbeschränkung des endlichen Verstandes handelt (vgl. GW 4. 326).

kranz' Rede von einem Hegelschen »Studium« der »Vernunftkritik« ist deshalb doch etwas irreführend.

2. Anlehnung an Kants methodische Anwendung des Moralitätsgedankens

In Hegels eigenen Denkversuchen finden sich die frühesten Bezugnahmen auf Kantische Inhalte gegen Ende der Tübinger Zeit, im Sommer 1793. Das sogenannte Tübinger Fragment verrät Hegels Nähe zu Kants methodischer Anwendung des Moralitätsbegriffs. Hegel stellt im Einklang mit Kants Unterscheidung zwischen Grundlegung und Praktizierung der Moralität die Forderung auf, wonach in »einem System der Moral reine Moralität von Sinnlichkeit in Abstrakto gesondert ... diese unter jene erniedrigt« werden müsse, bei der Betrachtung aus dem Standpunkt des »Menschen« die Erniedrigung aber rückgängig zu machen und eine mit Vernunft »geschwängerte« Natur des Menschen in Anschlag zu bringen sei (vgl. GW 1. 84f). Zweifellos ist bei diesem Hegelschen Gedanken einer Moralität, die als Gesetzgeberin über der Natur steht und die doch gleichzeitig als die harmonisierende Erzieherin der Natur fungiert, zu berücksichtigen, daß er nicht ausschließlich auf Kantische Quellen zurückgehen muß. So kann Hegel auch an die ihm von früh an durch die Lektüre von Ciceros »De officiis« vertraute stoizistische Harmonie von Tugend und vernunftbegabter Natur anschließen.⁴ So kann er auf die Weiterführung dieser Harmonie durch das erzieherische Ideal einer natürlich-freien Gefühls- und Vernunftmoral, welches seine Helden Rousseau und Jacobi⁵ hochhalten, anspielen wollen. Und ganz ausdrücklich stellt sich heraus, daß Hegel das moralische Harmonieideal mithilfe des neuplatonischen Topos des höchsten Eines auszuschmücken versucht.⁶ Aber es ist so gut wie ausgeschlos-

⁴ Siehe z. B. Cicero: *De officiis*. Liber primus. 12 ff. — »De officiis« gehörte zu Hegels Grundlektüre während der Gymnasialzeit. Vgl. GW 1. 30f.

⁵ Zu Hegels früher Rousseau-Begeisterung siehe D. Henrich: *Leutwein über Hegel*. A. a. O.; zur frühen Jacobi-Lektüre siehe Ros 40.

⁶ Hegel unternimmt offenbar von allem Anfang an den Versuch, die moralphilosophische Kritik an der objektiven oder positiven Religion mit Sinngehalten der negativen Theologie zu verbinden. — Zu den Quellen des Neuplatonismus, auf die Hegel seit der Tübinger Zeit rekurrieren dürfte, siehe jetzt die umfassende Studie von J. Halfwassen: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*. Untersuchungen

sen, daß Hegel dabei nicht in erster Linie an Kant gedacht hat. Denn es ist doch Kant, der mit seiner Konzeption von Vernunftmoral die stoizistische und rousseauistische Linie in der Moralphilosophie entscheidend erneuert. Und es ist auch Kant, der einen oft nur metaphorisch ausgesprochenen Gedanken auf den systematisch ausgereiften Punkt bringt, wenn er das Sittengesetz einerseits als ein über aller Sinnlichkeit stehendes Faktum der Freiheit begreift, andererseits im Hinblick auf seine methodische Anwendung als ein Gesetz versteht, das subjektiviert, durch »Maximen« und »Triebfedern« versinnlicht werden muß. Hegel übernimmt denn in seinen weiteren Gedankengängen im Tübinger Fragment auch stets wieder die typisch Kantischen Termini »Triebfeder« und »Achtung fürs Gesetz«. Es ist von der Sache her naheliegend, daß die von ihm in den Berner Fragmenten (vgl. GW 1. 350) referierte Kantische Überlegung aus der *Methodenlehre* der »Kritik der praktischen Vernunft«, »wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüt, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne« (A 269), bereits im Tübinger Fragment einen zentralen Leitfaden der Gedankenführung bildet.

