Dietmar H. Heidemann/Christian Krijnen (Hrsg.)

Hegel und die Geschichte der Philosophie

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn.

Einbandabbildung: Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
Gemälde von Jakob Schlesinger, 1831.
© akg-images.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2007 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN 978-3-534-18560-3

Hegel zwischen Fichte und der Tübinger Fichte-Kritik

Ernst-Otto Onnasch

Einleitung

Mit Sicherheit ist es Hegel selbst gewesen, der dem Vorurteil Vorschub geleistet hat, dass die Bedeutung der Philosophie Fichtes nur in einer Art von Durchgangspunkt zur eigentlich wahren, d.h. spekulativen Philosophie bestehe, wenngleich dies auch ein notwendiger Durchgangspunkt sei. Dieses Vorurteil prägt die philosophische Auseinandersetzung mit Fichte bis heute. Bedeutsamerweise spielt in dieser Auseinandersetzung die Frühphilosophie beider Denker bislang kaum eine Rolle. Seit Hegels Immatrikulation ist im Tübinger Stift eine heftige Diskussion über die kantische Philosophie entstanden, die Fichtes Erstling, *Versuch einer Critik aller Offenbarung* von 1792, weiter intensiviert hat. Es liegt auf der Hand, dass Hegel diese Diskussion zur Kenntnis genommen und sich auch daran beteiligt hat. Für ein adäquates Verständnis des philosophischen Verhältnisses zwischen Fichte und Hegel ist es notwendig und auch möglich, die verschiedenen Diskussionslinien aus den frühen Manuskripten Hegels zumindest in Umrissen herauszuarbeiten. Dass jenes Verhältnis, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, bislang kaum genauer untersucht worden ist, wird einerseits damit zusammenhängen, dass Fichte seiner Offenbarungsschrift bereits vor der Veröffentlichung distanziert gegenübersteht.[1] Andererseits sind die Ursprünge der frühesten und frühen religionsphilosophischen Überlegungen Hegels im Zusammenhang mit den Diskussionen im Stift noch kaum genauer geklärt. Dieser Beitrag beabsichtigt, etwas Licht in diese noch immer dunklen Zusammenhänge zu bringen. Dabei wird der Schwerpunkt bei den Fichte-kritischen Diskussionen und Schriften der Tübinger Storr-Schule liegen, die nämlich, wie gezeigt werden wird, nachhaltig auf Hegels frühe Denkentwicklung gewirkt haben. Diese Nachwirkungen, die sich bis in die Jenaer Zeit verfolgen lassen, haben Hegels allgemeines Fichte-Verständnis tief geprägt. Wie stark die Tübinger Fichte-Kritik Hegels Denken geprägt hat, ist allein schon seinem zeitlebens gegen Fichte immer wieder und in den verschiedensten Gestalten vorgebrachten Dogmatismusvorwurf abzulesen.[2]

[1] Vgl. dazu die Bemerkungen der Herausgeber in GA I/1.7 f. und 13 f. und Breazeale 2004, 36 Anm. 4 u. 5. Zum frühen Fichte im Allgemeinen vgl. Wildfeuer 1999.

[2] Vgl. bes. Hegels *Differenzschrift* GW 4.30-34.

1. Die Hintergründe für Hegels frühe Religionsphilosophie: Fichte, Reinhold und Rapp

Auf seiner Reise nach Zürich hat Fichte Mitte Juni 1793 das Tübinger Stift einige Tage besucht, wo er sich unter anderen mit dem Theologieprofessor Johann Friedrich Flatt trifft, der sich seit 1788 intensiv mit der kritischen Philosophie befasst. Zu diesem Zeitpunkt ist Hegel zwar noch im Stift, denn er verlässt Tübingen erst am 10. Juli, eine Begegnung mit Fichte scheint allerdings nicht stattgefunden zu haben.

Fichtes Ruhm geht zu diesem Zeitpunkt noch ganz aufs Konto seines *Versuchs einer Critik aller Offenbarung*. Furore machte er 1792 mit diesem Buch nicht zuletzt deshalb,[3] weil viele in dieser zunächst anonym erschienen Schrift die heißerwartete Religionsphilosophie des Königsberger Philosophen zu erkennen glaubten.[4] Auch im Stift hat Fichtes Erstling sofort nach seinem Erscheinen Beachtung gefunden.[5] Mit Sicherheit hat der Student die entstehenden Diskussionen wahrgenommen, zumal die Religionsphilosophie zu dieser Zeit sein vornehmliches Interesse hatte. Ob er das Buch in der ersten oder zweiten Auflage, die im Frühjahr 1793 erscheint, gelesen hat, lässt sich leider nicht entscheiden (er zitiert nur aus der zweiten Auflage).[6] Zwar bemerkt Hegels Kommilitone Christian Philipp Friedrich Leutwein (1768-1838), dass er mit seinen „Unterhaltungen über Kant, Reinhold, Fichte, (der auch schon gleichzeitig mit Schellings im Stifte zu Tübingen geschriebenem selbstsetzenden Ich, hervorgetreten war,) bei Hegel wenig Anklang"[7] gefunden habe, doch ist dieser Bericht in einem Abstand von fast 45 Jahren verfasst und überdies nicht immer verlässlich. Sein Tenor scheint jedoch der zu sein, dass sich Hegel damals weniger für die mehr theoretisch-spekulative Seite dieser Denker interessierte, was freilich nicht impliziert, dass er die religionsphilosophischen Schriften besagter Philosophen nicht genau gekannt hätte.

[3] Die erste Aufl. des *Versuchs einer Critik aller Offenbarung* erscheint zur Ostermesse 1792 in Königsberg. Die zweite vermehrte und verbesserte Aufl. erscheint im Frühjahr 1973, vermutlich im April unter dem Titel *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, ebd.

[4] Das Intelligenzblatt der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom 30. Juni 1792, Nr. 82, Sp. 662 f., schreibt die Offenbarungsschrift Kant zu. So auch die von Gottlieb Hufeland verfasste Rezension in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom 18. Juli, Nr. 190 und 191, Sp. 154-151 u. 154-159. Kant berichtigt das im Intelligenzblatt Nr. 102, vom 22. Aug. 1792, vgl. AA 12.359 f. – Vermutlich aus opportunistischen Gründen hat der Verleger zwei verschiedene Auflagen der Offenbarungsschrift gedruckt, eine, die unter dem Namen Fichtes in Königsberg und Umgebung erscheint, und eine anonyme für das übrige Deutschland.

[5] Ein wichtiges Dokument für die Tübinger Kant-, bzw. Fichte-Rezeption ist der von Friedrich Gottlieb Süßkind verfasste Anhang zu Gottlob Christian Storr (1794); Fichte hatte dieses Buch in seinem Besitz, vgl. GA III/2.67. – Ferner sind zu erwähnen die beiden höchstwahrscheinlich von Flatt verfassten Rezensionen von Fichtes *Kritik aller Offenbarung* in: *Tübingische gelehrte Anzeigen*, hrsg. von Chr. Fr. Schnurrer, 5. und 6. St. vom 14. und 17. Januar 1793, S. 34-40 u. 42-48, und ebd., 59. St., vom 22. Juli 1793, S. 465-469, vgl. dazu auch Dieter Henrich 2004, Kap. IX, 3.

[6] Vgl. GW 1.196. Die früheste Erwähnung findet sich in Text 12, GW 1.75, der zwischen Herbst 1792 und Frühsommer 1793 abgefasst ist (vgl. GW 1.470).

[7] Henrich 1965, 56 f.

Von der Forschung bislang kaum beachtet ist die Tatsache, dass Hegels früheste Fragmente in mancherlei Hinsicht inhaltlich den von Karl Leonhard Reinhold stark ethisch und religionsphilosophisch inspirierten *Briefen über die Kantische Philosophie* affin sind.[8] Es kann hier nicht der Ort sein, diese These genauer zu erörtern, weshalb nur einige bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen Hegels frühesten Überlegungen und Reinholds *Briefen* vorgestellt werden können.[9] So verwehren sich beide gegen einen blinden Glauben oder Religionsgehorsam, weil dieser letztendlich auf einen bloßen Fetisch- oder Mönchsglauben hinausläuft. Auch wehren sie sich gegen eine Überstrapazierung der Vernunft, d.h. gegen die kalten philosophischen Betrachtungen und Demonstrationen der Religionsdogmatik. Wahre Religion ist für sie weder metaphysische Gotteserkenntnis noch blinder, sich jeder vernünftigen Untersuchung entziehender Glaube, – womit freilich ebenfalls die beiden Extreme des Jacobischen Entweder-Oder von Glauben und Wissen entschärft werden. Ihres eigentümlichen Charakters wegen muss die Religion sowohl dem gemeinen Menschen als auch dem aufgeklärten Denker gleichermaßen angemessen sein. Und eine solche Aufgabe kann der Religion nur dann zukommen, so Reinhold und Hegel der Sache nach übereinstimmend, wenn sie Eindruck aufs Herz macht und so die Triebfedern unseres sittlichen Handelns zumindest mitbestimmt. Für uns sinnliche Menschen muss „auch die Religion", d.h. „die religiöse Triebfedern zum Guthandeln", so der junge Hegel, „sinnlich seyn, um auf die Sinnlichkeit wirken zu können".[10] Und genau an diesem Punkt kommt sowohl bei Hegel als bei Reinhold der Vernunft die entscheidende Rolle des Aufklärens zu. Sie soll die sinnlichen Antriebe unseres Herzens hinsichtlich ihrer Bestimmung des Willens reinigen, so dass, wie Reinhold schreibt, die

