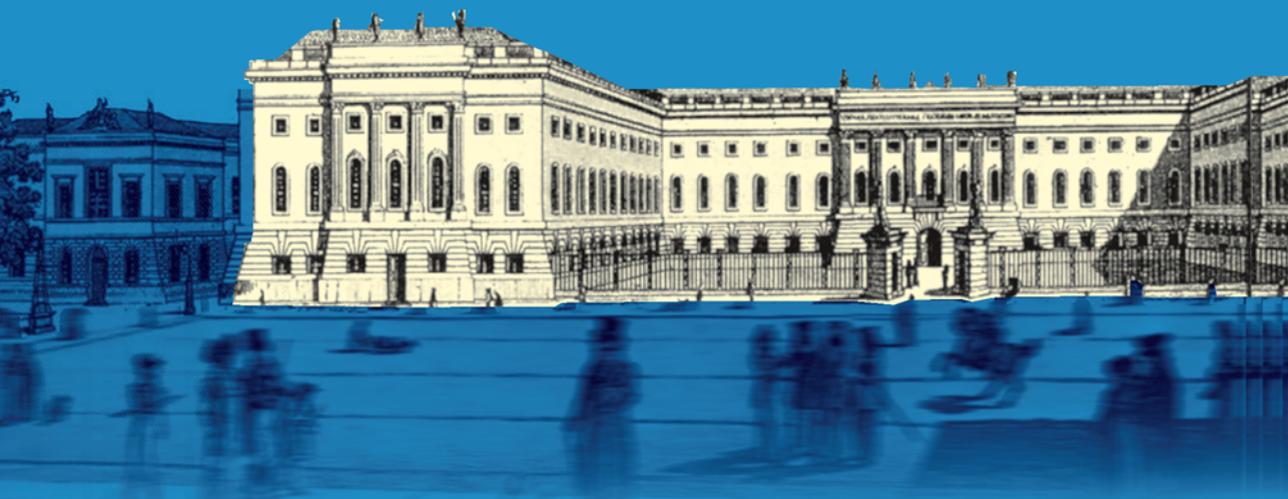


# Handbuch Deutscher Idealismus

Herausgegeben von  
Hans Jörg Sandkühler



**J.B.METZLER**



**J.B.METZLER**

# Handbuch Deutscher Idealismus

In Zusammenarbeit mit Matteo d'Alfonso  
Félix Duque, Gian Franco Frigo  
Bärbel Frischmann, Piero Giordanetti  
Jean-François Kervégan, Lothar Knatz  
Georg Mohr, Brian O'Connor  
Detlev Pätzold, Maciej Potępa  
Michael Rosen und Henriikka Tavi

herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler

Verlag J. B. Metzler Stuttgart · Weimar

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN-13: 978-3-476-02118-2  
ISBN 978-3-476-05211-7 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-476-05211-7

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2005 Springer-Verlag GmbH Deutschland  
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung  
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2005  
[www.metzlerverlag.de](http://www.metzlerverlag.de)  
[info@metzlerverlag.de](mailto:info@metzlerverlag.de)

# Inhalt

Vorbemerkung . . . . .	IX	2.2	Condillacs Sensualismus, die französische Aufklärung und die ›Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers‹ . . . . .	83	
<b>I. Der Deutsche Idealismus – Zur Einführung</b> . . . . .	1	3.	Kants ›Revolution der Denkungsart‹ – Die Kritik der Erfahrung und der Vernunft . . . . .	86	
1	Begriffliche Vorklärungen . . . . .	1			
1.1	Probleme . . . . .	1			
1.2	›Idealismus‹ – Verwendungen des Wortes im Deutschen Idealismus . . . . .	3	3.1	Problemstellungen und wesentliche Prinzipien der Kritik der reinen Vernunft . . . . .	89
2.	Die Vernunft und das Absolute . . . . .	6	3.2	Die Kopernikanische Revolution . . . . .	90
3.	System und Methode . . . . .	8	3.3	Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, der ›Weltbegriff‹ von Philosophie und der ›sensus communis‹ . . . . .	92
4.	Erkenntnis und Wissen . . . . .	9	4.	Philosophie der Erkenntnis und des Wissens nach Kant . . . . .	93
5.	Die Natur . . . . .	11	4.1	Fichte . . . . .	93
6.	Freiheit, Moral und Sittlichkeit . . . . .	12	4.2	Schelling . . . . .	101
7.	Das Recht und der Staat . . . . .	13	4.3	Hegel . . . . .	110
8.	Die Geschichte . . . . .	14		Philosophie des Geistes statt Erkenntnistheorie . . . . .	110
9.	Religion und Gottesbegriff . . . . .	16		Die Phänomenologie des Geistes . . . . .	112
10.	Das Schöne und die Kunst . . . . .	18	5.	Ein Ausblick auf die Entwicklung nach Hegel . . . . .	116
11.	Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins . . . . .	19			
12.	Rezeptionen des deutschen Idealismus . . . . .	20			
<b>II. Die Vernunft und das Absolute</b> . . . . .	22	<b>V. Die Natur</b> . . . . .		121	
1.	Einleitung und ideengeschichtlicher Horizont . . . . .	22	1.	Prämissen . . . . .	121
1.1	Mendelssohn und Lessing . . . . .	23	2.	Finis historiae naturalis . . . . .	122
1.2	Jacobi als Katalysator . . . . .	25	3.	Kant . . . . .	123
1.3	Herder . . . . .	27	4.	Schelling . . . . .	125
2.	Kant . . . . .	28	4.1	Wie ist eine Welt außer uns möglich? . . . . .	125
3.	Schelling . . . . .	34	4.2	Allgemeiner Organismus . . . . .	126
4.	Fichte . . . . .	39	4.3	Die Natur als absolute Tätigkeit . . . . .	127
5.	Hegel . . . . .	43	4.4	Die Natur als bewußtlose Tätigkeit . . . . .	128
<b>III. System und Methode</b> . . . . .	55	4.5	Die Natur als ›unreife Intelligenz‹ . . . . .	129	
1.	Kant . . . . .	56	4.6	Die Natur als Schmerz und Angst . . . . .	130
2.	Reinhold und Fichte . . . . .	62	4.7	Der Mensch als Gipfel und Retter der Natur . . . . .	131
2.1	Reinholds ›Elementarphilosophie‹ . . . . .	62	5.	Hegels Verteidigung der Natur . . . . .	132
2.2	Fichtes ›Grundsatz‹ . . . . .	63	5.1	An der Seite Schellings . . . . .	132
3.	Schelling . . . . .	67	5.2	Der Weg zur eigenständigen Position . . . . .	134
4.	Hegel . . . . .	72	5.3	Natur als Organismus . . . . .	135
<b>IV. Die Erkenntnis und das Wissen</b> . . . . .	80	5.4	Naturphilosophie und Wissenschaft . . . . .	140	
1.	Probleme der Erkenntnistheorie . . . . .	80	<b>VI. Freiheit, Moral und Sittlichkeit</b> . . . . .	144	
2.	Erfahrung und Interpretation der Wirklichkeit . . . . .	81	1.	Moralphilosophie im Deutschen Idealismus – zur Einführung . . . . .	144
2.1	Britische Empiristen über die Natur der menschlichen Erkenntnis . . . . .	81	2.	Kant . . . . .	145
			2.1	Praktische Vernunft und Sittlichkeit; Moral und Recht . . . . .	146
			2.2	Maximen, praktische Gesetze, Imperative . . . . .	146

2.3	Hypothetische und kategorische Imperative . . . . .	147
2.4	Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft als Kriterium praktischer Geltung . . . . .	148
2.5	Achtung als moralisches Gefühl; Legalität und Moralität . . . . .	149
2.6	Freiheit als Autonomie . . . . .	150
2.7	Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Glückseligkeit: Postulate der praktischen Vernunft . . . . .	153
3.	Fichte . . . . .	154
4.	Schelling . . . . .	156
4.1	Das Naturrecht und die problematische Autonomie des Ich . . . . .	156
4.2	Recht versus Moral . . . . .	158
4.3	Das Absolute, die Übel der Welt und das Böse . . . . .	159
5.	Hegel . . . . .	162
5.1	Hegel als Kritiker des ›Kantschen Moralismus‹? . . . . .	162
	Die Nähe . . . . .	162
	Die Distanz . . . . .	163
5.2	Konsistenz und Eigenständigkeit des moralischen Standpunktes . . . . .	163
5.3	Subjekt, Norm, Handlung . . . . .	166
5.4	Sittlichkeit als ›Wahrheit‹ der Moralität . . . . .	167
<b>VII. Das Recht und der Staat . . . . .</b>		<b>172</b>
1.	Recht und Staat – zur Einführung . . . . .	172
2.	Kant . . . . .	173
2.1	Praktische Vernunft, Recht und Ethik . . . . .	174
2.2	Begriff und Prinzip des Rechts . . . . .	177
2.3	Grundlagen des Privatrechts: Eigentum als proviso . . . . .	179
2.4	Das Staatsrecht: die Republik als Telos des modernen Staates . . . . .	180
2.5	Das Strafrecht . . . . .	183
2.6	Das Völker- und Weltbürgerrecht . . . . .	184
3.	Fichte . . . . .	187
3.1	Freiheit, Leiblichkeit, interpersonale Anerkennung . . . . .	187
3.2	Der Begriff des Rechts: Urrecht, Zwangsrecht, Staatsrecht . . . . .	190
3.3	Eigentum, Recht auf Arbeit, Sozialstaat . . . . .	191
3.4	Strafrecht . . . . .	192
4.	Schelling . . . . .	194
4.1	Freiheit und die Notwendigkeit von Recht und Staat . . . . .	194
4.2	Die Kritik des Staates . . . . .	197
4.3	Die Revolution von 1848 . . . . .	198
5.	Hegel . . . . .	200
5.1	Die ›philosophische Rechtswissenschaft‹: Begriff und Idee . . . . .	200

5.2	Die Ausweitung des Rechtsbegriffs . . . . .	201
5.3	Die Abstraktheit des ›abstrakten Rechts‹ . . . . .	203
5.4	Verbrechen und Strafe . . . . .	204
5.5	Die bürgerliche Gesellschaft als Vermittlung und ›verlorene‹ Sittlichkeit . . . . .	206
5.6	Der Staat als Institution und geschichtliche Größe . . . . .	209
	›Idealität‹ des Staates: Subjektivität und Objektivität des Politischen . . . . .	209
	Verfassung und Gewaltenteilung . . . . .	211

## **VIII. Die Geschichte . . . . . 218**

1.	Einleitung . . . . .	218
2.	Der christliche Horizont: Augustinus . . . . .	218
3.	Der Standpunkt der Frühmoderne: Bossuet . . . . .	219
4.	Der Providentialismus der Aufklärung . . . . .	220
5.	Herder . . . . .	221
5.1	Grundsätze von Herders Geschichtsauffassung . . . . .	224
5.2	Geschichte und Biologie . . . . .	225
5.3	Herders Kraft-Begriff . . . . .	225
5.4	Die ›Bildung der Menschheit‹ . . . . .	226
6.	Kant . . . . .	228
7.	Die Agenten der Geschichte . . . . .	229
8.	Schelling . . . . .	230
9.	Hegel . . . . .	233
9.1	Zur Einleitung: Natur und Geschichte . . . . .	233
9.2	Der Geist und das Individuum . . . . .	236
9.3	Hegel und die idealistische Geschichtsauffassung . . . . .	238
10.	Eine Zwischenbilanz . . . . .	239
11.	Schellings ›positive‹ Philosophie der Geschichtlichkeit als Alternative innerhalb des Deutschen Idealismus . . . . .	240

## **IX. Die Religion und der Gottesbegriff . . . . . 249**

1.	Der Pantheismus-Streit und die Entwicklung der Religionsphilosophie . . . . .	249
2.	Kant . . . . .	249
3.	Fichte . . . . .	255
4.	Schelling . . . . .	264
5.	Schleiermacher . . . . .	276
5.1	Religionsphilosophie in den ›Reden über die Religion‹ . . . . .	276
5.2	Religion und Gott beim späten Schleiermacher . . . . .	281
6.	Hegel . . . . .	283
6.1	Religion in Hegels Frühschriften . . . . .	283
6.2	Die Religion in Hegels späteren Schriften . . . . .	284
6.3	Die Beweise vom Dasein Gottes . . . . .	286

6.4	Die Religion und Gott . . . . .	287	6.	Die romantische »Sehnsucht nach dem Unendlichen« . . . . .	335
6.5	Die Religionen als endliche »ethnische Religionen« . . . . .	288	7.	Philosophie und Poesie . . . . .	336
<b>X. Das Schöne und die Kunst . . . . .</b>		297	8.	Religion als versöhnende Kraft des Zeitalters und Neue Mythologie . . . . .	338
1.	Baumgarten und Burke. Rationalismus und Empirismus . . . . .	297	9.	Antisozialistische Systemkritik . . . . .	341
2.	Kant: Die moralische Grundlegung der Ästhetik . . . . .	297	10.	Ironie . . . . .	344
2.1	Die transzendente Kritik . . . . .	297	11.	Philosophie als Hermeneutik . . . . .	345
2.2	Die Analytik des Schönen . . . . .	298	12.	Sprachphilosophie . . . . .	347
2.3	Das Erhabene . . . . .	301	13.	Theorie der Geschlechter . . . . .	348
2.4	Die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile . . . . .	302	14.	Resümee . . . . .	349
2.5	Das freie Interesse am Schönen . . . . .	302	<b>XII. Rezeptionen des Deutschen Idealismus in Europa . . . . .</b>		355
2.6	Das Genie . . . . .	302	1.	Großbritannien und Irland . . . . .	356
2.7	Die schönen Künste . . . . .	303	1.1	Die frühe Rezeption des Deutschen Idealismus in England . . . . .	356
2.8	Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft . . . . .	303	1.2	Die frühe Rezeption des Deutschen Idealismus in Schottland . . . . .	358
2.9	Die Methodenlehre des Geschmacks . . . . .	304	1.3	Die idealistische Bewegung in England . . . . .	360
3.	Schellings Philosophie der Kunst . . . . .	304	1.4	Die Rezeption des Deutschen Idealismus in Irland . . . . .	362
3.1	Die transzendente Deduktion der Kunst . . . . .	305	2.	Frankreich . . . . .	364
3.2	Die ästhetische Anschauung . . . . .	306	2.1	Die frühe Kant-Rezeption . . . . .	364
3.3	Die Kunst als Form des Absoluten . . . . .	307	2.2	Kant und die nachkantische Debatte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts . . . . .	365
3.4	Die Konstruktion der historischen Kunstformen . . . . .	308	2.3	Victor Cousin und der Einzug des Deutschen Idealismus in der Sorbonne . . . . .	366
3.5	Naturschönes und Kunstschönes . . . . .	310	2.4	Die Fichte-Rezeption im französischen Spiritualismus . . . . .	367
3.6	Philosophische Konstruktion und empirischer Gegenstand . . . . .	312	2.5	Die französische Hegel-Renaissance . . . . .	367
4.	Hegels Ästhetik . . . . .	313	3.	Italien . . . . .	368
4.1	Der vorlogische Charakter der Kunst beim Jenaer Hegel . . . . .	313	3.1	Die erste italienische Kantrezeption . . . . .	368
4.2	Die Kunst in der Religion: Die Phänomenologie des Geistes . . . . .	314	3.2	Die erste italienische Hegel-Rezeption . . . . .	369
4.3	Die Kunst als vorlogische Vergangenheit der Wahrheit in den Berliner Vorlesungen Hegels . . . . .	316	3.3	Der italienische »Neokantismo« . . . . .	371
<b>XI. Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins . . . . .</b>		326	3.4	Der »Neoidealismo« . . . . .	371
1.	Zeitgenössische Anknüpfungspunkte der frühromantischen Philosophie . . . . .	327	3.5	Neue philosophiegeschichtliche Perspektiven nach dem Zweiten Weltkrieg . . . . .	373
2.	Der philosophische Werdegang der Frühromantiker . . . . .	328	4.	Spanien . . . . .	373
3.	Frühromantische Philosophie als Idealismus . . . . .	330	4.1	Die Kant-Rezeption von ihren Anfängen bis zum spanischen Neukantianismus . . . . .	373
4.	Politische Philosophie . . . . .	331	4.2	Der »Krausismo« . . . . .	374
5.	Geschichtsphilosophie, Menschenbild und die Idee unendlicher Entwicklung . . . . .	333	4.3	Die spanische Rezeption der Hegelschen Rechtsphilosophie . . . . .	376
			4.4	Der »Krausopositivismo« . . . . .	376
			5.	Rezeptionen des Deutschen Idealismus in Polen . . . . .	377
			5.1	Kant . . . . .	377
			5.2	Hegel . . . . .	378
			5.3	Die polnischen »Philosophen der Tat« . . . . .	379
			5.4	August von Cieszkowski . . . . .	380
			6.	Die frühe Rezeption Kants und Hegels in Finnland . . . . .	383

6.1 Die frühe Kant-Rezeption in Finnland . . . . .	383	3. Forschungsstellen und Kommissionen . . . . .	411
6.2 Die Blüte des Hegelianismus in Finnland . . . . .	385	4. Philosophische Gesellschaften . . . . .	412
		5. Informationsquellen im Internet . . . . .	412
<b>Bibliographie</b> . . . . .	390		
<b>Anhang</b> . . . . .	410	<b>Verzeichnis der Autorinnen und Autoren</b> . . . . .	413
Allgemeine Informationen zum Studium des Deutschen Idealismus und der deutschen philosophischen Frühromantik . . . . .	410	<b>Register</b> . . . . .	415
1. Bibliographien . . . . .	410	Personenregister . . . . .	415
2. Periodica . . . . .	411	Sachregister . . . . .	421

## Vorbemerkung

Der Deutsche Idealismus war und ist eine der wirkungsmächtigsten Ideenkonstellationen in der Geschichte der Philosophie. Er hat wichtige Quellen in der deutschen Kulturgeschichte. Ihn jedoch als ein vorrangig nationalgeschichtliches Phänomen zu behandeln, würde zu kurz greifen. Er ist vielmehr im Horizont verschiedenster Formen der Beeinflussung, Rezeption und Akkulturation zu sehen und zu erforschen, in denen er mit anderen Elementen der europäischen Kultur-, Geistes-, Wissenschafts-, Rechts- und Politikgeschichte interagiert.

