

Kritisches Jahrbuch der Philosophie

Band 7

Herausgegeben von der
Thüringischen Gesellschaft für Philosophie e.V.
Vorsitzender: Klaus-M. Kodalle

Wissenschaftlicher Beirat:

Manfred Frank (Tübingen); Wolfram Högerebe (Bonn);
Hans Lenk (Karlsruhe); Odo Marquard (Gießen);
Otto Pöggeler (Bochum); Ludwig Siep (Münster);
Gottfried Willems (Jena)

Gegen das
,unphilosophische Unwesen‘

Das *Kritische Journal der Philosophie*
von Schelling und Hegel

herausgegeben von
Klaus Vieweg

Königshausen & Neumann

ERNST-OTTO ONNASCH

DAS KRITISCHE JOURNAL IM STREIT MIT DEM LOGISCHEN REALISMUS

EIN STREIT UM DAS ABSOLUTE ALS DAS RICHTIGE GOTTESVERSTÄNDNIS

Es ist bekannt, daß Schelling und Hegel das *Kritische Journal der Philosophie* wesentlich als ein Gegenorgan der von Carl Leonhard Reinhold herausgegebenen *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts* vorgesehen hatten.¹ Das *Kritische Journal* ist in vielerlei Hinsicht Kulminationspunkt einer längeren Vorgeschichte, die im übrigen – insbesondere von Seiten Schellings – auch nicht frei ist von persönlichen Ressentiments. Mit Reinhold hatte sich Schelling endgültig nach der kritischen Rezension des *Systems des transzendentalen Idealismus* verkracht. Von den philosophischen Überlegungen seines Vetzters und ehemaligen Repetenten² im Tübinger Stift Christoph Gottfried Bardili hat Schelling niemals viel gehalten,³ obwohl er von dem aus dem Jahr 1792 stammenden Entwurf *Über Dichter, Propheten* [...] von Bardili augenscheinlich inspiriert war.⁴ Vielleicht gerade deshalb, weil Hegel bis 1800 abseits des philosophischen Trubels gelebt und philosophisch gearbeitet hat, konnte er als Mitherausgeber des *Kritischen Journals* einen nuancierteren Standpunkt einnehmen. Schon in seiner ersten Druckschrift *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* zeigt er sich zwar als wackerer Mitstreiter Schellings, doch ist die Tendenz seiner philosophischen Bemühungen hier wie auch in seinen Beiträgen des *Kritischen Journals* viel eher daraufhin angelegt, nicht bloße Polemik zu betreiben – was man Schelling leider nicht immer bescheinigen kann –, sondern philosophische Argumente zu wägen.

Auf der anderen Seite blieb Hegels Übersiedlung nach Jena für Schellings Denken nicht ohne Folgen. Unter seinem Einfluß sah sich Schelling dazu gezwungen, sein frühidealisiertes System aufzugeben bzw. entscheidend umzu-

¹ Siehe hierzu Hartmut Buchner, *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, in: *Hegel-Studien* 3, 1965, S. 95-156. Von den in Hamburg zwischen Anfang 1801 und 1803 verlegten *Beyträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts* (= *Beyträge zur leichtern Uebersicht*) sind im ganzen 6 Hefte erschienen. Die ersten drei Hefte erschienen 1801, das vierte Heft 1802 und die letzten zwei Hefte 1803.

² Ob Schelling Bardili noch als Stiftsrepetenten erlebt hat, ist zweifelhaft, da Bardili im Oktober 1790 nach Stuttgart berufen wurde.

³ Vgl. Manfred Zahn, *Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem „Logischen Realismus“ Christoph Gottfried Bardilis* (= *Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung*), in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19, 1965, S. 201-223; S. 453-479.

⁴ Vgl. Michael Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996, S. 139; S. 284.

bilden. Zugleich bildete die Nähe zu Schelling und Hegels offenbar distanziertere Sicht auf die herrschende philosophische Debatte einen äußerst fruchtbaren Nährboden für Hegels eigene philosophische Entwicklung, besonders für sein Systemdenken, das sich in Jena durchzusetzen beginnt. Allerdings muß man auch feststellen, daß die gemeinsamen Jenaer Jahre beide Philosophen auch so nachhaltig beeinflusst haben, daß die wichtigsten Gemeinsamkeiten schon bald zu schwinden beginnen.

Von der Forschung wird schon seit langem hervorgehoben, daß die Auseinandersetzung mit dem Logischen Realismus von großer Bedeutung für Hegels eigenständige philosophische Systementwicklung war.⁵ Diese von der Forschung zwar oftmals hervorgebrachte Behauptung ist im Grunde genommen jedoch bislang kaum näher untersucht.⁶ Fragen wie, worum sich diese Debatte eigentlich drehte und welche Folgen diese für das Verhältnis Schelling/Hegel hatte, liegen zum größten Teil noch im Dunkeln. Im folgenden will ich genau diesen beiden Fragen näher nachgehen und erstens versuchen zu zeigen, daß der Hintergrund der Auseinandersetzung mit Bardilis Auffassung der Identität die von diesem abgewiesene aber von Hegel und Schelling aufgegriffene und vertretene Trinitätslehre ist. Und zweitens, daß die philosophische Bruderschaft Hegels und Schellings genau an dieser Lehre zerbricht.