> „mannigfaltigen, bunten und phantastischen Gestalten, unter welchen jene Vernunftbegriffe, während des Kampfes der reinen Vernunft mit dem Nebel der Sinnlichkeit, vor dem Auge des menschlichen Geistes erscheinen mußten, [...] nach und nach in ihrer eigentümlichsten, bestimmten, und unwandelbaren Form hervortreten konnten".[11]

Ähnlich dürfen nach Hegel in einer wirklichen und dem Volk angemessenen Religion „Phantasie, Herz und Sinnlichkeit [...] nicht leer ausgehen", obwohl deren Lehren „durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisirt" sein müssen, so dass jeder Mensch ihre Verpflichtungen „einsieht und fühlt, wenn er darauf aufmerksam geworden ist".[12]

[8] Diese *Briefe* erscheinen zwischen August 1786 und September 1787 im *Teutschen Merkur*. Eine stark erweiterte Buchausgabe erscheint 1790, allerdings auch ein Raubdruck der *Merkur*-Briefe unter dem Titel *Auswahl der besten Aufsätze über die Kantische Philosophie*, Frankfurt/Leipzig (in Wahrheit: Marburg) 1790.

[9] Flatt hat übrigens in seiner Metaphysik-Vorlesung von 1790, die Hegel zusammen mit Hölderlin gehört hat (vgl. GW 1.415), nachhaltig auf die Bedeutsamkeit der *Briefe* Reinholds hingewiesen, vgl. das Ms. der Nachschrift von Friedrich August Klüpfel, S. 13 (UB Tübingen, Sign. Mh II 235).

[10] GW 1.86. Vgl. dazu auch Schmidt 1999, 225-249, bes. 229 f.

[11] Reinhold 1787, 127.

[12] GW 1.103.

Beide Philosophen vertreten eine sehr unkantische Auffassung von Religionsaufklärung. Sie räumen nämlich nicht dem freien Individuum, sondern vielmehr der staatlichen Organisation die eigentlich entscheidende Rolle für die Volksaufklärung ein. Nach Hegel soll der Staat die objektive Religion, d.h. die *fides quae creditur*, subjektiv machen, wodurch die „Kraft der Religion" überhaupt erst „in das Gewebe der menschlichen Empfindungen eingemischt, ihren Triebfedern zu handeln beigestellt, und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise[n]" kann.[13] Wir werden weiter unten noch ausführlicher auf diese Lehre von den Triebfedern zu sprechen kommen. Vorerst gilt es jedoch, eine andere wichtige Quelle für Hegels Frühphilosophie zu erörtern.

Wie gesagt spricht Hegel von einem Subjektivmachen der objektiven Religion, wodurch sie erst unseren Triebfedern des Handelns beigestellt wird. Diesen Gedanken übernimmt er vermutlich von dem Tübinger Repetenten Gottlob Christian Rapp (1763-94). Rapp war nicht nur begeisterter Anhänger Reinholds, sondern hatte außerdem das Anliegen – die Tragweite dieser Einsicht ist von der Forschung kaum angemessen gewürdigt, geschweige denn berücksichtigt –, die Philosophie Kants mit der älteren Tübinger Schule zu verbinden. Wegen dieses Anliegens hatte Rapp auf Hegel vermutlich einen viel größeren Einfluss als dessen Gegenspieler Immanuel Diez,[14] der mit Kantischen Mitteln die Unmöglichkeit von Offenbarung aufzeigen will, was für Hegel zu diesem Zeitpunkt seiner geistigen Entwicklung sicher keine verlockende Position war. Außerdem scheint sich Hegel in seinen frühen Schriften überhaupt nicht mit der ziemlich extremen Position des „Kantischen enragé"[15] Diez' auseinandergesetzt zu haben.

In Rapps für die Triebfederproblematik wichtigen Aufsatz „Ueber die moralischen Triebfedern, besonders die der christlichen Religion" von 1792 geht es um das Problem, wie sich Triebfedern mit Beweggründen vereinen lassen, mit anderen Worten wie die christliche „*Hoffnung* einer zu erwartenden Glückseligkeit eine *ächt-moralische Triebfeder* seyn könne", ohne der Heteronomie zu verfallen.[16] Rapp rückt in den Brennpunkt seiner Argumentation die Frage, wie es möglich ist, dass die „*moralisch vollkommene* Religion" Jesu, ohne sich „des Widerspruchs schuldig" zu machen, „unsre *Verpflichtung, heilig* zu seyn, aus unserm *Verlangen nach Glückseligkeit* herleiten" könne.[17] Die Antwort findet der leider viel zu früh verstorbene Repetent darin, dass „die ganze Bestimmung einer *moralischen Triebfeder*" nur darin bestehen könne, „uns zum Gehorsam gegen das Gesetz (den Willen Gottes) *geneigt*" zu machen.[18] In einer längeren Fußnote

[13] GW 1.90.

[14] Vgl. Brecht 1977, bes. 390-392 und 400-402. In den bedeutsamen Studien von Dieter Henrich über die Tübinger Konstellationen wird Rapps Einflussnahme aus undeutlichen Gründen m. E. unterschätzt.

[15] Vgl. Henrich 1965, 56.

[16] Rapp 1792, Bd. 2, 190. – In seinem Brief von Weihnachten 1794 an Schelling bittet Hegel, ihm eine Rezension des *Allgemeinen Repertoriums für empirische Psychologie*, in dem Rapps Aufsätze erschienen waren (diese Rez. erschien in der *Oberdeutschen allgemeinen Litteraturzeitung*), nach Bern zu schicken, vgl. HKA III/1.15. Am 16. April 1795 dankt Hegel Schelling für die Zustellung der Rezension, vgl. HKA III/1.25. Man muss also davon ausgehen, dass sich Hegel intensiv mit Rapps Aufsatz befasst hat.

[17] Rapp 1792, Bd. 2, 192 f.

[18] Rapp 1792, Bd. 2, 195.

wirft er dann dem Verfasser des *Versuchs einer Critik aller Offenbarung* vor,[19] zwar die wesentliche Heiligkeit Gottes „als Beweggrund zum Gehorsam vorauszusetzen", allerdings würde diese „Verbindlichkeit *blos* auf den Begriff des höchsten Oberherrn oder Wohltäters gebaut", wodurch entweder ein „blos sclavischer, unfreiwilliger Gehorsam in äußern Handlungen oder gar kein eigentlicher Gehorsam, sondern nur eine Geneigtheit, das Gute mit Gutem zu vergelten" entstehe. Die klare Absage, die Rapp dem Fichteschen Programm erteilt, gründet auf der postulierten Heiligkeit Gottes. Wir werden weiter unten sehen, dass Friedrich Gottlieb Süßkind (1767-1829) und Hegel den gleichen Vorwurf gegen Fichte erheben werden, allerdings mit anderen Konsequenzen. Nun stellt Rapp seiner Absage eine „subjective(n) *Triebfeder*" entgegen, die er als die „der dankbaren Liebe oder der Hoffnung" beschreibt und die subjektiv den Willen zu gehorchen befördert, wie dieser Gehorsam umgekehrt „durch andre subjective – ursprünglich sinnliche – Triebfedern erschwert wird".[20] Die christliche Religion ist somit kein „*Beweggrund*", d.h. kein „Bestimmungsgrund des Willens, der nur gut ist, wenn er das absolut-*Gute* will", dazu reicht sozusagen die Vernunft selbst schon hin.[21] Vielmehr ist es nach Rapp außerdem notwendig, den Willen dem Gehorsam gegen das Gesetz *geneigt* zu machen, und das lässt sich eben nur durch die christliche Religion bzw. das Evangelium erreichen, weil nämlich das Evangelium kraft der verheißenen „Hoffnung der großen Seligkeit [...] in den Schranken der *Triebfeder* bleibt" und uns so durch „*frohe Hoffnung* zum Guten ermuntert".[22]

Sowohl diese von Rapp als subjektive Triebfedern qualifizierte Liebe und Hoffnung, obwohl ihnen schon in Reinholds *Briefen* für den Zusammenhang von Religion und Moral eine nicht unwichtige Rolle zukommt, als auch die damit einhergehende Bestimmung der Religion für das sittliche Handeln werden von Hegel aufgegriffen und weitergeführt. Allerdings scheint das von Rapp viel expliziter als von Reinhold herausgearbeitete Zusammenspiel von Beweggründen und Triebfedern, wobei letztere den Menschen gegen den Gehorsam des Gesetzes *geneigt* machen, das wichtigste Argument für die erforderliche Subjektivierung der (objektiven) Religion abgegeben zu haben. Über Rapp hinaus geht der junge Hegel allerdings mit der Frage, *wie* denn überhaupt die objektive Religion subjektiv gemacht werden kann. Dafür kann er an Reinholds Aufklärungsbegriff anknüpfen, der – anders als Kants Selbstaufklärung – eine Aufklärung „von oben" verteidigt, d.h. eine durch den Staat geleitete Volksaufklärung. Auch nach Hegel können nämlich die die menschliche Interaktion mitbestimmenden Neigungen weder durch uns selbst noch durch die objektive Religion kanalisiert werden; vielmehr ist dafür eine von uns selbst autorisierte Instanz – ein Staat – notwendig, die, über den Individuen stehend, die Vorgaben der objektiven Religion für alle Menschen glei-

[19] Rapp erwähnt den Namen Fichtes nicht, weshalb er vermutlich Kant für den Verfasser dieser Schrift hält, bzw. infolge der Rezensionen (siehe oben Anm. 4) halten muss.