Betrachtet man Hegels Art und Weise der Anwendung des Kantischen Moralbegriffs auf die Natur im damaligen Kontext, kommt man umgehend zum Schluß, daß sie kein Einzelfall ist. Hegel teilt sie mit vielen kantianisierenden Zeitgenossen. Dabei kann er mit *Philipp Albert Stapfer* auf einen prominenten Berner Vertreter dieser Richtung stoßen.⁷ In der 1792 veröffentlichten Rede »Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen« gibt Stapfer eine geschichtsphilosophische Deutung der Vernunft als Bändigerin und Erzieherin der Sinnlichkeit und macht die genannte Kantische Überlegung aus der *Methodenlehre* der praktischen Vernunft zum Hauptgedanken einer »künftigen Kritik der Erziehung.«⁸

zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung. Bonn (erscheint demnächst).

⁷ Stapfer, damals in Bern als eifriger Kantianer und Freund der französischen Revolution bekannt, war in den 90er Jahren Professor für Philologie und Theologie am Politischen Institut der Berner Akademie. Nach dem Fall des Ancien Régime 1798 errang er in der kurzlebigen Phase der Helvetischen Republik das Amt eines Ministers der Künste und Wissenschaften.

⁸ Vgl. P. A. Stapfer: *Die fruchtbarste Entwicklungsmethode der Anlagen des Menschen!* zufolge eines kritisch-philosophischen Entwurfs der Culturgeschichte unse-

Das Tübinger Fragment verrät ferner, daß Hegel über die nötigen Kenntnisse der Kantischen *Postulatenlehre* aus der »Kritik der praktischen Vernunft« verfügt und mit Kant die moralische Argumentation für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele teilt. So wird im Gegenzug gegen orthodoxe christliche Religionslehren herausgehoben, daß die Religion nicht »blosse Wissenschaft von Gott, seinen Eigenschaften, unserm Verhältnis und dem Verhältnis der Welt zu ihm und der Fortdauer unserer Seele« (vgl. GW 1. 85) sein dürfe, daß die Ideen von Gott und Unsterblichkeit vielmehr nur dem Interesse unseres »Herzens« anheimzustellen, lediglich aus dem »Bedürfnis der praktischen Vernunft« (ebd. 89) zu fordern seien.

3. Anlehnung an Kants Begriff der moralischen Vernunftreligion

Die Denkversuche der späten Tübinger Zeit verdeutlichen, daß Hegel sich neben der Methoden- und Postulatenlehre aus der praktischen Vernunftkritik an die kantianisierenden Konzepte einer neuen moralischen Vernunftreligion anschließt, die in ein kritisches Verhältnis zum geoffenbarten, historischen oder positiven Religionssystem gesetzt werden. Bereits in einem Notizenblatt von 1792/ 93 hat Hegel bei seiner Unterscheidung zwischen »subjektiver« und »objektiver« Religion explizit auf Fichtes »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« (1792/93) Bezug genommen und dessen Gleichsetzung der schlechten objektiven Religion mit der »Theologie« gutgeheißen (vgl. GW 1. 75). Nicht auszuschließen ist, daß Hegel in dieser Zeit auch Reinholds »Briefe über die Kantische Philosophie« von 1790 und 1792 geläufig sind, in denen sich die Anfang der 90er Jahre wohl profiliertesten Reflexionen zur Anwendung der Kantischen Moralitätsauffassung auf die Religion wie auch die einschlägigen Unterschei-

res Geschlechts: in der Form einer Apologie für das Studium der claßischen Werke des Alterthums. Bern 1792. 16. — Diese originelle Schrift hat nicht nur im bernischen Gelehrtenkreis Beachtung gefunden. Wie aus Briefen von J. G. Zimmermann und E. v. Fellenberg an Stapfer aus dem Jahre 1793 hervorgeht, wurden Exemplare auch nach Hannover an Rehberg sowie nach Zürich an den Kreis um Lavater gesandt. Vgl. *Briefe von J. G. Zimmermann, E. von Fellenberg, S. Schnell, K. Schnell und G. L. Meyer von Knonau an P. A. Stapfer*. Hrsg. von R. Luginbühl. Bern 1890. 83, 85 f. — Zum geschichtsphilosophischen Ansatz, den Stapfer in der Schrift liefert, siehe *Vf.: Hegel in Bern*. Bonn 1990. 43 ff.