Sicherlich erstaunlich ist die Schnelligkeit, mit der sich Hegel die verschiedenen philosophischen Ausgangspunkte derer zu eigen gemacht hat, die er in seiner ersten Druckschrift und dann im *Kritischen Journal* besonders scharfsinnig, aber auch von unerwarteter Perspektive aus kritisiert. Anders als sein Freund Schelling ist Hegel bis 1800 mit jenen Positionen eher oberflächlich aus eigener Lektüre vertraut. Zudem mußte es ihm sein früher Kantianismus der praktischen Vernunft verbieten, sich mit der Grundsatzphilosophie Reinholds und Fichtes, in vielerlei Hinsicht aber auch mit dem frühen Denken Schellings anzufreunden. Anfang 1795 erklärt Hegel in einem Brief an Schelling, daß er mit der neueren Philosophie Reinholds, aber offensichtlich auch mit der Fichtes kaum vertraut ist.⁷ Daran sollte sich auch in den folgenden Jahren wenig ändern,

⁵ Vgl. dazu etwa Johann Eduard Erdmann, *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, Bd. 1, hrsg. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1931, S. 487; oder Martin Bondeli, *Hegel und Reinhold*, in: *Hegel-Studien* 30, 1995, S. 45-87.

⁶ Aufschlußreich ist die grundlegende Studie von Martin Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt/Main 1995.

⁷ Vgl. *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1969, Bd. 1, S. 16. Ob und inwiefern Hegel Reinholds Grundsatzphilosophie aus eigener Lektüre kennt, läßt sich aufgrund der gegenwärtigen Quellenlage nicht endgültig entscheiden. Wahrscheinlich ist es, daß er im Sommersemester 1792 Johann Friedrich Abels Vorlesung „Prolegomena Metaphysices secundum theoriā Reinholdianā“ hört (vgl. Immanuel Carl Diez, *Briefwechsel und Kantische Schriften*, hrsg. v. Dieter Henrich, Stuttgart 1997, S. 448), außerdem legt der Titel seines Magister-Specimina von 1790 *Ueber das Urtheil des gemeinen Menschenverstands über Objectivität und Subjectivität der Vorstellungen* (vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften*, GW 1, S. 413) eine Beschäftigung mit Reinhold in Tübingen nahe. Hegel zitiert Reinholds Satz des Bewußtseins in dem Fragment *Ein Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* von 1794 (ebd., S. 169), doch ist er

lediglich die Schriften Schellings scheint Hegel in Frankfurt näher zu studieren.⁸ Die philosophische Entwicklung zur Wissenschaft – d.h. zu jenem bekannten „Ideal des Jünglingsalters“, das „sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln“ sollte⁹ – vollzieht er mehr oder weniger eigenständig; sicherlich inspiriert von Hölderlins Vereinigungsphilosophie, aber keineswegs von Fichte oder Reinhold, aber auch kaum von Schelling.¹⁰ Desto bemerkenswerter muß es daher erscheinen, daß Hegel sich von Schelling für den Streit gegen die Philosophie Fichtes und Reinholds bzw. Bardilis überhaupt hat gewinnen lassen. Über die genauen Gründe für diese aufgrund der früheren Entwicklung eher unerwartete philosophische Wende läßt sich wegen der spärlichen Quellenlage nur spekulieren.

Im Gegensatz zu Hegel lassen sich die Linien bei Schelling einfacher aufzeigen. Dieser steht der Grundsatzphilosophie in seinen philosophischen Anfangsjahren noch wohlwollend gegenüber.¹¹ Das ändert sich seit der Rezension der *Ich-Schrift* in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*, hinter der er Reinhold als Autor oder zumindest Anstifter vermutet.¹² In seiner *Anti-Kritik* rechnet Schelling auf barsche Weise mit Reinholds „unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der Philosophie“ ab und behauptet, daß nur „Ein Akt der Freiheit“ am Anfang der Philosophie stehen könne.¹³ Reinholds kritische Rezension des *Systems des transzendentalen Idealismus* in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*¹⁴ und Reinholds ebenfalls in diese Zeit fallender Übertritt zum Logischen Realismus Bardilis, von dessen philosophischen Arbeiten Schelling nicht viel hielt, ließen von seiner einstigen philosophischen Achtung nichts mehr übrig. Daß allerdings ausgerechnet Bardilis *Grundriß der Ersten Logik* von 1800 (die Schrift lag ge-

hinsichtlich seiner Kritik, daß wir philosophisch nicht zu einem „unbedingten Grundvermögen“, sondern nur zu einem „comparativen“ Grundvermögen zu gelangen imstande sind, offensichtlich der von Carl Christian Erhard Schmid verfaßten Schrift *Empirischen Psychologie*, Jena 1791, bes. S. 173, verpflichtet, von der Hegel ein Exzerpt einer Rezension angefertigt hat und wo das Vorstellungsvermögen nur den Rang eines höchsten comparativen Grundvermögens hat, vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Exzerpte*, GW 3, S. 209f. Zu Hegels Rezeption der Schmidtschen Psychologie vgl. neuerdings auch Martin Bondeli, *Der Kantianismus des jungen Hegel*, Hamburg 1997, bes. S. 263ff.

⁸ Vgl. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Königsberg 1844, S. 100, Anm. 17.

⁹ So der bekannte Brief vom 2. 11. 1800 an Schelling in: Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, S. 59.

¹⁰ Das hat Klaus Düsing in dem Aufsatz *Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801*, in: *Philosophisch-literarische Streitsachen*, Bd. 2: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, bes. S. 145ff herausgestellt.

¹¹ Vgl. besonders Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Erstlingsschrift *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* von 1794, SW I/1, S. 85-112.

¹² Der tatsächliche Verfasser dieser Rezension vom 11. Okt. 1796 in der ALZ, Nr. 319, Sp. 89-91, ist freilich Johann Benjamin Erhard.