In das Studium des Deutschen Idealismus müssen andere philosophische Denkweisen und Kulturen – wesentliche Momente der europäischen Vorgeschichte wie der britische Empirismus, der Rationalismus oder die französische Aufklärung – einbezogen werden, um die Herausbildung und Entwicklung dieses Philosophierens in Deutschland verstehen zu können.

Zu berücksichtigen sind zeitgenössische Rezeptionen und Metamorphosen in anderen europäischen Kulturen, die sich daraus ergebenden Interaktionen zwischen den Philosophien und die Beziehungen zu Religion, Kunst, Wissenschaften, Recht und Politik. Geschieht dies, so wird deutlich: Der ›deutsche‹ Idealismus war und ist ein zentrales Moment der Entwicklung Europas als einer polyphonen kulturellen Einheit.

Eine umfassende Geschichte seiner vielfältigen Rezeptionen außerhalb Deutschlands ist noch nicht geschrieben. Das umfangreiche Kapitel 12 in diesem Handbuch ist ein erster Beitrag zu einer Historiographie, die der Komplexität dieser ganz unterschiedlich motivierten Rezeptionen entspricht; es erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es geht darum, deutlich zu machen, daß der Deutsche Idealismus bereits in der Zeit seiner Entstehung und Entwicklung in zahlreichen europäischen Ländern als intellektuelle Anregung – zustimmend oder als Anlaß zu Kritik – wahrgenommen wurde, und exemplarisch darzulegen, in wie unterschiedlichen Formen er unter den jeweiligen Bedingungen nationaler kultureller Konstellationen rezipiert wurde. Thematisiert werden die Rezeptionen in Großbritannien und Irland, Frankreich, Italien und Spanien sowie Polen und Finnland.

Die Adressaten dieses nach systematischen Gesichtspunkten strukturierten und erstmals in der Perspektive systematischer Fragestellungen in die Geschichte des Deutschen Idealismus einführenden Handbuchs sind fortgeschrittene Studierende, aber

auch Lehrende und Forschende, deren Spezialgebiete außerhalb des Deutschen Idealismus liegen.

Die Autorinnen und Autoren dieses Buches – sie haben die Kapitel zusammen erörtert und tragen gemeinsam die Verantwortung für das Buch – konzentrieren sich in ihren Darstellungen im wesentlichen auf die Philosophien Kants, Fichtes, Schellings und Hegels, ohne aber damit dementieren zu wollen, daß sich der Deutsche Idealismus in weit komplexeren Konstellationen entwickelt hat. Die Erforschung der Tiefendimensionen, Verzweigungen und Vernetzungen dieser Konstellationen hat im letzten Jahrzehnt zu einer beachtlichen Erweiterung der Kenntnisse über den Deutschen Idealismus geführt; abgeschlossen ist die Forschung freilich noch keineswegs. Die Vorstellung einer *Linie* ›von Kant bis Hegel‹ hat sich jedenfalls als viel zu einfach erwiesen. Die weitgehende Konzentration dieses Handbuchs auf die ›großen Meister‹ ist nicht dieser historiographischen Legende geschuldet; maßgeblich waren allein Umfangsgründe.

Einbezogen wurde die oft abseits des Deutschen Idealismus thematisierte Philosophie der Frühromantik; sie hat sich explizit als Idealismus definiert; mit ihr erweitert sich der Blick auf die Vielschichtigkeit der idealistischen Entwicklung.

Bei der systematischen Darstellung wesentlicher Probleme des Deutschen Idealismus kommen in diesem Handbuch die jeweils behandelten Autoren nicht nur in kürzeren Zitaten, sondern auch in ausführlichen, für die jeweiligen systematischen Probleme repräsentativen *Quellenauszügen* zu Wort. Die Entwicklungsgeschichte dieser Probleme bestimmt die Darstellung. Das Handbuch ist ein Plädoyer für *historisches Lesen*; wenn die Quellennachweise in den Endnoten jeweils nicht nur die vollständigen Titel der zitierten Schriften, sondern auch das Erscheinungsjahr enthalten, so ist dies keine nebensächliche Information; sie verweist vielmehr darauf, daß auch die idealistischen Philosophien im Prozeß ihrer Entstehung und Entwicklung studiert werden müssen.

Dieses Handbuch ist in enger Kooperation seiner Autorinnen und Autoren als Ergebnis von Intensivseminaren entstanden, die von 1999 bis 2002 als Sommerkurse des Studiengangs Philosophie der Universität Bremen unter dem Titel *Philosophie – in der Mitte europäischer Kultur. Die Philosophie des deutschen Idealismus im europäischen Vergleich: Entstehung, Rezeption, Wechselwirkung und heutige Wege und Ziele der Forschung* stattgefunden haben. Die

Aufgabe dieser Seminare bestand darin, die an verschiedenen europäischen Universitäten isoliert entstandenen Schwerpunktsetzungen und Aktivitäten zur Untersuchung des Deutschen Idealismus zu bündeln. Beteiligt waren Lehrende und Forscher aus acht und Studierende aus elf Ländern.

Die Studierenden haben sich an der Vorbereitung und Durchführung der Seminare aktiv beteiligt und durch Interpretationen von Quellen und Untersuchungen zu Rezeptionen des Deutschen Idealismus in ihren Ländern wesentlich zum Gelingen beigetragen. Die Vorlesungen der Lehrenden waren Grundlage einer intensiven gemeinsamen Arbeit, in der durch die komplexe Behandlung zentraler Probleme des Deutschen Idealismus – Vernunft und Absolutes, Erkenntnis, Wissen und Wissenschaft, Natur und Geschichte, Kunst und Religion, Moral, Recht und Staat – die Kenntnis der unterschiedlichen europäischen Wissenskulturen im Kontext des Deutschen Idealismus vertieft wurde. Die Analysen wurden bis in die Untersuchung gegenwärtiger Wirkungen dieser Philosophie fortgeführt.

Methodenprobleme der Philosophiegeschichtsschreibung und der Forschung und Lehre zum Deutschen Idealismus wurden bei Kolloquien der Lehrenden auf Einladung der Università degli Studi di Milano in deren Gästehaus in Gargnano di Garda erörtert.

Einen wesentlichen Beitrag zu unserer Arbeit verdanken wir Francesco Moiso (Milano) und seinen enzyklopädischen philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Kenntnissen. Sein zu früher Tod hat verhindert, daß er sich mit der Bearbeitung seiner Bremer Vorlesungen an der Veröffentlichung der Erträge der Intensivseminare beteiligen konnte.

Wir danken der Università degli Studi di Milano für ihre gastfreundliche Unterstützung.

Der Universität Bremen sind wir für die langjährige großzügige personelle und finanzielle Förderung unserer Arbeit zu Dank verpflichtet.

Unser Dank gilt schließlich Herrn Andreas Jürgens (Bremen) für seine Hilfe beim Korrekturlesen.

Bremen, im März 2005

Matteo d'Alfonso (Milano/München), Félix Duque (Madrid), Gian Franco Frigo (Padova), Bärbel Frischmann (Bremen), Piero Giordanetti (Milano), Jean-François Kervégan (Paris), Lothar Knatz (Bremen), Georg Mohr (Bremen), Brian O'Connor (Dublin), Detlev Pätzold (Groningen), Maciej Potępa (Warszawa), Michael Rosen (Oxford), Hans Jörg Sandkühler (Bremen), Henriikka Tavi (Helsinki)

# I. Der Deutsche Idealismus – Zur Einführung

## 1. Begriffliche Vorklärungen<sup>1</sup>

### 1.1 Probleme

In der Geschichte der Philosophie wird ein Typus von Theorien mit einem Namen bezeichnet, der sich seit Kant auch als Selbstbezeichnung eingebürgert hat: *Idealismus*. Diese Bezeichnung umfaßt jene Ideenlehren, wie sie seit Platon bekannt sind. Als philosophische Strategie ist der Idealismus zumindest durch drei Merkmale ausgezeichnet: (i) Als Ontologie behauptet er die Existenz von geistigen Entitäten (Ideen), die nicht auf materielle Entitäten reduzierbar sind; (ii) als Erkenntnistheorie vertritt er die These, daß die den Menschen erscheinende Außenwelt nicht von den Vorstellungen denkender Subjekte unabhängig ist; und (iii) als Ethik widmet er sich normativen Konzepten der Begründung und Rechtfertigung des Handelns aus Vernunftprinzipien.

Innerhalb dieser Formation wird die Entwicklung von Kant bis zu Hegel und zum Spätwerk Schellings als *Deutscher Idealismus* verortet. In sich durchaus heterogen, hat sich diese besondere philosophische Konstellation als intellektuelle Bewegung aus ihrer Zeitgenossenschaft im »Zeitalter der Vernunft« verstanden, näher: der Manifestationen dieser Vernunft als Wissen des Ganzen und als Wissenschaft sowie als Fortschritt, Freiheit und Recht. Von der Idylle des kontemplativen Lebens in »abstrakten Ideen«, die dem Idealismus angedichtet wurde, kann nicht die Rede sein. Die Philosophen des Deutschen Idealismus engagieren sich nach ihrem Selbstverständnis im Umbruch zu einer neuen Zeit. Der Idealismus in Deutschland ist im ausgehenden 18. und bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts Zeitzeuge eines Zyklus von wissenschaftlichen, kulturellen und politisch-sozialen Veränderungen, die als *Revolutionen* verstanden werden, und auch eines Anti-Zyklus von Gegen-Revolutionen und Restaurationen. Die philosophischen Zeitgenossen gehen davon aus, daß die Philosophie kein bloß äußerliches Verhältnis zum Bruch mit dem *ancien régime* in der Französischen Revolution und zur Freisetzung der modernen bürgerlichen Gesellschaft hat; dies gilt auch für die Veränderungen des ästhetischen und religiösen Weltbildes sowie des philosophischen und wissenschaftlichen Wissens. So verstanden, bildet das, was »Deutscher Idealismus« genannt wird, eine Einheit.

Den Philosophen aber, die dieser Einheit zugeordnet werden, ist es nicht eingefallen, sich selbst als *deutsche* Idealisten zu bezeichnen und ihre Philosophien unter dem Zeichen *Deutscher Idealismus* zu de-

klarieren. Die mit dem Wort gemeinte Konstellation ist von den Schülern vor allem Hegels zunächst nur mit Namen bezeichnet worden: 1837/1838 legt C.L. Michelet eine *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* vor. Durch R. Kroners *Von Kant bis Hegel* (1921/1924) ist diese vermeintliche »Linie« zum Topos und zur Legende geworden.

Es ist eine allgemeine ideengeschichtliche Erscheinung, daß *-ismus*-Typenbegriffe wie »Idealismus« nur selten als Selbstbezeichnungen und meist von Kritikern als *Bezeichnungsbegriffe* eingeführt werden. Ein *-ismus* gehört in der Regel als relationaler Terminus zu einem Paar von Oppositionsbegriffen, so auch »Idealismus«, der ohne »Materialismus« (oder »Realismus«) als Widerpart nicht zu denken ist, wie die eng miteinander verkoppelte Einführung von »Materialismus/Idealismus« zeigt.

(i) *Materialismus*: Im 1720 in Jena (zunächst London 1717) erschienenen Briefwechsel zwischen S. Clarke und G.W. Leibniz sind »Materialist« und »Materialismus« erstmals in deutscher Sprache belegt: Clarke kritisiert, »der ungegründeten Weltweisheit derer Materialisten« liefen »die mathematischen Grundsätze der Philosophie gerade zuwider«, und der »Begriff derjenigen, welche behaupten, daß die Welt eine große Maschine sei«, führe »den Materialismus und das blinde Verhängnis ein«. Leibniz hat dem mit der Zuspitzung beigepflichtet, daß die »Lehrsätze derer Materialisten zur Unterhaltung der Gottlosigkeit einen großen Beitrag tun.«<sup>2</sup> In J.G. Walchs *Philosophischem Lexikon* (1733) wird der »Materialismus« mit der Leugnung der »geistlichen Substanzen« identifiziert; er sei ein »Mechanismus«, der »alle Begebenheiten und Wirkungen der natürlichen Körper bloß aus der Beschaffenheit der Materie« abzuleiten suche.<sup>3</sup> Zedler hat 1739 im 19. Bd. seines *Grossen vollständigen Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* Walchs Ausführungen zum »Materialismus« übernommen, aber in einem bei Walch noch nicht vorkommenden Artikel *Materialisten* die kritischen Konnotationen formuliert, die in Zukunft zur Denunziation des »Materialismus« gehören sollten: Die Materialisten seien eine »schlimme Secte unter den Philosophen«, ihre Leugnung der Differenz von Seele und Leib gebe die »Freiheit mit der Unsterblichkeit der Seelen« preis, und ihr ganzes Denken sei »der Religion und Tugend nachteilig«. Damit sind bereits in den Anfängen durch den synonymen Gebrauch von »Materialismus«, Mechanismus, Sektentum, Religionsfeindlichkeit, Immoralis-

mus und Verstoß gegen die kirchliche und staatliche Ordnung die wesentlichen Elemente gegeben, die es über lange Zeit verhindern, daß sich Materialisten als Materialisten bezeichnen. »Materialismus« ist als Begriff eine Kampfansage gegen den Materialismus der Materialisten.

(ii) *Idealismus*: Chr. Wolff, selbst vom Verdacht des Spinozismus und Atheismus bedroht – Spinoza gilt weithin als Hauptvertreter des »Materialismus« –, führt wenig später die folgenreiche Dichotomie *Materialist/Idealist* ein.<sup>4</sup> Auch wenn andere Polaritäten wie »Materialismus/Immaterialismus« oder »Naturalismus/Spiritualismus« noch begegnen, bezeichnet seit Wolff »*Idealismus*« das Veto gegen materialistische Konzeptionen. Der Idealismusbegriff hat sich als Typen-Begriff seit dem 18. Jahrhundert durchgesetzt, und zwar als Bezeichnungsbegriff. So wird bei Leibniz und Wolff derjenige *bezüglich*, »Idealist« zu sein, der die ideelle Existenz der »Seele« behauptet und die Existenz der realen Welt und der »Körper« leugnet. Von hierher rührt der noch heute pejorative umgangssprachliche Gebrauch: »Idealisten« idealisieren, verkennen die »harte Realität« und mühen sich vergeblich für ideale Ziele ab. Terminologisch tritt »Idealismus« mit Kant in der Philosophie als Selbstbezeichnung und als Gegenbegriff gegen »Naturalismus«, »Materialismus«, »Realismus« und »Dogmatismus« auf. 1785 erklärt M. Mendelssohn:

Der Anhänger des Idealismus hält alle Phänomene unsrer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes, und glaubet nicht, daß ausserhalb desselben ein materielles Urbild anzutreffen sey, dem sie als Beschaffenheiten zukommen.<sup>5</sup>

Der Begriffsgebrauch ist allerdings in der ganzen so benannten Epoche keineswegs stabil und einheitlich. Die idealistischen Philosophen in Deutschland polemisieren vornehmlich gegen den Antipoden »*Realismus*« und streiten zugleich um die richtige Idealismus-Konzeption; sie grenzen sich gegeneinander ab und kennzeichnen die eigene bzw. gegnerische Position jeweils durch Hinzufügung von Adjektiven als *einen* bestimmten Idealismus – »kritischer«, »transzendentaler«, »subjektiver«, »objektiver«, »absoluter«, »uneigentlicher/eigentlicher«, »schlechter«, »platter«, »dogmatischer«, »formaler«, »abstrakter« ... Idealismus.