dungen zwischen geoffenbarter, positiver Religion einerseits und vernünftiger, moralischer Religion andererseits finden. Aus Kants 1793 erschienener Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« nimmt Hegel sodann, wie sowohl das Tübinger Fragment als auch Hegels letzte Tübinger Predigt dokumentieren, erneut Grundbegriffe und Unterscheidungen auf, die sich mit seiner Entgegensetzung von subjektiver und objektiver Religion decken. Im Unterschied zur Anwendung der Kantischen Moralitätsauffassung auf die Natur des Menschen geht es Hegel in diesem Punkt nicht mehr nur um eine Form der Versinnlichung oder Subjektivierung der übergeordneten Moralität. Hand in Hand mit der Parteinahme für eine subjektive Gemeinschaftsreligion ist Hegel nun vielmehr auch um die Herausarbeitung einer Norm der Subjektivität bemüht, aus der sich eine Kritik an einer bestimmten Religionsform gewinnen läßt. Diese kritisierte Religionsform wird als »objektive«, später »positive« Religion bezeichnet. Während Hegel sich in der letzten Tübinger Predigt vor allem dieser Norm der Subjektivität widmet und sich im Stile einer Losung Kants »Reich Gottes«-Motiv und dessen Idee der »unsichtbaren Kirche« zu eigen macht (vgl. GW 1. 70 ff), wird im Tübinger Fragment in kritischer Absicht Kants Unterscheidung zwischen »reiner Vernunftreligion« und »Fetischglauben« herangezogen (vgl. GW 1. 99 f).

C. BERNER ZEIT

1. *Ausweitung der methodischen Anwendung des Moralitätsgedankens.
Primat der Vernunft vor der Sinnlichkeit.
Wende zu einer praktisch-ästhetischen Vernunft*

In den fragmentarischen Denkversuchen der Berner Zeit, in denen Kant erstmals namentlich erwähnt wird (vgl. GW 1. 142), bilden die methodische Anwendung des Moralitätsgedankens und die Herausbildung der Vernunftreligion im Verhältnis von subjektiver und objektiver Religion nach wie vor zentrale Fixierungen von Hegels kantianisierender Gedankenführung. Dabei ist vorerst klar erkennbar, daß das Gebiet, auf welches die methodisch angewandte Moralität fällt, erweitert worden ist. Neben der Natur des Menschen und der Religion werden in den Berner Fragmenten nach und nach die Geschichte der christlichen Religion und Weltsicht, die Rolle der

Person Jesu in dieser Geschichte, das Recht, der Staat und am Ende auch die ästhetische und teleologische Natur einbezogen.

Eine weitere signifikante Veränderung in den Berner Fragmenten, die in den Darstellungen zum jungen Hegel meist im Zentrum stand und auch für die Kennzeichnung seines Berner Denkens als Kantianismus ausschlaggebend wurde, besteht darin, daß Hegels Forderung, zur Aufstellung und Befolgung des Sittengesetzes⁹ sei von aller Sinnlichkeit zu abstrahieren, weit häufiger auftritt als zuvor. Der Kantische Geist einer scharfen Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit ist dominant. Dabei vertritt Hegel einen Primat der Vernunft vor der Sinnlichkeit in vielen Passagen auch in erzieherischer Hinsicht. In diesem Fall steht nicht mehr die Vermittlung von Sittengesetz und vernunftgeschwängelter Sinnlichkeit im Vordergrund. An erster Stelle steht nun die Idee, die Moralisierung der Menschen sei eine Frage des Befolgens des Sittengesetzes und, damit verbunden, des Aufsuchens sinnlicher Triebfedern, wobei Hegel vornehmlich an die gesetzesnahen Gefühle der Achtung und Pflicht denkt. Dies kommt einer Annäherung an Kants restriktive Triebfederkonzeption aus der »Kritik der praktischen Vernunft« gleich.

Ausgehend von diesem Befund hat man verständlicherweise den Berner Kantianismus Hegels von seiner Tübinger Denklage, die nur dem Buchstaben nach Kants Moralphilosophie folgt, und von seinen Denkversuchen der Frankfurter Zeit, in denen das Kantische Sittengesetz offen als Gesetz der Herrschaft über die Sinnlichkeit kritisiert wird, abzuheben versucht. Und man hat vor diesem Hintergrund zahlreiche Versuche unternommen, innerhalb der Berner Denkperiode mehrere Phasen eines sich steigernden Kantianismus und mögliche Umschlagspunkte herauszuarbeiten, die den Beginn des

⁹ Hegel verwendet den Terminus »Sittengesetz« — zuweilen taucht auch der Fichtesche Lieblingsterminus »Moralgesetz« auf — in der Regel nicht in der strengen Bedeutung des von Kant ausformulierten kategorischen Imperativs. Lediglich im »Leben Jesu« legt Hegel an einer Stelle seinem Helden einen Satz in den Mund, der an Kants Formulierung des kategorischen Imperativs erinnert (»Was ihr wollen könnt, daß als allgemeines Gesetz unter den Menschen, auch gegen euch gelte, nach einer solchen Maxime handelt« — GW 1. 221). Ansonsten erscheint der Terminus »Sittengesetz« als Ausdruck für die Position des Intelligiblen, Vernünftigen, Systematischen der Moral in Abgrenzung von der Sinnlichkeit und Empirie. Erst in der Frankfurter Zeit wird zumindest die imperativische Form des Sittengesetzes zur Diskussion gestellt.