[20] Rapp 1792, Bd. 2, 193 Anm.

[21] Rapp 1792, Bd. 2, 198. Vgl. dazu ähnlich Storr 1794, 32: „der Grund nun, warum der gute Wille den Geboten der Vernunft mit Hintansezung aller sinnlichen Neigungen gehorcht, liegt nicht in dem Gesez allein, (*objektiv* betrachtet), welches ja dem bösen Willen eben so gut von der Vernunft vorgeschrieben wird; sondern in einer gewissen *Affektion* des guten Willens, vermöge welcher der Mensch ein (subjektives) *Interesse* am Gesez nimmt, d.h. in der *Achtung* fürs Gesez."

[22] Rapp 1792, Bd. 2, 198.

chermaßen verbindlich zu Triebfedern macht, um dem Gesetz geneigt zu werden. So gesehen geht es schon dem jungen Hegel um die Realisierung von Religion in einem Gemeinwesen, wodurch die Individuen allein sittliche Wesen werden können.

2. Hegels Kritik an Fichtes Offenbarungsschrift

Die vielleicht wichtigste Quelle für Hegels frühes Fichte-Verständnis ist sein Briefwechsel mit Schelling. Im ersten Brief an Schelling von Heiligabend 1794 fragt Hegel, wie es denn so in Tübingen aussehe. Daraufhin klagt ihm Schelling in einer langen emphatischen Darlegung davon, dass im Stift inzwischen „[a]lle mögliche Dogmen [...] zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt" seien.[23] In seinem Antwortschreiben von Ende Januar 1795 gibt Hegel eine Begründung für diese Umstände, was allein schon deshalb bemerkenswert ist, weil sie kaum auf diese Umstände bezogen sein kann, hat er doch zu diesem Zeitpunkt das Stift bereits vor anderthalb Jahren verlassen und ist er über die neuesten Entwicklungen dort eigentlich nur durch Schelling informiert. Hegel schreibt seinem Freund, es sei „unstreitig Fichte durch seine Krit. der Offenb.", der „dem Unfug wovon du schreibst [...] Thür u. Angel geöfnet" habe.[24] Für eine solche Begründung gibt der vorhergehende Brief Schellings keinen Anlaß, weshalb sie auch aus Hegels eigenem Fichte-Verständnis zu erklären ist, wie er es sich bis zum Verlassen des Tübinger Stifts (Juli 1793) auf der Grundlage des dortigen Diskussionskontextes erarbeitet hat. Hegels Fichte-Kenntnis, so ist hier hinzuzufügen, ist um die Jahreswende 1794/95 noch ganz auf die Offenbarungsschrift beschränkt.[25] Und diese kennt er augenscheinlich ziemlich gut, zumal er hinsichtlich des „Unfugs" ebenfalls klarstellt, dass Fichte nur „mäßigen Gebrauch"[26] davon mache, Dogmen zu Postulaten der praktischen Vernunft umzumünzen.

Angesichts des „mäßigen Gebrauchs" scheint Hegel zunächst einmal Fichtes Offenbarungsbegriff – übrigens völlig zu Recht – *nicht* als ein Vernunftpostulat auszulegen.[27] Fichtes praktische Postulate sind allgemeingültig und müssen notwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend sein soll. Das gilt nicht für die Offenbarung, die sich nach Fichte umgekehrt aus den Postulaten der praktischen Vernunft muss ableiten lassen. Mit anderen Worten begründet die Moral die Religion. Genau hier liegt der strittige Punkt mit den Auffassungen der Vertreter der älteren Tübinger Schule, die nämlich umgekehrt meinen, die Religion begründe die Moral. Sie können folglich nicht damit gemeint sein, Dogmen zu Postulaten umzumünzen; und das allein schon deshalb nicht, weil es uns nach dem vorzüglichsten Vertreter der Storr-Schule Flatt nicht ver-

[23] HKA III/1.15.

[24] HKA III/1.19.

[25] Von einer Lektüre der *Grundlage* Fichtes ist erst im August 1795 die Rede, vgl. HKA III/1.33, und auch Schellings frühe, sich stark an Fichte anlehnende Schriften liest er erst im Frühjahr bzw. Sommer '95.

[26] HKA III/1.19.

[27] Vgl. auch Baumanns 1990, 27 f. und Breazeale 2004, 52 f. Offenbarungsbegriff und Postulate unterscheiden sich nach Fichte dadurch, dass letztere a priori durch Vernunft gegeben sind, während ersterer von uns gemacht und mithin auch nicht kein notwendiger Begriff ist, vgl. Breazeale 2004, 61 f.

gönnt ist, „die objective Realität der erhabensten aller Ideen – der Idee von Gott – apodictisch zu erweisen" (obwohl das Gegenteil von der Forschung immer wieder über die Storr-Schule behauptet wird).[28]

Dass sich besagter Unfug tatsächlich nicht auf die Tübinger Lehrer beziehen kann, stellt im Grunde genommen schon Schellings Dreikönigsbrief von 1795 an Hegel klar. Disqualifizierend schreibt er, im Stift gäbe es „Kantianer die Menge", die er sodann als „Kinder u. Säuglinge" beschreibt. Es sind also offenbar Studenten, die den Unfug mit der praktischen Vernunft treiben. Denn seinen Lehrern bescheinigt Schelling in diesem Brief – obzwar etwas mokant –, „den Punkt gefunden" zu haben, „wie weit man [...] mit dieser Wißenschaft", nämlich der Philosophie, „gehen dürfe".[29]

Was aber ist der Grund, den Hegel für jenen „Unfug" angibt? Dieser liegt im Räsonieren „aus der Heiligkeit Gottes", das heißt, wie er genauer bestimmt, was Gott „vermöge seiner moralischen Natur thun müsse".[30] Fichte macht nun von einem solchen Schließen nur „mäßigen Gebrauch", würden allerdings, so Hegel, die Fichteschen „Grundsäze einmal fest angenommen", dann „ist der theol. Logik kein Ziel u. Damm mehr zu sezen".[31] Es ist hier m. E. wichtig, auf den Konditionalis zu achten. Die Rede ist von einem Zustand, der irgendeinmal eintreten *könnte*, nichts weist jedoch darauf hin, dass er tatsächlich schon eingetreten ist; ob er bei den „Kantianern die Menge" eingetreten ist, kann Hegel nicht beurteilen, sofern er ja seit anderthalb Jahren nicht mehr im Stift ist.

Nun legt Süßkind in seinem Anhang zu dem Buch Storrs sachlich und teilweise sogar scharfsinnig dar,[32] wie Fichte aus den Grundsätzen der Offenbarungsschrift, nämlich aus der „vollkommenste[n] Heiligkeit selbst",[33] alle Wahrheiten herleitet, „auf welche uns die Moral unausbleiblich führt, oder welche [...] aus der Moral hervorgehen".[34] Genau gesehen ist es allerdings nicht die Heiligkeit Gottes, sondern die des Rechts, die Fichte zufolge „durch ein Postulat der reinen practischen Vernunft in Gott in concreto" dargestellt wird.[35] Eine solche konkrete Darstellung läuft darauf hinaus – was für unsere Argumentation nicht weiter wichtig ist –, genauer darzustellen, dass sich Gott und sein gesetzlicher Wille in der Sinnenwelt ankündigen, mithin offenbaren muss.

Gegen Ende seiner Abhandlung scheint nun Süßkind mit Fichte darin gleicher Meinung, dass die „christliche Offenbarung keine einzige *exegetisch-erweisliche* Lehre enthält, die [...] ohne alles praktische Moment wäre".[36] Allerdings könne nach Süßkind weder behauptet, noch gefordert werden, „daß alle Lehren einer Offenbarung ohne Unterschied für *alle* Subjekte praktisches Moment, oder gar *gleiches* praktisches Mo-

[28] Flatt 1792b, 5. – Michael Franz (2005) kommt das Verdienst zu, erstmals dieses fast schon zum philosophiehistorischen Dogma erhobene Vorurteil über die Tübinger Lehrer Hegels aus den Angeln gehoben zu haben, vgl. ferner auch Franz (2007). Seinen Einsichten verdanke ich viel.

[29] HKA III/1.15.

[30] HKA III/1.19.

[31] Ebd.

[32] Dass Hegel nur diese Tübinger Fichte-Kritik kennt, geht aus HKA III/1.14 hervor.

[33] Süßkind in Storr 1794, 126.

[34] Ebd., 127.

[35] GA I/1.47.

