

BŘETISLAV HORYNA

HEGELS AUSSPRUCH „GOTT IST TOT“ IN HINSICHT AUF KANT UND FICHTE

I. Gottes Spur geht verloren

Die Sterblichkeit wird mit der geschichtlichen Zeit zu immer wesentlicherem Vorteil der Götter. Alle Kulturen, die mit diesem Gedanken lebten, respektierten das Problem des Todes in gleicher Weise wie des Lebens; beides galt als etwas Außerordentliches, in ursprünglichem archaischen Sinne des Wortes Heiliges. Wann aber sterben die Götter? Wählen unsere Götter den freiwilligen Tod oder werden sie von wütenden Menschen getötet? Mythos, Poesie, Philosophie bildeten seit den Anfängen des Denkens den götterschaffenden Gesamtzusammenhang, in dem die lebendige Stabilität der Götter und ihrer tätigen Wirkung bewahrt werden könnte. Mit der Absage an nur einen von diesen Elementen wurden auch die Götter als historische Konstante des menschlichen Weltbildes verabschiedet. Sollte gelten, dass Gott tot ist, müsste schon – zumindest in der letzten halben Sekunde vor seinem Tod – feststehen, dass entweder Mythos, oder Poesie, oder Philosophie ihrem Leben die Absage erteilen.

Als erster Kandidat, dem man die Verantwortung für Tod Gottes zuschreiben möchte, steht der Mythos da. Steingeworden, unverständlich, nicht mehr lesbar, vergessen und durch den nur sich selbst geltenlassenden Logos feierlich entthront, scheint Mythos überflüssig, sein lächelndes Wissen leer, seine Zeit gottlos und aus ihm geborenes mythologisches Bewusstsein irreführend zu sein. Unter den großen deutschen Philosophen war es Hegel, der den Satz vom Ende der Kunst formulierte und damit das Ende vom Mythos meinte.¹ In dem Streit um die Möglichkeit, die von Kant gezogene kritische Grenzlinie für das Denken überschreiten zu können, hat Hegel damit den von Schelling gewählten Weg von Idee und Anschauung zur Kunst angegriffen. Demgegenüber führte sein Weg von Wirklichkeit und Begriff zum geschichtsphilosophischen Entwurf der Ästhetik. Damit verfehlte aber Hegel den Mythos als Ziel seiner Kritik; mit dem archai-

¹ Hegel, *Ästhetik*, Bd. 1, S. 110, hg. F. Bassenge, Berlin – Weimar 1965. (Man kann wohl hoffen, dass die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein.)

schen Mythos konnte er nichts anfangen. Was ihm aber als notwendige Vorarbeit für Ästhetik genügte, war das symbolische (dichterische und mythenschaffende) Anliegen der Kunst, durch das Verhältnis zur Natur bestimmt zu werden. Kunst als Naturmythos: Transzendierung der geschichtlichen (oder vermeintlich geschichtlichen) Wirklichkeit im schönen Schein der Kunst wird zur philosophischen Objektivität, die als romantische Kunstform, unter der Hypothese der „neuen Mythologie“ begründet und propagiert, den eigentlichen Übeltäter entlarvt: den Dichter. „Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden und Gottvater, Christus und Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen; es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr,“² so beschreibt Hegel die Folgen der subjektiven künstlerischen dichterischen Emanzipation. Es ist die Apotheose des romantischen Dichters, der das notwendige Selbstbewusstsein aus Machtansprüchen seiner eigenen Kraft schöpfend die verlassenen Götter zur völligen Selbstverleugnung zwingt.

Es ist aber Vorsicht geboten. Man steht dem Missverständnis nahe, wenn man glaubt, dass Hegel über einen eindeutigen, geschlossenen Kontext des Satzes vom Tode Gottes verfügt. Es ist zwar offensichtlich, dass die Dichtung, besonders die romantische Dichtung am schlimmsten in das Geschehen um den Verlust der Götter eingreift, den wahren Sündenbock sucht aber Hegel nicht in ihr. Im offenen Kontext wird zum wirklichen Schuldigen die frühere Bildung und Philosophie, die das Erkenntnispotential der dichterischen Kunst überschätzte, ohne darauf zu achten, dass die dichterische, symbolische Erfahrung immer nur eine ästhetische, niemals eine Wirklichkeitserfahrung ist. Am meisten haben die Götter unter der unklaren, unpräzisen und willkürlichen Begrifflichkeit früherer Philosophie gelitten, die in der Frühromantik in die „Philosophie der Poesie“, in die transzendente Poesie der romantischen Dichtern und Literaten übernommen wurde. Alle Kunst ist symbolisch; alle Schönheit ist symbolisch; alle Mythologie ist Symbolik, weil sie schön ist; alle Symbolik ist Allegorie, oder zumindest wird Symbol und Allegorie semantisch austauschbar – etwa in dieser Linie denken Fr. Schlegel, Novalis, Tieck und viele andere. Fragt man sich, was genau diese Begriffe bedeuten sollen, bekommt man keine verwendbare Antwort: es liegt in der Verantwortung des Dichters, des kreativen Menschen, wie er die nur ihm zugängliche Schau dessen, was immer ist, den anderen Menschen beibringt. Die Ursachen für diese irrationalen Akte der dichterischen Sprache sucht Hegel in der unmittelbar vorangegangenen deutschen Philosophie.

II. Der Verlust der Götter

Das war die Periode des aufgeklärten Verstandes, wie Hegel sagt,³ die jetzt zu Ende gekommen ist. Die schönen Künste, die den Verstand, nicht aber die Vernunft

² *Ibidem*, S. 110.