Der Terminus »*Deutscher Idealismus*« ist erst in den 1840er Jahren eingeführt worden, und zwar durch materialistische Gegner, die für einen »*realen Humanismus*« und gegen dessen »Feind«, den »*Spiritualismus*« oder den *spekulativen Idealismus*« plädierten, »der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das »Selbstbewußtsein« oder den »*Geist*« setzt und mit dem Evangelisten lehrt: »Der Geist ist es, der

da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze.« Die Autoren dieser Kritik sind die jungen K. Marx und F. Engels; sie formulieren sie in *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845). In dieser ersten gemeinsamen Polemik gegen die »linke« Hegelschule prägen sie die Bezeichnung »deutscher Idealismus«:

Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nachdem Hegel sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem *deutschen Idealismus* vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die spekulative Metaphysik und auf alle Metaphysik. – Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen.<sup>6</sup>

Der Terminus »*Deutscher Idealismus*« gehört in der Zeit seiner Prägung in das Wortfeld von »*Ideologie*«, und dies bedeutet: zu dem an Napoléons Denunziation der *Idéologues* (Destutt de Tracy, Cabanis u. a.) als »*idéalistes*« und »*idéologues*« orientierten Sprachgebrauch. »Idealistisch« kann bei Marx und Engels auch als allegorischer Ausdruck für »ideologisch« auftreten, wie etwa die Wortverbindung »idealistische Superstruktur«<sup>7</sup> belegt. In einer im Manuskript von Marx« und Engels« *Die deutsche Ideologie* gestrichenen Fußnote heißt es:

Der *deutsche Idealismus* sondert sich durch keinen spezifischen Unterschied von der *Ideologie* aller andern Völker ab. Auch diese betrachtet die Welt als durch Ideen beherrscht, die Ideen u[nd] Begriffe als bestimmende Prinzipien, bestimmte Gedanken als das den Philosophen zugängliche Mysterium der materiellen Welt. Hegel hatte den positiven Idealismus vollendet. [...] Die deutschen Philosophen, aus ihrer Traumwelt aufgerüttelt, protestieren gegen d[ie] Gedankenwelt, der sie die Vorstellung der wirklichen, leib[haftigen ...] Die deutschen philosophischen Kritiker behaupten sämtlich, daß Ideen, Vorstellungen, Begriffe bisher d[ie] wirklichen Menschen beherrscht u[nd] bestimmt haben, daß d[ie] wirkliche Welt ein Produkt d[er] ideellen Welt ist.<sup>8</sup>

In neutraler, nicht mehr ideologiekritischer Bedeutung taucht »*Deutscher Idealismus*« erst weit später auf, so z. B. 1865 in F. A. Langes – er ist Neukantianer

– *Geschichte des Materialismus*.<sup>9</sup> Der Terminus kann zu der Zeit als etabliert gelten, als ihn etwa W. Dilthey in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) oder in *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) ohne weiteren Erläuterungsbedarf verwendet. Doch eine allgemein akzeptierte Definition von ›Idealismus‹ gab und gibt es nicht; 1910 notiert F. Mauthner, ›Idealismus‹ sei »ein verhältnismäßig junges Wort; aber es war von Anfang an verworren, und selten verstehen zwei Menschen, die [das Wort] gebrauchen, unter Idealismus dasselbe«. <sup>10</sup>

›Deutscher Idealismus‹ ist bis heute nicht unumstritten; als Alternativvorschlag wurde ›Klassische deutsche Philosophie‹ in die Historiographie der Philosophie eingebracht, doch das sachliche Problem wird damit auch nicht gelöst.

›Deutscher Idealismus‹ ist ein so allgemeiner Name, der sehr verschiedene Dinge zum Zwecke der Abkürzung, der Herrschaft und der Indifferenzierung zusammenfaßt. [...] gemessen am sachlichen Gehalt ist ›Deutscher Idealismus‹ ein denkbar schlechter Name. <sup>11</sup>

Diese Warnung vor dem Wortgebrauch ist aus mehreren Gründen nicht unberechtigt:

(i) Die Philosophien des Deutschen *Idealismus* sind nicht nur auf höchst unterschiedliche Weise ›idealistisch‹, sondern sie schließen – bereits bei Kant und dann mit Kant oder gegen Kant – auch idealismuskritische Strategien in Richtung einer Implementierung *realistischer* Ontologien in sich ein; nicht zu vergessen sind auch die Dialoge, die Kant mit dem Materialisten G. Forster und Schelling mit dem Materialisten Feuerbach geführt haben.

(ii) Die Philosophien des *Deutschen* Idealismus interagieren auf unterschiedlichste Weise mit Philosophien anderer nationaler Kulturen, sei es im Rekurs auf die Philosophiegeschichte, sei es in direktem Bezug auf Zeitgenossen.

(iii) Der Name ›Deutscher Idealismus‹ verführt insofern zu unangemessenen Vereinfachungen, als er die Epoche von Kants kritischer Philosophie (1781) über Hegels *Enzyklopädie und Logik* (bis 1831) bis zu Schellings Tod (1854) auf einen einzigen Nenner zu bringen sucht; die Konflikte in der Philosophie dieser Zeit, in denen sich zahlreiche einer Erinnerung würdige Gegner der Idealisten engagieren, werden ausgeblendet.

(iv) Der ›Deutsche Idealismus‹ ist mit den vier ›großen Namen‹ *Kant, Fichte, Schelling, Hegel* nicht hinreichend umschrieben, so verständlich dies auf den ersten Blick auch sein mag, waren doch diese Philosophen so sehr miteinander verkettet, daß es bei jeder beliebigen Frage sinnvoll ist, die Erbfolge von

einem dieser Denker zum anderen zu untersuchen. Und doch gibt es hier die Gefahr, das Ganze komplexer und widersprüchlicher *Konstellationen* (so der Titel des von D. Henrich initiierten Forschungsprogramms<sup>12</sup>) aus den Augen zu verlieren und sich auf die vier ›großen Meister‹ zu fixieren, gerade so, als hätten sie nicht in einer Zeit außerordentlich aktiver philosophischer Diskussionen geschrieben, die durch viele mittlerweile fast vergessene, aber damals wichtige Gesprächsteilnehmer mit getragen wurde. Obwohl Kant, Fichte, Schelling und Hegel oft in Reaktion aufeinander geschrieben haben, war ein interner Dialog nicht ihr einziges Ziel. Ein wegweisender Versuch, die neueren Forschungsergebnisse in eine einheitliche Interpretation des Deutschen Idealismus zu integrieren, liegt mit Frederick Beisers *The Fate of Reason* (1987), *Enlightenment, Revolution and Romanticism* (1992) und *German Idealism* (2002) vor.

(v) Eine weitere Gefahr besteht darin, die zeitliche Folge als *notwendig* und den Weg von Kant zu Hegel als teleologische Entwicklung mißzuverstehen. Die Gefahr ist um so größer, als dieses Interpretationsmuster von Hegel selbst in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ins Spiel gebracht worden ist, um seine eigene Theorie als den Endpunkt eines dialektischen und somit notwendigen Prozesses zu legitimieren. Seine Vorgänger, hätten sie Hegel überlebt, hätten dies nicht akzeptiert; Schelling, der Hegel überlebt hat, hat ihm vehement widersprochen.

(vi) Der Deutsche Idealismus wird als *philosophische* Bewegung gesehen, und dies nicht zu Unrecht. Es gibt aber keinen guten Grund, hinter das Selbstverständnis seiner Protagonisten zurückzufallen. Sie haben ihre Philosophien bewußt und explizit in Interaktionen entwickelt und wahrgenommen – mit den zeitgenössischen, teilweise nicht weniger tiefgreifenden Veränderungen in Kunst und Religion, Naturforschung und Naturwissenschaften, Recht und Politik sowie mit den entsprechenden Theorien.

## 1.2 ›Idealismus‹ – Verwendungen des Wortes im Deutschen Idealismus

Kant, der Begründer des ›kritischen Idealismus‹, hat sich immer wieder von jenem Idealismus distanziert, den G. Berkeley in seinem später als ›Solipsismus‹ gekennzeichneten Gedankenexperiment des ›*solum ipse*‹ und des ›*esse est percipi*‹ zur Warnung vor Gottlosigkeit konzipiert hatte. Kant schreibt hierzu:

Es ist also der Egoismus und Idealismus ein skeptischer Versuch, wo man nicht die Dinge läugnet, sondern den Sinnen ihre Zuverlässigkeit nimmt. Daß die Sinne keinen Beweis geben können (wel-

ches in der Philosophie sehr gut ist), dienet, die Untersuchungen zu unterscheiden. Der Verstand kann zwar zu der Zuverlässigkeit der Sinne etwas hinzuthun; denn wenn Dinge verändert werden, so muß in ihnen ein Grund der Veränderung seyn. Also bleibt der Egoismus und Idealismus als problematisch in der Philosophie.<sup>13</sup>

Unter dem Titel ›Widerlegung des Idealismus‹ schreibt er in seiner *Kritik der reinen Vernunft*:

Der Idealism (ich verstehe den *materialen*) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennbare Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei, und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Uding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transcendentalen Ästhetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgiebt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß: nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben.<sup>14</sup>

Seinen eigenen Idealismus erläutert er in Abgrenzung zu anderen Idealismen so:

Der Satz aller ächten Idealisten von der Eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley ist in dieser Formel enthalten: »Alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit.«

Der Grundsatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: »Alles Erkenntniß von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.«

Das ist ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealism; wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Recensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf etwas, was man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit sammt allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören bloß zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf einem Bekenntnisse. Allein diese und unter ihnen vornehmlich Berkeley sahen den Raum für eine bloße empirische Vorstellung an, die eben so wie die Erscheinungen in ihm uns nur vermittelt der Erfahrung oder Wahrnehmung zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: daß der Raum (und eben so die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) sammt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowohl als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. [...]

Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealism ist also von ganz eigenthümlicher Art, nämlich so, daß er den gewöhnlichen umstürzt, daß durch ihn alle Erkenntniß *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objective Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandniß der Sachen wünschte ich, um allen Mißverstand zu verhüten, daß ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wohl thun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom sceptischen des Cartesius zu unterscheiden.<sup>15</sup>

Um den Idealismus Kants hat sich von 1782 bis 1796 in Deutschland eine intensive Auseinandersetzung ergeben<sup>16</sup>, auf die hier nur kurz verwiesen werden kann. Seine Ideen wurde keineswegs ohne Schwierigkeiten und Widerspruch aufgenommen, sondern von Seiten des Dogmatismus, Eklektizismus, Skeptizismus und Fideismus (Glaubensphilosophie) bekämpft. Ein moderater *Dogmatiker* wie Moses Mendelssohn verteidigte 1785 in seinen *Morgenstunden* den ontologischen Gottesbeweis gegen Kant, den ›alles Zermalmenden‹. Kant, so auch J.A. Reimarus, habe nur die Philosophie der skeptischen Humeaner fortgesetzt. Noch heftiger reagierte die ›Zeloten‹, die Wächter des Glaubens, aus dem katholischen und dem protestantischen Lager. Auf der anderen, nicht-fideistischen Seite warf der *Eklektiker* D. Tiedemann

dem Königsberger übermäßigen Dogmatismus vor. Noch härter waren die Angriffe aus zwei der mächtigsten akademischen Einrichtungen im damaligen Deutschland: den Universitäten Göttingen und Halle. In Göttingen war die Universität von *Eklektikern* und moderaten *Popularphilosophen* beherrscht; in einer Rezension in den einflußreichen *Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen* warf Ch. Garve Kant schon 1782 vor, einen Berkeleyschen Idealismus zu propagieren.

Noch einflußreicher waren die Kritiken Hamanns, Herders und Jacobis. Alle drei mißtrauten dem diskursiven rationalen Denken und pochten auf unmittelbare Gewißheit und historische Überlieferung. Hamann kritisierte die Vernunft von »außen«, im Namen der christlichen Religion; Herder wandte sich im Namen der Rechte der von der mechanischen Vernunft entheiligten Natur gegen Kant; und Jacobi argumentierte mit einer schneidenden internen Kritik an den Voraussetzungen des diskursiven Denkens gegen jegliche Philosophie.

Neben Gegnern meldeten sich kritische Freunde wie K. L. Reinhold zu Wort, der Kants Doktrin als ein »neues Evangelium der reinen Vernunft« mißverstand. Kant selbst hatte jedoch darauf bestanden, die *Kritik* sei nichts als eine »Propädeutik zum System der reinen Vernunft«:

Eine solche würde nicht eine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heißen.<sup>17</sup>

Nachdem der Kantianismus die skeptizistischen Kritiken wie die des Aenesidemus (Pseudonym G.E. Schulzes) überstanden hatte, schien Maimons radikal kritischer Skeptizismus ihn endgültig in eine Sackgasse geführt zu haben. Stand seine Auflösung bzw. Selbstauflösung bevor? Es entstand eine neue intellektuelle Kultur, die sich auf die Suche nach dem *wahren Geist* der kritischen Philosophie machte – der Deutsche Idealismus. Kants Problemstellungen wurden ernstgenommen; die Problemlösungen entfernten sich mehr oder weniger von ihm.

Fichte entwickelt sein Idealismus-Verständnis durchaus im Anschluß an Kant, freilich in Kritik an dessen »Feigenblatt«-Realismus der Existenz, aber Unerkennbarkeit der »Dinge, wie sie an sich selbst sind«, und auf eine radikal subjekt-zentrierte Art und Weise. Es geht ihm um die »wahre Streitfrage des

Realismus und des Idealismus«, und das ist »die: welchen Weg man in Erklärung der Vorstellung nehmen solle«.<sup>18</sup>

Seine Antwort formuliert er 1797 in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre*:

Der Idealismus erklärt [...] die Bestimmungen des Bewusstseyns aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge erstes und höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären liesse. Es kommt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches Seyn, kein Bestehen zu, weil dies das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung gesetzt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist.<sup>19</sup>

In der *Darstellung der Wissenschaftslehre* wird Fichte dann 1801 das Prinzip seiner Philosophie auf die knappe Formel bringen:

Dies der wahre Geist des transcendentalen Idealismus. Alles Seyn ist Wissen.<sup>20</sup>

An dieser Bilanz nimmt Schelling Anstoß; er plädiert in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797, 21803) für die Erneuerung des realistischen Moments im Idealismus, und dies heißt: für die Natur, die Fichte »annihiliert« habe:

Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnisakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde.<sup>21</sup>

Mit seinem *System des transcendentalen Idealismus* (1800) glaubt Schelling, die Fichte noch unzugängliche Lösung einer Synthese von Natur- und Transzendentalphilosophie, von Realismus und Idealismus, gefunden zu haben:

Wie die Naturwissenschaft den Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem sie die Naturgesetze zu Gesetzen der Intelligenz vergeistigt, oder

zum Materiellen das Formelle hinzufügt [...], so die Transzendental-Philosophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, daß sie die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisiert, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.<sup>22</sup>

An dieser Position hält Schelling auch noch nach dem Übergang zu einer Identitätsphilosophie des Absoluten fest. 1809 schreibt er in seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*:

Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.<sup>23</sup>

Auch Hegel, der sich bis 1807 Seite an Seite mit Schelling für ein nicht-subjektivistisches Verständnis von Idealismus einsetzt, teilt die Kritik, in Fichtes Idealismus sei »das System des Wissens ein Wissen von einem ganz leeren Wissen, welchem eine empirische Realität – von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit – absolut entgegengesetzt ist.«<sup>24</sup> Er würdigt noch in seiner *Wissenschaft der Logik*, daß der »konsequenter durchgeführte transzendente Idealismus [...] die Nichtigkeit des von der kritischen Philosophie noch übriggelassenen Gespensts des *Dings-an-sich*, dieses abstrakten, von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens erkannt und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerstören. Auch machte diese Philosophie den Anfang, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen. Aber die subjektive Haltung dieses Versuchs ließ ihn nicht zur Vollendung kommen.«<sup>25</sup> Mit dem Satz der *Logik* – »daß das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus«<sup>26</sup> – kennzeichnet er dann den Weg seiner Philosophie zu der bisher ausstehenden Vollendung, den Weg des Idealismus als *Philosophie des Geistes*, der sich im Prozeß der Aufhebung der Gestalten seines Andersseins in Natur und Geschichte als absoluter Geist selbst expliziert.