[36] Süßkind in Storr 1794, 237.

ment haben, oder haben sollen".[37] Und das zwar deshalb nicht, weil die menschlichen Bedürfnisse nicht überall gleich sind. Daraufhin kommt er dann auf die orthodoxe Lehre der stellvertretenen Genugtuung (*satisfactio vicaria*) zu sprechen, die für manche „kein größeres praktisches Moment hätte, als die *allgemeine unbestimmtere* Versicherung von jener Begnadigung selbst", für andere jedoch, Süßkind erwähnt die frühesten Christen, „ein sehr großes praktisches Moment habe".[38] Sind nun die menschlichen Bedürfnisse nicht überall gleich, muß auch für die praktischen Werte, die aus der christlichen Lehre der Offenbarung folgen, gelten, dass sie, wie Süßkind vertritt, qua Ort, Zeit und Subjekt variabel ist. Der Storr-Schüler kann folglich nicht als einer derjenigen verstanden werden, der Dogmen zu Postulaten stempelt. Wie steht es aber mit der Offenbarungsschrift Fichtes? Tatsächlich scheint Süßkind sie so zu interpretieren, obwohl implizite, was jedoch Hegel, der mit dem Diskussionskontext genauestens vertraut ist, nicht entgangen sein wird.

Hängen nämlich wie bei Fichte alle Glaubens- oder Offenbarungsinhalte mit dem „einzige[n] rein moralische[n] Antrieb"[39] der inneren Heiligkeit Gottes zusammen, worauf ja auch deren Allgemeingültigkeit basiert, und ist außerdem der gesamte praktische Inhalt der Offenbarung mit Jesu *historischem*, d.h. qua Ort und Zeit fixiertem Wirken gegeben, was für Fichtes konkretes Verständnis des Offenbarungsgeschehens ja in der Tat entscheidend ist, dann kann es der Offenbarungskritik zufolge *keine* von Zeitalter zu Zeitalter, von Ort zu Ort und von Subjekt zu Subjekt verschiedenen Grade von praktischen Momenten geben. Das hätte dann die für Süßkind sicherlich unakzeptable Folge, dass die Lehre Jesu für uns bloß noch einen historischen Wert hätte. Die praktischen Momente der Lehre Jesu sind mit anderen Worten nach Fichte heute noch immer dieselben, wie zur Zeit ihrer wirklichen Bekanntmachung im römischen Judäa. Fichtes Offenbarungsverständnis hat also entweder einen bloß historischen Wert oder kann der Offenbarungsgeschichte keine Rechnung tragen; beides muss freilich von dem Theologen Süßkind abgewiesen werden. Deshalb argumentiert er am Beispiel der *satisfactio vicaria* – der die ältere Tübinger Schule tatsächlich abweisend gegenüberstand, obwohl ihre Vertreter das nicht laut sagen konnten –, dass diese zur Frühzeit des Christentums einen praktischen Sinn hatte, sich dieser jedoch in den folgenden Jahrhunderten mit der Änderung der Vorstellungsart auch selbst geändert haben könnte, bzw. nach Süßkind auch tatsächlich hat. Anders als Fichte, denn Süßkind scheint Fichtes Offenbarungskritik genau in dieser Hinsicht, obzwar nur implizite, als dogmatisch entlarven zu wollen, anerkennt Süßkind also durchaus, dass „in einer Offenbarung" Lehren enthalten sein können, von der wir irgendwann „keinen praktischen Gebrauch" mehr zu machen wissen; solche Lehren sind wir nach reifer Prüfung gerechtfertigt, „bei Seite zu sezen" um uns weiter an das zu halten, was von der Offenbarung für uns noch praktischen Wert hat.[40] Für eine solche Hermeneutik der Offenbarung hat Fichtes Offenbarungskritik kein Auge; nach Fichte offenbart ist nämlich ein fester Bestand praktischer Wahrheiten, der,

[37] Ebd.
[38] Ebd.
[39] GA I/1.47.
[40] Süßkind in Storr 1794, 239.

weil er insgesamt auch aus der praktischen Vernunft abgeleitet werden kann, immer und überall für alle Menschen der gleiche allgemeingültige Bestand sein muß.

Obwohl Süßkind in seinem Anhang zu Storrs Buch auf den ersten Blick innertheologisch gegen die altprotestantische Orthodoxie der *satisfactio vicaria* scheint vorzugehen, haben seine Ausführungen indirekt ebenfalls zur Konsequenz, dass durch die Hintertür der Fichteschen Moraltheologie die alte dogmatische Orthodoxie wieder in die Theologie hineinkommt oder zumindest hineinkommen kann. Dieser Tendenz stellt sich die ältere Tübinger Schule offenbar entgegen, denn es gibt keinen Grund zu glauben, dass Süßkinds Abhandlung von ihren Vertretern nicht im Großen und Ganzen mitgetragen wurde. Offenbar verteidigt also die ältere Tübinger Schule bestimmte orthodoxe Lehrstücke *nicht*, weshalb es auch falsch ist, sie mit der Orthodoxie in einen Topf zu werfen.[41] Sie erkennt in der Fichteschen Offenbarungskritik vielmehr eine Gefahr für ihre eigenen heterodoxen Auffassungen.

Diese Kritik an Fichtes Offenbarungsschrift hat sich Hegel offenbar zueigen gemacht – obwohl auch Rapps Kant-Kritik eine Rolle gespielt haben wird –, wenn er Schelling schreibt, durch die Offenbarungskritik würde letztendlich „die alte Manier in der Dogmatik zu beweisen wieder eingeführt".[42] Diese alte Manier ist die ethikotheologische, denn Hegel verfolgt jene Briefstelle damit, dass der ethikotheologische Beweis durch den physikotheologischen erweitert werden müsse, um dem „Unfug" entgehen zu können, der mit Fichtes Philosophie in die Theologie hineinkommt. Wir kommen noch darauf zurück. Nun ist die Pointe der Vertreter der Storr-Schule gegen die Kantisch-Fichtesche Moraltheologie die, dass der praktische Beweisgrund nur einen hypothetischen Status hat und deshalb der Erweiterung durch die theoretische Vernunft bedarf, zu der auch historische Beweisgründe gehören. Oben sahen wir in der Tat, dass Süßkind einen solchen historischen Grund bemüht für die Feststellung der praktischen Brauchbarkeit offenbarungstheologischer Dogmen, wie die Lehre der *satisfactio vicaria*. Fichte hat für diese historische Dimension offenbar kein Auge, weshalb in diesem Zusammenhang auch er den großen Dogmatiker markiert und nicht, wie von der Forschung so oft behauptet wird, die Vertreter der älteren Tübinger Schule!

Einen solchen Vorwurf des Dogmatismus teilt bedeutsamerweise auch Hegels Kommilitone Friedrich Hölderlin. Im Januar 1795 schreibt er Hegel: „Anfangs hatt' ich ihn [Fichte, E.-O. O.] ser im Verdacht des Dogmatismus; er scheint, wenn ich mutmaßen darf auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu seyn, oder noch zu stehn", sofern er nämlich „über das Factum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus" wolle.[43] Bezeichnend ist diese Kritik deshalb, weil sie nicht nur den frühen Fichte, sondern auch den Fichte der Jenaer Wissenschaftslehre 1794/95 im Verdacht des Dogmatismus hat. Und

[41] So wie etwa von Dieter Henrich an vielen Stellen in seinen Beiträgen zur Debatte im Tübinger Stift. Anton Friedrich Koch nuanciert, sofern er klarstellt, dass es „unangebracht ist, Storr ohne weitere Differenzierungen der lutherischen Orthodoxie [...] zuzurechnen", obwohl er einige Zeilen früher auch schreibt, „Storr, der bekanntermaßen orthodoxe Theologe" (1997, 1003).

[42] HKA III/1.19.

[43] Hölderlin, W 2.568. Vgl. zu Brief und Interpretation auch Brachtendorf 1998. Mit Sicherheit wichtig für Hölderlin ist auch Friedrich Niethammers Dogmatismusvorwurf gegen Fichte, siehe dafür etwa Niethammers „Vorbericht über Zweck und Einrichtung dieses Journals" in dem von ihm herausgegebenen *Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, 1. Heft 1795.

zwar deshalb, so lässt sich diese Briefstelle gut interpretieren, weil Fichte mit seiner *Grundlage* über das Reinholdsche Faktum in dem Sinne hinauswill – was im übrigen tatsächlich ihre erklärte Absicht ist –, indem es ihm gleichsam das Sprungbrett für den Fortschritt zu ihren drei Grundsätzen bietet, durch die dieses Faktum dann seine Begründung erfährt. Ferner suggeriert Hölderlin, dass Fichte in der *Grundlage* nach einer ähnlichen Methode vorgehe, wie sie in der Offenbarungsschrift erprobt war, sofern hier aus der postulierten Heiligkeit Gottes auf die Möglichkeit der Offenbarung und dort, d.h. in der *Grundlage*, aus dem Faktum des Bewusstseins auf die Grundsätze der Wissenschaft überhaupt geschlossen wird.