Frankfurter Denkens markieren.¹⁰ In der Regel ist man dabei zum Schluß gekommen, daß Hegels Kantianismus bis Ende 1795/ Anfang 1796 eine Steigerung erfährt, daß dann jedoch eine Richtungsänderung stattfindet. Diese soll sich zum einen daran anzeigen, daß der Maßstab der Kritik an der christlichen Religion vom Sittengesetz auf das Ideal einer gelungenen Gemeinschaftsreligion verschoben wird. Zum anderen daran, daß das Motiv der Vermittlung von Vernunft und Sinnlichkeit wiederum stärker durchschlägt, wobei jetzt aber eine ästhetische Versinnlichung der Moral im Bereich der Natur den Leitfaden bilden soll.

¹⁰ Eine der gründlichsten Arbeiten dazu ist immer noch jene von *H. Wacker* (*Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin 1932). Wacker unternimmt den Versuch, anhand einer genauen Textlektüre aufzuzeigen, daß Hegel am Ende der Tübinger Zeit die moralphilosophischen Termini Kants übernimmt, aber noch ohne Kantischen Sinn philosophiert, in der Berner Zeit dann auch dem Geiste nach zum moralphilosophischen Kantianer wird. In den späten Berner Fragmenten stellt er einen Übergang zu Hegels Abkehr von Kants Moralitätsstandpunkt fest. Wichtig sind sodann die auch den Hegelschen Diskussionskontext einbeziehenden Studien von *D. Henrich* (*Historische Voraussetzungen von Hegels System*. In: *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1975, sowie: *Der Weg des spekulativen Idealismus*. In: *J. Zwillings Nachlaß*. Eine Rekonstruktion. Hrsg. von D. Henrich und C. Jamme. Bonn 1986). Henrich geht davon aus, daß Hegel vor dem Hintergrund der Kontroverse mit der kantianisierenden Tübinger Orthodoxie spätestens bis 1795 einem radikalen religionskritischen Kantianismus das Wort redet, wie er paradigmatisch von Carl Immanuel Diez vertreten worden ist, sich danach unter dem Einfluß von Hölderlin allmählich von Kant abwendet. Einen namhaften Beitrag zu Hegels Kantianismus findet man ferner in der die Denkentwicklung Hegels, Hölderlins und Schellings parallel verfolgenden Studie von *P. Kondylis* (*Die Entstehung der Dialektik*. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart 1979). Kondylis vertritt die These von einem sich steigernden moralphilosophischen Kantianismus Hegels, der am Ende aus der Sicht der Vereinigungsphilosophie in eine Sackgasse führt. — Diese verdienstvollen Beiträge zu Hegels Kantianismus sind m. E. alle allzu einseitig auf die moralphilosophische Dualismus- und Vereinigungsthematik des Hegelschen Kantianismus ausgerichtet. Hegels programmatischer Kantianismus, der mit der Anwendung der Moralität auf Religion sowie mit der Methoden- und Postulatenlehre der praktischen Vernunftkritik anhebt, und die damit zusammenhängenden Sachprobleme werden nicht oder jedenfalls nicht mit der nötigen Gründlichkeit behandelt. Ebenso wenig wird in diesen Studien gezeigt, wie Hegel in Frankfurt zu einem neuen nach-Kantischen metaphysischen Standpunkt gelangt. — Was schließlich meine eigene Studie (*Hegel in Bern*. Bonn 1990) betrifft, so bin ich heute der Auffassung, daß ich mich bei der Darstellung von Hegels Berner Kantianismus allzu sehr auf die Anwendung des Moralitätsbegriffs am Beispiel der Methodenlehre der KdprV und der *Religionsschrift* konzentriert habe. Durch die betonte Ausrichtung auf die Berner Periode wurde das Problem der neu entstehenden Metaphysik Hegels nur am Rande behandelt.