Dieser ›Deutsche Idealismus‹ ist nach Hegels Tod (1831) bald auf den erbitterten Widerstand derer gestoßen, deren Theorien nicht möglich gewesen wären, wären sie nicht durch die Schule Kants und Hegels gegangen. Den Ton dieser Kritik gibt L. Feuerbach vor, der mit seinen *Grundsätzen der Philosophie*

*der Zukunft* (1843) den Idealismus vom Kopf auf die Füße zu stellen beabsichtigt:

Der Idealismus hat daher recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, als für sich seiendem Wesen, als Seele fixierten Menschen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will. Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selb-ander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt.<sup>27</sup>

Dieser kurze Abriss zum Idealismus-Selbstverständnis deutscher Idealisten kann nicht mehr leisten, als auf die konzeptionellen Unterschiede ihrer Philosophien aufmerksam zu machen. Die Probleme, denen sie sich gewidmet haben, und die teils übereinstimmenden, teils voneinander abweichenden Problemlösungen werden in den elf Hauptkapiteln dieses Handbuchs vorgestellt und erläutert. Das 12. Kapitel stellt Rezeptionen des Deutschen Idealismus in europäischen Ländern dar. Die folgenden Passagen bieten Zusammenfassungen der wesentlichen Gehalte dieser Kapitel (die Quellenzitate sind in den entsprechenden Kapiteln nachgewiesen).

## 2. Die Vernunft und das Absolute

Berühmt und berüchtigt ist der Deutsche Idealismus nicht zuletzt wegen eines sich rapide vollziehenden Umschwungs, der das Verhältnis zweier selbst innerhalb der Philosophie extraordinärer Themen betrifft, nämlich das eines spezifischen Erkenntnisvermögens und das eines besonderen Gegenstandes von philosophischer Erkenntnis: *die Vernunft und das Absolute*. Auf diesem Felde vollzieht sich die Wende vom kritischen zum spekulativen Idealismus. Der Ausgangspunkt lag 1781/1787 in Kants groß angelegtem Versuch, den reinen Vernunftgebrauch kritisch in seine Schranken zu weisen; aber schon ab etwa 1801 entwickelten in rascher Folge Fichte in seinem Spätwerk, Schelling in seiner Identitätsphilosophie und Hegel spekulative Systeme, in denen die philosophische Vernunft selbst verabsolutiert zu werden scheint, indem sie in Form des *absoluten Wissens* zur Konzeptualisierung eines wie auch immer zu bestimmenden Absoluten zum Einsatz kommt.

Aber die Sachlage ist, wie bei derart großen Themen nicht anders zu erwarten, komplizierter. Da ist zum einen der komplexe *philosophiehistorische Horizont*. Der Deutsche Idealismus reagiert unmittelbar sowohl auf die vormalige deutsche Schulmetaphysik als auch auf die Philosophie der Aufklärung in ihrem

europäischen Kontext. Aber auch originelle Denker des 17. Jahrhunderts wie Descartes und Leibniz stehen zunehmend wieder auf der Tagesordnung, vor allem wirkt jedoch die Renaissance der Philosophie Spinozas. So sah sich Kant genötigt, zumindest punktuell (1786) auf den ein Jahr zuvor gerade ausgebrochenen Spinoza-Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi einzugehen, da er sich durch Jacobi in Sachen Spinoza kompromittiert fühlte und seine neue eigene Transzendentalphilosophie nicht in den allgemeinen Aufruhr hineingezogen sehen wollte. Aber einige Jahre später entwickeln Fichte, Schelling und Hegel ihre Positionen sogar in ständigem (teils kritischem) Bezug auf Spinozas Monismus der Substanz. Hinzu kommt, daß nicht nur die neuzeitliche europäische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts im Deutschen Idealismus nachwirkte, denn zumindest bei Schelling und Hegel waren zudem durch den Einfluß der Ausbildung am Tübinger Stift von Anfang an Platon und der Neuplatonismus<sup>28</sup>, also antike Formen von Einheitsmetaphysik, immer in ihrem Denken gegenwärtig.

Zum anderen zeigt die Denkentwicklung der deutschen Idealisten ihre jeweilige Eigendynamik, die Umschwünge und teils sogar Brüche in ihren Philosophien erkennen läßt. Immerhin hatte schon Kant in der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1787) die Tür zu klassischen metaphysischen Themen einen Spalt weit offen gelassen, indem er die drei transzendentalen Ideen von Seele, Welt und Gott doch in ihrer Funktion als *regulative* Ideen anerkannte. Sie beziehen sich zwar nicht auf Gegenstände schlechthin, aber sie repräsentieren doch Quasiobjekte (die Annahme, *als ob* eine Seelensubstanz, eine unendliche Welt und ein oberstes göttliches Wesen bestünden), um der Vereinheitlichung unserer mannigfaltigen Verstandesoperationen Richtungslinien vorzugeben, d. h. sie gleichsam auf einen jeweiligen *focus imaginarius* hin zu orientieren. Diese nur regulative Funktion der Ideen des reinen Vernunftgebrauchs garantiert für Kant also, daß er niemals bei einem Absoluten – bzw. schlechthin Unbedingten, wie er es nennt – endet. Die Grenzen bleiben für die Metaphysik eng gezogen.

Fichte hatte in der frühen Version seiner Wissenschaftslehre (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794) das *Ich* als das wahre Absolutum bestimmt. Ein absolutes Ich, das sich selbst setzt und sich teilt, indem es in sich dem nun relativen Ich ein relatives Nicht-Ich entgegensetzt. Von Spinoza übernimmt er dabei Grundgedanken wie den von *Selbstverursachung* und den eines *sich* differenzierenden Wesens. Aber für all dies muß man Fichte zufolge das empirische Ich nicht auf ein höchstes göttliches Wesen hin transzendieren. In diesem Punkt ist ihm der

kritische Idealismus das genaue Gegenteil zum dogmatischen Rationalismus der frühneuzeitlichen Metaphysik. Fichte hat jedoch seine Wissenschaftslehre mehrfach neu ausgearbeitet. Ab der Version der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 bis zum letzten Vortrag im Jahre 1812 zeigt sich eine zunehmende Tendenz, das auf das Ich gegründete Selbst- und Weltwissen nicht nur als absolutes Wissen zu charakterisieren, sondern zugleich als Reflexion eines vorgängigen, göttlichen Absoluten. Fichte versucht allerdings nicht, das faktische Wissen unmittelbar in einem Absoluten als dem göttlichen Sein, wie er Spinoza unberechtigterweise vorwirft, zu fundieren. Statt dessen unterscheidet er zwischen dem Wesen und der Bildlichkeit des Absoluten und bezeichnet letztere als erste Erscheinung, die gleichsam sein Urbild oder Urschema darstellt. Erst über dieses Mittlere manifestiert sich das Absolute selbst gleichsam als ein Sichersichere (Reflexion) im faktischen Wissen, indem es sich in ihm bildet oder ausspricht.

Schelling hatte sich, nachdem er seine frühe transzendentalphilosophische Natur- und Geistphilosophie in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) als zwei komplementäre Disziplinen (neben der Kunst) in einem System integrieren konnte, ab 1801 an eine neue Darstellung, die *Darstellung meines Systems der Philosophie* und die *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) gewagt. Diese bis etwa 1810 andauernde Phase seines Denkens wird treffend als ›Identitätsphilosophie‹ bezeichnet, weil er hier die Vernunft als absolute Vernunft auf einen absoluten Indifferenzpunkt (noch vor dem Unterschied zwischen Natur und Geist) orientiert, der für ihn die absolute Identität (›Identität der Identität‹) ist, die zugleich Universum, aber nur im Sinne absoluter (undifferenzierter) Totalität sein soll. Dies zu begreifen sei Aufgabe der philosophischen Vernunft; die Differenz komme erst durch den reflektierenden Verstand ins Spiel. Schwierig gestaltet sich bei einem derart hermetisch geschlossenen Ausgangspunkt der ontologische Übergang in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der natürlichen und geistigen Welt. Hegel<sup>29</sup>, der anfangs in Jena noch ein Stück des philosophischen Wegs gemeinsam mit Schelling zu gehen bereit war, spottete später über Schellings Begriff von absoluter Identität bzw. Indifferenz als die ›Nacht, worin alle Kühe schwarz sind‹.

Hegel selbst, dessen Vernunftbegriff schon 1801 in seiner sogenannten *Differenzschrift*, anders als bei Schelling, auf der Ausgangsformel ›Identität der Identität und der Nichtidentität‹ beruhte, hat in seiner *Wissenschaft der Logik* in die *Lehre vom Wesen* (1813) gleichwohl ein Kapitel über ›Das Absolute‹ aufgenommen, das halb an Schellings Identitätsbe-

griff, halb an Spinozas Trias ›Substanz-Attribut-Modus‹ erinnert. Das Absolute soll sowohl die Negation als auch die Position aller Prädikate sein. Aber diese hybride Konstruktion von einem in sich differenzlosen Einen einerseits und einer in Form von Attributen in sich alle Differenzierungen enthaltenden und in Modifikationen entäußernden Substanz andererseits stellt in Hegels *Logik* nur eine Übergangsphase dar. Der Entwicklungsgang geht in der *Lehre vom Begriff* (1816) von der Substanz über in den Begriff und schließlich in die absolute Idee, die sich in der weiteren Ausgestaltung seines philosophischen Systems in der *Enzyklopädie* (ab 1817) in den Gestalten der Natur sowie des menschlichen subjektiven und objektiven Geistes entfaltet. Seine Darstellung des Absoluten als einer eigenständigen philosophischen Kategorie scheint Hegel letztlich nicht allzu wichtig gewesen zu sein, denn er streicht sie ersatzlos in der in Kurzfassung gegebenen *Logik* im ersten Teil seiner *Enzyklopädie*. Ganz zurück bei Kant ist er damit aber sicher nicht.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß im Deutschen Idealismus der Flirt der philosophischen Vernunft mit dem Absoluten kurz, heftig und sehr variationsreich war, aber zu keiner stabilen Verbindung führte.

### 3. System und Methode

Für die deutschen idealistischen Philosophen ist *Wissen* – insbesondere philosophisches Wissen – *systematisch*, sofern es mit Hilfe der angemessenen Methode erlangt wurde. In dieser Hinsicht ist der Deutsche Idealismus ein – wenn auch radikaler – Nachfolger des Rationalismus. Bei jedem der wichtigeren Philosophen dieser Zeit entspringt das Systembedürfnis Überlegungen zum Wesen des Wissens, zum philosophischen Beweis und zu der dem Erlangen philosophischer Beweise angemessensten Methode. Das grundlegende aus diesen Überlegungen hervorgehende Prinzip ist, daß – in der Sicht der deutschen Idealisten – kein System überzeugen kann, das sich auf zusammenhanglose Behauptungen gründet.

Auch wenn Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, was genau für die Philosophie ein ›System‹ konstituiert, herrscht doch Übereinstimmung darüber, daß es *Philosophie nur als System* gibt, und daß nur eine *Methode* zu diesem System führen kann. Dabei geht es nicht darum, daß die Philosophie ihre Sätze in einer ›systematischen Form‹ darlegen muß, um sie überzeugender oder eingängiger zu machen. Vielmehr würde sich unter der Voraussetzung, daß sie – die grundlegende Wissenschaft – die im Grunde systematische Struktur der Vernunft artikuliert, der

Systemcharakter der Philosophie aufzeigen lassen. Von diesem Projekt gab es präskriptive und deskriptive Versionen: In gewisser Hinsicht war die System-Diskussion ein Aufruf, die Vernunft auf die Anschauungen anzuwenden, andererseits wurde aber auch behauptet, daß Wissen tatsächlich bereits systematisch *ist* und nur der Philosophen bedarf, um es als solches zu identifizieren. Die Philosophie sieht sich als grundlegende Wissenschaft in der besonderen Pflicht, die innere Ordnung der Wirklichkeit aufzuzeigen, eine Ordnung, die von den Einzelwissenschaften zwar zugrunde gelegt wird, deren Nachweiseren Kompetenzen jedoch übersteigt.

Kant behauptet, daß Erkenntnis eine systematische Form hat; empirische Nachforschung allein aber kann die Verbindungen des Systems nicht erklären. Deshalb sieht er den Begriff des ›Systems‹ als vom Verstandesvermögen abgetrennt. Da aber der Systembegriff nicht durch das *Verstandesvermögen* zu erklären ist, glaubt er, dieser müsse dem *Vernunftvermögen* zugeschlagen werden. Eben jenes Vernunftvermögen, das die spekulative Metaphysik so mißbraucht hat, bezeugt einen ›richtigen Gebrauch‹. Kant zieht nicht in Betracht, daß die Tendenz, transzendente Ideen – wie ›System‹ – zu verwenden, eine von Natur her irreführende Aktivität darstellen könnte. Vielmehr besteht er – letztlich ohne Beweis – darauf, daß bestimmte transzendente Ideen, die nicht unmittelbar in der Erfahrung gefunden werden, einen nichtspekulativen Gebrauch haben, der sie vor der ›Dialektik‹ bewahrt.

Fichtes Überlegungen zur Methodologie der Philosophie führten ihn unmittelbar auf Fragen zu deren Systemcharakter. In dem Wunsch, die Gültigkeit der grundlegenden These einer Prä-Eminenz der Vernunft zu beweisen, beharrt er darauf, daß die Philosophie wissenschaftlich sein muß: ein Wissenskorporus, der rigoros zu strukturieren und zu demonstrieren ist. Er schließt dabei die romantische Idee, daß man mit Hilfe einer fragmentarischen und paradoxen Logik zur Wahrheit gelangen könne, explizit aus. Wenngleich weder die Vorstellung von Philosophie als strenger Wissenschaft noch ein entsprechender Anspruch ungewöhnlich waren, fordert Fichte weiterhin, die Philosophie müsse systematisch sein. Seine Begründung: Wenn Wissenschaft systematisch ist, und Philosophie eine Wissenschaft ist, dann muß die Philosophie systematisch sein.

Schellings transzendentaler Idealismus ist zunächst stark durch den Einfluß Fichtes gekennzeichnet. Er empfiehlt wie Fichte eine deduktive Methode, in der gültige Sätze aus einem Satz von selbst-evidenter Gewißheit hergeleitet werden: von einem unbedingten ersten Prinzip. Zusammen genommen bilden diese Sätze ein System. Schellings Naturphilosophie ver-

wickelt ihn in eine etwas andere Version von System. Natur ist ein Sammelbegriff, unter dem wir Gegenstände fassen, die an gemeinsamen Merkmalen gesetzmäßigen Verhaltens Teil haben. Als Idealist betont Schelling, daß die Systemhaftigkeit der Natur nicht als ein von uns unabhängiges System verstanden werden kann: Wenn wir den Systemcharakter der Natur erkennen, rekonstruieren wir unser Verständnis, das wir an sie herantragen. Und beides scheint sich auf irgendeine Art und Weise wechselseitig zu bestimmen. Die Natur kann, in anderen Worten, als System betrachtet werden.