3. Hegels Fichte-Rezeption unterwegs zur eigenen Religionsphilosophie

Nach Fichtes Offenbarungsschrift müssen wir „die Postulate der Vernunft [...] um unsrer moralischen Bestimmung durch dieselbe willen, nicht als objectiv gewiß, sondern als subjectiv für unsere, nemlich menschliche Art zu denken gültig, annehmen".[44] Der moralische Beweis reicht also allenfalls für einen praktischen *Überzeugungsgrund*, keineswegs jedoch für einen Beweisgrund aus. Eine solche These vertritt auch Flatt, wenn auch mit einem anderen Argument und einer anderen Pointe. Seines Erachtens kann das ethikotheologische Argument – dem übrigens deshalb nicht abgesprochen wird, für manch einen seine Nützlichkeit zu haben – deshalb kein Beweisgrund sein, weil sich von einem solchen Beweis in der Bibel nichts findet.[45] Nicht teilen kann Flatt jedoch die von Fichte gezogene Konsequenz, dass die Offenbarung uns keine Belehrungen geben kann, die uns nicht auch die Vernunft gibt.[46] Gegen diese nach der älteren Tübinger Schule freilich unerlaubte Einschränkung des Offenbarungsglaubens geht Flatt mit Fichteschen Mitteln vor mit dem Resultat, dass sich die Offenbarung, weil sie nicht bloß auf den moralischen, sondern auf den ganzen menschlichen Zustand geht, „sich noch strenger erweisen läßt, als die" von Fichte vertretene „moralische Möglichkeit einer solchen" Offenbarung.[47] Sie ist eben nicht bloß auf „*bestimmte* praktische Vernunftpostulate" eingeschränkt, sondern geht „auf *praktische* Wahrheiten (von Gott etc.) *überhaupt*", wie Süßkind schreibt,[48] damit nochmals unterstreichend, dass die Vertreter der älteren Tübinger Schule *nicht* dem Unfug verfallen sind, alles Mögliche zu Postulaten der Vernunft zu stempeln. Dass die Offenbarung den *ganzen menschlichen Zustand* tangiert, räumt ihr auch Hegel ein, wie noch zu zeigen ist.

[44] GA I/1.22.

[45] Vgl. seine Tübinger Antrittsrede (1792a, 6 f.).

[46] Vgl. GA I/1.82: „Es ist also weder moralisch noch theoretisch möglich, daß eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unsre Vernunft nicht ohne sie hätte kommen können und sollen". – Auch Süßkind kann nicht einsehen, was uns berechtigte, zu meinen, es könne nur solche praktischen Wahrheiten geben, „die unsere Vernunft selbst aus moralischen Begriffen deduciren kann" (in Storr 1794, 137).

[47] So die vermutlich von Flatt verfasste Rezension von Fichtes Offenbarungsschrift in den *Tübingischen gelehrten Anzeigen* (vgl. oben Anm. 5, S. 38).

[48] In Storr 1794, 137.

Für die weiteren Zusammenhänge nicht ganz unwichtig ist es, zu bemerken, dass auch die Idee eines persönlichen Gottes kaum mit den Grundlagen der Fichteschen Offenbarungskritik vereinbar ist. Interessant ist darum auch Hegels etwas verständnislose Frage in seinem Januar-Brief an Schelling, was dieser denn damit meine, die sogenannten Kantianer im Stift handhabten den moralischen Beweis so, dass dabei „das individuelle persönliche Wesen herausspringe? Glaubst du wir reichen eigentlich nicht so weit?"[49] Meint Hegel etwa anders als Schelling, der ethikotheologische Beweis reiche sehr wohl dazu hin, das Dasein eines persönlichen Gottes nachzuweisen?[50] Mit einer solchen Position distanzierte er sich tatsächlich nicht nur von Fichte, sondern – vielleicht zunächst unbeabsichtigt – auch von Schelling. Letzteres bezeugt vielleicht Schellings bezeichnende Antwort, er habe eine solche Frage „von einem Vertrauten Leßings nicht erwartet".[51] Zieht man seine weitere Antwort auf Hegels Nachfrage in Betracht, die in emphatischer Tonsetzung darauf hinausläuft, dass es „keinen persönlichen Gott"[52] gäbe, und die Tatsache, dass Hegel diese lange Passage in seinem Antwortbrief mit Stillschweigen übergeht, so muss man sich in der Tat fragen, ob Hegel zu diesem Zeitpunkt das Dasein eines persönlichen Gottes annimmt oder zumindest ernsthaft in Erwägung zieht.

Die Auffassung eines persönlichen Gottes, die von den Tübinger Lehrern zweifelsohne vertreten wird, ist deshalb wichtig, weil ihr für das Verständnis der Tübinger Konstellationen eine wichtige Rolle hinsichtlich der Interpretation von und Kritik an Kant zukommt. Schon vor einiger Zeit wurde von der Forschung darauf hingewiesen, dass Kant die ziemlich radikale Ausformulierung seines moralischen Beweises erst nach Abfassung der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 vornimmt, vornehmlich vermittelt durch die Diskussion mit Christian Garve und, etwas später, mit August Wilhelm Rehberg.[53] Seine neue Auffassung des moralischen Beweises entwickelt die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785, am nachhaltigsten jedoch die *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788. Die zweite Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 bereinigt Kant bemerkenswerterweise nicht von den alten Relikten der Erstauflage, auf die sich dann Flatt beruft, um der neuen, radikaleren Fassung des moralischen Beweises das Wasser abzugraben.

Es geht um Folgendes: Flatt argumentiert für die Beschränktheit des moralischen Beweises, indem er mit dem Kant der ersten Kritik hervorhebt, die Religion sei das *principium executionis* für das Sittengesetz. Den Rückhalt für diese Behauptung findet er in der Bemerkung, dass „ohne [...] einen Gott [...] die herrlichen Ideen der Sittlich-

[49] HKA III/1.20.

[50] Meines Erachtens viel zu stark formuliert ist das Diktum von Martin Bondeli, Hegel „lehnt nicht nur den Offenbarungsglauben sans phrase ab, er entwirft vielmehr auch sein Kantisches Verständnis von moralischer Religion radikal gegen die christliche Religion." (1999, 36) Diese Position wird in Wirklichkeit mehr oder weniger von Diez vertreten. Ihr schließt sich Hegel genauso wenig an wie seine Tübinger Lehrer.

[51] HKA III/1.22.

[52] HKA III/1.23.

[53] Vgl. dazu Schulz 1975 und Henrich 1960.

keit [...] nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" sein können."[54] Offensichtlich unter Anlehnung an diese Interpretation Kants älterer Triebfederlehre geht es auch dem Berner Hegel darum herauszufinden, wie „die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen eingemischt, ihren Triebfedern zum Handeln beigesellt, und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise".[55] Die Triebfedern für moralisches Handeln sind also auch nach Hegel, ähnlich wie Flatt mit und gegen Kant vorführt, von der Religion gegeben. Nach dem Fragment *Man mag die widersprechendste Betrachtungen* (Nr. 32) ist es nur der „wahren, und auch der christlichen Religion" vorbehalten, „die Pflichten des Menschen und die Triebfedern zu denselben, in ihrer Reinheit aufzustellen, und die Möglichkeit des höchsten Gutes durch die Idee von Gott zu zeigen".[56]

Erst in einer späteren Bearbeitungsphase dieses Fragments – in der Marge findet sich das Datum 29. April 1796 – dringt Kants neue Konzeption des Moralgesetzes bei Hegel durch. Jetzt ist nämlich die „Achtung für das Sittengesez" die einzige „moralische Triebfeder", während die „christliche Religion" uns nur noch „objektive Triebfedern, Triebfedern die nicht das Gesez selbst sind", gibt.[57] Diese Neupositionierung zieht auch eine geänderte Vernunftauffassung nach sich, die in Hegels Tadel der Theologen zum Ausdruck kommt, sofern diese zwar nach Triebfedern fürs moralische Handeln suchen, doch leugnen, „daß die Vernunft [...] im Stande [sei], ihrem Geseze solche Triebfedern mitzugeben".[58] Insofern hiermit die Tübinger Theologen gemeint sind, meint zwar Flatt, dass es auch hinreichende und mit der Vernunft in Einklang stehende theoretische Gründe gibt, sich von der Existenz Gottes zu überzeugen,[59] doch sind damit eben nicht, wie Hegel jetzt vertritt, die Triebfedern fürs moralische Handeln von der Vernunft vorgegeben. Es zeichnet sich hier zugunsten Kants ein Bruch mit den Auffassungen der älteren Tübinger Schule ab.

Doch kommen wir zurück auf den Januar-Brief an Schelling. Nachdem Hegel den „Unfug" kritisiert hat, kommt die positive Wende: „Wenn ich Zeit hätte", schreibt Hegel seinem Freund,

> „so würde ich suchen, es näher zu bestimmen, wie weit wir – nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimirte Idee von Gott izt rükwärts brauchen z.B. in Er-

[54] KrV, A813/B841, vgl. hierzu auch Mbuyi 2001. – Auch Storr (1794) und Süßkind führen diese Passage öfters für die nämlichen Zwecke an. Gegen solche und ähnliche Interpretationen verwehrt sich Kant bereits in dem Aufsatz „Was heißt: Sich im Denken zu Orientieren" (vgl. bes. AA 8.139), was Flatt allerdings nicht überzeugt (vgl. Flatt 1788, 178 f. Anm.).