¹³ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, SW I/1, S. 242-244.

¹⁴ Die Rezension erscheint am 13. Aug. 1800 in der ALZ, Nr. 231/232, Sp. 361-366; Sp. 369-376.

druckt bereits Ende 1799 vor)¹⁵ der große Stein des Anstoßes werden sollte, konnte damals kaum jemand ahnen, Schelling sicherlich am allerwenigsten. Wahrscheinlich wäre dieses philosophisch nicht sonderbar tiefsinnige Buch kaum wahrgenommen worden, wenn nicht der allorts respektierte Reinhold dieses so begeistert aufgenommen und sich anschließend auch zum Logischen Realismus bekannt hätte.¹⁶

Der Sprengstoff für die Idealisten – Fichte inklusive – war sicherlich Reinholds Befund, daß sich in diesem „Buche eine völlig neue Darstellung des transcendentalen Idealismus – oder eigentlich die Erfindung desselben von neuen und auf einem völlig neuem Wege“¹⁷ befinden solle. Seinen Freund Fichte beschwört er förmlich, die Bardilische Logik genauer zu studieren.¹⁸ Reinholds Versuch, Fichte für das Bardilische System zu gewinnen, erleidet ein Debakel. Fichte rezensiert den *Grundriß* vernichtend in der *Erlanger Literatur-Zeitung* vom 30./31. Oktober 1800 und unterstellt diesem, bloß eine „Umarbeitung der Reinholdischen, weiland Elementar-Philosophie“ zu sein, getragen von einer „Formular-Methode“.¹⁹ Ähnlich urteilt auch Hegel in seiner ersten Druckschrift über den Logischen Realismus, dem er nicht nur vorhält formalistisch, sondern auch, „aufgewärmte Elementar-Philosophie“ zu sein.²⁰ Jedenfalls läßt sich in Bardilis Logik nach Fichte und entgegen Reinholds Beteuerungen „keine Spur vom *Transscendentalen* [...] keine Spur sonach von Idealismus“ finden, sie ist krasser dogmatischer Dualismus.²¹ Der Bruch mit Reinhold wird unausweichlich,²² zumal dieser in seinen *Beiträgen* daran festhält, daß im *Grundriß* „ein neuer Standpunkt ausföndig gemacht“ worden sei, „aus welchem und für welchen die logische, metaphysische und mathematische Gewißheit – in Eine und Ebendieselbe reelle Gewißheit, und die subjektive und objektive Wahrheit – in Eine und Ebendieselbe reelle Wahrheit sie auflöset“.²³ Der Streit zwischen Fichte und dem Logischen Realismus mündet in eine wahre publizistische Schlacht, in die sich

¹⁵ Christoph Gottfried Bardili, *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie (= Grundriß der Ersten Logik)*, Stuttgart 1800.

¹⁶ Reinhold rezensiert das Buch in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung*, Nr. 127-129, vom 5.-7. Mai 1800, Sp. 273-279; Sp. 281-287; Sp. 289-293.

¹⁷ So in dem Brief vom 23. 1. 1800 an Fichte, in: *Briefwechsel 1799-1800*, GA III/4, S. 198.

¹⁸ Manfred Zahn, *Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung*, S. 454, hat nach der Sichtung der handschriftlichen Vorarbeiten zur späteren Rezension des *Grundrisses* bemerkt, daß Fichte tatsächlich „nicht nur um ein möglichst genaues, sondern auch um ein möglichst positives Verständnis des Bardilischen Werkes“ bemüht gewesen sein soll.

¹⁹ Johann Gottlieb Fichte, *Rezension von Bardilis Grundriß der Ersten Logik (= Rezension von Bardili)*, GA I/6, S. 427-450; hier: S. 435. Die Rezension erscheint in der *Erlanger Literatur-Zeitung*, Nr. 214/215 vom 30. und 31. Okt. 1800, Sp. 1705-1716.

²⁰ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (= Differenz-Schrift)*, GW 4, S. 88.

²¹ Fichte, *Rezension von Bardili*, S. 436.

²² Öffentlich wird dieser Bruch in Fichtes *Antwortschreiben an Herrn Professor Reinhold*, siehe GA I/7, S. 289ff.

²³ Reinhold, *Beiträge zur leichtern Uebersicht*, Bd. 1, S. IXf.

Schelling – er nimmt Fichtes Bardili-Rezension begrüßend auf²⁴ – und Hegel mit dem *Kritischen Journal der Philosophie* auf eigene Weise einschalten, als sich Schelling schließlich auch mit Fichte über die Frage überworfen hat, welche Stellung der Naturphilosophie zur Transzendentalphilosophie zukomme.²⁵

Die neue Logik Bardilis erscheint unmittelbar vor Schellings Wendung zum absoluten Idealismus, weshalb in der Forschung vielerorts darüber spekuliert worden ist, ob diese Wende und Umgestaltung des Absoluten nicht von Bardili angeregt worden ist. Diese These läßt sich allerdings schwer verteidigen, wie Klaus Düsing m.E. überzeugend dargelegt hat.²⁶ Vielmehr müssen wir angesichts der neusten Forschungslage davon ausgehen, daß die Gründe für Schellings Neufassung des Absoluten bei Hegel zu suchen ist. Dieser hatte sich in Frankfurt die Grundlagen seiner neuen Auffassung des Absoluten erarbeitet. Erstmals greifbar wird diese im *Systemfragment* von 1800 in der Formel „Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung“. Mit dieser Einsicht in die innere Strukturiertheit des Absoluten verabschiedet sich Hegel endgültig von seiner frühidealistischen Auffassung, daß das Absolute nicht erkennbar sei. Schelling, der das Absolute vor Hegels Übersiedlung nach Jena für nicht erkennbar hält, nähert sich dann in bezug auf sein eigenes philosophisches Verständnis des Absoluten und dessen Erkennbarkeit mehr und mehr der Auffassung Hegels.