Hegel führt die Philosophie zu einer Beschreibung von System hin, die als das Bemühen verstanden werden kann, die Einsichten seiner Vorgänger zu integrieren. Kant hat erkannt, daß es eine Funktion der Vernunft ist, Ordnung in unseren Erkenntnissen zu suchen. Sein Fehler besteht nach Hegel jedoch darin, nicht realisiert zu haben, daß die systematische Ordnung, in die unser Wissen fällt, nicht immer subjektiv ist. Fichte und Schelling betonten mit ihren transzendentalen Idealismen zu recht den deduktiven Charakter von Systemen: daß Systeme nicht lediglich Aufräumübungen sind, daß ihre Sätze miteinander in strenger Beziehung stehen müssen. Die Vorstellung, daß die grundlegendsten Wissenssysteme einem *Grundsatz* aufrufen, einem Prinzip außerhalb des Systems, einem nicht beweisbaren Satz, lehnt Hegel jedoch ab. Und Schellings Ausführungen zur objektiven Systematisierung der Natur schließlich sind richtungweisend für die Vorstellung der Objektivität des Wissenssystems. Bei Hegel finden wir, daß das ›System der Philosophie‹ – das wichtigste System von allen – ein Holismus ist, dessen jedes Moment alle anderen Systeme inferentiell stützt. Jedes Moment hat seine Notwendigkeit innerhalb des Systems *dann und nur dann*, wenn es inferentiell artikuliert wird. Dies bedeutet, daß das System selbst dasjenige ist, was *wahr* ist – das System in seiner vollständig artikulierten Darlegung – und nicht ein privilegierter Grundsatz.

#### 4. Erkenntnis und Wissen

Die philosophischen Theorien der Erkenntnis und des Wissens im Deutschen Idealismus unter ›*Erkenntnistheorie*‹ zu subsumieren, ist problematisch. Dieser Terminus wird erst um 1830 in der Kantischen Schule geprägt; die Disziplinbezeichnung ›*Erkenntnistheorie*‹ entstammt dem Neukantianismus und kann erst mit Zellers Schrift *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862) als etabliert gelten. Noch problematischer wäre es, von *der* Erkenntnistheorie des Deutschen Idealismus zu sprechen. So,

wie zuvor die rationalistische Metaphysik der Schulphilosophie, der Empirismus in der Tradition Bacons und materialistische und naturalistische Erkenntnistheorien zeitgleich koexistiert haben, existieren zur Zeit des Deutschen Idealismus die kritische Philosophie Kants und Gegenpositionen rationalitätskritischer glaubensphilosophischer Widersacher, der radikale ›Ich‹-Idealismus Fichtes, Schellings Bemühungen um einen Kants Welten-Dualismus vermeidenden ›Ideal-Realismus‹, Hegels Metaphysik des Absoluten als Geist und Schopenhauers zeitgleiche Auflösung der Welt in ›Wille und Vorstellung‹. Nicht zu vergessen sind aber auch bereits zu Kants Zeiten Versuche der Reduktion der philosophischen Epistemologie auf empirische Naturtheorien (vor allem auf die Physiologie, so u. a. in Form der französischen *Idéologie*); auch die physikalistische ›*philosophie positive*‹ A. Comtes meldet sich schon zu Wort, und noch zu Lebzeiten Schellings tritt der physiologische Materialismus mit seinem Plädoyer für die Naturalisierung der Erkenntnistheorie gegen jeglichen Idealismus an. Sie alle sind auf ganz unterschiedliche Weise und in Auseinandersetzung miteinander bemüht, das ihnen bei Kant ungelöst erscheinende Problem der Beziehung zwischen subjektiver Erkenntnis und objektiver Realität zu lösen. Ungeachtet ihrer Unterschiede und Gegensätze verfolgen alle erkenntnistheoretischen Bemühungen das Ziel, eine für die menschliche Existenz zentrale Frage zu beantworten: Wie läßt sich das Ziel des Erkennens erreichen, durch Bewußtseinsleistungen mit der Wirklichkeit in Beziehung zu treten und diese so zu repräsentieren, daß Repräsentationen Handlungen rational anleiten? Bei der Beantwortung dieser Frage werden in mehr oder weniger *realistischen* oder aber mehr oder weniger *konstitutionstheoretischen* Perspektiven Demarkationslinien an den Grenzen der *Realität an sich* abgesteckt.

Zu allen Streitfragen verhalten sich die Philosophen des *Deutschen Idealismus*, der in der Philosophie der Erkenntnis und des Wissens eine ganz eigengeartete, in sich differenzierte Ideenformation darstellt, in der es sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität gibt. Der vorrangige Gesprächspartner ist Kant; die Stellungnahmen *pro* (so im wesentlichen Schelling) oder *contra* Kant (so vor allem Hegel) zeigen Idealisten, die an ganz unterschiedlichen Konzeptionen von Idealismus arbeiten. Kants Philosophie ist nicht zuletzt deshalb Anknüpfungspunkt oder Stein des Anstoßes, weil sie die Erinnerung auch an den britischen Empirismus, den kontinentalen Rationalismus und sensualistisch-materialistische Theorien der französischen Aufklärung lebendig erhält. Auch Kant beginnt nicht an einem Nullpunkt. Er gehört, wie in Kap. 4 ausgeführt wird, zu der Tra-

dition, die bei Francis Bacon beginnt und in der David Hume eine Wegmarke bedeutet, die keine Philosophie der Erkenntnis mehr übersehen kann. In diese Tradition hat sich auch E. B. de Condillac eingeschrieben, der den Empirismus radikalisiert in die neue französische sensualistische und materialistische Denkkultur übersetzt. Nicht zu vergessen sind die mit der *Encyclopédie* verbundenen *philosophes*, die einen Schritt über eine vorrangig an Naturtheorien orientierte Erkenntnislehre hinaus in Richtung einer neuen praktischen und geschichtsphilosophischen Bestimmung der Gründe und Funktionen der Erkenntnis und des Wissens gehen.

Praktische Gründe bestimmen letztlich auch Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Wie können sich Menschen aus der ihnen ›beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herausarbeiten? Kant konzentriert sich zunächst auf eine *Kritik der reinen Vernunft*, die zu einer Erneuerung der Erkenntnistheorie führt und auch zur Veränderung der allgemeinen intellektuellen Kultur beiträgt. ›Kritik‹ bedeutet, das Feld einer zukünftigen nicht-empirischen wissenschaftlichen Metaphysik zu vermessen, um eine zuverlässige Antwort auf die zentrale Frage zu geben: »Was kann ich wissen?« Sein vorrangiges Interesse gilt nicht der Genese von Erfahrung und nicht deren Gegenständen, sondern den *transzendentalen* Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Zwar ist auch Kants Theorie eine *Philosophie* der Erfahrung, doch das gegenüber dem Empirismus Neue besteht darin, daß sie nach der Möglichkeit *synthetischer Urteile a priori* fragt, um so über das Ensemble von Anschauung, Verstandestätigkeit und Vernunftsynthesis aufzuklären.

Was Kant an Neuem in die Theorie der Erkenntnis und des Wissens einführt, sind vor allem (i) die Theorie von *Raum und Zeit* als der Sinnlichkeit zugeordnete notwendige Formen der Anschauung a priori; (ii) die Theorie der ›reinen Verstandesbegriffe‹ (Kategorien) und der ›Schemata‹, der Urteile und der Vernunftschlüsse; (iii) die transzendente Deduktion eines Kategoriensystems: Die Kategorien (reine Verstandesbegriffe) sind Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung, und zwar innerhalb der Grenzen der Erfahrung; (iv) die Theorie der transzendentalen Apperzeption, des ›Ich denke‹, das alle Vorstellungen muß begleiten können; (v) die Theorie der produktiven Einbildungskraft; (vi) die Lehre vom Schematismus, in der das Verhältnis zwischen Kategorien, reinen Anschauungen und in der Anschauung gegebenen Sinnesdaten bestimmt wird; und (vii) die Theorie jener Ideen der Vernunft, die eine regulative Funktion haben, obwohl sie die Grenzen der Erfahrung überschreiten (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit).

Kant umreißt seine Programmatik in der ›Vorrede‹ zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: Die Metaphysik muß versuchsweise die ›kopernikanische‹ Annahme wagen: *Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, nicht umgekehrt*. Diese Programmatik wird mit detaillierten erkenntnistheoretischen Analysen untermauert; so wird ein neuer Horizont für mehr als eine Generation von Philosophen eröffnet. Man kommt nicht an Kant vorbei, gerade auch dann nicht, wenn man ihn als Stein eines Anstoßes zu weiterführenden Lösungen der problematischen Beziehung zwischen Erkenntnis und Welt, zwischen Idealismus und Realismus wahrnimmt.

Es ist zunächst Fichte mit seiner *Wissenschaftslehre*, der – unzufrieden mit Kants Programmverwirklichung – seit 1794 und in Varianten bis 1813 einen radikaleren philosophischen Systemansatz ausarbeitet. Mit der Befreiung ›von den Fesseln der Dinge an sich‹ wird Kants Dualität von Denken und objektiver Welt in einer subjekt-zentrierten monistischen Konzeption von Wissen aufgelöst. Vor seiner Wissenschaftslehre sei Kant nicht verstanden worden; dessen Interpreten hätten wegen der Problematik der Dinge, wie sie an sich selbst sind, leichtes Spiel gehabt, ihn als Dogmatiker (Realisten) auszugeben und so den ›beliebten, oberflächlichen Empirismus ferner zu pflegen‹. Fichte sucht nun nach dem *Grund* einer Erfahrung, deren Objekt ›notwendig außer aller Erfahrung‹ gefunden werden soll: Die Vernunft muß aus sich selbst und frei von äußerer Determination sich selbst und ihre Objekte ›setzen‹. Das erkennende *Ich* wird nun mit der Eigenschaft ausgestattet, durch intellektuelles *Handeln* in Selbstbestimmung und Selbstnegation zugleich die Wirklichkeit als *Nicht-Ich* zu konstituieren. Am *Nicht-Ich* hat das Ich eine selbstgesetzte Grenze, die es überschreitet, sobald es das, was nicht Ich ist, als Produkt des eigenen Handelns begreift. Unbedingt, d. h. auf keinen anderen Grund mehr zurückzuführen, ist für Fichte allein das Wissen selbst. *Tathandlung*, Setzung und Ich-sein sind identisch. Der Problematik dieser Position ist sich Fichte bewußt; er spricht bereits am Anfang der *Wissenschaftslehre* von einem ›unvermeidlichen Zirkel‹ der Argumentation.

Schelling hat im Ausgang und in Kritik an Fichte sein Interesse bis 1800 im wesentlichen auf zwei Fragen konzentriert: (i) Wie ist eine Philosophie begründbar, die ihre Nähe zur erfahrbaren Welt nicht verliert und die doch nicht durch Empirie, sondern voraussetzungslos zu begründen ist? (ii) Wie kann die Kantische Transzendentalphilosophie so erweitert werden, daß Realität nicht nur durch die Kant zufolge unerkennbaren Dinge, wie sie an sich selbst sind, im philosophischen Denken präsent ist, sondern materialiter im Begriff einer wirklichen produk-

tiven, autopoietischen und selbstreferentiellen Natur? Immer wieder widmet er sich dem Realismus-Problem, d. h. der Frage, wie eine objektive Welt ›für uns‹ wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie in unsern Vorstellungen die Notwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genötigt sind. Seine Antwort formuliert er in der These der *Identität von Geist und Natur*, des ›Parallelismus der Natur mit dem Intelligenz‹. Er präzisiert sie nach 1800 im Übergang von der Transzendental- zur Identitätsphilosophie: Das ›Wissen um das Absolute und das Absolute selbst‹ sind eins, und das Organ, mit dem man zu diesem Wissen gelangt, ist die *intellektuelle Anschauung*. Die Identitätsphilosophie Schellings führt die Epistemologie, die seit Kant den Rang einer ersten Philosophie innehat, zurück in eine *Ontologie des Wissens*, die Schelling zunehmend *historisch-genetisch* begründet.

Überzeugt von der die philosophische Entwicklung abschließenden Funktion seines Systems, hat Hegel von der *Phänomenologie des Geistes* (1807) über die zwischen 1812 und 1816 entstandene *Wissenschaft der Logik* bis zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 21 827, 31 830) einen Idealismus der *Objektivität und Notwendigkeit des Geistes* und eine Prozeßtheorie der Geschichte der Vernunft des Absoluten ausgearbeitet. Die *Selbstentfaltung* der Idee ist der Grund der Einheit von Erkennen, Wissen und Wirklichkeit. Dies ist Hegels Antwort auf die auch ihn leitende Frage ›Wie kommen wir Subjekte zu den Objekten hinüber?‹ Menschliches Erkennen ist als Leistung des Selbstbewußtseins ein Implikat des substantiellen Geistes, der zum *Sichwissen* gelangt. In dieser spekulativen Metaphysik des ›Sichwissens‹ des Geistes sind erkenntnistheoretische Fragen im Sinne transzendentaler Vor-Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis sinnlos: Der Geist *ist* Erkennen; Wissen *ist* Geist. Deshalb verwirft Hegel seit der *Phänomenologie des Geistes* den Ansatz von Kants ›Kritik‹: Es gibt für ihn keinen Grund mehr, anstatt unmittelbar ›an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist‹ zu gehen, ›vorher über das Erkennen sich zu verständigen‹. Unter ›Erkenntnistheorie‹ ist Hegels Lehre vom sich selbst erkennenden und wissenden Geist nicht mehr zu subsumieren.

Die erkenntnistheoretische Entwicklung seit Bacon erreicht in Hegels System ihren nachkantischen Scheitelpunkt und Wendepunkt. Von nun an werden sich drei Tendenzen geltend machen: (i) antirationalistische Philosophien, (ii) die positiv-wissenschaftliche Empirisierung und Naturalisierung der philosophischen Probleme und (iii) verschiedene Rekurse auf

Kant, sei es in der aus der Krise der positiven Wissenschaften entstehenden Wissenschaftstheorie, sei es im Neukantianismus; der Weg, der jetzt eingeschlagen wird, führt hinter die nachkantischen Philosophien des Deutschen Idealismus zurück; er führt zurück zu *Kant*.

## 5. Die Natur

Die Naturphilosophien im Deutschen Idealismus entstehen zu einer Zeit, in der epistemologische Debatten über die Entwicklung lebendiger Organismen (Harvey, Leeuwenhoek, Trembley, Needham, Wolff, Blumenbach, Buffon) die Komplexität von Naturprozessen aufdecken. Die bisherigen Beschreibungen, die sich am Modell der *›historia naturalis‹* orientierten, oder Versuche, die Naturentwicklung in ein rein mechanistisches Schema zu pressen, haben sich als unhaltbar erwiesen.

Kant greift an beiden Fronten ein: Er schlägt ein dynamistisches Modell der Natur vor (so in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, 1786) und schreibt den lebendigen Organismen eine ›bildende Kraft‹ zu, welche die mechanischen Kräfte teleologisch zu einem determinierten Ziel treibt (so in seiner *Kritik der Urteilskraft*, 1790).

Schelling versteht zunächst die Realität als die gegenständliche Welt, auf welche die Freiheit des Ich wirkt; er begreift aber schon bald die strukturelle Identität von Welt und Ich und faßt sie so als das Resultat von zwei einander entgegengesetzten Kräften auf, die sich vergegenständlichen und danach streben, zu Bewußtsein zu gelangen; gleichwohl ist die Natur nicht das *Pendant* des Bewußtseins, sondern dessen Vorgeschichte. Die Natur wird zum Moment der Entwicklung des Geistes, der zwar als Anfang wirkt, aber in einen die ganze Realität umfassenden Prozeß des Lebendigen einbezogen ist: Vom Kristall bis zum Organismus gibt es eine ununterbrochene Bewegung; diese zielt darauf ab, die Welt des Geistes in einer Art Leistungssteigerung, in einer Überwindung immer reichhaltigerer Widersprüche, zu überschreiten. Das Leben schützt sich dank entgegengesetzter Kräfte vor Erstarrung; sie erlauben ihm die Entwicklung seiner Möglichkeiten, die es von Anbeginn in unentfalteter Weise in sich trägt.

Die Einsicht in die polare Struktur des Lebens und der gesamten Realität ermöglicht ein neuartiges Verständnis galvanischer, elektrischer und chemischer Phänomene; sie wirft ein neues Licht auf die Bildung und die Funktionsweise der Organismen, auf die Beziehung zwischen Gesundheit und Krankheit sowie zwischen Leben und Tod.