³ *Ibidem*, S. 487–488.

befriedigten, verwandelten alle Dichtung und alle Literatur zur Prosa, verflachten die ganze Weltanschauung, die die Epoche mitmachte, und das Ergebnis war eine neue Gesamtlage, die Hegel als Epochenschwelle zu einem anderen Zeitalter versteht und als „ästhetisches Vakuum“ bezeichnet. Die Naturmythologie spielt keine Rolle mehr, die poetische Anschauung der Welt, in der die Dichter immer wieder die neugeborenen Götter fanden, ist verloren gegangen, faktische Gegenwart gehörte immer mehr dem Menschen. Positionswechsel, auf deren Ende Tod Gottes in Erscheinung kommt, beschrieb schon Schiller in seinen „Göttern Griechenlands“. Die vorletzte Strophe von diesem dichterischen Glaubensbekenntnis lautet: „Da die Götter menschlicher noch waren,/ waren Menschen göttlicher“. Unter allen anderen Umständen müsste man diese Verse als frustrierte Absage am theistischen Weltbild lesen: decouragierter Schiller möchte mit den alten Götter nicht mehr zu tun haben, den diese sind verloren, ob tot oder nur verschwunden, Hauptsache, sie sind nicht mehr für den Menschen da. Der Mensch muss sich nun mit der neuen Lage abfinden; die Landschaft seines Lebens wird von keinem Gott verwaltet, er wird auf sich selbst gestellt und auf die Geschichte, für die kein Mythos und keine poetische Artikulation mehr gefunden werden können.

Die weitere Ergänzung dieser Wendung von der Naturmythologie zum Menschen und seiner Geschichte stellte keine Frage des Prinzips dar, sondern nur der Zeit. Das Prinzip wurde erfunden: die Götter sind sterblich, weil sich die verfeinerten Mythologien und schließlich das gleichermaßen verfeinerte Christentum der Geschichte nicht wehren können. Denn Dichtung, Poesie, ist nicht Theodizee und kann für die Rettung der Götter nichts machen. Daraus ergibt sich die neue Aufgabe für Philosophie: die Ästhetisierung der Welt, in der die Kunst, allenfalls Poesie, die Stellung einer *ancilla philosophiae* bekommt. Hier beginnt für Hegel das Prinzip Hoffnung – in dem ästhetischen Urrhythmus der Geschichte kann Gott nicht sterben. Nur wenn man dem Irdischen erlaubt, nicht einmal wirklich zu sein und zusieht, wie es sich mehr und mehr in das Idealistische verwandelt, muss man auch hilflos befolgen, wie die Götter in einen Bereich jenseits aller Wirklichkeit unaufhaltsam rücken.

Für Hegel trägt die Verantwortung für diese kulturelle Lage des Verlustes, in der schon fast ausgeschlossen scheint, die verbannten, vergessenen, überwundenen oder aber auch getöteten Götter zurückzusehnen, die Philosophie von Kant, Jacobi und Fichte.

III. Der Tod Gottes als Signatur des Zeitalters

Allgemein bekannt und keineswegs überraschend ist die Verbindung zwischen dem Ausspruch über Tod Gottes und Friedrich Nietzsche. Seine in *La gaya scienza*, *Ecce homo* und *Also sprach Zarathustra* den eingetretenen Tod Gottes feststellende Sätze sind inzwischen fast sprichwörtlich geworden. Die Beziehung zwischen dem Satz vom Tode Gottes und Nietzsche wird manchmal so stark wahrgenommen, als ob diese Gedanken eben von Nietzsche stammen und seine

Sehnsüchte nach einer gottlosen Gesellschaft der aristokratischen Übermenschen ausdrücken würde. Dass beides – wie die Originalität der Idee vom Tode Gottes, so auch die schöne neue Welt des arischen Übermenschen – in den Bereich den philosophischen Legenden oder mehr noch Münchhausiaden gehört, findet man eigentlich nur selten und fast ausschließlich bei den Autoren, die sich mit den Begriffsgeschichten, nicht nur mit der Philosophiegeschichte befassen.

Die Tatsache, dass man den Ausspruch viel früher als beim Nietzsche in der philosophischen, aber nicht nur philosophischen Literatur relativ regelmäßig entdeckt, ist viel weniger bekannt und entscheidend weniger analysiert. Als philosophisches Theorem, also als Lehrsatz (der aus gewissen Axiomen gewonnener Satz), gehört der Ausspruch „Gott ist tot“ in die deutsche Kulturgeschichte an der Schwelle des 18. und 19. Jahrhundert als etwas, was diese Epoche und ihr Denken mitgestaltete. Zwar ist der kulturgeschichtlich, philosophisch oder dichterisch begründete, also von dem Religiösen oder Mythologischen losgewordene Gedanke des toten Gottes extrem in der deutschen Literatur vorhanden. Das bedeutet aber nicht, dass es sich nur um eine spezifisch deutsche Explanationsformel handelt; das ganze kulturelle Europa lebte speziell in dieser Zeit mit dem Gefühl der Verlassenheit, des resignierten Gottes und der Ausgewiesenheit der eigenen, selbstgestalteten und absolut erdrückenden Geschichte. So trifft man auf diese These bei dem für die Methode der Metaphysik bei Kant außerordentlich wichtigen schwedischen Naturwissenschaftler und Theosophen Emmanuel Swedenborg; wahrscheinlich unter seinem Einfluss spricht auch z. B. der englische Vorromantiker William Blake der Satz „Gott ist tot“ aus, gedacht aber als Teil seiner Verteidigung der Religion gegen die „Jakobiner“, die oft als Atheisten und Mörder Gottes abgetan wurden.

Axiom des toten Gottes ist also viel älter als Nietzsche und wurde zumindest von deutschen Frühromantikern, sowie auch von etlichen vorromantischen Literaten und Dichtern relativ geläufig angewendet; als Beispiele kann man für Deutschland auch Jean Paul⁴ oder Bonaventura⁵ nehmen. Die Idee des toten oder

4 Am bekanntesten vielleicht in seinem Roman Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs (1796–1797), wo in der Kapitel Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei gesagt wird: „Jetzt sank eine hohe edle Gestalt mit einem unvergänglichen Schmerz aus der Höhe auf den Altar hernieder, und alle Toten riefen: »Christus! ist kein Gott?« Er antwortete: »Es ist keiner.« (...) Christus fuhr fort: »Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schaute in den Abgrund und rief: »Vater, wo bist du?« aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäute sich. - Schreiet fort, Misstöne, zerschreiet die Schatten; denn Er ist nicht!« Man muss zugestehen, dass dieses „erstes Blumenstück“ viel apokalyptischer, eindrucksvoller und starker wirkt, als die etwas hochgezüchteten Aussprüche von Nietzsche.