Hegels Studium des Mittel- und Neuplatonismus in Verbindung mit der Logos- und Trinitätsspekulation in Frankfurt ist ohne Zweifel einer der wichtigsten Beweggründe für die Herausarbeitung einer absoluten Metaphysik bzw. einer vollständigen Vernunftkenntnis des Absoluten gewesen.²⁷ Die Probleme um die christliche Trinitätslehre in Verbindung mit dem antiken Platonismus spielten bereits am Tübinger Stift eine wichtige Rolle. Und auch Bardili hat sich in diese Diskussion eingeschaltet, allerdings steht er anders als Hegel (jedenfalls um und nach 1800) der christlichen Trinität vor allem wegen der mutmaßlichen platonischen Einflüsse ablehnend gegenüber.²⁸ Seines Erachtens kommt es erst mit der von Descartes begründeten neuzeitlichen Philosophie zu einer „höchsten

²⁴ Vgl. Schellings Brief an Fichte vom 19. 11. 1800 in: Fichte, *Briefwechsel 1799-1800*, S. 368.

²⁵ Übrigens beabsichtigten Schelling und Fichte bis Mitte 1801 noch gemeinsam eine kritische Zeitschrift herauszugeben, siehe Schellings Brief an Fichte vom 3. 10. 1801 in: Johann Gottlieb Fichte, *Briefwechsel 1801-1806*, GA III/5, S. 80ff. Vgl. Buchner, *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*.

²⁶ Vgl. Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachrichten von I.P.V. Troxler (= Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik), hrsg., eingel. und mit einer Interpretation versehen v. Klaus Düsing, Köln 1988, S. 125f.

²⁷ Vgl. dazu die grundlegende Studie von Jens Halfwassen, *Hegel und der späte Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, in: *Hegel-Studien, Beiheft 40*, Bonn 1999.

²⁸ Vgl. Christoph Gottfried Bardili, *Epochen der vorzüglichsten Philosophischen Begriffe, nebst den nöthigsten Beylagen. Erster Theil. Epochen von einem Geist, von Gott und der menschlichen Seele. System und Aechtheit der beiden Pythagoreer, Ocellus und Timäus (= Epochen der vorzüglichsten Philosophischen Begriffe)*, Halle 1788, und in dem Aufsatz: ders., *Timäus der Lokrier von der Weltseele (= Timäus der Lokrier)*, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. Georg Gustav Fülleborn, 9. Stück, Jena/Leipzig 1798, bes. S. 44ff.

Verfeinerung des Begriffes von einem Geist“, und zwar auf biblischer und nicht auf platonisch-philosophischer Grundlage, sofern hier der Geist als Gattungsbe- griff von Gott und menschlicher Seele begriffen wird, „um die völlige Immaterialität der Gottheit und der menschlichen Seele darauf zu bauen“. ²⁹ In dieser Sichtweise Gottes liegt nun augenscheinlich der Zündstoff für die Auseinander- setzung mit dem Logischen Realismus. Außerdem werden die von Fichte gegen die Philosophie Bardilis eingebrachten Vorwürfe von Hegel und Schelling auf einer grundsätzlicheren Ebene fortgeführt (im übrigen einer Ebene, mit der Fichte nicht vertraut ist, nicht nur weil er, soweit ich sehe, die früheren Schriften Bardilis nicht zur Kenntnis genommen hat, sondern vielmehr deshalb, weil ihm der hier mithineinspielende Tübinger Bildungshintergrund fehlt). Es geht um die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Absolutem.

Die Auseinandersetzung setzt an beim Identitätsprinzip, das Bardili seiner neuen Logik zugrunde legt, und welches das Potential haben soll, diese Logik nicht nur vor allen vorhergegangenen Logiken in positivem Sinne auszuzeichnen, sondern die Logik überhaupt grundlegend zu verbessern. Das Prinzip der Identität oder auch Identitätsgesetz ist das Denken als Denken. Nach Bardili handelt es sich hierbei um eine sich selbst genügende, vollkommen durch sich selbst bestimmte Identität, ohne jeden Bezug auf irgendwelche Mannigfaltigkeit: „jenes Eine ist das Unwandelbare unter allem Wandel, das, durch sich selbst vollkommen Bestimmte sowohl, als Bestimmendwerdende in der unbestimmbaren Menge aller möglichen Fälle seines Gebrauchs“. ³⁰ Diese Identität soll nun zur Grundlage aller Bestimmungen kraft der Anwendung des Denkens werden. Durch diese wird das Denken zu einem bestimmenden Denken bzw. zu einem Erkennen. Angewendet werden kann das Denken allerdings nur auf etwas demselben Äußerliches. Es muß, wie Bardili sich ausdrückt, zur Möglichkeit der Anwendung der Denk- identität „ein plus, mithin ein Etwas hinzukommen“, das selbst nicht identisch mit derselben Identität ist. ³¹ Das angewandte Denken bzw. Erkennen oder Urteilen beruht deshalb auch auf einer „vorangegangenen Disjunktion“ zwischen gedachtem Etwas und Gedachtem als Gedachtem, die Bardili bezeichnender- weise „Ur-theilung“ nennt. ³² Sofern die Anwendung des Denkens allerdings zunächst nur logisch möglich ist, muß nun weiter zu einem solchen Plus hinaus- gegangen werden, das „Ursubstanz für alles Geistige an dem Weltall überhaupt“ ist, d.h. „zu einem Gott“. ³³ Sofern nun die Denkbarkeit des Denkens von seiner Anwendung abhängt, diese jedoch unmittelbar auf Gott selbst, d.h. auf sein objektives Dasein verweist, folgt dieses Dasein nach Bardili auch aus unserer subjektiven Beschaffenheit. Das Denken erweist sich letztendlich als „modus inalterabilis“ des Seins Gottes, das mir „dieser Gott an meinem Denken geoffen-