Diese Versuche sind nicht falsch, sie müssen jedoch an allen Ecken und Enden präzisiert werden. Da Hegel sich in bezug auf die neue Form der Versinnlichung an Kants »Kritik der Urteilskraft« orientiert und den Spuren des ästhetischen Begriffs des Erhabenen und des teleologischen Begriffs des moralischen Endzwecks folgt, kann man beispielsweise keinesfalls, wie gelegentlich geschehen, von einer anti-Kantischen Wende Hegels in der späten Berner Zeit sprechen.¹¹ Die ästhetische Versinnlichung kommt vielmehr einer Verwandlung des moralischen in einen moralisch-ästhetischen Kantianismus gleich. Zudem muß, was die systematische Seite des Problems betrifft, von vorneherein klargestellt werden, daß Hegels Annäherung an den Entgegensetzungsgeist der Kantischen Moralauffassung weder auf einem ontologischen Dualismus, d. h. der Kantischen Zweistämmelehre, noch auf einem grundlegenden ethischen Dualismus, einer Zweiweltenlehre des Menschen, aufruht. Hegels sich verschärfende Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit in erzieherischer Hinsicht hat in erster Linie damit zu tun, daß das Sittengesetz in den Berner Fragmenten als Kritikinstanz gegen die christliche Religion in Anschlag gebracht wird. Und damit hängt zusammen, daß die sich verschärfende Entgegensetzung gegen eine bestimmte Auffassung von Sinnlichkeit gerichtet ist, nämlich gegen die Sinnlichkeit des christlichen Unterdrückungsgeistes. Hegel negiert mit anderen Worten mit dem Appell an das Sittengesetz eine Sinnlichkeit, die er als eine durch den bloßen Verstand unterdrückte und deshalb unvernünftig auftretende Sinnlichkeit diagnostiziert. Dagegen wird jene vernunftgeleitete Sinnlichkeit, die der griechischen Phantasiereligion zugeschrieben wird, akzeptiert.

Was Hegels Ausrichtung auf die »Kritik der Urteilskraft« und die Probleme der ästhetischen und teleologischen Vernunftkritik am Ende der Berner Zeit betrifft, wird nach wie vor um die Frage gestritten, welche Wendung Hegels moralisch-ästhetischer Kantianismus genau nimmt. Erweitert Hegel damit den Moralitätsbegriff durch eine neue Anwendung, eben die Anwendung auf die Idee der ästhetischen und teleologischen Natur, was ganz der Kantischen Intention entspräche? Oder folgt er dem Denkweg der ästhetischen Reflexionen Schillers, deren er sich während der Berner Zeit bekanntlich mit »großem Genuß« annimmt (vgl. Br 25), und schickt sich dazu an, nach einem über dem moralischen stehenden neuen ästhetischen

¹¹ Vgl. Anm. 21.

Standpunkt zu suchen? Hegels letzten Berner Fragmenten wie auch dem frühen Frankfurter Fragment »Moralität, Liebe, Religion« zufolge wird man den ersten Weg favorisieren müssen.

2. Neue Programmaspekte des angewandten Moralitätsgedankens und Neu-Rezeption der Kantischen Philosophie ab Ende 1794 / Anfang 1795. Die Postulatenlehre

Diversen brieflichen Äußerungen und Notizen Hegels ab Ende 1794/Anfang 1795 ist zu entnehmen, daß er ab Mitte der Berner Periode zusätzlich eine Anwendung des Sittengesetzes anvisiert, die bei der Postulatenlehre der praktischen Vernunftkritik ansetzt.¹² Diese Wendung geht mit einer erneuten Rezeption der Kantischen Philosophie einher, bei der Hegel teils auf ältere Notizen zurückgreift, teils neue Materialsammlungen anfertigt. Es liegt nahe, daß die neue Rezeption umfangreicher und gründlicher ist als jene der Tübinger Zeit. Darüber hinaus erstreckt sie sich offenkundig auf alle drei Kantischen Kritiken. Wie aus Hegels Briefen an Schelling von Januar bis April 1795 hervorgeht, befaßt er sich in dieser Zeit besonders mit der praktischen Vernunftkritik, insbesondere mit einem »neuern Studium der Postulate der praktischen Vernunft« (vgl. Br 24). Für diesen Zeitraum berichtet auch Rosenkranz von einer mehrma-