5 In den *Nachtwachen*.

getöteten Gott wurde im Prinzip als Bestandteil der kulturellen Identifikation und Diagnose verwendet, der den spezifischen, von anderen sich unterscheidenden Kulturstand charakterisierte. Und es war eben die in diesen künstlerischen, dichterischen oder auch philosophischen Kreisen empfundene Unzufriedenheit mit der erlebten gesellschaftlichen oder im breiteren Sinne soziokulturellen Wirklichkeit, die entweder zu verschiedenen religiös bedingten Revitalisierungsversuchen führte, wie es bei Chateaubriand in Frankreich oder bei Novalis in Deutschland der Fall war, oder ganz umgekehrt zu den Bemühungen eine andere, „neue“ Religion zu konstituieren, die aller mit der religiös-christlichen kirchlichen Tradition verbundenen Risiken und Bedrohungen los werden sollte. So wurde die Vorstellung einer neuen Religion und darauf anknüpfend einer „neuen Mythologie“ entwickelt, also Vorstellung, die schon im Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus skizziert wurde und dann als dichterische und philosophische Kommunikationsform von den Frühromantikern wie Fr. Schlegel und Novalis konkretisiert wurde. Im Rahmen dieser Bemühungen erschienen auch etwas seltsamere Konzepte von verschiedenen neuen Mysterien-Religionen,⁶ unter denen der von Hölderlin dichterisch erfundene und von Schelling philosophisch begründete Gesamtentwurf einer neuen dionysischen Mysterien-Religion, die man dem kalten, rechnerischen, kalkulierbaren und mit einer zu eng aufgefassten Vernunft arbeitenden appolinischen Kulturbestandteil entgegensetzen wollte. Diese Dichotomie zwischen dem Dionysischen und Appolinischen kennt man auch in der Regel von Nietzsche, obwohl es von Schelling, dann von Bachofen herausgearbeitet und erst danach von Nietzsche und seinen Epigonen, besonders Ludwig Klages oder Oswald Spengler übernommen wurde.

Für das vorgeschlagene Thema ist aber wesentlich wichtiger, dass der Ausspruch vom Tode Gottes in einer gewissen Tradition steht und diese Tradition vor allem den kulturell-diagnostischen Kontext hat. Auch der von Hegel stammende Ausspruch „Gott ist tot“ gehört in diese Tradition, was ihn aber von anderen unterscheidet, ist die vom Kontext abhängige Bedeutung. Bei Hegel findet man keine offensive und auf Änderung der gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Verhältnisse zielende Diagnose. Hegel selbst hat etwas anderes in Sicht – er spricht „von den Philosophien des Gefühls »Gott selbst ist tot«,“ und diese gefühlvollen Philosophien werden für ihn von den schon erwähnten Kant, Fichte und Jacobi dargestellt.

Hegels Ausspruch wird rein metaphorisch gedacht: es geht nicht um Sterblichkeit Gottes, sondern um ein Gefühl. Und Bezugspunkt für dieses Gefühl stellt nicht der mögliche Tod Gottes, der eine rein imaginative Stellung hat, sondern die zeitgenössische Philosophie charakterisierenden und determinierenden Merkmale, aus denen das Gefühl der Nichtigkeit, Wertlosigkeit, Substanzlosigkeit in Hegel geboren wird. Er umschreibt diesen mehr oder weniger psychologischen Zustand mit seiner bilderstürmerischen Metapher des toten Gottes. Hegel hat

⁶ Darüber informiert besonders der bekannteste romantische Mythologe J. A. Kanne, *Die Symbolik und Mythologie der alten Völker* I-IV, Heidelberg 1810–1812.

wirklich nur ein Bild vor Augen, wenn er vom Tode Gottes spricht: erstens, im Juli 1802, als diese These veröffentlicht wurde, vertrat er selbst die Konzeption eines persönlichen Gottes nicht mehr, sondern theoretische Grundlagen für eine Theorie des unpersönlich Absoluten suchte; und zweitens, Hegel lässt sich durch das Bild des Gottes in den Philosophien von Kant, Fichte und Jacobi inspirieren, und dieses erscheint ihm als Bild der bitteren Reue, vielleicht auch des Schmerzes, der diese Philosophen übermannte, weil sie durch eigene systematische Voraussetzungen zur Feststellung gezwungen wurden, dass das Absolute durch unsere Erkenntnis nicht zu erreichen ist.

Im Unterschied zu Nietzsche ist also der Satz „Gott ist tot“ kein Befund der philosophischen und kulturgeschichtlichen Reflexion, vielmehr stellt er ihr Produkt dar. Man kann ihn als Produkt der Handlung auffassen, die sich als das Aufsuchen von den Schwächen vor allem in der von Kant entwickelten transzendentalphilosophischen Theorie der Grenzen der Erfahrung und dadurch auch der reinen Vernunft bezeichnen lässt.

Ich mache hier absichtlich auf „Aufsuchen der Schwächenpunkten“ und nicht auf eine Kritik der Kantischen Philosophie aufmerksam. Jede Kritik, wenn sie eben nicht im transzendentalphilosophischen Sinne von Kant geführt wird, ist in ihren Folgen perspektivisch. Sie ersetzt eine Optik durch eine andere, für „besser“ oder „vollkommener“ gehaltene, und setzt sich der Gefahr aus, selbst eines Tages ersetzt zu werden. Hegel verfolgt schon in diesen Jenaer Jahren ein anderes Ziel: er möchte genug feste und unwiderlegbare Gründe finden, um die Realisierung der Universalgeschichte des Geistes, nicht der bloßen Vernunft zu verlangen.

Das Auffinden von solchen Gründen, das anfänglich fast voll identisch mit dem Aufsuchen von Unzulänglichkeiten in den Philosophien Kants, Fichtes und Jacobis ist, wird im Aufsatz *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie des Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* aus dem Jahre 1802 klar belegt und durchgeführt. In ihm tritt auch der Satz „Gott ist tot“ in Erscheinung, und zwar erst zum Schluss, als abschließende, fast ikonoklastische Metapher, mit der Hegel seine Enttäuschung mit der, wie er sagt, Verworrenheit dieser Philosophien, kundgibt.