bahrt“ hat. ³⁴ Bardili glaubt so „eine Vernunftlehre aus der Vernunft“ ³⁵ aufgestellt zu haben, eine Logik, die sich aus und durch sich selbst ein „reales Objekt“ ³⁶ setzt.

Unschwer läßt sich erkennen, daß Bardilis Auffassung der einfachen Einheit des Denkens manche Berührungspunkte mit Schellings Interpretation des abso- luten Prinzips hat. Auffallend ist es allerdings auch, daß sich Schelling argumen- tativ eigentlich kaum mit dem Bardilischen Identitätsprinzip auseinandersetzt. Diese Auseinandersetzung überläßt er anscheinend Hegel. In der *Differenz-* Schrift kritisiert dieser Bardilis Konzept der einfachen Einheit des Denkens, indem er darlegt, daß diese „nicht ein Werk der Vernunft, sondern [...] schon an und für sich ein Wahres und Gewisses, also Erkanntes und Gewußtes“ sei, und daß sich die Vernunft folglich auch „kein thätiges Verhältniß“ gegen die einfache Denkeinheit zu geben vermag. ³⁷ Die Pointe dieser Kritik ist, daß bei Bardili das Prinzip bzw. das Absolute kein resultierendes Produkt der tätigen Vernunft ist, sondern vielmehr immer schon als Bekanntes vorausgesetzt wird. Im Gegensatz zu dem richtig verstandenen Idealismus befindet sich der Logische Realismus folglich nicht auf dem Standpunkt der Produktion, auf dem das Absolute in einem System als dessen Grundlage spekulativ entfaltet wird (nach dem Hegel- schen Leitsatz: „Der Grundsatz eines Systems der Philosophie ist ihr Resultat“ ³⁸). Bardili begreift nicht, daß die Vernunft selbst mit Subjektivität ausgestattet zu sein hat, um dieselbe tatsächlich als tätig und somit konstitutiv für das gesamte Vernunftsystem zu begreifen. Die Möglichkeit der Anwendung des Denkens wird von Bardili ja nicht als eine Folge des Denkens selbst begriffen, sie folgt vielmehr aus dem Postulat eines selbst Ungedanklichen, d.h. eines dem Denken äußerlichen Stoffs. Das Movens des Systems des Logischen Realismus oder des- sen Methode kann somit auch kein Gegenstand dieses Systems sein. Nach Hegel fällt das System Bardilis auf den von diesem kritisierten Subjektivismus zurück, sofern ja die Differenz zwischen der mit sich identischen Identität und dem denkäußerlichen Stoff eine Einsicht ist, die für das Bewußtsein besteht. ³⁹ Der spekulative Idealismus dagegen – und zwar insbesondere in der Hegelschen Ausbildung – lokalisiert dieses Movens in einer Differenz, die dem Absoluten selbst innewohnt. Diese Erkenntnis gewinnt Hegel sicher nicht erst durch die Auseinandersetzung mit Bardili, sie ist spätestens seit 1800 fester Bestandteil seines systematischen Philosophierens. Daß Hegel diese Erkenntnis jedoch durch die Diskussion mit dem Logischen Realismus vertieft, ist nicht unwahr- scheinlich, was eine Passage in der *Phänomenologie des Geistes* nahelegt. Im un- mittelbaren Zusammenhang mit der berühmten Passage, daß das Wahre nicht nur als Substanz, sondern auch als Subjekt aufzufassen sei, wird dem Identitäts- gesetz anerkannt, ein Gesetz der Vernunft zu sein. Hegel verfolgt dann aber mit

²⁹ Bardili, *Epochen der vorzüglichsten Philosophischen Begriffe*, S. 115ff.

³⁰ Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, S. 3, § 6.

³¹ Ebd., S. 114.

³² Ebd., S. 68f. – Diese Gedanken erinnern freilich stark an Hölderlins Spekulationen in dem philosophischen Fragment *Urtheil und Seyn* bzw. *Seyn, Urteil und Modalität*, was der angemessenere Titel für dieses Fragment ist.

³³ Ebd., S. 358.

³⁴ Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, S. 358.

³⁵ Ebd., S. 360.

³⁶ Ebd., S. XI f.

³⁷ Hegel, *Differenz-Schrift*, S. 85.

³⁸ Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799–1808)*, GW 5, S. 496.