Gerade das in dieser Zeit wegweisende *Organis-*

*mus*-Konzept übernimmt eine wichtige Rolle bei der Erforschung der Produktivität der Natur, die in Verwandtschaft mit dem künstlerischen Schaffen gesehen wird: Die Organismen sind die Kunstwerke der Natur. Selbst die mythologischen Vorstellungen der frühen Völker sind gesteigerte Ausdrücke eines Kunsttriebes, der in die Materie selbst eingeschrieben ist und die Tendenz hat, sich in immer höheren und komplexeren Formen zu verwirklichen. Die ursprüngliche Autonomie und Autarkie der Natur manifestiert sich endlich als Ort des Zusammentreffens von Freiheit und Notwendigkeit, von Unendlichem und Endlichem.

Hegel skizziert in Jena seine ersten naturphilosophischen Entwürfe in direkter Auseinandersetzung mit Schelling. Die systematische Ausformung seiner Naturphilosophie legt er 1817 mit seiner *Enzyklopädie* vor, die ihm als Grundlage seiner weiteren Vorlesungen dient; die beiden späteren Auflagen (1827, 1830) bringen in dieser Hinsicht nur geringfügige Veränderungen. Bei Hegel hat die Naturphilosophie den Charakter theoretischer Betrachtung, d. h. eines *Denkens*, in dem sich die Natur als ›die *Idee* in der Form des *Andersseins*‹ offenbart, als das ›Negative ihrer selbst‹, als ein selbstbezügliches Außer-sich-sein-Können der Idee. Dies bedeutet: In der Natur erscheint die Idee in der Form ihrer eigenen Äußerlichkeit, in einer Form der Andersheit, die freilich ihr Sich-in-Bezug-Setzen zur Idee niemals verleugnet. Aber im Status ihrer Äußerlichkeit und Andersheit kann sich die Idee in der Natur nur auf jene unangemessene Weise manifestieren, die sie überwinden muß, um als Geist zu sich selbst zu kommen. In dieser Charakterisierung der Natur zeigt sich die ›Mittelstellung‹, die ihr im Hegelschen System zwischen der Logik und der Philosophie des Geistes zugewiesen wird. (Schelling hingegen stellt die Natur an den Anfang, ohne sich genötigt zu sehen, ihr eine ›Logik‹ voranzustellen.)

Weil sie Äußerlichkeit ist, ist es – so Hegel in den §§ 248ff. seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) – der Natur eigen, daß die Begriffsbestimmungen auf indifferente Weise und in Vereinzelung gegeneinander bestehen und die Momente des Unterschieds so auseinanderfallen, als wären sie einander gleichgültige Existenzen. Der *Begriff* ist im Inneren verborgen: Dies ist der Grund, warum die Natur in ihrem Dasein nicht Freiheit, sondern nur Notwendigkeit und Zufälligkeit zeigt. In der Natur existiert der Begriff nur als ›lebendiges Individuum‹, das unfähig ist, sich als Begriff zu erfassen; hierher rührt die ›ungebundene, zügellose Zufälligkeit‹ der Formen in der Natur. Der höchste Punkt, zu dem die Natur gelangt, ist das Leben. Doch das natürliche Leben ist auch nur ›natürliche Idee‹ und

der Nicht-Vernunft der Äußerlichkeit unterworfen. Erst die geistige Form repräsentiert ein höheres Lebendiges.

In seiner Darstellung der verschiedenen Momente der Natur als ›Mechanik‹, ›Physik‹ und ›Organik‹ gelingt Hegel dank der systematischen Struktur seiner Theorie und der dialektischen Methode eine Präsentation der unterschiedlichen Naturphänomene – vom Mechanischen bis zum organischen Leben –, in welche die neuesten Ergebnisse der empirischen Wissenschaften eingeflossen sind, deren eigentlichen Sinn und allgemeine Bedeutung aufgedeckt wird. Mit anderen Worten: Der Naturphilosoph bearbeitet Phänomene, die bereits von naturwissenschaftlicher Rationalität ›präpariert‹ sind. So entnimmt Hegel z. B. der Mathematik die Debatte über das Unendliche und zeigt deren spekulative Bedeutung auf; oder er bezieht die Brownsche Lehre von den Krankheiten in seine dialektische Konzeption des Lebens ein und legt dar, daß Krankheit eine organische Funktionsstörung darstellt und zugleich, wie der Tod, das Siegel der unerträglich Begrenztheit des bloß biologischen Lebens ist.

Die idealistische Naturphilosophie leistet, so be fremdlich sie heute auf den ersten Blick erscheinen mag und ungeachtet ihrer verschiedenen Ausformungen, zum ersten Mal seit der Renaissance eine im strengen Sinne *einheitliche* Interpretation von Materie und Geist sowie von Natur und Geschichte als emergenten Momenten eines einzigen Prozesses. Anders als die dualistische und objektivistische moderne Naturwissenschaft betont sie die organische Einheit des Ganzen; gegen den mechanistischen Materialismus besteht sie auf einer lebendigen Materie, die von Anbeginn durch eine noch unbewußte Rationalität geprägt ist; gegen eine auf Herrschaft über die Natur ausgerichtete Naturforschung setzt sie auf die sympathetische Erforschung der Natur als unserer eigenen ›Vorgeschichte‹; gegen die Ausbeutung der Natur plädiert sie dafür, einen Sinn zu entwickeln für die Bedeutung der gemeinsamen Zugehörigkeit alles Lebendigen zur Natur und für die sich hieraus ergebende Verantwortung; dies macht ihre ethische Dimension aus.

## 6. Freiheit, Moral und Sittlichkeit

Die Moralphilosophie oder Ethik erlebt im Deutschen Idealismus eine wechselhafte Karriere. Nicht nur inhaltlich, in den moralphilosophischen Aussagen, weichen Kant, Fichte, Schelling und Hegel von einander ab, sondern der Stellenwert von Moralphilosophie selbst wird sehr unterschiedlich beurteilt. Während sie vor allem bei Kant und in seinem Ge-

folge beim Jenenser Fichte den Rang eines wichtigen eigenständigen Systemteils genießt, das in umfangreichen Werken entfaltet wird, tritt sie bei Schelling und Hegel in den Hintergrund. Bei Kant und Fichte ist die Moral die Dimension der *Freiheit* und damit des höchsten Interesses der Vernunft. Freiheit, das ist die Erkenntnis des Sittengesetzes, und das Sittengesetz ist nichts anderes als Ausdruck der Freiheit vernünftiger Wesen.

So großen Eindruck diese Thesen auf die Zeitgenossen und die Nachwelt machten, so wenig werden sie von Schelling und Hegel weiter verfolgt. Schelling hat kein Werk zur Moralphilosophie verfaßt. Zwar haben die Moralität des menschlichen Handelns und der für ihn problematische Status einer Moralphilosophie ihn immer wieder – in Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik – zur Kritik an der Faktizität der Moral und zu alternativen Begründungen der Geltung sittlicher Normen veranlaßt. Zu einer eigenständigen Neubegründung von Moral entschließt er sich nicht. Bei Hegel ist ›Moralität‹ ein Kapitel der Rechtsphilosophie. Zwar soll sein Veto gegen moralischen Subjektivismus aller Art nicht den positiven Gehalt einer innerhalb ihrer Grenzen bleibenden Moralität verdecken. Die Moralität ist für Hegel das unentbehrliche Vermittlungsmoment zwischen Privatrecht und Sittlichkeit. Die Moralphilosophie Kants und Fichtes jedoch verkennt laut Hegel eben diesen ihren Status und macht die Moral zu einem abstrakten Prinzipiengerüst, das ›gegen‹ eine defizitäre historische Realität gestellt wird. Bei Schelling und vor allem Hegel treten *Recht* und *Geschichte* als Objektivierungen von Vernunft in den Vordergrund. Damit wird auch Moral ›historisiert‹ und in eine vernunftphilosophische Rekonstruktion der Rechts- und Moraltradition integriert.

Über alle Divergenzen zwischen den Autoren hinweg läßt sich jedoch ein Leitgedanke durch die Philosophien der Deutschen Idealisten hindurch verfolgen: die vernunfttheoretische Explikation von *Freiheit als Autonomie*. Der Zusammenhang von Freiheit und Autonomie, wie er im Deutschen Idealismus verstanden und systematisch entwickelt wird, geht auf Rousseau zurück: Freiheit als *Selbstgesetzgebung*, *Auto-nomie*. Diesen Gedanken nimmt Kant auf und buchstabiert ihn philosophisch zu einer umfassenden Theorie der praktischen Vernunft aus. Unter der Feder Kants erweist sich Freiheit als Wesen von *Vernunft* und diese als primär *praktisch*. Vermutlich hat kein Gedanke eine so große Wirkung auf Fichte und Hegel gehabt, wie Kants Gedanke von der *Selbstgesetzgebung als Prinzip der Vernunft*. Der Deutsche Idealismus kann, nicht nur unter dem Aspekt der Moralphilosophie, als die anspruchsvolle systemphilosophische Ausformulierung dieses Gedankens verstanden werden.

## 7. Das Recht und der Staat

Sowohl aus rein theoretischen als auch aus geschichtlichen Gründen sind die Fragen der Rechtsphilosophie und der politischen Philosophie für die Protagonisten des Deutschen Idealismus von zentraler Bedeutung gewesen. Es ist einerseits ein signifikanter Zug ihrer gedanklichen Konstruktionen, daß die ›praktischen‹ Fragen nicht bloß als empirische oder als Fragen einer ›angewandten‹ Philosophie betrachtet werden. Weil sie den Begriff der *theoria* tiefgreifend umgestaltet und erweitert haben, mußten die ›Idealisten‹ auch das Verständnis der *praxis* weitgehend modifizieren. In diesem Sinne kann der Titel von Kants kleiner Schrift aus dem Jahr 1793 *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* als das Programm einer Neugründung der praktischen Philosophie gelten. Daß die ›praktischen‹ Fragen (d. h. Fragen einerseits der Moralphilosophie, andererseits der Rechts- und Staatsphilosophie) wahrheitsfähig sind und es in diesem Sinne eine ›spekulative‹ Rechtswissenschaft geben soll, ist ein zentraler Anspruch des deutschen Idealismus insgesamt. Hegel hat dies in seiner Jenaer Schrift *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* herausgearbeitet. Der ›Idealismus‹ soll insofern auch ein ›Realismus‹ sein, als er sich auch für die ›realen‹ Fragen des menschlichen Zusammenlebens interessieren muß; dies ist eine wichtige Komponente des Selbstverständnisses dieser Philosophie – selbst bei einem Denker wie Schelling, der sich nicht so intensiv mit politischen Fragen befaßt hat wie z. B. Fichte oder Hegel, den schon seine Tübinger Kommilitonen den ›alten Politicus‹ genannt haben sollen.

Nicht nur innertheoretische Gründe erklären das starke Interesse der deutschen Idealisten an der Philosophie des Rechts und des Staates sowie an der Philosophie der Geschichte. Ihr Interesse hat ganz offensichtlich mit dem großen Ereignis der Zeit, nämlich mit der Französischen Revolution zu tun. Daß, wie Hegel gesagt hat, ›die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen‹, größtes Interesse, ja ›eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt‹ bei deutschen Intellektuellen geweckt hat, erklärt sich teilweise aus den Defiziten des ›rückständigen‹ Deutschland, die Revolution zu ›importieren‹; der einzige Ausweg schien für die aufgeklärten Geister darin zu bestehen, das, was in Frankreich ›gemacht wurde, zu ›denken‹. Dies ist der Ursprung einer Thematik, auf die der Deutsche Idealismus, insbesondere Hegel, aber nach ihm auch Marx aufmerksam ge-

macht haben: Der (vielleicht nicht ganz frei gewählte) Beruf der deutschen Philosophie sei, eine *Revolution im Denken* an Stelle der politischen Revolution durchzuführen. Nicht zufällig betont z. B. Hegel in der Vorrede zu seiner *Logik* ›die völlige Umänderung, welche die philosophische Denkweise seit etwa fünf und zwanzig Jahren unter uns erlitten‹ und den höheren Standpunkt, ›den das Selbstbewußtsein des Geistes in dieser Zeitperiode über sich erreicht hat‹. Die durch die *Kritik der reinen Vernunft* eröffnete philosophische Revolutionsperiode sei sozusagen das Äquivalent der politischen Revolution in Frankreich seit 1789.

Es handelt sich aber – zumindest für die meisten im Lager der ›neuen‹ (nachkantischen) Philosophie – nicht nur um eine ›intellektuelle‹ Revolution. Es geht ihnen auch darum, sich am politischen Werk einer als europäisch wahrgenommenen Revolution zu beteiligen. Während der 1790er Jahren erscheint in Deutschland eine Reihe politischer Schriften, die auch als philosophische Beiträge gelten können. 1793 veröffentlicht Fichte die *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* und den *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*; ebenfalls 1793 schreibt G. Forster *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*; 1795 erscheint vom Jakobiner J. B. Erhard *Über das Recht des Volkes zu einer Revolution*; 1798 veröffentlicht Hegel anonym eine ›an das Württembergische Volk‹ gerichtete Flugschrift *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*. . . Politik ist also mit dem Schicksal der Philosophie eng verknüpft. Es wird zwar schon bald klar, daß in Deutschland eine Revolution nicht auf der Tagesordnung steht; manchen scheint dies auch besser so. Hegel verzichtet 1800 darauf, seine Schrift über die Verfassung des deutschen Reiches, die auch ein Appell zu einer grundlegenden Neuordnung sein sollte, zu Ende zu schreiben und zu veröffentlichen. Doch bleibt bei ihm wie bei den meisten deutschen Philosophen das durch die Revolution in Frankreich geweckte starke Interesse an rechts- und staatsphilosophischen Fragen erhalten. Noch 1830, in einer Zeit, in der sich der alte Hegel längst von revolutionären Gedanken distanziert hat, erklärt er in seiner Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte:

Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit *einem Male* geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. [. . .] Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die

Wirklichkeit nach diesem erbaut. [. . .] Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.<sup>30</sup>

In *Hegel und die französische Revolution* hat Joachim Ritter die nachdrückliche These aufgestellt:

Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die französische Revolution, und *es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels*.<sup>31</sup>

Man kann wohl behaupten, daß die ganze nachkantische Philosophie eine ›Philosophie der Revolution‹ war, wenn auch nicht in dem Sinne, daß sie damit notwendigerweise auch eine ›revolutionäre Philosophie‹ hätte sein wollen; Fichte oder Forster oder Erhard können darüber nicht hinwegtäuschen. Aber die Revolution war für alle ein zentrales Thema. Deshalb hat der vielstimmige Beitrag des Deutschen Idealismus zur politischen Philosophie und zur Rechtsphilosophie so großes Gewicht. Ohne ihn hätte es keinen Karl Marx gegeben.

## 8. Die Geschichte

Die Geschichte ist eines der zentralen Themen, denen sich die deutschen Idealisten widmen. Was den idealistischen Geschichtsbegriff nicht zuletzt auszeichnet, ist die Integration der Geschichte in die Philosophie und – zumindest in den späteren Phasen des Idealismus – der Philosophie in die Geschichte. Die Idealisten haben ein neues und einzigartiges Geschichtsverständnis entwickelt, ohne die intellektuellen Beziehungen zu ihren Vorgängern zu vernachlässigen. Auch die Weltanschauung der *philosophes* der Aufklärungszeit war nicht unhistorisch. Ihr zufolge bewegen sich Gesellschaften in Etappen zu materiellem und moralischem Fortschritt. Der Deutsche Idealismus ist keine ›Gegen-Aufklärung‹.

Die Geschichtsauffassung der Aufklärung im 18. Jahrhundert war durch drei wesentliche Merkmale charakterisiert: (i) Die Geschichte ist *providentiell* in dem Sinne, daß sie die praktische Verwirklichung der göttlichen Güte ist. Der providentielle Charakter der Geschichte kann in der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Geschichte als Ganzer erkannt werden. (ii) Die Geschichte durchläuft systematisch eine Reihe

von *prädeternierten Etappen*; bei jeder Etappe nehmen die Grundinstitutionen der Gesellschaft (z. B. ihre Politik, Religion, Wirtschaft und Kultur) eine charakteristische Form an. (iii) Die Geschichte ist *fortschrittlich*; die Menschheit durchläuft eine moralische Entwicklung von einem Zustand der Barbarei, in dem rohe und unreflektierte Affekte (›Leiden-schaften‹) das menschliche Handeln bestimmen, zu einem zivilisierten Zustand, in dem die Menschen auf der Grundlage zweckgerichteter Überlegung und der Wahrnehmung der Wünsche und Bedürfnisse anderer (›Interessen‹) handeln. Deshalb werden sie fähig, als friedliche Mitglieder einer bürgerlichen Gesellschaft zu leben.