Zuerst der betreffende Text im Wortlaut: „Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muss den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: »la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme«) –, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment der höchsten Idee bezeichnen und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus Härte allein –

weil das heitere, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophien sowie der Naturreligionen verschwinden muss – die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muss“.⁷

Wie man leicht anzusehen kann, gelang es Hegel alles klar und bündig, durchsichtig, leicht verständlich und fast mit etwas Humor in einem Satz auszudrücken, was er zu dem in der Philosophie verbreiteten Gefühl des toten Gottes sagen wollte. Das ist auch ein Lehrsatz, zu dem die Hegel-Lektüre führen und der die Frage wieder erwecken könnte, was die negative Stellung Hegels zu den genannten Philosophien veranlasste und warum er wegen den im Wesentlichen bloß philosophischen Meinungsverschiedenheiten gleich von dem Satz „Gott ist Tot“ Gebrauch machte. Ich versuche auf diese Frage in drei Schritten zu antworten:

1. Was meint die Hegelsche Kritik Kants in der Einführung zur *Phänomenologie des Geistes*;
2. Wohin zielt die Hegelsche Kritik des Subjektivismus bei Kant und Fichte;
3. Welches Verhältnis hat Hegel zur Jakobis Philosophie.

IV. Hegelsche Kritik Kants in der Einführung zur *Phänomenologie des Geistes*

Gleich am Anfang der *Phänomenologie des Geistes*, in den Absätzen 1–3, beginnt Hegel mit seiner Kritik einer solchen Theorie des Erkennens, das als Werkzeug charakterisiert wird. Seine Kritik setzt voraus, dass im Rahmen dieser Theorie das Erkenntnisvermögen jedem eigentlichen Erkennen vorausgeht, denn erst das Erkennen von diesem Vermögen kann uns sagen, wie weit wir mit diesem durch diesen Werkzeug bedingten Erkennen gehen können, anders gesagt, welche die Kompetenz von unserem Erkennen ist. Auf diese Weise lässt sich festlegen, ob unser Erkennen einen bestimmten Gegenstand, z. B. Gott, zu erkennen fähig ist. Andererseits könne man in diesem Schema auch feststellen, auf welche Weise und wie tief das Erkennen als Werkzeug den gegebenen Gegenstand in dem konkreten bewussten Erkenntnisprozeß modifiziert, oder, wie Hegel sagt, die Entstehung des neuen Gegenstandes verursacht. Diese erkenntnistheoretische Auffassung wird Hegel nach im Rahmen einer „natürlichen Vorstellung“ formuliert, „dass, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“.⁸

⁷ *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden. Bd. 2, Jenaer Schriften 1801–1807, Frankfurt a. M. 1970, S. 432.

⁸ Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, hg. Hans-Friedrich Wessels – Heinrich Clairmont, Hamburg 1988, S. 57.

Diese erkenntnistheoretische Position wird dann von Hegel folgerichtig als Kantische bezeichnet, also als Position, die sich unter dem Einfluss der Kantischen transzendentalidealistischen Philosophie in zeitgenössischer deutscher Philosophie allgemein durchsetzte. Die Hegelsche Auffassung Kants ist eigentlich sehr konstant; sie ändert sich in ganzem Werk von Hegel nicht – schon fünf Jahre vor der *Phänomenologie des Geistes* schrieb Hegel in *Glauben und Wissen*: „... indem die kantische Philosophie jene endliche Erkenntnis für die einzig mögliche erklärt und zu dem Ansichseienden, zum Positiven eben jene negative, rein idealistische Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als absolute, sowohl theoretische als praktische Vernunft macht, fällt sie zurück in absolute Endlichkeit und Subjektivität, und die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivität oder eine Kritik der Erkenntnisvermögen“.⁹

Zwischen beiden dieser Formulierungen gibt es keinen wesentlichen Unterschied; wir bekommen nur eine andere Bestätigung des Satzes von der natürlichen Vorstellung über die Philosophie. Um so mehr steigt nun die Bedeutung der Frage, wie weit die zu erkennende Sache durch unser Erkennen geändert, modifiziert, umgestaltet, abgewandelt wird: einfach gesagt, was geschieht mit dem Gegenstand des Erkennens während des Erkennens. Hegel meint, dass es im Rahmen dieser natürlichen, sprich Kantischen Vorstellung, zu einer erkenntnistheoretischen Entzweiung kommt: auf der einen Seite befindet sich das Erkennen mit seinem Werkzeug, auf der anderen Seite der durch das Erkennen modifizierte Gegenstand des Erkennens. Diese künstliche Polarität und die Probleme, die damit verbunden sind, stellen aber für Hegel kein nennenswertes Problem dar. Ihn interessiert etwas anderes: wenn man das Erkennen als Werkzeug in seinen Händen hat, und man kann mit diesem Werkzeug an einen ganz von dem Erkennen getrennten Gegenstand des Erkennens herantreten, was ist dann dieser Gegenstand?

Hegel nennt diesen gegenständlichen Pol im Prozess des Erkennens „Wahrheit“: „die Seite dieses (Gegenstandes) heißt Wahrheit“, so steht es in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*.¹⁰ Gegenstand des Erkennens als diese Wahrheit wird also bei Hegel als etwas von diesem Erkennen völlig Unabhängiges begriffen. Diese Unabhängigkeit bedeutet, dass man an die zu erkennende Sache nur äußerlich mit unserem erkenntnistheoretischen Werkzeug herantreten kann, und zwar auf die Weise, die aus den Charakteristiken oder aus der Beschaffenheit dieses Werkzeugs abgeleitet und durch diese begründet werden kann. Der Gegenstand aber bleibt immer von dem Erkennen radikal getrennt, er befindet sich außerhalb der Beziehung zum Erkennen und die Form seines Daseins kann in keinem Fall erkannt werden durch das Erkennen, das auf seinem Werkzeug gegründet ist. In diesem Sinne setzt Hegel der Gegenstand des Erkennens als das Absolute oder als Ding an sich. So kommt Hegel zu der Konsequenz, „dass das

⁹ Vgl. *Glauben und Wissen*, S. 303.

¹⁰ Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 64.

Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der andere Seite für sich und getrennt von dem Absoluten“, wobei sich diese Konsequenz daraus ergibt, „dass das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist“. ¹¹

Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: das Absolute, von dem Hegel in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* redet, hat noch nicht die Bedeutung des Absoluten aus den späteren Werken, auch nicht die Bedeutung des absoluten, in sich vollkommenen Geistes. Hier geht es nur um ein Moment oder um ausschlaggebenden Umstand der natürlichen Vorstellung von dem Erkennen; mit dem Absoluten wird einfach das An-Sich-Sein gemeint, das ein Pol des Erkennens bildet.

Bemerkenswert muss aber bleiben, wie diese Trennung des Gegenstandes von dem Erkennen, die aus dem Gegenstand das Absolute macht, in Hegels Augen zu einem wesentlichen Widerspruch in Kants Auffassung des Erkennens führt. Die Widersprüchlichkeit wird dadurch hervorgerufen, dass das durch seine Beziehung zum Gegenstand definierte Erkennen niemals diesen Gegenstand wirklich ergreifen kann, und so hört es notwendigerweise auf, das Erkennen zu sein. Zwischen das Erkennen und das Absolute (also den Gegenstand des Erkennens) falle „eine sie schlechthin scheidende Grenze“. ¹² Das Ding oder das Absolute bleibt für das Erkennen in der Auffassung Kants immer bloß ein Phänomen, etwas, was erscheint, aber nicht wirklich erkannt wird.

Dennoch bewahrt das Erkennen in sich immer „etwas Reelles“ ¹³ – mit dieser Bemerkung meint Hegel, dass es das Erkennen zwar getrennt vom Gegenstand als Ding an sich gibt, es aber seine Beziehung zum Gegenstand als *Phänomenon* behält, und dadurch wird der Charakter des Erkennens als Erkennens gerettet. Das Erkennen in der Auffassung Kants gewinnt so zwei sich auf dem ersten Blick ausschließende Züge, die aber seinem Wesen nach unzertrennlich zusammenhängen: erstens, in seinem Verhältnis zum Gegenstand ist es niemals als Wahrheit zu begreifen, und zweitens, als etwas Bestimmtes und Reales sei das Erkennen doch irgendwie wahrhaft: mit Hegels Worten, „das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei“. ¹⁴

Fraglich bleibt auf dieser Konzeption, was letztendlich das Produkt von solchem Erkennen bilden soll: was ist die Erkenntnis? Schon in *Glauben und Wissen* erklärte Hegel, dass das auf diese Weise konzipierte Erkennen sich als endliches menschliches Erkennen auffassen lässt, das sich selbst ständig nur auf die Erforschung des eigenen Erkenntnisvermögens begrenzt. Dadurch wird ihm als solchem möglich, im Bereich des Phänomenalen zu verharren und dort auch seine eigene Wahrheit zu formulieren. Zum Grenzbegriff für solches Erkennen wird das Ding an sich: sonst bleibt es ein Erkennen, „welches nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt“; aber, was hier wichtig ist, „es dasselbe zu fas-

¹¹ Vgl. *ibidem*, S. 58.

¹² *Ibidem*, S. 57.

¹³ *Ibidem*, S. 58.

¹⁴ *Ibidem*, S. 58.

sen unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein könne“.¹⁵ Endlich ist ein klares Wort gefallen: das Produkt des Kantisch bestimmten Erkennen wird laut Hegel durch „eine andere Wahrheit“ gebildet.

Wie klar kann aber der Unterschied zwischen dem Absoluten und „einer anderer Wahrheit“ sein? Mit dieser Frage konfrontiert, beginnt Hegel mit der Psychologisierung der Argumentation: das Absolute bringt die Sicherheit, die man wissenschaftlich nennen dürfte, eine andere Wahrheit weckt aber das Gefühl von Angst, dem Irrtum ausgeliefert zu sein, und als Furcht sich zu irren zwingt sie dem erkennenden Menschen sich von den Fähigkeiten der eigenen Vernunft wiederholt zu vergewissern. Das Erkennen erschöpft sich so in den Versicherungen vom eigenen Gemüt. Und dazu sagt folglich Hegel: statt das wirkliche Erkennen des Absoluten zu fordern und zu betreiben, gibt sich diese ganze Kantische erkenntnistheoretische Position eher als Furcht vor der Wahrheit erkennen.¹⁶

Es ist jetzt möglich die Argumentation zum ersten Punkt damit abzuschließen, dass nach Hegels Meinung die ganze Lage, die ganze Atmosphäre in der nachkantischen deutschen Philosophie durch die Furcht angesichts der Wahrheit bestimmt wird. Diese Feststellung bildet einen der Hauptargumente für den Hegelschen Ausspruch „Gott ist tot“.

V. Wohin zielt die Hegelsche Kritik des Subjektivismus bei Kant und Fichte

Die Hegelsche Kritik des Subjektivismus in der Transzendentalphilosophie lässt sich mit einem vielversprechenden Zitat aus *Glauben und Wissen* einleiten: „Indem die Kantische Philosophie jene endliche Erkenntnis für die einzig mögliche erklärt und zu dem Ansichseienden, zum Positiven eben jene negative, rein idealistische Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als absolute, sowohl theoretische als praktische Vernunft macht, fällt sie zurück in absolute Endlichkeit und Subjektivität, und die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivität“.¹⁷ Es ist leicht einzusehen, dass hier Hegel seine Kritik der erkenntnistheoretischen Position Kants fortsetzt, sie aber auf das Prinzip der Subjektivität zuspitzt, das für Kant eben den Faktor darstellte, der seine Philosophie als kritischen Idealismus ermöglichte. Das heißt, mit der Kritik der Subjektivität werden das Wesen und der Kern der Kantischen Philosophie angegriffen. Das Gleiche gilt auch für Fichte.