¹² Zu Hegels Ansatz bei der Postulatenlehre siehe neben der älteren Studie von K. Düsing (*Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*. In: R. Bubner (Hrsg.): *Das älteste Systemprogramm*. Bonn 1973. 53–90) die Überlegungen von F. P. Hansen: (*»Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*. Rezeptionsgeschichte und Interpretation. Berlin/New York 1989) und J. Ebbinghaus (*Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793–1803*. In: J. Ebbinghaus: *Gesammelte Schriften*. Band 4: *Zum deutschen Idealismus*. Bonn 1994. 139–402.). Während Düsing sich auf den Problemaspekt des höchsten Gutes und insbesondere auf das Verhältnis von Moralität und Glückseligkeit beschränkt, geht Hansen im interpretatorischen Teil seiner Arbeit zumindest auch näher auf die Bedeutung der Kantischen Postulatenlehre für die Programmatik des Berner Hegel ein. Dabei konzentriert Hansen sich allerdings vorschnell auf die Problemlage des »Ältesten Systemprogramms« und verzichtet auf eine textgenaue Interpretation der einschlägigen Hegelschen Fragmente. Was schließlich die erst kürzlich veröffentlichte, aus den Jahren 1919/20 stammende Habilitationsschrift von Ebbinghaus betrifft, enthält diese in den umgearbeiteten Teilen die bemerkenswerte These, wonach das systematische Resultat Hegels in den 90er Jahren als ein von Kants Postulatenlehre ausgehender eigenwilliger Ansatz eines »Vernunftsystems« gekennzeichnet werden kann. Zu einer genaueren Erörterung dieser These ist Ebbinghaus aber nicht mehr gekommen.

ligen Hegelschen Beschäftigung mit der »Kritik der praktischen Vernunft« und von einem nicht mehr greifbaren Auszug aus derselben (vgl. Ros 86). Aus den Briefen an Schelling wird ferner ersichtlich, daß Hegel sich gleichzeitig mit einigen Kapiteln der »Kritik der Urteilskraft« auseinandersetzt. Erwähnt wird ausdrücklich das Verhältnis von Ethiko- und Physikotheologie aus der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft (vgl. ebd. 17). Und wie schließlich Teile eines längeren Manuskriptes, das von den Herausgebern als »Ein Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie« betitelt worden ist, dokumentieren, hat Hegel sich kurz zuvor, Ende 1794, wichtige Definitionen, Gliederungen und Problemstellungen aus der »Kritik der reinen Vernunft« angeeignet,¹³ die hauptsächlich auf Johann Schulzes »Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft« von 1791 und auf die zweite Auflage der Kantischen Kritik zurückgehen.¹⁴

¹³ Dies deckt sich mit Hegels Aussage im Januar 1795 von der Wiederaufnahme des Studiums der Kantischen Philosophie (vgl. Br 16). — Ich halte es für wahrscheinlich, daß Hegels Kant-Studium Ende 1794/ Anfang 1795 nicht nur durch die — in den Briefen an Schelling erwähnte — Kritik am offiziellen Tübinger Kantianismus motiviert ist, sondern auch durch eine Auseinandersetzung mit dem damaligen Berner Kantianismus. Das 1787 gegründete Politische Institut Berns war in den frühen 90er Jahren eine Stätte des Kantianismus. Die Kantische Philosophie, die dort gelehrt wurde, stand zwar ebensowenig wie der offizielle Kantianismus Tübingens in Opposition zur christlichen Religion, aber sie war eindeutig progressiv, sie war politisch mit dem Republikanismus verklammert und damit, zusammen mit dem Fichteanismus, nichts geringeres als die Philosophie der 1798 entstehenden Helvetischen Republik. Man kann sich kaum vorzustellen, daß Hegel über die Tätigkeiten der Berner Kantianer nicht informiert war oder daß er kein Interesse an diesem Typus der Kantischen Lehre bekundete. Dies umso weniger, als Hegel bekanntlich mit Valentin Sonnenschein befreundet war, der am nämlichen Institut die Stellung eines Professors für »akademische Zeichnung« innehatte. Über das Institut konnte Hegel auch problemlos an die neuere und neueste philosophische Literatur herankommen, so z. B. an Schulzes »Erläuterungen«. Bestellt man dieses Buch heute in der Berner Stadt- und Universitätsbibliothek, bekommt man eine Ausgabe von 1791 ausgehändigt, die nachweislich Johann Rudolf Steck, ein in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts aktiver Berner Kantianer und Fichteaneer, besessen hatte.