Es gibt neben großer Übereinstimmung zwischen Aufklärung und Deutschem Idealismus freilich auch offensichtliche Differenzen. Herder verwirft in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) wie Rousseau die Annahme der Aufklärungshistoriker, daß die Gesellschaft in ihren früheren, ›primitiven‹ Phasen der heutigen Gesellschaft moralisch unterlegen war; jede Gesellschaft muß nach ihren eigenen Maßstäben bewertet werden. Diese Position gründet in Herders Geschichtsbegriff: Die Geschichte ist providentiell, aber gleichzeitig ein möglicher Gegenstand rationalen Verstehens; das Ganze der Realität unterliegt Gesetzen, die die Geschichte ebensosehr wie die Natur beherrschen; diese ›Gesetze‹ sind biologische Prinzipien (Prinzipien der Entwicklung), nicht aber quantitativ-deduktive Gesetze nach dem Muster der Mechanik; die Welt muß, um ganz verwirklicht zu werden, alle mögliche Formen und Variationen in sich tragen; deshalb ist der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte in ihrer Mannigfaltigkeit und Heterogenität und nicht in ihrer Konformität mit einer einzigen einfachen Struktur zu finden; die Individuen in der Geschichte bilden ihre Identität durch ihre Mitgliedschaft in Völkern, Geschlechtern und Traditionen. Diese, und nicht rechtliche oder politische Organisationsformen, sind die grundlegenden Kräfte, welche die Gesellschaften bestimmen; die Einheit der Geschichte liegt darin, daß sie durch menschliche Vernunft von einer Gesellschaftsform zur anderen vorangetrieben wird; und die menschliche Vernunft selbst macht Fortschritte – mit der Zeit wächst das, was Herder ›*Humanität*‹ nennt.

Gegen diese Konzeption hat Kant Einwände erhoben, die sowohl den Übergang, den Herder von der Biologie zur Geschichte postuliert, als auch den Erklärungswert der Hypothese ›unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte‹ bezüglich der Biologie und Geschichte in Frage stellt. Wie könne man ›das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären wollen, was man noch weniger begreift?‹ Kant wirft Her-

der vor, durch Analogieschlüsse nur zu Scheinlösungen zu kommen. 1784 leistet er in Form seines Essays *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* seinen eigenen Beitrag zur Philosophie der Geschichte. Im Gegensatz zu Herders ›philosophischer Geschichte‹ behandelt Kant keine empirischen historischen Ereignisse. Statt dessen stellt er Grundsätze auf, die als Axiome für das Studium der Geschichte dienen sollen: Die Geschichte ist providentiell; sie bringt mit der Zeit einen guten Zweck zustande; dieser Zweck entsteht als die unbeabsichtigte Folge von Handlungen, die an individueller Selbstförderung orientiert sind; die Geschichte ist eine *Geschichte der Freiheit*; der Fortschritt wird im wesentlichen politisch beschrieben; er besteht vor allem in der Herausbildung weltbürgerlichen Rechtsverhältnisse und in der Positivierung einer gerechten Verfassung.

Schelling ist der erste unter den deutschen Idealisten, der in seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) das Problem der in der Geschichte handelnden Agenten explizit behandelt. Seine Diskussion der Frage des historischen Handelns beginnt mit dem Versuch, die Frage zu beantworten, die Kant mit besonderer Schärfe in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aufwirft: Wie ist die spontane Freiheit des menschlichen Handelns vereinbar mit dem empirischen Dasein dieser Handelnden als Mitglieder einer kausal bestimmten physischen Welt? Im Unterschied zu Kant nimmt er eine metaphysische Verbindung zwischen Freiheit und Notwendigkeit an, eine *prästabilisierte Harmonie* zwischen der transzendentalen Dimension des menschlichen Handelns und der empirischen Realität, in der diese Handlungen vollzogen werden. Der Grund dieser Harmonie ist das *Absolute*. Schelling ist zunehmend skeptisch hinsichtlich der Realisierbarkeit von Kants Idee universeller Rechtsverhältnisse als des Zwecks der Geschichte. Es scheint ihm ›zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich‹, daß alle Individuen dieses Ziel verfolgen, ›da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken‹. Die Idee einer moralischen Weltordnung erscheint ihm als fragwürdig. Statt dessen sucht er die Spur jener Gesetzmäßigkeit, in der eine ›unbekannte‹ Hand das freie Spiel der Willkür in der Geschichte regelt. Er findet diese Spur im Absoluten als dem Grund der Harmonie zwischen der ›Freiheit und dem Intelligenten‹, und dies bedeutet: im ›System der Vorsehung‹, d. h. in der *Religion*. Für Schelling ist die Geschichte als Ganzes eine ›fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten‹.

In Hegels Schriften sind alle Themen der idealistischen Geschichtsauffassung zusammengefaßt; im Unterschied zum frühen Schelling nimmt sein Sy-

stem der spekulativen Philosophie insofern historischen Charakter an, als konkrete Geschichtsschreibung für das systematische Denken von grundlegender Bedeutung ist. Hegel gründet wie Herder sein Geschichtsbild auf eine philosophische Theorie der *Entwicklung*. Diese Idee liegt dem ganzen System seiner Metaphysik zugrunde. Während sich die Entwicklung in der Natur auf eine ›unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise‹ vollzieht, verwirklicht sich in der Geschichte der *Geist*, indem er den Widerstand von Formen seines eigenen Selbst überwindet: Die Geschichte ist voll von Konflikten, und dies nicht nur, weil der ›logische‹ Prozeß, die Selbstexplikation des Geistes, durch Willkür und Kontingenz gestört wird, sondern weil die Geschichte ein Drama ist, in dem verschiedene Aspekte eines einzigen Prinzips miteinander in Widerspruch treten und immer komplexere Formen annehmen. Geschichte ist der *Prozeß* des Geistes, der Selbst-Wissen erlangt – die Bewegung hin zu dem Zustand, in dem er in sich und für sich selbst ist und deshalb frei. Die Weltgeschichte ist ›die Auslegung des Geistes in der *Zeit*, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt‹. Die Geschichte ist für Hegel eine *zweckmäßige* und *notwendige* Entwicklung in Stufen. Dies wirft das Problem auf, wie angesichts dieser Notwendigkeit das Handeln der Individuen noch als Ursache der historischen Veränderung gedacht werden kann. Hegels Antwort lautet: Die Zwecke des Geistes verwirklichen sich durch die ›*List der Vernunft*‹, welche ›die Leidenschaften für sich wirken läßt‹. Mit diesem Theorem will Hegel die Koordination von zwei verschiedenen Subjekten leisten: *Geist* und *Individuum*. Das Handeln der Individuen soll nicht überflüssig sein: Sie verwirklichen die Zwecke des Geistes, und zwar als unbeabsichtigte Folge der vernünftigen Verfolgung ihrer eigenen Zwecke. Die Geschichte entwickelt mit der Zeit einen Zweck, der von den Individuen als vernünftig erkannt werden kann. Aber dieser Zweck ist kein Fortschritt zum größeren Glück der Menschheit. Der providentielle Charakter der Geschichte besteht als Fortschritt im *Bewußtsein* der Freiheit in der Verwirklichung der substantiellen *Vernunft*.

Hegels Geschichtsphilosophie stellt den spekulativen Höhepunkt in der Entwicklung des Deutschen Idealismus dar, freilich keinen unumstrittenen. Gegen seine ›Logik der Geschichte‹ legen in den beiden Jahrzehnten nach seinem Tod nicht nur Feuerbach, die Hegelsche Linke und der mit Engels verbundene junge Marx ihren antimetaphysischen Protest ein: Hegel habe die ›Idee‹ an die Stelle der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit gesetzt. In die Entwicklungsgeschichte des Deutschen Idealismus mischt sich ein anderer Gegner ein – Schelling, aus eigener Sicht die Alternative zu Hegel. Er plädiert dafür, die Ge-

schichte nicht spekulativ zu konstruieren, sondern, beginnend bei den Mythen und polytheistischen Religionen, in einer neuen *narrativen Hermeneutik* lesbar machen. Damit löst er sich von metaphysischen Konstruktionen der Geschichte und zugleich von jeder *Begriffs*-Philosophie. Die in seiner ›positiven Philosophie‹ seit den *Weltalter*-Entwürfen (ab 1810) formulierte Position lautet: ›Mit der ›Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich‹.

## 9. Religion und Gottesbegriff

Was die Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus auszeichnet, ist ihre enge Verbindung mit der Moralphilosophie, vor allem mit dem Begriff der *Autonomie*. Das moralische Gesetz führt bei Kant durch den Begriff des höchsten Gutes zur Religion. Die enge Beziehung zwischen Moral und Religion gründet bei ihm darin, daß die beiden für die Moral wichtigen Postulate, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, in einem die Grundlage auch der Religion bilden. Die aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannte Formel, man müsse das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu schaffen, erhält in der *Kritik der praktischen Vernunft* ihre tiefere Grundlegung und in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ihre Durchführung. Erst in der Religionslehre gibt Kant die Antwort, warum der Mensch noch handeln soll angesichts der Existenz des radikalen Bösen in ihm und in der Welt und der prinzipiellen Unmöglichkeit, die Sicherheit zu haben, daß der Kampf zwischen dem guten und dem bösen Prinzip im Menschen mit dem Sieg des Guten endet. Der Mensch braucht die Religion, um die Hoffnung zu haben, daß der Sieg für ihn im Bereich des Möglichen liegt. Angesichts des Bösen in der Welt ist die unbedingte Verbindlichkeit unserer Pflichten einzig mittels der Idee Gottes als des Unbedingten und der Religion zu begründen. Der Mensch kann nur hoffen, daß er durch seine sittliche Tat das kommende Reich Gottes in seinem Gewissen bezeugt, wenn er es schon nicht ›machen‹ kann. Was Kant interessiert, ist nicht die empirische, historisch gegebene Religion, sondern die *Vernunftreligion*, die eine Art Kriterium der Vernünftigkeit für jeglichen Offenbarungsglauben darstellt.

In diese Richtung zielt auch der frühe Fichte in seiner Religionsphilosophie. Er geht mit Kant über Kant hinaus, indem er in der Zeit des Atheismusstreits die moralische Ordnung als *das Göttliche* bestimmt. Indem er Gott als moralische Ordnung versteht, lehnt er die Vorstellung von Gott als einem seienden, für sich bestehenden Wesen, das die Ursache

der moralischen Ordnung wäre, ab. Religion ist für Fichte nichts anderes als der praktische Glaube an eine moralische Welt-Regierung. Zugleich distanziert sich Fichte von Kants Religionsauffassung: Gott ist als ›gerechter Richter‹ kein Garant der Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, sondern wird mit dem als ›Tathandlung‹ des transzendenten Ich begriffenen Sittengesetz identifiziert. In seinen späteren Schriften, vor allem in der *Wissenschaftslehre* von 1804 und in den Vorlesungen *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) hat Fichte die ›begriffliche Unbegrifflichkeit‹ Gottes – des ›Absoluten‹ – als Grundfigur seiner transzendenten Ontologie herausgearbeitet. Fichte weist darauf hin, daß das reflexive Denken nicht imstande ist, das Leben des Absoluten in Begriffen zu fassen. Einerseits hat der Mensch im Wissen nur Zugang zum Absoluten, das im Bild, nur durch Repräsentationen faßbar ist. Andererseits offenbart sich das Leben Gottes bzw. das absolute Sein als Dasein in unserem Bewußtsein. Die Aporie des reflexiven Denkens versucht Fichte durch die Intuition aufzulösen. Zwar bleibt der Mensch durch das begriffliche Wissen an die empirische Welt und an das Selbstbewußtsein gebunden, aber die gesamte Vielfalt der menschlichen Bewußtseins- und Lebensformen ist Erscheinung des göttlichen Seins. Die Gotteslehre erreicht ihren Gipfelpunkt als Seligkeitslehre. Die Religion setzt den mystischen Gedanken der Vereinigung mit dem absoluten Sein voraus. Die Verbindung stiftet die ›absolute Liebe‹, die sich im Gefühl der ›Ergriffenheit durch das unbegreifliche Absolute‹ ausdrückt.

In die Richtung der philosophischen Theologie Fichtes geht auch Schleiermacher in seiner *Glaubenslehre* und *Dialektik*. Er erörtert hier das Problem des Gottesbewußtseins im Rahmen einer Begründungstheorie des Bewußtseins. In dieser Theorie – man kann sie einen Gottesbeweis nennen – bildet der Begriff des *Absoluten* den Angelpunkt. Für Schleiermacher bildet Gott die letzte Bedingung des Bewußtseins. Wir leben in Gott und er in uns. Das Absolute ist über uns erhaben und stellt zugleich unser Innerstes dar. Wie für Fichte ist auch für Schleiermacher deutlich, daß jedes Sprechen über das Absolute schwierig und bestenfalls in Negationen möglich ist. Freilich geht auch Schleiermachers Gotteslehre über Negationen hinaus. Er präsentiert in der *Dialektik* und in der *Glaubenslehre* eine Theorie des Begriffs des ›unmittelbaren Selbstbewußtseins‹, das vom transzendenten Grund, der nicht die Idee der Welt, sondern die Idee Gottes ist, schlechthin abhängig ist.

Das Thema ›Religion‹ umschließt Schellings Werk wie eine Klammer. Es beginnt mit der Auseinandersetzung um die rationalistische Aufklärungstheologie

und einer hermeneutischen Bibelkritik, und es endet mit der Konzeption einer ›positiven Philosophie‹, in der das Verhältnis von Gott und Mensch als geschichtliches Verhältnis neu bestimmt wird und der Vernunft durch Einsicht in ihre Bedingtheit Grenzen aufgewiesen werden. Die *Geschichte der Mythologien und der Religionen* ist für Schelling zunächst eine Dokumentation der Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins. Die Person Jesus Christus markiert die entscheidende Zäsur der Ablösung der Mythologien und des Heidentums durch das Christentum. Zugleich aber gibt es auch eine Kontinuität zwischen Mythologie und Christentum, wie sie sich z. B. in einer Entwicklungslinie von Dionysos zu Christus ausdrückt. Der christliche Monotheismus erhebt einen universellen Geltungsanspruch und er ersetzt das schöpferische Prinzip der Natur durch das geistige Prinzip in der Geschichte. Dieses ideale Prinzip gilt Schelling als das treibende Motiv der Moderne. Der Begriff Gottes markiert identitätsphilosophisch die Einheit des Realen und Idealen. Durch Christus als geschichtlich handelnde Person propagiert Schelling ein lebendiges Christentum fernab aller dogmatischen Moralpostulate. Durch die Unterscheidung von Grund (Natur) und Wesen (Geist) ergibt sich eine innere Differenzierung des Absoluten, in der Gott als ein persönliches und geschichtliches Wesen bestimmt wird, dessen Selbstentfaltung mit der Existenz und Wirklichkeit des Weltgeschehens verbunden ist. Damit ist auch das Thema der *Theodizee* gestellt: Für Schelling resultiert das Böse nicht aus der Natur des Menschen als einem Mängelwesen, sondern die Möglichkeit des Bösen entspringt gerade seiner *Freiheit*. Das, was aller geschichtlichen Erfahrung voraus liegt, führt Schelling letztlich auf den freien Willen eines absoluten Schöpfergottes zurück. Diese allem Seienden voraus liegende Bestimmtheit kann die Vernunft nicht erfassen, es ist eine unvordenkliche Bestimmung ihrer eigenen Existenz. So kommt Schelling in seiner Spätphilosophie zur Konzeption einer positiven Philosophie, in der die Vernunft einseht, daß sie ihren eigenen Bedingungsrahmen weder selbst setzt, noch diesen transzendieren oder reflektieren kann. Die Macht der Vernunft erstreckt sich lediglich auf die Analyse des *Was* ihrer Existenz, nicht aber auf das Faktum des *Daß*.

Hegel hat in seiner Religionsphilosophie deutlich Kants und vor allem Fichtes frühe Position überschritten, die Gott als moralischen Gesetzgeber versteht und ihn mit dem Gedanken der moralischen Autonomie verbindet. Seine Position geht in die Richtung der Vereinigung des unendlichen Gottes mit der Autonomie des endlichen Menschen, um dadurch beide Momente als Momente eines umfassenden Freiheitsbegriffs zu denken. Die Religion ist das

subjektive Tun des Menschen, das im Tun Gottes seinen Grund hat. Gott existiert nicht jenseits der Welt; er ist als *Geist* im menschlichen Geist gegenwärtig. Dem Menschen kommt eine fundamentale Rolle zu: Gott kann sein Selbstbewußtsein nur mittels des endlichen menschlichen Geistes erlangen.