In seinen Überlegungen, beginnend mit der *Differenzschrift*, über *Glauben und Wissen* bis zur *Phänomenologie des Geistes*, erhebt Hegel immer wieder denselben Vorwurf gegen die kritisierten Philosophien des Transzendentalidealismus: es sind alles Subjektivitätsphilosophien. Er wirft diesen Philosophien „Flucht

¹⁵ *Ibidem*, S. 59.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Vgl. *Glauben und Wissen*, S. 303.

vor dem Endlichen“ und das damit zusammenhängende „Festsein der Subjektivität“ vor, im Schlussabschnitt des *Glauben und Wissen* wird Kant und Fichte sogar eine Metaphysik der Subjektivität vorbehalten, in die sich das vernünftige Erkennen umwandelte, sowie auch der Dogmatismus des Seins in den Dogmatismus des Denkens und die Reflexionsmetaphysik in neue modische Kultur umgeschmolzen wurde. Hegel findet einfach keine genug scharfen Worte für seine Würdigungen der Kantischen kopernikanischen Revolution. Obwohl man diese Philosophien mit dem alten aufklärerischen Wirklichkeitsrealismus nicht identifizieren kann, denn ihre Tendenz zur Aufhebung des Subjektiven wie auch des Empirischen auf eine erhabeneren Ebene des philosophischen Erkennens nicht zu leugnen ist, erheben sich die Kantische und Fichtesche Philosophie wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee, wie Hegel behauptet, und fügt hinzu: „der reine Begriff ist absolute Idealität und Leerheit“.¹⁸

Die Idee, vergessen wir nicht, die hier Hegel vermisst, bildet in seinem Sinne das Prinzip von Denken *und* Sein gleichzeitig. Wenn die Idee fehlt – was in Sinne Kants heißt, dass sie unfähig ist von der Vernunft erkannt zu werden und damit zugleich keine Realität hat – entsteht ein unendlich leerer Raum des Wissens, der nur mit der Subjektivität des Sehns und Ahnens erfüllt werden kann.¹⁹ Wir können uns in Erinnerung rufen, dass die von Hegel kritisierten Philosophien selbstverständlich mit einer philosophischen Begründung des Ideellen, oder allgemeiner gesagt, des übersinnlichen Erkennens arbeiteten – bei Kant etwa in der Form der Postulate der reinen Vernunft. Für Hegel ist das wortwörtlich belanglos, denn mit solchen Begründungen werden die Grenzen der Philosophie als Wissenschaft überschritten. Die Folge heißt dann: die unvollkommenen Philosophien, die einerseits in reine Begriffe versinken und den Begriff von der Realität andererseits absondern.

Zuletzt stellen die kritisierten Philosophien für Hegel die „Metaphysik der Subjektivität“ dar, der Subjektivität des Sehns und Ahnens. Das ist ein ganz strenges Urteil über Kant und trotz der Tatsache, dass Hegel diese Auffassung immer für angemessene Beschreibung des Grundproblems der Philosophie Kants und folglich auch Fichtes hielt, bleibt umstritten, ob diese Standardinterpretation Hegels auf die Kantische Problemlage wirklich zutrifft. Ohne mich jetzt auf eine genauere Analyse einzulassen, möchte ich die Überzeugung äußern, dass sich der ganze Streit um die Theorie der Subjektivität bei Kant und Fichte um zwei Positionen dreht, die beide bis in die heutige Forschung ihren Einfluss beibehalten haben:

1. Hegel zeigte überzeugend, dass es Kant zwar gelungen ist, aprioristische Begründung der Erkenntnis im Ausgang aus dem endlichen Subjekt zu liefern, dafür zahlte er freilich den Preis, „dass solche Einsichten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung, nicht für Dinge an sich gelten“.²⁰ Eine Möglichkeit solcher

¹⁸ *Ibidem*, S. 296.

¹⁹ *Ibidem*, S. 289.

²⁰ Siehe G. Patzig, *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*, Göttingen 1988, S. 66.

Interpretation, und diese Möglichkeit ist gegeben, eröffnet dann die Tür den Philosophien des Gefühls „Gott selbst ist tot“.

2. Angemessener scheint mir die Auffassung, die in heutiger Kant-Forschung intensiv geprägt wird, dass nämlich das Wissen und seine aprioristischen Formen eher in den Zusammenhang des sinnvollen Sprechens gehören, in dem Sätze formuliert werden können, die den normativ verstandenen Anspruch auf die Wahrheit erfüllen können. Das wird dadurch begründet, dass die objektiven Formen, die Kant als das Apriori der Erkenntnis im Subjekt begründet sieht, vielmehr als Formen des Verstehens als die Formen der möglichen Verständigung zwischen Personen über bestimmte Sachverhalte zu nehmen sind.

Aus dem Vergleich dieser zwei Interpretationsmöglichkeiten wird ganz deutlich, dass Kant Schwierigkeiten hätte, sich in der Beschreibung Hegels wieder zu erkennen. Auch wenn er verstehen würde, dass die Überlegung über das Werkzeug als Erkenntnismittel seine Grundlegung der Erkenntnis aus dem Subjekt betreffen soll, wäre ihm Hegelsche Hermeneutik seiner Philosophie gewiss um nichts akzeptabler geworden. Es könnte ihm kaum einleuchten, warum die Untersuchung der Art, wie wir erkennen, und zwar zunächst aufgrund der Erfahrung, die für uns Kontakt mit dem sei, was wir erkennen, uns dem „wirklichen Erkennen“ im Gegenteil verschließen sollte. Wahrscheinlich würde er auch nicht verstehen, wie das „wirkliche Erkennen“ möglich wäre, die nicht mit der Evidenz identisch sei, die durch die Erkenntnis von den Gegenständen zustande kommt und die Kant der subjektiven Form nach zu beschreiben versucht. Als problematisch müsste ihm dann die ganze Hegelsche Konstruktion erschienen, also die Konstruktion des Widerspruchs zwischen der Erkenntnis, die aus dem Subjekt begründet werden kann und die sich auf die zu erkennenden Gegenstände als auf die anschaulich vermittelten Erscheinungen bezieht, und der Erkenntnis, die Dinge auf sich erkennt und die – damit die Disjunktion vollständig ist – gerade nicht aus dem endlichen Subjekt und seiner aprioristischen Formen begriffen werden kann. Kant müsste diese Konstruktion eigentlich als Wiederholung des Dualismus auffassen, den er selbst die ganze Zeit zu überwinden versuchte. Und völlig unpassend ist die Bemerkung, wie groß müsste Kants Überraschung sein, sollte er aus Hegels *Glauben und Wissen* erfahren, dass er selbst laut Hegel eine Position in diesem Dualismus bezieht, wenn er die Sache der Erkenntnis angeblich „innerhalb des Lockeschen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verstandes einschränkt“.²¹ Die Behauptung, dass die Formel „wie sind die synthetische Urteile a priori möglich“ innerhalb dieser Schranke der Lockeschen Zwecks entstanden ist, grenzt schon mit einer bewussten Beleidigung, sowie auch die Hegelsche Schlussthese, dass Kant der einseitige, schlechte Idealist sei, der sich nur darauf einschränkt, was aus der Position des endlichen Verstehens bloß erscheint.