³⁹ Hegel, *Differenz-Schrift*, S. 87f.

der bedeutsamen Einschränkung, daß es sich beim „Denken als Denken“ lediglich um „Allgemeinheit [...] Einfachheit oder ununterschiedene, unbewegte Substantialität“ handle und folglich keine lebendige Substanz sei, der „die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst“ innewohnt.⁴⁰ Die Substanz wird im Denken als Denken also nicht auch als Subjekt aufgefaßt. Hegel spricht dem Bardilischen Prinzip in der *Differenz*-Schrift und noch vernehmlicher in der *Phänomenologie* genau dasjenige ab, was seit seiner Jenaer Zeit das große Anliegen seines Systemdenkens ist, nämlich das Absolute als ein sich selbst Bewegendes, als ein Lebendiges oder Tätiges zu begreifen. Der Bardilischen Logik ist dies nicht gelungen, weil diese für das Begreifen des Denkens als Denkens kraft der Anwendung des Denkens etwas Denkäußerliches unterstellen mußte und sich deshalb letztendlich auch nicht als das System des Seins Gottes ausgeben kann. Erst Hegels *Wissenschaft der Logik* von 1812/16 löst diesen Anspruch (auf der Ebene des reinen Denkens) ein. An dem Gedanken einer solchen Logik bzw. eines solchen Systems scheiden sich bekanntlich die Geister Hegels und Schellings. Letzterer läßt sich in Jena zwar von Hegels Systemdenken und die damit einhergehende Erkennbarkeit des Absoluten inspirieren, er lehnt jedoch letztendlich die Begreifbarkeit des Absoluten ab. Das Absolute kann seiner Ansicht nach kein begriffenes Prinzip des Denkens werden, worin sich jedoch Bardili und Hegel zumindest dem Anspruch nach einig sind, sondern nur Prinzip der Natur und des Geistes sein, welche Ansicht Bardili und Hegel mit ihm teilen.⁴¹ Sofern nun Hegel in seiner Bardili-Kritik darauf hinweist, daß dieser das Tätige der Vernunft nicht erfaßt habe, und Hegel konsequenterweise die Erfassung dieses Tätigen beansprucht, so gründet sich in dieser Konstellation schon der spätere Konflikt zwischen Schelling und Hegel.

Wie gesagt, liegen die Gründe für Hegels Verlassen seiner frühidealistischen Auffassung des Absoluten in dem Studium des späteren Platonismus und der Trinitätsspekulation. Das heißt, der endliche Geist ist dem unendlichen immanent, weshalb auch die Bestimmungen des endlichen Denkens dem unendlichen Geist nicht fremd sein können. Mit einigem guten Willen könnte man Bardilis Logik auf ähnliche Weise interpretieren, sofern diese ja, wie gesehen, ebenfalls den hypothetischen Anfang des Denkens letztendlich als das unveränderliche Sein Gottes ausgibt. Im Gegensatz zu Hegel interpretiert Bardili das Absolute allerdings nicht aus trinitätslogischer Perspektive, die seiner Ansicht nach ein Galimathias der platonischen Trinitätslehre ist.⁴² Hinter der Debatte um die

⁴⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, S. 18.

⁴¹ Bardilis Identitätsgesetz hat tatsächlich auch eine ontologische Dignität, was besonders darin zum Ausdruck kommt, daß „die Gesetze unseres Verstandes [...] zugleich die Gesetze der Natur sind“, vgl. Christoph Gottfried Bardili, *Philosophische Elementarlehre mit beständiger Rücksicht auf die ältere Literatur. In zwei Hefen*, Erstes Heft: *Was ist und heißt Philosophie?*, Landshut 1802, S. 35f. Seine Logik des *Grundrisses* ist „Schlüssel zum Wesen der Natur“, vgl. Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, S. XIV.

⁴² Vgl. Bardili, *Epochen der vorzüglichsten Philosophischen Begriffe*, sowie ders., *Timäus der Lokrier*.

richtige Auffassung des Absoluten steht offenbar eine bei Hegel, Schelling und Bardili jeweils verschiedenartige Auffassung Gottes.

Nun soll die trinitätslogische Auffassung Gottes es erlauben, das Absolute von vornherein sowohl als Eins als auch so zu begreifen, daß dieses Eine in sich unterschieden oder differenziert ist. Einheit und Differenz bzw. das die Einheit des Absoluten Differenzierende sind somit in *einem* Prinzip zugleich da. Bardili dagegen rekurriert für die Möglichkeit der Anwendung des Denkens und damit für die Entwicklung seiner Logik und das ihr zugrundegelegte Absolute auf etwas dem Denken Äußerliches. Das Prinzip der Differenz ist somit mit der Anwendbarkeit des Denkens gesetzt und kann deshalb nicht als ein Moment des Denkens selbst begriffen werden. Hegels Kritik an Bardili geht also genau besehen auf das Problem, wie sich das *eine* Absolute zu differenzieren vermag, wobei das Differenzierende zugleich auch Moment desselben Absoluten sein muß, da es ja andernfalls den Anspruch verlöre, das Absolute zu sein. Von dieser Warte aus versteht sich auch die Kritik an der vormaligen Verstandesmetaphysik, die die Idee des Absoluten bzw. Gottes, wie es in Hegels Logikvorlesung von 1801/02 heißt, nur als ein Drittes, als Synthese, subjektiv Geglaubtes oder Postuliertes, mitunter bloß als Abgeleitetes und Bedingtes verstehen kann.⁴³ Diese Unzulänglichkeit läßt sich nach Hegel nur vermeiden, wenn man „vom Absoluten als dem ersten“ ausgeht, denn nur so werden „Gott, Vernunft und Sinnlichkeit [...] reell“.⁴⁴ Dem fügt Hegel in jener Vorlesung noch eine kurze Bemerkung zum sogenannten göttlichen Dreieck hinzu, die unmittelbar mit der Lehre von der göttlichen Trinität zusammenhängt.⁴⁵ Mitunter interpretiert Hegel die Selbstvermittlung des Absoluten in der Philosophie identisch mit der in dem Trinitätsdogma ausgedrückten Selbstvermittlung Gottes.⁴⁶