## 10. Das Schöne und die Kunst

Kant behandelt das Schöne, das Erhabene und das Genie seit der frühen Periode seiner philosophischen Entwicklung bis in die 1790er Jahre hinein. Im Unterschied sowohl zu rationalistischen als auch zu empiristischen Ansätzen gründet er in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) Schönheit, Erhabenheit und geniale Kunst auf das Verhältnis zwischen Einbildungskraft, Verstand und Vernunft. Die transzendente Kritik entwickelt das subjektive Prinzip des Schönen, des Erhabenen und des Genies als ein Prinzip *a priori*. Kant gelangt zu diesem Ergebnis, indem er die ganze Ästhetik auf das Übersinnliche zurückführt. Dieses übersinnliche Substrat läßt sich durch die reine spekulative Vernunft nicht erkennen, sondern bildet die Vermittlung zwischen Natur und Freiheit, zwischen Sein und Sollen. In der Ästhetik vollzieht sich die Versinnlichung des Übersinnlichen der Freiheit und der mit ihr verbundenen Ideen der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes. Die übersinnliche Idee der *Freiheit* rechtfertigt die Gültigkeit des Schönen und des Erhabenen.

Mit dem Titel ›*Philosophie der Kunst*‹ will Schelling die Differenz gegenüber den zeitgenössischen Ästhetiken anzeigen und deutlich machen, daß seine Kunstphilosophie eingebettet ist in eine philosophische Systematik, in der er ihr ohne jeden Abstrich philosophischen Rang beimißt. Diese Philosophie der Kunst gewinnt Zugang zu den Kunstwerken über eine *transzendentalphilosophische Reflexion von Wissensformen*, nicht durch Auseinandersetzung mit konkreten Werken. Das Besondere der künstlerischen Tätigkeit ist die Einheit von Bewußtem und Bewußtlosem, das im Kunstwerk als einem zweckfreien Objekt eine Form gewinnt und darüber reflexiv die Rekonstruktion der Genese schöpferischer Tätigkeit erlaubt. Dabei wird die ästhetische Tätigkeit für Schelling zu einem Paradigma schöpferischer Tätigkeit schlechthin. Die Philosophie der Kunst gliedert sich bei ihm in einen allgemeinen philosophischen Teil und einen gattungstypologischen Teil. Die allgemeine Aufgabe der Kunst ist in platonischer Tradition die reale Darstellung einer Idee. Die Kunst ist neben Natur und Geschichte eine der drei Potenzen, die das Absolute erfassen. Auch wenn Schelling in seiner Spätphilosophie das Thema der Kunst nicht

mehr ausführlich behandelt, so bleibt doch eine Kontinuität in der Systemstruktur erhalten, denn sowohl die *Kunst* als auch *Mythologie* und christliche *Religion* verweisen die reflexive Vernunft auf eine ursprüngliche und andere eigengesetzliche menschliche Produktivität, die in der Geschichte auch als dunkle Gewalt begegnet. In der Gegenüberstellung mit der Antike entwickelt Schellings Kunstphilosophie wesentliche Kriterien der Moderne, in welcher der Verlust einer allgemeinen Mythologie zur Autonomie und Partikularisierung des Subjekts führt.

Für Hegel ist die Kunst eine der Formen der Selbst-Vergegenständlichungen des Geistes. Sie ist dessen *entäußertes Inneres*. In Polemik gegen romantische Kunstauffassungen, in Kritik an der Überhöhung ästhetischer Subjektivität und in Distanz zu Theorien, die für die Kunst Autonomie reklamieren, kommt Hegel letztlich zu dem Ergebnis, die Kunst sei ›in ihrer Wahrheit‹ *Religion*. Sie hat in seiner Sicht die Funktion, sich selbst um des Menschen willen aufzuheben, und zwar gerade so, wie die Religion um des göttlichen Geistes willen zur freiwilligen Aufopferung des menschlichen ›geistigen‹ Daseins führt.

In den §§ 556–563 seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (1830) argumentiert er, die Kunst sei die ›konkrete *Anschaung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, der aus dem subjektiven Geist geborenen konkreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee‹ ist – der ›Gestalt der *Schönheit*‹. Der absolute Geist kann jedoch nicht in partikulären Gestaltungen expliziert werden; deshalb ist der Geist der schönen Kunst ein ›beschränkter Volksgeist‹. Kunstwerke haben die unendliche Form noch nicht erreicht; sie sind sich nicht ›freier Geist‹ bewußt. Die schöne Kunst ist mit den Religionen verbunden. Hegel macht allerdings einen Vorbehalt: Solange Kunst und Religion in engem Zusammenhang stehen, zeigt dies, daß der Geist im Prozeß seiner Selbstentfaltung in den verschiedenen Formen seines Andersseins zwar schon die Stufe der konkreten ›in sich frei gewordenen‹ Geistigkeit erreicht hat, aber noch nicht ›absolute Geistigkeit‹ Prinzip ist. Das Bedürfnis nach Kunst ist Ausdruck eines defizitären Zustandes; in diesem Zustand ist sie das einzige Organ, in dem der ›abstrakte, in sich unklare, aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene Inhalt‹ dazu tendieren kann, zu Bewußtsein zu gelangen. Die schöne Kunst ist nur eine Befreiungsstufe, nicht aber die höchste Befreiung selbst. Ihre Zukunft hat mit der ›wahrhaftigen Religion‹ begonnen. Jetzt erst geht der noch beschränkte Gehalt der Idee in ein höheres Dasein über, in dem der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat und ›als absoluter Geist

*für den Geist ist*. Der Zweck der Kunst ist nicht *Nachahmung der Natur*, sondern *Anschauung des Göttlichen in einem sinnlichen Werk*. In dem Maße aber, wie sich das Absolute in den Formen des objektiven und des absoluten Geistes expliziert und die *Philosophie* fähig ist, diesen Prozeß und dessen Resultat im *Denken* auszudrücken, ist die Kunst an das Ende ihrer Funktion gekommen, Repräsentation des Absoluten zu sein. Hegels These vom ›Ende der Kunst in ihrer höchsten Bedeutung‹ ist eng mit dem Aufkommen der absoluten geoffenbarten Religion verbunden. Kunst und Kunstwerke wird es weiterhin geben. In der spekulativen Perspektive der Philosophie des Geistes aber gehört sie *per definitionem* der Vergangenheit an.

### 11. Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins

Die Frühromantiker – zu nennen sind hier Novalis und Friedrich Schlegel, aber auch in Hölderlins Philosophie finden sich gewisse Parallelen – schalten sich in der zweiten Hälfte der 1790er Jahre in die Diskussion über die zeitgenössische Philosophie ein, über die Philosophie Kants und der Kantianer bis zu Reinhold, Fichte und Schelling. Obwohl sie ihre eigene Philosophie durchaus in die transzendentalphilosophisch-idealistische Tradition stellen, spielen sie aus mehreren Gründen eine philosophische Sonderrolle. (i) Sie sind selbst keine Philosophen mit akademisch-institutioneller Einbindung; bemühen sie sich um eine akademische Laufbahn, wie z. B. F. Schlegel, so ohne Erfolg. (ii) Sie entwickeln die Auffassung eines philosophischen Idealismus, der – alternativ zum scientistisch-systematischen Philosophieverständnis von Kant, Fichte, Schelling und Hegel – Philosophie eher im platonischen Sinn als Liebe zum Wissen und als Weisheit versteht. Ihre Philosophie nimmt verschiedene Ausrichtungen an: als magischer Idealismus (Novalis), als kritischer Idealismus (Schlegel), als Mythologie und vor allem als eine Philosophie, die eng mit Poesie verbunden ist. Insbesondere bei Hölderlin und Novalis geht das eigene dichterische Schaffen parallel mit den philosophischen Interessen, geht das Philosophische ins poetische Werk ein und erhält die Philosophie Anregung durch Reflexion auf das Wesen des Poetischen. Mit diesem Verständnis von Philosophie und Poesie werden strikte Grenzbeziehungen zwischen den Disziplinen in Frage gestellt.

Damit verändert sich auch der Anspruch, den die Philosophie der Frühromantik vertritt. In den Vordergrund tritt ein experimentelles, plurales Denken, das nicht mehr durch Verpflichtung auf eine be-

stimmte Methode diszipliniert werden kann, sondern immer wieder neue Wege zu gehen versucht. Zu diesen Wegen gehört beispielsweise die Arbeit mit *Fragmenten*, die an die Stelle des philosophischen *Systems* treten; die Fragmente skizzieren einen systematischen Gedanken, ohne aber selbst ein System zu konstituieren. Sie können flexibel miteinander kombiniert werden und damit stets zu neuen Einsichten führen. Zur Kennzeichnung einer experimentellen Philosophie, die sich keiner bestimmten Methode verpflichtet, sondern skeptisch davon ausgeht, daß Begriffe oder Theorien nicht ›die Wahrheit‹ ausdrücken, sondern diese nur symbolisch fassen, benutzt Schlegel die Charakterisierung ›*ironisch*‹. Eine ironische Philosophie betont die Arbeit mit Paradoxien und Widersprüchen, die als Triebkräfte des Fragens und Deutens nicht eliminiert, sondern produktiv gemacht werden sollen.

Weiterhin arbeiten die Frühromantiker mit einer nicht-repräsentationalen Auffassung von Sprache und Wissen. Demnach sind Theorien nichts anderes als kulturhistorisch relative Beschreibungsversuche unserer Welt. Der Reichtum einer Kultur besteht demnach darin, vielfältige Deutungsmodelle anzubieten und diese Modelle so zu gestalten, daß sie offen sind für Interpretation. Ein solches hermeneutisches Philosophieverständnis betont, daß die interpretative Arbeit immer wieder neu ansetzen und sich der Relativität ihrer Deutung bewußt sein muß. In dieser hermeneutischen Intention stellen die Frühromantiker dem begrifflichen Denken ein metaphorisch-allegorisches Denken gegenüber. Während Begriffe auf definitonische Genauigkeit ausgerichtet sind, bleiben Metaphern und Allegorien unbestimmt und deutungs offen. Wenn die Frühromantiker als Bezugspunkt der Allegorie das ›Unendliche‹ reklamieren, dann markieren sie als die Reichweite des Geistes einen nie auszufüllenden, nie zu erschöpfenden Sinnhorizont.

Dem liegt eine anthropologische Auffassung zugrunde, die sich im *Bildungsbegriff* verdichtet. Der Mensch wird als ein Wesen verstanden, das durch seine Körperlichkeit endlich und in die Welt eingebunden, aber durch seinen Geist frei und unendlich ist. Der Geist, seine Kreativität und Phantasie, ist das schöpferische Vermögen im Ich. Unter dem Aspekt seiner Geistigkeit ist der Mensch unendlich perfektibel. Bildung heißt dann, die Möglichkeiten des Menschseins zu entwickeln und zu erweitern. In dieser Perspektive stimmen die Frühromantiker ganz mit der Aufklärung überein. Mit der Aufklärung teilen sie politisch die Hoffnung auf eine neue, humane gesellschaftliche Entwicklung, die dem Einzelnen umfassende Möglichkeiten der Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Talente bietet. Gegen die Auf-

klärung richten sie sich hinsichtlich einer verkürzten Auffassung von Rationalität, Wissenschaft, Religion und Mythologie.

In ihren programmatischen Anstrengungen geht es den Frühromantikern darum, das kreative Potential des Menschen in den Mittelpunkt ihrer Bemühungen zu stellen, sei es in Philosophie und Wissenschaft, sei es Kunst und Poesie, Religion und Mythologie oder Politik. An allen diesen Bereichen hat ein idealistisches Denken Anteil, denn es ist für die Frühromantiker dasjenige Denken, das auf der freien, schöpferischen Tätigkeit des Geistes beruht.

## 12. Rezeptionen des deutschen Idealismus

Die deutsche Philosophie hat in der Zeit vom Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bis zu dem in den 1860er Jahren entstehenden Neukantianismus eine solche Blüte erlebt, daß Intellektuelle in ganz Europa sich einer direkten Bezugnahme auf die neuesten Ergebnisse der deutschen philosophischen Debatte nicht entziehen konnten. England und Frankreich sind die ersten Länder, in denen die Spuren einer Rezeption der Kantschen Philosophie zu finden sind. Dies ist nicht verwunderlich, war doch die philosophische Debatte zwischen deutschen Gelehrten und ihren Ansprechpartnern in diesen zwei Ländern schon im 18. Jahrhundert besonders aktiv. Die deutsche vorkantische Schulphilosophie stand vorwiegend noch unter dem Einfluß der französischen Aufklärung; die Entstehung der deutschen Romantik verdankte sich Impulsen der englischen Kultur auf die deutsche. Mit Kant aber trat eine Umkehrung dieser Tendenz ein. Von nun an sollten deutsche Intellektuelle, statt vorwiegend philosophische Ideen zu importieren, ihre eigenen philosophischen Arbeiten in die anderen Länder exportieren.

Die französische Rezeption der deutschen Philosophie erfüllte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine wichtige, wenn auch durch Mißverständnisse dieses philosophischen Denkens belastete Vermittlungsfunktion: Die französischen Übersetzungen, Kommentare und Interpretationen deutscher Werke waren die ersten und für lange Zeit die einzigen Quellen, die dem philosophischen Denken in Italien und Spanien den Zugang zur kritischen Philosophie Kants und zu den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels eröffneten. Sowohl für den italienischen als auch für den spanischen Bereich war die Bezugnahme auf die deutsche Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts ein probates Mittel, die Intellektuellen zur sozialen, politischen und kulturellen Erneuerung ihrer Länder aufzurufen, also analog der Funktion, welche die Philosophie auch in Deutschland fast

fünfzig Jahre zuvor ausgeübt hatte. Vergleichbares gilt, wie in Kap. 12 gezeigt wird, auch für Polen oder für Finnland.

Nationale kulturelle Traditionen und Zukunftsperspektiven haben bei den Rezeptionen des Deutschen Idealismus eine große Rolle gespielt und ihm jeweils ein besonderes Profil gegeben. Berücksichtigt man aber auch die wechselseitigen Interaktionen zwischen den nationalen Rezeptionen, so wird über besondere nationale Merkmale hinaus der allgemein *europäische* Charakter der Wirkung des Deutschen Idealismus deutlich.

Im ausgehenden 20. Jahrhundert war das Interesse am Deutschen Idealismus für eine gewisse Zeit rückläufig. Die nicht zuletzt im Kontext der Analytischen Philosophie, aber auch in Perspektiven von Einzelwissenschaften – z. B. an der spekulativen Erkenntnis-, Natur- und Geschichtsphilosophie – formulierte Kritik am metaphysischen Charakter des idealistischen Theorietypus ließ ihn als überholt erscheinen. Gegenwärtig ist ein Umdenken zu verzeichnen: Der Deutsche Idealismus zieht, wie die große Anzahl von ihm gewidmeten Quelleneditionen und Publikationen sowie das Erscheinen des *Internationalen Jahrbuchs des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism* (seit 2003) zeigt, in Forschung und Lehre neue Aufmerksamkeit auf sich; er ist nicht nur in Europa und Nordamerika<sup>32</sup>, sondern weltweit aktuell.

Hans Jörg Sandkühler (Red.)

## Weiterführende Literatur

- Ameriks, K. (Hrsg.), 2000, *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge.
- Ameriks, K./J. Stolzenberg (Hrsg.), 2005, *Der deutsche Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie/German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism*, Bd. 3, Berlin.
- Beiser, F.C., 2002, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*, Cambridge, MA/London.
- Bourgeois, B., 2000, *L'idéalisme allemand*, Paris.
- Braun, H., 1982, *Materialismus-Idealismus*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. O. Brunner/W. Conze, R. Koselleck, Bd. 3, Stuttgart.
- Bubner, R. (Hrsg.), 1978, *Deutscher Idealismus*, Stuttgart.
- Cassirer, E., 2000 [1920], *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3. Bd.: *Die nachkantischen Systeme*. *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 4, Hamburg.
- Duque, F., 1998, *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*, Madrid.
- Gamm, G., 1997, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart.
- Gawoll, H.-J./Ch. Jamme (Hrsg.), 1994, *Idealismus mit Folgen*.