Glaubwürdig aber scheint, dass insbesondere aus der heutigen Perspektive, die aus vieljährigen Kant-Forschungen profitiert, es zunächst ganz unverständlich

²¹ Vgl. *Glauben und Wissen*, S. 304.

wird, warum Hegel solche Sachen schrieb und wieso er die Sachlage der Kant-Philosophie dermaßen übersehen konnte, oder aber, was auch eine Möglichkeit wäre, sie leugnete. Eine mögliche Antwort ist, zumindest in wesentlichen Zügen, zu finden, wenn man die Aufmerksamkeit dem Philosophen zuwendet, der in den achtzig Jahren des 19. Jahrhunderts vergleichbar mit Kant berühmt geworden ist und der auch nach Hegels bekanntem Wort „einen Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit sowie der Individuen formierte“.²² Es war Friedrich Heinrich Jacobi.

VI. Welches Verhältnis hat Hegel zur Jacobis Philosophie?

Jacobi gewann Hegels Sympathien besonders aufgrund seiner Kritik am instrumentellen Erkennen, die sich gegen Kant wendet, sowie aufgrund der eigenen Neubestimmung der Zweistufigkeit der Erkenntnis, die auch diejenige von Kant überwinden wollte.

Kant war bemüht zu zeigen, dass die Vernunft, sich selbst überlassen, in die Lage gerät, Aussagen zu treffen, die ohne Begründung bleiben und damit in unüberwindbaren Widersprüchen enden müssen. Das erklären uns die illustrativen Gedanken zu der eigentlichen Methodologie der Metaphysik in der *Transzendentalen Dialektik*. Demgegenüber versuchte Jacobi die Unvollständigkeit und Widersprüchlichkeit der endlichen Erkenntnis nachzuweisen, wenn sie auf sich selbst gestellt und von der Vernunft getrennt wird. Dieser Gegensatz zwischen der endlichen Erkenntnis auf einer Seite und der wahren Erkenntnis auf der anderen entspricht bei Jacobi genau dem Gegensatz, den Hegel in seiner Kant-Kritik formuliert, die letztendlich zur Feststellung einer Atmosphäre oder eines Gefühls von Tod Gottes führt. Während sich die endliche Erkenntnis in die Dimension der Subjektivität verschließt, aus deren Sicht die Gegenstände durch die Sinnlichkeit erscheinen und als solche dann durch den Verstand bestimmt werden, versucht Jacobi dem Menschen einen anderen Erkenntniszugang zu erschließen, der ihm das Wissen von den Dingen, wie sie an sich sind, ermöglichen soll. Dieser Zugang nennt Jacobi „rationale Anschauung“, die er auch oft mit „Offenbarung“ oder „Glauben“ identifiziert: inhaltlich aber hält er diese rationale Anschauung für die wahre, eigentliche Leistung der Vernunft im Gegensatz zur endlichen Erkenntnis des Verstandes.

Die Tatsache, dass auch Kant das wahre Vernunftwissen im Unterschied zum „so genannten uneigentlichen Wissen“ kennt, nimmt Jacobi überhaupt nicht zur Kenntnis: die Kantische Vernunft ist für ihm mit der wahren nicht identisch, denn ihre Ideen entstehen Jacobis Meinung nach bloß als Abstraktionen aus den Verstandsbegriffen. Die Kantische Vernunft ist daher bloße Extrapolation dessen, was der endliche Verstand liefert, was auch bedeutet, dass die Kantische Lehre von der Zweistufigkeit der Erkenntnis auf den endlichen Verstand reduziert

²² Brief vom 26. März 1819.

bleibt. Und wieder ist es genau diese Bemerkung, die auch Hegel auf die Adresse Kants richtet.

Aus dem Gesagten folgt nun laut Jacobi, dass der Unterschied zwischen dem Verstand und der Vernunft bei Kant nicht qualitativ sein kann (im Sinne des Unterschiedes zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit, d.h. Absolutheit), sondern immer nur quantitativ bleibt. Das heißt, die Vernunftbegriffe sind allgemeiner als die Verstandesbegriffe, und was ihren Inhalt angeht, inhaltlich leerer. Alle Kantischen Bemühungen um die Überwindung des erkenntnistheoretischen Dualismus werden dadurch natürlich zunichte gemacht, oder sogar, wie es aus Hegels Kritik folgt, zu einem neuen Dualismus zwischen der Erkenntnis aus der Erscheinung und der Erkenntnis des Dings an sich führen.

Hegel imponierte die Tatsache, dass Jacobi seine Position als konsequent anti-subjektivistisch darstellte. Das war für Jacobi selbstverständlich kein wirkliches Problem, denn alles, was aus dem endlichen Subjekt ausgeht und zu dem die Beziehung dieses Subjekts in seinem Selbstbewusstsein bestehen kann, fällt nun auf die Seite der Endlichkeit, in der die Erkenntnis immer beschränkt und widersprüchlich bleibt. Die Wahrheit von den Dingen an sich erschließt sich erst auf der Ebene der Vernunft – und auf dieser Ebene will jetzt Jacobi das „System der absoluten Objektivität“ gründen, das im Unterschied zu dem von Kant vertretenen „System der absoluten Subjektivität“ steht und ihm auch widerlegt. Dieses Anliegen imponierte Hegel sehr, wie auch Jacobis Auffassung der Wissenschaft, die aus dem System der absoluten Objektivität folgt und die also nicht auf dem bloß verständigenden Denken, sondern auf der Intuition der Vernunft gründet, gegen die der Verstand keine konstitutive Stellung einnimmt.