Wie oben bereits bemerkt worden ist, begreift auch Bardili das seiner Logik zugrunde liegende Identitätsgesetz als Gottes Sein, wobei noch hinzuzufügen ist, daß dieses Sein Gottes zugleich auch *Resultat* dieser Logik ist. Hegel kritisiert diese Logik nun dahingehend, daß dort die Identität des Absoluten eine selbst untätige Substanz ist, die mithin nicht auch zugleich als Subjekt begriffen wird. Die Substanz als tätig bzw. als Subjekt begreifen zu wollen, setzt jedoch auch voraus, daß die neue von Hegel anvisierte absolute Metaphysik ihren Anfang in einer unmittelbaren ersten Gewißheit nimmt (denn anders als auf unmittelbare Weise läßt sich nicht verstehen, warum die Substanz auch tätig ist), welche dann in dem Resultat der Entwicklung des philosophischen Systems als gewußt begriffen wird, dies nach der Maxime: „Der *Grundsatz* eines Systems der Philosophie ist ihr *Resultat*“. Die unmittelbare Gewißheit, womit die Philosophie anfängt, ist jedoch von der Religion vermittelt.

⁴³ Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, S. 76.

⁴⁴ Ebd., S. 77.

⁴⁵ Dies ist insbesondere von Helmut Schneider, *Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena*, in: *Hegel-Studien* 10, 1975, S. 133-171, dargelegt und näher erörtert worden. Zum Dreieck vgl. auch die Quellen in Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, S. 479-482; S. 533.

⁴⁶ Inwiefern Hegel dem christlichen Trinitätsdogma auch theologisch Recht wiederfahren läßt, muß hier außer Betracht bleiben.

Der *Journal*-Aufsatz *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* von 1802, der hinsichtlich der Verfasserfrage in der Vergangenheit Schelling als auch Hegel zugeschrieben wurde,⁴⁷ bestätigt jene These, denn „eine Philosophie, die nicht in ihrem Princip schon Religion ist“, wird nicht für Philosophie anerkannt. (VNP, 271) Hier stellt der absolute Idealismus Hegel/Schellingschen Zuschnitts also ausdrücklich klar, daß das Prinzip von Philosophie und Religion miteinander identisch seien und zu sein haben. In demselben Aufsatz wird außerdem gegen jene Auffassung polemisiert, die das Absolute für „ein Resultat, ein zu Begründendes“ hält, was ja tatsächlich beim Logischen Realismus (bzw. „diese Idealismus genannte Form der Philosophie“) der Fall ist, wo „Gott nur aus der Welt“ geschlossen wird, weil jenes System ohne diese Welt Gott nicht begreifen kann. (VNP, 270) Deshalb folgt auch die methodisch bedeutsame Einschränkung des Resultatdenkens, insofern nämlich „eine Erkenntniß des Absoluten“ zu verwerfen ist, die aus der Philosophie lediglich „als Resultat hervorgeht“ und „Gott nicht an sich“, sondern bloß „in einer empirischen Beziehung denkt“ (VNP, 271), was offensichtlich ebenfalls eine gegen Bardili gerichtete Kritik ist. Nicht „durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit“, wie im System des Logischen Realismus, „sondern durch die Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes“ kommt die „Entzweyung der Welt mit Gott“ zur Versöhnung. (VNP, 272) Genau diesen letzteren Weg beschreitet der absolute Idealismus, womit er sich mit dem Wesen des Christentums und mit der Lehre von der göttlichen Trinität in Übereinstimmung weiß, denn tatsächlich besteht für die „Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen“ kein angemesseneres Symbol „als das der Dreieinigkeit im göttlichen Wesen“.⁴⁸ Der Glaube wird insofern auch als „innere Gewißheit“ definiert, „die sich die Unendlichkeit vorausnimmt“, wodurch eine Anschauung Gottes in der Endlichkeit entsteht. (VNP, 272) Durch diesen „Mysticismus“, von dem das Heidentum noch nichts wußte, wird nun der Glaube „in ein Schauen“ verwandelt. Das Christentum „sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes“, was zwar auch das Heidentum tut, jedoch sieht dieses „unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche“ (VNP, 274), weshalb sich dieses auch nicht wirklich von dem Natürlichen befreien kann. Denn die, die „zwischen das rein Allgemeine oder Unendliche und die Seele [...] einen Stoff oder dergleichen einschieben [scil. wie etwa Bardili], werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib als ein Positives und wahrhaft Wirkliches immerfort mit sich schleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreyung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus“. (VNP, 276) Obwohl im Logischen Realismus das Prinzip des Denkens auch Prinzip der Natur ist,⁴⁹

⁴⁷ Zur Verfasserfrage siehe den editorischen Bericht in Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, GW 4, S. 543-546 (die Herausgeber der GW schreiben den Aufsatz Schelling zu).

⁴⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (= *Fernere Darstellungen*), SW I/4, S. 390. Vgl. auch Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, S. 150f.

⁴⁹ Siehe oben Anm. 41.

muß die Natur für diese Logik eine unüberwindbare Voraussetzung bleiben und kann letztendlich auch keine „Versöhnung der Welt mit Gott“ (VNP, 274) statthaben. Diese „Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeyert werden, deren Sinn und Bedeutung nur faßt, welcher das Leben der neuerstandnen Gottheit in ihr erkennt“ (VNP, 274).