[55] GW 1.90. Auch an einer etwas späteren Stelle hebt Hegel hervor, es sei die Religion, die „den Begrif Gott zu gefallen" aufstelle und insofern die „Triebfeder zum gut moralisch handeln" abgibt (vgl. GW 1.143). Ferner: „Wirkung der Religion ist Verstärkung der Triebfedern der Sittlichkeit durch die Idee von Gott als moralischen Gesetzgebers – und Befriedigung der Aufgaben unserer praktischen Vernunft in Ansehung des von ihr uns gesezten Endzweks, des höchsten Guts" (GW 1.153 f.).

[56] GW 1.297.

[57] GW 1.350.

[58] Vgl. ebd. – In dem späteren Fragment *Geist des Christentums* hat sich Kants Sichtweise vollends durchgesetzt, dass die Achtung Triebfeder des Sittengesetzes sei (vgl. TWA, 1.301).

[59] Flatt 1792a, 7.

klärung der Zwekbeziehung u.s.w. – sie von der Ethikotheologie her izt zur Physikotheologie mitnehmen, u. da izt mit ihr walten dürften – diß scheint mir der Gang überhaupt zu seyn, den man bei der Idee der Vorsehung, sowohl überhaupt – als auch bei Wundern, u. wie Fichte bei Offenbarung nimmt u.s.w."[60]

Hegel legt hier ein Programm vor, in dem sich in nuce bereits sein späterer logischer Idealismus abzeichnet, der die Natur als durch die absolute Idee prinzipiiert begreift (in dem Brief ist sein systematischer Anspruch noch beschränkt, sofern nur von einer durch den moralischen Glauben legitimierten Idee von Gott zu einer Physikotheologie übergegangen werden soll). Dass Hegel hiermit ein Programm, das die Vernunftkritik für impraktikabel erklärt hatte, überhaupt wieder neu beleben kann, dafür kann er erneut bei der Storr-Schule die nötigen Anleihen machen. Zunächst gilt für die Vertreter der Storr-Schule allgemein, dass das praktische Postulat, bzw. „der moralische Beweisgrund" an sich bloß hypothetisch sei und deshalb durch „den physisch-teleologischen" gestärkt und bestätigt werden müsse; „der moralische Glaube" muss, so Storr, „durch die Betrachtung der Natur belebt und gestärkt werden."[61] In bezug auf den physikotheologischen Beweis, den Flatt dem physisch-teleologischen Beweis Storrs gleichzustellen scheint, lastet Flatt Kant eine Inkonsequenz oder gar Widersprüchlichkeit an, sofern Kants Kritik des physikotheologischen Gottesbeweises den unerlaubten transzendentalen Gebrauch der Kausalitätskategorie voraussetze.[62]

Nun äußert sich Hegel über die genauere Bedeutung und Reichweite des physikotheologischen Beweises leider nicht ausführlicher. Eine der wenigen Erläuterungen findet man in dem *Bericht über eine Alpenwanderung* (Nr. 35) von Sommer 1796. Hier legt er dar, dass nicht ein fremdes Wesen dem Menschen die Natur zweckmäßig eingerichtet habe, sondern es vielmehr umgekehrt der Mensch selbst ist, „der der Natur alle diese Zwecke geboten hat".[63] Die gängige Auffassung der Physikotheologie, dass „Alles für ihn [den Menschen, E.-O. O.] von einem fremden Wesen gethan worden ist", wird als Anthropozentrismus oder, in Hegels Terminologie, als bloßer Menschenstolz abgetan. Es ist also der Mensch selbst, der nach Hegel in die Natur den ihr eigenen Wert hineinträgt. Das Fragment deutet dies als ein mehr oder weniger unbewusstes Hineintragen, sofern es ja um die physikotheologischen Auffassungen eines einfachen Alpenbauern geht. In dem früheren Fragment *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten* (Nr. 16) – vermutlich Sommer 1793 – heißt es über „die Natur des Menschen", sie sei „mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert", d.h. die Vernunftideen „beleben [...] das ganze Gewebe seiner Empfindungen", indem ihre alles durchdringende Wirkung „den Neigungen, und Trieben einen eigenen Anstrich" gibt.[64] Obwohl dieses Reich von Empfindungen und Neigungen nicht von den Vernunftideen, sondern vielmehr durch eine Religion, die „das Herz interessirt", mithin physikotheologisch angesprochen werden kann, setzt es dennoch das unbewusste Wirken der Vernunftideen

[60] HKA III/1.19.
[61] Storr 1794, 65.
[62] Vgl. dazu die ausführlichen Darlegungen von Mbuyi 2001, 46-69.
[63] GW 1.391.
[64] GW 1.85.

voraus. Hegel schwebt offenbar eine tiefere Verbindung von Vernunft und Sinnlichkeit vor, die sich von der reinen Vernunftebene her erschließen lässt.

Klarer und noch dazu mit einer deutlichen Spitze gegen Fichte geht Hegel in einer etwas späteren Passage aus *Glauben und Wissen* (1802) auf die Physikotheologie ein. Er polemisiert gegen Fichtes Auffassung – was aufgrund des soeben Gesagten einleuchten muss –, dass die denkbar schlechteste Bestimmung des Ichs die sei, „eine durch das Universum bestimmte Aeußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft"[65] zu sein. Diesfalls könnte das Ich nach Fichte nur wehmütig darüber sein, „daß die ewige Natur in ihm handle", es mit anderen Worten „Eins sey mit dem Universum".[66] Eine Philosophie, die sich auf einen solchen Standpunkt stellt, kann die Freiheit des Willens nicht behaupten, weshalb ein solcher Standpunkt auf einen Dogmatismus hinausläuft. Hegel kritisiert Fichte, weil seine Ansicht zur Kehrseite habe, dass die Natur an sich „Nichts", „reine Erscheinung sey, also keine Wahrheit, noch Schönheit in sich hat"; Fichtes Philosophie begründet „eine Teleologie der Natur, eine Physikotheologie", die „der älteren dem Innhalt nach geradezu entgegengesetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet ist".[67] Unter dem Titel der „älteren Physikotheologie" impliziert Hegel für Fichtes Philosophie einen Dogmatismus, obschon er präzisiert, dass dies nur der Form nach so sei. Diese Präzisierung findet darin ihre Begründung, dass die alte Teleologie die Natur auf Zwecke bezieht, die außerhalb derselben liegen, weshalb sie zwangsläufig das Leben außer ihr haben muss. Fichtes Philosophie reduziert sozusagen die Bedeutung der Natur auf etwas vom Menschen zu Vernichtendes, da sie kein um ihrer selbst willen, sondern „um eines anderen willen vorhandenes" ist, nämlich „um den freyen Wesen eine Sphäre und Spielraum zu bilden", die „zu Trümmern" gemacht wird, auf dass sich der Mensch über sie erhebe zur Erreichung seiner „Bestimmung".[68]

Hegel kritisiert die „Kantische(n) und Fichtesche(n) Moraltheologie", weil sie die Natur als etwas „zu Vernichtendes" auffasst, ist doch „der Vernunftzweck ewig erst zu realisiren" an ihr.[69] Für Fichte ist die Natur deshalb auch bloß eine „absolute vernunftlose Endlichkeit und unorganische Sinnenwelt, die im unendlichen Prozeß gleich Ich werden soll".[70] Sofern der freie Wille die Natur für seine Verwirklichung bloß gebraucht oder besser verbraucht, muss nach Hegel alle Freiheit dann aufhören, wenn das Ich der Natur gleich geworden ist (auch wenn dies einen unendlichen Prozess verlangt). In der Kantisch-Fichteschen Moraltheologie ist die Freiheit somit lediglich Vehikel für die Realisierung des Vernunftzwecks, weshalb ihr alle Realität und folglich auch alle innere Werthaftigkeit abgehen muss: sie verliert im realisierten Endzweck alle Wirklichkeit. Von einer solchen philosophischen Konzeption kann Gott oder das Absolute nicht als Freiheit begriffen werden und folglich auch nicht als ein Prinzip, das dem Rang Gottes oder dem des Absoluten entspräche. Systematisch schlimm für die attackierte Transzendentalphilosophie ist nicht sosehr, dass die Versöhnung von Natur und Ich, von physischer und sittlicher Welt ins Unendliche hinausgeschoben wird, sondern vielmehr, dass

[65] GW 4.403.
[66] GW 4.404.
[67] Ebd.
[68] GW 4.405.
[69] Ebd.
[70] GW 4.406.

sie in Wirklichkeit niemals stattfinden kann, ohne damit das Prinzip dieser Versöhnung selbst aufzugeben, womit freilich auch der Sinn der Idee einer solchen Versöhnung zerrinnt.