Da diese Auffassung in relativ langer Zeit zwischen 1787 bis 1815 entstand, ist sie nicht einheitlich: man muss daran denken, dass das Wort „Wissenschaft“ Jacobi zuerst mit dem auf sich gestellten endlichen Wissen verbindet und es pejorativ versteht – erst danach arbeitete er solcher Konzept der Wissenschaft aus, in dem das Wissen mit dem Ergreifen dessen, was offenbart wird, identifiziert ist. Die Fundamente dieser Auffassung sind bereits dem Dialog *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* aus dem Jahre 1787 zu entnehmen, definitive Gestalt bekam sie aber erst 1815, als Jacobi schrieb: „Die Vernunft ist nicht auf die Denkkraft gegründet, ein erst später im Verstande angeglommenes Licht; sondern die Denkkraft ist gegründet auf die Vernunft, welche, wo sie ist, dem Verstande vorleuchtet und ihn erweckt zur *Betrachtung*, welcher die Untersuchung folgt – die deutliche Erkenntnis, die *Wissenschaft*“.²³ Trotz aller Kritik der Jacobi-Philosophie, die Hegel in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* übt, wird aus den Jacobi-Folgerungen klar einsichtig, dass sich Hegel in seiner Kant-Kritik Jacobi zuwendet und seine Argumentation weiterführt. Zu dieser Dialektik zwischen Hegels Jacobi-Kritik und seiner Ausnützung von Jacobis Argumenten oder sogar seiner Zuwendung zu Jacobi haben sich schon mehrere

²³ F. H. Jacobi, *Werke*, hg. F. Roth – F. Köppen, Leipzig 1812–1825, repr. Darmstadt 1976, Bd. 2, S. 111.

Verfasser geäußert, ganz wichtig scheint mir in diesem Sinne z. B. das Werk von Ludwig Siep.²⁴

Fazit

Mein Anliegen in diesem Artikel lag in dem Versuch zu zeigen, dass Hegels Ausspruch vom Tode Gottes keineswegs in der Tradition einer sozialkritischen Philosophie steht, wie es bei Nietzsche und vielen anderen der Fall ist. Hegel gehört in eine ganz andere, tiefer greifende Tradition des metaphysischen Denkens – in die Konzeption des Selbstdenkens der Vernunft, des Denkens des Denkens. Zu diesem Schluss glaube ich gekommen zu sein. Ob das aber die einzig mögliche oder einzig gültige Deutung ist, bleibt auch weiterhin fraglich; wie Karl Löwith in zweiter Auflage seines Buches *Von Hegel zu Nietzsche* aus dem Jahre 1950 zeigte, gibt es gewisse Kontinuität zwischen den Junghegelianer und Nietzsche. Diese Bewegung, getragen von B. Bauer, K. Marx, A. Ruge, M. Stirner u.a., ging davon aus, dass sich das Leben der unpersönlichen Idee, die bei Hegel auch den christlichen persönlichen Gott ersetzt, nun in der Philosophie abspielt. Religion mündet in die Religionsphilosophie und jede Philosophische Kritik der Gesellschaft muss dann mit der Religionskritik als der Voraussetzung aller Kritik beginnen. Im Folge dieses Denkens endete der ganze Streit um den Tod Gottes in Abkehr von der philosophischen Religionsthematik und in der Zuwendung zur Geschichtsphilosophie. Die Philosophie der Geschichte ohne Hegelsche Idee als den geistigen Urgrund dieser Philosophie und dieser Geschichte ist so etwas wie eine Rest-Philosophie, die den Junghegelianern zur Verfügung stand. Der Ausnahmezustand in der europäischen Kultur konnte beginnen. In diesem Sinne gilt das Wort „von Hegel zu Nietzsche“ viel apodiktischer, als sich Löwith wahrscheinlich vorstellen konnte.

Hegelův výrok „Bůh je mrtev“ se zřetelem na Kantovu a Fichtovu filosofii

Výrok o smrti Boha bývá běžně spojován s Friedrichen Nietzschem a kulturním nihilismem přelomu 19. a 20. století. Studie o Hegelově tezi o smrti Boha ukazuje, že se jedná o mnohem starší kulturní topos, jenž se objevuje ve zvýšené míře v německé (ale i britské a francouzské) literatuře, poezii a filosofii již v 18. století a zvláště v období romantiky. Rozdíly nejsou pouze časové, ale zejména kontextuální; zatímco pozdní užití u nietzscheovských kulturních relativistů má obecně diagnostický ráz, dřívější výskyty této teze se vztahují k odlišným kulturním fenoménům (k staré a nové mytologii, k novému básnictví, k revolučním

²⁴ Vgl. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 2000. Hier wird die ganze Problematik ganz detailliert und differenziert dargestellt.

politickým a náboženských zvratům po Francouzské revoluci 1789, k charakteru transcendentální filosofie, apod.). Hegel použil tento výrok ve své velmi rané polemice s Kantovou a Fichtovou filosofií. Oběma vytýkal, že šíří svým filosofickým subjektivismem pocit, jakoby Bůh zemřel a na jeho místo se nyní stavěl člověk. Článek ukazuje některé relativně málo známé souvislosti této polemiky včetně role, již v ní sehrála kritická protikantovská pozice F. H. Jacobi.

HEGEL'S STATEMENT "GOD IS DEAD" WITH RESPECT TO KANT'S AND FICHTE'S PHILOSOPHIES

The proclamation of God's death is commonly ascribed to Fridrich Nietzsche and the cultural nihilism of the turn of 19th and 20th centuries. The work on Hegel's statement of God's death shows that this is a much older cultural topos, appearing frequently in German (as well as British and French) literature, poetry and philosophy as early as in 18th century and especially in the era of Romanticism. The differences are not only temporal, but especially contextual; while late usage with Nietzschean cultural relativists generally has a diagnostic character, earlier occurrences of the statement relate to different cultural phenomena (old and modern mythology, modern poetry, revolutionary political and religious changes after the French Revolution of 1789, character of transcendental philosophy, and others). Hegel used this statement in his very early polemic with Kant's and Fichte's philosophies. He criticized both of them that in their philosophical subjectivism they were promoting the notion that God had died and man had assumed his position. This work shows some relatively little known dimensions of that polemic including the role played by F. H. Jacobi's critical anti-Kantian position.

Key-words: Hegel – Kant – Fichte – God is dead

Prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D.
Katedra filozofie FF MU
Arna Nováka 1
602 00 Brno