¹⁴ Was Hegel zur damaligen Zeit als die Grundintention von Kants »Kritik der reinen Vernunft« auffaßte, läßt sich aus den entsprechenden Notizen zwar nicht mit Sicherheit entscheiden. Immerhin drängt sich aber eine gezielte Vermutung auf. Hegel scheint jenen psychologischen Idealismus, den er nach 1800 in der KdrV zu sehen glaubt und den er aus der Sicht eines höheren, spekulativen Idealismus zurückweist, durch eine vermögenstheoretisch gefärbte Rezeptionslage des Kantischen Hauptwerks Mitte der 90er Jahren vermittelt bekommen zu haben. Obschon

Bei dieser zusätzlichen Anwendung des Sittengesetzes, die Hegel zu leisten gedenkt, handelt es sich einer ersten Formulierung nach um ein bei der Postulatenlehre ansetzendes Kontrastprogramm zu dem von Reinhold inaugurierten, von Fichte und Schelling weitergeführten Übersteigen und Neuformulieren des Kantischen Systems von dessen höchstem Punkt aus. Diesem Übersteigen, das Reinhold als Weg von dem Kantischen Resultat zu dessen verborgenem Grund begreiflich zu machen versucht hatte und das Schelling in seinem ersten Brief an Hegel Anfang Januar 1795 mit der Losung wiedergibt »Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch« (vgl. Br 14), steht Hegel zwar nicht durchweg ablehnend gegenüber. Dennoch betrachtet er den Schellingschen Höhenflug zu der neuen Prämisse als eine allzu »esoterische« Seite der Vollendung der Kantischen Philosophie. Seine Hauptaufgabe der Weiterführung der Kantischen Philosophie sieht Hegel in einem anderen Weg: nämlich in der Anwendung Kantischer Resultate auf Ideen. Hegel schreibt dazu Ende Januar an Schelling: »Seit einiger Zeit habe ich das Studium der Kantischen Philosophie wieder hervorgehoben, um seine wichtigen Resultate auf manche uns noch gang und gäbe Idee anwenden zu lernen oder diese nach jenen zu bearbeiten.« (Ebd. 16)¹⁵ Im Unterschied zum Ansatz bei der Methodenlehre geht es

Hegel als Leser des Schulzeschen Kommentars nicht entgehen konnte, daß es Kant im Anschluß an seine Vorgänger nicht nur um eine gründlichere Zergliederung unseres Erkenntnisvermögens, sondern auch — und hauptsächlich — um eine kritische Grenzziehung und Neubegründung von Erkenntnis geht, ist sein Grundverständnis der KdrV doch in erster Linie durch deren vermögenstheoretische oder psychologische Dimension geprägt. Dafür spricht, abgesehen von Hegels vorzüglichem Interesse an der praktischen Vernunftkritik, das auch in die theoretische Vernunftkritik hineinverlegt wird, besonders die Tatsache, daß die Kant-Notizen im Kontext von Grundlegungen und Fakta zur Psychologie stehen. Mit diesem naheliegenden Grundverständnis folgt Hegel freilich einer Lesart der KdrV, die im Kantianismus der 90er Jahre weit verbreitet war. In Jena waren es Reinhold und Carl Christian Erhard Schmid, welche eine vermögenstheoretische oder psychologische Kant-Deutung favorisierten. In Bern lehrte, wie einige mir bekannte, noch unveröffentlichte Dokumente zeigen, der Kantianer Johannes Ith, Professor für Philosophie am Politischen Institut, in den frühen 90er Jahren eine sich erklärtermaßen an die KdrV anlehrende Kantische »Präliminarlehre« der »Logik« bzw. »Theorie des Erkennens«, die als »theoretischer Teil« einer allgemeinen »Seelenlehre« gelten sollte. Vorbild für die Verortung der ersten Kantischen Kritik in einer allgemeinen Psychologie waren für Ith damals Reinholds Vorstellungstheorie und Johann Heinrich Abichts »Philosophie der Erkenntnisse« von 1791.

¹⁵ Man darf davon ausgehen, daß Hegel »Idee« hier nicht in einem gewöhnlichen Sinne (Vorstellung, Einfall usw.) verwendet. Jedenfalls zeigen die Hegelschen

Hegel nun um ein Verfahren der Anwendung des Sittengesetzes, das man nicht mehr als ein Subjektivieren des Sittengesetzes für den sinnlichen Menschen, sondern als ein Übertragen des Sittengesetzes auf damit zusammenhängende moralische Folgeprinzipien verstehen muß. Gemeint ist ein Anwenden, wie Kant es im Verhältnis von Sittengesetz und Postulaten der praktischen Vernunft vorgeführt hat. Letztere sind »theoretische« Sätze, die dem Sittengesetz »unzertrennlich« anhängen (KdprV V 122), bzw. »Voraussetzungen«, die den »Ideen der spekulativen Vernunft« in praktischer Hinsicht »objektive Realität« verleihen (ebd. 132). Das Aufklärungsziel dieses Anwendens besteht nicht mehr im Aufsuchen von Triebfedern und sinnlichen Beförderungsmitteln der Moralität, sondern in der Darstellung und Forderung einer moralischen Welt, eines höchsten Gutes, nach Maßgabe des Sittengesetzes. Die zentrale Frage ist nicht mehr, mit welchen sinnlichen und institutionellen Mitteln die Menschen für das Sittengesetz am besten empfänglich gemacht werden können, sondern — wie Kant es in der Vorrede der *Religionsschrift* auf den Begriff gebracht hat — »welche Welt« der Mensch, der das Sittengesetz verehrt, »durch die praktische Vernunft geleitet *erschaffen* würde ...« (Rel VI 5)¹⁶