Aus diesen längeren Zitaten wird klar ersichtlich, daß Schelling/Hegel gegen den Logischen Realismus unter Zuhilfenahme der Trinitätsspekulation verfahren. Es fällt aber auch auf, daß der Autor dieses Aufsatzes die göttliche Dreieinigkeit nicht unmittelbar gegen die Bardilische Absolutheitsauffassung ausspielt. Wie gesagt, verläßt Schelling in Jena seinen identitätsphilosophischen Standpunkt indem er wichtige Elemente von Hegels metaphysischem Einheitsmodell aufnimmt, doch ringt er sich offensichtlich nicht zu der Auffassung durch, das Absolute als eine in sich *tätige* Identität bzw. als eine Identität von Identität und Nichtidentität zu begreifen. Vielmehr scheint Schelling, wie Klaus Düsing dargetan hat, das früher zugrunde gelegte Indifferenzmodell „dem Hegelschen Modell mannigfaltigkeitsbestimmter Einheit systematisch“ überzuordnen.⁵⁰ Und das muß ganz andere Folgen für die Methode der Philosophie haben als bei Hegel. Anscheinend mit kritischer Pointe gegen Hegel schreibt Schelling in den *Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie* von 1802 „daß ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst [...] schlechthin undenkbar sey“.⁵¹ Im Schellingschen System der Philosophie verhält es sich folglich so, daß die „intellektuelle Anschauung [...] das Absolute“⁵² produziert. Hegels Ansicht ist das genaue Gegenteil, insofern es nämlich hier das Absolute ist, das sich selbst im System produziert.⁵³ Die Methode der Selbstproduktion des Absoluten hat ihren anschaulichen Ursprung in der Symbolik der christlichen Lehre von der Trinität. An diesem grundsätzlichen Unterschied in bezug auf die Methode der Philosophie trennen sich die Wege Hegels und Schellings. Die Differenzen bleiben vorerst noch verdeckt. Sie scheinen jedoch zumindest einer der Gründe dafür zu sein, daß die Debatte mit dem Logischen Realismus im *Kritischen Journal* nach dem ersten Band versiegt. Offensichtlich machen Hegel und Schelling gute Miene zum bösen Spiel, sofern letzterer als Autor fast ganz zurücktritt und ersterer sich hinsichtlich grundsätzlicher Äußerungen über das System des absoluten Idealismus eher zurückhält. Der These Düsing's jedoch, daß Hegel die philosophische Trinitätsspekulation als Grundlage seiner Systemgliederung bald wieder aufgegeben haben soll, kann man m.E. nicht zustimmen.⁵⁴ Interessant ist auf jeden Fall, daß Hegel in seinen Arbeiten Anspielungen auf die göttliche Tri-

⁵⁰ Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, S. 152.

⁵¹ Schelling, *Fernere Darstellungen*, S. 390.

⁵² Ebd., S. 391, Anm.

⁵³ Vgl. dazu schon Hegels Bemerkungen in der *Differenz*-Schrift, S. 30f.

⁵⁴ Vgl. Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, S. 188. An anderer Stelle habe ich darzulegen versucht, daß Hegel die Trinitätslehre für die *Wissenschaft der Logik* unterstellt, vgl. v. Verf., *Philosophie und Begründung. Das Paradigma des objektiven Idealismus unter besonderer Berücksichtigung der Begriffslehre G.W.F. Hegels und des Problems der Intersubjektivität*, Nijmegen 1998, Kap. 3.3 und bes. Kap. 4.8 hinsichtlich der Struktur der „absoluten Idee“.

nität im Zusammenhang mit dem System – im Gegensatz zu Schelling – eher vermeidet. Vielleicht steht Hegel diesbezüglich unter Einfluß Schellings mündlicher Kritik, die in Jena möglicherweise ähnlich pointiert war, wie später in seinen *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Denn aus dem Kontext der hier vorgetragenen Kritik kann man eigentlich nicht anders schließen, daß sie eine intimere Kenntnis der Hegelschen Philosophie unterstellt, als die Schriften Hegels hergeben. Nach Schelling schreibt sich die Philosophie Hegels „die objectivste Bedeutung und insbesondere eine ganz vollkommene Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu [...] Ja er geht so weit, selbst eine Erkenntniß der christlichen Dogmen seiner Philosophie zuzuschreiben: in dieser Hinsicht ist wohl seine Darstellung der Dreieinigkeitslehre das Sprechendste [...] Gott der Vater, vor der Schöpfung, ist der rein logische Begriff, der in den reinen Kategorien des *Seyns* sich verläuft“ usw.⁵⁵ An anderer Stelle wird mit offenkundiger Spitze gegen Hegel festgehalten, daß sich die Idee der Dreieinigkeit nicht „aus reiner Logik entwickeln“⁵⁶ lasse. Hegel dagegen wirft Schelling vor, daß er „die speculative Idee allgemein *ohne Entwicklung* an ihr selbst“ aufgestellt habe und anschließend unmittelbar zur „Naturphilosophie“ übergeht.⁵⁷ Daß Hegel die göttliche Trinität im System auf philosophische Weise wiederholen muß, hängt m.E. mit der Tatsache zusammen, daß er für das Wissen um die Struktur des Absoluten auf etwas zunächst Außerphilosophisches zurückgreifen muß, nämlich auf das von der christlichen Religion aufgestellte Trinitätsdogma. Dieses unmittelbare Wissen muß nun allerdings durch das System vermittelt und so zu wahren Wissen werden, was in diesem Zusammenhang nicht weiter erörtert werden kann.

⁵⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW I/10, S. 128. Schelling resümiert hier, daß Hegels Philosophie „um einen gut Theil monströser geworden ist, als es die vorhergehende je war“.

⁵⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW II/4, S. 66.

⁵⁷ Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799–1808)*, S. 472 (nach Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, S. 189).