Der falschen Auffassung einer absoluten Subjektivität, deren Prinzip der Vernunft in der Natur immer entgegengesetzt bleibt, stellt Hegel in *Glauben und Wissen* entgegen, dass „die Natur in der Physikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit" sei.[71] Nur eine Natur, die der Wahrheit genauso gut fähig ist wie die absolute Subjektivität, überwindet die einseitige Kantisch-Fichtesche Moraltheologie und öffnet den Weg für eine Versöhnung von physischer und sittlicher Welt, indem „das Lebendige selbst, das sich in dem Gesetz allgemein setzt, [...] in dem Volke wahrhaft objectiv wird"; wohingegen nach der Kantisch-Fichteschen Moraltheologie dem Volk „das Allgemeine für sich fixirt, als ein Gesetz schlechthin gegenüber[tritt]".[72] Letztere Auffassung lässt freilich keinen Raum für eine „Construction des Rechtlichen als eines Staats" und bleibt „der Lebendigkeit und Individualität absolut entgegengesetztes"; das Volk lebt unter einer ihm äußerlichen Freiheit, oder, wie Hegel präzisiert, „unter absoluter Tyranney".[73]

In *Glauben und Wissen* analysiert Hegel den Grundgedanken der Kantisch-Fichteschen Moraltheologie wie er im Grunde genommen auch von der positiven Religion oder dem positiven Glauben ausgedrückt wird, nämlich als bloßen Autoritätsglauben. Denn obwohl Fichte und Kant die moralischen Gebote in der Vernunft gründen, ist sie eine *subjektive* Vernunft, die sich Natur und Welt absolut entgegengesetzt hält und auch halten muss, um ihren Sinn nicht aufzugeben. Schon in dem Fragment *Der Geist des Christentums* (1797–1799), im Ansatz allerdings auch schon in den Berner Fragmenten, kritisiert Hegel an einer solchen Auffassung, dass dabei die Moralität zu einer bloßen Herrschaftsstruktur verkümmert; insbesondere verbaut sie jedoch den Weg einer Versöhnung der uns natürlichen Neigungen mit dem Moralgesetz.[74] Wie aber ist eine solche Versöhnung möglich?

Für deren Möglichkeit greift der junge Hegel bemerkenswerterweise auf das Biblische „πλήρωμα des Gesetzes",[75] d.h. auf sein Erfülltsein zurück. Diesem Rückgriff liegt zugrunde, dass die Religion der Liebe des Menschensohns Jesus Christus im *Leben* den Gegensatz von Neigung und Gesetz überwunden hat. In dem „höheren Genius der Versöhnlichkeit (einer Modifikation der Liebe)" setzt das Leben Jesu dem bloßen Gebot etwas entgegen, das es „ganz überflüssig macht"; mithin ist für den Erlöser „so etwas Dürftiges als so ein Gesetz gar nicht".[76] Die christliche Religion eröffnet somit nach Hegel jenen Weg, wie sich durch den Begriff der lebendigen Liebe das in dem Schelling-Brief bloß angedeutete Programm ausführen ließe, von der Ethikotheologie zur Physikotheologie hinüberzugehen. Erstmals zum Tragen kommt dieses Programm in dem Fragment *Der Geist des Christentums*. Hier legt Hegel dar, wie sich kraft des Liebesbegriffs in einer nichttraditionellen Physikotheologie oder genauer im *Leben* Natur

[71] GW 4.405.

[72] GW 4.409.

[73] Ebd.

[74] Ohne das hier näher ausführen zu können, lokalisiert Kant in diesem Problem den Grund für das radikal Böse, dem wir uns schlechthin nicht entziehen können.

[75] TWA 1.326.

[76] Ebd., 327.

und Freiheit, d.h. Neigung und Pflichtgesetz, Objekt und Subjekt in dem bemerkenswerten ethischen Begriff einer „geneigte[n] moralische[n] Gesinnung"[77] verbinden lässt.[78] Es bedarf wohl keiner Erklärung, dass diese Antwort weit über die Vorgaben Kants und Fichtes hinausgeht, obwohl sie auch aus deren Voraussetzungen entwickelt ist.

Gehen wir nun zum Abschluss noch einmal ein auf Hegels Gebrauch von „orthodox" hinsichtlich der kantisch-fichteschen Philosophie. In dem kurzen Fragment *Ein positiver Glauben* (Nr. 33) von Ende 1795 tadelt Hegel die „Orthodoxen", weil sie einräumen müssen, dass das Moralsystem nicht in der Lage sei, „sich das Primat über die Neigungen zu verschaffen", weshalb keine Aussicht darauf bestehen kann, die Forderungen des Moralsystems jemals realisieren zu können.[79] Aus undeutlichen Gründen identifiziert die Forschung diese Orthodoxen meist mit den Anhängern der älteren Tübinger Schule.[80] Diese Auffassung hält der Prüfung nicht stand. Für orthodox erklärt Hegel nämlich die Kantisch-Fichtesche Philosophie bzw. Moralität, weil sie unvermögend ist, „sich das Primat über die Neigungen zu verschaffen" um „ihre Foderungen zu realisiren", aus welchem Grunde sie „den Endzweck der Menschheit nothwendig so bestimmen" muss, dass der Mensch hinsichtlich der „Ausführbarkeit", nicht jedoch hinsichtlich der Setzung dieses Endzwecks „von einem Wesen ausser ihm abhängig ist".[81] Tatsächlich ist nach Kant der Endzweck eine Nötigung der Vernunft, d.h. kraft eines moralisch gewirkten Bedürfnisses denkt sich der Mensch „zu seinen Pflichten [...] noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben".[82] Hinsichtlich der Setzung des Endzwecks rekurriert Kant also nicht auf Gott; ebenso wenig Fichte, der den Endzweck, d.h. die Übereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit in der praktischen Vernunft selbst lokalisiert. Hinsichtlich der Ausführbarkeit des Moralgesetzes wurde oben bemerkt, dass Hegel Ende 1795 noch nicht zu Kants neuerem Standpunkt durchgedrungen ist, sondern größtenteils von der von seinen Tübinger Lehrern vertretenen Kant-Interpretation abhängig ist, dass nach der *Kritik der reinen Vernunft* das Prinzip für die Ausführbarkeit des Moralgesetzes in Gott liegt. Dagegen ist Fichte zufolge die Anwendung des Moralgesetzes zwar zunächst durch sinnliche Gründe bestimmt, doch muss wegen der „Anforderung des Moralgesetzes" ein offenbarter Gott angenommen werden, um das „völlig gleiche Verhältniß zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit endlicher vernünftiger We-

[77] Ebd., 326, Hegel hat diesen m. E. sehr trefflichen Ausdruck im Ms. allerdings wieder gestrichen.

[78] Sicher ist es nicht falsch, den erstmals in diesem Fragment auftretenden Liebesbegriff vereinigungsphilosophisch zu interpretieren. Es mag auch sein, dass für das Zustandekommen dieser neuen Begrifflichkeit platonische Quellen, Hölderlin oder noch wieder andere Quellen eine Rolle gespielt haben. Doch sollte man diesbezüglich historisch nicht allzu scharfsinnig verfahren wollen, denn offensichtlich entwickelt Hegel die systematische Pointe seines Liebesbegriffs in enger Auseinandersetzung mit Fichtes Offenbarungsschrift und der Tübinger Fichte-Kritik unter dem Aspekt fundamentaler christlicher Lehrstücke. Dass die Forschung sich bislang kaum um dieses wichtige Verbindungsstück der Hegelschen Denkentwicklung gekümmert hat, hat unserem Blick auf den jungen Hegel allem Anschein nach wenig gut getan.

[79] GW 1.353.

[80] Vgl. etwa den Kommentar zu dieser Stelle in GW 1.635.

[81] GW 1.353.

[82] Vgl. Kants Religionsschrift (AA 6.6).

sen" hervorzubringen.[83] Nach Hegels Bestimmung der Ausführbarkeit stehen somit sowohl Kant als Fichte unter dem Verdikt der Orthodoxie. Anders die Storr-Schule, die *nicht* unter jenem Hegelschen Verdikt steht. Ihr zufolge sind nämlich die moralischen Gesetze göttlich und dasjenige, was uns gesinnt macht, sie zu befolgen, was mithin deren Ausführbarkeit garantiert, wird ausdrücklich „*in Beziehung auf Gott*" und „*nicht das Gesez*" ausgelegt; das „moralische Gesez" kann nämlich, wie Storr meint, nur durch diese Beziehung auf Gott „ein Gegenstand der Liebe für uns werden".[84] Dass wir gesinnt gemacht werden müssen, die Moralgesetze zu befolgen, ist deshalb notwendig, weil wir eben *auch* sinnliche Wesen sind und sich sinnliche Antriebe in der Regel heftiger auf unser Handeln auswirken als die Vernunft.