Gleichzeitig versteht Hegel diese neue Anwendung des Sittengesetzes auch als eine Art Revolutionsprogramm. Was sich seit der Tübinger Zeit als vage Verbindung zwischen Kantischer Philosophie und revolutionärem Ereignis angedeutet hat, nimmt Mitte der Berner Zeit in Hegels Kantianismus Gestalt an. Schelling gegenüber offenbart er im April 1795: »Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Prinzipien ausgehen wird, die vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden.« (Br 23 f) Auffallend ist hier neben der Tatsache, daß Hegel nun sogar eine ausschließliche, auf »alles bisherige Wissen« gehende Anwendung fordert, das Vorliegen eines philosophischen

Notizen und Fragmente ab 1795, daß er mit der Kantischen Bedeutung von Idee vertraut ist. Und gewiß wird Hegel aus der Kant-Herder-Kontroverse auch gewußt haben, welche Brisanz in diesem Terminus steckt.

.. ¹⁶ Der Verfasser des »Ältesten Systemprogramms« hatte sich diese Kantische Äußerung offenbar zu Herzen genommen: »Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn?« Vgl. *Mythologie der Vernunft*. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus. Hrsg. von C. Jamme und H. Schneider. Frankfurt a. M. 1984. 11, Z 9 f.

Programms, das auf Umsetzung seiner Prinzipien in den bestehenden politischen und religiösen Verhältnissen Deutschlands angelegt ist. Die Anwendung Kantischer Prinzipien erscheint dadurch auch in der Bedeutung des Realisierens, Hervorbringens einer neuen Welt.

3. *Das Freiheits- und Gottesproblem im Zusammenhang
der Neu-Rezeption der Kantischen Philosophie.
Veränderung der Postulatenlehre*

Hegels erneute Rezeption der Postulatenlehre ab Ende 1794/ Anfang 1795 steht aber nicht nur im Zeichen eines sich festigenden programmatischen Kantianismus der praktischen Vernunft. Sie geht auch eng mit der Klärung bestimmter Gesichtspunkte der praktischen Vernunftkritik einher, welche zu einer inhaltlichen Veränderung der Kantischen Postulatenlehre führt. So zeichnet sich deutlich das Bedürfnis nach der Klärung des *Freiheitsproblems* ab. Hegel ist wie gesehen mit Kants Freiheitsverständnis bereits im Zusammenhang der Rezension von Ulrichs »Eleutheriologie« konfrontiert worden. Vom Rezensenten, der Ulrichs Verteidigung des Determinismus bekämpfte, konnte er erfahren, daß bei Kant das Reich der Freiheit vom Reich der Notwendigkeit und Sinnlichkeit eindeutig geschieden wird, so daß sich Freiheit nicht als eine verborgene Naturkausalität mißverstehen läßt, die das Problem der moralischen Zurechnung umgeht. Ferner wollte der Rezensent gegen Ulrich festgehalten wissen, daß beide Reiche jedoch nicht derart geschieden werden können, daß die Natur als das Begreifliche, die Freiheit als das Unbegreifliche — und damit Nichtige — gedacht werden muß.¹⁷

In den Fragmenten der Tübinger und Berner Zeit ist Hegels Verwendung des Freiheitsbegriffes vieldeutig. In Übereinstimmung mit Kant geht Hegel davon aus, daß der Freiheitsbegriff im Bereich der spekulativen Vernunft antinomisch ist und erst im Bereich der praktischen Vernunft konsistent vertreten werden kann. Desgleichen übernimmt er dem Sinne nach die Kantischen Auffassungen von negativer und positiver Freiheit. Freiheit bedeutet zunächst einmal negativ: nicht der Naturgesetzlichkeit unterworfen, in der Bestimmung des

¹⁷ Aus noch unveröffentlichten Aufzeichnungen von J. Ith zu einer »Theorie des Willens« geht hervor, daß Ulrich in den 90er Jahren auch in Bern als Vertreter eines neuen Determinismus bekannt war und abgelehnt wurde.