Diese Triebfederlehre verteidigt auch Hegel bis in seine Berner Zeit. Im späteren Teil des vermutlich im April 1796 verfassten Fragments *Man mag die widersprechendste Betrachtungen* (Nr. 32) attestiert er der zeitgenössischen Philosophie – womit wohl nur die Tübingische und Kantisch-Fichtesche gemeint ist –, dass genau da „die Versuche unendlich divergiren", wo es darum geht, die „nothwendige[n] und allgemeingültige[n] Geseze" der Moral subjektiv zu machen, mithin „Triebfedern für sie zu finden".[85] Gegen die divergierenden Auffassungen Kants, Fichtes einerseits und Hegels Tübinger Lehrer andererseits entwickelt Hegel eine eigene, alternative Triebfederlehre, die ähnlich wie bei Fichte von einem Versöhntsein von Sinnlichkeit und Sittengesetz ausgeht, sofern nämlich die „moralische Triebfeder" und damit die „Achtung für das Sittengesez" nach Hegel nur „in demjenigen Subjekt bewirkt werden" kann, „in welchem das Gesez gesezgebend ist, aus dessen innern es selbst hervorgeht", ist es doch seit jeher als „das unveraüsserliche MenschenRecht behauptet [...], aus seinem Busen sich Geseze zu geben".[86]

In diesem Zusammenhang wirft Hegel dann den „Theologen", womit sicherlich auch seine Tübinger Lehrer gemeint sind, nicht etwa vor, dass sie dogmatisch oder orthodox verfahren, sondern vielmehr, dass ihnen zufolge

> „die Vernunft nicht im Stande [sei], ihrem Geseze solche Triebfedern mitzugeben, die für sich dem Geseze Achtung zu verschaffen und den Willen demselben gemäß zu handeln geneigt zu machen, fähig wären."[87]

Tatsächlich sind ja nach der älteren Tübinger Schule die Triebfedern, d.h. ist die Ausführbarkeit des Moralgesetzes für uns nur „in Beziehung auf Gott" gegeben. Und genau diese Beziehung scheint Hegel nicht mehr für notwendig zu halten, ja sogar abzuweisen. Hierfür beruft er sich auf das Biblische „πλήρωμα des Gesetzes", wozu oben bereits einiges gesagt ist. In *Glauben und Wissen* erfährt dieser Gedanke eine tiefere Konkretisierung, indem dargetan wird, dass das Moralgesetz auf „eine ewige, d.h. nicht in eine in den unendlichen Prozeß hinaus verschobene und nie zu realisirende", sondern

[83] GA I/1.1.20 f.
[84] Vgl. Storr 1794, 57 f.
[85] GW 1.350.
[86] GW 1.350 f.
[87] GW 1.350.

auf eine „wahrhaft reale und vorhandene Erlösung" aufbaut, wie sie von Jesus Christus gestiftet ist.[88] Kraft dieser Erlösung ist in einer reinen innerlichen Moralität das Gesetz in Erfüllung gegangen und sind Neigung und Gesetz in der *lebendigen Liebe* miteinander versöhnt. Dass in dem Menschensohn Jesus Christus das Gesetz erfüllt ist, hat nach Hegel nicht nur zur Folge, dass die Welt und damit unsere Neigungen und Gesinnungen an sich gut sind, sondern auch, dass es überhaupt eine dem Menschen angemessene Pflicht geben kann, den Inhalt dieses durch die Menschwerdung an sich erfüllten Gesetzes in der Sinnenwelt zu *realisieren*, ist doch die Diskrepanz zwischen Sinnlichkeit und Gesetz durch Christus und im Glauben an ihn aufgehoben. Sofern das Gesetz in der Sinnenwelt zu realisieren ist, geht es tatsächlich den *ganzen* Menschen an, denn in der Welt lebt er mit und unter den realisierten Formen des Gesetzes, die seine geistige Lebenswelt völlig bestimmen. Somit ist die Welt nach Hegel nicht durch ein höchstes moralisches Wesen oder ein Ideal der moralischen Weltordnung geheiligt, sondern durch die Menschwerdung, kraft der das Gesetz in dieser Welt und in unserem Herzen erfüllt ist. Durch den Glauben heben wir ins Bewusstsein, „was der Möglichkeit eines positiven Glaubens überhaupt zum Grunde lag", d.h. der „Mensch macht hier seinen ganzen Zustand getreu zum Objekt seiner Reflexion", weil und sofern seine Bestimmung „auf seine Thätigkeit, sein Wesen selbst" geht.[89]

In seinen frühen philosophischen Fragmenten versucht Hegel, der „Schlußart Fichtes" oder der Gefahr, die aus derselben erwachsen könnte, den Boden zu entziehen. Seine Kritik richtet sich nicht primär, wie etwa Dieter Henrich meint,[90] gegen die sogenannte Orthodoxie seiner Tübinger Lehrer, sondern gegen die der Fichtesch-Kantischen Philosophie. Zugunsten der älteren Tübinger Schule ist sogar festzustellen, dass diese die Schablone für Hegels kritischen Umgang mit jener Philosophie abgibt. Es ist Hegel offenbar niemals um eine Ethikotheologie im Sinne Kants oder Fichtes gegangen, sondern von vornherein um das Problem, welche (institutionellen) Bedingungen erfüllt sein müssen, um die „Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen" einzumischen, d.h. wie sie unseren „Triebfedern zu handeln beigesellt, und sich in ihnen lebendig und wirksam" erweisen können.[91] Dieses Programm lässt sich tatsächlich nur unter den Bedingungen der von der älteren Tübinger Schule herausgearbeiteten Kritik am kantischen Programm richtig verstehen.[92]

[88] GW 4.407.
[89] GW 1.356.
[90] Henrich (2004, 802).
[91] GW 1.90.
[92] Diese Untersuchung verdankt sich der Unterstützung der *Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung* (NWO).

Literaturverzeichnis

Baumanns, P. (1990), J.G Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Freiburg, München.

Bondeli, M. (1999), Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt, in: M. Bondeli/H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.) (1999), 31-51.

Bondeli, M./Linneweber-Lammerskitten, H. (Hrsg.) (1999), Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit, Reihe: jena-sophia, Abt. II, Bd. 3, München.

Brecht, M. (1977), Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795), in: 500 Jahre Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977, hrsg. von H. Decker-Hauff, Tübingen, 381-428.

Brachtendorf, J. (1998), „Hölderlins eigene Philosophie? Zur Frage der Abhängigkeit seiner Gedanken von Fichtes System", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 52/3, 383-405.

Breazeale, D. (2004), ‚Wishful Thinking.' Concerning Fichte's Interpretation of the Postulates of Reason in his *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in: Philosophy and Religion in German Idealism, hrsg. von W. Desmond/E.-O. Onnasch/P. Cruysberghs, Dordrecht, 35-69.

Diez, I. C. (1997), Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen – Jena (1790-1792), hrsg. von D. Henrich, Stuttgart.

Fichte, J.G. (GA), Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, München.

Flatt, J.F. (1788), Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Caussalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie, in Bezichung auf die Kantische Philosophie, Leipzig.

Flatt, J.F. (1792a), Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes, Tübingen.

Flatt, J.F. (1792b), Beyträge zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben, Tübingen.

Franz, M. (2005), Johann Friedrich Flatt als Professor der Philosophie in Tübingen (1785-1792), in: „... im Reiche des Wissens cavalieremente"? Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen, hrsg. von ders., Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Bd. 23/2: Materialien zum bildungsgeschichtlichen Hintergrund von Hölderlin, Hegel und Schelling, Bd. 2, Tübingen, 535-554.

Franz, M. (2007), Flatts philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Kant, in: „... an der Galeere der Theologie"? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen, hrsg. von ders., Schriften der Hölderlin-Gesellschaft, Bd. 23/3: Materialien (wie oben), Bd. 3, Tübingen.

Hegel, G.W.F. (GW), Gesammelte Werke der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg (zitiert nach Band und Seite).

Hegel, G.W.F. (TWA), Frühe Schriften, in: Werke in 20 Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer u.a., 3. Auflage, Frankfurt/M. 1994.

Henrich, D. (1960), Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, hrsg. von ders., Tübingen, 77-115.

Henrich, D. (1965), Leutwein über Hegel, in: Hegel-Studien 3, 39-77.

Henrich, D. (2004), Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790-1794), 2 Bde, Frankfurt/M.

Hölderlin, F. (W), Sämtliche Werke und Briefe, 3 Bde, hrsg. von M. Knaupp, München 1992.

Kant, I. (AA), Kants Schriften, hrsg von der Preußischen, später deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. („Kritik der reinen Vernunft" zitiert nach der ersten (A) bzw. zweiten (B) Auflage).

Koch, A. F. (1997), Diez' Kritik der Möglichkeit einer Offenbarung, in: Diez (1997) 987-1032.

Mbuyi, M. (2001), Kants Tübinger Kritiker. Die Kritik von Johann Friedrich Flatt an Kants moralischem Argument für die Annahme Gottes, Diss. Aachen.

Rapp, G.F. (1792), Ueber die moralischen Triebfedern, besonders die der christlichen Religion, in: Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften, hrsg. von I.D. Mauchart, Bd. 1, 130-156, Bd. 2, 133-220.

Reinhold, K.L. (1787), Briefe über die Kantische Philosophie: Vierter Brief, in: Der Teutsche Merkur, 1.Viertelj., 117-142.

Schelling, F.W.J. (HKA), F.W.J. Schelling historisch-kritische Ausgabe, i. A. der Schelling-Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaft, hrsg. von H. M. Baumgartner, W.G. Jacobs, J. Jantzen und H. Krings, Stuttgart.

Schmidt, T.M. (1999), Religion und Sittlichkeit in Hegels Frühschriften, in: M. Bondeli/H. Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.) (1999), 225-249.

Schulz, E. G. (1975), Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung über Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte, Köln, Wien.

Storr, G. C. (1794), Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersezers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung, Tübingen.

Wildfeuer, A. G. (1999), Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes, Spekulation und Erfahrung, Abt. 2: Untersuchungen Bd. 40, Stuttgart-Bad Cannstatt.